

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ
(СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ)

БРОЙ 2 (12)

ГОДИНА VII

2018

ЮНИ

ISSN 1313-9703 (PRINT)

ISSN 2367-6108 (ONLINE)

© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА **HUMANUS**, БЪЛГАРИЯ

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността HUMANUS, България
Катедра по философия, биоетика и история на медицината на
Националния медицински университет "О. О. Богомолец" (Киев, Украйна)
Катедра по философия на Института за философско образование и наука на Националния
педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Киев, Украйна)
Отделение за изследване на религиите и отдел по история на задгранична философия на
Института по философия "Г. С. Сковорода" на Националната академия на науките на Украйна

JOINT PROJECT

Centre for Development of Personality HUMANUS, Bulgaria
Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of
the Bogomolets National Medical University, Kyiv, Ukraine
Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of
the National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine
Department of Religious Studies and Department of History of Foreign Philosophy of
the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Редакционен адрес: Център за развитие на личността "HUMANUS", Пловдив, България, тел. +359878269488, E-mail: angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

Катедрата по философия, биоетика и история на медицината на Националния медицински университет "О. О. Богомолец" Украйна (01601, Киев, булевард Т.Шевченко,13). Тел.: +38 (044) 234-40-62, Телефакс +38 (044) 234-92-76. E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

"Национален педагогически университет "М. П. Драгоманов" (01601, Киев, ул. Пирогова, 9). Тел.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Институт по философия "Г. С. Сковорода" към Националната академия на науките на Украйна. Катедра по история на задграницната философия (01001, Киев, Украйна, ул. Трьохсвятителска, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Editorial Office Address: "HUMANUS" Center for Development of Personality, Plovdiv, Bulgaria, tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of the Bogomolets National Medical University (13, T. Shevchenko boulevard, Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38 (044) 234-40-62, fax +38 (044) 234-92-76. E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

Department of History of Foreign Philosophy and Department of Religious Studies of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (4, Tryokhsviatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66. E-mail: Idei.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Dragomanov University (9, Pyrogova str., Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Редакционен съвет	Editorial Team
Издател Център за развитие на личността "HUMANUS" (България)	Publisher "HUMANUS" Center for Development of Personality (Bulgaria)
Главен редактор Ангел Грънчаров, Директор на Центъра за развитие на личността "HUMANUS"	Chief editor Angel Grancharov, Director of the "HUMANUS" Center for Personality Development
Изпълнителен редактор Константин Райда, доктор на философските науки, професор, Институт по философия "Г. С. Сковорода" Национална академия на науките на Украйна	Executive Editor Constantine Raida, Professor, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine
Отговорен редактор Сергей Шевченко, доктор на философските науки, Институт по философия "Г. С. Сковорода" Национална академия на науките на Украйна	Managing Editor Sergii Shevchenko, PhD, Dr.Sc. in religious studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine
Редактор на текстовете на български и чешки езици Светлана Мисержи, кандидат на политическите науки, доцент, Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)	Bulgarian and Czech languages editor Svetlana Mysergy, PhD in Political Science, Associate professor, O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)
Редактор на текстовете на украински и словашки езици Марина Турчин, кандидат на философските науки, доцент, Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)	Ukrainian and Slovak languages editor Maryna Tyrchyn, PhD, Associate professor, O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)
Редактор на текстовете на английски и немски езици Вячеслав Кобржицки, старши преподавател, Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)	English and German languages editor Viacheslav Kobrzhitskyi, senior lecturer, O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)
Редактор на текстовете на руски език Елена Вячеславова, кандидат на философските науки, доцент, Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)	Russian Language Editor Elena Vyacheslavova, PhD, Associate professor, O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Редакционна колегия	Editorial Board
<p>Виктор Андрущенко, доктор на философските науки, професор, академик на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, членкореспондент на НАН Украйна, ректор на Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов"</p>	<p>Victor Andruschenko, Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, membercorrespondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, rector of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University</p>
<p>Мирена Атанасова, доц. доктор Софийски Университет "Свети Климент Охридски", Солунски Университет "Македония", Департамент "Балкански, славянски и източни изследвания" (България)</p>	<p>Mirena Atanasova, PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (Bulgaria)</p>
<p>Петру Бежан, професор на Факултета по философия и социално-политически науки, Университет "Александру Йоан Куза" (Румъния), завеждащ катедра "Философия"</p>	<p>Petru Bejan, professor at the Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences University "Alexandru Ioan Cuza" (Romania), director of the Department of Philosophy</p>
<p>Ирина Василиева, доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия, биоетика и история на медицината", Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)</p>	<p>Irina Vasilyeva, Professor, Head of the Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)</p>
<p>Валерий Загороднюк, доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник в отдел "Философска антропология", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна</p>	<p>Valerii Zagorodniuk, Professor, Department of philosophical anthropology, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine</p>
<p>Николай Киселев, доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Култура, социални и хуманитарни науки", Национална Академия за изящни изкуства и архитектура (Украйна)</p>	<p>Nikolai Kiselev, Professor, Head of the department of culture and social-humanitarian disciplines of the National Academy of Fine Arts and Architecture (Ukraine)</p>
<p>Анатолий Колодний, доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението "Религиознание" на Института по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна, президент на Асоциация на изследователите на религиите на Украйна</p>	<p>Anatolii Kolodny, Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars</p>

<p>Петро Кравченко, доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра “Философия”, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет “В. Г. Короленко” (Украйна)</p>	<p>Petro Kravchenko, Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (Ukraine)</p>
<p>Роман Кралик Професор, директор на Централно-европейския изследователски институт на Сърен Киркегор, Факултет по изкуствата, Университет “Константин Философ” в г. Нитра (Словакия)</p>	<p>Roman Kralik, Professor, Director of Central European Research Institute of Soren Kierkegaard, Faculty of Arts, Contantine the Philosopher University in Nitra (Slovakia)</p>
<p>Марина Луптакова, доктор по философия, Хуситски теологически факултет на Карловия университет в Прага (Чешка Република)</p>	<p>Marina Luptáková, PhDr., ThD; Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague (Czech Republic)</p>
<p>Виталий Лях, доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел “История на задграничната философия”, Институт по философия “Г. С. Сковорода”, Национална академия на науките на Украйна</p>	<p>Vitalii Liakh, Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine</p>
<p>Киня Масугата, професор и вице-президент на Микогава Форт Райт институт (международен филиал-кампус на университет Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония (Япония)</p>	<p>Kinya Masugata, Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women’s University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (Japan)</p>
<p>Наталия Мозгова, доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра “Философия”, Национален педагогически университет “М. П. Драгоманов” (Украйна)</p>	<p>Natalia Mozgova Professor, Head of the Department of Philosophy of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University, Kyiv, Ukraine</p>
<p>Митко Момов, доц. доктор Велико-Търновски Университет “Св. Кирил и Методий”, Философски факултет, катедра “История на философията” (България)</p>	<p>Mitko Momov, PhD, Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (Bulgaria)</p>
<p>Стефан Пенев, доктор на философските науки, ст. н. с., Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките</p>	<p>Stefan Penov, Dr.Sc., Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences</p>

<p>Упендер Рао, професор, специален център за изучаване на санскрит, Университет “Джавахарлал Неру”, Ню Делхи (Индия)</p>	<p>Upender Rao, Professor, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (India)</p>
<p>Людмила Сторишко, доктор на философските науки, професор, професор в катедра “Философия” на Националния технически университет на Украйна “Игор Сикорски Киев Политехнически институт”</p>	<p>Lyudmila Storizhko, Professor, Department of Philosophy of the National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”</p>
<p>Джон Стюарт, старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (Дания)</p>	<p>Jon Stewart, Associate Research Professor, Soren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (Denmark)</p>
<p>Ирина Урбанаева доктор на философските науки, главен научен сътрудник в Института по монголски, будистки и тибетски изследвания на Сибирския клон на Руската академия на науките</p>	<p>Irina S. Urbanaeva, Dr.Sc., principal research fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences</p>
<p>Людмила Филипович, доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел “История на религиите и практическо религиознание”, Институт по философия “Г. С. Сковорода”, Национална академия на науките на Украйна</p>	<p>Liudmyla Fylypovych, Professor, Head of Department of History of Religion and Practical Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine</p>

За контакти с редакцията

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:

tel.: 0878269488; e-mail: angeligdb@abv.bg

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА:

tel.: 099-524-81-19; e-mail: idei.filosofa@gmail.com

Editorial Contacts

PRINCIPAL CONTACT – FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS IN BULGARIA

FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS, QUERIES REGARDING ACCESS, GUIDELINES ETC IN UKRAINE

СЪДЪРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

Концепцията за красотата на Достоевски 10
Петру Бежан

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Основните философски проблеми на ранния платонизъм 18
Олег Шепетяк

Феноменът на любовта в античната философска традиция: преосмисляне на теоретичната основа на изследването 26
Витали Туренко

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА. ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

Глобалната криза и вътрешната революция. Негово светейшество 14-ия Далай Лама е лидер на световната революция в съзнанието 34
Ирина Урбанаева

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Утвърждаване на либералните идеи в Европа и зад океана в епохата на Просвещението 43
Николай Александров

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Особеностите на методологията за прогностичните изследвания в практическото религиознознание 50
Вита Титаренко

Денят на справедливостта 59
Мирослав Лъко

Литургичната традиция на източното християнство и разпространението на византийската култура 64
Оксана Шепетяк

Промяна на традиционните представи за рационалността и науката в католическия модернизъм (на примера на концепцията на Габриел Костелник) 72
Игор Загребелни

НАУЧЕН ЖИВОТ

Преглед на научна и практическа конференция на Украйна “Хуманитарни измервания на трансформацията на модерното висше медицинско образование” 79
Ирина Василюева

РЕЦЕНЗИИ

Ян Свобода. Реализма на Масарик и философията на позитивизма
Прага: Философия, 2017, 321 страници, ISBN 978-80-7007-484-8 88
Любомир Пана, Емануел Пеца

ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ 90

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

Краса за Достоєвським	10
<i>Петру Бежан</i>	

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Основні філософські проблеми раннього платонізму	18
<i>Олег Шепетяк</i>	

Феномен любові в античній філософській традиції: до переосмислення теоретичної бази дослідження	26
<i>Віталій Туренко</i>	

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ. СХІДНА ФІЛОСОФІЯ

Глобальна криза і внутрішня революція. Його святість Далай-лама XIV - лідер світової революції свідомості	34
<i>Ірина Урбанаєва</i>	

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Зміцнення ліберальних ідей в Європі і за океаном в епоху Просвітництва	43
<i>Микола Олександров</i>	

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Особливості методології прогностичних досліджень у практичному релігієзнавстві	50
<i>Віта Титаренко</i>	

День справедливості	59
<i>Мирослав Лико</i>	

Літургійні традиції східного християнства і поширення візантійської культури	64
<i>Оксана Шепетяк</i>	

Деформація традиційних уявлень про раціональність і науку у католицькому модернізмі (на прикладі Гавриїла Костельника)	72
<i>Ігор Загребельний</i>	

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Огляд всеукраїнської науково-практичної конференції “Гуманітарні виміри трансформації сучасної вищої медичної освіти”	79
<i>Ірина Васильєва</i>	

РЕЦЕНЗІЇ

Ян Свобода. Реалізм Масарика і філософія позитивізму. Прага: філософія 2017, 321 стор., ISBN 978-80-7007-484	88
<i>Любомір Пана (Lubomír Pána), Еманюель Пецкі (Emanuel Peca)</i>	

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ	90
---------------------------------	----

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCES. AESTHETICS

- The concept of beauty by Dostoevsky 10
Petru Bejan

HISTORY OF PHILOSOPHY

- The main philosophical problems of Early (Ancient) Platonism 18
Oleh Shepetyak

- The phenomenon of love in the ancient philosophical tradition: on the rethinking
of the theoretical basis of research 26
Vitaliy Turenko

HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

- Global Crisis and the Internal Revolution. His Holiness Dalai Lama the 14TH as Real
Leader of the Modern World 34
Irina S. Urbanaeva

SOCIAL PHILOSOPHY

- Strengthening of Liberal Ideas in Europe and Overseas in the Age of Enlightenment 43
Nikolay Aleksandrov

RELIGIOUS STUDIES

- Features of the methodology of predictive research in practical religious studies 50
Vita Tytarenko

- The day of justness 59
Miroslav Lyko

- Liturgical traditions of Eastern Christianity and the spread of Byzantine culture 64
Oksana Shepetyak

- Alteration of conventional notion of Rationality and Science in Catholic Modernism
(exemplified by concept of Havryil Kostelnyk) 72
Ihor Zahrebelnyi

SCIENTIFIC LIFE

- Review of the All-Ukrainian scientific and practical conference “Humanitarian
dimensions of the transformation of modern higher medical education” 79
Irina Vasilyeva

REVIEWS

- Ian Svoboda. Masarik’s Realism and the philosophy of positivism.
Prague: Philosophy, 2017, 321 pages, ISBN 978-80-7007-484-8 88
Irina Vasilyeva Lubomir Pana, Emanuel Pecka

- REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES 90

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ ЕСТЕТИКА



“LE BEAU” CHEZ DOSTOÏEVSKI *

Petru Bejan¹

professeur à la Faculté de Philosophie et des
Sciences sociales et politiques, directeur du
Département de philosophie
Université Al.I. Cuza, Iași, Roumanie
pbejan@uaic.ro

Resumée

Petru Bejan. «Le beau» chez Dostoïevski. Dans plusieurs œuvres, Dostoïevski envisageait le beau comme un pic à atteindre : « Le beau c'est un idéal et l'idéal, le nôtre ou celui d'une Europe civilisée, est loin d'être élaboré ». D'autre part, il avait remarqué le caractère ambivalent, contradictoire du beau : «Le beau c'est quelque chose d'affreux, d'épouvantable.... C'est le lieu de rencontre de toutes les extrêmes, toutes les contradictions s'entremêlent»². Telle est l'explication des mauvais choix qui nous entraînent irrévérablement vers des pistes fausses. Le mal n'exclut pas la beauté ; au contraire, il l'imite parfaitement en la rendant, tantôt ambiguë et trompeuse, tantôt fragile et vulnérable. La beauté attire, séduit, mais elle peut être également la source de toutes sortes d'errances, la cause du mal, de la destruction.

Mots clés : le beau; la beauté; peinture; l'homme beau; propagande; idéologie

Абстрактен

Петру Бежан. Концепцията за красота та на Достоевски. Предизвикани стереотипно, често в несъответстващи контексти, някои идеи необратимо се «износват» и тяхната спекулативна «тежест» намалява, което води до баналност или реторика. Това, разбира се, отнася се и до въпроса, формулиран в «Идиот» на Достоевски: «Вярно ли е, княз, веднъж казахте, че красотата ще спаси света?... Каква красота ще спаси света?» При отсъствието на разбираем и изричен отговор на тези въпроси интерпретативният ентузиазъм, който повече се разпалва, еднакво мобилизира естетичите, художниците, моралистите, мистиците и теолозите. Какво подкрепява такъв интерес? Очевидният утопичен аромат? Естетичният «завой» на новата сотериология? Пророческият тон? Наивното доверие към различните «ценности»?

¹ роден на 25 октомври 1963 г. в Галаукшти, Яш. Философ, критик на изкуството и есеист. Образование: Историко-филологическа гимназия «Михай Еминеску», Яш (1978-1982 г.), Философски факултет на Яшки университет „Александру Йоан Куза“ (1984-1988 г.) и Централен европейски университет (1991-1992 г.), Нанси, Франция. През 1998 г. той получава степен доктор по философия (с дисертация по средновековната семиотика). Области на интерес: естетика, философия на изкуството, художествена критика, художествена антропология, херменевтика, визуална семиотика ... В момента той е вицепрезидент на ASPLF (Асоциация на философските дружества на френски език); завеждащ катедрата по философия на Факултета по философия, социалните и политически науки на Яшки университет “Александру Йоан Куза”; редактор на “Херменей” – списание за херменевтика, теория и критика на изкуствата; председател на Академичната фондация « Axis », член на AICA (Международна асоциация за критика на изкуствата).

² F. M. Dostoïevski, Les Frères Karamazov, Paris, Gallimard, Coll. «Folio classique», 1994 p. 132. (Traduit du russe par Henri Mongault).

Теоретиците на красотата се позовават на формулата, за която се говори, със скрита мисъл за някакво легитимизиране на неочаквания мащаб на собственото си спекулативно отношение или всеобхватната си прагматична откритост, рядко наблюдавана от «миряните». Другите, без да обръщат внимание на контекста на признаването на Достоевски, използват възможността да предложат по-обосновани изводи. Реалната оценка, по този начин, остава напълно чужда на изкуството като цяло и позоваването на нея е или непоследователно, или трудно доказуемо. Малцина обаче знаят, че Достоевски бил страстен почитател на изкуството, живописиста, че той упорито посещавал руските и европейските музеи, използвал изображения, дори и художествени, за да изгради или укрепи аргументите си. За разлика от «подземния човек», Достоевски описва «съвършеният човек» от гледна точка на морален идеал. Може ли моралното съвършенство да бъде въплътено в живота на човека, реално живеещ в този свят? Има ли антропологичен модел, въплътяващ абсолютното Добро? Може ли такъв модел да стане пример за подражание?

Ключови думи: сотериология; антропологичен модел; красив индивид; морална примеримост

Анотація

Петру Бежан. Краса за Достоевським. Стереотипно, і часто у неспівмірних контекстах, виникають й деякі незмінно «зношені» ідеї, а їхня спекулятивна «вага» зменшується у зв'язку із підозрою у банальності або риторичності. Звичайно, що це стосується і питання, сформульованого в «Ідіоті» Достоевського: «Це правда, князь, що ти колись сказав, що краса врятує світ? ... Яка краса врятує світ?» В умовах відсутності певного чіткого визначення, сильно розпалений інтерпретаційний ентузіазм мобілізував естетиків, художників, моралістів, мистиків та теологів. Що ж проковує такий інтерес? Очевидний утопічний аромат? Естетичне обернення романічної сотеріології? Пророчий тон? Чи наївна довіра до різних «цінностей»?

Теоретики краси викликають цю формулу, приховуючи намагання легітимізувати несподіваний масштаб своєї спекулятивної послідовності або її всеохоплюючу прагматичну відкритість, яку рідко проглядають «миряни». Інші, не погоджуючись зі змістом закликів Достоевського, використовують можливість запропонувати рішення, які вважаються більш виправданими. Таким чином, справжня оцінка була б зовсім непривабливою для мистецтва в цілому, і посилання на останню, мабуть, було б суперечливим, або ж важко доказовим. Однак, мало хто знає, що Достоевський був пристрасним шанувальником мистецтва, живопису, що він часто відвідував (російські чи європейські) музеї, що він використовував зображення, навіть художні, для того, щоб побудувати чи зміцнити свої аргументи. На відміну від «людини з підпілля», «досконала людина» описується в термінах морального взірця. Може моральний взірець бути втілений реально, існуючим індивідом, що перебуває безпосередньо у цьому світі? Чи існує антропологічна модель, яка втілює абсолютне Благо? Чи може така модель стати взірцем для інших?

Ключові слова: сотеріологія; антропологічна модель; досконала індивідуальність; моральна приналежність

Abstract

Petru Bejan. The concept of beauty by Dostoevsky. Invoked stereotypically and, often, in improper contexts, some ideas are irreversibly “outworn” and their speculative “weight” is diminished, coming to be suspected of banality or rhetoricism. Certainly, this would also be the case of the question formulated in Dostoevsky’s *The Idiot*: “Is it true, Prince, that you once said that beauty will save the world? ... What kind of beauty will save the world?” In the absence of some firm and explicit definition, the interpretative enthusiasm became copiously inflamed, equally mobilizing the aestheticians, artists, moralists, mystics and theologians. What is it that maintained such an interest? The obvious utopian fragrance? The aesthetic “turn” of the novel sotieriology? The prophetic tone? The naive trust in different “values”?

The theorists of beauty invoke the formula in question with the hidden thought of somewhat legitimizing the unexpected scale of their own speculative pursuit or its all-embracing pragmatic openness, rarely glimpsed by “laymen”. Others, disregarding the context of the Dostoevskian evocation, use the opportunity for proposing definitions assumed more justified. The real evaluation, therefore, would be entirely foreign to art in general, and the reference to the latter must have been either inconsistent, or difficult to prove. Few know, though, that Dostoevsky was passionate about art, painting, that he was assiduously frequenting the (Russian or European) museums, that he used images, even artistic ones, in order to create or strengthen own arguments. Unlike the “underground individual”, the “beautiful individual” is described in terms of moral exemplarity. Can moral exemplarity be incarnated by a real, living individual, located right in this world? Is there an anthropological model that embodies the absolute Good? Can such a model become exemplary?

Keywords: soteriology; anthropological model; the beautiful individual; moral exemplarity

1. Beaucoup des idées précieuses des esthéticiens prononcées lors de la plupart des conclaves académiques semblent devenir des truismes ou des propositions communes, apparemment dépourvues de fond réflexif. Tel est aussi le cas de la sentence attribuée à Dostoïevski, celui qui aurait présagé dans l’un de ses romans que « la beauté sauverait le monde »³. « Est-il vrai, prince, que vous ayez dit un jour que la “beauté” sauverait le monde ? [...] Quelle beauté sauvera le monde? »⁴ En l’absence de quelque résolution tranchante et explicite, l’enthousiasme herméneutique s’est amplement développé, en réunissant à l’unisson, des esthéticiens, des artistes, des moralistes et des théologiens. Pourquoi y-a-t-il eu là un tel intérêt pour la question ? Cet intérêt, a-t-il été motivé par son parfum évidemment utopique? Par la « tournure » esthétique d’une nouvelle soteriologie ? Le ton prophétique ? La confiance naïve dans « des valeurs » ?

Les théoriciens du « beau » invoquent la formule en question poussés par l’arrière-pensée de légitimer en quelque sorte l’envergure insoupçonnée de leur propre caractère spéculatif ou son ouverture pragmatique totale, rarement aperçue par les « profanes ». D’autres, en méconnaissant le contexte dans lequel Dostoïevski fait cette précision, profitent de l’occasion pour avancer des solutions apparemment plus justifiées, en recourant à des concepts tout aussi valeureux du point de vue soteriologique (la foi, l’amour, la solidarité, le capital, l’industrie...). Par conséquent, le vrai enjeu n’aurait guère été propre à l’art en général et le rapport avec ce dernier aurait dû être inconsistent ou bien difficile à prouver.

Peu de personnes savent que Dostoïevski était passionné par l’art, par la peinture, qu’il fréquentait assidûment les musées (de la Russie ou ceux de l’Europe), qu’il a recouru à des images, même à celles de type artistique, pour trouver ou renforcer ses arguments. Je ne m’arrêterais qu’à deux tableaux favoris de l’écrivain russe qu’il invoque dans ses discussions sur la beauté : *Le Christ mort au tombeau* de Hans Holbein, dit Le Jeune, qu’il avait vu à Bâle, lors de ses pérégrinations suisses et *La Madone Sixtine* de Raphaël se trouvant dans un musée de Dresde. Les deux toiles ont en commun la tentative d’offrir le portrait authentique de l’*homme beau*.

2. Dans beaucoup de ses œuvres, Dostoïevski avait essayé de dresser le portrait de « l’homme beau ». L’intention du roman *L’Idiot* (1869), par exemple, était celle de « représenter l’homme de manière positive, comme un être beau ». L’auteur lui-même le dit dans une lettre adressée, en 1868, à Sophie Ivanovna – sa nièce : Le beau c’est idéal et notre idéal ou celui de l’Europe civilisée est loin d’être élaboré. Il n’y a au monde qu’une seule formule positivement belle : Le Christ, de telle sorte que la manifestation de cette figure incommensurablement belle est, certainement, un miracle infini (l’Evangile de Jean va dans le même sens ; pour lui, l’unique miracle consiste dans

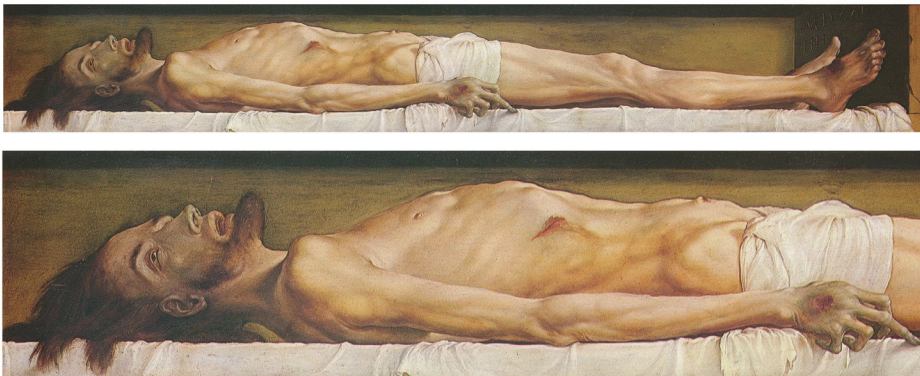
³ F. M. Dostoïevski, *L’Idiot*, tome second, Paris, Gallimard, Coll. «Les classiques russes», 1941, p. 160. (Traduit et annoté par Albert Mousset).

⁴ Ibid., p. 161.

l'incarnation, une manifestation du Beau même)⁵.

La toile *Le Christ mort au tombeau* est mentionnée dans *L'Idiot*. Afin d'illustrer ces propos, nous prenons comme point de repère l'excellente traduction du russe d'Albert Mousset⁶. Etant pris par une euphorie polémique (et par d'autres états aussi) Lébédév – l'un des participants au « banquet » dostoïevskien – provoque ses amis (« à vous tous, athées que vous êtes »⁷) à répondre à une question à portée existentielle : « [C]omment sauverez-vous le monde ? Quelle route normale lui avez-vous ouverte vers le salut, vous autres, savants, industriels, défenseurs de l'association, du salariat et de tout le reste? »⁸ Se trouvant en difficulté, quelques-uns des convives invoquent « la nécessité commune à tous les hommes de vivre, de boire et de manger »⁹, d'autres, « la loi d'autoconservation »¹⁰ biologique. Dans notre société, rongée par le mal, « [l]e diable [...] domin[e] l'humanité pendant un temps dont la limite nous est connue »¹¹. La préoccupation pour la survie semble tout aussi évidente que celle pour l'autodestruction. L'obsession du bien-être représente, en fait, la raison de la scission et de toutes les catastrophes actuelles. « L'homme ne vivra pas de pain seulement »¹², c'est-à-dire il non pas exclusivement de la satisfaction des besoins matériels, comme Jésus Christ l'avait dit dans l'une de ses paraboles.

Noyé dans les vapeurs d'alcool, Hyppolite Téréntiev, un individu malade, moribond, hanté par l'idée de suicide, pose un autre « problème », en s'adressant à Muichkine : « Est-il vrai, prince, que vous ayez dit un jour que la "beauté" sauverait le monde? Messieurs, s'écriait-il en prenant toute la société à témoin, le prince prétend que la beauté sauva le monde ! [...] Quelle beauté sauvera le monde? »¹³



la toile de Hans Holbein le Jeune, *Le Christ mort au tombeau*, dont il aurait vu une reproduction dans la maison de son ami Rogojine. Le tableau « bien que dénué de toute valeur artistique, m'avait jeté dans de singulières transes. Il représentait le Christ au moment de la descente de Croix. Si je ne me trompe, les peintres ont l'habitude de figurer le Christ soit sur la Croix, soit après la descente de Croix, avec un reflet de surnaturelle beauté sur son visage. Ils s'appliquent à Lui conserver cette beauté même au milieu des plus atroces tourments. Il n'y avait rien de cette beauté dans le tableau

⁵ Cf. F. M. Dostoïevski, Lettre adressée à Sofia Ivanovna le 1/ 13 avril 1868.

⁶ Cf. F. M. Dostoïevski, *L'Idiot*, éd. citée.

⁷ F. M. Dostoïevski, *L'Idiot*, tome second, op. cit., p. 138.

⁸ Ibid., p. 138-139.

⁹ Ibid., p. 139-140.

¹⁰ Ibid., p. 141.

¹¹ Ibid., p. 141-142.

¹² La Bible, Le Nouveau Testament, Mathieu, 4 : 4. URL : <<http://sainte bible.com/matthew/4-4.htm>>.

¹³ F. M. Dostoïevski, op. cit., p. 161.

de Rogojine ; c'était la reproduction achevée d'un cadavre humain portant l'empreinte des souffrances sans nombre endurées même avant le crucifiement ; on y voyait les traces des blessures, des mauvais traitements et des coups qu'il avait essuyés de ses gardes et de la populace quand Il portait la croix et tombait sous son poids ; celles enfin du crucifiement qu'il avait subi pendant six heures [...] C'était, en vérité, le visage d'un homme que l'on *venait* de descendre de croix ; il gardait beaucoup de vie et de chaleur ; la rigidité n'avait pas encore fait son œuvre en sorte que le visage du mort reflétait la souffrance comme s'il n'avait pas cessé de la ressentir [...] Par surcroît, ce visage était d'une impitoyable vérité : tout y était naturel ; c'était bien celui de n'importe quel homme après de pareilles tortures. [...] Le tableau représentait donc un visage affreusement défiguré par les coups, tuméfié, couvert d'atroces et sanglantes ecchymoses, les yeux ouverts et empreints de l'éclat vitreux [...] Quand on contemple ce tableau, on se représente la nature sous l'aspect d'une bête énorme, implacable et muette. Ou plutôt, si inattendue que paraisse la comparaison, il serait plus juste, beaucoup plus juste, de l'assimiler à une énorme machine [...] qui, sourde et insensible, aurait stupidement happé, broyé et englouti un grand Etre, un Etre sans prix, valant à lui seul toute la nature, toutes les lois qui la régissent, toute la terre, laquelle n'a peut-être même été créée que pour l'apparition de cet Etre ! Or, ce que ce tableau m'a semblé exprimer, c'est cette notion d'une force obscure, insolente et stupidement éternelle, à laquelle tout est assujéti et qui vous domine malgré vous »¹⁴.

Hippolyte pense que ceux qui auraient regardé ce tableau avaient pu « ressentir une angoisse et une consternation affreuses dans cette soirée qui brisait toutes leurs espérances et presque leur foi »¹⁵, car il est inconcevable que la divinité prenne la forme d'une nature corporelle dégradée à tel point. Pourtant, la beauté du sacrifice pour la vie compense radicalement l'agressivité et le caractère définitif de la mort. La nature du corps peut être altérée, mais celui-ci a la possibilité de rester « vivant » dans un autre ordre supérieur, impérissable. La beauté sauvera le monde parce qu'elle privilégie la vie, indépendamment des circonstances qui la dégradent. Dans ce contexte, la beauté « se spiritualise », prenant comme modèle l'image du Christ, le Christ dont le visage est marqué, en égale mesure, par l'extrême souffrance et par l'espoir.

3. A la différence du tableau de Hans Holbein le Jeune que Dostoïevski n'évoque que dans *L'Idiot*, *La Madone Sixtine*, l'un des tableaux peints par Raphaël, se retrouvera dans plusieurs de ses textes. L'écrivain avait pu admirer ce dernier à Gemäldegalerie Alter Meister de Dresde et en avait gardé une forte impression. Marie, intégralement peinte et qui reste debout, tout en gardant son enfant dans ses bras, semble à l'écrivain l'incarnation de la beauté absolue.

Comment se rapportent-ils les personnages dostoïevskiens au tableau de Raphaël ? Certains d'entre eux font preuve d'indifférence ou d'ignorance. Julie Mikhaïlovna, ne parvenant pas à passer au-delà de l'aspect brillant de la toile colorée raconte dans *Les Possédés* avoir passé deux heures devant celle-ci et n'y avoir rien compris, en concluant que l'étrange intérêt que le tableau suscite est dû probablement au fait qu'il a été « si admiré de l'ancienne génération »¹⁶. D'autres personnages, en sont vraiment fascinés, comme il arrive à Stépan Trophimovitch. Passionné de peinture, celui-ci aurait même voulu rédiger « un article sur la Madone de Dresde »¹⁷, en considérant qu'elle reproduit parfaitement l'« idéal de l'humanité »¹⁸. Svidrigaïlov explique en toute franchise la raison de l'attraction irrésistible ressentie envers la Madone de Raphaël, dans *Crime et châtiement*. Il avoue avoir été captivé par son visage expressif et « fantastique, le visage d'une fanatique reli-

¹⁴ Ibid., p. 230-233.

¹⁵ Ibid., p. 233.

¹⁶ F. M. Dostoïevski, *Les Possédés*, Paris, Plon, 1886, tome Ier, p. 500. (Traduit du russe par Victor Derély).

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., p. 561.

gieuse affligée »¹⁹.

Dostoïevski semble avoir voulu démontrer le caractère contradictoire de la beauté, comme le dit Mitia, l'un des personnages des *Frères Karamazov* : « La beauté, c'est une chose terrible et affreuse. Terrible, parce qu'indéfinissable, et on ne peut la définir, car Dieu n'a créé que des énigmes. Les extrêmes se rejoignent, les contradictions vivent accouplées. [...] la beauté. Je ne puis supporter qu'un homme de grand cœur et de haute intelligence commence par l'idéal de la Madone, pour finir par celui de Sodome. [...] Comment diable s'y reconnaître? Le cœur trouve la beauté jusque dans ta honte, dans l'idéal de Sodome, celui de l'immense majorité.



Connais-tu ce mystère? C'est le duel du diable et de Dieu, le cœur humain étant le champ de bataille. Au reste, on parle de ce qui vous fait souffrir. Arrivons donc au fait »²⁰.

Afin de mettre en évidence la nature ambivalente et inquiétante du beau, Dostoïevski accentue les traits antithétiques du bien et du mal, du moral et de l'immoral, de la vertu et du péché, de « l'idéal de la Madone »²¹ et de celui de la « Sodome »²². Ce contraste est rendu visible par l'écrivain lors de la description contextuelle des deux « acteurs » - Catherine Ivanovna et Dimitri Karamazov. La femme « [c]'est une beauté. Mais elle était belle alors par sa noblesse morale, sa grandeur d'âme, sa grandeur d'âme [...] qui n'a pas craint d'aller trouver un officier malappris, dans le noble dessein de sauver son père, au risque de subir le pire des affronts »²³. Contrairement à Catherine, Dmitri reconnaît qu'il se trouve « plongé dans la plus abjecte dégradation [...] Parce que je suis un Karamazov. Parce que, quand je roule dans l'abîme, c'est tout droit, la tête en première il me plaît même de tomber ainsi, je vois de la beauté dans cette chute »²⁴. L'homme « déchu » se complaît dans un monde pareil, dans l'univers de la précarité et des valeurs renversées, tout en sachant que son attitude n'entraîne point le salut. Dostoïevski entrevoit la solution à ce problème dans quelques vers de Schiller (l'un des poètes romantiques allemands que l'écrivain russe estimait tout particulièrement) que Mitia récite parce qu'il les trouve conformes à sa situation : « *Pour que l'homme puisse sortir de l'abjection/ Par la force de son âme/ Il doit conclure une alliance éternelle/ Avec l'antique mère, la Terre* »²⁵.

Pourtant, comment s'opère-t-elle la liaison entre l'homme beau, l'amour et la Terre ? Dostoïevski idéalise la beauté, en lui reconnaissant des fonctions esthétiques et morales absolument nécessaires dans l'acception chrétienne de la rédemption. Il le montre explicitement, en affirmant, par la voix d'un de ses personnages que la création divine fait voir « la beauté [...] [et] la gloire »²⁶ de Dieu. Le Christ, « l'homme entièrement beau »²⁷. Dostoïevski fait porter à Christ des habits de mou-

¹⁹ F. M. Dostoïevski, *Crime et châtiment*, Verviers, Gerard & C°, 1958., p. 580. (Traduit du russe par Léon Brodovikoff).

²⁰ F. M. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op. cit., p. 132-133.

²¹ *Ibid.*, p. 132.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 139 et 191.

²⁴ *Ibid.*, p. 131-132.

²⁵ *Ibid.*, p. 131.

²⁶ *Ibid.*, p. 345.

²⁷ Cf. J. Frank, *Dostoïevski, les années miraculeuses*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 380.

jik, en le russifiant à bon escient. D'ailleurs, le discours de Chatoff fait voir d'anciennes obsessions messianiques : « Je crois à la Russie, je crois à son orthodoxie... Je crois au corps du Christ... Je crois qu'un nouvel avènement messianique aura lieu en Russie »²⁸. L'homme entièrement beau et positivement bon est provisoirement adopté par les brousses de la steppe. « L'image de la Russie comme une mère semble assumer l'idéal positif de la Madone, alors que celle de l'Occident sera associé à jamais à l'idéal opposé, représenté à travers l'image destructrice et décadente de Sodome.

Comme Alain Besançon le fait voir dans son ouvrage portant sur l'iconoclasme²⁹ et, plus récemment, dans son analyse rétrospective sur le destin de la *Sainte Russie*³⁰, il serait impossible de dégager les idées de l'écrivain russe des troubles idéologiques qui les entoure. Les tares de la démarche et de l'œuvre dostoïevskienne renverraient, dans son cas, à l'image trop positive du despotisme tsariste, à la critique immotivée des « illusions » socialistes, égalitaristes et athéistes de l'esprit « progressiste » occidental, à son incapacité d'anticiper les bienfaits de la liberté, et à la promotion d'une beauté illusoire, parfois, « affreuse ».

Les solutions avancées par Dostoïevski, dans ce cas, sont, en grande partie, symptomatiques pour la spiritualité de l'Est européen où beaucoup de belles idées des philosophes qui y avaient vu le jour, sont parvenues à désigner ultérieurement le contraire. Par exemple, « l'homme entièrement beau » s'est finalement avéré tributaire aux obsessions messianistes, ethnicisées, nationalistes et religieuses, souvent intolérantes. Le projet communiste de « l'homme nouveau » s'est exclusivement appuyé sur la dictature et sur la terreur, ce qui a pu mener à l'échec des utopies philosophiques et des politiques de cette partie du monde.

4. Pourtant, avant de faire partie des livres dostoïevskiens, ce motif s'est retrouvé dans la culture roumaine, grâce à la poésie d'Andrei Mureșanu, « Omul frumos » (*L'homme beau*)³¹. De même, l'intérêt pour *l'homme entièrement beau* est ultérieurement ressuscité, dans la première moitié du siècle passé, grâce aux esprits cultivés de l'époque, tels : Constantin Rădulescu-Motru, Dumitru Drăghicescu, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Vasile Băncilă, Ovidiu Papadima, Mihail Manoilescu, Nechifor Crainic, Anton Dumitriu, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica. Ceux-ci s'intéresseront à « l'esprit roumain »³², au « sentiment roumain de l'être »³³, « d'une dimension roumaine de l'existence »³⁴. En revanche, un tel Nae Ionescu, mettra en avant une rhétorique identitaire influencée par l'orthodoxie roumaine, avec des accents traditionalistes, ethnicistes, nationalistes. Le nombre d'adeptes de la conception de Nae Ionescu selon laquelle *être roumain c'est être orthodoxe*³⁵ montrera que celle-ci sera très appréciée à la longue. Ce sera aussi le cas de Dan Puric qui écrira un livre intitulé *Despre Omul frumos (Sur l'homme beau)*³⁶.

Actuellement, *l'homme beau* – note-t-il – n'est plus à la mode, étant remplacé dans son rôle par *l'homme utile* ou par *l'homme efficace*³⁷. Le laid étend sa domination, en s'emparant inégalement de toute chose. Notre existence sombre dans une volupté irrépressible de l'autoflagellation et de l'abolition. L'homme beau semble avoir sombré dans l'oubli, personne n'en dit plus

²⁸ F. M. Dostoïevski, *Les Possédés*, tome Ier, p. 419.

²⁹ Cf. Alain Besançon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, Fayard, Coll. « L'esprit de la cité », 1994.

³⁰ Cf. Idem., *Sainte Russie*, Paris, Editions de Fallois, 2012.

³¹ Cf. Andrei Mureșanu, *Omul frumos*, in *Poezii și articole*, Editura pentru Literatură, București, 1963, p. 42.

³² Nous renvoyons, entre autres, à Mircea Vulcănescu, *Despre spiritul românesc*, in „Caete de dor”, n° 6, Paris, septembre 1952, p. 1-4. et à Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Univers, București, 1978.

³³ Cf. Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editions Eminescu, București, 1978.

³⁴ Cf. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Editions Eminescu, 1996.

³⁵ Cf. Nae Ionescu, *A fi "bun roman"*, Noi și catolicismul, 30 octobre 1930, in *Roza vanturilor, 1926-1933*, Editions „Cultura Națională”, București, 1937, p. 201. (p. 198-202).

³⁶ Dan Puric, *Despre omul frumos*, Editions Dan Puric, București, 2009.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 113.

du bien, même si sa présence ne passe pas inaperçue. Nous invoquons, par exemple, la beauté maternelle, celle de la femme en général, celle du martyr ou celle du saint. Même si le Christ *était le premier homme vraiment beau*³⁸, l'homme actuel, laid, ne croyant plus à Dieux, emprunte une voie parsemée de non-valeurs. Aussi ne connaît-il plus Son œuvre et Sa création parce que le but de ses actions se réduit à sa tentative de guetter l'autre, l'homme beau. Ce dernier *monte cet escalier inversement, en se heurtant non seulement à la foule qui le descend, mais aussi aux insultes qu'elle prononce*³⁹. Dan Puric évoque *la crucifixion de la beauté roumaine*⁴⁰, *le sabotage du retour à l'icône de notre peuple*⁴¹. Il considère que nous devrions éviter les fantasmes de l'internationalisme et du cosmopolitisme dont le contact affecterait notre santé mentale. En même temps, selon lui, la croix chrétienne et le caractère roumain authentique s'imposent devant la nécessité de la réaffirmation du beau.⁴²

Recouvertes d'une teinte démagogique, beaucoup de ces idées peuvent facilement être contestées parce que c'est difficile à croire qu'une communauté quelconque puisse détenir le monopole du beau, que celui-ci peut être rallié à des clichés ethniques ou politiques qu'il soit le privilège d'une seule confession. Une société qui transforme le beau en idéologie risque de se compromettre. Transformé dans un stéréotype de la propagande, *l'homme beau* devient en égale mesure, caricatural et anachronique. Seulement dans ce sens, et le beau, en tant que tel, peut être... « quelque chose d'affreux, d'épouvantable... »

Les références

- Dostoïevski, F. M. (1941), *L'Idiot*, tome second, Paris, Gallimard, Coll. « Les classiques russes », p. 160. (Traduit et annoté par Albert Mousset).
- Dostoïevski, F. M. (1868), Lettre adressée à Sofia Ivanovna le 1/ 13 avril 1868
La Bible, Le Nouveau Testament, Mathieu, 4 : 4. URL : <<http://sainte bible.com/matthew/4-4.htm>>.
- Mureșanu, A. (1963), *Omul frumos*, in *Poezii și articole*, Editura pentru Literatură, București, p. 42.
- Nous renvoyons, entre autres, à Mircea Vulcănescu, *Despre spiritul românesc*, in „Caete de dor”, n° 6, Paris, septembre 1952, p. 1-4. et à Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Univers, București, 1978.
- Noica, C. (1978), *Sentimentul românesc al ființei*, Editions Eminescu, București.
- Vulcănescu, M. (1996), *Dimensiunea românească a existenței*, Editions Eminescu.
- Ionescu, N. (1937), *A fi "bun roman"*, *Noi și catolicismul*, 30 octobre 1930, in *Roza vanturilor*, 1926-1933, Editions „Cultura Națională”, București, p. 201. (p. 198-202).
- Puric, D. (2009), *Despre omul frumos*, Editions Dan Puric, București.

* The article is published in autor's edition

© **Petru Bejan**

³⁸ Cf. Ibid., p. 122.

³⁹ Cf. Ibid., p. 129.

⁴⁰ Cf. Ibid.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 130.

⁴² Cf. Ibid., p.83.

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

ОСНОВНИ ФИЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ РАНЬОГО ПЛАТОНІЗМУ

О. М. Шепетяк

доктор філософських наук, професор кафедри філософії,
Київський університет імені Бориса Грінченка (Київ, Україна)

o.shepetyak@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-5463-6475

Анотація

Олег Шепетяк. Основні філософські проблеми на ранній платонізм. В обшата картина на платонізма има значителна празнина: изпада периодът, който започва със смъртта на Платон. Изглежда, че между Платон и Плотин Академията изобщо не работише. Тази статия е опит за систематизиране и кратко представяне в един текст онова, което е известно на тесен кръг от специалисти за развитието на платонізма през първите десетилетия след смъртта на Платон. След смъртта на Платон философията му продължава да се развива. Центърът на платоническата философия стана основаната от великия мислител школа в Атина - Академията, която непрекъснато съществува до 84 г. преди РХ, когато беше разрушена от Съла. Академията беше възродена от римския император Марк Аврелий. Периодът на развитието на платоническата философия между смъртта на Платон и унищожаването на Академията от Съла обикновено се нарича ранен платонізм. През четвърт хилядолетие на развитието на ранния платонізм платоническата философска мисъл претърпя значителни промени. Този период обикновено се разделя на три етапа: древна или първа академия, която се характеризира с влиянието на питагореизма; втора академия, която се отличава с радикален скептицизъм; нова или трета академия, в която се развиват идеите на умерен скептицизъм.

Ключови думи: Платон; платонізм; академия; Спевсипп; Ксенократ; Полемон

Анотація

Олег Шепетяк. Основні філософські проблеми раннього платонізму. У загальній картині платонізму зберігається суттєва прогалина: випадає період, який розпочався зі смертю Платона. Складається враження, що між Платоном і Плотиним Академія взагалі не діяла. Перед цією роботою стоїть завдання здійснити спробу систематизувати і лаконічно викласти в одному тексті те, що відомо вузькому колу спеціалістів про розвиток платонізму в перші десятиліття після смерті Платона. Після смерті Платона його філософія продовжила свій розвиток. Осередком платонівського філософствування стала заснована великим мислителем школа в Афінах – Академія, яка безперерійно проіснувала до 84 року до РХ, коли її зруйнував Сулла. Академію відродив римський імператор Марк Аврелий. Період розвитку платонівської філософії між смертю Платона і зруйнування Академії Суллою прийнято називати раннім платонізмом. За чверть тисячоліття розвитку раннього платонізму платонівська філософська думка зазнала значних змін. Цей період прийнято поділяти на три відрізки: древня або перша Академія, яка відзначалася впливами піфагорійства; друга Академія, яка відзначалася радикальним скептицизмом; нова або третя Академія, в якій розвивалися ідеї поміркованого скептицизму.

Ключові слова: Платон; платонізм; Академія; Спевсипп; Ксенократ; Полемон

Abstract

Oleh Shepetyak. The main philosophical problems of Early (Ancient) Platonism. A significant gap generally remains within Platonism – a period that began with the death of Plato drops out. It seems that Academy did not function between Plato and Plotinus. The purpose of this research is to make an attempt to systematize and succinctly present in one text what is known to narrow circle of specialists about the development of Platonism in the first decades after the death of Plato. After the Plato's death his philosophy has continued its development. Center of Platonic philosophy was the school in Athens – Academy, founded by the great philosopher, which continuously existed until 84 BC when it was destroyed by Sulla. Roman Emperor Marcus Aurelius has revived the Academy. Period of development of Platonic philosophy between the Plato's death and destruction of the Academy by Sulla is called Early (Ancient) Platonism. For the quarter of the millennium of Early (Ancient) Platonism, Plato's philosophical thought has undergone significant changes. This period can be divided into three intervals: the first or Ancient Academy, which was marked by Pythagorean influences; second Academy, which was marked by a radical skepticism; new or third Academy, which developed the ideas of moderate skepticism.

Keywords: Plato; Platonism; Academy; Speusippus; Xenocrates; Polemon

Постановка проблеми. Певне немає філософа, який відзначився більшим впливом на європейську думку, аніж Платон. Заснований цим мислителем напрям думки вплинув на християнську патристику і філософію Ренесансу, на спосіб філософування Нового часу і сучасності, на гностицизм і Кабалу, на містику християнства і юдаїзму... Всі ці напрями філософії і богослов'я є добре відомими не тільки дослідникам, а й тим, хто принаймні поверхово цікавиться історією філософії. Втім, у загальній картині платонізму зберігається одна суттєва прогалина. Платонізм вивчений різносторонньо та багатогранно. Проте як із підручників, так і з монографій, у яких згадується про історію платонізму, чомусь випадає період, який розпочався зі смертю Платона. Складається враження, що між Платоном і Плотиним Академія взагалі не діяла. Ця прогалина вимагає заповнення. Це, безперечно, не означає, що період історії платонізму між Платоном і Плотиним абсолютно не вивчений. Існують цікаві та глибокі дослідження цієї теми. Проблема полягає в іншому: дослідження раннього і середнього платонізму залишаються закритими у середовищі вузьких спеціалістів. Перед цією роботою не стоїть завдання розкрити нікому досі невідомі сторінки історії платонізму, а радше здійснити спробу систематизувати і лаконічно викласти в одному тексті те, що відомо вузькому колу спеціалістів про розвиток платонізму в перші десятиліття після смерті Платона. Залишається лише надіятися, що актуалізація цієї теми врешті призведе до заповнення прогалини в загальній картині історії філософії, та популяризує імена найближчих послідовників великого мислителя.

Після Платона його послідовники продовжували філософські ідеї та надбання свого вчителя. В останні роки свого життя і діяльності Платон все більше захоплювався піфагорійською доктриною та філософським значенням числа. Ці ідеї він викладав у лекціях і диспутах, які проводилися в Академії. Пізні ідеї Платона, які він висловлював усно, зазнали розвитку і переосмислення в роботах його послідовників. Розвиток Платонової філософії після Платона прийнято поділяти на декілька періодів. Перший період прийнято називати *раннім платонізмом*. Він тривав від смерті Платона у 348 році до РХ до зруйнування Академії Суллою у 84 року до РХ. Ранній платонізм поділяють на декілька періодів: *давня* або *перша Академія*, схолярхами (керівниками) якої були Спевсіпп (348-339), Ксенократ (339-314), Полемон (314-270) і Кратес (270-265), і в якій домінував синтез пізнього учення Платона та піфагорійців; *друга Академія*, схолярхами якої були Аркесилай (265-241), Лакид (241-225),

Аванд (225-167) і Геґесин (167-165), і в якій домінували радикальні скептичні ідеї; *нова* або *третья Академія*, схолярхами якої були Карнеад (165-127), Клітомах (127-110) і Філон з Ларісси (110-84), які розвивали поміркований скептицизм. Коли Академією керував Філон, відбувалися Мітридатіві війни, під час яких римський диктатор Сулла завоював Афіни і знищив Платонівську Академію. Філон переїхав до Риму, де продовжив свою наукову і викладацьку діяльність. Наступний період розвитку платонізму прийнято називати *середнім платонізмом*, який уже не зосереджувався лише в одних Афінах, а також розвивався в Олександрії та Римі. В цей період розвивалися еkleктичні ідеї, зокрема платонізм тісно поєднувався зі стоїцизмом. Першим мислителем, який пропагував синтез платонізму та стоїцизму, і цим заклав основи середнього платонізму, був Антіох Аскалонський на межі I-II століть до РХ. Середній платонізм розвивався аж до початку діяльності Плотина, який у III столітті після РХ поклав початок *неоплатонізму*. Середній платонізм також називають *четвертою Академією*. При використанні цього терміну потрібно пам'ятати, що четверта Академія – це не заснований Платоном навчальний заклад, а період розвитку Платонової філософії, яка процвітала в Афінах, Римі й Олександрії. Академія як навчальний заклад в Афінах, після її зруйнування Суллою, була відновлена римським імператором Марком Аврелієм у 176 році, і проіснувала до 529 року, коли її остаточно заклав візантійський імператор Юстиніан. Її останній схолярх, Дамаскій емігрував з Афін, і помер в Олександрії в 550 році.

Спевсіпп – перший схолярх Академії. Після Платона Афінську Академію очолив *Спевсіпп* (Parente, 2016; Krämer, 2004), який був племінником Платона, сином Платонової сестри Потони. Він був схолярхом (керівником) Академії до 339 року до РХ. Про Спевсіппа збереглося дуже мало відомостей. Однак загальні риси його філософського вчення реконструювати все ж таки можливо. Вихідним принципом філософії Спевсіппа є теза, відповідно до якої причина не може мати ту саму природу, що й її наслідок, а повинна відрізнятися своєю сутністю. Перебуваючи під впливом піфагореїзму та пізніх ідей Платона, Спевсіпп стверджував, що джерелом буття усього сущого є Єдине. Поняття “Єдине” було впроваджене Спевсіппом, однак довгий час після його смерті не отримувало належного розвитку. Воно відродилося аж у неоплатонізмі Плотина. Сьогодні, маючи достатньо матеріалу для реконструкції Спевсіппового вчення, стало можливим побачити, що категорія «Єдине» впроваджена у філософський дискурс не Платином, а Спевсіппом. Єдине Спевсіппа – це джерело буття всього сущого. Оскільки, на його переконання, причина не може мати ту саму сутність, що й її наслідок, то якщо наслідок є буттям, причина не може бути буттям. Якщо все суще можна охарактеризувати якимись стверджувальними поняттями, то Єдине, як його причина не може нічим окреслюватися. Про нього неможливо навіть сказати, що воно є, позаяк буття – це певна стверджувальна характеристика. Також його неможливо назвати добрим, розумним чи будь-якими іншими словами. Водночас Єдине неможливо назвати небуттям, оскільки таке іменування також було б стверджувальним судженням, а жодне стверджувальне судження до Єдиного застосованим бути не може. Термін “Єдине” Спевсіпп розумів не як опис, а як ствердження абсолютної неописуваності причини буття. В ученні про Єдине Спевсіпп виразив переконання про трансцендентність Абсолюту, який жодним чином не має аналогів у матеріальному світі.

Щоби Єдине могло пізнати себе, тобто окреслити стверджувальними категоріями, воно повинно виразитися назовні. Вираження є виходом зі себе, тобто формуванням зі себе інших сутностей. Оскільки Єдине – неподільне, то воно не може зі себе нічого виділити. Для вирішення цієї дилеми Спевсіпп увів принцип Двійки, як другого, після Єдиного, ерархічного рівня буття. Двійка – це не щось суще, а принцип роздвоєння, джерело множинності, яке уможливорює багатогранність виражень Єдиного. Двійку можна назвати потенційним буттям, а не актуальним. Спевсіпп вважав, що моральні категорії добра і зла можуть застосовуватися

тільки до актуального буття. Позаяк Єдине немає жодних стверджувальних характеристик, а Двійка не є актуальним буттям, то вони не є ані добрими, ані злими. Цим Спевсіпп відійшов від переконань Платона, принаймні від його раннях поглядів, відповідно до яких джерелом усього сущого є Добро.

Світ побудований розумно. Відповідно, на якомусь етапі космічної ерархії повинен розміщуватись Розум, за принципом якого упорядкований світ. Спевсіпп не міг його розмістити на рівні Єдиного, позаяк основною функцією Розуму є окреслювати сутності поняттями, а Єдине не має поняттєвих виражень. Філософ ототожнив Розум із Двійкою. Іншими словами, Розум існує там, де є множинність. В рамках цих міркувань Спевсіпп висловив цікаві богословські міркування. Розум він називав Богом. Отже, та сутність, яку Спевсіпп називав Богом, є не найвищим рівнем космічної ерархії. Що саме мав на увазі Спевсіпп, ототожнюючи Розум із Богом, викликає багато питань. Найбільш імовірно, що Спевсіпп розрізняв дві сторони Бога: трансцендентну, яка не може бути описаною стверджувальними поняттями, і вона тотожна Єдиному; та іманентну, яка підлягає окресленню в поняттях, і вона відповідає вираженню Єдиного, тобто Двійці.

Наявність Двійки вносить у потенційне буття множинність, тобто можливість виразитися у багатоманітні форм. Так з'являються сутності. Якщо Платон чистими сутностями вважав ідеї, а наступний ерархічний рівень буття, на його думку, займали числа, то Спевсіпп повністю відмовлявся від поняття ідеї. Воно в його вченні замінювалося числами. Якщо Єдине та Двійка є числами, то й наступні рівні буття є числами. Спевсіпп, як і піфагорійці, вважав, що всі сутнісні характеристики можна описати числом. Відповідно, на етапі числа трансцендентність Єдиного і потенційне буття Двійки перетворюється в актуальне буття. На цьому рівні вже можна говорити про буття і сутності. Якщо тут наявні сутності, то їх можна охарактеризувати онтологічними і моральними категоріями. Добро і зло не є чимось самостійно існуючим. Добро – це міра присутності Єдиного; а зло – це вичерпування Єдиного. Іншими словами, вираження Єдиного можна порівняти до світла: чим далі від джерела світла, тим світло тускніше, світло розсіюється. При цьому темрява не є чимось самостійно існуючим, а тільки відсутністю світла. Аналогічно Спевсіпп розумів зло: воно не є чимось існуючим, а тільки згасанням Єдиного.

Числа потребують простору для реалізації. Ним стає Душа – четвертий рівень буття. На цьому рівні з'являється конкретна реалізація принципів, закладених у числах. Саме на рівні Душі з'являється зло, оскільки на найнижчих рівнях Душі формується матеріальний світ, який перебуває на межі буття і небуття. Так, у вченні Спевсіппа з'являється ерархія буття: Єдине, Двійка, числа і Душа. Кожен вищий рівень буття є причиною-принципом для нижчого. Єдине, Двійка, числа і Душа не є відмінними категоріями чи окремими сутностями. Все є Єдиним, бо якщо би, окрім Єдиного, існувало ще щось, то Єдине не було би Єдиним. Двійка не є чимось іншим, аніж Єдине, а тільки його іншою стороною. Єдине і Двійка є числами, тому між першопринципами і числами немає відмінності. Єдине, Двійка і числа є підставою буття всього сущого, тому вони є Душею світобудови.

Захоплення математику помітне й у моральній доктрині Спевсіппа, якою він випередив деякі етичні погляди Арістотеля та стоїків. Етика Спевсіппа евдаймонічна, тобто в її центрі стоїть переконання, що ціллю життя людини є пошук щастя. Проблема виникала в тому, що саме потрібно вважати щастям. Від відповіді на це питання залежить орієнтир людського життя, оскільки те, що є щастям, є також ціллю, до якої людина прагне. Спевсіпп стверджував, що щастям людини є досконалість у відповідності до природи. Все, що не відповідає людській природі, повинно залишитись осторонь неї, і не повинно заторкувати людську душу. Цим Спевсіпп першим висунув ідею безпристрасності, яка згодом у філософії Епікура сформувалася в ідею атараксії, а у філософії стоїків – в ідею апатії. При моральній оцінці кожно-

го окремого вчинку Спевсіпп керувався принципом золотієї середини, який згодом повторив Арістотель. Добрим, відповідно до цього принципу, є такий вчинок, у якому дотримана міра. Кожна крайність є злом. А середина між цими крайнощами є добром. Так, скупість – це зло, марнотрацтво – це теж зло, а середина між ними – це добро.

Ксенократ – другий схолярх Академії. Після смерті Спевсіппа Афінську Академію очолив *Ксенократ* (Krämer 2004; Thiel 2006), який керував нею до 314 року до РХ. Ксенократ перейняв від Спевсіппа математизовані філософські розмисли та вчення про Єдине і Двійку, втім значно їх переробивши та переосмисливши. Єдине, на його думку, є абсолютно трансцендентним і повністю неописаним джерелом буття. Двійка – це джерело багатоманітності всього суцього. Однак, на відміну від Спевсіппа, Ксенократ вважав, що Єдине або Монада не є тільки абсолютною трансценденцією, а має певні позитивні характеристики. Філософ ототожнював Монаду зі Світовим Розумом. Якщо для Спевсіппа Розумом була Двійка, то для Ксенократа – Єдине. Оскільки Єдине ототожнюється з Розумом, то воно є місцем перебування ідей у платонівському сенсі. Ксенократ повернувся до Платонового вчення про ідеї, яке відкидав Спевсіпп. Єдине – це розумне начало світу. Двійку Ксенократ осмислював як вираження Монади, чим виражав свою однозгідність із Спевсіппом. Однак, водночас Двійка є протилежністю Монади, оскільки в ній закладені принципи різноманіття. Двійка Ксенократом ототожнюється з матерією. Світ для Ксенократа є злиттям Єдиного і Двійки. Оскільки Єдине є елементом усього суцього, то в процесі творення світу воно виходить поза власну трансцендентність, стаючи іманентним світові.

Окрім Єдиного і Двійки, Ксенократ вводить третю сутність – Світову Душу. Характеристикою душі є її розумність і рухливість. Єдине – розумне, але не рухливе; Двійка – рухлива, але не розумна. Тому ані Єдине, ані Двійка не можуть бути Душею. Вона з'являється зі зв'язку Єдиного і Двійки. Оскільки Двійка ототожнюється з матеріальним началом світу, а матерія не може існувати самостійно, тобто без форми, то вона прагне до впорядкування, якого вона може досягнути тільки у зв'язку з Єдиним. Відповідно, Світова Душа є наслідком природного прагнення Двійки до оформлення і прагнення Єдиного до вираження. У Світовій Душі Єдине і Двійка зливаються. Якщо Єдине і Двійка є протилежностями, то Душа є модусом злиття онтологічних протилежностей. Так, Ксенократ поділив світ на три сфери: Єдине, Душа і Двійка. Принцип потрібності буття став базовим у філософії Ксенократа. Трирівневий поділ світу Ксенократ виражав у міфічній формі. Він вважав, що трьом сферам буття відповідають три мойри: Атропос відповідає розумовому світу, Клото – чуттєвому, а Лахесіс – проміжному. Оскільки Лахесіс пряла нитку життя, відповідала за його тривалість, то проміжна сфера, тобто середовище Світової Душі сприймалося Ксенократом за сферу життя. Вченням про Світову Душу Ксенократ виразив свою вірність традиції Платона, для якого Душа також є проміжною ланкою між розумним і чуттєвим світами. Анорологія Ксенократа є похідною з його метафізики: індивідуальна людська душа є частинкою Світової Душі.

Кожна з трьох сфер має свої епістемологічні характеристики. Усі вони підлягають пізнанню, однак різним його формам. Якщо у філософії Спевсіппа Єдине – абсолютно неописане і не може бути окресленим стверджувальними категоріями, а тому не може бути пізнане, то у Ксенократа Єдине ототожнюється з Розумом, а тому може досягатися розумом. Єдине в епістемологічному плані є сферою розумового пізнання. Сфера Двійки, оскільки вона є матеріальним началом, пізнається чуттями. А сфера Душі, позаяк вона є синтезом Єдиного і Двійки, пізнається методом, який включає в себе розумом і досвід. Оскільки люди перебувають у сфері, яка є проміжною між Єдиним і Двійкою, то той метод пізнання, який притаманний саме цій сфері є найбільш оптимальним для людини. Цим Ксенократ був схожим до Платона, який вважав, що пізнання – це пригадування сприйнятого у світі ідей (раціональний аспект) на основі досвіду (емпіричний аспект). Відповідно до трьох рівнів пізнання, Ксенократ постулює

існування трьох типів сутностей: розумові, чуттєві та проміжні.

Тривірневий поділ світу Ксенократа відобразився у його тривірневій класифікації розумних істот. Найвищим рівнем є боги; найнижчим – люди. Між ними розміщується світ демонів, тобто духів, які можуть бути як добрими, так і злими. Боги перебувають у наднебесному світі; люди – на Землі. Демони є духами піднебесних просторів. Захоплюючись математикою, Ксенократ порівнював ці три види істот з різними типами трикутників: боги відповідали рівностороннім трикутникам, демони – рівнобедреним, а люди – різностороннім. Як рівнобедренний трикутник досконаліший за різносторонній, але менш досконалий, ніж різносторонній, так і демони досконаліші за людей, але менш досконалі, ніж боги. Етика Ксенократа відповідає загальним тенденціям платонізму. Він вважав, що щастям для людини є її звільнення від пристрастей. Іншими словами, людина покликана не допускати до своєї душі жодних зовнішніх збудників, не відволікатися від головних цілей. Людину робить щасливою така діяльність, яка є для неї природною.

Полемон – третій схолярх Академії. У 314 році до РХ Ксенократ помер, і Академію очолив *Полемон*, який керував нею до 267 року до РХ, тобто майже півстоліття. Біографія Полемона мало відома. Давні автори вказують тільки на те, що Полемон замолоду вів розгульне життя, і тільки знайомство з Ксенократом стало поштовхом до його навернення. Ймовірно, що Полемон був знайомим із Платоном та Спевсіппом. Розпусний спосіб життя, який вів Полемон до початку філософської діяльності, відобразився на його поглядах. Як це часто буває, навернення Полемона було переходом до іншої крайності. В Академії він став проповідником моральності, а етика була основною темою його наукових пошуків. Учнем Полемона був Зенон, який згодом став фундатором школи стоїків, перенісши етичні міркування Полемона до доктрини стоїків. Вплив платонізму на стоїцизм обмежується тільки етикою. В царині метафізики та логіки стоїки були незалежними від платоніків, оскільки Полемон не цікавився ані метафізикою, ані логікою.

Як повідомляє античний історик філософії Діоген Лаертський, “нам потрібно цікавитися передовсім практичною філософією, а не логічними спекуляціями, які роблять нас схожими до людини, яка на пам’ять вивчила підручник музики, але не вміє грати на жодному музичному інструменті; така людина заслуговує на захоплення за вміння, яким вона вирішує теоретичні питання, але її знання жодним чином не допоможуть їй у вирішенні щоденних життєвих проблем” (Діоген Лаертський, IV, с. 18). Етичні погляди Полемона не дуже відрізнялися від етики Спевсіппа і Ксенократа. Він, як і його попередники, вважав чеснотою життя відповідно до природи. Людина покликана жити за принципами, які закладені в природі, і такий спосіб життя спроможний зробити людину щасливою. На думку Полемона, рушієм моралі є прагнення життя. Кожна людина прагне жити, і забезпечити собі все, що необхідне для виживання. Для того, щоби вижити, потрібно керуватися приписами власної природи.

Останні схолярхи ранньої Академії. Наступних п’ятнадцять років після смерті Полемона Академію керував *Кратес* (Dorandi, 1994), який продовжував ідеї своїх попередників, однак власної інноваційної доктрини не створив. Його смертю, яка настала у 265 році до РХ, закінчилась епоха першої Академії. Опісля почався другий період раннього платонізму – *друга Академія*, яка проіснувала впродовж наступного століття. Початок другої Академії заклав *Аркесилай* (Iorrola, 1986; Vezzoli, 2016), який став схолярхом Академії після Кратеса і пробув ним до 241 року до РХ. Період, коли Аркесилай очолював Академію, був для неї переломним. Незважаючи на те, що Аркесилай презентував себе як вірний і послідовний продовжувач традиції Платона, він кардинально відійшов від поглядів метра Академії. Позиція Аркесилая в найбільшій мірі формувалася в рамках полеміки з стоїками. На переконання стоїків, істинним є таке судження, яке ґрунтується на ясному і переконливому сприйняттю. Відповідно, стоїки задовольнялися емпіричним сприйняттям, хоч і встановлювали для нього численні додаткові

вимоги. Таке твердження стоїків суперечило доктрині Платона, який вважав, що справжнє пізнання – це пригадування ідей. Чуттєве сприйняття одиничних речей спричинює тільки примарне знання, тобто поверхове охоплення речі, без вникнення в її сутність. Ці міркування Платона дали Аркесилаю підстави для критики епістемологічної доктрини стоїків. Будь-яка полеміка приводить її учасників до крайнощів та загострення власних поглядів. Критикуючи емпіричне пізнання стоїків, Аркесилай став на позиції скептицизму. Він стверджував, що жодне судження не може бути достатньо переконливим, і ніщо з того, що людина може ствердити, вона не може довести. Аркесилай настільки захопився своєю скептичною доктриною, що врешті заперечив навіть об'єктивність та достовірність пізнання ідей, чим став опонентом навіть самого Платона.

Епістемологічний скептицизм Аркесилая відобразився також у його етичній доктрині. Як і будь-яке судження не може бути доведеним і достатньо обґрунтованим, так і формулювання моральних суджень не можуть мати достатньої підстави. Єдиним критерієм для оцінки моральних учинків є їхні наслідки. Якщо те, що людина робить, приносить добрі наслідки для неї самої і для інших людей, тоді такий учинок можна вважати добрим. Однак, на основі наслідків висновок про моральну якість учинку можна зробити тільки тоді, коли вчинок уже відбувся. Це означає, що універсальні моральні судження не можливі.

Після смерті Аркесилая закладені ним основи скептичного платонізму продовжувалися культивуватися членами Академії. Наступним схолярхом Академії став *Лакид*, який керував Платоною школою до 207 року до РХ, і який прославився радше як добрий учитель, а не як творчий мислитель. Наскільки можна зробити висновки із тих небагатих джерел, що розповідають про Лакида, його вчення не відрізнялося від доктрини Аркесилая. Про наступних схолярхів Еванда і Гегесина не збереглося ніяких відомостей. Можна лишень припустити, що якщо би ці схолярхи Академії висловлювали оригінальне вчення, відмінне від Аркесилая, то їхні сучасники присвятили б їм хоч трохи уваги.

Зі середини II століття до РХ почався третій період раннього платонізму, званий «*новою*» або *третьою Академією*. Її початок поклав схолярх *Карнеад* (Ricken, 1994, с. 53-67), який керував Академією до 127 року до РХ. Філософія третьої Академії є скептичною, як це було і в другій Академії, однак скептицизм Карнеада і третьої Академії відмінний від скептицизму Аркесилая і другої Академії, що дає підстави розрізнити філософію другої і третьої Академії. Якщо Аркесилай заперечував можливість будь-яких суджень, то Карнеад вважав, що будь-яке судження має право на існування, але про жодне судження не можна стверджувати, що воно істинне. Карнеад заперечував об'єктивну істинність суджень, але допускав їхню суб'єктивну переконливість. Жодне судження не має підстав вважатися істинним, однак кожна людина має власні переконання, відповідно до яких вона будує власне життя, і які відстоює перед опонентами. Кожна людина, коли чує якесь судження, то формує власне інтуїтивне ставлення до нього: одні судження видаються переконливими, а інші – ні. Переконливими видаються ті судження, які є суб'єктивно ясними, тобто такі, щодо яких у людини не виникає внутрішніх сумнівів. Скептицизм Карнеада не настільки категоричний, як скептицизм Аркесилая. У другій Академії культивувалася толерантність до поглядів інших. Проте скептична філософська позиція, якою б вона не була – радикальною чи поміркованою, не дає можливості сформулювати власної метафізики і теології. Наступника Карнеада, Клітомах, який керував Академією до 110 року до РХ, та Філон, який був схолярхом до 84 року до РХ, продовжували розвивати скептицизм Карнеада. У 84 році до РХ римський диктатор Сулла завоював Афіни та знищив Платонівську Академію. Філон перебрався до Риму, де продовжував займатися філософією. Закриття Академії не знищив платонізму. Цей філософський напрям, набравши нових характерних рис, продовжив жити. Наступним етапом розвитку філософії Платона став середній платонізм.

Висновки. Після смерті Платона його філософія продовжила свій розвиток. Осередком платонівського філософствування стала заснована великим мислителем школа в Афінах – Академія, яка безперервно проіснувала до 84 року до РХ, коли її зруйнував Сулла. Академію відродив римський імператор Марк Аврелій. Період розвитку платонівської філософії між смертю Платона і зруйнування Академії Суллою прийнято називати раннім платонізмом. За чверть тисячоліття розвитку раннього платонізму платонівська філософська думка зазнала значних змін. Цей період прийнято поділяти на три відрізки: древня або перша Академія, яка відзначалася впливами піфагорійства; друга Академія, яка відзначалася радикальним скептицизмом; нова або третя Академія, в якій розвивалися ідеї поміркованого скептицизму.

References

- Dorandi, T. (1994), "Cratès de Thrìa", *Dictionnaire des philosophes antiques*, V.2, CNRS, Paris.
- Ioppolo, A. M. (1986), *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Bibliopolis, Napoli.
- Isnardi Parente, M. (2016), "Speusippe de Myrrhinonte", *Dictionnaire des philosophes antiques*, V.6, CNRS, Paris.
- Krämer, H. (2004), "Xenokrates", *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, B. 2, Schwabe, Basel.
- Krämer, H. (2004), "Speusipp", *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, B.3, Schwabe, Basel.
- Ricken, F. (1994), *Antike Skeptiker*, Beck, München.
- Thiel, D. (2006), *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, Saur, München/Leipzig.
- Vezzoli, S. (2016), *Arcesilao di Pitane. L'origine del platonismo neoaccademico*, Brepols, Turnhout.

© Олег Михайлович Шенетяк

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: ДО ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ТЕОРЕТИЧНОЇ БАЗИ ДОСЛІДЖЕННЯ

В. Е. Туренко

кандидат філософських наук,
м. н. с. філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

amo-ergo_sum@ukr.net

ORCID 0000-0003-0572-9119

Анотація

Витали Туренко. Феноменът на любовта в античната философска традиция: преосмисляне на теоретичната основа на изследването. В статията се анализира теоретичната основа за проучването на феномена на любовта в античната философска мисъл. Доказва се необходимостта от привличане на различни научни изследвания от антична философия, които позволяват по-широко разкриване на този проблем. Разкрито е, че за коректната експликация на феномена на любовта, който присъства в текстовете на древногръцките и древноримските мислители, е евристично важно да се използват научни трудове, посветени на философията на любовта, приятелството, както и филологическите и културологичните постижения. Такъв комплекс от научни трудове ще допринесе за елиминиране на съответните “стереотипи” и “клишета”, които все още присъстват в изследователската литература.

Ключови думи: антична философска традиция; антична философия на любовта; история на философията

Анотація

Віталій Туренко. Феномен любові в античній філософській традиції: до переосмислення теоретичної бази дослідження. У статті аналізується теоретична база дослідження феномену любові в античній філософській думці. Доведеться необхідність залучення різного роду наукових досліджень з античної філософії, які дозволяють більш широко розкрити зазначену проблематику. Виявлено, що для коректної експлікації смислу феномену любові, який приступний у давньогрецьких і давньоримських мислителів, евристично важливим є використання наукових праць, присвячених філософії любові, дружби, а також філологічних і культурологічних напрацювань. Такий комплекс наукових праць сприятиме елімінації відповідних “стереотипів” та “кlišе”, які й досі присутні в дослідницькій літературі.

Ключові слова: антична філософська традиція; антична філософія любові; історія філософії

Annotation

Vitaliy Turenko. The phenomenon of love in the Ancient philosophical tradition: on the rethinking of the theoretical basis of research. The article analyzes theoretical basis of the study of comprehension of love in the Ancient philosophical thought. The necessity to involve different kinds of scientific research on ancient philosophy is proved. This makes it possible to disclose widely the mentioned problems. It has been revealed that it is heuristically important for the holistic explication of love among ancient Greek and Roman thinkers to use scientific works devoted to the philosophy of love, friendship, and also philological and culture studies researches. Such a complex of scientific works will help to avoid relevant “stereotypes” and “cliché” that are still present in the research literature.

Key words: ancient philosophical tradition; ancient philosophy of love; history of philosophy

Актуальність теми дослідження пов'язана з питанням існування трансісторичних проблем у філософському дискурсі. Зокрема, Р. Рорті наголошує, що метафізичною ілюзією є те, що філософія має справу з вічними "надісторичними" проблемами, які зберігають свою актуальність поза залежністю від культурного середовища і "випадковостей місця та часу". Натомість, Р. Д. Колінгвуд вказує на те, що саме історія філософії засвідчує присутність наскрізних проблем у творчості різних мислителів різних епох чи країн. Це стосується і феномену любові, **розмірковування про яку сягає, власне, витоків філософії як культурологічного явища**. Відтак, виникає потреба у тому, щоб дослідити "архе" всіх роздумів про любов у європейській традиції, опонуючи чи підтримуючи ті чи інші ідеї стародавніх мислителів, і тим самим, створюючи власну концепцію, ідею, поняття в історії філософської думки як такої.

Теоретична база дослідження зазначеного феномену в історії філософії є доволі багатогранною. Загалом, історико-філософський дискурс щодо доби античності в імпліцитному контексті має давню традицію. У певному сенсі така традиція і є початком філософського дискурсу як такого. Відомо, що вже в добу античності філософи присвячували власні праці, або ж переоповідали ідеї своїх попередників, і це свідчить про те, що історіографія античної філософії до певної міри є продуктом тієї ж епохи. **Як зауважує Л. Жмудь, вже представники ранньої давньогрецької філософії писали філософські біографії своїх попередників**. Так, зокрема, однією з таких спроб й була праця Демокріта "Піфагор" [DK 68 A 33], праця Ксенократа [Diog.Laert. IV 13] та "Про піфагорійців" праця Геракліда Понтійського [fr. 22, 40-41] тощо. **В свою чергу Платон та Аристотель також відомі своїми доксографічними пошуками**. Саме у Платона зустрічаємо свідчення про думку Піфагора стосовно розуміння любові як основи світ [Gorg.507e], а у Аристотеля, в "Метафізиці" досить ґрунтовно аналізується концепція світобудови Емпедокла [Meth.1000a23-1001a13]. Проте, незважаючи на різнопланове "висвітлення" античними мислителями феномена любові та формування античної традиції переоповідання його смислу, у наш час загалом домінують не зовсім коректні, усталені "штиби", які унеможливають достеменний і систематичний його аналіз.

Відтак, **мету статті** складають намагання автора охарактеризувати та висвітлити основні аспекти дослідницької бази та історико-філософської експлікації античного розуміння та інтерпретації сутності феномену та філософії любові.

Загалом розкриття античної філософії в контексті розуміння феномену любові та близьких до нього понять потребує залучення результатів широко колу наукових досліджень. Безперечно, окрім методологічних напрацювань з історії філософії загалом та античної філософської думки, зокрема, спершу потрібно треба відзначити напрацювання, які стосуються фундаментальних загальних характеристик. До них можна віднести наукові студії П. Адо, А. Ахутіна, Ж. Вернана, М. Вольфа, У. Гатрі, Т. Драча, М. Канто-Спербера, Ф. Кессіди, А. Кулаковського, О. Лосева, М. Мамардашвілі, Б. Рассела, А. Хлебнікова та інших. Доволі слушною, на нашу думку, у цьому відношенні є сентенція вчителя У. Гатрі, Д. Корнфорда про те, що "усе наше завдання полягає в реконструкції того, що було у свідомості людей, чії залишки стали пилом, коли народився Декарт. Розуміти Канта, не читаючи Платона, якого читав Кант, доволі складно, важко, але Платона в певній мірі легше розуміти без читання Канта, якого він не читав" (Cornford, 1931, p. 9).

Варто наголосити й на тому, що у дослідженнях з античної філософії є два типи аналізу, перший з яких говорить про те, що існує єдина форма прогресу та розвитку даного етапу історико-філософського дискурсу. Проте, нам більше імпонує думка французької дослідниці М. Канто-Спербера про те, що не існує єдиної форми прогресу – від мислителів доплатонівського періоду до античних філософів християнської доби. Вони наголошують на важливості впливу кожного філософа на нащадків; разом з тим, кожна концепція розглядається сама по собі, незалежно від вигаданого глобального філософського прогресу (Див.: Греческая философия, 2006, с. XI-XII).

У цьому контексті може постати питання й про те, наскільки взагалі є виправданим комплексне дослідження феномену любові в античній цивілізації. Адже неодноразово можна зустріти думку як дослідників античності, так і етологів, культурологів про те, що античність не знала любові. На думку деяких західних та російських антикознавців дана позиція все ж не є виправданою, оскільки саме поняття “філософія” етимологічно складається з двох слів, одне з яких і є “любов”.

Так, П. Адо наголошує, що “після платонівського “Бенкету” етимологічний зміст слова *philosophia*: “любов, прагнення до мудрості” – стає, таким чином, самою програмою філософії. Можна сказати, що з Сократом, яким він постає в “Бенкет”, філософія остаточно набуває в історії людської думки характерного забарвлення, іронічного і трагічного водночас... Отже, філософія тепер виявляє себе як певний досвід любові” (Адо, 1999, с. 62; с. 64).

Наукові дослідження, присвячені тим чи іншим античним філософам та проблематиці любові, також є досить важливими для розгляду та експлікації її **сенсу у наш час**. При розгляді Любові як першоначала у ранній давньогрецькій філософії необхідно мати на увазі, що у ХХ ст. історико-філософською наукою була пророблена велика робота стосовно досліджень релігійних основ означеного періоду античної думки. Зокрема, був виявлений близькосхідний вплив на системи певних досократиків. Відповідно до цього в фрагментах тих чи інших мислителів докласичної давньогрецької філософії стосовно будь-якої проблематики, в т.ч. і любові варто досліджувати три аспекти: філософський, міфологічний та філологічний.

Разом з тим, необхідно підкреслити й факт існування доволі обмеженої кількості досліджень любові як феномену людського буття у фрагментах ранніх давньогрецьких філософів навіть в західній науці. Це обумовлено, на нашу думку, тим, що в антикознавстві присутній не в повній мірі виправдана думка і взагалі назва досократиків як натурфілософів. Однак, ми притримуємося думки тих вчених, які стверджують те, що в контексті спадщини мислителів докласичної традиції слід бачити не лише онтологічну проблематику, але й етико-соціальну.

Водночас, однією з ключових методологічних проблем постає обрання тих чи інших джерел у висвітленні досліджуваної проблематики у спадщині Платона. Тому може дещо пафосно, але в достатній мірі справедливо наголошує відомий дослідник творчості давньогрецького філософа Т. Слезак “Платон ніколи не мав недостачі у читачах, і можна не хвилюватися, що він цього не буде відчувати і у майбутньому” (Слезак, 2008, с. 7).

Навіть якщо “звужувати» дослідження Платона до чітко визначеної класичної проблеми, все одно кількість наукової літератури є досить великою, навіть, коли присвячувати цьому окремі дисертаційні розвідки. Відтак, необхідно послуговатися принципом таким, що актуальними є ті напрацювання, які стосуються тих трактатів Платона де безпосередньо розглядається ідея любові та “навололюбовні феномени” (“Бенкет”, “Федр”, “Лісід”).

Водночас, у дослідженні цих текстів виникає і проблема складності філософської мови Стагірита та інших давньогрецьких мислителів. Російський дослідник Є. Орлов у праці “Філософська мова Аристотеля”, цитуючи О. Лосева, зазначає наступне: “Маючи на увазі переклади творів Аристотеля на німецьку мову, він (О. Лосев – В. Т.) продовжує: “Хто вивчав, наприклад, переклад Г. Боніца (виданий Велльманном), той, звичайно, дивувався, по - перше, надзвичайній точності цього перекладу, а по-друге, його надзвичайній незрозумілості. І адже це не хто інший, як Г. Боніц, краще якого, мені здається, ніхто на світі не знав Аристотеля. Переклад його дуже точний, але, щиро кажучи, читати його іноді майже неможливо. З іншого боку, візьміть переклад Лассон. Це дуже зрозумілий переклад, даний не на якийсь інший, а на людській мові, так що читається він простим смертним все ж без будь-яких надлюдських зусиль. Але варто порівняти кілька фраз цього перекладу з грецьким оригіналом, щоб відразу ж знайти всю розгадку цієї зрозумілості. Саме, це зовсім не переклад, а переказ” (Орлов, 2011, с. 9).

Вищезазначена думка О. Лосева є досить слушною й при розгляді проблематики любові

та “навкололюбовних феноменів” (дружби, пристрасті, хіти, закоханості). Принагідно можемо згадати й працю “Риторика” Аристотеля, а саме четверту главу другої книги. На мові оригіналу вживається лексема “філія”, яка, зазвичай, ототожнюється з концептом дружби. Натомість у перекладах сучасними європейськими мовами (англійська, французька, німецька) та російською переважно вживається слово “любов”. Це створює певні труднощі у розумінні даного тексту. На нашу думку, в цьому плані треба послуговуватися контекстуальним підходом, тобто, виходити з тієї чи іншої думки й розрізняти дружбу, любов, бажання, потяг тощо.

Доречно буде згадати також і те, що “аж до початку нашого століття твори Аристотеля прочитувалися під знаком унітарної систематики. Лише з 20-х років ХХ ст. подібна практика була засуджена як антиісторична, на зміну їй прийшов метод історико-генетичний, мета якого – реконструювати еволюційну параболу творчості філософа” (Реале, Антисери, 1994, с. 134). Констатація цього факту має позитивну оцінку в колі дослідників спадщини Стагірита. Проте, на нашу думку, в контексті досліджуваної проблематики саме у Стагірита її аналіз у хронологічному порядку не є головним. Евристично плідною є й сентенція західної дослідниці Н. Шерман про те, що ключовою проблемою Аристотелівської етики, як і більшості інших етичних систем античності, є питання про зміст феномену розквіту та щастя людини. Відповідь Аристотеля є також відомою: щастя – є поєднанням добродесного життя та зовнішніх благ; головне серед цих зовнішніх благ – реляційне благо дружби, філія (Шерман, 2008, с. 189). Через це важливим є й залучення у коло дослідження праць не лише, присвячених висвітленню Аристотелем феноменів дружби та любові в етичному корпусі, але й у інших частинах філософських напрацювань давньогрецького мислителя.

Необхідно підкреслити, що тему любові та дружби не можна назвати ключовою для тих чи інших елліністичних шкіл. Разом з тим, визначена нами проблематика не залишалась поза увагою мислителів доби еллінізму. Утім, все ж таки надзвичайно важко віднайти фундаментальні дослідження, що стосуються осмислення феномену любові у тому чи іншому напрямку античної філософії, за виключенням неоплатонізму. Розглянемо це більш детально в контексті зарубіжних досліджень.

У фундаментальних дослідженнях західних вчених А. Лонга (2006), У. Стівенса (2007) які присвячені стоїчній школі, тема любові у ранньому періоді розвитку цієї школи, по суті, відсутня. У статтях Д. Робертсона (2013) та А.Л. МакЕвоя (2011) та наукових монографіях, які стосуються аналізу відтворення феномену любові у стоїків, акцент також робився саме на римському періоді історії цієї школи.

Не можна обійти увагою і наукові праці Д. Мюрєя (2013) і М. Скофілда (1991), присвячені розумінню соціальних аспектів людської любові у даній філософській традиції. Особливу увагу необхідно звернути і на статтю Б.Коллет-Дьюціц (2014), у якій досить побіжно, але все-таки присутні описи філософії любові засновника стоїчної школи – Зенона Китійського. Можна також відзначити і працю А. Мото (Motto, 2007), в якій досить ґрунтовно аналізується ідея любові у Сенеки, але лише в епістолярній спадщині цього мислителя.

У свою чергу спадщина скептиків та епікурейців теж була в центрі уваги таких зарубіжних дослідників як Р. Крейтнер (2012), О. Лосев (2000), К. Морана (Morana, 2006), У. Стівенс (2009). Специфіка розуміння любові у цих дослідників полягає у доволі побіжному її описуванні. Це обумовлено низкою факторів. По-перше, обмеженістю текстів, які дійшли до нашого часу, а, по-друге, це специфічним розумінням змісту феномену любові, особливо у скептиків. Не є дивиною і те, що вони досить нігілістично, презирливо ставляться до даного феномену, а відтак і їхні рефлексії, на нашу думку, не мають суттєвого значення.

Що стосується сучасних досліджень з неоплатонічної герменевтики любові, то слід відзначити, **насамперед, “Рутледжський посібник з неоплатонізму” (2012), однак і у ньому феномен любові аналізується лише побіжно, і тільки на матеріалі арабських неоплатоніків. Без-**

перечно, слід згадати й про ґрунтовні дисертаційні дослідження західних вчених А. Бертоззі (2012) та Д. Васіліакіса (2014), присвячених аналізу філософії любові у представників неоплатонічної школи. Якщо у першій дисертації знаходимо ґрунтовний аналіз розуміння любові Плотиним, то у другій – висвітлюється й розуміння любові у Прокла і Псевдо-Діонісія Ареопігита. Проте, як саме розуміли любов і Ямвліх, і Порфирій, і Дамаскія й досі не зрозуміло, що загалом спонукає продовжити це дослідження далі.

Окрім суто історико-філософських досліджень, особливу увагу потрібно звернути і на інші наукові доробки, в яких так чи інакше розглядається проблематика любові, дружби, пристрасті в античній культурі, а саме на праці А. Баумейстера, Т. Бородай, Н. Брагінської, Г. Гусейнова, Д. де Ружмона, Д. Реале, Ю. Рюрікова, І. Свенцицької, І. Сінгера, М. Солопової, В. Строгоцького, А. Чанишева, В. Шестакова. Саме у цих працях знаходимо дослідження значимості любові в античному суспільстві та античній свідомості, яка здійснюється у різних ракурсах: наприклад, через образ Ерота, який пронизує всю грецьку міфологію. Це божество, присутнє у різних сюжетах, “дуже важко схопити», бо з’являється воно несподівано, і так само несподівано може зникнути. У цьому контексті можна пригадати Анакреонта, у якого є цікавий вірш про прохання Ерота піднести його на крилах любові. Ерот підлетів, побачив, що борода-то вже сива у поета, і – полетів на своїх золотавих крилах (Гусейнов, 2013).

В контексті досліджуваної теми **неможливо оминуті і групу джерел, до яких відносяться** праці Ф. Альбероні, Р. Апресяна, Р. Барта, З. Баумана, Ф. Brentano, М. Бубера, Г.-Г. Гадамер, М. Гартмана, Г. В. Ф. Гегеля, Е. Левінаса, М. Лоського, К. Льюїсса, В. Малахова, Х. Ортеги-і-Гассета, П. Рікера, А. Рубеніса, Х. Сваре, П. Сорокіна, П. Тілліха, М. Фічіно, Х. Фішер, М. де Унамуно, М. Шелера, В.І. Шинкарука, М. Епштейна, Х. Яннараса.

Залучення значної за обсягом науково-дослідницької літератури обумовлено багатогранністю тем та змісту предмету дослідження, на що, по відношенню, наприклад, до особистісної любові, звертається увага і у статті “Любов” з “Стенфордської енциклопедії з філософії”. “Одне з головних філософських завдань у розумінні особистої любові, - читаємо у цій статті, - полягає у розрізненні різних видів особистої любові. Наприклад, спосіб, яким я люблю свою дружину, начебто сильно відрізняється від того, як я люблю свою маму, мою дитину та мого друга. Чи може кохання бути виправданим? Якщо так, то яким чином? В чому цінність особистої любові? Який вплив має любов на автономію як предмету, так і суб’єкту дискурсу любові? “ тощо (Love, 2017). І саме сучасні наукові студії з філософського осмислення любові, на нашу думку, дозволили більш ґрунтовно та широко висвітлити та проаналізувати досліджуваний феномен в античній філософській традиції.

Важливою групою наукових розвідок давньогрецьких концептів любові слід вважати й праці Д. Аннаса, Р. Апресяна, Ж. Баладьє, Е. Бенвеніста, Ф. Бютгена, С. Свтушенко, Б. Кассен, Д. Константа, Д. Купера, А. Мура, А. Нігрена, К. Оврей-Ассея, Е. Салема, Р. Радебуша, П. Тілліха, П. Флоренського, Р. Хайятта, Д. Хьюза, А. Чанишева, а також словники І. Х. Дворецького, Лідл-Скотта, Е. Бузака. Ця група пов’язана з лексико-семантичним спрямуванням аналізу. Його сенс можна представити цитатою з праці Р. Апресяна про те, що: “значення “любов”, хоча як і одне з значень кожного з цих (давньогрецьких) слів (ἀγάπη, ἔρως, φιλία, στωρῆ; ἀφροδίσα, ἐπιθυμία, ἦμερος, μαΐα, πόθος – В. Т.)... вміщує їх в одне семантичне поле, було принесено лексикографами відносно пізно, коли грецька мова класичної античності вже була умовно кажучи, в минулому. Якщо судити про мову не за словником і прийняти до уваги практику мови, маючи в увазі, що грецька класична античність, грецький пізній еллінізм та грецький Новий Завіт мають відмінності, і ці відмінності стосуються, перш за все, сфери значень, то, твердження про наявність у грецькому різних слів для позначення любові можна вважати особливого роду лексико-семантичним міфом. Я говорю “міф”, тому що не було в давнину такого грецького, в якому актуально співіснували ці слова з фіксованими сьогодні

визначеними та строгими розділенням зазначених значень” (Апресян, 2012, с. 36).

Також треба відзначити і групу досліджень, присвячених міфології любові в давньогрецькій та давньоримській традиції, а саме, праці Д. Адамса, Ж. Алеві, Р. Берга, Г. Гусейнова, Д. Мелорі, О. Посева, Д. де Ружмон, Ю. Рюрікова, М. Хандо. Доцільність їхнього підходу пов'язана з тим, що образ любові, як відомо, виник у давнину – в епоху античності, і одним з головних джерел її осягнення і “полем існування” значення була міфологія як “передтеча” філософії любові. І є цілком логічно, що для того щоб розпочати досліджувати безпосередньо філософію любові в античності, потрібно, перш за все, розглянути й міфологію, яку так часто різні мислителі використовували для аргументації своїх суджень і умовиводів, зокрема, й тих, що стосувалися феномену любові. Залучення та висвітлення античної міфології любові, а відтак й певною мірою розширення історичних меж дослідження обумовлена й потребою у детальному дослідженні переходу від мислення, яке спирається у своєму функціонуванні на міф, до мислення, в основі якого лежить лінгвістична структура і логіка (Петров, 1969, с. 130).

Висновки. Розглянувши історіографію проблеми дослідження античної філософії, ми можемо зробити висновок про те, що загалом вона досить багатогранна. Ми виділили низку груп, які дозволили, **виходячи з допустимих обсягів представленої роботи, максимально широко** висвітлити означену проблематику: зарубіжні та вітчизняні методологічні студії з історико-філософської науки; з античної філософської традиції загалом; наукові доробки, в яких так чи інакше розглядається проблематика любові, дружби, пристрасті в античній культурі; наукові напрацювання, присвячені тим чи іншим античним філософам персонально; філософські дослідження, присвячені осмисленню дружби та любові і “нарколюбовним феноменам”; словники та наукові праці, присвячені осмисленню давньогрецьких концептів любові. Такий комплекс наукових праць мав би сприяти уникненню певних “стереотипів”, переосмисленню “штибів”, які й досі присутні у науково-дослідницькій літературі.

Література

- Bertozzi, A. (2012), “On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)”, Dissertations, 295 p.
- Colette-Ducic, B. (2014), “The stoic conception of love and its Platonic background”, Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, S. J. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, SUNY Press, pp. 87–110.
- Cornford, F. M. (1931), *The Law of Motion in Ancient Thought: An Inaugural Lecture*, Publisher, CUP Archive, Length, 46 p.
- Kreitner, R. (2012), “The stoics and the epicureans on friendship, sex, and love”, *The Montréal Review*, January [Digital resource]. – Available at <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.ph>
- Long, A. A. (2006), *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford University Press, 440 p.
- Love (2017), Електронний ресурс, Режим доступу (28.01.2018): <https://plato.stanford.edu/entries/love>
- McEvoy, A. L. (2011), *Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love*, Rodopi, 552 p.
- Motto, A. L. (2007), “Seneca on Love”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 27, núm. 1, pp. 79-86
- Morana, K. (1996), “L’atomisme antique face a l’amour”, *Revue philosophique en France et de l’étranger*, №1, pp. 119-132.
- Murray, G. (2013), *Stoic, Christian and Humanist*, Routledge, London, 192 p.

- Robertson, D. (2013), *Stoicism and the Art of Happiness, Ancient tips for modern challenges: Teach Yourself*, Hachette UK, 224 p.
- Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, CUP Archive, 164 p.
- Stephens, W. O. (2007), *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, A&C Black, 208 p.
- Stephens, W. (2009), *Stoic Ethics* [Digital resource], available at: <http://www.iep.utm.edu/stoiceth/>
- The Routledge Handbook of Neoplatonism* (2012), Ed. Slaveva-Griffin S., Remes P., Routledge, 656 p.
- Vasilakis, D. A. (2014), *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*, PhD Thesis in Philosophy, King's College London, 292 p.
- Адо, П. (1999), “Что такое античная философия?” [Перевод с французского В. П. Гайдамака], Издательство гуманитарной литературы, Москва, 314 с.
- Апресян, Р. Г. (2012), “Слова любви: агаре, eros, philia”, *Философия и культура*, №8 (56), с. 27-40.
- Греческая философия*, (2006), Под ред. М. Канто-Спербер, 2 тт. Т.1., Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, Москва, 500 с., XIII.
- Гусейнов, Г. Ч. (2013), “Эрос в античной культуре”, электронный ресурс, режим доступа (28.01.2018): <https://postnauka.ru/faq/9918>
- Жмудь, Л. Я. (2012), “Доксография в её связи с другими жанрами античной историографии философии”, *Историко-философский ежегодник '2011*, ИФ РАН, Москва, с. 5-39.
- Лосев, А. Ф. (2000), *История античной эстетики. Ранний эллинизм*, Фолио, Харьков; ООО Издательство АСТ, Москва, 960 с.
- Орлов, Е. В. (2011), *Философский язык Аристотеля*: Монография, Изд-во СО РАН, Новосибирск, 317 с.
- Петров, М. К. (1969), “Предмет и цели изучения истории философии”, *Вопросы философии*, №2 с.126-136.
- Реале, Д., Антисери, Д. (1994), *Западная философия от истоков до наших дней*, Т.1. Античность, ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург 336 с.
- Слезак, Т. А. (2008), *Как читать Платона?* [пер. с нем., предисл. и примеч. М. Е. Буланенко], Санкт-Петербург, Изд-во С.-Петерб. ун-та, 314 с.
- Шерман, Н. (2008), “Дружба”, *Дружба: ее формы, испытания и дары*, ДУХ І ЛІТЕРА, Киев, с. 187-193.

References

- Ado, P. (1999), *What is ancient philosophy? [Chto takoe antichnaja filosofija?]*, [Translation from French V. P. Gaydamak], Humanities Literature Publishing House, Moscow, 314 p. [in Russian].
- Apresyanyan, R. G. (2012), “Words of Love: agape, eros, philia” (“Slova ljubvi: agape, eros, philia”), *Philosophy and Culture*, No. 8 (56), p. 27-40. [in Russian].
- Bertozi, A. (2012), *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*, *Dissertations*, 295 p.
- Colette-Ducic, B. (2014), “The stoic conception of love and its Platonic background”, Suzanne Stern-Gillet, Gary, M. Gurtler, S. J. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, SUNY Press, pp. 87–110.
- Greek Philosophy [Grecheskaja filosofija]* (2006), Ed. M. Kanto-Sperber, 2 vols. V.1., Greco-Latin Cabinet Yu. A. Shichalina, Moscow, 500 p., XIII. [in Russian].
- Guseynov, G. Ch. (2013), “Eros in ancient culture” (“Eros v antichnoj kul'ture”) [Digital resource]. –Available at: <https://postnauka.ru/faq/9918> [in Russian].

- Kreitner, R. (2012), "The stoics and the epicureans on friendship, sex, and love", *The Montréal Review*, January [Digital resource]. – Available at <http://www.themontrealreview.com/2009/The-Stoics-and-the-Epicureans-on-Friendship-Sex-and-Love.ph>
- Long, A. A. (2006), *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford University Press, 440 p.
- Losev, A. F. (2000), *The history of ancient aesthetics. Early Hellenism (Istoriya antichnoy estetiki. Ranniy ellinizm)*, Folio, Kharkov; OOO Publishing House AST, Moscow, 960 p. [in Russian].
- Love (2017) [Digital resource]. – Available at <https://plato.stanford.edu/entries/love>
- McEvoy, A. L. (2011), *Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love*, Rodopi, 552 p.
- Motto, A. L. (2007), "Seneca on Love", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 27, núm. 1, pp. 79-86
- Morana, K. (1996), "L'atomisme antique face a l'amour", *Revue philosophique en France et de l'étranger*, №1, pp. 119 – 132.
- Murray, G. (2013), *Stoic, Christian and Humanist*, Routledge, London, 192 p.
- Orlov, E. V. (2011), *Philosophical language of Aristotle (Filosofskij jazyk Aristotelja)*, SB RAS Publishing House, Novosibirsk, 317 p. [in Russian].
- Petrov, M. K. (1969), *The subject and goals of studying the history of philosophy (Predmet i celi izuchenija istorii filosofii)*, *Issues of Philosophy*, No 2, pp.126-136. [in Russian].
- Reale, D., Antiseri, D. (1994), *Western philosophy from the source to the present day, Vol. I. Antiquity (Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnejj, T. I. Antichnost')*, LLP TK Petropolis, St. Petersburg, 336 p. [in Russian].
- Robertson, D. (2013), *Stoicism and the Art of Happiness, Ancient tips for modern challenges: Teach Yourself*, Hachette UK, 224 p.
- Schofield, M. (1991,) *The Stoic Idea of the City*, CUP Archive, 164 p.
- Slezak, T. A. (2008), *How to read Plato? (Kak chitat' Platona?)* [Trans. with him., pre. and note. M. E. Bulanenko], St. Petersburg Publishing House. Univ., St. Petersburg, 314 p. [in Russian].
- Sherman, N. (2008), "Friendship", *Friendship: its forms, tests and gifts* ["Druzhiba", *Druzhiba: ee formy, ispytaniya i dary*], Spirit and Litera, Kyiv, pp. 187-193. [in Russian].
- Stephens, W. O. (2007), *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, A&C Black, 208 p.
- Stephens, W. (2009), "Stoic Ethics" [Digital resource]. – Available at: <http://www.iep.utm.edu/stoiceth/>
- The Routledge Handbook of Neoplatonism* (2012), Ed. Slaveva-Griffin S., Remes P., Routledge, 656 p.
- Vasilakis, D. A. (2014), *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*, PhD Thesis in Philosophy, King's College London, 292 p.
- Zhmud, L. Ya. (2012), "Doxography in its connection with other genres of ancient historiography of philosophy" ("Doksografija v ejo svjazj s drugimi zhanrami antichnoj istoriografii filosofii"), *Historical and Philosophical Yearbook '2011*, IPh RAS, Moscow, p.5-39. [in Russian].

© Віталій Едуардович Туренко

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА. ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ



ГЛОБАЛЬНЫЙ КРИЗИС И ВНУТРЕННЯЯ РЕВОЛЮЦИЯ. ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО ДАЛАЙ-ЛАМА XIV – ЛИДЕР МИРОВОЙ РЕВОЛЮЦИИ СОЗНАНИЯ

И. С. Урбанаева

д. филос. наук, главный научный сотрудник,
Институт монголоведения, буддологии и
тибетологии,
Сибирское отделение Российской академии наук
(Улан-Удэ, Бурятия),
(буддийская монахиня Тензин Чойдрон)
urbanaeva@imbt.ru

Анотация

Ирина Урбанаева. Глобалната криза и вътрешната революция. Негово светейшество 14-ия Далай Лама е лидер на световната революция в съзнанието. В статията се разглежда значението на трансформацията на съвременния светоглед въз основа на интегрирането на будистките открития - празнотата и себеотрицанието на всичките неща и личности и взаимозависимото съществуване на човечеството. Личността, философията и животът на Негово Светейшество, 14-тия Далай Лама, служат като убедително потвърждение, че вътрешната революция е осъществима: животът по принципите на ненасилието и алтруизма е възможен в действителността и съответства на родовата човешка същност.

Ключови думи: будистка философия; неведение; родова човешка същност; вътрешна революция; Татхагатагарбха; Негово Светейшество 14-ия Далай Лама

Анотація

Ирина Урбанаєва. Глобална криза та внутрішня революція. Його святість Далай-лама XIV – лідер світової революції свідомості. У статті розглядається актуальність трансформації сучасного світогляду на основі засвоєння буддійських відкриттів (порожнечі та самовідданості всіх речей і осіб та взаємозалежного існування людства). Особистість, філософія та життя Його Святості 14 Далай-лами служать переконливим підтвердженням того, що внутрішня революція є можливою: життя на принципах ненасильства та альтруїзму можлива в дійсності і відповідає родовій сутності людини.

Ключові слова: філософія буддизму; невігластво; патримоніальна сутність людини; внутрішня революція; татагатагарбха; Його Святість 14-та Далай-лама

Annotation

Irina S. Urbanaeva. Global crisis and inner revolution. His Holiness Dalai Lama the 14th – leader of the world revolution of consciousness. The article considers relevance of transformation of modern world outlook on the basis of assimilation of Buddhist discoveries (emptiness and selflessness of all things and persons, and interdependent existence of mankind). The person-

ality, philosophy and life of His Holiness Dalai Lama the 14th serves as convincing confirmation that inner revolution is feasible: life according to the principles of non-violence and altruism is possible and it corresponds to patrimonial human essence.

Key words: Buddhist philosophy; ignorance; patrimonial human essence; inner revolution; tathagatagarbha; His Holiness Dalai Lama the 14th

Путь “внешнего” прогресса, основанный на доминирующих в умах мировых и национальных лидеров и в массовом сознании ценностях материального характера, связанных главным образом с конкуренцией, обладанием и подчинением, сегодня привел человечество к опасной грани, переход которой может обернуться глобальной катастрофой. Столкновение цивилизаций, о чем писал С. Хантингтон (Huntington, 1966), это реалии сегодняшнего дня, которые заставляют нас бояться, что третья мировая война – это реальная угроза. Главный вопрос в этой опасной ситуации: можно ли предотвратить катастрофу? Ответ на этот вопрос требует того, чтобы обнаружить самые глубокие корни современных конфликтов.

Корни цивилизационных конфликтов современности следует искать не в сфере политики и экономики, и даже не в области культурных и национальных этнических различий, а гораздо глубже. Дело в том, что участники любых конфликтов борются друг с другом именно потому, что, несмотря на все культурные и духовные различия, они привержены одному и тому же типу мировоззрения – системе субстанциализирующего мышления. Данный тип мышления делит мир на “своих” и “чужих” и структурирует его вокруг индивидуальных или групповых интересов, сталкивающихся по поводу различных объектов, которым приписывается преувеличенный онтологический статус. В чем заключается преувеличение бытия, служащее истоком всех больших и малых недоразумений в нашем мире? В буддийской философии этот онтологический изъян мышления называется *неведением* и состоит в том, что материальным предметам и живым существам приписывается *реальное* существование – объективное, независимое от обозначения мыслью, существование в силу некой внутренне присущей им природы, в то время как, с точки зрения буддийских философов¹, все объекты познания существуют лишь номинально. Непонимание этого фундаментального факта *пустоты* всего сущего от субстанциальности любого типа проистекает из недостоверного восприятия и привычки к искаженному восприятию реальности². Из этого происходят, как было объяснено буддийскими философами, все негативные состояния сознания, которые и повинны во всевозможных страданиях, на которые обречены люди и другие существа, живущие во власти субстанциалистских стереотипов восприятия, приобретенных и врожденных.

Если рассматривать функциональные последствия указанного порока недостоверного – с точки зрения буддийской логики и гносеологии – восприятия реальности применительно к общественной жизни, то это всегда система эгоизма, индивидуального или группового. Любое национальное сознание ориентировано на защиту “своего” мира и “своих” интересов и является реакцией на сложившееся неравенство этносов /наций /стран – попыткой восстановления справедливости. Но все национальные лидеры не ограничиваются задачами защиты “своего”, а вступают в конкуренцию и стремятся к расширению сферы своего влияния и даже к мировому лидерству. Кто бы ни побеждал в таком противостоянии – мировая ситуация в принципе не меняется к лучшему. Радикальных изменений не будет, если мышление мировых лидеров остается, по сути, таким же, как и тысячи лет назад. С наступлением эпохи

¹ Речь идет о философской школе мадхьямика-прасангика, являющейся высшей формой развития воззрения Нагарджуны (II в. н.э.), ее основатели – индийские философы Буддапалита (около 470-540) и Чандракирти (р. ок. 600 г.н.э.). В Тибете она представлена наиболее последовательно Чже Цонкапой (1357-1419) и Кункьен Джамьян Шепой I (1648-1722).

² Такое объяснение восходит к “Праманасамуччае” Дигнаги (ок. 480-540).

глобализации и углублением мирового кризиса в самых различных сферах общественной жизни становится актуальным в национальной политике отдельных стран, особенно мировых лидеров, и в международных отношениях новое стратегическое мышление. Это должно быть мышление, которое было бы способным, осознав взаимозависимую целостность человеческого бытия, оценить и использовать совокупный опыт развития всего человечества в общих интересах человеческого рода. Словом, мир нуждается в оптимальной интегральной стратегии дальнейшего своего существования и развития. Это должна быть стратегия, направленная на его выживание и сохранение глобальной среды обитания, но также и на осознание и реализацию благого человеческого потенциала. Главной особенностью родовой сущности человека в отличие от других чувствующих существ³ является способность к преобразованию наличного бытия, созданию символов и символической реальности. И эта реальность не является реальностью зла. Как убедительно было доказано буддийскими философами более двух тысячелетий назад, подлинная человеческая природа – это природа Будды, то есть просветленного существа, устранившего все изъяны и реализовавшего весь свой благой потенциал. Природа человека, говорится в буддизме, изначально чиста от зла и всякой скверны. Узнать свою подлинную природу и реализовать сполна ее потенциал – под силу каждому. Главная революция, которая должна произойти, это не революция во внешнем мире. Это внутренняя революция. В результате внутренней революции изменится и мир вокруг. Так утверждает в буддийской философии, последовательно обучающей своих студентов пути мудрости, ненасилия и подлинного альтруизма, идея которым можно полностью трансформировать сознание обычного человека и всю его среду обитания. Это знание, проверенное в веках, подсказывает, что в целях формирования нового глобального мировоззрения мировые лидеры должны прекратить “промывку мозгов” и идеологическую войну. Критически преодолев слабости европоцентристского мировоззрения и тенденции мирового гегемонизма, а также распространенные ориенталистские предрассудки, застарелые комплексы, свойственные людям незападных цивилизаций, и различного рода старые и новые национализмы и мифы об избранности каких-то отдельных народов, нужно опереться на *универсальные*, а не частные или групповые ресурсы человеческого существования. И эти ресурсы – не внешние, не материальные, а внутренние ресурсы человеческого сознания.

Человечество в целом и на уровне отдельных личностей может существовать, соответствуя родовой человеческой сущности. Но ее необходимо узнать и реализовать. Буддийская философия утверждает, что в каждом существе есть *тамхагатагарбха* – “семя” сознания Будды, и благодаря этому не только люди, но и все другие живые существа способны эволюционировать в направлении просветления и полного раскрытия потенциала сознания. Тем более люди, обладающие более развитыми, чем у других живых существ, психофизическими способностями – *пятью скандхами*, способны при условии встречи с воззрением, способным освободить сознание от ограничивающих его пут, ступить на путь освобождения. В буддизме, когда говорится об освобождении, речь идет об освобождении от *сансары* – существования под контролем омрачений, которые обрекают существа на всевозможные страдания, в том числе конфликты, войны, деградацию среды обитания, появление новых неизлечимых болезней и т.д.⁴ Буддийские философы Дигнага (480-540) и Дхармакирти (VII

³ С точки зрения буддизма, наличие сознания не является отличительным свойством человека, ибо все живые существа называются в буддизме “чувствующими существами”. В тибетской философской терминологии понятие “живое существо” выражается термином “*sems can*” – “обладающий сознанием”. Отличие человека от других живых существ в буддийской философии признается относительным и временным. В состоянии бардо, промежуточном между этой и следующей жизнью, нет никакой разницы между тем, кто был до смерти человеком, и тем, кто был, например, насекомым. Тот, кто был человеком, может получить низкое перерождение, в том числе в качестве насекомого, а то существо, которое было насекомым, в случае “выброса” хорошей ввергающей кармы имеет шанс, хотя и очень малый, родиться человеком.

⁴ Буддийские философы доказывают, что не только эти известные всем нам и другим живым суще-

в.) объяснили в своих трудах, что главным фактором, омрачающим поток сознания, является недоверное восприятие. Когда субъект в своем восприятии реальности заблуждается и считает несуществующие вещи реально существующими, а существующие – несуществующими, в этом кроется большая онтологическая опасность. Когда субъект приписывает личности (“я”) и вещам внешнего мира истинное, т.е. реальное существование – в силу некой природы, присущей им со своей стороны, то это коренное заблуждение, сопровождаемое цеплянием ума за него как за истину, становится самым опасным ядом, отравляющим сознание и все бытие. Этот яд и именуется *неведением*. Можно сказать, что *неведение* – это самая тонкая ошибка, совершаемая сознанием в отношении реальности, и эта ошибка, порождающая всю ментальную скверну – ложные теории, негативные эмоции и порочные привычки, лежит в фундаменте мировой системы познания, общественной жизни, научно-технического прогресса, задавая общественной эволюции опасное направление.

Внутренняя революция, которая освобождает личность от оков *сансары*, происходит на пути философского постижения смысла, с одной стороны, *пустоты*, или *бессамостности*, а с другой стороны, *зависимого возникновения* и последующего медитативного освоения этого воззрения. Тот, кто обрел высшую мудрость, знает, что все вещи и явления, в том числе он сам, лишены субстанциальности: они существуют лишь номинально, в зависимости от обозначения. Для такого человека нет больше прочной, субстанциальной основы для привязанностей, разделений, ненависти и борьбы. В то же время ему открывается единый, взаимозависимый мир, в котором все живущие связаны узами родства. А также осознается, что все эти родные ему существа, погруженные во мрак неведения, обречены на то, чтобы страдать и перманентно создавать причины новых своих трагедий.

До тех пор, пока мышление мировой элиты не трансформируется в процессе внутренней эволюции в направлении понимания взаимозависимого характера нашего бытия, человечество будет не в состоянии выработать интегральную стратегию существования, которая соответствовала бы радикально изменившимся условиям воспроизводства человеческой реальности. И до тех пор будут продолжаться на разных уровнях конфликты, не исчезнут причины для столкновения цивилизаций. Возможна ли подобная трансформация? Можно подумать, что это утопия. Но есть человек, один самых мудрых, что когда-либо жили на земле. Это Его Святейшество Далай-лама XIV - величайший революционер всех времен. Вся его жизнь, его личность и деятельность служат примером того, что внутренняя революция возможна. Она была возможна во времена Будды Шакьямуни. Она возможна сегодня.

Как известно, после того как КНР оккупировала Тибет и включила его в свой состав, Его Святейшество Далай-лама XIV, **являвшийся правителем государства Тибет, был вынужден** в 1959 г. бежать в Индию, где нашел политическое убежище. С тех пор он живет там и совершает многочисленные поездки по миру, придерживаясь принципов ненасилия и альтруизма, проповедуя Срединный путь во взаимоотношениях с Китаем и продвигая общечеловеческие ценности и универсальную этику сострадания и любви. Он заслуженно почитается повсюду в качестве высочайшего морального авторитета.

В глазах буддистов Тибета, Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы Далай-лама – не обычный человек, а современное воплощение Будды в человеческом теле и имеет с ними особую связь в форме божества Авалокитешвара, который олицетворяет аспект сострадания Будды. Сам же он называет себя простым буддийским монахом и ведет в горном индийском селении Дхарамсала такую же аскетическую жизнь, как и великий индийский гуманист XX века и проповедник Махатма Ганди, чья жизнь по принципам ненасилия оказалась самой эффективной политической программой Индии времен ее борьбы за независимость. И так

ствам формы страданий можно устранить путем очищения и развития сознания, но даже получить контроль над таким страшным демоном сансарического бытия, как смерть, для нас являющаяся абсолютной, неконтролируемой трагедией.

же как Ганди, Далай-лама снискал себе уважение людей всего мира, прежде всего, тем, что живет по тем принципам сострадания и любви, которые проповедует, и искренен во всех своих “деяниях истины”. Его мудрые проповеди обращены к сердцам всех людей, без их разделения на “буддистов” и “не-буддистов”, “своих” и “чужих” и несут им тепло его чистой любви и чудесного обаяния. Кому-то он кажется мечтателем и идеалистом. Кто-то настроен скептически к его идее Срединного пути как стратегии решения тибетской проблемы. Кто-то критикует его, отстаивая свои убеждения и заблуждения. Но все, кто открыт для того чтобы услышать Далай-ламу, не могут не почувствовать силу его слов, когда он говорит о всеобщей ответственности и этике нового тысячелетия. Он имеет поразительную популярность. И дело тут не в том, что он крупнейший буддийский лидер современности и самый великий из всех Далай-лам.

Как пишет в своей книге “Зачем нам Далай-лама?” известный американский буддолог и давний друг Его Святейшества Далай-ламы проф. Роберт Турман, “кажется, Далай-лама нравится всем без исключения, даже тем, кто изначально был скептически настроен по отношению к нему” (Турман, 2002, с. 10). В чем причина такого феноменального явления?

Думается, причина кроется, прежде всего, в том, что он настоящий буддийский монах, полностью обуздавший и умиротворивший собственный ум и ясно сознающий, кто он есть на самом деле и какова реальность как она есть, а потому лишенный тех препятствий, которые мешают развитию личности, подлинному взаимопониманию и сердечному общению людей. А раз нет внутренних препятствий, то ничто не мешает изливаться его энергии всеобъемлющей любви на тех, с кем Далай-лама встречается. И люди не могут не чувствовать этого.

Его Святейшество Далай-лама настолько чисто от присущих обычным людям привязанностей к положению, славе, репутации, титулу, богатству и прочим привлекательным вещам, что без ложной скромности называет себя обычным человеком и обращается к другим людям не как Далай-лама, а как человек. Он говорит с людьми, куда бы ни отправился, о тех вещах, которые всех объединяют и по-настоящему важны для каждого отдельного человека, для всего человечества и нашей планеты. Проф. Турман в своей книге совершенно справедливо пишет, что нам всем следовало бы глубже понимать Далай-ламу и предпринимаемые им “деяния истины”, следовало бы “больше обращаться к его мудрости и состраданию для решения проблем мирового значения” (Турман, 2002, с. 14).

Будучи буддийским монахом и лидером индо-тибетской махаяны, Далай-лама никогда не занимается миссионерством – не пытается обратить в буддизм тех, чьей традиционной религией буддизм не был. Более того, по его словам, Будда не приходит в мир как “буддийский” Будда. Иными словами, разделение людей на религиозные группы, как и прочие формы разделения, способно порождать конфликты и войны, и оно противоречит тому, что в своей сущности все люди равны. Поэтому он активный приверженец межрелигиозной гармонии и взаимной толерантности.

Его Святейшество способен совершать “деяния истины”, вселяющие в других оптимизм и надежду даже в самой тяжелой ситуации, ибо сам он является *достоверным существом*. Так же как Будда Шакьямуни, которого великий индийский философ и логик Дигнага в своей “Праманасамуччае” называл “Ставший достоверным существом”, Его Святейшество Далай-лама *стал достоверным существом*: он не претендует на то, чтобы быть Спасителем и никогда не называет себя воплощением божества, но всей своей жизнью и деятельностью показывает, что Учение, проповеданное Буддой – это не утопия и не абстрактное знание, а истина, осуществляемая в процессе духовного развития и в высшей степени полезная для всех живущих. Далай-лама – особого рода реалист: он познал реальность, как она есть – в бессамостности и относительности, и реализовал силою этого знания благодатную природу своего сознания. Благодаря этому он способен доказать другим людям своим образом жизни

и мысли, что потенциал человеческой личности имеет великую мощь и благу энергию, которой мы можем овладеть, совершив внутреннюю революцию. В этом смысле проф. Турман и говорит, что Его Святейшество Далай-лама, как и Будда Шакьямуни, является лидером внутренней революции, начавшейся на земле три тысячи лет назад.

Революция в сознании – это единственная по-настоящему полезная для всех революция, и быть буддистом означает совершить эту ментальную революцию, которая высвобождает великую энергию добра, направленного на всех без исключения. Тот, кто совершил революцию в сознании, способен действовать намного масштабнее и на гораздо более тонких уровнях реальности, чем обычные люди. Поэтому именно Далай-лама и является подлинным мировым лидером современности. И идеи ненасилия, сострадания, альтруизма и другие истины взаимозависимого существования, которым он учит, пусть и кажутся кому-то несбыточными, на самом деле основаны на самом глубоком понимании природы вещей и людей, а потому будут получать признание все большего числа людей. Поэтому буддизм, особенно индо-тибетская махаяна, сегодня широко распространяется по всему миру и вызывает перманентно растущий интерес. Та форма презентации буддизма, которая характерна для Его Святейшества Далай-ламы, основана на рационалистической традиции древнеиндийского монастырского университета Наланда. Его Святейшество часто говорит, что является сыном Индии – и потому, что Индия стала его второй родиной, и потому, что он является наследником Наланды⁵. Сегодня он вместе с другими тибетскими учеными и ламами возвращает Индии утраченное ею богатство Дхармы. И из Индии Учение Будды получает распространение по всему миру.

Понимая планетарное, более того, вселенское, значение личности Далай-ламы, не следует забывать, что он человек, рожденный в Тибете. Он сын своего народа, возвращенный соками древней тибетской культуры и воплощающий его лучшие качества. Правитель, потерявший свою страну. Изгнанник, стремящийся вернуться на родину. Программа Срединного пути, которой Далай-лама придерживался в своей политической деятельности, пока сам не положил конец существованию института Далай-лам (Ганден Подранг) как политического института и не отказался полностью от выполнения каких-либо государственных и политических функций, продолжает служить основой политики Центральной Тибетской администрации под руководством Лобсанга Сенге. Несмотря на кажущуюся утопичность, она выражает подлинные чаяния тибетского народа и наиболее реалистичную перспективу достижения компромисса в более чем полувековом конфликте двух соседствующих цивилизаций. Позиция Его Святейшества Далай-ламы в тибетском вопросе самым убедительным образом подтверждает, что он на самом деле является бодхисаттвой, существом с великим сердцем. Кто как не бодхисатва, несмотря на все трагические эпизоды новейшей истории Тибета, связанные с его вхождением в состав КНР, и участвовавшие акты самоожжений тибетцев в знак протеста против китайского правления, способен не утратить любви к “китайским братьям и сестрам” и остаться искренним в этих чувствах?

И хотя немало людей считают идеи и предложения Далай-ламы далекими от реальности и неосуществимыми, сам он никогда не сдается и учит этому других – никогда не сдаваться от принципов той альтруистической этики и политики, которая на самом деле исходит из глубочайшего знания абсолютной и относительной природы вещей. Это знание факта *пустоты* всех вещей и явлений от любого вида субстанциальности. Это знание *взаимозависимого* бытия человечества. И это не просто знание, родившееся в качестве философского умопостроения. Это постигнутый напрямую *факт бытия*. Прямое постижение фактов реальности – это уровень достоверного восприятия, свойственный не обычным существам, а тем, кто способен проникнуть в сущность вещей на основе полностью реализованной способ-

⁵ О рационалистической традиции Наланды и ее значении для индо-тибетской махаяны см.: (Урбанаева, 2014, с. 284-329)..

ности к однонаправленной концентрации (Dreyfus, 1997).

Лидер внутренней революции как никто другой знает подлинные факты нашего бытия, как и беспочвенность всех рожденных безумием (неведением относительно способа существования себя и других явлений) концептов, повинных во всевозможных страданиях, из которых соткана эта сотворенная общими заблуждениями иллюзорная реальность. В иллюзорной реальности современного мира одни пытаются уютно устроиться за счет других, но никто не имеет настоящего счастья. Его Святейшество личным примером мышления, взаимоотношений с людьми и миром говорит, что достижим иной способ восприятия себя и мира, задающий радикально иную реальность – реальность, в которой человек может жить в соответствии со своей подлинной природой. В буддизме она называется *природа Будды* – природа *достоверного существа*. Реальный мир Будды – это не фантазия, не придуманный буддистами миф. Это реальность, которая может стать и нашей реальностью.

Если говорить об интеллектуальных и духовных ресурсах России, то хотя в ее культурном пространстве наряду с традиционными православными идеями и ценностями были представлены и метафизика всеединства, и евразийская идеология, и философия буддизма, все же значение буддизма в России понимают куда хуже, чем в кругах интеллектуальной элиты западного мира. А ведь на Западе буддизм распространился только в течение последних 40-50 лет, и, кстати сказать, значительную роль в этом сыграли калмыцкие и бурятские ламы. В Америке одним из наиболее крупных центров буддизма стал калмыцкий монастырь в Нью-Джерси, где долгое время жили калмыцкий лама Геше Вангьел и бурятский лама Дава Самбу. Геше Вангьел стал учителем таких известных американских буддистов и буддологов, как Р. Турман, Дж. Хопкинс и др. Р. Турман, по его признанию, сделанному в Бурятии в мае 2014 г. во время международной конференции “Буддизм в изменяющемся мире”, считает Геше Вангьела свои духовным отцом, а его учителя, известного буддийского ламу, общественного деятеля и дипломата Агвана Доржиева – буряты по происхождению – своим духовным дедом.

В России буддизм уже в течение нескольких столетий является частью её собственной культуры. Он стал одной из традиционных конфессий, предметом серьезных научных исследований со стороны ученых, составивших гордость российской академической науки. В перспективе более глубокого, чем в прошлом, осознания целей национального и мирового развития буддийский фактор ещё должен получить адекватную оценку не только со стороны исследователей, но и носителей общественного сознания, прежде всего, интеллектуально-политической элиты. Ибо буддизм – это не просто одна из мировых религий. Буддизм – это именно тип цивилизации, выходящей за пределы любых границ, это тип универсальной связи, соединяющей человечество в единство на уровне базовой человеческой духовности и самоидентичности.

Пожалуй, американские интеллектуалы – Р. Турман, Р. Гир, Дж. Хопкинс, дост. Карма Легше и др. – все те, кто стоит у истоков американского буддизма, а также многие другие западные последователи и исследователи буддизма сегодня гораздо лучше, чем политическая элита, понимает масштаб и значение личности и деятельности Его Святейшества Далай-ламы XIV, как и значение ресурсов буддизма для дальнейшей эволюции человечества. Сегодня идеи буддизма пустили уже глубокие корни в западном мире, и “внутренняя революция” может изнутри прорвать оковы старого Запада. Буддизм благодаря тибетцам не только вернулся в Индию, но и продолжает шагать по планете. Но это не буддийское завоевание мира. Это начало “внутренней революции” – единственной бескровной революции, которая дает всем надежду на будущее. Это будет универсальная в масштабах нашей планеты революция, а не буддийская революция, хотя ее идея принадлежит буддийским философам.

Что касается Его Святейшества Далай-ламы, то сегодня недопонимается тот факт, что Далай-лама XIV является не только лидером тибетского буддизма, он – наиболее вы-

дающийся буддийский философ современности, лучше, чем кто-либо другой, освоивший и применяющий “внутреннюю” науку буддизма в диалоге с современной наукой. Его масштаб исследования и понимания Дхармы Будды является не региональным или национальным, а предельно глобальным и универсальным. Можно утверждать, что он в полной мере является наследником Наланды – носителем непрерывной традиции буддизма, продолжающей “материнскую” индийскую систему буддийской Дхармы в целостном единстве теории и практики. Представляемая им устная индо-тибетская традиция презентации Дхармы Будды не менее важна для понимания сущности Учения Будды, чем тексты, образующие свод Слова Будды. Та “внутренняя” наука – наука о сознании и ментальной трансформации, лучшим специалистом в которой является Его Святейшество Далай-лама XIV, представляет интерес не только для буддийских философов и ученых. Ее ресурсы актуальны для всего человечества.

Литература

- Dreyfus, G. B. J. (1997), *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretation*, Delhi.
- Hopkins, J. (1996), *Meditation on Emptiness*. Wisdom Publications, Boston.
- Huntington, S. P. (1993), “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer, Vol. 72, No. 3, pp. 22-49.
- Huntington, S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- Далай-лама XIV Тензин Гьяцо (2003), *Гарвардские лекции*, Изд-во “Цонкапа”, Москва.
- Тензин Гьяцо (Его Святейшество Далай-лама XIV) (2005), *Этика для нового тысячелетия*, Нартанг, Санкт-Петербург.
- Тинлей, Геше Джампа (2011), *Буддийская логика. Комментарий к трактату Дхармакирти ‘Праманаварттика’* [под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой], Дже Цонкапа, Улан-Удэ.
- Тинлей, Геше Джампа (2013), *Воззрения Четырех философских буддийских школ*, ООО “Изд-во Дже Цонкапа”, Новосибирск.
- Турман, Р. (2002), *Зачем нам Далай-лама?*, Изд-во “Фонд “Сохраним Тибет!””, Москва.
- Урбанаева, И. С. (2014), *Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-буддийских текстов и живой традиции тибетского буддизма)*, ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ.
- Чандракирти (2004), *Введение в Мадхьямику* [пер. с тиб. А. М. Донца], Евразия, Санкт-Петербург.

References

- Dreyfus, G. B. J. (1997), *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretation*, Delhi.
- Hopkins, J. (1996), *Meditation on Emptiness*. Wisdom Publications, Boston.
- Huntington, S. P. (1993), “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer, Vol. 72, No. 3, pp. 22-49.
- Huntington, S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- 14th Dalai Lama Tenzin Gyatso (2003), *Harvard lectures* [Garvardskie lektcii], Tsongkhapa Publishing House, Moscow. [in Russian].
- Tenzin Gyatso (His Holiness 14th Dalai Lama) (2005), *Ethics for the New Millennium* [Etika dlya

- novogo tysyacheletiya*], Nartang, St. Petersburg. [in Russian].
- Tinley, Geshe Giampa (2011), *Buddhist logic. Commentary on the Dharmakirti treatise 'Pramanavartika'* [ed. I. S. Urbanaeva and A. Yu. Konovalova] [*Buddhiskaya logika. Kommentarii k traktatu Dkharmakirti 'Pramanavartika'*] [pod red. I. S. Urbanaevoi (otv. red.) i A. Yu. Konovalovoi]], Je Tsongkhapa, Ulan-Ude. [in Russian].
- Tinley, Geshe Giampa (2013), *The views of the Four philosophical Buddhist schools* [*Vozzreniya Chetyrekh filosofskikh buddhiskikh shkoi*], Tsongkhapa Publishing House, Novosibirsk. [in Russian].
- Thurman, R. (2002), *Why do we need the Dalai Lama?* [*Zachem nam Dalai-lama?*], Publishing house "Fund" Save Tibet!", Moscow. [in Russian].
- Urbanaeva, I. S. (2014), *Buddhist philosophy and meditation in a comparative context (based on Indo-Buddhist texts and the living tradition of Tibetan Buddhism)* [*Buddhiskaya filosofiya i meditatsiya v komparativistskom kontekste (na osnove indo-buddhiskikh tekstov i zhivoi traditsii tibetskogo buddizma)*], Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude. [in Russian].
- Chandrakirti (2004), *Introduction to Madhyamaka* [trans. with tib. A. M. Donets] [*Vvedenie v Madkh'yamiku*] [per. s tib. A. M. Dontsa]], Eurasia, St. Petersburg. [in Russian].

© **Ирина Сергеевна Урбанаева**

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

УТВЪРЖДАВАНЕ НА ЛИБЕРАЛНИТЕ ИДЕИ В ЕВРОПА И ЗАД ОКЕАНА В ЕПОХАТА НА ПРОСВЕЩЕНИЕТО

Н. Г. Александров

доктор, докторант към катедра "Философски науки" на Философски факултет на ВТУ "Св. св. Кирил и Методий" (Велико Търново, България)

nikaleks@abv.bg

Анотация

Николай Георгиев Александров Утвърждаване на либералните идеи в Европа и зад океана в епохата на Просвещението. В статията се разглежда процесът на формирането на идейно-философските основи на либералната доктрина в епохата на Просвещението. Защищава се идеята, че в основата на зараждащото се либерално учение в столетието между Английската и Френската буржоазна революция стои просветителската апелация към разума. Анализират се просветителските концепции за автономията на личността и индивидуалните права, обществения договор и държавата, естественото състояние и естествения човек като субект на свободата - т. е. всички онези моменти, превърнали се в базови положения на формирането се в епохата на Просвещението либерализъм. Подчертават се идейните разлики и националните особености на класическия либерализъм в Англия, Франция, Германия и Америка.

Ключови думи: Просвещение; либерализъм; индивидуализъм; естествено състояние; разум; антиклерикализъм

Анотація

Микола Георгієв Александров Зміцнення ліберальних ідей в Європі і за океаном в епоху Просвітництва. У статті розглядається процес формування ідейно-філософських основ ліберальної доктрини в епоху Просвітництва. Защищається ідея, що в основі ліберальної доктрини, яка зароджувалася в століття між Англійською і Французькою буржуазною революцією, закладена просвітницька апеляція до розуму. Аналізуються просвітницькі концепції автономії особистості та індивідуальних прав, суспільного договору і держави, природного стану і природної людини як суб'єкта свободи – тобто всі ті моменти, що перетворилися в засадничі положення лібералізму, який формувався в епоху Просвітництва. Підкреслюються концептуальні відмінності і національні особливості класичного лібералізму в Англії, Франції, Німеччині та Америці.

Ключові слова: Просвітництво; лібералізм; індивідуалізм; природний стан; розум; антиклерикалізм

Annotation

Nikolay Aleksandrov Strengthening of Liberal Ideas in Europe and Overseas in the Age of Enlightenment. The article considers the process of formation of the philosophical foundations of liberal doctrine in the Age of Enlightenment. The idea that educatory remedy to reason is at the core of the nascent liberal doctrine in the century between English and French bourgeois revolution is advocated. The Enlightenment concepts for the autonomy of the individual and individual rights, social contract and the state, the natural state and the natural man as subject of liberty are analyzed – i.e. all those phenomenon that became the basic positions of liberalism that was forming in the Age of Enlightenment. The conceptual differences and national characteristics of classical liberalism in England, France, Germany and America are highlighted.

Key words: Enlightenment; liberalism; individualism; natural state; reason; anti-clericalism

Изследователите приемат за начало на идейно-политическото формиране на либерализма периода от втората половина на XVII-ти до третата четвърт на XVIII-ти век (Грей, 1992, с. 13-31), което в общи линии съвпада с епохата на Просвещението, останала в историята с оптимистичното название **“Векът на разума”**. Именно в средата на XVIII век във Франция се появява политическият термин **“либерализъм”**¹, свързан с определени идейно-философски и правни положения, отричащи доминиращата роля на аристокрацията и утвърждаващи естествените права, равенството и свободата. Понятието **“Просвещение”** отразява духа на това столетие, основната цел на което е замяната на религиозните и феодални авторитети с такива, които отговарят на изискванията на Новото време. През този период научното знание, което по-рано е достояние на тесен кръг университетски учени, става обект на обсъждане сред философи, писатели и политици. Вярата в силата на човешкия разум и в безграничните възможности на научния прогрес – това е основният патос на Просвещението. Тези настроения се формират още в началото на XVII век – в разработките на Рене Декарт, Томас Хобс, Готфрид Лайбниц и Франсис Бейкън, които с право се приемат за предвестници на **“века на разума”**.

Либерализмът се развива заедно с новите схващания на просветителите за предназначението на човека, за загадката на неговата природа и мястото му в обществото и мирозданието. Либералната идеология в редица отношения е резултат от опитите на мислителите от столетието на Просвещението да открият някакви универсални положения в разума и социалната природа на *homo sapiens*, характерни за всички исторически епохи, и въз основа на тези открития да изведат една нова концепция за устройство на обществото и мястото на индивида в него. В този смисъл, **“мисионерството”** на просветителите се базира върху признаването на това, че независимо от всички обрати и случайности – историята на човечеството има някаква *вътрешна линия на развитие*, а именно: *всеобщият прогрес на разума и движението към все по-голямо съвършенство*.

Епохата на Просвещението поражда култа на **“автономния човек”**, способен трезво и дълбоко да оценява явленията, идеите и нравствените постъпки, както и всичко произтичащо от тях. Философите от **“века на разума”** осмислят **прогреса като резултат от разпространяването на “истински идеи”**, които постепенно отстраняват загадките и чудесата на света, пронизвайки го със светлината на разума. Оценявайки високо интелекта на отделната личност, философите на Просвещението разпознават причината за рационалното поведение на индивида преди всичко в *разумната същност на неговата човешка природа* (Бицин 2014). Но тези **“антропологични прозрения”** не получават от мислителите на XVIII век **никакво последователно разяснение**. Разумността като критерий за всеобщата свързаност между хората не се обосновава, а се постулира. Разбира се, просветителите отделят значително внимание и на човешката субективност, т. е. на такива елементи на вътрешния свят на личността, като чувствата, волята и натюрела. Но особен акцент те поставят именно на разума, който би трябвало да осигурява относителна цялост на личността.

Основните постулати на либерализма, изразяващи философско-мирогледната основа на тази доктрина, се формират в процеса на антифеодалната борба, целта на която е преодоляване на съсловните ограничения, произвола на аристокрацията и авторитета на църквата. **“Ранният либерализъм е оптимистичен, енергичен и философски, защото представлява въздигащите се сили, които са изглеждали способни на лесна победа, която обещавала да донесе голяма полза на човешкия род. Той се противопоставя на всичко средновековно, както във философията, така и в политиката, защото предназначението на средновековните**

¹ Терминът **“либерализъм”** се появява не в първите десетилетия на XIX век в Испания, както твърдят някои автори, а в средата на XVIII век във Франция. Авторството на този термин се приписва на френския държавен деец – маркиз Рене Луи дьо Аржансон (1694 – 1757). Благодарение на Аржансон, в средата на XVIII век понятието **“либерализъм”** започва да се употребява не в класическия контекст като синоним на **“великодушен, благороден и щедър”**, а в политически смисъл – като идеология на индивидуалните и политическите свободи. (б. а.)

теории е да санкционират властта на църквата и краля, които оправдават гоненията и възпрепятстват развитието на науката” (Ръсел, 1996, с. 156).

Още в първите разработки на просветителите, либерализмът защитава тезата за ценността на човешката личност и нейното право на самоопределяне. Индивидуализмът в разбиранията на епохата на Просвещението – това е способността на личността да се утвърждава като носител на разума и възможността реалността да се преобразува съгласно изискванията на разума, ставайки достойна за природата на човека. Индивидуализмът се развива ръка за ръка с хуманизма, с идеите за свободата и плурализма на мненията като основополагащи принципи при изграждането на буржоазно-капиталистическото общество. На практика, индивидуализмът, заложен в самата концепция за свободата в либерализма, се превръща в основен източник на творческия потенциал на западното общество. И ако за Аристотел основната ценност е полисът, чиято важност надвишава отделния човешки живот, то за такива идеолози на класическия либерализъм като Джон Лок, Франсоа Волтер и Жан-Жак Русо основната ценност е отделният индивид, притежаващ възможността да опазва своята лична свобода от намесата на обществото и държавата. Този идеал се превръща в сериозна предпоставка за преодоляване на анахроничния средновековен морал, виждащ мястото на човека в определена съсловна ниша. Така се стимулира новото разбиране за човека, който получава възможността да постига своето щастие не чрез съсловни привилегии и благородноположението на неговия сеньор, а чрез трудолюбие, новаторство и знания, превърнали се в основна предпоставка за динамичното развитие на капитализма.

Идеята за *естественото състояние* (Лок, 1996, с. 197-205) като идея за изгубената абсолютна свобода – отговаря на общото настроение на епохата на Просвещението с присъщите ѝ за мечти за “златния век” и стремежа за завръщане на човечеството към условията на този митичен период. Въпреки това обаче, представите за “естественото състояние” при различните класици на либерализма имат твърде специфичен характер. Свое разбиране върху гореспоменатото понятие формулира и по-умереният в идеализацията на свободата Томас Хобс, според когото страстите (*съперничеството, взаимното недоверие, жаждата за слава*), присъщи на човека от самата природа и съществуващи дълго преди появата на всяка социалност, поставят хората в състояние на война на всеки срещу всеки: (“От това става ясно, докато хората живеят без обща власт, която да ги респектира всички, те са в състояние, което се нарича война, и то война на всички против всички (Хобс, 2017, с. 109). Другите страсти обаче (*несигурността, страхът от смъртта, желанието да се притежават вещи, необходими за съществуването и надеждата те да се спечелят чрез трудолюбие, както и да се опазят*) принуждават хората да търсят мир.

Немското просвещение също води борби за правото на разума да бъде ръководно начало в обновяването и модернизирването на обществото. Философите на Немското просвещение също се опитват да решат конфликта между вярата и разума в полза на разума, отстоявайки правото на научна критика по онези въпроси, традиционно считани за приоритет на религията. Но Германия не се отличава с онзи революционен дух, характерен за Просвещението във Франция и по тази причина немските мислители не толкова отвоюват от религията права в полза на разума, колкото се стремят към компромис между знанието и вярата.

Началото на Просвещението в немската философия се свързва с името на Самуел фон Пуфендорф и неговия последовател Кристиан Томазиус, които първи започват да разработват на немска почва доктрините на естественото право. Изходен пункт в теоретичните разработки на Пуфендорф е концепцията за *естественото додържавно общество*. Но за разлика от Томас Хобс, немският философ не приема идеята за “войната на всички против всички”, описана в трактата “Левиатан”. Вместо това Пуфендорф защитава убеждението, че в преддържавното общество са царували мир и разбирателство. Според немския философ, когато потребностите

на хората са задоволени, отсъства стесняването на естественото равенство и свободата, защото над индивидите не витае онази принудителна сила, която ги противопоставя един на друг. Увеличаването на населението, растящата несигурност и страхът от възможното зло в крайна сметка довеждат до това, че човечеството се прощава завинаги с първоначалната форма на свободно “съжителстване”. И това е основната предпоставка за учредяване на държавата като единствено надеждна и организирана форма за безопасност на хората.

Пуфендорф се отнася много внимателно към проблема за секуларизацията на политическата теория. Той не отрича причастността на бога и дори го счита за “инициатор” за създаването на държавата. Противно на това убеждение, неговият последовател Кристиян Томазиус издига тезата, че за създаването на държавата не е бил нужен бог. Тя възниква от обществения и в резултат на това, че в живота на хората, които още не познават частната собственост, се появяват неизвестни преди трудности, които могат да бъдат преодолені само с помощта на държавата.

Под влиянието на идеите на Пуфендорф и Томазиус се формират и държавно-правовите възгледи на Кристиян Волф, който е известен още и като систематизатор и популяризатор на учението на Готфрид Лайбниц. “Волф създава пръв в Германия цялостна философска система, която обхваща основните области на философското знание” (Цацов, 2016, с. 12). Неговите последователи (волфианците) са убедени в това, че разпространението на образование незабавно ще доведе до решаване на най-острите проблеми на епохата. Подобно на своите предшественици, Волф също не остава чужд към модерните повей на Просвещението, разглеждащи свободата на личността като норма на естественото право. Природата на човека, според Кристиян Волф, се характеризира с вродения си стремеж към усъвършенстване, а разумът показва пътя към него чрез постигане на доброто и избягване на злото. Човекът е длъжен да следва този нравствен закон и в това се състои неговото право. По природа хората са равни и е логично всички да притежават равни права.

Немското просвещение не е толкова влиятелно, както английското и френското, и това се дължи преди всичко на феодалната раздробеност на Германия, чиято икономическа изостаналост става причина за слабите и несигурни позиции на немската буржоазия. Анализирайки тази епоха от историята на либерализма, изследователят Петко Ганчев заявява, че тя се отличава най-вече със своята социална, икономическа, политическа и духовна революционност, което обаче не може да се каже и за Германия. “В Германия тази революция “бушува” в сферата на “чистата наука”, а не в практиката на затъналите във феодалната си изостаналост множество германски държави” (Ганчев 2010, с. 103).

За философите на Френското просвещение историята става една от главните теми – толкова актуална, колкото и наблюденията в областта на естествоизпитанието. И ако преди тях понятието история обозначава емпирично познаване на фактите, получени в резултат на наблюдения и свидетелства, то за просветителите историята се превръща във времеви процес на промени в обществото и природата, подчинен на определени закони. В резултат на това, редом с емпиричното историческо знание, се формира и теоретичната философска наука за историческия процес, която Франсоа Волтер нарича “философия на историята”.

Либералната доктрина на Френското просвещение се отличава от тези на Англия и Германия преди всичко със своя *антиклерикализъм* и *политически радикализъм*. В това отношение изследователите подчертават факта, че раждането на френския либерализъм е съпътствано с горещ изобличителен патос и остра критика на всички институти на традиционното общество: *монархията, съсловната структура на обществото, църквата, аристокрацията и присъщия за тях феодален морал*. Така Френското просвещение развива своя специфична страна на либералната доктрина, която се отличава с правдолюбство, егалитаризъм и непримиримост към социалните неправди.

Като цяло Френското просвещение се стреми да се дистанцира от английската морална философия. Критическата позиция по отношение на нея произтича от фундаменталните различия в позициите на социалната философия в Англия и Франция. Френското просвещение притежава най-рационалистичен характер от всички съществуващи форми на просветителска философия и издига Разума на недосегаема висота, представяйки го в качество на “съдия” и “законодател” на всичко съществуващо в природата и обществото. В етичната философия на френските просветители рационализмът се изразява в теорията за моралния дълг, предполагащ съзнателно подчиняване на страстите, чувствата и личните интереси на индивида.

Основната особеност на Американското просвещение е неговата тясна обвързаност с национално-освободителното движение и Американската революция. В него безспорно присъства и силното влияние на Английското и Френското просвещение в лицето на ученията на френските материалисти Ламетри, Хелвейций, Холбах, Дидро и Кабанис, както и широката популярност на трудовете на Джон Лок и Жан-Жак Русо. Въпреки разликите в тяхната целева насоченост – както в Европейското, така и в Американското просвещение се наблюдава тенденцията за *смяна на абсолютните религиозни догми с научния мироглед, с отстояването на идеалите на справедливостта, свободата и равенството*, приемани от просветителите за неотменими права на човека. И с това в общи линии се изчерпват сходствата между тях, защото целта на Европейското просвещение се заключава във всеобщата критика на феодалния строй, който се опира на съсловията и корпорациите, на аристокрацията и църквата, а в Америка няма условия за подобен род Просвещение. Несигурността на живота на Северна Америка, движението на големи маси от хора, овладяването на незаселените земи и солидарността на гражданите в новоосновените градове далеч не предполагат онзи спокоен консервативен климат, от който се нуждаят феодалните порядки. “Това ужасно чувство на незащитеност на човешкото съществуване превръща целия живот в низ от изпитания. Така е било винаги и за целия народ. Болшинството не издържа изпитанията. А друг е въпросът доколко американските колонисти са били подвластни на едни всеобщии закони” (Шлезингер, 1992, с. 16). Но именно тази страна на действителността в колониите на Северна Америка се представя от редица изследователи като фактор, оказал благотворно влияние за разпространението на идеите на ранния либерализъм сред местното население.

Особено впечатление прави фактът, че вярата в прогреса е изначално присъща на американското общество, придружена с равнодушие към миналото. Благодарение на практиката на веротърпимостта, формите на социалния живот от самото начало клонят към индивидуализъм, който е благодатна почва за развитието на либералната идеология. Това в значителна степен повлиява и на самия характер на Американското просвещение, което е ориентирано към въпросите на свободата и модерното държавно устройство. В този смисъл, либерализмът в САЩ още в зародиша си е натоварен със задача за изграждане на единна независима държава, в която всичко да отговаря на представите за естествени права, гражданско общество, свободно предприемачество и индивидуализъм. По тази причина американските държавни институции изначално са изчистени от всички феодални отживелици, иначе присъщи на английската политическа система.

По отношение на произхода на частната собственост – **тук просветителите имат различни гледни точки**. Монтескьо приема, че в първобитното общество е отсъствала частна собственост. Той заявява, че отказвайки се от естествената независимост, за да живеят под властта на държавните закони, хората са се отказали и от общия характер на имуществото. По този начин частната собственост се представя като сравнително по-късен продукт на историческото развитие. Частната собственост е следствие на “обществения договор”, чрез който става зависима от юридическите норми.

Изхождайки от схващането за човешката свобода, Джон Лок развива концепцията за

неприкосновеността на частната собственост. “Макар че земята и всички низши твари са общи за всички люде, все пак всеки човек притежава собственост, включваща собствената му личност; над нея има право само той и никой друг” (Лок, 1996, с. 214). Основата на тази концепция отново лежи върху критиката на абсолютистката тирания, когато произволът на монархията позволява безконтролна конфискация на имуществото на негодните на властта граждани. В епохата на доиндустриалното общество лишаването от имущество има крайно жесток характер, защото поставя човека на границата на гладната смърт. По тази причина още в епохата на Просвещението принципът на неприкосновеността на частната собственост се превръща в едно от базовите положения на либералната доктрина.

Класиците на либерализма не са търсили толкова изгодата от частната собственост, колкото стремежа да се гарантира материалната основа на правото на живот за болшинството дребни собственици, съставлящи гръбнака на доиндустриалното общество. Под частна собственост философите на Просвещението са разбирали не заводи, фабрики и концерни, не крупни финансови капитали, а онова малко притежание, гарантиращо съществуването и поминъка на хората. Това е парчето земя за селянина, работилничката за майстора, лавката на пазара за дребния търговец. Това, което по-късно ще бъде наречено “дребнобуржоазна утопия”, в епохата на дребнобуржоазните отношения е имало своята идеологическа основа.

До идеята за необходимостта от контрол върху осъществяването на властовите полномощия, мислителите от Просвещението стигат и чрез концепцията за субективността и грешките на човешкото съзнание, което кара философите да се съмняват в това, че хората, пребиваващи във властта, ще поставят винаги на първо място интересите на обществото, а не грижата за собственото си благополучие. Това предполага, че за формиране на “съдържащото начало” в правовата държава, на първо място трябва да се проведе разделянето на властите. Монтескьо доразвива теорията на Лок, като според него законодателната, съдебната и изпълнителната власт трябва да се формират самостоятелно и да не зависят една от друга в работата и решенията. Монтескьо твърди, че ако законодателната и изпълнителната власт се обединят в едно лице или учреждение, няма да има никаква свобода. В този случай опасенията са, че монархът или сенатът ще започне да създава тиранични закони, за да ги прилага в една деспотична форма на управление.

Изохждайки от горепосочените съждения, са формулирани принципите на икономическата, правовата и политическата система. В тях правото се проявява като своеобразен инструмент, гарантиращ *свобода на отделния индивид* при избора на морално-етични ценности и форма на дейност, в която да се реализира неговият жизнен избор. Тези идеи са възплетени и в онези принципи, наречени *laissez faire* (лесе-фер) – т. е. свободният пазар и икономическа среда, в която сделките между икономическите субекти са свободни от държавни регулации. Така в доктрината либерализма на държавата се отделя ролята на “нощна стража”, натоварена с ограничен комплекс от най-необходимите функции по опазването на реда и защитата от външна опасност. Тук се отдава приоритет на гражданското общество пред държавата. Според Джон Лок в тази ситуация може да се направи следния извод: върховният държавен орган трябва да се оприличи не на глава, а на шапка, която да може безболезнено да се сменя. Иначе казано – обществото е постоянна величина, а държавата е производна от него.

Въпреки известните противоречия в ученията на философите от тази епоха, Просвещението е онзи етап от Новото време, когато либерализмът се оформя и като идейно-философско учение, и като политическа доктрина, постепенно наложила се като модел на държавно устройство както в Западна Европа, така и в Америка. Основната заслуга на класическия либерализъм е в това, че разработва реално приложима стратегия за прехода от феодално към буржоазно-капиталистическо общество. Под негово влияние властта преминава от феодалната котерия към представителната форма на управление, каквато е парламентарната

демокрация. Властта на феодалните авторитети (църквата и аристокрацията) се заменя с властта на общовалидните закони.

Литература

- Бицин, Я. (2014), *Философия на Новото време XVII – XVIII век*, издателство “Макрос”, София, 200 с.
- Ганчев, П. (2010), *Философия. Курс лекции за студенти от висшите училища и университети*, издателство “Фабер”, София, 300 с.
- Грей, Дж. (1991), *Либерализмът* [превод от английски Мария Пипева], издателство “Народна култура”, София, 103 с.
- Лок, Дж. (1996), *Два трактата за управлението* [превод от английски Светослав Малинов], издателство “Гал-Ико”, София, 397 с.
- Ръсел, Б. (1996), *История на западната философия*, Том 3 [превод от английски Лъчезар Живин], издателство “Христо Ботев”, София, 498 с.
- Хобс, Т. (2017), *Левиатан* [преводач Руси Русев], издателство “Лист”, София, 318 с.
- Цацов, Д. (2016), *Класическият немски идеализъм. Въведение*, Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, Велико Търново, 267 с.
- Шлезингер М., А. (1992), *Циклы американской истории* [перевод с английского Развина П. А. и Бухаровой Е. И.], издательство “Прогресс-Академия”, Москва, 643 с.

References

- Bicin, Ya. (2014), *Philosophy of Modern Times XVII - XVIII centuries [Filosofia na Novoto vreme XVII – XVIII vek]*, Macros Publishing House, Sofia, 200 p. [in Bulgarian]
- Ganchev, P. (2010), *Philosophy. Lecture course for students from universities and universities [Filosofia. Kurs lektsii za studenti ot visshite uchilishta i universiteti]*, Faber Foundation, Sofia, 300 p. [in Bulgarian]
- Gray, J. (1991), *Liberalism [Liberalizmat]*, translation of English by Maria Pipeva, publishing house “People’s Culture”, Sofia, 103 p. [in Bulgarian]
- Russell, B. (1996), *History of Western Philosophy (Ch. 3) [Istoria na zapadnata filosofia, Tom 3]*, Hristo Botev Publishing House, Sofia, 498 pp. [in Bulgarian]
- Hobbs, T. (2017), *Leviathan [Leviatan]*, translator Rosen Rusev, Liste Publishing House, Sofia, 318 p. [in Bulgarian]
- Tsatsov, D. (2016), *The Classic German Idealism, Introduction [Klasicheskiyat nemski idealizam. Vavedenie]*, University Publishing House “St. St. Cyril and Methodius”, Veliko Tarnovo, 267 p. [in Bulgarian]
- Schlesinger M., A. (1992), *Cyclones of American Stories [Tsikli amerikanskoy istorii]*, published by Progres-Akademia, Moscow, 643 p. [in Russian]

© **Николай Георгиев Александров**

ФІЛОСОФІЯ НА РЕЛІГІЯТА

ОСОБЛИВОСТІ МЕТОДОЛОГІЇ ПРОГНОСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ПРАКТИЧНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

В. В. Титаренко

кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

vitatit@i.ua

ORCID 0000-0001-8020-3702

Анотація

Вита Титаренко. Особеностите на методологията за прогностичните изследвания в практическото религиознознание. В статията се актуализира и обосновава необходимостта за учредяване на ново дисциплинарно направление в приложните религиозни изследвания - прогнозиране на процесите на функционирането и развитието на религиозния живот. Предлагат се определения на понятията, които ще допринесат за подобряване на научния апарат на практическото религиознознание. Систематизира се методичният арсенал за прогнозирането в практическото религиознознание, определят се възможностите и ограниченията на неговото приложение в сферата на анализа на религиозната ситуация като социален локус на реалността.

Ключови думи: прогноз; религиозна ситуация; прогнозиране на религиозните процеси; практическо религиознознание, методология за прогнозиране, принципи на прогнозиране, социално и политическо прогнозиране

Анотація

Вита Титаренко. Особливості методології прогностичних досліджень у практичному релігієзнавстві. В статті актуалізується і обґрунтовується необхідність конституювання нового теоретико-методологічного напрямку в практичному релігієзнавстві – прогнозування процесів функціонування та розвитку релігійного життя. Через дефініціювання понять, поданих в статті, вдосконалюється науково-категоріальний апарат і методологічні засади практичного релігієзнавства.

Ключові слова: прогноз; релігійна ситуація; прогнозування релігійних процесів; практичне релігієзнавство; прогностична методологія; принципи прогнозування; соціальне та політичне прогнозування

Abstract

Vita Tytarenko. Features of the methodology of predictive research in practical religious studies. The article emphasizes and justifies the urgency of creating a new direction in practical religious studies – forecasting of religious processes. The scientific-categorical apparatus of practical religious studies is being improved through the definition of new concepts suggested in the article. The peculiarities and specificity of predictive researches in this field are determined on the basis of comparative analysis of forecasting in other spheres of humanitarian science. The methodological arsenal of forecasting in the religious sphere is systematized and the possibilities and limitations of its application in predicting religious processes are determined.

Key words: forecast; religious situation; forecasting of religious processes; practical religious studies, forecasting methodology, principles of forecasting, social and political forecasting

Постановка проблеми. Для будь-якого суспільства, що переживає духовно-моральні та соціально-економічні потрясіння, “складання прогнозного бачення розвитку перспектив релігійної складової суспільного життя стає актуальним завданням як теоретичних досліджень, так і практичної сфери застосування набутих знань” (Степико, Барков, 2002, с. 749).

Досвід України як суверенної держави свідчить про складність реформування суспільних відносин у різноманітті їх взаємозв'язків без належного наукового обґрунтування, прогностичних передбачень, розвитку новітньої методології тощо. Моніторинг праць з прогностичної тематики в українській науковій думці, дозволив виокремити кілька напрямків, за якими розвивається і прикладне прогнозування. Це, зокрема, такі напрямки: економічний (соціально-економічний); політичний (соціально-політичний); держуправлінський; законотворчий; демографічний; регіональний; комбінований. Але в релігієзнавчій науці прогностична складова не представлена в її науково-методологічній цілісності й системності. Вирішення цього дослідницького завдання уможлиблюється в рамках практичного релігієзнавства на основі методології, ґрунтованої на системному й міждисциплінарному, навіть полідисциплінарному підході. Тому для окреслення специфіки прогнозування в релігійній сфері, необхідне маркування методології прогнозування в інших гуманітарних напрямках. Так, соціальне прогнозування, за визначенням В.Сафронової, “це комплекс проблем дослідження перспектив розвитку різних соціальних процесів. Соціальне прогнозування, зокрема, займається перспективами науково-технічного прогресу, розвитку економіки, соціальних відносин, демографічних процесів, охорони здоров'я, освіти, держави й права, внутрішньої та зовнішньої політики, міжнародних відносин, військової взаємодії держав” (Сафронова, 2007, Глава 1). Але напрями соціального прогнозування не включають **релігійну сферу, як самостійну, однак для прогнозування релігійних процесів, можуть розглядатися як допоміжні, такі, що утворюють прогностичний фон – певну сукупність зовнішніх по відношенню до об'єкта прогнозування умов.** У свою чергу, політичний прогноз, за класичним визначенням А.Ахременка, відповідає на запитання: “Яким чином буде розвиватися досліджуване політичне явище, процес упродовж визначеного періоду часу, починаючи з теперішнього моменту” (Ахременко, 2006, с. 23). Відтак, політичне прогнозування має конкретне предметне поле, практичне спрямування й свій методологічний інструментарій. Оскільки прогностичний фон поділяється на науково-технічний, економічний, соціальний, політичний тощо, остільки з'являється можливість відстежити вплив цих сфер суспільного життя на релігійну ситуацію як певного об'єкта прогнозування.

Завдання даної статті містить в собі: виокремлення та формулювання на основі компаративного аналізу прогнозування в різних сферах гуманітаристики (соціальне та політичне прогнозування), основних методологічних принципів прогнозування, і екстраполяції їх, через осмислення і аналіз, на релігієзнавчий ґрунт, як умови методологічної вивіреності прогностичних передбачень в релігійній сфері; аналіз джерел знання про об'єкт прогнозування за ступенем достовірності; дослідження методологічного арсеналу прогнозування, що може застосовуватися в практичному релігієзнавстві. Вирішення цих дослідницьких завдань вимагає дефініціювання основних понять – прогнозування релігійних процесів, релігійний процес, релігійна ситуація тощо.

Виклад основного матеріалу. В наукових джерелах подекуди зустрічається отождення понять “прогнозування”, “передвіщення”, “проорокування”, “передбачення”, “проороцтво” тощо. Між тим, при аналізі проблем прогностики потрібно розрізняти ці поняття і, відповідно, прогностичну і передбачувальну діяльність. Акцентуючи увагу на прогностичній діяльності, в її основі виділяємо наукове передбачення. Сучасна наука з невеликими розбіжностями надає визначення прогнозу, яке розуміють як науково обґрунтоване судження про можливий стан об'єкта в майбутньому та альтернативні шляхи й часові проміжки їх реалізації. Прогноз не тільки надає уявлення про можливі альтернативи розвитку / трансформації того чи іншого прогнозованого

об'єкту, але й уможлиблює покращення ефективності рішень щодо його (об'єкту) менеджменту. До явищ майбутнього потрібно підходити з врахуванням набору різних його ймовірнісних варіантів (реалізація принципу альтернативності), а назагал прогноз означається як "отримання інформації про майбутній стан будь-якого об'єкта (грецьк. prognosis, pro- – наперед, gnosis- – пізнання)" (Лисенко, 2015, с. 152).

Вирішення наших дослідницьких завдань, продиктованих релігієзнавчим пошуком, вимагає чіткості визначень використовуваних понять. Позаяк значеннєво наближені поняття можуть застосовуватися як синоніми, але іноді, закладена в них значеннєва суперечність, може призвести до підміни понять і предметів, ними позначених. Тому, під прогнозуванням релігійних процесів ми розуміємо загалом усю сукупність послідовних дій, спрямованих на отримання ймовірного, науково обґрунтованого судження про майбутній стан релігійної системи у взаємозв'язку та взаємозумовленості її елементів. Релігійний процес означається нами як закономірна безперервна послідовна зміна моментів розвитку релігійного комплексу, які слідують один за іншим. **Релігійну ситуацію ми розглядаємо як опредмечену систему (досліджувану одиницю), під якою розуміється не окремих, хай навіть і значний релігійний факт, а все їх різноманіття у взаємозв'язку між собою й існуючим соціальним середовищем, тобто, певне комплексне, системне утворення, яке може бути локалізоване та зафіксоване у просторі й часі.**

Прогнозування розвитку, або ж відбування релігійних процесів як соціально-ціннісне розуміння майбутнього здійснюється **в різноманітних формах – від простої екстраполяції досягнутих результатів діяльності в релігійній сфері до наукових концепцій розвитку релігії в контексті загального розвитку людства.**

Звернення до результатів досліджень українських науковців-релігієзнавців, виконаних у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (Див.: Прогнози релігійного життя, 2008, 341 с.), а також до окремих праць українських вчених – О. Колодного, Л. Филипович, О. Сагана, С. Здіорука, А. Арістової, В. Шевченка, О. Недавної, П. Яроцького, О. Горкуші, де присутні прогнозні складові щодо релігійної ситуації, засвідчує їх глибоку аналітичну значимість, широку емпіричну базу і в той же самий час, підтверджують актуальність розробок методології прогностичних досліджень в академічному релігієзнавстві, потребу дефініціювання основних понять, принципів тощо.

З огляду на специфічність об'єкта прогнозування в релігієзнавстві, де сфера релігійного є поєднанням духовного і практичного, де "суб'єкт-об'єктне", "раціональне-ірраціональне", "індивідуальне-колективне", "надприродне-природне", "духовне-практичне" дуже тісно переплітаються поміж собою, необхідним постає не лише дотримання принципів, характерних для релігієзнавчих досліджень, але й тих принципів, на яких базується прогностика. Традиційними для вітчизняної релігієзнавчої школи залишаються: принцип об'єктивності (підпринципи позаконфесійності та плюралізму), цілісності, історизму (підпринципи конкретності, актуалізації, конфесійності), дуальності (підпринципу трансцендентності), загально-людськості, відкритості, поліметодичності тощо. **Відтак, релігійна сфера, яка є надзвичайно складним для аналізу явищем, взаємодіє і з іншими суспільними феноменами, і потребує для свого осмислення знань з інших гуманітарних та суспільних наук..Тому, у цьому випадку варто звернутися й до компаративного аналізу соціального та політичного прогнозування, філософської концепції наукового передбачення, філософії історичного прогнозування, розгорнутої в праці В. Пантіна й В. Лапкіна (2006, 448 с.) й доповнити вищевикладені принципи, як необхідну умову прогностичних суджень та їхньої методологічної вивіреності у практичному релігієзнавстві, наступними принципами:**

– принципом верифікації (перевірки), який передбачає перевірку будь-якого прогнозу реальним перебігом подій, тобто зіставленням **справдженої реальності з тим, що прогнозувалося.** Перевірка реальністю, по суті, залишається головним критерієм істини не тільки у

прикладних, але й в гуманітарних науках. Але тут існують свої “але”. Питання істинності прогнозу породжує цілу низку гносеологічних проблем і критерій істинності відноситься саме до них. Крім того, верифікація прогнозів не є самоціллю, бо якщо прогноз дає ефект в плані покращення рівня управління (в нашому випадку – управління релігійною ситуацією), то він виступає як повноцінний результат наукового дослідження;

– принципом самообмеження, який характеризується чітким окресленням дослідником-прогнозистом (чи формується для нього замовником прогнозу) певного місця (локальні виміри релігійної ситуації) й часу (оперативні, коротко-, середньо-, довготермінові) для складання прогнозу розвитку/зміни релігійної ситуації чи її елементів та уточнення завдання на прогноз.

Крім того, прогностична методологія в практичному релігієзнавстві може бути також доповнена наступними принципами: (гносеологічним (згідно з ним у світі немає речей, явищ, які не можна пізнати); принципом альтернативності (можливість розвитку релігійної ситуації (чи її окремих елементів) за різними траєкторіями, при різних взаємозв'язках і структурних співвідношеннях, тобто ймовірно визначення одного з двох, або кількох можливих шляхів розвитку релігійної системи, в тому числі й протилежних, взаємовиключних); принципом системності (релігійна ситуація розглядається, з одного боку, як єдиний структурований об'єкт, з іншого – як сукупність окремих структурних елементів. Такий підхід дозволяє створити модель концептуальної матриці релігійної ситуації, де релігійна ситуація може розглядатися як методологічний інструментарій); принципом “синтетично-плюралістичного підходу” (означає, що для передбачення розвитку/зміни релігійної ситуації слід неодмінно вийти за межі прогнозованої сфери і розглядати досліджуваний процес у більш ширшій та універсальній перспективі); принципом “випереджуваності подій” (є головною вимогою при здійсненні будь-якого прогнозування, оскільки прогноз втрачає сенс, якщо він не встигає за динамікою подій); принципом синергетичності (створення моделі концептуальної матриці релігійної ситуації дозволяє розглядати релігійну ситуацію як складну систему, здатну до самоорганізації); принципом реактивності (майбутня релігійна ситуація як об'єкт прогнозування є реакцією на кризові явища попереднього періоду); принципом “рентабельності” (співмірність прогностичних знань про об'єкт (релігійну ситуацію) і наявність ресурсів його подальшого розвитку й перевищення ефекту від використання прогнозу над витратами на його розробку); принципом “безперервності” (постійний моніторинг релігійних подій, відслідковування нової інформації уможливають враховування нових подій і здійснення перевірки джерел прогнозування) тощо (Ващенко, 2007, с.169-171).

Врахування активного прогностичного фону для прогнозування розвитку/зміни релігійної ситуації є важливою передумовою складання ефективного прогнозу. Знання про об'єкт прогнозування та ґрунтований на них прогностичний фон поділяються при класифікації за ступенем достовірності знання на достовірні (знання, отримані з достовірних джерел); знання відносної достовірності (отримані з випадкових джерел), знання в умовах із можливим зумисним викривленням інформації.

Для характеристики прогностичного фону релігійної ситуації, зокрема, в Україні, у релігієзнавстві послуговуються емпіричними даними різних соціологічних досліджень (Дослідницький центр П'ю (Pew Research Center), Центр соціологічних досліджень Олександра Разумкова, Барна груп у Вентурі, що спеціалізується на проведенні досліджень для християнських служб, фонд “Демократичні ініціативи” імені Ілька Кучеріва тощо), оскільки результати таких досліджень є продуктивними. У науковому співтоваристві ці результати переважно оцінюються як достовірні, однак абсолютизувати їх також не варто. Можна виокремити наступні приклади соціологічної “погіршеності”: в світовій релігійній статистиці часто не розрізняються такі християнські конфесії, як п'ятидесятники і харизмати (такі дані наводяться, в основному, як кількість п'ятидесятників у дослідженнях Pew Research Center,

Forum on Religion & Life та ін.), натомість ідентифікація і самоідентифікація представників цих релігійних напрямків в Україні – чітко маркована. Інший приклад – локального масштабу, позаяк складність і багатовимірність релігійної ситуації в Україні, динаміка її змін/розвитку потребують використання більш диференційованої інформації. Це стосується даних Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України (Форма 1. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні), де, на нашу думку, маємо недостатній опис якісних показників релігійної ситуації в Україні. Низка релігійних організацій взагалі маркована означенням “інші” без їх належної конкретизації (“інші” баптистські релігійні організації, “інші” релігійні організації християн віри євангельської, “інші” релігійні організації адвентистів, “інші” релігійні організації харизматичного типу тощо). Та тільки чіткі, повні, достовірні результати соціологічних досліджень релігійної мережі дозволять краще зрозуміти сучасне українське суспільство, допоможуть прогнозувати розвиток/зміни релігійної ситуації та коригувати політику у сфері суспільних та інституційних відносин.

До знань відносної достовірності, отриманих із випадкових джерел, ми можемо віднести різноманітні конфесійні джерела, ЗМІ, інтернет-ресурси. Інформація з конфесійних джерел, подається з прагненням підвищити роль власної конфесії й применшити при цьому роль інших. Щодо засобів масової інформації й інтернет-джерел (як конфесійних, так і світських) – подана на їх шпальтах інформація часто характеризується ангажованістю, необ’єктивністю, позанауковістю та непослідовністю.

До джерел знання про об’єкт прогнозування, яке означене як “знання в умовах із можливим зумисним викривленням інформації”, на нашу думку (Титаренко, 2007b, с. 49-51) слід також віднести деякі конфесійні джерела, ЗМІ та інтернет-ресурси. Свідомим і цілеспрямованим викривленням інформації в сучасних умовах в релігійному дискурсі можна вважати, зокрема, продуковану концепцію “Руського міра”, намагання переписати історію хрещення Руси та ін. (Титаренко, 2015 с, с. 63-71). Але важливо зазначити, що реальні умови прогнозного фону характеризуються присутністю всіх трьох типів умов та інформацій одночасно.

Крім вищезначеного, розробка прогнозів здійснюється також з допомогою певних методів прогнозування, які становлять собою сукупність способів і процедур відбору й аналізу емпіричної інформації з метою складання прогнозу. Ми не ставимо за мету описати їх всі у даній статті, лише зосередимо увагу на тих, які показали плідність свого застосування у практичному релігієзнавстві. Насамперед, це:

– колективна генерація ідей, або “мозкова атака”. Цей метод вимагає залучення групи експертів і є одним з методів пошуку ідентифікації можливих майбутніх проблем. (Прикладами може слугувати робота ВРЦіРО (Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій), УМР (Української Міжцерковної Ради), ВРРО (Всеукраїнської ради релігійних об’єднань), Інституту релігійної свободи та низки інших структур – державних, церковних, наукових тощо);

– метод порівняльного аналізу, який є одним з базових у пошуку можливостей для прогнозування розвитку/зміни релігійної ситуації засобом порівняльного вивчення релігійних інститутів, релігійної поведінки, закономірностей функціонування різних релігійних систем. Корені застосування подібного методу можна шукати в порівняльному релігієзнавстві, засновником якого вважається німецький вчений Макс Мюллер і якому належить відомий вислів, що став майже крілатим: “Хто знає одну релігію, той не знає жодної”;

– експертна оцінка, яка широко застосовується в релігієзнавчій науці (експертне опитування, індивідуальне передбачення експерта і колективна експертна оцінка). Зокрема, експертна діяльність Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України зазначена у Статуті самого Інституту (пункт 2.2.5.), а про вивчення і прогнозування змін релігійної ситуації йдеться в пункті 2 Постанови про створення Відділення релігієзнавства. Відтак релігієзнавча науково-експертна діяльність здійснюється Відділенням релігієзнавства

практично з моменту його існування. Дієвою в українському просторі є й діяльність Експертної ради, створеної при Департаменті у справах релігій та національностей Міністерства культури України;

– метод “Дельфі”, який розглядається низкою вчених як один з найефективніших експертних методів. Цей метод був апробований автором статті в експертному опитуванні щодо постаті майбутнього очільника УГКЦ у 2011 році у зв’язку з відставкою Предстоятеля українських греко-католиків кардинала Любомира Гузара та низці інших релігієзнавчих досліджень;

– “сценарний метод”, або ж метод написання сценаріїв, виявився адекватним щодо прогнозування майбутнього релігії як духовного феномену. Герман Кан і Ентоні Вайнер, які у 60-ті роки написали книгу “Рік 2000” (Kahn, Wiener, 1967, 431 p.), вперше запропонували сценарій як метод виявлення закономірностей і механізмів розвитку людиновимірних систем. Вони були впевнені у незмінності тогочасної міжнародної системи та тривкості холодної війни. Оскільки сценарій – це “спосіб встановлення логічної послідовності подій з метою визначення альтернатив розвитку великих систем типу міжнародних відносин, національної економіки, сфери політики, соціальних відносин тощо” (Краснов, 1997, с. 92). Такий метод є науково виправданим у складанні прогнозів майбутнього релігії і має довгостроковий характер;

– метод історичної аналогії, що може бути ефективним у випадках, коли прогноз будується на основі пізнання законів функціонування релігійних систем у звичайних для них умовах. Мається на увазі, що метод ґрунтується на перенесенні закономірностей розвитку схожих подій за часом чи з інших сфер знання. Він орієнтований на конкретно-фактологічний підхід розуміння природи релігії, а саме, як зазначає український дослідник, проф. А.Колодний, “на збір фактів про минуле релігії, описання й аналіз їх, з’ясування особливостей функціонування релігійних феноменів в конкретних умовах суспільного буття” (Колодний, 2013, с. 38). Важливо наголосити, що метод історичної аналогії суголосний сутності історіософії релігії, оскільки історичність природи й виявляється в тому, що з появою нових поколінь не обов’язково з’являються нові принципи релігійного світобачення, а, за визначенням А.Колодного, системи релігійних вірувань, обрядові форми тощо передаються у спадщину від покоління до покоління, лише дещо видозмінюючись під впливом умов життя і соціальних особливостей своїх нових носіїв (Колодний, 2013, с. 39). Такий підхід у складанні прогнозу актуалізує необхідність ретельного вивчення прогнозного фону щодо релігійних явищ, який включатиме максимально доступну інформацію про різні соціальні процеси, оскільки неврахування останніх може вплинути на верифікованість прогнозів щодо релігійної ситуації.

Широко використовуваними у працях релігієзнавців є і **наступні методи:** а) метод екстраполяції (поширення на майбутнє певних елементів соціальних процесів з минулого і сучасного); б) метод інтерполяції, коли “за минулим, сучасним та віддаленим майбутнім прогнозується найближче майбутнє” (Давыдов, 2002, с. 101). Однак існує певна межа, до якої варто екстраполювати тенденції минулого, оскільки “точність екстраполяції зникає по мірі просування в майбутнє, яке в жодному разі не можна розглядати лише як кількісне продовження теперішнього” (Горбатенко, 2006, с. 93). Відтак межа застосування цього методу – 5–10 років. Свого часу радянські демографи в 1970-1980-х рр. на підставі статистичних даних авторитетно доводили, що в 2000 р. населення СРСР досягне приблизно 300 млн людей. Дебати тривали головним чином навколо того, наскільки точною буде ця цифра в 2000 році – чи це буде 305 млн, а чи ж 310 млн людей. Все було розраховано правильно, за винятком одного – дослідники не врахували таку деталь – у 2000 році СРСР взагалі вже не існуватиме (Пантин, Лапкин, 2006, с. 78). Відтак обґрунтованою постає необхідність розгляду релігії у взаємодії з іншими суспільними явищами, що й призводять до її змін взагалі й складових елементів зокрема, або, за визначенням А.Колодного, в різних аспектах – “в історичному (діахронному),

а також на різних рівнях – загально-історичному та конкретно-віросповідному, спільнотному (груповому) та індивідуальному” (Колодний, 2013, с. 39).

Моделювання – метод, який ґрунтується на використанні моделі як засобу дослідження суспільних явищ і процесів. Оскільки під моделлю розуміють систему, що замінює об’єкт пізнання і є джерелом інформації стосовно нього, для прогнозування в релігієзнавстві створюється “модель концептуальної матриці релігійної ситуації, як складноорганізованої системи”, яка пояснює взаємозв’язки структурних елементів релігійної ситуації як системи та механізми їх взаємовпливів на основі законів самоорганізації (Титаренко, 2017а, глава 7).

Ролі релігії в історії та становленні цивілізаційного й культурного поступу людства, її не завжди однозначного впливу на ці процеси роблять актуальним питання про майбутнє релігії. Наголосимо, що на відміну від конкретних прогнозів, як наприклад, у сфері розвитку науки або політики, комплексні прогнози в релігійній сфері виправдовуються не дуже часто, що свідчить про можливість раціональних розрахунків тільки окремих тенденцій у процесі розвитку релігії, але неможливість створення на науковій основі цілісної перспективної картини буття релігії. Тим не менше, складання прогнозного бачення розвитку перспектив релігійної складової суспільного життя є досить актуальним і запитуваним, особливо в кризових ситуаціях, однак релігійні процеси характеризуються великою стохастичністю, дифузією випадковості поведінки самостійних особистостей та певних соціокультурних закономірностей-тенденцій, обмежених у часі та просторі.

Відтак, незважаючи на те, що прогностичні релігієзнавчі розвідки можуть бути як позитивними, так і помилковими, відбувається поступове напрацювання методологічної бази таких досліджень.

Висновки. Аналіз сукупності вищезазначених методів аналізу релігійної ситуації як соціального локусу дійсності дозволяє зробити наступні висновки і, зокрема, висновок про те, що соціальне і політичне прогнозування, зазвичай, не включає аналіз специфіки розвитку релігійної сфери, а полідисциплінарний підхід та поліметодичний принцип дослідження уможливають виокремлення і розуміння низки особливостей прогнозування, дотримання яких у практичному релігієзнавстві може бути умовою методологічної вивіреності прогностичних результатів. Їх застосування не суперечить дослідницьким традиціям української релігієзнавчої школи, а доповнює їх. Дефініціювання низки понять (“прогнозування релігійних процесів у загальному вигляді”, “релігійного процесу”, а також ключового поняття – “релігійна ситуація”, яке операціоналізаційно, залежно від завдань, мислиться як методологічний інструментарій, соціальний локус дійсності, об’єкт прогнозування і управління) можливо унеможливить і логічну помилку підміни понять і предметів, ними позначених.

Література та посилання

- Ахременко, А. С. (2006), *Политический анализ и прогнозирование: учеб. пособие*, Издательство: Гардарики, Москва, 333 с.
- Ващенко, К. (2007), “Основні форми і принципи дослідження політичного аналізу й прогнозу”, *Політичний менеджмент*, №1, с.165-172.
- Горбатенко, В. П. (2006), *Політичне прогнозування: теорія, методологія, практика: монографія*, Видавництво: Генеза, Київ, 400 с.
- Давыдов, А. А. (2002), “Модель социального времени”, *Социологические исследования*, №4, с. 98-101.
- Колодний, А. М. (2013), *Історіософія релігії: монографія*, Видавництво: УАР, Київ, 286 с.
- Краснов, Б. И. (1997), “Анализ политической ситуации. Метод сценариев”, *Социально-политический журнал*, №5, с. 91-103.

- Лисенко, Ю. В. (2015), "Теоретичні основи політичного прогнозування", *Нова парадигма. Політологія*, НПУ ім. М. П. Драгоманова, №126, с. 150-159.
- Пантин, В. И., Лапкин, В. В. (2006), *Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века: монография*, Феникс +, Дубна, 448 с.
- "Прогнози релігійного життя" (2008) [під ред. А. М. Колодного], *Українське релігієзнавство*, Київ, №48, 341 с.
- Сафронова, В. М. (2007), *Прогнозирование, проектирование и моделирование в социальной работе: учебное пособие*, Издательский центр "Академия", Москва, 240 с.
- Степико, М. Т., Барков, В. Ю. (2002), "Стратегічний прогноз як об'єкт наукового аналізу", *Стратегії розвитку України: теорія і практика* [за ред. О.С.Власюка], Видавництво: НІСД, Київ, с. 38-50.
- Титаренко, В. В. (2017а), *Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи: монографія*, Видавництво "Центр Європи", Київ, 324 с.
- Титаренко, В. (2007b), "Поняття "сучасний християнин" в контексті діалогу суспільства і релігії", *Релігійна свобода. Науковий щорічник*, Київ, № 12, с. 49-51.
- Титаренко, В. В. (2015с), "Роль релігійних інститутів у формуванні громадянського суспільства: український контекст", *Інституційні процеси конфесійного життя світу й України*, Видавництво: УАР, Київ, с. 63-71.
- Kahn H. and Wiener A.J. A. (1967), *The Year 2000. Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, Macmillan, New York, 431 p.

References

- Akhremenko, A. S. (2006), *Political analysis and forecasting: textbook, allowance* [Politicheskii analiz i prognozirovaniye: ucheb. posobie], Publisher: Gardariki, Moscow, 333 p. [in Russian]
- Davydov, A. A. (2002), "Model of social time" [Model sotsialnogo vremeni], *Sociological research*, No. 4, pp. 98-101 [in Russian]
- Gorbatenko, V. P. (2006), *Political forecasting: theory, methodology, practice: monograph* [Politychne prohnozuvannia: teoriia, metodolohiia, praktyka: monohrafiia], Publisher: Genesis, Kyiv, 400 p. [in Ukrainian]
- Kahn, H. and Wiener, A. J. A. (1967), *The Year 2000. Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, Macmillan, New York, 431 p.
- Kolodny, A. M. (2013), *Historiography of religion: monograph* [Istoriografia religii: monohrafiia], Publisher: UAR, Kyiv, 286 p. [in Ukrainian]
- Krasnov, B. I. (1997), "Analysis of the political situation. Method of scenarios" ["Analiz politicheskoy situatsii. Metod stsensariy"], *Socio-political journal*, No. 5, pp. 91-103 [in Russian]
- Lysenko, Yu. V. (2015), "Theoretical foundations of political forecasting" ["Teoreticheskiye osnovy politychnogo prohnozuvannia"], *New Paradigm. Politology*, NPU from Drahomanov, No. 126, pp. 150-159. [in Ukrainian]
- Pantin, V., Lapkin, V. (2006), *Philosophy of historical forecasting: rhythms of history and prospects for world development in the first half of the 21st century: monograph* [Filosofiya istoricheskogo prognozirovaniya: ritmy istorii i perspektivy mirovogo razvitiya v pervoy polovine 21-go veka: monografiya], Feniks +, Dubna, 448 p. [in Russian]
- Safronova, V. M. (2007), *Forecasting, designing and modeling in social work: textbook, allowance* [Prognozirovaniye, proektirovaniye i modelirovaniye v sotsialnoy rabote: uchebnoye posobie], Publishing: Center "Academy", Moscow, 240 p. [in Russian]
- Stepiko, M. T., Barkov, V. Yu. (2002), "Strategic forecast as an object of scientific analysis" [Stratehich-

- nyi prohnoz yak ob'iekt naukovooho analizu*], *Strategy of development of Ukraine: theory and practice* [ed. O. V. Vlasyuk], Publishing house: NISS, Kyiv, pp. 38-50. [in Ukrainian]
- "The prognosis of religious life" [*Prohnozy relihiinoho zhyttia*] (2008), [ed. A.M.Kolodny], *Ukrainian Religious Studies*, Kyiv, No. 48, 341 p. [in Ukrainian]
- Tytarenko, V. (2007b), "The concept of «modern Christian» in the context of the dialogue of society and religion" ["Poniattia "suchasnyi khrystianyn" v konteksti dialohu suspilstva i relihii"], *Religious Freedom. Scientific Yearbook*, Kyiv, No. 12, pp. 49-51. [in Ukrainian]
- Tytarenko, V. (2015c), "The role of religious institutions in the formation of civil society: ukrainian context" [*Rol relihiinykh instytutiv u formuvanni hromadianskoho suspilstva: ukrainskyi kontekst*], *Institutional processes of confessional life of the world and Ukraine* [Ed. A. Kolodnoy], Publisher: UAR, Kyiv, pp. 63-71. [in Ukrainian]
- Tytarenko, V. V. (2017a), *From prophecy in religion to prognosis in religious studies: history, theory, perspectives: monograph* [*Vid prorotstv u religii do prohnozuvannia v relihiieznavstvi: istoriia, teoriia, perspektyvy: monohrafiia*], Publishing: center of Europe, Kyiv, 324 p. [in Ukrainian]
- Vaschenko, K. "The main forms and principles of the study of political analysis and forecast" ["Osnovni formy i pryntsypy doslidzhennia politychnoho analizu y prohnozu"], *Political management*, No. 1, 2007, pp. 165-172. [in Ukrainian]

© **Віта Володимирівна Титаренко**

DEŇ SPRAVDLIVOSTI*

Miroslav Lyko¹

ThDr., PhD, assistant professor
Department of religious studies Faculty of Arts
Constantine the Philosopher University in Nitra (Slovak republic)

mlyko @ukf.sk

Анотация

Мирослав Лъко. Денят на справедливостта. Авторът разглежда неделя за “Ден на справедливостта” Според учението на католическата църква да дадеш на Бога, на себе си, както и на ближния, което им принадлежи е още по-важно задължение в неделя, отколкото в другите дни на седмицата. По този начин светът може да бъде обогатен от християни, които живеят в неделя в съответствие с вярата си, радостта на Христовото царство, където справедливостта присъства напълно. Общият фактор за “въздействието на справедливата неделя” е любовта като добавена стойност към основната (желана) справедливост.

Ключови думи: неделя; справедливост, християнска любов; есхатология; култ

Резюме

Мирослав Лико. День справедливости. Автор розглядає Неділю як “День справедливості”. Відповідно до вчення Католицької Церкви - сказати - віддати Богу, самому собі, так само як і ближньому те, що їм належить, це ще більш важливий обов'язок в неділю, аніж у інші дні тижня. Таким чином, світ може збагатитися християнами, що переживають вихідні у відповідності до своїх переконань та перевагами королівства Христа, де справедливість існує у повній мірі. Загальним чинником “справедливої неділі” є любов як додана вартість головної (бажаної) справедливості.

Ключові слова: неділя; юстиція; християнська любов; есхатологія; култ

Abstrakt

Miroslav Lyko. Deň spravodlivosti. Autor vidí v článku nedeľu ako “Deň spravodlivosti”. Podľa učenia Katolíckej cirkvi - totiž - dať Bohu, sebe i blížnemu to, čo im patrí, je v nedeľu ešte nástojčivejšia povinnosť ako v iné dni týždňa. Takto môže svet cez kresťanov, prežívajúcich nedeľu podľa svojej viery, zakúsiť chuť Kristovho kráľovstva, v ktorom v plnosti prebýva spravodlivosť. Spoločným menovateľom „spravodlivých nedeľných skutkov“ je láska ako pridaná hodnota k základnej (požadovanej) spravodlivosti.

Kľúčové slová: nedeľa; spravodlivosť; kresťanská láska; eschatológia; Kult

Abstract

Miroslav Lyko. The day of justness. The author considers Sunday as “The day of justness”. According to the teaching of Catholic Church – that is to say – to give to God, to yourself, as well as, to neighbor what belongs to them is even more important duty on Sunday than on the other days of week. Thereby, the world can get rich with the Christians, who live Sunday according to their belief, and with the advantages of Christ’s Kingdom, where the justness exists in full. The common factor of “the fair Sunday” is the love as the added value to basic (requested) justness.

Key words: Sunday; justice; Christian love; eschatology; cult

¹ O autorovi: ThDr. Miroslav Lyko, PhD. je odborným asistentom na Katedre náboženských štúdií Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a hovorcom Nitrianskeho biskupstva. Špecializuje sa na morálnu teológiu a to tak vo svojej pedagogickej ako aj v publikačnej činnosti.

Dať každému to, čo mu patrí a rovnako tak aj dostávať - je ideál medziľudských, pracovných či majetkových vzťahov. K tomuto ideálu sa môžeme približovať, no nebudeme príliš skeptickí, keď si priznáme, že v našich pozemských podmienkach ho dosiahneme len veľmi ťažko. Sme si vedomí hriešnosti a s tým spojenej nedostatočnosti človeka ako takého. A tak si človek – túžiaci po spravodlivosti – položí otázku, či sa tejto hodnoty niekedy dovolá, či ju dosiahne? Kresťan, ktorý uveril v Ježiša Krista, ktorý je Slnkom spravodlivosti (por. Mal 3, 20) vie, že Božie kráľovstvo, ktoré s ním prišlo a prichádza, je „spravodlivosť, pokoj a radosť v Duchu Svätom“ (Rim 14, 17). Biblický text mu tak dáva odpoveď na nami položenú otázku, či hodnote spravodlivosti bude niekedy zadosťučinené. Na tento čas i stav môžeme aplikovať termín „Deň spravodlivosti“. Ide o eschatologickú perspektívu, ktorá je vlastná katolíckej teológii. Tá istá teológia však vedie veriacich kresťanov k pozvaniu usilovať sa o spravodlivosť už tu na zemi, implementujúc Kristovo evanjelium vo svojom životnom prostredí. „Dňom spravodlivosti“ tak môže byť aj pozemský čas.

V našom článku sa zameriame na deň, ktorý patrí Pánovi a cez neho i ľuďom – na nedeľu. „Od nedele po nedeľu totiž Cirkev kráča k poslednému „dňu Pána“, k nedeli bez konca. (...) Deň Pána so svojou osobitnou spomienkou na slávu vzkrieseného Krista pripomína s väčšou intenzitou aj budúcu slávu jeho „návratu“. To robí z nedele deň, v ktorom Cirkev, zjavujúca jasnejšie svoj charakter „nevesty“ v predstihu prežíva určitým spôsobom eschatologickú skutočnosť nebeského Jeruzalema. Keď sústreďuje svoje dielky v eucharistickom zhromaždení a pripravuje ich očakávať „božského Ženícha“, robí akoby určité „cvičenie v túžbe“, v ktorom popredu vychutnáva radosť z nového neba a z novej zeme, keď sväté mesto, nový Jeruzalem, zostúpi z neba, od Boha, vystrojené ako nevesta ozdobená pre svojho ženícha“ (por. Zjv 21,1-2)². Pozrieme sa na poslanie nedele ako „Dňa spravodlivosti“. Veď dať Bohu, sebe i bližnému to, čo im patrí, je v nedeľu ešte nástojčivejšia povinnosť ako v iné dni týždňa. Takto môže svet cez kresťanov, prežívajúcich nedeľu podľa svojej viery, zakúsiť chuť Kristovho kráľovstva, v ktorom v plnosti prebýva spravodlivosť.

1 Dať Bohu to, čo mu patrí

Dies Dominica – Deň Pána už svojim názvom evokuje zameranie dotyčného časového úseku. Iste, Bohu patrí všetko, veď on je Stvoriteľ, no nedeľa ako Pánov deň je pre kresťanov deň, ktorý môže byť rukolapnejšie zasvätený Tomu, ktorému patrí všetko. Podľa slov svätého Ireneja, sme „povinní prinášať Bohu obety a vyjadrovať Bohu, Stvoriteľovi, vďačnosť za všetko (...) a horúcou láskou prinášať prvotiny z tých stvorení, ktoré sú jeho“³. Magistérium Katolíckej cirkvi toto zasvätenie nedele špecifikuje takto: „V tento deň (v nedeľu) sú kresťania povinní zhromaždiť sa, aby počúvali Božie slovo a zúčastnili sa na Eucharistii a tak slávili pamiatku umučenia, zmŕtvychvstania a slávy Pána Ježiša a vzdávali vďaky Bohu, ktorý ich „vzkriesením Ježiša Krista z mŕtvych znovuzrodil pre živú nádej“ (1 Pt 1, 3). Preto je Pánov deň prvotným sviatočným dňom a tak ho aj treba predkladať a odporúčať nábožnosti veriacich, aby sa zároveň stal dňom radosti a odpočinku od práce“⁴.

Hoci je teda Deň spravodlivosti očakávaný v jeho eschatologickom naplnení, jestvuje pre kresťanov jeden deň v týždni, ktorý má anticipovať ten budúci. V nedeľu je tak spravodlivé dať Bohu to, čo mu patrí. Venovať náležitý čas pravému kultu (hoci platí, že kresťan má dať kultový rozmer celému svojmu životu⁵) najmä slávením Eucharistie, modlitbou, čítaním Božieho slova.

1. 1 Nedel'né eucharistické slávenie

Účasť na svätej omši je pre kresťana vrcholom týždňa. Má svoje zásady: Účasť musí byť fyzická (nestačí cez masovokomunikačné prostriedky – televízia, rozhlas, telefón, internet)⁶. Prikazu

² Ján Pavol II. *Dies Domini*, Bratislava, Don Bosco, 1998, č. 37.

³ Z traktátu sv. Ireneja Proti bludom. In *Liturgia hodín III*, Rím, Typis polyglottis Vaticanis, 1990, s. 69-70,

⁴ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, *Sacrosanctum concilium*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 1969 č. 106.

⁵ „V každom skutku je kresťan povolaný vyjadrovať pravý kult Bohu“ (Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 71).

⁶ „Ak je veľmi chváľhodné, že chorí a starí ľudia majú účasť na sviatočnej svätej omši prostredníctvom rozhlasových a televíznych prenosov, nemožno to isté povedať o tom, kto by sa sledovaním prenosu chcel

účasti zadost'učiní ten, kto sa omše zúčastní kdekoľvek sa slávi v katolíckom obrade buď v deň slávnosti alebo v jej predvečer. V prípade neúčasti kňaza sa odporúča (neprikazuje), aby sa veriaci zišli na spoločnej modlitbe a na čítaní Božieho slova. Dnes, totiž, „ako v hrdinských počiatkových časoch, v mnohých oblastiach sveta sa znovu vyskytujú ťažké situácie pre mnohých, ktorí chcú žiť podľa svojej viery. Prostredie dakedy zjavne nepriateľské, inokedy – a to je častejší prípad – indiferentné a hluché k evanjeliovému posolstvu“⁷. Ďalej platí, že veriaci by nemali byť na svätej omši ako cudzinci alebo nemí svedkovia, ale mali by sa jej zúčastniť vedome, plne a aktívne⁸. Cirkev a každý jeden kresťan je živou pamiatkou Ježiša, čiže spoločné nedeľné stretnutie pokrstených na eucharistickej slávnosti v chráme je ďalším spôsobom ako stretnúť Krista.

1. 2 Nedeľná modlitba

Dať Bohu to, čo mu patrí, a to najmä v nedeľu, kresťan plní aj prostredníctvom náležitej modlitby. Modlitba, zvlášť v nedeľu, ako odpoveď na Božie volanie, je podľa Jána Pavla II. postojom srdca, procesom, ktorý stále neskončil, ale neprestajne dozrieva⁹. Význam modlitby v nedeľu pripomína aj Kódex kánonického práva. Odporúča veriacim, aby, ak im „vážny dôvod znemožňuje účasť na nedeľnom eucharistickom slávení, (...) náležitý čas venovali modlitbe osobne alebo v rodine, alebo ak je to vhodné, v skupine rodín“¹⁰.

V Pánov deň je možné vytvárať spoločenstvo slova a lásky aj v rámci nekatolíckych kresťanských cirkví. „Spoločná modlitba kresťanov je pozvaním pre samotného Krista, aby navštívil spoločenstvo tých, ktorí ho úpenlivo prosia“¹¹.

1. 3 Nedeľný odpočinok

Pozrime sa ešte na nedeľný odpočinok nie ako na cieľ, ale ako na prostriedok vytvorenia si času a priestoru pre Boha. Prerúšením práce v nedeľu totiž kresťan poukazuje na fakt, že hoci je práca dobrá a je povolaním človeka, predsa sú hodnoty, ktoré ľudskú uvedomenú prácu prevyšujú. Tieto hodnoty súvisia s Božím kráľovstvom, ktoré k nám prichádza v Kristovi. Nedeľa je totiž „týždennou ozvenou prvého zážitku Vzkrieseného a tak nesie znak radosti. V Deň Pána Cirkev silne svedčí o radosti, ktorú cítili apoštoli, keď videli Pána večer na Veľkú noc“¹². Radosť je postojom slobodného človeka. Počas šiestich dní je človek súčasnosti často v otroctve, teológovia hovoria o „tyranii času“. Všetko je naprogramované, zamestnávateľ vyžaduje od zamestnanca presnosť, výkon, priamo úmerný času strávenému na pracovisku. Čipové karty sledujú pracovný čas jednotlivca. Toto má ďaleko od radosti. Kristus však ľudstvu priniesol radosť zo slobody. Tú budú spravodliví prežívať v plnosti vo večnosti, no už teraz sú pozvaní k jej čiastočnému prežívaniu v nedeľu. Preto nepracujú. Preto prerušia kolobeh, začarovaný kruh „tyranie času“. Podľa slov Jána Pavla II. „Deň odpočinku je takým preto, že je to deň požehnaný Bohom a ním aj zasvätený, čiže oddelený od ostatných dní, aby bol medzi všetkými Dňom Pána“¹³.

2 Spravodlivosť voči bližnému

Spravodlivosť voči Bohu ide ruka v ruku so spravodlivosťou voči človeku. Odôvodníme to jedným z vyjadrení pápeža Františka: „Viera nás učí vidieť, že v každom človeku je pre mňa pripravené požehnanie; že svetlo Božej tváre ma osvecuje prostredníctvom bratovej tváre“¹⁴.

2. 1 Človek má dôstojnosť

Keď sme vyššie uviedli, že Cirkev a každý jeden kresťan je živou pamiatkou Ježiša, mohli by

ospravedlniť od návštevy chrámu, kde by sa zúčastnil na eucharistickom slávení v prostredí živej Cirkvi“ (Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 57).

⁷ Ján Pavol II., *Dies Domini*, Bratislava, Don Bosco, 1998, č. 48.

⁸ por. Benedikt XVI., *Sacramentum caritatis*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2007, č. 52.

⁹ Ján Pavol II., *Novo millennio ineunte*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2001, č. 38..

¹⁰ Kódex kánonického práva, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 1996, kán. 1248 §2

¹¹ Ján Pavol II., *Ut unum sint*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 1996, č. 21

¹² Ján Pavol II., *Dies Domini*, Bratislava, Don Bosco, 1998, č. 11

¹³ Ján Pavol II., *Dies Domini*, Bratislava, Don Bosco, 1998, č. 14

¹⁴ František, *Lumen fidei*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2013, č. 54

sme z toho vyvodit' i ďalšie konzekvencie. Totiž uznanie dôstojnosti každej ľudskej osoby. Úcta pred dôstojnosťou, ktorá zahŕňa obranu a podporovanie ľudských práv, si vyžaduje uznanie náboženskej dimenzie človeka, súvisiace aj s akceptovaním náboženských povinností, ktoré patria nedeli. Toto nie je len konfesiónalna požiadavka, ale je to nutnosť, ktorá má svoje nezničiteľné korene v realite človeka samého. Vzťah k Bohu a s ním spojené slávenie Pánovho dňa je v skutočnosti súčasťou bytia a existencie človeka: V Bohu „žijeme, hýbeme sa a sme“ (Sk 17, 28). Aj keď nie všetci veria v túto pravdu, predsa tí, čo sú o nej presvedčení, majú právo na úctu voči svojej viere a svojim životným rozhodnutiam, ktoré z toho vyplývajú na individuálnej a spoločenskej rovine¹⁵. To je jeden aspekt spravodlivosti voči blížnemu.

2. 2 Spravodlivosť premietnutá v „nedeľnej“ evanjelizácii

Ďalšou požiadavkou spravodlivosti je právo blížneho byť evanjelizovaný v pozitívnom slova zmysle. Tento princíp má aj svoje negatívne sformulované znenie: Blížny má právo nebyť hatený v raste vo viere (pohoršením, zvädzaním). „Skutočnosť, že ohlasovanie Božieho slova si vyžaduje svedectvo vlastného života, je v kresťanskom povedomí veľmi jasne prítomná už od jeho počiatkov“¹⁶. Preto hlavná forma evanjelizácie je príklad života. „Kresťan vie rozoznať, kedy je čas hovoriť o Bohu a kedy je lepšie o ňom mlčať a nechať hovoriť len lásku“¹⁷.

2. 3 Ďalšie skutky lásky k blížnemu

Nedeľný príkaz obsahuje absolútnu požiadavku: spojenie úcty k Bohu s láskou k blížnemu. Pokiaľ sa v určitom dni prikazuje kultový pokoj, platí tento príkaz len vtedy, keď to zodpovedá za daných okolností naliehavým požiadavkám lásky k blížnemu a usporiadanej láske k sebe. Boh neprijíma žiadnu obeť, ktorú možno priniesť len za cenu porušenia spravodlivosti alebo lásky¹⁸. „Mnohí sa snažia utiecť pred ľuďmi a zavrieť sa do pohodlného súkromia alebo do najužšieho okruhu svojich blízkych, čím opúšťajú realizmus sociálneho rozmeru evanjelia. Lebo tak ako by niektorí chceli Krista len čisto duchovného, bez tela a bez kríža, existujú aj pokusy viesť medzosobné vzťahy len prostredníctvom sofistikovaných zariadení, cez obrazovky a systémy, ktoré možno zapnúť a vypnúť ovládačom. Evanjelium nás však pozýva nebáť sa riskovať stretnutie s tvárou druhého človeka; s jeho fyzickou prítomnosťou“¹⁹. V nedeľu mnohí osamelí ľudia cítia svoju osamelosť ťaživejšie ako v iné dni týždňa, mnohí chorí a starí ľudia sú „hladní“ po spoločnosti druhých. V „Deň spravodlivosti“ v eschatologickom prežívaní Božieho kráľovstva nikto nebude sám. Ak je nedeľa Deň radosti, treba, aby „kresťan svojimi konkrétnymi postojmi vyjadril, že nemožno byť šťastným osamote. Preto sa pozerá okolo seba, aby zistil, kto by potreboval jeho pomoc. Môže sa stať, že v jeho susedstve alebo v jeho okruhu známych sú chorí, starí, deti alebo prisťahovalci, ktorí práve v nedeľu ešte pálčivejšie pociťujú samotu, potreby a utrpenie“²⁰. „Veriaci nekontempluje svet zvonka, ale zvnútra, pričom uznáva väzby, ktorými ho Otec spojil so všetkými bytosťami“²¹. A tak kresťan s náležitou kresťanskou nedeľnou mentalitou nedopustí, aby niekto v jeho okolí sa cítil nepovšimnutý. „Viera pretvára celú osobu práve natoľko, nakoľko sa táto otvára láske“²².

2. 4 Spravodlivosť voči sebe

V nedeľu má človek zadostučiniť aj láske k sebe samému. Už samotná skutočnosť, že venuje svoj čas Bohu, je pre neho prínosom. Aj prerušenie práce, teda nedeľný odpočinok, je pre neho pozitívnym krokom. Načerpanie síl do ďalších dní, venovanie sa rodine, zábave, obdivovaniu krásy prírody, športu, kultúre, čítaniu kníh, komunikácii s najbližšími – to sú možnosti, ktoré môže a má rozvinúť, aby telesne i duševne pookrial a uvedomil si širší rozmer života a vzťahov. Takýto

¹⁵ por. Ján Pavol II., *Christifideles laici*, Bratislava, Lúč, 1990.

¹⁶ Benedikt XVI., *Verbum Domini*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2011, č. 98.

¹⁷ Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2006, č. 31.

¹⁸ por. Häring, B., *Láska je víc než přikázání*, Praha, Vyšehrad, 1996, s. 45.

¹⁹ František, *Evangelium gaudium*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2014, č. 88.

²⁰ Ján Pavol II., *Dies Domini*, Bratislava, Don Bosco, 1998, č. 69-70.

²¹ František, *Laudato si*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2015, č. 220.

²² František, *Lumen fidei*, Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2013, č. 26.

postoj človeka voči možnostiam, ktoré má pre seba, je spravodlivý a dôležitý. Tešiť sa zo života nie je predsa hriechom, je darom Božej lásky človeku. Prečo to nevyužiť?

Ďalším rozmerom lásky k sebe môže byť aj vytvorenie si priestoru na premýšľanie o správnom smerovaní svojho života i spoločnosti. Pápež František v tomto kontexte upozorňuje, že človek „môže disponovať povrchnými mechanizmami, ale dá sa povedať, že mu chýba solídna a náležitá etika, kultúra a spiritualita, ktoré by mu skutočne poskytli hranice a udržali ho v rámci zreteľného sebaovládania“²³. Ako prevencia či možnosť nápravy, ak sa to niekomu stane, je práve náležité využitie nedele.

Záver

Nedeľa je dňom nádeje na druhý príchod Krista. To, že kresťan má a môže prežívať tento deň tak, akoby už teraz zakusoval Božiu spravodlivosť a Božie milosrdenstvo, je darom pre jeho život. Hoci sme rozoberali nedeľu ako Deň spravodlivosti, nemožno zabudnúť ani na ďalší dôležitý fakt: Je aj dňom Božieho milosrdenstva. Veď u Boha spravodlivosť a milosrdenstvo sú spojené. „Milosrdenstvo je slovo, ktoré odhaľuje tajomstvo Najsvätejšej Trojice. Milosrdenstvo je posledný a najvyšší akt, ktorým nám Boh ide v ústrety. Milosrdenstvo je základný zákon, ktorý prebýva v srdci každého človeka, keď s úprimnými očami hľadá na brata, ktorého stretá na svojej životnej ceste. Milosrdenstvo je cesta, ktorá spája Boha s človekom, lebo otvára srdce nádeji, že napriek našej ohraničenosti spôsobenej hriechom môžeme byť navždy milovaní“²⁴. A tak deň, ktorý patrí Pánovi, sa nedá oddeliť ani od jeho milosrdenstva, bez ktorého by sme nemohli prežívať večný Deň spravodlivosti.

Literatúra

- Benedikt XVI (2011), *Verbum Domini*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava, č. 98.
Benedikt XVI. (2006), *Deus caritas est*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava, č. 31.
Benedikt XVI. (2007), *Sacramentum caritatis*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
“Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu” (1969), *Sacrosanctum concilium*, Spolok svätého Vojtecha Trnava.
František (2014), *Evangelium gaudium*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
František (2015), *Laudato si*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
František (2013), *Lumen fidei*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
František (2015), *Misericordiae vultus*, available at: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/bula-misericordiae-vultus>.
Häring, B. (1996), *Láska je víc než přikázání*, Vyšehrad, Praha.
Ján Pavol II. (1998), *Dies Domini*, Don Bosco, Bratislava.
Ján Pavol II. (1990), *Christifideles laici*, Lúč, Bratislava.
Ján Pavol II. (2001), *Novo millennio ineunte*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Ján Pavol II. (1996), *Ut unum sint*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Kódex kánonického práva (1996), Spolok svätého Vojtecha, Trnava.
Liturgia hodín III (1990), Typis polyglottis Vaticanis, Rím.
Sväté pismo (1995), Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, Rím.

* The article is published in autor's edition

© Miroslav Lyko

²³ František, *Laudato si*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2015, č. 105.

²⁴ František, *Misericordiae vultus*, 2015: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/bula-misericordiae-vultus>

ЛІТУРГІЙНІ ТРАДИЦІЇ СХІДНОГО ХРИСТІАНСТВА І ПОШИРЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

О. Т. Шепетяк

здобувач Відділення релігієзнавства,
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

oksankaroman@gmail.com

ORCID 0000-0002-8985-2861

Анотація

Оксана Шепетяк. Літургичната традиція на східно християнство и разпространението на византийската култура. Літургичния обред е един от основните елементи на религията, защото тя е израз на религиозната вяра с помощта на националните култури. Літургическите обреди изразяват културната специфичност на народите, които се опитват да изразят вярата си чрез използването на най-добрите цивилизационни постижения. До сега са запазени пет източно-християнски богослужбни обреди: византийски, арменски, антиохийски, източно-сирийски (халдейски) и александрийски. Църквите на византийската традиция се придържат изключително византийския литургичен обред. Другите обреди бяха отхвърлени от благочестието на църквите, които попаднаха под политическото влияние на Константинополския обред. Александрийски, арменски, източно-сирийски (халдейски) и антиохийски обреди се запазват в Източните Католически и Източните неортодоксални църкви. Анализът на картата за разпространение на източно-християнските литургични обреди свидетелства за културната експанзия на Византия и Константинополската Патриаршия с цел за разпространяване на собствената си култура в източното християнство и унищожаване на автохтонните литургични обреди, богослужбните езици и културните особености на Поместните Църкви.

Ключови думи: литургия; литургика; литургичен обред; източно християнство

Анотація

Оксана Шепетяк. Літургійні традиції східного християнства і поширення візантійської культури. Літургійний обряд є одним із базових елементів релігії, позаяк він є вираженням релігійної віри засобами національних культур. Літургійні обряди виражають культурну специфіку народів, які намагалися виразити свою віру через кращі цивілізаційні надбання. До сьогодні збереглися п'ять східно-християнських літургійних обрядів: візантійський, вірменський, антиохійський, східно-сирийський (халдейський) та олександрійський. Усі Церкви візантійської традиції дотримуються виключно візантійського літургійного обряду. Інші обряди були витіснені з благочестя Церков, які потрапили під політичний вплив Константинопольського обряду. Олександрійський, вірменський, східно-сирийський (халдейський) та антиохійський обряди збережені у Східних Католицьких та Східних не-ортодоксальних Церквах. Аналіз мапи поширення східно-християнських літургійних обрядів свідчить про культурну експансію Візантії та Константинопольського Патріархату з ціллю поширення власної культури у східному християнстві та знищення автохтонних літургійних обрядів, богослужбових мов та культурної специфіки Помісних Церков.

Ключові слова: литургия; литургика; литургийний обряд; східне християнство

Abstract

Oksana Shepetyak. Liturgical traditions of Eastern Christianity and the spread of Byzantine culture. The liturgical rite is one of the basic elements of religion, as it is an expression of religious faith by means of national cultures. Liturgical rites express the cultural specifics of the nations that tried to express their faith through the best civilizational heritage. Until now, five Eastern Christian liturgical rites have survived: Byzantine, Armenian, Antioch, East Syrian (Chaldean) and Alexandrine. All Byzantine Churches follow exclusively Byzantine liturgical rite. Other rites were ousted from the piety of the Churches that fell under the political influence of the Constantinople rite. Alexandrine, Armenian, East Syrian (Chaldean) and Antioch rites are preserved in the Eastern Catholic and Eastern non-orthodox churches. An analysis of the map of the spread of Eastern Christian liturgical rites testifies to the cultural expansion of Byzantium and the Patriarchate of Constantinople, with the aim of spreading its own culture in Eastern Christianity and destroying autochthonous liturgical rites, liturgical languages and the cultural specifics of Local Churches.

Keywords: liturgy; liturgy-study; liturgical rite; Eastern Christianity

Постановка проблеми. Кожна релігія світу містить у собі комплекс необхідних складових, до яких належать віровчення, моральний кодекс і обряд. Обрядом називають набір релігійних ритуалів та дій, які є зовнішніми виразниками віри. Обряд є наймовірно важливим аспектом релігії, оскільки саме він становить практичну чи прикладну сторону віровчення, є вираженням віри у культурі. “Богослуження чи культ зазвичай визначає зовнішнє вираження богочинання якогось релігійного товариства чи сукупність священних дій і форм, за посередництвом яких внутрішнє релігійне життя і почуття благоговіння і богочинання в ній виражаються” (Нестеровский, 1895, с. 5). Саме на рівні обряду кожна релігія сприймає культурні надбання народів, які її сповідують, і на рівні обрядів релігії виступають творцями культури. Якщо віровчення відповідає на питання “до кого молитися?”, то обряд дає відповідь на питання “як молитися?”, адже ж “першу сторону богослужіння складають ті формули, обряди і дії, в яких людина виражає свої релігійні почуття; другу його сторону складають ті таїнства, в яких людині подається Божа благодать” (Гавриил, с. 5-6).

Християнство впродовж усієї своєї історії намагалось знайти шляхи вираження в рамках національних культур, не відмовляючись від їхніх цивілізаційних здобутків. Для християн завжди було важливо зберегти незмінними та непорушними основи віри, викладені у Святому Писанні, та адекватно виразити їх формами людської культури. Процес інкультурації християнського віровчення охоплював як філософські здобутки для вираження богословських понять, а також здобутки художньої культури для формування релігійного культу.

Класифікація літургійних обрядів. В результаті, у християнстві були сформовані численні літургійні обряди, тобто комплекси релігійних ритуалів. Християнські літургійні обряди прийнято поділяти на західні та східні. Серед усіх літургійних обрядів, вироблених християнами в різних частинах світу, найбільш поширеним є латинський або римський обряд, оскільки він використовувався в Римі, і природно, що він популяризовувався зі зростом впливу Риму. Однак, у Західній Церкві сформувались і інші обряди. Зокрема в Мілані та його околицях розвинувся міланський або амброзіанський обряд. Ці назви походять від території поширення цього обряду і від імені святого Амброзія Міланського, який вплинув на його формування. Третім західним обрядом є мозарабський, який сформувався в Толедо, і сьогодні поширений в деяких регіонах Іспанії. Першим глибоким аналізом і впорядкуванням мозарабського обряду була праця Ізидора Севільського “De ecclesiasticis officiis” (Про церковні служби) (Isidore, 2008). Четвертим західно-християнським літургійним обрядом є брагський, який сформувався у Бразі (Португалія). Ці чотири обряди використовуються й сьогодні. Окрім них, в минулому

існували й інші західні обряди. До нині зниклих літургійних обрядів належить аквілейський, який практикувався в сьогодні неіснуючій Аквілейській Церкві. Другим нині неіснуючим обрядом був глаголичний. Його особливість у тому, що це не був окремий обряд, а римський обряд, однак із церковнослов'янською богослужбовою мовою. В італійській провінції Беневенто в минулому існував беневентський обряд. Серед кельтських народів в минулому існував кельтський обряд. А в Англії колись існував сарумський обряд, який зник у Католицькій Церкві, але став основою англіканської богослужбової традиції.

Низка літургійних обрядів сформувались на Християнському Сході. Східні літургійні обряди піддаються чіткій класифікації. Вони поділяються на дві великі літургійні традиції: олександрійську і антиохійську. Антиохійська літургійна традиція, у свою чергу, поділяється на дві групи обрядів: східно-сирійські та західно-сирійські. Критерієм поділу західно-сирійських обрядів є структура анафори. Головним богослужінням християн є Літургія (Красовицкая, 2014, с. 32). Центральною частиною Літургії є анафора, тобто молитва, під час якої відбувається освячення хліба і вина, і перетворення їх у Тіло і Кров Христові. Ця молитва присутня в усіх Літургіях, але в різних обрядах вона має різну структуру. "Анафора не є однією молитвою, як ми це звикли думати про анафору, а складена з декількох молитов" (Карабинов, 1908, с. 62). Всі анафори антиохійської літургійної традиції складаються з п'яти частин (Гупало, 2015, с.8): Præfatio – ця частина анафори в кожній Літургії має різний текст, але завжди в ній містяться молитви прослави і подяки, разом із вихваланням величних діл Бога; Sanctus – це давній гімн, яким християни прославляють Бога; Anamnesis – це згадування подій Тайної Вечері, на якій Христос установив Євхаристію, в цій частині також містяться слова освячення хліба і вина; Epiclesis – це молитви прикликання Святого Духа для освячення Дарів; Intercessio – це молитви про Церкву, державу, людей, усіх живих і померлих, парафіян і жертводавців, потребуючих Божої допомоги та всіх людей. Як слушно зазначав видатний богослов і голова Папської ради сприяння єдності християн, Кардинал Курт Кох, "в цій євхаристійній анафорі прикликається все творіння, як Церква це визнає у літургійному акті приготування дарів" (Koch, 2005, р. 55). Західно-сирійська та східно-сирійська літургійні традиції відрізняються структурою анафори, тобто в кожному обряді цих традицій присутні всі перелічені частини, але в різній послідовності. Так, обряди західно-сирійської літургійної традиції мають таку структуру анафори: Præfatio, Sanctus, Anamnesis, Epiclesis, Intercessio. Східно-сирійський обряд має таку структуру анафори: Præfatio, Sanctus, Anamnesis, Intercessio, Epiclesis. Тобто, дві традиції сирійських обрядів відрізняються різним розташуванням Epiclesis і Intercessio.

Східно-сирійська традиція представлена одним обрядом, який також називають перським (Berger, 2013, р. 22), і який, однак, у різних Церквах, які його використовують, набрав певних зовнішніх відмінностей. Особливо общини східно-сирійського обряду в Індії ввібрали багато місцевих культурних елементів (Schmit, 2005, р. 168). Західно-сирійська літургійна традиція, натомість, представлена трьома різними обрядами: візантійським, вірменським та антиохійським. Ця класифікація дає можливість виділити перелік сьогодні існуючих східних літургійних обрядів. Їх є п'ять: олександрійський, східно-сирійський, антиохійський, вірменський та візантійський. Утім, необхідно зазначити, що деякі літургісти використовують інші класифікації обрядів.

Рамки, встановлені предметом цього дослідження, не дозволяють провести детальний аналіз кожного з цих літургійних обрядів, натомість змушують зосередитися на ареалі їхнього використання. П'ять перелічених літургійних обрядів чітко відображають культурні ареали східного християнства. Отож, олександрійський обряд використовують сьогодні шість Церков, зокрема Коптська, Ефіопська і Еритрейська Церкви, які в цьому дослідженні окреслюються як не-ортодоксальні, а також Коптська, Ефіопська і Еритрейська Католицькі Церкви, які презентують східно-католицьку гілку північно-африканського християнства. Антиохійський

обряд використовується чотирма Церквами, зокрема Сиро-Яковитською, включно зі Сиро-Маланкарською, які належать до Східних не-ортодоксальних Церков, та трьома Східними Католицькими Церквами: Маронітською, Сирійської Католицькою та Сиро-Маланкарською Католицькою. Вірменський обряд використовують Вірменська Апостольська Церква, яка належить до Східних не-ортодоксальних Церков, та Вірменська Католицька Церква, яка належить до Східних Католицьких Церков. Східно-сирійський або халдейський обряд використовують три Церкви, зокрема Ассирійська Церква Сходу, яка належить до Східних не-ортодоксальних Церков, Халдейська Католицька Церква та Сиро-Малабарська Католицька Церква, а також автономні і самоуправні Церкви, які перебувають у складі автокефальних. Візантійський обряд використовують також Церкви, які очікують визнання канонічності їхньої автокефалії, зокрема Українська Православна Церква Київського Патріархату, Македонська Православна Церква та інші.

Найбільш поширеним із п'яти східних літургійних обрядів є візантійський. Його використовують усі чотирнадцять Церков візантійської традиції, зокрема Константинопольська, Олександрійська, Антіохійська, Єрусалимська, Російська, Сербська, Румунська, Болгарська, Грузинська, Кіпрська, Елладська, Польська, Албанська і Чехо-Словацька. Візантійський літургійний обряд є також домінуючим серед Східних Католицьких Церков. Його використовують чотирнадцять із них, зокрема Українська, Мелкітська, Албанська, Італо-Албанська, Білоруська, Болгарська, Угорська, Грецька, Македонська, Російська, Румунська, Русинська, Словацька і Хорватська Греко-Католицькі Церкви.

Мапа поширення східнохристиянських обрядів. Мапа ареалів поширення східних літургійних обрядів зазвичай не потрапляє у сферу наукових зацікавлень дослідників. Однак, її недопустимо проігнорувати в рамках вивчення східного християнства. Християнський світ багатий і багатогранний не тільки у своїх культурних вираженнях, а й в історичних перипетіях. Літургійний обряд виражає національну культуру. Формування власного літургійного обряду є знаком власної ідентичності, вираження глибини власної культури у сфері сакрального. Саме тому поглинання однієї культури іншою завжди супроводжувалось знищенням автохтонних форм релігійного благочестя. Відповідно, мапа поширення обрядів дає можливість оцінити глибину культурно-національного чинника у міжконфесійних відносинах.

Описана мапа поширення східно-християнських літургійних обрядів відкриває надзвичайно важливу сторінку історії і специфіки східного християнства. Найбільш поширеним серед східно-християнських літургійних обрядів є візантійський. Його поширення обумовлене двома чинниками, наявними в історії Константинопольської Церкви: місіонерством та культурною експансією. Константинопольська Церква в минулому була дуже активною в місіонерській роботі. Саме з цієї Церкви вийшли найбільші місіонери слов'янського світу – святі солунські брати Кирило і Методій, яких у 1980 році Папа Іван-Павло II оголосив покровителями Європи (Федака, 2013, с. 9). Місії цих слов'янських апостолів спричинили християнізацію Європи. У 864 році за царювання Бориса Болгарія прийняла християнство як свою державну релігію (Литаврин, 1987, с. 64). Болгарія стала центром, з якого християнство поширилося серед навколишніх західно-слов'янських народів. У 988 році християнською стала Київська Русь, що було "найбільш знаменним діянням" князя Володимира Великого (Грицков, 2009, с. 7).

Хрещення Болгарії і Русі-України поклали початок поширення християнства серед слов'янських народів Східної Європи. Сьогодні в цій частині світу діють найбільші східно-християнські Церкви. Усі вони використовують візантійський обряд. Оскільки слов'янські народи приймали християнство з Візантії, то природно, що вони прийняли й обряд, який використовували візантійці. Так, місіонерська активність Константинопольської Церкви забезпечила поширення візантійського обряду.

Інші древні Східні Церкви не мали можливості вести такі активні місії, як Константи-

нополь. Константинополь залишався столичним містом до його завоювання турками, тобто до 1453 року, а тому його Церква могла вільно розвиватися, і поширюватися. Окрім цього, місії Константинопольської Церкви зустріли сприятливі умови серед слов'янських народів. На відміну від Константинополя, інші древні центри східного християнства – Олександрія, Антіохія та Єрусалим – у VII столітті потрапили під владу мусульман. В умовах окупації вони були вимушені боротися за виживання, і не могли місіонувати. В період мусульманського завоювання Близького Сходу Олександрійський, Антіохійський і Єрусалимський Патріархи не могли залишатися у своїх катедральних містах. Усі вони певний час перебували в Константинополі, де перебували на утриманні Константинопольського Патріарха. В той час очолювані ними Церкви занепадали під мусульманськими переслідуваннями. Антіохійський Патріарх навіть на певний час припинив своє існування. В цих умовах ці Церкви не мали ані найменшої можливості вести місії та поширювати християнство серед сусідніх їм народів.

Ці історичні обставини ставали причиною не тільки місіонерського поширення візантійського обряду, а й експансії візантійської культури в історичних Патріархатах. Константинопольський Патріархат не приклав ані найменших зусиль для збереження літургійних обрядів цих Церков. Незважаючи на те, що Олександрійська Церква сформувала свій автентичний олександрійський обряд, а Антіохійська – свій антіохійський обряд, вони зникли в умовах занепаду цих Патріархатів. Причиною їхнього занепаду в жодному разі не можна вважати мусульманську окупацію. Утиски від мусульман терпіли не тільки олександрійці, а й копти, проте копти зберегли свій олександрійський обряд, а олександрійці – ні. Те саме стосується і антіохійського обряду: переслідувань зазнавали не тільки антіохійці, а й сиро-яковити і сирійці-католики, однак сиро-яковити та сирійці-католики змогли зберегти свій антіохійський обряд, а антіохійці – ні.

Головною причиною такого стану речей була не мусульманська окупація, а імперська політика Візантії і її Церкви. Під час перебування східних Патріархів у Константинополі, Константинопольський Патріарх, використовуючи свої переваги, домігся повної ліквідації автокефалії цих Церков. Очевидно, що офіційно ці Церкви залишалися автокефальними, але, зважаючи на те, що головним атрибутом автокефалії є повна самоуправність, а в цей період ці Церкви повністю підпорядковувалися Константинопольському Патріарху, вести мову про реальну автокефалію, яка б існувала в дійсності, а не тільки на папері, не має підстав. Важке становище Олександрійської, Антіохійської та Єрусалимської Церков було використане Константинопольським Патріархатом для повного культурного підпорядкування цих Церков собі.

Константинопольський Патріарх ліквідував виборчі синоди цих Церков і самостійно призначав Патріархів. Так, Патріархами цих Церков ставали греки, які до свого призначення були єпископами Константинопольської Церкви. Такі Патріархи мало цікавилися долею ними очолюваних Церков, натомість приклали неймовірні зусилля для того, щоби впровадити у використання цих Церков візантійський обряд і грецьку мову. В період, коли Сирія і Єгипет були включені у склад Османської імперії, Олександрійський, Антіохійський і Єрусалимський Патріархи змогли повернутися до своїх паств, і відновити діяльність своїх Церков. Однак, у той час Константинопольський Патріарх отримав статус етнарха грецького міллету, тобто зосередив у своїх руках політичну владу над грекомовним населенням імперії. Цей статус Фанар використав для утвердження візантійського обряду і грецької мови в богослужіннях Олександрійської, Антіохійської і Єрусалимської Церков.

Отож, якщо візантійський літургійний обряд поширювався серед слов'янських народів внаслідок місіонерства, тобто природним для Церкви чином, то в Єгипті, Сирії і Палестині він поширювався шляхом культурної експансії фанаріотів. Така ситуація викликає щонайменше подив. Культурна експансія візантійців серед християн Єгипту і Сирії у VI столітті призвела до

монофізитського розколу – першого масштабного розколу у християнстві, який Церква не здолала досі, а також до послаблення політичних позицій Візантії у цих регіонах – найбільшого політичного промаху в історії Візантії, який спричинив послаблення візантійських позицій у цих регіонах і уможливив арабське завоювання Близького Сходу. Втім, ці уроки історії для Константинополя не були ефективними; греки продовжили витіснення автохтонних обрядів з історичних Патріархатів та насадження візантійського обряду, чим ще більше сприяли ідентифікації цих Церков як релігійних організацій грецької діаспори і відлякуванню місцевих християн від цих Церков.

В результаті, сьогодні всі, без винятку, Церкви візантійської традиції дотримуються візантійського літургійного обряду. Іншими словами, візантійська традиція перетворилася у канон, відповідність якому можуть бути єдиною підставою для визнання “канонічним православним”. Все, що відмінне від візантійських стандартів, було позбавлене права на існування.

Незважаючи на знищення східно-християнських автохтонних обрядів у Церквах візантійської традиції, вони зуміли зберегтися у Східних не-ортодоксальних Церквах та Східних Католицьких Церквах. Так, олександрійський обряд плекається Коптською, Ефіопською та Еритрейською Церквами, а також Коптською Католицькою, Ефіопською Католицькою та Еритрейською Католицькою Церквами. Зважаючи на те, що три Східні не-ортодоксальні Церкви Північно-Східної Африки є кількісно великими релігійними організаціями, олександрійський обряд презентується передовсім ними. Вірменський обряд збережений у Вірменській Апостольській та Вірменській Католицькій Церквах.

Антіохійський обряд використовується Сиро-Яковитською Церквою, а також Сирійською Католицькою, Сиро-Маланкарською Католицькою та Маронітською Католицькою Церквами. Зважаючи на те, що сумарна кількість віруючих Сирійської Католицької, Сиро-Маланкарської Католицької та Маронітської Католицької Церков перевищує кількість віруючих Сиро-Яковитської Церкви, то саме східні католики є головними репрезентантами антіохійського обряду. Східно-сирійський (халдейський) обряд збережений в Ассирійській Церкві Сходу, а також у Халдейській Католицькій і Сиро-Малабарській Католицькій Церквах. Оскільки кількість віруючих Халдейської Католицької і Сиро-Малабарської Католицької Церков значно перевищує кількість членів Ассирійської Церкви Сходу, то головним репрезентантом східно-сирійського обряду також є східні католики. Все це дає серйозні підстави сумніватися у твердженні видатного російського богослова Миколая Бердяєва “Православ’я – найменш нормативна форма християнства (в значенні нормативно-раціональної логіки і морального юрицизму) і найбільш духовна її форма... Для православних характерна свобода” (Бердяєв 1992, с. 43).

Висновки. Проведений аналіз мапи ареалів поширення літургійних обрядів східного християнства дозволяє зробити низку висновків. Перше, літургійний обряд є одним із базових елементів релігії, позаяк він є вираженням релігійної віри засобами національних культур. Літургійні обряди виражають культурну специфіку народів, які намагалися виражати свою віру через кращі цивілізаційні надбання. Друге, до сьогодні збереглися п’ять східно-християнських літургійних обрядів: візантійський, вірменський, антіохійський, східно-сирійський (халдейський) та олександрійський. Третє, всі Церкви візантійської традиції дотримуються виключно візантійського літургійного обряду. Інші обряди були витіснені з благочестя Церков, які потрапили під політичний вплив Константинопольського обряду. Четверте, олександрійський, вірменський, східно-сирійський (халдейський) та антіохійський обряди збережені у Східних Католицьких та Східних не-ортодоксальних Церквах. П’яте, аналіз мапи поширення східно-християнських літургійних обрядів свідчить про культурну експансію Візантії та Константинопольського Патріархату з ціллю поширення власної культури у східному християнстві та знищення автохтонних літургійних обрядів, богослужбових мов та культурної специфіки Помісних Церков.

Література та посилання

- Berger, R. (2013), *Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst*, Herder, Freiburg, Basel, Wien.
- Isidore of Seville (2008), *De Ecclesiasticis Officiis*, The Newman Press, New York.
- Koch, K. (2005), *Eucharistie: Herz des christlichen Glaubens*, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz).
- Schmit, K. (2005), "Selbstvergewisserung der Thomaschristenheit. Kirchengeschichtsschreibung als Medium ekklesiologischer Identität im Kontext der Syro-Malabarischen Kirche in Südindien", *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2014. Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag*, Lit, München.
- Бердяев, Н. А. (1992), "Истина Православия", *Православная община*, № 2.
- Гавриил, архимандрит. (1886), *Руководство по литургике или наука о православном богослужении*, Типо-литография Ф.С. Муравьева, Тверь.
- Грицков, В. В. (2009), *Крещение Руси*, Кучково поле, Москва.
- Гупало, Г. М. (2015), *Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва*, Дарь, Москва.
- Карабинов, И. (1908), *Евхаристическая молитва (анафора): опыт историко-литургического анализа*, Типография В. Киршбаума, Санкт-Петербург.
- Красовицкая, М. С. (2014), *Литургика: курс лекций*, ПСТГУ, Москва.
- Литаврин, Л. Л. (1987), *Краткая история Болгарии: с древнейших времен до наших дней*, Наука, Москва.
- Нестеровский, Е. (1895), *Литургика или наука о богослужении Православной Церкви*. Часть первая (общая), Типография братьев Н. и И. Вапиныхъ, Курск.
- Федака, С. (2013), *3 історії християнства на Закарпатті*, Піра, Ужгород.

References

- Berger, R. (2013), *Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst*, Herder, Freiburg, Basel, Wien.
- Isidore of Seville (2008), *De Ecclesiasticis Officiis*, The Newman Press, New York.
- Koch, K. (2005), *Eucharistie: Herz des christlichen Glaubens*, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz).
- Schmit, K. (2005), "Selbstvergewisserung der Thomaschristenheit. Kirchengeschichtsschreibung als Medium ekklesiologischer Identität im Kontext der Syro-Malabarischen Kirche in Südindien", *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2014. Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag*, Lit, München.
- Berdyaev, N. A. (1992), „The Truth of Orthodoxy“ [*Istina Pravoslavnaia*], *Orthodox Community*, No. 2.
- Gabriel, Archimandrite (1886), *Guide to liturgy or the science of Orthodox worship* [*Rukovodstvo po liturgike ili nauka o pravoslavnom bogoslužhenii*], Typo-lithography F.S. Muraveva, Tver.
- Gritskov, V. V. (2009), *Epiphany of Rus* [*Kreschenie Rusi*], Kuchkovo's Field, Moscow.
- Gupalov, G. M. (2015), *Collection of ancient liturgies of the eastern and western. Anaphora: Eucharistic prayer* [*Sobranie drevnikh liturgicheskikh vostochnykh i zapadnykh. Anafora: evkharisticheskaia molitva*], Dar, Moscow.
- Karabinov, I. (1908), *Eucharistic Prayer (Anaphora): Experience of Historical and Liturgical Analysis* [*Evkharisticheskaia molitva (anafora): opyt istoriko-liturgicheskogo analiza*], V. Kirschbaum Printing House, St. Petersburg.
- Krasovitskaya, M. S. (2014), *Liturgics: course of lectures* [*Liturgika: kurs lektsij*], OSTHU, Moscow.
- Litavrin, L. L. (1987), *A Brief History of Bulgaria: From Ancient Times to Today* [*Kratkaia istoria Bolgari*

- rii: s drevnejshikh vremjon do nashykh dnei*], Science, Moscow.
- Nesterovsky, E. (1895), *Liturgics or the science of worship of the Orthodox Church. Part One (General)* [*Liturgika ili nauka o bogosluzhenii Pravoslavnoj Tserkvi. Chast pervaja (obschaia)*], Printing House of the Brothers N. and I. Vapinykh, Kursk.
- Fedaka, S. (2013), *From the History of Christianity in Transcarpathia [Z istorii khrystyjanstva na Zakarpattii]*, Lyra, Uzhgorod.

© **Оксана Тарасівна Шепетяк**

ИЗМЕНЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РАЦИОНАЛЬНОСТИ И НАУКЕ В КАТОЛИЧЕСКОМ МОДЕРНИЗМЕ (НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПЦИИ ГАВРИИЛА КОСТЕЛЬНИКА)

И. В. Загребельный

аспирант кафедры философии Полтавского национального педагогического университета имени В. Г. Короленко (Полтава, Украина)

zingwarv@gmail.com

Анотация

Игор Загребельни. Промяна на традиционните представи за рационалността и науката в католическия модернизъм (на примера на концепцията на Габриел Костелник). Статията е посветена на изучаването на възгледите на Г.Костелник като представител на католическия модернизъм. Анализира се разбирането на значението и ролята на науката и рационалността от Костелник, отношението му към традиционната католическа метафизика с нейните високи стандарти на рационалността. Изразителната проява на модернисткия «иррационализъм» на Костелник беше в дълбокото фокусиране върху психологията на религиозния живот. Отхвърляйки традиционната томистична рационалност, Костелник в същото време оставаше зависим от светското мислене, изградено върху принципите на рационалността.

Ключови думи: Габриел Костелник; теология; католически модернизъм; неотомизъм

Анотація

Игор Загребельний. Зміна традиційних уявлень про раціональність і науку у католицькому модернізмі (на прикладі концепції Гавриїла Костельника). Стаття присвячена дослідженню поглядів Г. Костельника як представника католицького модернізму. Аналізується розуміння Костельником значення та ролі науки і раціональності, ставлення Костельника до традиційної католицької метафізики з її високими стандартами раціональності. Виразним проявом модерністського «іраціоналізму» у випадку Костельника була глибока зосередженість на психології релігійного життя. Відкидаючи традиційну томістичну раціональність, Костельник, водночас, залишався залежним від світського мислення, побудованого на засадах секулярної раціональності.

Ключові слова: Гавриїл Костельник; теологія; католицький модернізм; неотомізм

Annotation

Ihor Zahrebelnyi. Alteration of conventional notion of Rationality and Science in Catholic Modernism (exemplified by concept of Havryil Kostelnyk). The article highlights the figure of the Ukrainian philosopher and theologian Havryil Kostelnyk as a representative of Catholic Modernism. The controversial nature of Kostelnyk's views on science and rationality is analyzed. Kostelnyk evinced skepticism towards conventional Catholic metaphysics (Thomism) with its high standards of rationality. In case of Kostelnyk the expressive manifestation of modernist "irrationalism" was the excessive focus on the psychology of religious life. Kostelnyk eventually not only rejected traditional metaphysics, but questioned the objective nature of dogmas. At the same time, by rejecting the traditional Thomistic rationality, Kostelnyk remained dependent on secular thinking based on the principles of secular rationality.

Key words: Havryil Kostelnyk; theology; Catholic modernism; neo-Thomism

Актуальность исследования. О католическом модернизме написано так много, что потребовалось бы отдельное исследование, чтобы только в общем виде представить достижения и неудачи изучения этого феномена. Однако специфика проявления модернистских идей в греко-католической среде практически остается белым пятном. Очень показательно, что в англоязычной литературе говорят не просто о Catholic Modernism, а о Roman Catholic Modernism. Отто Вайс в своей недавней публикации поднял тему модернизма в ряде регионов, входивших в состав Австро-Венгерской империи. Но, говоря о Львове, он проигнорировал тот факт, что этот город был митрополичьим центром не только римо-католиков, но и греко-католиков, причем большую часть населения Восточной Галичины составляли именно греко-католики (Weiß, 2017, p. 118-119). Мы попробуем частично восполнить эту лауну, проанализировав взгляды украинского греко-католического философа Гавриила Костельника (1886–1948).

Анализ публикаций. Тема Костельника-модерниста остается недостаточно изученной. О модернизме Костельника говорили уже его современники, в частности Иван Гринёх (Гриньох, 1970, с. 167). Но в дальнейшем Костельнику пришлось стать объектом многочисленных политико-конфессиональных полемик и пропагандистских войн. После оккупации Галичины советскими войсками в 1944 году Костельник согласился сотрудничать с коммунистическими спецслужбами в деле ликвидации Украинской греко-католической Церкви путем ее отрыва от Рима и подчинения Московской патриархии (мотивы, которые руководили Костельником, составляют отдельный довольно сложный вопрос, который, по нашему мнению, трудно исследовать, не учитывая его модернистских взглядов). Соответственно, для советской власти, а также Московской патриархии Костельник стал своеобразным “борцом против католицизма”. С украинской стороны оценки фигуры Костельника варьировались в диапазоне от образа “предателя веры и народа” к попыткам оправдать сотрудничество Костельника с коммунистическими спецслужбами его стремлением уберечь от репрессий большинство представителей греко-католического духовенства. Как следствие, интеллектуальная позиция Костельника оставалась в тени политизированности его имени и его религиозных идей.

Отдельной проблемой является и достоверность религиозоведческой классификации взглядов Костельника, в частности, его определение в качестве философа-неотомиста. О неотомизме Костельника пишет сербский исследователь его творчества Ю. Тамаш (Тамаш, 1986, с. 263). Среди советских авторов неотомизм Костельника отмечал М. Олексюк (Олексюк, 1970, с. 222). После обретения Украиной независимости появилась возможность для более разностороннего изучения творчества мыслителя. Но образ Костельника-неотомиста был сохранен. Костельника называют неотомистом И. Мирчук и М. Кашуба. Отмечая, что идеалом в богословских и философских поисках Костельника было “гармоничное сочетание естественного и сверхъестественного”, они делают вывод о том, что мыслитель “относится к философскому направлению XX в., которое развивает учение Тома Аквинского о сочетании веры и знания и носит название неотомизм” (Мирчук, 2002, с. 128). За весь период исследования взглядов Костельника прозвучало лишь несколько голосов, настаивающих на неуместности данной классификации. Широкую аргументацию против такой классификации представил О. Гирнык (Гірник, 2008, с. 49-60). Заслугой Гирныка является и то, что он ввел в научный оборот тему Костельника-модерниста (Гірник, 2008, с. 66-83). Свою лепту в разрушение образа Костельника-неотомиста внесла и О. Шеремета (Шеремета, 2015, с. 55-58).

Постановка проблемы. В основе приобщения Костельника к сонму неотомистов находится тезис о его стремлении к “объединению” разума и веры, а затем науки и религии. Мотив такого “объединения” бесспорно присутствует в творчестве Костельника. Однако убеждение в том, что разум и вера не противоречат друг другу, не является монополией

томизма. Что же касается других важных маркеров томизма (бытие и сущность, потенция и акт, материя и форма, природа и благодать, специфика понимания Бога как Сверх-сущего и т. д.), то Костельнику они не свойственны. Более того, начиная с середины 20-х годов Костельник разворачивает борьбу против влияния идей Томы на украинскую богословскую культуру, а также в целом отвергает традиционную христианскую метафизику (собственно говоря, он пренебрегал ею еще в студенческие годы, отдавая предпочтение узким горизонтам психологической и когнитивной проблематики). В это же время он все четче формулирует и некие модернистские идеи. Но более всего о неуместности причисления Костельника к неотомистам на основе его размышлений о соотношении науки и религии свидетельствует то обстоятельство, что эти размышления, будучи определенно модернистскими, как раз противоречат традиционному католическому учению. Ниже мы попытаемся показать, в чем именно заключались эти различия.

Изложение основного материала. В доказательстве истинности нашей позиции начнем с утверждения о том, что Костельник разработал свою оригинальную концепцию негативного влияния науки на религиозность. Речь шла не о влиянии открытых естественными науками фактов, а о вызванных научным развитием ментальных изменениях. По мнению Костельника, развитие естественных наук, особенно физики, нарушило пропорцию правильного соотношения аналитического мышления и интуитивных способностей человека. Отдельные фрагменты творчества украинского философа содержат очень резкие упреки в сторону науки. Костельник критикует аналитический метод в качестве превалирующего метода познания и противопоставляет ему интуитивное познание в его целостности. Методы научного познания Костельник называет “дырявыми черпаками”, которыми ученые “хотят вычерпать море, а извлекают из него камни и грязь” (Костельник, 1922, с. 52).

Одновременно в концепции Костельника можно найти более лояльные в отношении науки высказывания. В целом у Костельника наблюдаем несколько полюсов подхода к пониманию науки и научного познания. “Иррационалистический” полюс разрушал этос единства веры и разума и толкал Костельника к осуждению науки на ментальном уровне. Другой полюс подталкивал философа к частичному оправданию науки и поиску формулы согласования ее достижений с религией. Поэтому у Костельника легко найти и осуждение науки, и утверждения о том, что наука сама по себе не является злом.

В “модернистский” период своего творчества Костельник продолжил периодически обвинять науку в негативном ментальном воздействии на религиозность. Но в то же самое время он пытается с учетом научных открытий модернизировать христианскую доктрину. С этой целью активно интересуется открытиями физики, в частности, исследованиями природы энергии. Заинтересованность этой проблематикой привела Костельника и к попыткам сравнить и сопоставить “нематериальную” (энергетическую) реальность с реальностью духовной. Даже человеческую душу он стал рассматривать как “высшую степень энергии” (Костельник, 1931, с. 15). В это же время Костельник интересуется экстрасенсорикой, спиритизмом, проявляет нестандартный интерес к явлению стигматизации. Эти явления он пытается интерпретировать с применением “научной логики” (Костельник, 1937, с. 7). Разного рода паранормальные явления Костельник воспринимает как естественные и подчиненные научному исследованию (которое сам же ранее критиковал).

В середине 40-х Костельнику уже не только самостоятельно работает над “модернизацией” христианского вероучения, но и выдвигает требование работы над этой “модернизацией” к Церкви – сначала к Галицкой греко-католической митрополии, а затем, после ее отторжения от Рима, к Русской православной Церкви. Он пишет о необходимости создания “новой христианской философии, которая представляла бы все новейшие естественные науки” (Цит. по: Гірник, 2008, с. 62-63). Параллельно Костельник занимает позицию радикального

релятивизма, отвергая непогрешимость догм. Он пишет, что “безошибочность – это понятие, которое на земле относится только к машине”; Бог, по мнению Костельника, не даровал Церкви безошибочности и требует только “нашей игры, нашего соревнования с загадочной тьмой, которая нас окружает” (Гірник, 2008, с. 82).

Мыслитель-модернист возлагает на “новую философию” очень большие надежды: он видит в ней средство не только контрсекуляризации, но и объединения Церквей (Гірник, 2008, с. 42). В этих надеждах противоречия во взглядах Костельника на науку и рациональность достигают своего пика. Ведь на фоне признания отрицательного ментального воздействия научного развития на религиозное сознание он наделяет систему научной рациональности очень высоким уровнем легитимности – настолько высоким, что, на его взгляд, теперь уже нужно было бы “перевести” христианскую доктрину с языка метафизики на язык физики.

В чем же кроется причина этих противоречий? Вероятнее всего в том, что Костельник “потерял равновесие” при оценке процесса научного развития. Сильная прикованность внимания Костельника к психологической проблематике является типично модернистской чертой. Модернисты были чрезмерно сосредоточены на психологии, пренебрегая при этом вещами объективного характера (например, отрицали объективный характер догм, считая их просто формой переживания религиозного опыта). Отсюда и своеобразный “иррационализм” Костельника. В то же время пренебрежение метафизикой и отсутствие укорененности в традиционном католическом понимании рациональности толкали Костельника к необходимости подстраиваться под светскую рациональность.

Модернизм, с одной стороны, критиковался Ватиканом как “рационалистический” в том смысле, что он жертвовал чистотой веры в пользу светской рациональности. С другой стороны, “модернисты представляли иррационалистическое и, частично, фидеистическое направление в католицизме и критически относились к спекулятивной схоластике, которую представлял неотомизм” (Кузмицкас, 1982, с. 46). Модернизм был “одновременно рационалистическим и мистическим” (Братков, 1907, с. 561). Вместо этого условный “иррационализм” томизма заключался в примате веры над разумом, в убеждении, что существуют сверхъестественные истины, которые неподвластны обычному, естественному разуму. В то же время, оставляя естественному разуму широкие горизонты компетенции, томизм формировал собственную систему рациональности. В случае с модернизмом ситуация была противоположной: “иррационализм” и “рационализм” меняются в нем местами. Дисциплина мышления уступает место субъективности, зато истины Откровения признаются такими, что могут быть откорректированы в соответствии с нормами секулярной рациональности.

Коллизии теологического мышления, связанные с проблемой рациональности, иллюстрирует полемика в связи с применением в “*Pascendi Dominici gregis*” (энциклика Пия X, которая положила начало систематическому противостоянию модернизму) отрывка из послания Папы Григория IX (около 1143–1241) представителям Парижского университета. Эту полемику примечательно описывает Аурелио Пальмиери – итальянский сторонник модернизма, который одновременно интересовался восточным христианством (в частности он сотрудничал с российским “Богословским вестником”, печатаясь там под псевдонимом С. Браткова). Автор “*Pascendi*” использовал для обвинения модернистов слова Григория IX, направленные против парижан: “Некоторые из вас, как надутые тщеславием меха, стремятся ничтожными нововведениями переступить пределы, установленные Отцами, они искажают смысл Священного Писания в соответствии с философским учением о рациональности... Искушенные странными и эксцентричными учениями, они меняют местами хвост и голову и подчиняют королеву служанке”. Ссылка на Григория подается в контексте слов Пия IX: “Во всем, что касается религии, философия должна не доминировать, а служить, не определять,

чему нужно верить, а с разумной покорностью усваивать” (Pascendi, § 17). Пальмиери прокомментировал этот фрагмент энциклики очень своеобразно, утверждая, что в энциклике для защиты схоластики от модернизма *ошибочно* приводятся слова Григория, поскольку они на самом деле обвиняют схоластику (Братков, 1908, с. 417).

Однако Папа Григорий обвинял представителей Парижского университета не в том, что они были “схоластами”, а в том, что они возвысили философию над богословием. Начало XIII в. действительно отмечалось попытками Церкви приостановить усвоение вновь открытых идей Аристотеля. Но речь шла именно о некритической рецепции. Папа Григорий подчеркивал необходимость остановить изучение произведений Стагирита, пока они не будут подвержены критическому анализу (Баумейстер, 2012, с. 62). Когда в начале XX в. Рим противопоставлял модернистам “схоластику”, он противопоставлял именно томистскую традицию, но отнюдь не некритическое прочтение Аристотеля образца первой пол. XIII века. Пальмиери странным способом критиковал рациональность ортодоксальной схоластики, защищая при этом модернизм, который в то время пытался подстраиваться под представления о рациональности, присутствующие в светских науках. Как отмечал Н. Бердяев, модернизм “протестовал против интеллектуализма”, в то же время являясь “опытом соединения католичества с новым духом, с современным научным сознанием” (Бердяев, 1910, с. 255-256). Подобным образом противоречивым оказался и протест Костельника против интеллектуализма, аналитического мышления и науки.

Выводы. Отвечая на критику со стороны церковных кругов, Костельник писал, что всю свою жизнь “боролся против поработающих воздействий рационализма и натурализма на современного человека” (Костельник, 1938, с. 5). В этих словах много правды. Но одновременно правдой является то, что он в процессе этой борьбы “не удержал равновесия” и сам подвергся влиянию того, против чего боролся.

Отказываясь становиться на твердую почву томистской традиции, Костельник в конце концов запутался в догматическом релятивизме. Его попытки сделать христианскую доктрину более привлекательной с учетом новых открытий естественных наук были недостаточно успешными. Развитие естественных наук бесспорно привело к необходимости пересмотра и конкретизации отдельных положений христианского мировоззрения, однако в целом не задело ни догматики, ни даже основных принципов метафизики. Развитие физики не отменило потребности в “первой философии”, которая исследовала бы вещи, не подлежащие измерению или исследованию экспериментальным путем. Но Костельник из-за своего равнодушия к метафизике вместо того, чтобы работать над действительно перспективными темами, начал рассматривать собственно метафизические вопросы как вопросы, доступные изучению со стороны физики.

Противоречивый характер взглядов Костельника на науку и рациональность прекрасно свидетельствует о противоречивом, эклектичном характере католического модернизма как явления теологического мышления и религиозной культуры. В то же время он иллюстрирует общую картину противоречий, которым был подвержен Костельник, и которые выразились, в том числе, в его конфессиональной политике 40-х годов.

Литература

- Баумейстер, А. (2012), *Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*, Дух і літера, Київ, 408 с.
- Бердяев, Н. (1910). *Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии*, Санкт-Петербург, 304 с.
- Братковъ, С. [Пальмиери, А.] (1907), “Новокатолицизмъ въ Италии”, *Богословскій вестникъ*, № 7/8, с. 558-591.

- Братковъ, С. [Пальмиери, А.] (1908), "Новокатолицизмъ и энциклика Пия X противъ модернистовъ", *Богословский вестникъ*, №7/8, с. 410-437.
- Гірник, О. (2008), "Пошук ідентичності як "principum movens" творчості Гавриїла Костельника", *Костельник, Г. Ultra posse*, Ужгород, с. 17-89.
- Гриньох, І. (1970), "Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом", *Сучасність*, №7-8, с. 153-180.
- Костельник, Г. (1938), *До Митрополичого Ординаріату у Львові*, Львів, 70 с.
- Костельник, Г. (1931), *Зародкова душа*, Львів, 48 с.
- Костельник, Г. (1922), *Пісня Богові: вічна драма чоловіка*, Львів, 205 с.
- Костельник, Г. (1937), *Пояснення стигматизації*, Львів, 137 с.
- Кузмицкас, Б. (1982), *Философские концепции католического модернизма*, Минтис, Вильнюс, 208 с.
- Мірчук, І., Кашуба, М. (2002), *Гавриїл Костельник: філософські погляди*, Вимір, Дрогобич, 140 с.
- Олексюк, М. М. (1970), *Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20-30-х роках ХХ ст.*, Львів, 299 с.
- Тамаш, Ю. (1986), *Гавриїл Костельник: межи доктрину и природу*, Новий Сад, 356 с.
- Шеремета, О. Ю. (2015), "Від неотомізму до модернізму: творчість Г. Костельника у світлі сучасних досліджень", *Мультиверсум. Філософський альманах*, № 5-6 (143-144), с. 53-65.
- "Pascendi Dominici gregis: Encyclical of Pope Pius X on the doctrines of the modernists", viewed 27 December 2017, available at: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.
- Weiß, O. (2017), "Reports from the non-German Speaking Parts of Austria-Hungary", *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi / edited by Claus Arnold and Giovanni Vian*, Venezia, pp. 109-119.

References

- Baumeister, A. (2012), *Thomas Aquinas: An Introduction to thinking. God, life and cognition [Toma Akvins'kyy: vstup do myslennya. Boh, buttya i piznannya]*, Spirit and letter, Kyiv, 408 p. [in Ukrainian]
- Berdyaev, N. (1910), *The spiritual crisis of the intelligentsia: Essays on social and religious psychology [Dukhovnyi krizis intelligentsii: Stat'i po obshchestvennoi i religioznoi psikhologii]*, St. Petersburg, 304 p. [in Russian]
- Palmieri, A. (1907), "New Catholicism in Italy" ["Novokatolicizm v Italii"], *The Theological Herald*, No. 7/8, pp. 558-591. [in Russian]
- Palmieri, A. (1908), "New Catholicism and encyclical of Pius X against the modernists" ["Novokatolicizm i entsiklika Piya X protiv modernistov"], *The Theological Herald*, No. 7/8, pp. 410-437. [in Russian]
- Hirnyk, O. (2008), "Searching for identity as the "principum movens" of the work of Havryil Kostelnyk" ["Poshuk identychnosti yak "principum movens" tvorchosti Havryyila Kostel'nyka"], *Kostelnyk, H. Ultra posse*, Uzhhorod, pp. 17-89. [in Ukrainian]
- Grinhole, I. (1970), "Destruction of the Ukrainian Catholic Church by the Russian-Bolshevik regime" ["Znyshchennya Ukrayins'koyi Katolyts'koyi Tserkvy rosiys'ko-bil'shovyts'kym rezhymom"], *Modernity*, No. 7-8, p. 153-180. [in Ukrainian]
- Kostelnyk, H. (1938), *To the Metropolitan Ordinariat in Lviv [Do Mytropolychoho Ordynariatu u L'vovi]*, Lviv, 70 p. [in Ukrainian]

- Kostelnyk, H. (1931), *Embryonic soul [Zarodkova dusha]*, Lviv, 48 p. [in Ukrainian]
- Kostelnyk, H. (1922), *Song to God: An eternal drama of a man [Pisnya Bohovi: vichna drama cholovika]*, L'viv, 205 p. [in Ukrainian]
- Kostelnyk, H. (1937), *Explanation of stigma [Poyasnennya styhmatyzatsiyi]*, Lviv, 137 p. [in Ukrainian]
- Kuzmickas B. (1982), *Philosophical Concepts of Catholic Modernism [Filosofskie koncepcii katolicheskogo modernizma]*, Mintis, Vilnius, 208 p. [in Russian]
- Mirchuk, I., Kashuba, M. (2002), *Havryil Kostelnyk: Philosophical Views [Havryyil Kostel'nyk: filosofs'ki pohlyady]*, Dimension, Drohobych, 140 p. [in Ukrainian]
- Oleksyuk, M.M. (1970), *The struggle of philosophical movements in the Western Ukraine in the 20-30th years of the 20th century [Borot'ba filosofs'kykh techiy na zakhidno-ukrayins'kykh zemlyakh u 20–30-kh rokakh XX stolittya]*, Lviv, 299 p. [in Ukrainian]
- Tamash, Yu. (1986), *Havryil Kostelnyk: Between Doctrine and Nature [Havryyil Kostel'nyk: medzy doktrynu y pryrodu]*, New Garden, 356 p. [in Bačka-Rusyn dialect of Ukrainian]
- Sheremeta, O. Yu. (2015), "From Neotomism to Modernism: H. Kostelnyk's Creativity in the light of Modern Research" ["Vid neotomizmu do modernizmu: tvorchist' H. Kostel'nyka u svitli suchasnykh doslidzhen"], *Multiverseum. Philosophical Almanac*. No. 5-6 (143-144), pp. 53-65. [in Ukrainian]
- "Pascendi Dominici gregis: Encyclical of Pope Pius X on the doctrines of the modernists", viewed 27 December 2017, available at: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.
- Weiß, O. (2017), "Reports from the non-German Speaking Parts of Austria-Hungary", *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi / edited by Claus Arnold and Giovanni Vian*, Venezia, pp. 109-119.

© **Игорь Васильевич Загребельный**

НАУЧЕН ЖИВОТ

ОГЛЯД ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ “ГУМАНІТАРНІ ВИМІРИ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОЇ ВИЩОЇ МЕДИЧНОЇ ОСВІТИ”

Ірина Васильєва

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця (Київ, Україна)
ivafilos1403@gmail.com

17 – 18 травня 2018 року у стінах Національного медичного університету імені О. О. Богомольця відбулася Всеукраїнська науково-практична конференція “Гуманітарні виміри трансформації сучасної вищої медичної освіти”. Цей захід проходив як запланований під егідою Міністерства освіти і науки України та був присвячений дослідженню та висвітленню ролі соціально-гуманітарних дисциплін у забезпеченні компетентнісного підходу в підготовці лікарів та фармацевтів; співвідношенню філософії медицини та вищої медичної освіти; етичної та біоетичної складових сучасної вищої медичної освіти в Україні та питання ґендеру в системі сучасної вищої освіти; взаємозв'язку релігії та медицини; питань взаємодії фундаментальних клінічних та соціально-гуманітарних дисциплін в контексті гуманізації медицини та ін.

Організаторами конференції виступили Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Інститут модернізації змісту освіти та ГО “Міжнародна академія медичної освіти”. Від Національного медичного університету імені О. О. Богомольця відповідальною за організацію заходу виступала кафедра філософії, біоетики та історії медицини. Активно долучилася до організації та участі в заході студенти-дослідники з секції молодих вчених та Студентського парламенту. Понад 120 учасників зареєструвалося з доповідями на пленарне та секційні засідання конференції, які представляли 30 науково-освітніх і науково-дослідницьких установ. Географічна представленість учасників відображала інтегративний підтекст заходу: з одного боку в конференції взяли участь представники Національної академії педагогічних наук України, Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного державного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, Національного авіаційного університету, Харківського національного університету імені М. Каразіна, Національного університету біоресурсів і природокористування України, Київського міжнародного університету, Київського національного університету будівництва і архітектури, Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти та ін., а з іншого – Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова та Вінницького медичного коледжу імені акад. Д. К. Заболотного, Буковинського державного медичного університету, Запорізького державного медичного університету, Івано-Франківського національного медичного університету, Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького, Національної медичної академії післядипломної освіти імені П. Л. Шупика,

Тернопільського державного медичного університету імені І. Я. Горбачевського, Київського медичного університету Української асоціації народної медицини, Одеського національного медичного університету, Національного фармацевтичного університету (м. Харків), Харківського національного медичного університету, Харківського інституту медицини та біомедичних наук, Харківської медичної академії післядипломної освіти Української медичної стоматологічної академії (м. Полтава), Луганського державного медичного університету та ін. У роботі конференції взяли участь і представники закордонних навчальних закладів – Карлова університету (м. Прага), РНІМУ імені М. І. Пирогова (м. Москва).

Урочисте відкриття конференції пройшло в лекційній аудиторії № 3 Морфологічного корпусу Національного медичного університету імені О. О. Богомольця, яка носить ім'я В. Ф. Войно-Ясенецького – видатного лікаря та великого священнослужителя, випускника університету. З вітальними словами до співorganizаторів, учасників, гостей звернулися виконуючий обов'язки ректора Національного медичного університету імені О.О. Богомольця проф. Я. В. Цехмістер та завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини проф. І. В. Васильєва, які наголосили на тому, що Національний медичний університет імені О.О. Богомольця з початку свого заснування став тим науково-дослідним центром, який відкрито взяв за основу, підтримував та втілював у життя гуманітарні та гуманістичні стандарти в медичній освіті, зокрема, і в контексті трансформації сучасної вищої медичної освіти відповідно до європейських та міжнародних стандартів. І в цьому напрямку Національний медичний університет імені О. О. Богомольця не лише шукає своє місце в європейському чи глобальному освітньо-медичному просторі, а й сповідує, поширює й розвиває традиції та високі людиновимірні стандарти в сучасній медицині, закладені професорами В. О. Караваєвим, В. Ф. Войно-Ясенецьким, М. Д. Стражеско, В. П. Образцовим, Л. І. Медведом та ін.



Виступає: проф. Я. В. Цехмістер, доктор педагогічних наук, Заслужений працівник освіти України, в. о. ректора Національного медичного університету імені О.О. Богомольця, Перший проректор з науково-педагогічної роботи, член-кореспондент НАПН України



Виступає: проф. І. В. Васильєва, доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця.

Привітав усіх учасників конференції від Національної академії педагогічних наук України професор П. Ю. Саух, який зосередив увагу учасників на формуванні та впровадженні нової гуманітарної парадигми як життєдайної платформи сучасної освіти, на пропонуванні нового алгоритму самовизначення для здобувачів вищої освіти, й медичної зокрема. Для вступників покоління Z (Generation Z) необхідно запропонувати нелінійний підхід у вихованні, а замість школи знання – школу розвитку.



Виступає: проф. П. Ю. Саух, д. філос. н., Академік-секретар Відділення вищої освіти НАПН України, член-кореспондент НАПН України.



Виступає: доц. М. В. Луптакова, доктор філософії Гуситського теологічного факультету Карлового університету в Празі

На особливостях сучасної кризи гуманітаристики та духовності в мережевому суспільстві зупинилася у своїй доповіді почесна учасниця пленарного засідання конференції – доцент Луптакова Марина Володимирівна, доктор філософії Гуситського теологічного факультету Карлового університету в Празі. Вона звернула увагу учасників на глибoku кризу цінностей

християнської культури, яка торкнулася і медицини, та збанкрутілості концепції мультикультуралізму. Внаслідок чого швейцарівський принцип “благоговіння перед життям” почав вихолощуватися, поступаючись місцем прагматичному й механічному підходу до життя, до розвінчування сакрального змісту таємниці життя в постмодерністському мисленні сучасної доби. М. В. Луптакова закликала шукати вихід з “лабіринтів цих потрясінь в світі, який не схильний до криз – в світі християнської онтології та антропології”.

У ґрунтовній доповіді на пленарному засіданні завідувача кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету проф. І. Г. Утюж було акцентовано увагу на гуманістичних принципах вищої медичної освіти, необхідності диверсифікації моделі університету як в сегменті роботи із студентами, так і на рівні освіти дорослих. Ірина Геннадіївна ознайомила учасників конференції з досвідом роботи Запорізького державного медичного університету у цьому напрямі, зокрема, зі специфікою інституту наставництва в проєкті “Школа молодого викладача”, покликано значно покращити формування педагогічної майстерності: від соціально-філософської до психолого-педагогічної. І. Г. Утюж наочно презентувала застосовувані в анонсованому проєкті методичні форми: тренінги, ділові ігри, розв’язання ситуативних завдань, які застосовуються у них на практиці в рамках трьох модулів з реалізацією конкретних тем: 1. Логіко-філософський практикум риторичної та комунікативної компетентності. 2. Психолого-педагогічна та методична підготовка молодого викладача. 3. Конфліктологія в сучасній вищій освіті. Розвиток креативного мислення.



Виступає: проф. І. Г. Утюж, д. філос. н., зав. кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету. **Сидять зліва направо:** доц. **Д. В. Білозор**, к. філос.н., викл. кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця; проф. **О. І. Предко**, д. філос. н., професор кафедри релігієзнавства КНУ імені Тараса Шевченка; доц. **Г. Т. Терешкевич** (с. Діогена), магістр реліг. н., канд. н. держ. упр. кафедри філософії та економіки Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького; доц. **А. В. Сініцина**, к. філос. н., доцент кафедри українознавства та філософії Івано-Франківського національного медичного університету

Значний інтерес викликала доповідь проф. О. І. Предко, доктора філософських наук, професора кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка “Особливості релігійних епідемій”. Висвітливши найбільш відомі в історії Європи, України випадки релігійних епідемій, доповідачка основну увагу зосередила на механізмах виникнення та етапах їх розгортання, деструктивному значенні у житті суспільства та людини, зокрема втрати нею самоідентифікації.

Про роль врахування положень соціально-гуманітарних дисциплін у інтегративному підході до формування загальних і професійних компетентностей студентів на клінічних кафедрах, зокрема кафедрі анатомії, у своїй доповіді наголосила доцент Л. І. Остапюк. Вона довела у своєму виступі, що “1. Використання під час викладання дисципліни “Анатомія людини” філософських категорій як методологічної основи навчання сприяє формуванню у студентів категоріальної структури мислення, розумінню системної будови організму людини, взаємозалежних зв'язків між структурою і функцією органів і систем та причинно-наслідкових зв'язків, допомагає формуванню основ наукового та клінічного мислення. 2. Ознайомлення студентів з історичною послідовністю наукового анатомічного знання, формування наукових шкіл кафедри анатомії мотивує студентів до наукової роботи, участі в олімпіадах, конкурсах тощо. 3. Взаємодія кафедри анатомії людини з соціально-гуманітарними кафедрами допомагає розвитку суб'єктно-суб'єктних відносин між викладачами і студентами, формуванню загальних і професійних компетентностей студентів під час вивчення дисципліни”.



Виступає: доц. Л. І. Остапюк, кандидат медичних наук, доцент кафедри анатомії людини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця



Виступає: доц. О. А. Редькіна, к. істор. н., доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця



Сидять справа наліво: проф. С. І. Рудавка, к. екон. н., Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова; С. П. Пилипенко, к. філос. н., старший викладач, ПВНЗ “Київський медичний університет”.



Виступає: доц. Б. К. Матюшко, к. філос. н., доцент кафедри філософії Національного державного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Актуальною проблемою сучасної медичної освіти, на думку професора Вінницького національного медичного університету імені М. П. Пирогова С. І. Рудавки, є подолання шкідливих звичок у студентів. Для їх подолання необхідно постійно проводити виховну роботу у студентському середовищі. Дослідник навіть численні статистичні дані, які свідчать про надзвичайно критичні показники залежності сучасної української молоді, зокрема і студентства, від алкоголю та наслідки для майбутніх поколінь.

До висвітлення відомих постатей в історії української медицини та їх вкладу в її гуманітарні засади зверталися у своїх доповідях доцент Б. К. Матюшко "Сторінка історії філософії медицини: Ілля Мечников про свої гносеологічні орієнтири" та канд. мед. н., доцент, відомий письменник Ю. Г. Віленький "Валентин Феліксович Войно-Ясенецький – видатний лікар та великий священнослужитель"



Сидять справа наліво: проф. **С. В. Сторожук**, д. філос. н., професор кафедри філософії НУБіП; проф. **Н. Г. Мозгова**, д. філос. н., зав. кафедри філософії НПУ ім. М. П. Драгоманова; доц. **О.А. Редькіна**, к. істор. н., доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця; **М. Г. Кузнецова**, магістранта НПУ ім. М. П. Драгоманова; доц. **Б. К. Матюшко**, к. філос. н., доцент кафедри філософії НПУ ім. М. П. Драгоманова; доц. **Т. Г. Шоріна**, к. філос. н., доцент кафедри філософії Національного авіаційного університету, проф. **Л. Г. Дротянко**, д. філос. н., зав. кафедри філософії Національного авіаційного університету та ін.

Серед аспірантів на студентів Національного медичного університету імені О. О. Богомольця як найкращі були відзначені доповіді П. Чербана "Кореляція медичних та духовних підходів у практиці лікаря", О. Кісіленко "Якість сучасної медичної освіти та шляхи її покращення", М. Марунчак "Кореляція духовних та професійних етапів становлення особистості лікаря". Конференція співпала з днем вишиванки і багато студентів брали участь у заході в національному одязі, виявивши при цьому глибокі неординарні знання, ерудицію та високий інтелектуальний потенціал та креативні здібності на секційних засіданнях.



Молоді науковці та студенти - учасники конференції на пленарному засіданні.



Засідання секції молодих вчених: підведення підсумків під керівництвом проф. Ф. Я. Ступака, д. істор. н., професора кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця та О. В. Романюк, к. філос. н, ст. викл. кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця.

Виступає: О. Кісіленко, студентка медичного факультету №2 Національного медичного університету імені О.О. Богомольця.



Виступає: М. Марунчак, студент медичного факультету №1 Національного медичного університету імені О. О. Богомольця.



Виступає: П. Чербан, студент медичного факультету №4 Національного медичного університету імені О. О. Богомольця.

Другий день роботи конференції був присвячений підведенню її підсумків, визначенню та обговоренню нагальних питань, пов'язаних з реформуванням вищої медичної освіти в Україні у напрямі її подальшої гуманізації та гуманітаризації. У доповіді проф. К. А. Іванової, д. філос. н., завідувача кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету (м. Харків) було проаналізовано низку питань викладання філософії та соціології в

контексті врахування вітчизняного та зарубіжного досвіду. Проаналізувавши та узагальнивши досвід викладання соціально-гуманітарних дисциплін у 23 університетах Великої Британії, США, Німеччини, Польщі доповідачка відзначила, що у навчальних планах цих університетів філософські та соціологічні дисципліни є обов'язковими та викладаються протягом п'яти років, що забезпечує безперервність гуманітарної освіти, свідчить про незмінність традиції університетської освіти, де філософія обіймає головну позицію як її гуманітарна, методологічна та загальнотеоретична складова. На думку К. А. Іванової, необхідно повернути соціологію до розряду обов'язкових дисциплін й в українських університетах.

Заключна доповідь проф. І. В. Васильєвої була присвячена методологічним аспектам взаємозв'язків філософії медицини та вищої медичної освіти. На її думку у сучасній практичній медицині спостерігається складний перехід від обмеженої біомедичної до сучасної холістичної моделі здоров'я людини, яка ґрунтується на парадигмальних засадах постнекласичної науки (інтегративність, плюралізм, методологія синергетики тощо). Доповідачка акцентувала увагу на необхідності подолання тенденцій до вузькофахової підготовки; впровадження у систему вищої медичної освіти предметів, які ґрунтуються на міждисциплінарних, інтегративних підходах (біоетика, соціологія медицини, психологія здоров'я та ін.); налагодження діалогу з релігією на засадах толерантності, свободи совісті й віросповідання; забезпечення дійсного значення філософії та ін. гуманітарних дисциплін у професійній соціалізації студентів-медиків. Вона запропонувала включити окремі теми та проблеми філософії медицини у загальний курс філософії з відповідною зміною його назви: "Філософія та філософія медицини", а також забезпечити викладання дисципліни "Філософія медицини" студентам 4 – 5 курсів усіх медичних ВНЗ України.



На світлині зліва направо: **С. Л. Шевченко**, д. філос. н., професор кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця; проф. **І. В. Васильєва**, д. філос. н., зав. кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця; доц. **М. В. Луптакова**, доктор філософії Гуситського теологічного факультету Карлового університету в Празі; **О. В. Романюк**, к. філос. н., ст. викл. кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця.

В обговоренні зазначених питань та інших аспектів реформування сучасної вищої медичної освіти в Україні активну участь взяли проф. А. П. Алексєєнко, д.філос.н., завідувач кафедри філософії та соціології Харківського національного медичного університету, проф. В. А. Качкан, д.філол.н., завідувач кафедри україністики та філософії, доц. А. В. Сініцина, к.філос.н., завідувач курсом філософії (Івано-Франківський національний медичний університет), доц. В. П. Ханжи, д.філос.н., завідувач кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету, проф. Ф. Я. Ступак, доц. О. А. Вячеславова, доц. О. А. Редькіна, к.філос.н., ст.викл. О. В. Романюк, к.філос.н., К. О. Гололобова, к.філос.н. Д. В. Білозор, ст. викл. О. В. Крицький та ін.

Усі учасники Всеукраїнської науково-практичної конференції "Гуманітарні виміри трансформації сучасної вищої медичної освіти" здобули неоціненний практичний науковий досвід живого спілкування, участі в дискусіях, дебатах, висвітленні та вирішенні злободенних проблем у сфері гуманітарної та медичної освіти, культури охорони здоров'я, історії медицини, біоетики в контексті європейського самовизначення та поступу незалежної України. На заключному пленарному засіданні гостям та учасникам було вручено сертифікати учасника конференції, почесні грамоти та подарунки.

© *Ірина Василівна Васильєва*

РЕЦЕНЗИИ

Ян Свобода, Реализм Масарика и философия позитивизма.

Прага: Философия, 2017, 321 стр., ISBN 978-80-7007-484-8

2017 год стал годом, когда прошло уже 80 лет со дня кончины Т. Г. Масарика, а также более 140 лет с момента его венской защиты диссертации на звание доцента. Эти годы представляют собой масштабный горизонт времени, в котором реализовала себя масариковская жизнь и масариковская библиография, т. е. библиография публикаций самого Масарика и труды о нём. К последним можно добавить и книгу Яна Свободы *“Реализм Масарика и философия позитивизма”*.

Книга Яна Свободы является трудом, который можно охарактеризовать как исследование, в котором чувствуется осведомлённость о серьёзных источниках такого библиографического материала. Результаты этого анализа позволили автору структурировать книгу в семи когнитивно содержательных главах со значительным методологическим введением.

Позитивизм – это философия, сопровождавшая Масарика на протяжении всей его мыслительной и практической деятельности. Чтобы указать на источник отношения Масарика к этому современному образу мышления, автор посвятил первую главу анализу философии Конта и распространению его идей в XIX веке, прежде всего, в Европе. Вполне логично Свобода включил в свою работу и соображения об интеллектуальной среде, в которой Масарик столкнулся с необыкновенным влиянием данной философии. Здесь вспоминается не только Венский университет, но и, прежде всего, учителя Масарика. Среди них на переднем плане Ф. Brentano. От него он позаимствовал ряд идей, которые выразительно воздействовали, прежде всего, на понимание Масариком социологического позитивизма, который несомненно стал значительной основой для реализма Масарика. Первоначально здесь действовало стремление Brentano ориентировать философию на эмпирический план, посредством её главной составляющей – психологии... “Наиболее строгой дисциплиной в рамках философии для Brentano является психология”, – пишет Свобода, а далее, – “что передаёт и само название его труда *“Psychologie vom empirischen Standpunkt”* (*“Психология с эмпирической точки зрения”*), изданного в 1874 году. Под этим названием о своей психологии – в период пребывания Масарика в Вене в первом семестре учебного 1874-1875 года и читал лекции Brentano” (стр. 79). Немалое значение имела приверженность Brentano к философскому реформаторству. У Brentano, по всей вероятности, он наткнулся на влияние позитивизма Конта и Милля. Но, как отметил в своей самиздатской работе 1974 года Ян Паточка: “Масарик в труды Конта погрузился намного больше чем Brentano, при чём так, что обнаружил у него целую систему философии истории. То, что у Brentano оставалось ограниченной абстрактной почвой философии и проблемой её подъёма из спекулятивного упадка на высоту теоретической, по-научному строго обоснованной дисциплины, произошло у Масарика несомненно под влиянием рассуждения Конта о реальном состоянии человеческого общества, переживающего раздвоенность и упадочность переходного периода”. (*“Две статьи о Масарике” / “Dvě studie o Masarykovi”*, стр. 14).

Свобода знакомит читателя именно с этой направленностью мышления Масарика на критическое отношение к порядкам в чешском обществе и в чешской политике ещё в период его пребывания в Вене.

Третья часть работы посвящена активной деятельности Масарика после 1882 года, когда он стал профессором в обновлённом чешском университете в Праге. Свобода в данной части своего труда под названием *“Философ конкретной логики”* делает акцент на рабо-

ту Масарика “*Основы конкретной логики 1885 года и её метаморфозы*”. Вместе с тем, Я. Свобода очень тщательно отобразил и затухание известных и возможных в то время “венских побуждений”, касающихся идей Юма, подсчётов вероятности, Блеза Паскаля и т. д. Автор в данной части своей книги доказывает единство философской позиции Масарика во взаимосвязи с его предприимчивой, активной деятельностью, начиная с февраля 1884 года. Годом ранее, ещё до опубликования “*Конкретной логики*”, в научном журнале “*Athenaeum*”, он исходил из проблемы классификации и систематизации наук. Масарик самостоятельно заполнял рубрики, посвящённые отдельным наукам: философии, теологии, логике, психологии, социологии, антропологии. Примечателен комментарий Свободы в отношении социологии: “большой частью политика и эстетика” (стр.177).

В четвёртой части книги Свободы, названной “*Позитивистские тенденции до Масарика*”, читатель найдёт информацию о Гербарте и гербартизме. Плодотворными можно считать параграфы о чешских приверженцах Гербарта, некоторые из которых были коллегами Масарика по чешскому университету, а далее информацию о первых распространителях западноевропейского позитивизма в Чехии (стр. 227).

В пятой части книги, озаглавленной “*Реальная этика как жизненная позиция*”, Я. Свобода повествует о весьма знаменательных событиях и взаимосвязи позитивизма Масарика с чешской интеллектуальной жизнью. Здесь он опирался прежде всего на источники с сильным информативным потенциалом. Таким источником стали лекции Масарика “*Практическая философия на основе социологии*”. Даже на основании названия можно заключить, что здесь речь идёт об объединении двух дисциплин, которым Масарик отдавал предпочтение, – этики и социологии. Когда Масарик размышляет о ценностях и высших целях, то он не забывает подчеркнуть, что именно этими понятиями оперирует этика или же практическая философия, как отмечает Я. Свобода (стр. 245-246). Автор здесь также показывает отличия в его подходах от социологического понимания Конта феноменов общества, семьи, положения женщины и т. п.. В следующей части работы автор исследует и точки соприкосновения позиций обоих мыслителей. Свобода считает, что в этом отношении у Масарика “нельзя однозначно исключить факт, что в своих реформаторских соображениях (связанных с целенаправленным акцентом на необходимости морального возрождения народа) он был в некоторой степени вдохновлён мыслью Конта о рассмотрении религии гуманности. Он не только одинаково с Контом видит кризис современного человека, связывая его с отсутствием консенсуса в обществе, но и этику в социологическом духе основывает на позитивном ощущении взаимной симпатии...” (стр. 281–282).

Позитивизм Масарика является позитивизмом эпохи Масарика, что Свобода не только понимает, но и обоснованно формулирует в своей книге. Позитивизм является одним из всемирно известных философских течений со значительным диапазоном проблем. Поэтому мы не случайно встречаемся с классификациями, которые включают в позитивизм элементы скепсиса Юма, пантеизма и этики Б. Спинозы, просвещения Д’Аламбера, материализма Фейрбаха, дарвинизма, социологии К. Маркса и т.д. По прочтении вдохновляющей книги Яна Свободы можно задуматься и о включении в эту классификацию гуманизма Масарика.

Любомир Пана,

доцент теории политики, почетный ректор VŠERS, České Budějovice, Česká republika

Эмануэль Пецка,

профессор социологии, почетный ректор Колледжа европейских и региональных исследований в Ческе-Будевице (Чешская республика)

REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES

submitted to the special issues of the international scientific journal “IDEAS. Special scientific issue” (“ИДЕИ. Специално научно издание”)

Editorial office of the Bulgarian journal “IDEAS” accepts articles on philosophy and philosophical sciences for publication.

Electronic version of an article should be submitted to the editorial office to: Idel.filosofa@gmail.com

Text must be typed in text editor in the Rich Text Format (RTF). Font should be 12-point Arial Narrow. The length of an article should not exceed 22,000 characters including spaces. Articles may be submitted in Bulgarian, Ukrainian, Slovak, Czech, German, French, Russian or English.

Given the technical requirements for the layout the article is structured as follows:

TITLE (12 point Arial Narrow font, bold type, capital letters, centered placing)

Author’s initials and surname (12 point Arial Narrow font, bold type, capital letters, centered placing). (**Author’s name and surname should be always mentioned in the abstract that is made in English**)

Scientific degree, rank, position, place of work of the author (unabridged), country, email address, ORCID (Open Researcher and Contributor ID) by the author; if there are few authors, information about each of them should be typed in separate lines (12 point Arial Narrow font, bold type, centered placing).

Abstracts. Abstracts should contain sufficient information to determine the theme and evaluate the significance of results of the present study (12 point Arial Narrow font, centered placing). The first line of the abstract should be marked with: surname, name and patronymic of the author and title of the article. **Keywords** (three to nine, 12 point Arial Narrow font, justified) should be typed at the end of an abstract.

Chapter title (at author’s choice, 12 point Arial Narrow font, justified).

Text of an article (12 point Arial Narrow font, justified, without indents a new line). If the text is divided into chapters, a new chapter begins with a new line after the header without indentation.

Literature and Links, as well as **References** [12 point Arial Narrow font, justified] should be typed in separate lists. **References** should be made according to the Harvard style (BSI), the sources mentioned in the list of “Literature and Links” in Cyrillic should be translated first in English and then in brackets also transliterated from the original source. If you have a source in Latin on the list of “Literature and Links” – they are duplicated in the References without transliteration.

Images and graphics must be made and printed in black and white. Graphics of an article should be placed using .jpeg or .gif format with a resolution of at least 300 dpi. Inscriptions in the pictures should be made using Arial Narrow font, fixed size 9 point, heading – 10 point. The dimensions of pictures should not exceed the basic parameters of the A5 format. All items of simple drawings that are made in the Word format must be grouped. Complex, multi-object drawings with multiple layers should be made using image editors (CorelDraw, PhotoShop, etc.).

Tables should be presented as individual objects of the Word format with dimensions that do not exceed the basic parameters of A5 format. Arial Narrow font, table's fixed size 9 point, heading – 10 point.

Abstract (no more than 250 words (no more than 1,500 characters)) of an article should be made: in the same language as an article is written, as well as in Ukrainian, English and Russian.

The authors who do not have academic degree must submit duly certified **review of a supervisor**, consultant or other expert in the chosen sphere that has a degree of doctor of science. Review and the last page of an article signed by the author should be sent to the editor in a scanned form.

Rules of citation and references (According to the Harvard style (BSI))

References must be cited in parentheses including the author's name, year of publication and the page you refer, for example, "...in the works (Preston, 2008; Solntsev, 2013)..." or "...according to researchers..." (Preston, 2008, p. 385). Camus (1990, p. 234) argued that..."

Regarding the sources with several authors you have to mention only the first author followed by "et al." For example, the work of authors such as Carter, Morton, Duncan-Kemp and Redding: Carter et al. (1989) discussed library search methods.

References in the footnotes form are not allowed. You can only make author's notes (exceptionally) in the footnotes form.

Rules for the list of references

1. List of references should contain only the sources referred to in the text.
2. Sources in the references should not be repeated. Works of the same author published in the same year should be placed in alphabetical order based on the titles of works (articles, which are ahead, not included), using the letters a, b, c. after the year of publication, for example:

*Rahner, K. (1969a), "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger", transl. Andrew Tallon, *Philosophy Today*, 13, pp. 126-137.*

*Rahner, K. (1969b), *Hearers of the Word*, Herder and Herder, New York, 180 p.*

3. Bibliographic description should be done directly according to the printed work or the catalogs and bibliographies completely, without omissions of any elements, reduction names, etc.
4. Sources in the list must be placed in alphabetical order according to the name of the first author or titles without numbering

Samples of references

For the books

Author/s, editors, translators and others. (Name comma initials) Year of publication, *Title. Information about the publication (information on editions, publication number, series)*, Publisher, Place of publication, volume (quantity of pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Шпигельберг, Г. (2002), <i>Феноменологическое движение. Историческое введение</i> [пер. с англ., перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)], Логос, Москва, 2002, 680 с.	Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction. Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3)</i> [Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie [per. s angl., perevod gruppy avtorov pod red. M. Lebedeva, O. Nikiforova (Ch. 3)], Logos, Moscow, 680 p. [in Russian]
Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.	Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i> , Peter Lang, New York, 345 p.
Райда, К. Ю. (2009), <i>Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи</i> , Видавець ПАРАПАН, Київ, 328 с.	Raida, K. Yu. (2009), <i>Existential philosophy. Tradition and Prospect</i> [Ekzystentsialna filosofii. Tradytiia i perspektyvy], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

For the articles or individual chapters indicating different authors of books or collections

Author/s, editors, translators and others. (Name comma initials) Year of publication, "Title of an article: information relating to the title", *Book title: information relating to the title*, Publisher, Place of publication, Place of an article (pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall</i> . Macmillan, New York, pp. 132 – 163.	Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall</i> . Macmillan, New York, pp. 132 – 163.
Шевченко, С. Л. (2012), "Проблема цінностей в теології П.Тілліха", <i>Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник</i> [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любвий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко], ПНПУ імені В. Г. Короленка, Полтава, с. 160-168.	Shevchenko, S. L. (2012), "A problem of values in Tillich's theology", <i>Theoretical problems of modern ethics: train aid</i> [A. N. Yermolenko, H. D. Jemeljanenko, N. N. Kiselev, P. A. Kravchenko, Ya. V. Lyubyvyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko] ["Problema tsinnostei v teolohii P.Tillikha", <i>Teoretychni problemy suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk</i> [A. M. Yermolenko, H. D. Yemelianenko, M. M. Kyselov, P. A. Kravchenko, Ia. V. Liubyvyi, V. A. Malakhov, K. lu. Raida, S. L. Shevchenko]], Poltava National Korolenko Pedagogical University, Poltava, pp. 160 – 168. [in Ukrainian]

Бульман, Р. (2004), "Иисус Христос и мифология". Пер. с нем. О. В. Боровая, <i>Избранное: Вера и понимание</i> , РОССПЭН, Москва, Т. 1-2., с. 211-248.	Bultmann, R. (2004), "Jesus Christ and mythology". <i>Trans. from German</i> O. V. Borovaya, <i>Select works: Faith and understanding</i> ["Iisus Khristos i mifologiya". Per. s nem. O. V. Borovaya, <i>Izbrannoe: Vera i ponimanie</i> , Russian political encyclopedia, Moscow, Vol. 1-2., pp. 211-248. [in Russian]
Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology</i> [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York, pp. 20-34.	Desmond, W. (2009), "Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel", <i>Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology</i> [B. Keith Putt, ed.], Fordham University Press, New York., pp. 20 – 34.

For the dissertations

Author (surname comma initials) Year of issue, *Title: dissertation*, Publisher, (if mentioned), Place of writing, Volume (quantity of pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the cited source should be given, after a heading (translated into English) you should indicate [in square brackets] the transliterated Ukrainian, Russian, Bulgarian heading, including information on the type of source

Samples:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 347 с.	Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: dissertation [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, <i>Moscow, 347 p.</i> [in Russian]

For the author's abstracts

Author (surname comma initials), Year of issue, *Title: Author's abstract*, Publisher (if mentioned), Place of writing, Volume (quantity of pages).

Samples:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2010, 45 с.	Konacheva, S. A. (2010), Heidegger and philosophical theology of XX century: Author's thesis [Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka, avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk (spetsial'nost' 09.00.03., istoriya filosofii)], Russian State University for the Humanities, <i>Moscow, 45 p.</i> [in Russian]

For the articles from a newspaper or magazine

Author/s (surname comma initials), Year of issue, "Title of an article: information related to the title", *Name of a magazine*, Number of an issue, Placement of an article (pages).

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Швирков, О.І. (2005), "Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд", <i>Мультиверсум. Філософський альманах</i> , № 47, с. 23-29.	Shvyrkov, O.I. (2005), "Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look" [<i>Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskyi pohliad</i>], <i>Multyversum. Philosophical almanac</i> , No. 47, pp. 23-29. [in Ukrainian]
Мещеряков, А.Н. (2012), "Эволюция понятия "островная страна" в японской культуре", <i>Вопросы философии</i> , № 8, с. 72-84.	Meshcheryakov, A.N. (2012), "Evolution of concept "Island country" in the Japanese culture" [<i>Evolyutsiya ponyatiya "ostrovnaya strana" v yaponskoi kul'ture</i>], <i>Questions of philosophy</i> . No. 8, pp. 72-84. [in Russian]
Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.	Brown, N. (1965), "Theories of Creation in the Rig Veda", <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.

For the electronic sources

Author/s (surname comma initials), Year of issue, "Title", available at: URL (no punctuation at the end)

Note! When you refer Ukrainian, Russian, Bulgarian source an English translation of the source should be given, after translation you should indicate [in square brackets] the transliterated original of Ukrainian, Russian, Bulgarian source.

Samples:

Література	References
Заграва, Е. (2003), "Сучасність і солідаризм". Електронний ресурс. Режим доступу (28.03.2016): http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html	Zahrava, E. (2003), "Contemporaneity and solidarizm" [<i>Suchasnist i solidaryzm</i>], viewed 28 March 2016, available at: http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html [in Ukrainian]
Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal	Nairn, T. (2008), "Globalisation and nationalism: the new deal", viewed 28 March 2016, available at: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal

IDEAS. PHILOSOPHICAL JOURNAL

SPECIAL SCIENTIFIC ISSUES

ISSN 1313-9703 (Print)

ISSN 2367-6108 (Online)

Editorial Contacts:

Principal contact – for queries regarding submissions in Bulgaria
Angel Grancharov, Chief editor, Director of the “HUMANUS” Center for Personality
Development t.: 0878269488; e-mail: angeligdb@abv.bg

Contacts:

For queries regarding submissions, queries regarding access, guidelines etc in Ukraine
Managing Editor: Serhii Shevchenko, PhD, Dr.Sc. in religious studies
Tel.: +380 99 5248119
E-mail: idei.filosofa@gmail.com



The journal is registered and placed in international science-based databases, catalogs and web sites:

<http://grancharov.blogspot.com/>

<http://ideas.academyjournals.com.ua>

<https://journals.indexcopernicus.com/search/form?>

ULRICHS WEB GLOBAL SERIALS DIRECTORY

(familiarity with the personal registration of the reader in the Ulrichweb system)

PKP/INDEX

Open Journal Systems

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info?id=494075>

Index Copernicus (IC)

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО
НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ
ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

КНИЖКА 2 (12), ЮНИ, ГОДИНА VII, 2018

ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА HUMANUS
ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)