

- Лекарят е философ: няма голяма разлика между мъдростта и медицината.
- Животът е кратък, пътят към изкуството - дълъг, добрият случай е мимолетен, опитът - недостатъчен, а решението - трудно. Затова не трябва само лекарят да е готов да направи всичко, което зависи от него, но и болният, и обществото, и външните обстоятелства трябва да сторят нужното той да си свърши работата.
- Човешката душа се развива до смъртта.
- Лекарят лекува, природата изцелява.
- Ленивостта и безделието водят до порочност и лошо здраве, и, обратно, стремежът на ума донася бодрост, винаги насочена към укрепването на живота.
- Нито насищането, нито гладът или нещо друго не е добро ако излиза извън рамките на естеството.
- Противоположното се лекува с противоположно.
- Гимнастика, физически упражнения, ходене трябва твърдо да влязат в ежедневието на всеки, който иска да запази работоспособността си, здравето си, пълен и радостен живот.
- Избягвайте всеки, който поставя на демонстрация своите знания и изкуство.
- Ако не можеш да промениш начина си на живота, тогава никой и нищо няма да ти помогне.
- Медицината наистина е най-благородното от всички изкуства.
- Първа заповед на лекаря: не навреди (на пациента)!
- Изгаряйки сами, свети на другите.

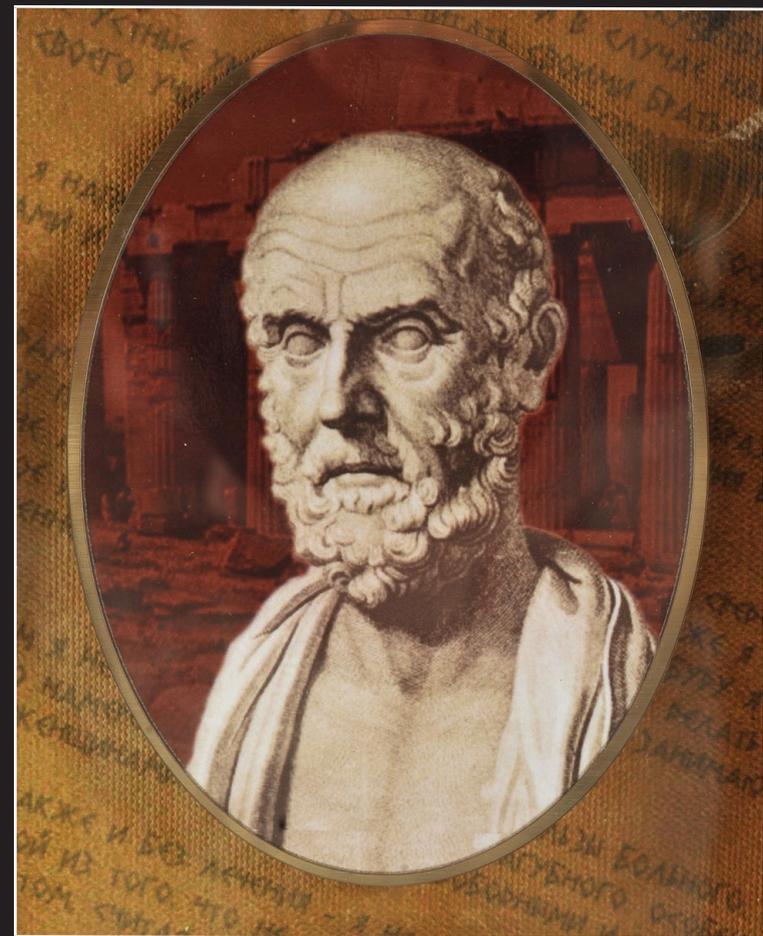
**Хипократ (460 – 370-те пр. н. е)**

ЦЕНА: 5 ЛВ.

ИДЕИ • СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ • Брой 1 (9) – 2 (10), ГОДИНА IV, 2016, ФЕВРУАРИ – АПРИЛ

# ИДЕИ

Брой 1 (9) – 2 (10), ГОДИНА V, 2017, ФЕВРУАРИ – АПРИЛ



**СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ**

# ИДЕИ

БРОЙ 1 (9) – 2 (10)

ГОДИНА V

2017

ФЕВРУАРИ – АПРИЛ

ISSN 1313-9703

© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА ИЦМАНЦС, БЪЛГАРИЯ

## СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността HUMANUS, България  
Катедра по философия и социология 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)  
Отдел по история на задгранична философия и отделение за изследване на религиите 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 and Sociology of the Bogomolets National Medical University, Kyiv, Ukraine  
Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, Ukraine  
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

**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 и социология 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 задграничната 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 and Sociology 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 Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov 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>

**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>

## Редакционен съвет

### Издател

Център за развитие на личността  
“HUMANUS” (България)

### Главен редактор

**Ангел Грънчаров,**

Директор на Центъра за развитие на  
личността “HUMANUS”

### Изпълнителен редактор

**Константин Райда,**

доктор на философските науки, професор,  
Институт по философия “Г. С. Сковорода”  
Национална академия на науките на  
Украйна

### Отговорен редактор

**Сергей Шевченко,**

кандидат на философските науки,  
Институт по философия “Г.С. Сковорода”  
Национална академия на науките на  
Украйна

### Редактор на текстовете на български език

**Светлана Мисержи,**

кандидат на политическите науки,  
доцент, Национален медицински  
университет “О.О. Богомолец”  
(Украйна)

### Редактор на текстовете на украински език

**Марина Турчин,**

кандидат на философските науки,  
доцент, Национален медицински  
университет “О.О. Богомолец”  
(Украйна)

### Редактор на текстовете на английски език

**Вячеслав Кобржицки,**

старши преподавател, Национален  
медицински университет “О. О. Богомолец”  
(Украйна)

### Редактор на текстовете на руски език

**Елена Вячеславова,**

кандидат на философските науки,  
доцент, Национален медицински  
университет “О.О. Богомолец”  
(Украйна)

## Editorial Team

### Publisher

“HUMANUS” Center for Development of  
Personality (Bulgaria)

### Chief editor

**Angel Grancharov,**

Director of the “HUMANUS” Center for  
Personality Development

### Executive Editor

**Constantine Raida,**

Professor, G. S. Skovoroda Institute of  
Philosophy of the National Academy of  
Sciences of Ukraine

### Managing Editor

**Sergii Shevchenko,**

PhD, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy  
of the National Academy of Sciences of  
Ukraine

### Bulgarian Language Editor

**Svetlana Mysergy,**

PhD in Political Science, Associate professor,  
O. Bogomolets National Medical University,  
Kyiv (Ukraine)

### Ukrainian Language Editor

**Maryna Tyrchyn,**

PhD, Associate professor, O. Bogomolets  
National Medical University, Kyiv (Ukraine)

### English Language Editor

**Viacheslav Kobrzhitskyi,**

senior lecturer, O. Bogomolets National  
Medical University, Kyiv (Ukraine)

### Russian Language Editor

**Elena Vyacheslavova,**

PhD, Associate professor, O. Bogomolets  
National Medical University, Kyiv (Ukraine)

## Редакционна колегия

### **Виктор Андрущенко,**

доктор на философските науки, професор, академик на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, член-кореспондент на НАН Украйна, ректор на Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов"

### **Мирена Атанасова,**

доц. доктор Софийски Университет "Свети Климент Охридски", Солунски Университет "Македония", Департамент "Балкански, славянски и източни изследвания" (България)

### **Ирина Василюва,**

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия и социология", Национален медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)

### **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

### **Николай Киселев,**

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Култура, социални и хуманитарни науки", Национална Академия за изящни изкуства и архитектура (Украйна)

### **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

### **Петро Кравченко,**

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия", декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (Украйна)

## Editorial Board

### **Victor Andruschenko,**

Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, member-correspondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, rector of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University

### **Mirena Atanasova,**

PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (Bulgaria)

### **Irina Vasilyeva,**

Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

### **Valerii Zagorodniuk,**

Professor, Department of philosophical anthropology, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

### **Nikolai Kiselev,**

Professor, Head of the department of culture and social-humanitarian disciplines of the National Academy of Fine Arts and Architecture (Ukraine)

### **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

### **Petro Kravchenko,**

Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (Ukraine)

**Роман Кралик,**

Професор, Директор на Централно-европейския изследователски институт на Сьорен Киркегор, Факултет по изкуствата, Университет "Константин Философ" в г. Нитра (Словакия)

**Марина Луптакова,**

доктор по философия, Хуситски теологически факултет на Карлова университет в Прага (Чешка Република)

**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

**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)

**Наталия Мозгова,**

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедра "Философия", Национален педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Украйна)

**Митко Момов,**

доц. доктор Велико-Търновски Университет "Св. Кирил и Методий", Философски факултет, катедра "История на философията" (България)

**Стефан Пенев,**

доктор на философските науки, ст. н. с., Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките

**Упендер Рао,**

професор, специален център за изучаване на санскрит, Университет "Джавахарлал Неру", Ню Делхи (Индия)

**Людмила Сторижко,**

доктор на философските науки, професор, катедра "Философия", Национален технически университет на Украйна "Киевски политехнически институт"

**Roman Kralik,**

Professor, Director of Central European Research Institute of Soren Kierkegaard, Faculty of Arts, Contantine the Philosopher University in Nitra (Slovakia)

**Marina Luptáková,**

PhDr., ThD; Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague (Czech Republic)

**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

**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)

**Natalia Mozgova,**

Professor, Head of the Department of Philosophy of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University, Kyiv, Ukraine

**Mitko Momov,**

PhD, Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (Bulgaria)

**Stefan Penov,**

Dr. Sc., Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences

**Upendar Rao,**

Professor, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (India)

**Lyudmila Storizhko,**

Professor, cat. Philosophy of the National Technical University of Ukraine "KPI"

**Джон Стюарт,**

старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (Дания)

**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

**Людмила Филипович,**

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел "Философия и история на религиите", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

**Ярослав Цехмистер,**

доктор на педагогическите науки, професор, член-кореспондент на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, Заслужил работник на образованието на Украйна, първи заместник-ректор на Националния медицински университет "О. О. Богомолец" (Украйна)

**Jon Stewart,**

Associate Research Professor, Soren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (Denmark)

**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

**Liudmyla Fylypovych,**

Professor, Head of Department of Philosophy and History of Religion, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

**Yaroslav Tsekhmister,**

Professor, member-correspondent of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, Honorary Educator of Ukraine, First Vice-Rector on Scientific and Pedagogical Activity of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

**За контакти с редакцията**

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:

t.: **0878269488**; e-mail: **angeligdb@abv.bg**

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА:

t.: **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

### ЮБИЛЕЙНИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ И ОБРЪЩЕНИЯ КЪМ ЧИТАТЕЛИТЕ

Обръщение към българските читатели ..... 10  
*Катерина Амосова*

Чест. Милосърдие. Слава. До 175 – годишен юбилей на Националния медицински университет “О. О. Богомолец“ ..... 12  
*Ярослав Цехмистер, Ирина Василюва*

### ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

Философията на езика на А. Потенбя и символичното познание на В. Брюсов: полифония на идеите ..... 28  
*Нина Ведмеца*

### ЕПИСТЕМОЛОГИЯ

Епистемологическите форми на мислене. Мислителното пространство ..... 39  
*Алесиян Пацев*

### ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА. ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

Идеята за “Индивидуалистичния Век” във философските построения на Шри Ауробиндо .. 49  
*Кихно Александър*

### СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Проблемът за устойчивостта на демокрацията в контекста на дълбинните изменения на цивилизацията ..... 56  
*Ян Свобода*

### ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Персоналистичната христология на Чеслав Станислав Бартник ..... 61  
*Ричард Горбан*

Зороастризмът и християнство ..... 67  
*Катерина Гололобова*

Проблемът за Ада и теориите за втория шанс в англо-американската философия на религията ..... 75  
*Валерий Кузев*

Спецификата на изследването на разума в систематичната теология П. Тилих ..... 83  
*Анна Емелияненко*

### ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

Границата, различieto и отношението като конститутивни принципи на трансценденталния дискурс: деконструктивен контекст (завършване) ..... 92  
*Анна Илина*

### РЕЦЕНЗИИ

Шевченко С. Л. “Християнската теология и екзистенциализмът” – К.: “Г. С. Сковорода” Национална академия на науките на Украйна, 2016 г. – 440 с. .... 104  
*Марина Луптакова*

ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ ..... 107

## ЗМІСТ

### ЮВІЛЕЙНІ ПРИВІТАННЯ ТА ЗВЕРНЕННЯ ДО ЧИТАЧІВ

Звернення до болгарського читача ..... 10  
*Катерина Амосова*

Честь. Милосердя. Слава (До 175-річного ювілею Національного медичного  
університету імені О.О.Богомольця) ..... 12  
*Ярослав Цехмістер, Ірина Васильєва*

### ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ. ЕСТЕТИКА

Філософія мови О. О. Потебні та символічне пізнання В. Брюсова: поліфонія ідей ..... 28  
*Ніна Ведмецька*

### ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

Епістемологічні форми мислення. Мисленевий простір ..... 39  
*Алесіян Пацев*

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ. СХІДНА ФІЛОСОФІЯ

Ідея “індивідуалістичного віку” у філософських побудовах Шрі Ауробіндо ..... 49  
*Олександр Кіхно*

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Проблема стабільності демократії в умовах неочікуваних цивілізаційних змін ..... 56  
*Ян Свобода*

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Персоналістична христологія Чеслава Станіслава Бартніка ..... 61  
*Річард Горбань*

Зороастризм та християнство ..... 67  
*Катерина Гололобова*

Проблема пекла і теорії другого шансу в англо-американській філософії релігії ..... 75  
*Валерій Кузєв*

Специфіка дослідження розуму в систематичній теології П. Тіллаха ..... 83  
*Ганна Ємельяненко*

### ДИСКУСІЙНИЙ КЛУБ

Кордони, відмінності і відношення як конститутивні принципи трансцендентального  
дискурсу: деконструктивний контекст ..... 92  
*Ганна Ільїна*

### РЕЦЕНЗІЇ

Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм. – К.: Інститут філософії  
імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016 – 440 с. .... 104  
*Марина Луптакова*

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ ..... 107

## CONTENTS

### ANNIVERSARY CONGRATULATIONS AND ADDRESS TO THE READERS

Address to the Bulgarian readers .....	10
<i>Catherine Amosova</i>	

Honor. Mercy. Glory (On the 175th anniversary of the National Medical University Bogomolets) .....	12
<i>Yaroslav Tsehmister, Irina Vasilyeva</i>	

### PHILOSOPHICAL SCIENCES. AESTHETICS

The philosophy of A. A. Potebnja's language and the symbolic cognition of V. Bryusov: polyphony of ideas .....	28
<i>Nina Vedmetska</i>	

### EPISTEMOLOGY

Epistemological forms of thinking. Thinking space .....	39
<i>Alesian Patsev</i>	

### HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

"The Age of Individualism" in philosophical conceptions of Sri Aurobindo .....	49
<i>Alexander Kihno</i>	

### SOCIAL PHILOSOPHY

Problem of Sustainability of Democracy in Context of Abrupt Civilisation Changes .....	56
<i>Jan Svoboda</i>	

### RELIGIOUS STUDIES

Personalistic christology of Czeslaw Stanislaw Bartnik .....	61
<i>Richard Gorban</i>	

Zoroastrianism and Christianity .....	67
<i>Katharine Gololobova</i>	

The problem of hell and the second chance theories in Anglo-American philosophy of religion ..	75
<i>Valery Kuzev</i>	

The specifics of the study of the mind in a systematic theology P. Tillich .....	83
<i>Anna Emelianenko</i>	

### DISCUSSION CLUB

Boundary, difference and attitude as constitutive principles of transcendental discourse: a deconstructive context .....	92
<i>Anna Ilyina</i>	

### REVIEWS

Shevchenko, S. "Christian Theology and existentialism". – K.: G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016 – 440 c. ....	104
<i>Marina Luptakova</i>	

REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES .....	107
-------------------------------------	-----

## ЮБИЛЕЙНИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ И ОБРЪЩЕНИЯ КЪМ ЧИТАТЕЛИТЕ



### **Дълбокоуважаеми наши български приятели и колеги!**

Присъединявайки се към международния проект, организиран от **“ИДЕИ: философско списание”**, колективът на Националния медицински университет “О.О.Богомолец” изразява солидарността си с идеалите на хуманизма, духовността, демокрацията, общочовешките норми и ценности, които се пропагандират на страниците на това издание.

Националният медицински университет “О.О. Богомолец” – водещ медицински университет в Украйна – отбелязва през тази година 175-годишнината от основаването си. Историята на нашия университет е свързана не само с изтъкнатите и знаменити учени-медици професорите В.О. Караваев, О. П. Валтер, В.О. Бец, Л. В. Громашевски, О. О. Богомолец, М. М. Амосов, но и с всекидневния самоотвержен труд на украинските лечители по спасяването на живота и здравето на хората. Професията на лекаря никога няма да загуби своето ценностно, хуманистично измерение. Става дума за индивидуалния подход към човека с отчитане не само на неговите соматически, психически, но и на духовните му особености, свързани със смислотворчеството и свободата. Това създава особена хуманитарна аура на

лекарската професия. Именно лекарят-философ, както е казвал Хипократ, се явява подобен на Бога.

В Националния медицински университет "О.О. Богомолец" значително внимание се отделя на развитието на хуманитарните знания, на философското и социално-хуманитарното образование, на духовното възпитание на студентите-медици. Ние се надяваме, че нашето сътрудничество ще спомага за търсенето на нови моменти на взаимовръзката на философия и медицина, за развитието на интегративните подходи във философията и науката, за укрепването на дружбата и сътрудничеството на нашите народи.



**Катерина Амосова,**  
Професор, член-корреспондент на Националната академия  
на медицинските науки на Украйна,  
Ректор на Националния медицински университет "О.О. Богомолец"

## **ЧЕСТ. МИЛОСЪРДИЕ. СЛАВА.**

До 175 - годишен юбилей на Националния медицински университет  
“О. О. Богомолец”

### **Я. В. Цехмистер**

доктор на педагогическите науки, професор, член-кореспондент на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, почетен работник на образованието на Украйна, първи заместник-ректор по научно-педагогическата работа на Националния медицински университет “О. О. Богомолец“

***nmu@nmu.ua***

### **И. В. Василиева**

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия и социология на Националния медицински университет “О. О. Богомолец”

***ivafilos1403@gmail.com***

През 2016 г. Националния медицински университет “О. О. Богомолец” навършва 175-та годишнина от основаването си, 135 години от раждането на академик О.О. Богомолец, 205-та годишнина от рождението на професор В. О. Караваев.

Националният медицински университет “О. О. Богомолец” е едно от най-старите и най-големите висши училища в Украйна. Официалната история на заведението започва през 1841 г. когато при Императорския Университет “Свети Владимир” в Киев беше създаден медицински факултет. На всичките етапи на своето развитие гордостта на университета и престижа му бяха ярки личности и научно-педагогически школи. В университета се учиха и работиха световноизвестни учени В. О. Бец, О. П. Валтер, В. О. Караваев, В. П. Образцов, Ф. Г. Яновски, М. И. Кримов, М. В. Склифосовски, М. Д. Стражеско, А. В. Корчак-Чепуркивски, О. О. Богомолец, Л. В. Громашевски, В. А. Субботин, видни личности – Светител Лука (В. Ф. Войно-Ясенецки), носител на Нобелова награда световноизвестният кардиолог Е. И. Чазов, академици – М. М. Амосов, А. П. Ромоданов, Е. Г. Гончарук, писатели М. О. Булгаков, В. И. Коротич, доктор-космонавт О. Ю. Атков.

Днес университетът обединява 10 факултета и 87 катедри, два научно-изследователски институти, Учебно-научен център “Украински тренинг център на семейна медицина”, Институт за следдипломно образование. В заведението работят повече от 1600 преподаватели, включително 29 академици и член-кореспонденти на държавни академии, двама академици на НАН на Украйна, 5 академици на НАМН на Украйна, един академик на НАПН на Украйна, три член-кореспонденти на НАН на Украйна, 14 член-кореспонденти на НАМН на Украйна и 5 член-кореспонденти на НАПН на Украйна, 18 академици на АНВО на Украйна, 15 академици на Украинската академия на науките, един академик на Украинската ИАН, един академик на Украинската академия по икономическа кибернетика, един академик на инженерна Академия на Украйна, 228 доктори на науките, от които 163 – професори, 408 доценти и 968 докторанти.

В университета следват близо 14 хиляди студенти, аспиранти, медицински ординатори, магистъри, лекари (фармацевти) – интерни, включително повече от 1500 чуждестранни граждани от 64 страни. По време на съществуването на университета са обучени над 85 хиляди професионалисти, от които повече от 3000 чуждестранни граждани от 68 страни.

Всяка година около 1300 висшисти попълват институциите на националната система за здравеопазването и на чуждите страни, около 500 завършилите студенти, които се обучаваха по държавна поръчка, получиха референции за заетостта в първичната здравна помощ, включително в провинцията. Завършилите университета работят във всяка четвърта страна в света и във всички региони на Украйна. Всеки един от четирите лекари и фармацевти в Украйна е възпитаник на НМУ.

През 2015 г. НМУ "О.О. Богомолец" първи сред медицинските университети в Украйна беше сертифициран по стандарт за качество в съответствие с изискванията на ISO 9001: 2008 и получи международен сертификат. Заведението има 37 споразумения с международни и чуждестранни организации и институции, е съосновател на Междууниверситетския център за наука и сътрудничество на страните от Южна и Юго-Източна Европа (Италия), Източно-Европейската мрежа на университетите (Полша), участник на 27 образователни и 49 научни международни проекти. Съвместно с Каролинския институт (Швеция) реализира се образователно-научна програма за подготвяне на млади учени. Университетът активно сътруднича със СЗО и ЕРБ СЗО. Университетът е съизпълнител на проекта на ЕС TEMPUS "Модернизация на дипломното медицинско образование в държавите от Източното партньорство".

Заедно с Ланчжоуски университет (Китай) и Университета на традиционната китайска медицина (Гансу) се реализират образователни и научни програми за подготовка на млади учени. Според споразумението за сътрудничество с Департамента на здравеопазването на провинция Гансу в НМУ бяха обучени 11 лекари от народните болници на големите градове в провинция Гансу и клиниките на университета по китайска медицина. НМУ е първи медицински университет в Украйна, който е включен в Консорциума на университетите по въпроса на Глобално здравеопазване.

НМУ "О.О. Богомолец" е координатор на работата за прилагане на принципите на Болонския процес сред ВМНЗ на Украйна. Университетът пръв в държавата премина на нова методология за подготовка на лекарите – европейска кредитно-трансферна система (ECTS) и вече в 2011 г. награди своите възпитаници с уникален международен образователен документ – Diploma Supplement – Европейско дипломно приложение, което през 2011 – 2016 г.г. получиха повече от 3000 висшисти.

Клиничните катедри на университета са разположени на 142 бази, където са разгърнати 8,4 хиляди легла, годишно се лекуват около 150 хиляди болни, произвежда се до 70 хиляди хирургични намеси, приемат се 15 хиляди раждания. Стоматологичния медицински център със 300 кресла е един от най-големите в Европа, всяка година към центъра се обръщат около 300 хиляди посетители.

В заведението функционират 8 специализирани научни съвети за защита на докторски и кандидатски дисертации по 17 специалности. През 2015 година са подготвени 19 доктори и 79 кандидати на науките, от тях 8 докторски и 47 кандидатски дисертации са защитени в специализираните съвети на заведението.

"За устройство на медицински факултет..." – с тези думи от Императорския едикт от 26-ти април 1840 година за откриване на специализиран факултет в Университета "Свети Владимир" в същност отбелязват началото на историята на нашето образователно заведение. Трябва да се подчертае, че за откриването на медицинския факултет на университета в Киев през 1841 г. допринесоха упорити усилия най-добрите представители на националната интелигенция, а именно ректора на Университета "Свети Владимир" М. О. Максимович, професорите М. И. Пирогов и В. О. Караваев.

Ректорът на Киевския университет Михаил Олександрович Максимович (1804 – 1873) – известен украински обществен деец, историк, професор по руска литература, по образова-

ние ботаник. На него като на естественик изключително близка му беше идеята за откриване на висше медицинско училище в Киев. М. О. Максимович настойчиво повдигаше въпроса за създаването на медицинския факултет в университета пред съвета на преподавателите на това учебно заведение, централната и местната власт.

Известният хирург и педагог Микола Иванович Пирогов (1810 – 1881), член на медицинската комисия на Министерството на образованието настояваше факултета да се създава по образец на педагогическите структури, такива както европейските висши медицински училища и да станат “при първото си устройство” пример за другите университети на държавата. М. И. Пирогов и по-нататък не прекъсва тясната си връзка с медицинския факултет. Особено съществено е неговото влияние върху развитието на медицинската наука и образование по време на мандата му като попечител на Киевския училищен окръг (1858 – 1861 г.г.).



*Мемориална плоча на В. О. Караваев, инсталирана в административната сграда на НМУ “О. О. Богомолец” (булевард “Т. Шевченко”, 13)*

Първи професор, първи декан на медицинския факултет и първият ръководител на катедрата по хирургия беше докторът по медицина, заслужил ординарен професор Владимир Опанасович Караваев (1811 – 1892).

Назначаването на В. О. Караваев беше проведено на 7 декември 1840 г., тоест преди откриването на факултета и преди началото на преподаването на хирургия. В писмото на министъра на образованието се дава такова обяснение: “Въпреки че курса по хирургия започва в университета през 1843 г. за да не се пропушне човека, който стана известен чрез операциите си и спечели похвали в кръга на лекарите, аз смятам, че е необходимо да се назначи Караваев сега, когато той може да бъде полезен със своите съвети при основанието на факултета и при предаването кабинетите на Виленската медико-хирургическа академия в Университета” (Державний архів Києва. – ф. 16. – Оп. 279. – Спр. 302. – арк. 1).

В това време В. О. Караваев старателно се запознава с организацията на учебния процес в Медико-хирургическата академия и Московския университет, посещава лекции, запознава се с обучението в клиниките и кабинетите, консултира се относно обустройството на клиниките и педагогическите методи с М.И. Пирогов и други известни професори. В. О. Караваев също подпомага в работата на Комитета, който е създаден в г. Вильно, за разпределение на всичките учебници. На 24 юли 1841 г. след завръщането си в Киев В. О. Караваев започва работата непосредствено върху откриването на медицинския факултет в Киевския университет.

Владимир Опанасович Караваев беше един от най-големите хирурзи по онова време, изключително добре владееше оперативната техника във почти всичките раздели на хирургията. За първи път в Украйна той извърши операция под етерна анестезия (1847), първият в Русия приложи спасителна пункция при скърботен перикард, направи над 16 хиляди хирургични операции. Особено става известен в областта на хирургичната офталмология. В частност, В. О. Караваев собственооръчно направи около 3 хиляди операции за премахване на катаракта, които майсторски изпълняваше само за една минута и половина. Като очен хирург-виртуоз В. О. Караваев беше популярен не само в Русия, но и в чужбина.

След да се отбележи, че именно В. О. Караваев в чест на 60-годишнината на професорската му дейност беше избран за почетен гражданин на град Киев, което означаваше при-

знание не само за неговия висок професионализъм като клиничен лекар, но и изключителните му заслуги за организирането на висшето медицинско образование в Киев, изразяване на искрена благодарност не само от колегите, но и широка част от населението.

И така, на 9 (23) септември 1841 година се започват занятията в медицинския факултет на Университета "Свети Владимир". На първи курс били зачислени 29 студента, обаче в 1846 г. бяха подготвени само 12 лекаря. Значителен брой на отпаднали ученици имаше и в следващите години, който показва не само на високото ниво на изискванията на учителския състав от медицинския факултет, но и на сложността и отговорността на лекарската професия. Ако продължителността на обучението на другите факултети на Университета "Свети Владимир" по онова време е била 4 години, в медицинския факултет е било 5 години.

Сред професорите от първата плеяда на медицинския факултет на Университета "Свети Владимир" трябва да се отбележат: Николай Иванович Козлов (1814 – 1889) – първият ръководител на катедрата по анатомия (1841 – 1844), патологоанатомия (1845 – 1853); Олександр Петрович Валтер (1817 – 1889), който през 1843 г. е бил изпратен в Киевския университет по препоръка на М. И. Пирогов и защити в 1845 г. първа в историята на тази образователна институция дисертация на медицинска тематика. О. П. Валтер преподавал анатомия (той е втори завеждащ катедрата), физиология, хирургия, история на медицината. Неговият принос заедно с А.В. Беретти е ненадминат в строителството на анатомическия театър (1853), който се смяташе по това време за един от най-добрите в Европа. В тази плеяда бе Петро Иванович Перемежко (1833 – 1893) – първият ръководител на катедрата по хистология, ембриология и сравнителна анатомия и Федир Степанович Цицурин (1814 – 1895) – втори декан на медицинския факултет, първият професор-терапевт, глава на първата терапевтична клиника (1844 – 1857), почетен член на няколко медицински общества на Европа и Русия. Ф.С. Цицурин беше изключителен учен, интересуващ се от общи биологични въпроси, защитаващ дълбоко философския подход към медицината. По негово мнение, "всяка теория, ако е вярна, трябва да бъде в постоянна връзка с фактите, всеки факт трябва да намери своето обяснение в теорията" (Материали до історії української медицини, 1975, с. 36). Така че избора на първите професори за заемане на академичните длъжности на катедрите на медицинския факултет се оказа успешен. Всички от тях получиха командировки в чужбина на две години, през които те се запознаваха с постиженията на медицинската наука в Западна Европа (160 років Національному медичному університету, 2001, с. 9).

Медицинският факултет на Университета "Св. Владимир" бързо се развива през втората половина на 19 век. Ако първия набор от 1841 г., както вече отбелязано, беше само 29 студенти, то, например, през 1848 г. – 299, 1860 г. – 489, 1886 г. – 878, 1897 г. – 1052 души. Значително се разшириха образователните и клиничните бази на медицинския факултет. В допълнение към вече споменавания анатомичен театър (1853) през 1875 г. бе открита "Александровска болница", през 1885 – 1888 г.г. – медицинския комплекс с терапевтични, хирургични и акушерски клиники на Бибиковски булевард (булевард "Т.Шевченко", 17), които и днес са клинични бази на Националения медицински университет "О.О. Богомолец".

За прогресивното развитие на медицинския факултет с голяма степен допринесе въвеждането на новия либерален Университетски статут от 1863 година, според който се предвиждаше разширяване на университетското самоуправление, повишаване броя на катедрите, учебните дисциплини и професорско-преподавателския състав, активизиране на учебния процес чрез въвеждане на практически уроци и др.

През втората половина на XIX век – началото на XX век в медицинския факултет работеха такива видни учени като В. О. Бец, Ю. К. Шимановски, П. И. Перемежко, О. П. Матвеев, В. В. Пидвисоцки, В. К. Високович, В. П. Образцов, М. М. Волкович, Н. А. Хржонцевски и др. Не е случайно, че точно в този период се оформят фундаменталните и клиничните научни

школи, което е свидетелство за значително участие на учените от медицинския факултет в развитието на националната и международната медицина.

Учен със световно известно име беше Владимир Олексиевич Бец (1834 – 1894), завеждащ катедрата по нормална анатомия (1868 – 1890), автор на класически произведения по микроскопична анатомия на централната нервна система, основател на учението за клетъчна структура на кората на главния мозък, мозъка и неговите функции. В 1874 г. той за първи път в историята на медицината описва големите пирамидални мозъчни клетки, които впоследствие започват да се наричат с името му. Автор на фундаментални работи по цитология бе Петро Иванович Перемежко (1833 – 1893). Формирането на научната школа по обща патология е свързано предимно с имената на Григорий Николаевич Минх (1835 – 1896), завеждащ катедрата по патологична анатомия (1876 – 1895) и Владимир Валерянович Пидвисоцки (1857 – 1913), завеждащ катедрата по обща патология (1887-1900), автор на книгата “Основи на общата и експерименталната патология”, която издържа повече от 20 издания и е преведена на 17 чужди езици, премирана от Руската академия на науките и наградена с медал на правителството на Франция (1895). И. П. Павлов смяташе, че В. В. Пидвисоцки беше “учител на голям брой лекари не само отечествени, а също така и чуждестранни”. Пидвисоцки създаде научна школа на патолози и микробиолози. Негови ученици бяха О. О. Богомолец, Д. К. Заболотни, И. Г. Савченко, Л. А. Тарасевич, В. И. Таранухин и други (Макаренко, Полякова, 2001, с. 126).

Особено място в историята на медицинския факултет заемат известни научни школи на клиницистите. Сред школите на терапевтичната посока ще забележим научно-терапевтичната школа на Василь Парменович Образцов (1851 – 1920), до която принадлежаха М. Д. Стражеско, М. М. Губергриц, Г. Р. Рубинштейн, Ф. О. Удинцев, Б. И. Трусевич и школата на изключителен лекар-хуманист, който жителите на Киев наричаха “Свети доктор” – Феофил Гаврилович Яновски (1860 – 1928). Ученици и последователи на Ф. И. Яновски бяха професорите В. Х. Василенко, В. М. Иванов, А. М. Зюков, В. В. Виноградов, Ф. Я. Приймак, Е. Л. Ревуцки, Е. Б. Букреев, М. Ф. Скопиченко, А. П. Пелешук и др. Изключителна е ролята в развитието на киевските терапевтични школи на професорите О. Й. Грицюк, О. А. Айзенберг, Г. Й. Бурчински, В. Г. Передерий, К. М. Амосова и др.

Основател на киевската хирургична школа, както се отбелязваше, беше професор В. О. Караваев. През 1861 – 1868 г.г. в сътрудничество с В. О. Караваев работеше талантливият хирург Ю. К. Шимановски, който влезе в историята на медицината като един от основателите на пластичната хирургия. Наследници на изкуството на В. О. Караваев станаха професори О. Х. Ринек и М. М. Волкович. Олександръ Християнович Ринек (1837 – 1916) прослави медицинския факултет като блестящ хирург-виртуоз, с неговото име свързано първото използване на антисептици и асептици в киевските клиники. Заслуга на О. Х. Ринек става създаването на научната школа по хирургия (М. Г. Черняхивски, В. И. Лисянски, К. М. Сапежко, О. Г. Радзиевски и др.). Изключително важна роля за развитието на хирургията в Киев изигра Николай Маркиянович Волкович (1858 – 1928), след В. О. Караваев той става най-значителна фигура в киевската хирургия, възглави катедрата по болничната хирургия (1903), а после и факултетната хирургия (1911 – 1923). Несравнимата трудоспособност, голямото изкуство в клиничните и научните проучвания, ориентацията към всичко ново, безграничната преданост на науката и любимата хирургия на известния учен допринесоха за формирането на прочутата отечествена школа на хирурзи и ортопеди (О. С. Делоне, М. Я. Харшак, П. С. Бабицки, А. Ф. Горбачевски и др.). Трудно е да се намери една посока на съвременната му хирургия, в която ученият не работеше и не го отрази в публикуваните повече от 100 трудове. Почти половината от тях са препечатани или реферирани от немски и френски издания (160 рокив Национальному медицинскому университету, 2001, с. 161). М. М. Волкович беше основател на

Киевската научно-хирургична асоциация и постоянен неин председател.

Почетно място сред известните хирурзи на медицинският факултет на Университета “Свети Владимир”, Киевския медицински институт заема академик на АМН на СССР, заслужил деятел на науката на УССР, професор Олексий Петрович Кримов (1872 – 1954). О. П. Кримов посвети 56 години от живота си на научно-педагогическата дейност, през 1912 – 1923 г.г. е начело на катедрата по болнична и през 1930 – 1954 г.г. – факултетна хирургия. Той е обучил хиляди лекари, под ръководството на видния хирург бяха подготвени 105 докторски и 20 кандидатски дисертации, създадена уникална хирургична школа в Киев (И. М. Ишченко, О. О. Федоровски, И. Г. Туровец, В. Д. Братус и др.). Името на академик О. П. Кримов е дадено на факултетската хирургическа клиника на Киевския медицински институт.

През април 1920 г. медицинският факултет става част от новосъздадения Институт на здравеопазването, който през декември 1920 г. бе трансформиран в Киевска държавна медицинска академия, а през декември 1921 г. – реорганизиран в Киевски медицински институт. През 1946 г. на КМИ е дадено името на Президента на АН УССР академик О. О. Богомолец, а през 1995 г. – статус на Национален медицински университет.

Мотото на академичната общност на НМУ са думите “Чест. Милосърдие. Слава”, гравирани на герба на университета. В тези думи се проследват традициите на предаността на прочутите киевски научни школи, представителите на които бяха носители не само на висок професионализъм и компетентност, но и на хуманистични морално-етични качества. В историята на институцията има много примери за самоотдаденост, саможертва, безкористна служба на медицината в името на най-големите ценности – живота и здравето на човека.

Като червена нишка през дейността на медицинския факултет на Университета (КМИ, НМУ) минава самоотвержената борба с епидемиите на холера, тиф, чума, проказа и др. опасни инфекциозни болести не само на територията на страната, но и в чужбина (Индия, Монголия, Португалия, Мароко, Китай и др.) (160 років Національному медичному університету, 2001, с. 16). В историята на медицината влезе героичния акт на учениците на В. В. Пидвисоцки, академик Д. Заболотни и професор И. Савченко, които на себе си провеждаха проучване на ентералната имунизация срещу холера. В присъствието на В. В. Пидвисоцки те са изпили чиста култура на холерни вибриони. С риск за собствения си живот учените потвърдиха ефективността на ваксината, което допринесе възможност за профилактика на тази инфекция в широк мащаб.



*Ф. Г. Яновски (1860-1928) – доктор по медицина, професор, академик на АН УССР (1927 г.), един от основателите на киевската терапевтична школа*

Изключително актуален, в контекста на настоящето, е проблема за съотношението между моралните, етичните и икономическите императиви в професионалната дейност на лекаря, организацията на здравната система като цяло. В тази връзка ще се обърнем към някои мисли и дела на корифеите на националната медицина. В книгата “Феофил Гаврилович Яновски” известният историк на медицината, писателят Г. Ю. Аронов цитира един откъс от писмото на младия Ф. Г. Яновски до жена си: “Къде да намеря помирието между търсенето на парче хляб (което се постига чрез служба и платена практика), след това – научните проучвания и, накрая, хуманитарните изисквания – лечение на несъстоятелните... Понякога смятаме, че

помощта на бедните е доброволно действие, което е достойно за похвала, но можеш да не го направиш. Но ние трябва повече да се споделяме с другите. Всички имат еднакви права на земните блага. Да започна егоистично личния си живот и да затворя очите си относно другите – аз не мога, не защото аз съм добър, а защото иначе да се прави е несправедливо” (Аронов, 1988). Сред пациентите на “Светия доктор” били не само видни личности (Л. Украинка, М. Занковецка, М. Старицки, И. Карпенко-Кари, М. Лисенко, П. Столипин, В. Короленко и т.н.), но също така и обикновени хора. Всички бедни Ф. Г. Яновски лекувал не само безплатно, но често незабелязано им оставал пари за лекарства и храни, наемал за свои пари болногледачки за критично болни и др. Може да се даде такъв факт. С цел за професионална и финансова подкрепа на бедните талантиливи студенти Феофил ги привличаше да участват в домашните лекарски приеми. Той им плащаше за тази асистенска работа много прилични пари (Фещенко, Мельник, Приходько, 2010, с. 8). Ето още един пример от по-късната история на университета. Основателя на съвременната украинска школа по неврология, завеждащ катедрата по нервните болести на КМИ (1922 – 1961) професор Борис Микитович Манковски използва парите, получени като академик, за добавка към заплатите на лаборантите за тяхното високо качество на работата.

В историята и настоящето на НМУ “О.О. Богомолец” проследва се оригинална “хуманистична аура”, която е преди всичко предизвикана от хуманистичната ориентация на професията на лекаря, на който хората доверяват най-ценното си – живота и здравето. Заслужава да се отбележи, че въпреки сложностите на ситуацията в страната, противоречията на политиката в областта на образованието и т.н., за 175-годишната история на университета доминираше насоченост към предоставяне на студентите-медици не само на специални знания и умения, а и задълбочено научно университетско образование въз основа на интеграцията на фундаменталните, клиничните и социо-хуманитарните дисциплини.

Сред дисциплините, които се изучавали в медицинския факултет на Университета “Свети Владимир” от първите дни на съществуването му е бил и учебният предмет “Енциклопедия и методология на медицината”. В съответствие с допълнението към Университетската Харта, преподаването на енциклопедия и методология на медицината (половина година) беше задължение на декана или се поръчаше на единие от доцентите (Генева философських студій у Київському університеті, 2010, с. 83). Показателно, е ако първата лекция по анатомия беше прочетена на 9 септември 1841 г. от професор М. И. Козлов, то на 12 септември деканът на факултета В.О. Караваев вече прочете лекция по енциклопедия и методология на медицината. “Този изключителен научно-педагогически факт е първо доказателство за търсене на органичната връзка между развитието на медицинските знания, обучението на лекарите и творческия потенциал на философията в новите исторически условия. Така се продължаше традицията, която бе започната още от Хипократ и която получи практическо развитие през XX век” (Попов, 2001, 14). Точно тази традиция се отрази и върху формирането на известни научни школи в областта на медицината, което не би било възможно без помощта на общонаучната методология. Затова не е случайно, че сред учениците и персонала на НМУ “О. О. Богомолец” много професионалисти, които са известни не само в медицината, но и в различни области на хуманитаристиката. Например, сред завършилите медицинския факултет на Университета “Свети Владимир” през 1916 година е световно известният писател М. А. Булгаков, а сред завършилите през 1903 година – видният хирург професор В. Ф. Войно-Ясенецки, архиепископ на Симферопол и Крим (1946 – 1961 г.г.). Валентин Феликсович спечели признание не само за своите професионални медицински и пасторски дейности, но и като автор на творбите “Наука и религия”, “Дух, душа, тяло”, посветени на интегративното разбиране на важните философски проблеми, актуални и днес, на кръстопътя между теологията, философията, медицината и естествените науки.

Завеждащ катедрата по хирургия на санитарно-хигиеничния факултет на КМИ (1953 – 1955 г.г.) беше Микола Михайлович Амосов, световно известен учен, основател на съвременната кардиохирургия и биологична кибернетика в Украйна. Академик М. М. Амосов е известен също като писател, журналист и философ. Предметът на неговите размисли са въпросите за изкуствения интелект (“Алгоритъм на ума”, “Моделирание на мисленето”), проблемите на човека и неговото здраве (“Човешка природа”, “Размисли за здравето” и др.). Повестта на М. М. Амосов “Мисли и сърце” е преведена на 30 езика.

С историята на НМУ свързани имената на много известни писатели, журналисти, поети: Г. Аронов, О. Грандо, Ю. Щербак, В. Шефтел, Ю. Фурманов, В. Коротич, Л. Закордонец, Ю. Виленски, Е. Товстуха, А. Анин, В. Супоницка, и др.

Важно значение в историята и настоящето на НМУ има хуманитарното образование, развитието на философията, социологията и другите области на хуманитарните и социални знания. Преподаването на философия, логика, психология, история на философията, морална философия с природно право и др. в медицинския факултет на Университета “Св. Владимир” осигуряваше общоуниверситетската катедра по философия. Формирането на професионалното философско образование в университета е свързано предимно с имената на М. А. Максимович и О. М. Новицки. М. А. Максимович е бил назначен за първи ректор на университета когато в същото време той заемаше длъжностите на декан на първото (историко-филологично) отделение на философския факултет и завеждащ катедрата по руска литература, а О. М. Новицки ръководеше катедрата по философия и стана нейния първи професор (Генеза философских студий у Київському, 2010, 13). Ако М. А. Максимович не е бил професионален философ, а по-скоро организатор на философското, хуманитарното образование в университета, то О. М. Новицки беше един от прочутите професори по философия и завеждащ катедрата по философия (1834 – 1850). Върху формирането на неговите философски възгледи значително влияние имаха традициите на украинското православие, на Киевската духовна академия. Важно място във философските проучвания на О. М. Новицки заемаха въпросите за съотношението на вярата и разума, единството на религията и философията в контекста на целостта на общочувешкия живот и др. Един от първи сред националните философи той стигна до разбирането на същността на философията като наука, която има собствен обект, задачи, собствени механизми и перспективи за развитие, обясни значението ѝ за всичките науки.

Привърженици на теистичното направление във философията имаше и сред преподавателите от Университета “Св. Владимир” – П. С. Авсенов и професор С. С. Гогоцки, ярки и талантиливи представители на Киевската духовно-академична философска школа. От средата на 70-ти години на XIX век университетската философия се развиваше предимно в рамките на светската традиция на философстване. Такива добре известни философи като О. О. Козлов, О. М. Гиляров, Г. И. Челпанов, Е. М. Трубецкой, С. М. Булгаков принадлежаха към различни философски течения. Обаче обединяваха ги висок професионализъм, философска култура и даровитост, защитаване на вътрешно присъщата стойност на философското знание, неговото важно значение в духовната култура (Попов, 2001, с. 14).

Към края на XIX – начало на XX век в Университета “Св. Владимир” се засилват и материалистични философско-светогледни ориентации. Във фундаменталния колективен труд “Генезис на философските студии в Киевския университет” на учените от Киевския Национален университет “Тарас Шевченко” е аргументирано, че първите носители на материализма станаха представителите на медико-биологичните науки: зоологът К. Кеслер, В. Караваев, М. Козлов, В. Бец, М. Склифосовски, О. Шкляревски, В. Високович, С. Чирев, В. Чаговец, М. Холодни, М. Авенариус и др. Склонността към материализма на представителите на естествознанието и лекарите изглеждаха достатъчно естествено тъй като “мате-

риализма се ражда от нуждите на научното познание, обяснението и тълкуването на света и човека каквито са... Професорите на естествените и медико-биологичните науки поели от философията това, което можеше да допринесе за развитието на науката, почистването ѝ от суеверия, външни религиозни и натурфилософски примеси, които пречеха на развитието на науката. Оттук са техните светогледни и философски ориентации и влияние върху студентската аудитория и доста често и върху формирането на общественото мнение" (Генеза на философските студии у Київському університеті, 2001, с. 144 – 145).

Въпреки това развитието на философското образование в университета "Св. Владимир", както е известно, не беше непрекъснато. Три пъти в историята на университета преподаването на философията се забраняваше. Според думите на министъра на образованието П. Ширински-Шахматов "ползата на философията не е доказана, но вредата е възможна". По инициатива на княз П. Ширински-Шахматов бяха взети прословутите мерки за противодействие на "вредната философия" и развитието на свободомислието. Започвайки от декември 1850 година влезе в сила указ за забрана на преподаването на философия в светските образователни заведения. От философските дисциплини остава само логиката и психологията, преподаването на които е възложено на професорите по теология и богословие. Само в резултат на университетската реформа през 1863 година в Киевския университет отново въвеждат преподаване на философия, което беше предадено на светските учители.

Не по-малко сложна и противоречива е съдбата на философията и другите обществено-хуманитарни дисциплини в самостоятелното учебно заведение – Киевския медицински институт (1921). Радикалното реструктуриране на медицинското образование в новите политически и идеологически условия, провъзгласено на I Общоросийски конгрес по медицинско образование (1920), всъщност означаваше фундаментални промени на посоката на целия научно-педагогически процес в медицинските учебни заведения. На Общукраинската конференция по медицинско образование (1921) беше изречен изключително опасен лозунг: "Да се готвят не енциклопедисти, а специалисти!". Промяна на приоритетите имаше нееднозначни последици. Въпреки значителната демократизация на висшето медицинско образование и по-нататъшното диференциране в медицинската наука, създаването на нови катедри, специализации за студенти и т.н., достатъчно ясно се проследява тенденцията за разпадане на университетските стандарти за обучението в областта на медицината, които са били добра традиция на медицинския факултет на Университета "Св. Владимир".

Сред новосъздадените катедри на КМИ беше и катедра по марксизъм-ленинизъм (1925) с преподаване на политическа икономика, история на социализма, диктатура на пролетариата, диалектически и исторически материализъм. Политизирането и идеологизацията на учебния процес, монополното положение на марксистко-ленинската философия имаха трагични последици не само за духовния живот на обществото, но също и за философията. Според думите на Л. Н. Митрохин беше извадена нейната "жива душа – критичното отношение към реалността, към духовната култура" (Митрохин, 1989, с. 71 – 72). Освен това трябва да се обмисли друг аспект на проблема, който има пряко отношение към съвременните проблеми на хуманитарното образование. Вече повдигнахме въпроса за това, че "монополната позиция в обществото на "само една научна" марксистко-ленинска философия като средство за идеологическа диктатура над науката, изкуството и другите области на духовността и материалната култура обективно допринесе за вътрешното отхвърляне на този натиск най-малко на психологическо ниво. Това не можеше да не повлияе на формирането у някои хора на негативно отношение към философията, хуманитаристиката като цяло и тяхната стойност в системата на образованието" (Васильева, 2015, с. 65).

През 1956 – 1957 г.г. катедрата по марксизъм-ленинизъм е трансформирана в три отделни катедри, сред които бе и катедра по диалектически и исторически материализъм, коя-

то по-късно е преименувана в катедра по марксистко-ленинска философия. Историческото име “катедра по философия” е върнато с Указ № 128 от КМИ на 11 юли 1990 г. Катедрата по диалектически и исторически материализъм (философия) започна значителни изследвания в областта на философските проблеми на медицината, което е отразено в двете сборки от произведения на КМИ, озаглавени “Някои философски въпроси на медицината и природознанието” (1957 – 1960 г.г.). Сред авторите на сборките са не само философи, но също така и водещи специалисти в областта на медицината и биологията: академици М. М. Сиротинин и Л. В. Громашевски, чл.-кор. АМН Г. Х. Шахбазян, професорите В. В. Фролкис, Я. П. Фрумкин, В. П. Рудин и др. “Това беше първи и доста ползотворен опит да се възстанови съвместното разработване на актуалните методологически проблеми на медицината, зараждането на които се датира от началото на медицинския факултет на Императорския университет “Св. Владимир”, инициатор за който се смята М. И. Пирогов” (Васильева, 2015, с. 11). Основатели на новосформираната катедра бяха доцент Л. В. Гаркуша (завеждащ катедрата през 1956 – 1962 г.г.), доцентите М. О. Логвин, А. И. Клевцов, С. С. Гурвич.

През април 1963 г. за завеждащ катедрата по философия бе назначен докторът по философия професор Е. Г. Федоренко. Специализирал се по проблемите на етиката, Евгений Григоревич основно внимание обръща на въпросите за развитието на медицинската етика и деонтология, традиционните философски въпроси в медицината. Творчески резултат на работата му стана написаната и издадена в сътрудничество с неговия аспирант О. И. Смолняков първа в СССР монография “Медицинска етика” (1978). Друга насока на дейността на катедрата начело с Е. Г. Федоренко стана подготовката и публикуването на междуведомствената научна сбирка “Философските въпроси на медицината и биологията”. Първият брой на научната сбирка излезе от печат през 1965 г., а последният, 23-ти – в 1991. През 1969 – 1973 г.г. изпълняваше задълженията на завеждащ катедрата доцент Г. А. Рубцов.



*Завеждащ катедрата по философия на НМУ “О.О. Богомолец” (1973-2008 г.г.), доктор на философските науки, професор М. В. Попов (1930-2015).*

От 1973 до 2008 г. катедрата по философия е начело с доктора на философските науки професор М. В. Попов. Микола Василевич е известен философ, автор на повече от 280 трудове, включително 12 научни монографии, 5 учебници и учебни помагала.

Научните му интереси обхващат широк кръг проблеми, в частност философските въпроси на биологията, екологията и медицината, научната методология и педагогика на висшето образование, философията на религията и др. (Кафедри философии – 50 років, 2008).

Сред последните произведения на професор Н.В. Попов трябва да се отбележат монографиите “Аксиология и медицина” (2003 г.), “Биоетика: философско-методологични и социално-медицински проблеми” (съавторство, 2005), “Творческо наследство на Ибн-Сина и съвременността” (съавторство, под негова редакция, 2009 г.), учебното помагало “Философия на религията” (2007 г.) и накрая, учебното помагало “Логика”, публикувано от издателство “Медицина” в навечерието на завършването на земния път на философа. Микола Василевич беше наистина многообхватна творческа личност. Значително постижение на професор М. В. Попов станаха и преводите му на украински език на творбите на персийските поети (Гафиза, Саади, Хайям, Руши), на другите представители на източната, европейската и руската литература (Ф. Петрарка, В. Шекспир, А. Мицкевич, О. Пушкин,

М. Лермонтов, В. Висоцьки, Й. Бродски), съставителството на антологията на световната поезия (Миттевості життя: антологія світової поезії, 2008; Володимир Висоцький. Коні вередливі (вибрані поезії), 2009).

Професор М. В. Попов ръководеше катедрата по философия в нова историческа ситуация, свързана с реструктуриране и демократизация на пост-тоталитарното общество, провъзгласяване на независимостта на Украйна. Настоятелната нужда се появи в промяна на теоретичните и методологичните принципи на философското образование, връщането на философията на "лицето на човешка мъдрост", критичността, плурализма. В продължение на годините на независимостта в Украйна преподавателският състав на катедрата по философия преработи всички образователни програми на философските дисциплини. Въз основа на разработена типова учебна програма по философия за студенти-медици (1994 г.) катедрата за пръв път публикува учебно помагало по философия на украински език, което се въвежда в почти всички медицински висши учебни заведения на Украйна. През 1999 г. учебника "Философия" за студентите от висшите медицински училища в Украйна спечели награда "Ярослав Мъдър" на Академия на науките на висшето образование на Украйна. Въз основа на новата типова учебна програма по философия (2000 г.) е публикуван учебник по философия за студенти-медици, одобрен от Министерството на здравеопазване на Украйна (под ред. М. В. Попов и О. О. Загордонц, Киев, 2005 г., 35 п.л.).

Ако философията се преподаваше в медицинския факултет от самото начало на съществуването му в Университета "Свети Владимир", то преподаването на социология се въвежда само през 1991 г. В КМИ беше създадена мултидисциплинарна катедра "Социология". Ръководиха катедрата: професор Н. И. Паско (1991 – 2000 г.г.), от 2000 година – доцент И. М. Сахарчук, 2003 – 2008 г.г. – професор В.П. Ляхоцьки.



*Завеждащ катедра "Социология" на НМУ "О.О.Богомолец" (1991 – 2000), доктор на философските науки, професор Н. И. Паско.*

Важно значение в работата на мултидисциплинарната катедра имаха промените в съдържанието на социалните дисциплини и формите им, които в частност се проявиха в научната и методическата подкрепа и въвеждането на такива нови задължителни дисциплини като "История на Украйна", "Основи на икономическата теория", "Политология", "Основи на конституционното право на Украйна", "Украинска и световна култура", както и избираеми курсове – "Проблеми на интелигенцията и интелигентността", "Световна култура (музеен вариант)", "Кратология – наука за власт" и други.

Обаче основната заслуга на колектива на катедрата станаха въвеждането в системата за висшето медицинско образование в Украйна като задължителна дисциплината "Социология", а от 2005 г. – "Социология и медицинска социология", провеждането на приложни социологически изследвания в НМУ. Изпълнявайки функциите за базова по социология, в съответствие с указа на Министерството на здравеопазване на Украйна (1991-2000 г.г.), катедрата по социология постоянно предоставяше помощ от методически характер на подобни катедри на висшите медицински училища на Украйна.



Научния съвет на НМУ "О. О. Богомолец" на 25 юни 2008 г. прие решение за реорганизация на катедрите по социология и философия в катедра "Философия и социология". От септември 2008 г. катедрата "Философия и социология" на НМУ "О. О. Богомолец" е начело с И. В. Василиева, доктор на философските науки (2011), професор (2014).

*Завеждащ катедрата "Философия и социология" на НМУ "О. О. Богомолец" от септември 2008 г. е докторът на философските науки професор И. В. Василиева.*

Катедрата "Философия и социология" на Национален медицински университет "О.О. Богомолец" е базова по философия за медицинските университети в Украйна. Професорско-преподавателския състав на новата катедра подготви нови типови програми по философия и други философски дисциплини ("Логика. Формална логика", "Етични въпроси в медицината", "Теория на познанието и медицина" и др.) за студентите от медицинския, стоматологичния и медицинско-психологичните факултети в съответствие с изискванията на кредитно-модалната и кредитно-трансферната системи, които бяха обсъдени и одобрени на заседанията на ръководителите на катедрите по философия на медицинските и фармацевтичните ВУЗове на Украйна. През 2016 г. според Закона на Украйна "За висшето образование", препоръките на Министерството на образованието и науката и Министерството на здравеопазването на Украйна бяха разработени програми за обучение на докторите по философия "Философия на науката и биоетика", "Философия и методология на научно-медицинското познание".

Освен задължителните дисциплини "Философия", "Основи на биоетиката и биобезопасност" катедрата осигурява преподаването на 12 дисциплини за избор – "Етика", "Естетика", "Религиознание", "Социология и медицинска социология", "Политология" и др. на украински, руски и английски езици.

Едно от приоритетните направления на учебно-методическата и възпитателната дейност в НМУ е осигуряване на непрекъснато хуманитарно образование, включително етично, духовно развитие на студенти-медици. За изпълнение на тези задачи в голяма степен подпомага въвеждането в учебения план на НМУ "О.О. Богомолец" на хуманитарните дисциплини за свободен избор от студентите (от първи и до пети курсове). Например научаването на общите етични принципи и норми от студенти-първокурсниците се закрепва и задълбочава въз основа на фундаменталните философски знания, продължава се и в старшите курсове чрез изучаване на задължителната дисциплина "Основа на биоетика и биобезопасност", курсовете за избор "Етични проблеми на медицината" (3 курс), "Основи на християнската етика и морал" (4-5 курсове).

Като се вземат предвид особеностите на конфесионалния състав на студентите, преподавателите от катедра "Философия и социология" (доцент К. Е. Качан, к.филос.н О. О. Кудрин) разработиха програма на паралелна дисциплина "Основи на ислямската етика и морал", който вече втора година се преподава на чуждестранните студенти. Преподаването на философия и други хуманитарни науки е основано върху принципите на диалогичността, полемичността, равнопредставеността от различни посоки и концептуални подходи, търпимостта и конфесионалната безпристрастност.



*Сътрудниците на катедрата “Философия и социология”,  
2009 година*

За оптимизирането на учебно-методическия и образователен процес и другите области на работата в Университета много допринесе създаването на социологична група на базата на катедра “Философия и социология” (2008), в която се включват не само преподавателите, специалистите-социолози, но също и представителите на студентското самоуправление. Например, през 2014 – 2015 учебна година е проведено анонимно анкетиране на 9680, а през 2015 – 2016 учебна година – 10200 студенти, випускници, стажанти-ординатори за оценката им на качеството на образователните услуги, предоставяни от катедрите. За оценка на качеството на плановете социологични изследвания се използва външен одит, който се извършва от специалисти на Института по социология на НАН на Украйна, Центъра за социални технологии “Социополис” и специалисти за прилагане на системите за управление на качеството според стандартите ISO 9001: 2008. Резултатите от тези изследвания постоянно се обсъждат на заседанията на Научния съвет на университета и се вземат под внимание от ръководството на университета за подобряване на системата за анализа и вземането на съответните управленски решения.

Значително внимание катедрата по философия и социология обръща на изследователската работа, повишаването на нивото на компетентността на преподавателите. За 8 години на съществуването на катедрата са защитени 2 докторски (И. В. Василиева, И. Б. Осташчук), 5 кандидатски дисертации от сътрудниците на катедрата. Доцентите Н. В. Ведмеца, О. А. Вячеславова, К. Е. Качан продължават работата по завършването на докторските си дисертации.



*Завеждащият катедрата “Философия и социология” професор И. В. Василиева обсъжда проблемите на живота на катедрата с ръководителя на катедрата по философия (1973-2008) професор М. В. Попов, ръководителя на катедрата по социология (2000 – 2002) доцент И. М. Сахарчук, ветераните на катедрата доценти А. Х. Никифорова и Г. М. Езикаян (от дясно на ляво).*

В контекста на по-нататъшното проучване на философските проблеми на медицината, като се има предвид мултидисциплинарността на катедрата, голямо внимание се обръща на разработването на катедрените научно-изследвателски теми “Проблеми на човешкото здраве: социокултурни фактори” (2010 – 2013 г.г.), “Методологични аспекти на социално-хуманитарния компонент на висшето медицинско образование” (2014 – 2016 г.). Резултат от проучванията са четири монографии (И. В. Василиева “Човекът в религиозното измерение”, И. М. Сахарчук “Микола Кудрички: Лекар. Учител. Учен” (съавторство), публикувани са повече от 100 статии в професионални и чуждестранни издания. В рамките на катедрените научно-изследвателски теми под ръководството на проф. И. В. Василиева бяха подготвени и защитени три кандидатски дисертации (Н. И. Дадиверина, О. В. Романюк, Т. В. Костенко).

Надяваме се, че с присъединяването на Националния медицински университет “О. О. Богомолец”, на катедрата по философия и социология към международния проект, организиран от списанието “ИДЕИ. Философско списание” ще стане не само възстановяване на 26-годишния опит на издателска дейност на катедрата по философия в КМИ (1956 – 1991 г.г.), но също така ще допринесе за развитие на новите насоки и перспективи в работата на катедрата.

Юбилейната дата – 175-годишнината на Националния медицински университет “О. О. Богомолец” – е сериозна причина да се погледне на настоящето от гледна точка на запазването на хуманистичните ценности на медицинския факултет на Императорския университет “Св. Владимир”, на Киевския медицински институт и решаването на качествено нови задачи за подготовка на бъдещите поколения здравни работници не само като професионалисти, но и като носители на високи граждански и морално-етични качества. Наистина беше прав академик М. М. Амосов, че “медицината е професия където любовта към човека е задължителна”.

## Литература

- 160 років Національному медичному університету* [Є. Г. Гончарук, А. О. Андрущук, І. І. Бобрик та ін.] (2001), Століття, Київ, 2001, 367 с.
- Аронов, Г. Е. (1988): "Феофил Гаврилович Яновский" [отв. ред. Н. М. Амосов], *Наукова думка*, Київ, 140 с.
- Васильєва, І. В. (2015), "Духовні виміри сучасної вищої освіти", *Идеи. Спеціально науково издание*, Брой 1 (5) – 2 (6), Година III, Юни-Ноември, с. 61 – 69.
- Гене́за філософських студій у Київському університеті*. 2-ге видання. Монографія [авт. колектив: Л.В.Губерський, А.Є.Конверський, І.В.Бичко, І.В.Огородник та ін.] (2001), Київ, 492 с.
- Державний архів Києва. – ф. 16. – Оп. 279. – Спр. 302.
- Кафедрі філософії – 50 років* (за ред. М.В.Попова) (2008), НМУ, Київ, 28 с.
- Макаренко, І. М., Полякова І. М. (2001), "*Біографічний довідник завідувачів кафедр і професорів Національного медичного університету імені О.О.Богомольця (1841-2001)*", Століття, Київ, 208 с.
- Матеріали до історії української медицини* (1975), Нью-Йорк – Мюнхен, Т. 1.
- Митрохин, Л. Н. (1989), "Голоса конгресса", *Вопросы философии*, № 2.
- Миттевості життя: антологія світової поезії* [пер., упорядкув. та втуп. М. В. Попова; післямова О. Є. Бондаревської]. – К.: Видавничий дім "ЕКМО", 2008. – 183с.; Володимир Висоцький. Коні вередливі (вибрані поезії) [перекл. українською мовою та передмова Попов М. В.]. – К.: Видавничий дім "Асканія", 2009. – 298 с.
- Попов, М. В. (2001), "*Філософія і медицина: Нарис про історію розробки філософських проблем медицини в НМУ ім. О.О.Богомольця (1841 – 2001)*", Центр практичної філософії, Київ, 148 с.
- Фещенко, Ю. І., Мельник, В. М., Приходько, А. М. (2010), "Корифей української медицини – академік Феофіл Гаврилович Яновський (до 150-річчя від дня народження Ф.Г.Яновського)" // *Український пульмонологічний журнал*, № 2, с. 5 – 11.

## References

- Aronov, G.E. (1988), *Theophilus Gavrilovich Yanovsky [Feofil Gavrilovich Yanovskii]*, executive editor N.M. Amosov, Naukova dumka, Kyiv, 140 p. [in Russian]
- Documents on the History of Ukrainian Medicine [Materialy do istorii ukrainskoi medytsyny]*, (1975), Vol. 1, New York – Munich, pp. 36. [in Ukrainian]
- Feshchenko, Yu.I., Melnyk, V.M., Prykhodko, A.M. (2010), "Coryphaeus of Ukrainian medicine – academician Theophilus Gavrylovych Yanovsky (on the 150th anniversary of T.G. Yanovsky)" ["Koryfei ukrainskoi medytsyny – akademik Feofil Havrylovych Yanovskiy (do 150-richchia vid dnia narodzhennia F.H.Yanovskoho)"], *Ukrainian Pulmonological Journal*, No. 2, pp. 5-11. [in Ukrainian]
- Genesis of Philosophical Studies in Kyiv University [Geneza filosofskykh studii u Kyivskomu universyteti]*, 2nd edition. Monograph of L.V. Huberskyi, A.Ye. Konverskyi, I.V. Bychko, I.V. Ohorodnik and others, Kyiv, 492 p. [in Ukrainian]
- Honcharuk, Ye.H., Androshchuk, A.O., Bobryk, I.I. and others, *160 Years of the National Medical University [160 rokiy Natsional'nomu medychnomu universytetu]*, Stolittia, Kyiv, 367 p. [in Ukrainian]
- Makarenko, I.M., Poliakova, I.M. (2001), *Biographical Directory of the Heads of Departments and Professors of the O.O. Bohomolets National Medical University*

- (1841-2001) [Biohrafichnyi dovidnyk zaviduvachiv kafedr i profesoriv Natsionalnoho medychnoho universytetu imeni O.O.Bohomoltsia (1841-2001)], Stolittia, Kyiv, 208 p. [in Ukrainian]
- Mitrokhin, L.N. (1989), "Congress Voices" ["Golosa kongressa"], *Questions of Philosophy*, No. 2. [in Russian]
- Moments of Life: Anthology of World Poetry* [Myttievosti zhyttia: antolohiia svitovoi poezii], edited, translated and foreword by M.V. Popov, afterword by O.Ye. Bondarevska, EKMO Publishing House, Kyiv, 183 p.; Vladimir Vysotsky, (2009), *Fussy Horses (selected poems)* [Koni veredlyvi (vybrani poezii)], translated from Russian and foreword by Popov M.V., Askaniya Publishing House, Kyiv, 298 p. [in Ukrainian]
- Philosophy Department turns 50 years* [Kafedri filosofii – 50 rokiv], (2008), edited by M.V. Popov, National Medical University, Kyiv, 28 p. [in Ukrainian]
- Popov, M. V. (2001), *Philosophy and Medicine: Essay on the History of Elaborating Philosophical Issues of Medicine in the O.O.Bohomolets National Medical University (1841-2001)* [Filosofii i medytsyna: Narys pro istoriiu rozrobky filosofskykh problem medytsyny v NMU im. O.O.Bohomoltsia (1841-2001)], Center for Practical Philosophy, Kyiv, 148 p. [in Ukrainian]
- State Archive of Kyiv [Derzhavnyi arkhiv Kyieva], f. 16, descr. 279, Case 302. [in Ukrainian]
- Vasylieva, I. V. (2015), "The spiritual dimensions of modern higher education" ["Dukhovni vymiry suchasnoi vyshchoi osvity"], *Ideas. Special Scientific Edition*, No. 1-2 (5-6), year III, Yuni-Noemvri, pp. 61-69. [in Ukrainian]

© Ярослав Цехмистер, Ирина Василюва

# ФИЛОСОФСКИ НАУКИ ЕСТЕТИКА

## ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА А. ПОТЕБНИ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ В. БРЮСОВА: ПОЛИФОНΙΑ ИДЕЙ

**Н. В. Ведмецкая**

кандидат философских наук, доцент,  
кафедра философии и социологии, Национальный медицинский университет  
имени А. А. Богомольца (Киев, Украина)

***ninavedmetska@gmail.com***

### Анотация

**Нина Ведмецка. Философията на езика на А. Потебня и символичното познание на В. Брюсов: полифония на идеите.** Авторът прави концептуална реконструкция на символичното художествено познание на В. Брюсов. Сложността на изследването се определя от факта, че философските виждания на А. Потебня и В. Брюсов са разпокъсани и разпръснати в литературните и критическите статии или възпроизведени в образна и поетична форма. Авторът извършва тяхното философско систематизиране. Проучването разкрива историческата и генеалогичната връзка на руския символизъм със западната философска и художествена традиция, определя някои аспекти на влиянието от страна на украинския и руския учен-славист А. Потебня (неговото учение за «вътрешната форма» на думата). Литературната критика и поетичните творби на А. Потебня, В. Брюсов и А. Бели послужиха като източникова база за проучването. Анализирани са такива общи философски проблеми като съотношението на езика и реалността, езика и мита, особеностите на художественото познание и символа. Констатациите допринасят за задълбочаване на разбирането ни за европейския историческия и философския процес и неговото влияние върху съвременното неконформистско движение. Влиянието на руския символизъм върху разнообразието на съвременните субкултури и нетрадиционни религии е важна и интересна перспектива за понататъшно проучване.

**Ключови думи:** панестетизъм; вътрешна форма на думата; символ; художествено познание

### Анотація

**Ніна Ведмецька. Філософія мови О. О. Потебні та символічне пізнання В. Брюсова: поліфонія ідей.** Автор здійснив концептуальну реконструкцію символічного пізнання В. Брюсова. Складність дослідження визначається тим, що філософські погляди А. Потебні та В. Брюсова фрагментарні і розпорошені в літературно-критичних статях або відтворені в образно-поетичній формі. Автор філософські їх систематизував. Дослідження виявляє історико-генеалогічний зв'язок російського символізму з західноєвропейською філософсько-художньою традицією та визначає окремі аспекти впливу з боку українського та російського вченого-слависта О. О. Потебні (зокрема, його вчення про «внутрішню форму» слова). Джерельну базу дослідження склали літературно-критичні і поетичні твори О. О. Потебні, В. Брюсова та А. Білого. Здійснено аналіз наступних загальнофілософських про-

блем: співвідношення мови та дійсності, мови та міфу, особливостей художнього пізнання, символу. Результати дослідження поглиблюють наші уявлення про європейський історико-філософський процес і його вплив на сучасні неконформістські рухи. Вплив російського символізму на різноманітні сучасні субкультури та нетрадиційні релігії є актуальною і цікавою перспективою подальшого дослідження цієї проблеми.

**Ключові слова:** панестетизм; внутрішня форма слова; символ; художнє пізнання

### Abstract

**Nina Vedmetska. The philosophy of A. A. Potebnja's language and the symbolic cognition of V. Bryusov: polyphony of ideas.** The author made a conceptual reconstruction of symbolic artistic cognition of V. Brusov. The complexity of the research is determined by the fact that the philosophical views of A. Potebnja and V. Bryusov are fragmentary and dispersed in literary and critical articles or reproduced in figurative and poetic form. The author carries out their philosophical systematization. The study reveals the historical and genealogical relationship of the Russian symbolism and West-European philosophical and artistic tradition and defines certain aspects of impact on the part of the Ukrainian and Russian scientist-slavist A. A. Potebnja (his doctrine of the "inner form" of the word). Literary and criticism as well as poetry of A. A. Potebnja, V. Bryusov and A. Belyi are the source-base of the research. The general philosophical problems such as the relationship of language and reality, language and myth, features of artistic cognition and symbol were analyzed. The findings contribute to the deepening of our understanding of the European historical and philosophical process and its impact on modern nonconformist movements. The influence of Russian symbolism on the various modern subcultures and alternative religions is relevant and interesting perspective for the further study of this problem.

**Key words:** pan-aestheticism; the inner form of the word; symbol; artistic cognition

**Постановка проблемы.** На рубеже 19 – 20 в.в. смелый рационализм философских направлений, сформировавших картину мира, в которой господствует разум и природная детерминация, сменился мировоззренческим кризисом. Последние достижения естествознания обнаружили безмерную сложность природы. Коренная ломка понятий в физике на рубеже 19 – 20 веков и теория относительности А. Эйнштейна разрушили каноническую картину мира И. Ньютона. Мир раскрылся в бесконечность, лишился устойчивости и непротиворечивости. Природа приобретала все больший суверенитет относительно человека и его познавательной деятельности. Определенная часть творческой интеллигенции оказалась неудовлетворенной традиционными формами мысли, основанными на рационалистических посылах и занялась поисками новых оснований для построения философской теории. Кризис традиционных верований философии в науку вызвал антисциентистские поиски иных способов отношения к реальности, адекватных не разуму, а чувству человека. Наметился переход к антиинтеллектуальным формам знания. Роль мировоззренческого обоснования берет на себя искусство ("творчество"). В панэстетизме эстетический принцип получает значительное расширение, выходя за область чистой эстетики, и выполняет функцию философии, обосновывая науку и ограничивая её.

Одной из таких панэстетических философских школ был русский символизм, сформировавшийся как целостный духовный феномен. Суть философской программы русского символизма – в признании идеальной сущности вещей, находящейся за пределами чувственного опыта и познавательных способностей науки. Лишь поэзия способна прикоснуться к потаенному глубинному содержанию предметного мира. В этом значении символ – и вершина поэти-

ческой образности, и самое совершенное воплощение Идеи. Он должен обладать свойством метафизической обобщенности и содержать в себе вневременные вечные смыслы.

Целью статьи явилась концептуальная реконструкция теории художественного познания В. Брюсова. Исследование выявляет историко-генеологическую связь русского символизма с западноевропейской философско-художественной традицией и определяет отдельные аспекты влияния на него А. А. Потебни, украинского и русского филолога-слависта. Источниковедческую базу исследования составили литературно-критические и художественные произведения А. А. Потебни, В. Брюсова и А. Белого. Проанализированы такие общеподобные проблемы как соотношение языка и действительности, языка и мифа, особенностей художественного познания и символизации. Результаты исследования позволяют расширить представление о культурологическом аспекте европейского историко-философского процесса и о его влиянии на современные неконформистские движения.

**Изложение основного материала.** Теоретическим истоком панэстетической гносеологии символизма явилась немецкая классическая философия. В основе теории – оригинальная мысль И. Канта об эстетическом суждении как рефлектирующей способности, регулирующей соотношенность феноменального и ноуменального миров. Эстетика выполняет функцию согласования мира природы и мира свободы для придания нравственной цели теоретическому познанию, но не является средством познания ноуменальной сущности вещи. Шеллинг закрепляет за эстетической интуицией способность познавать сверхчувственную истину, а за художественной формой – воплощать её. Шеллинг замыкает свою философскую систему эстетикой – это оказалось весьма привлекательным для иенского романтизма. Ставя вопрос о месте искусства в ряду других форм сознания (науки и философии), о его своеобразии и специфичности, романтики Фридрих и Август Шлегели, Новалис решают его в духе панэстетизма.

Русские символисты разрабатывали идеи, близкие иенским романтикам, но немецкий романтизм нельзя рассматривать как непосредственный фактор влияния на «новые течения» в России. Символисты заинтересовались Новалисом сравнительно поздно, уже после разработки собственной панэстетической концепции. Поэтому русские символисты в своём стремлении придать искусству решающее значение в системе духовной культуры непосредственно теоретически опирались на философские системы И. Канта, Шеллинга и А. А. Потебни.

Александр Афанасьевич Потебня (1835 – 1891), языковед, теоретик поэзии, профессор Харьковского университета. В истории отечественной мысли А. Потебня одним из первых заинтересовался философией языка. Его работы стоят у истоков отдельных философско-художественных направлений, возлагающих на искусство функцию созерцательного усмотрения истины, оно предвещает абстрактно-логическое умозаключение.

Исходя из слова как простейшего поэтического произведения, характеризующегося наличием образа («внутренней формы») в момент его возникновения, А. Потебня (1976) прослеживает, как постепенно утрачивается эта образность. Слово поэтическое, слово-образ, превращается в слово-понятие, слово прозаическое. Внутренняя форма присуща как слову, так и всякому семантическому целостному образованию (словосочетанию, фразе, произведению). Этимология слов и внутренняя форма – не одно и то же. То, что ныне принято именовать «содержательной формой», А. Потебня называет иначе: «внешняя форма», – подчеркивая, что внешняя форма «проникнута мыслью» (т. е. содержательна). Термин же «внутренняя форма» подразумевает собственно семантическое явление. В качестве его синонимов, помимо «образа образов», у А. Потебни встречаются выражения «объективное содержание» и «первое содержание». Это связано с тем, что первоначально сознание человека было слито воедино со стихией самого бытия. «Первое содержание» слова, выпаренное из самой жизни, не только выражало её непосредственно, но и обладало силой внушения.

Понятие о “внутренней форме” восходит к античной поэтике и риторике. Категории “эйдоса” и «эйкона», их связь (идея идей, образ образов) проанализированы А. Ф. Лосевым. Им (Лосев, 2000) прослежено, как после Платона и Аристотеля эти категории были развиты далее Плотинем, “тончайшим диалектиком”. А. Ф. Лосев не случайно вспоминает о “замечательном” учении А. А. Потебни.

Эти идеи близки взглядам лингвиста-психолога В. Гумбольда (2000) о “внутренней форме языка”. Понятие имеет тенденцию к «застыванию» в сознании. Оно материализуется в языке, в ходячем слове. В силу этого на нем образуется налет обыденного смысла, который отражает лишь внешнюю сторону действительного содержания понятия. Словесный штамп “загораживает” действительность вместо того, чтобы служить формой её выражения. Смысл понятия как “связи всего со всем” теряет свою содержательную глубину, мельчает, унифицируется в сером потоке обиходного языка.

А. Потебня не только углубил и повернул совершенно неожиданной гранью соотношение В. фон Гумбольдта о внутренней форме языка (что достаточно широко известно), но и качественно преобразовал возникшее в античности собственно эстетическое понимание внутренней формы как идеи идей, образа образов. Об этом известно менее широко. Объективная причина этого – эллиптизм работ А. Потебни, та систематическая “недосказанность”, которая так осложняет читательский контакт с его трудами. А. Потебня своеобразно понимал процесс человеческой коммуникации. Разделяя идеи Гумбольдта, он всегда сочувственно вспоминал даже самые экстравагантные формулы немецкого мыслителя, например: “Всякое понимание есть непонимание...” Его метод заключён в проникновении вглубь языковой диахронии, в скрытые лексические слои, что равнозначно разгадке тайн мироздания. Отсюда – столь понятный интерес А. Потебни к образной энергетике слова. Он настойчиво пытается вскрыть этимологию слова, оголить его образную структуру. А. Потебня «вслушивается» в язык, стремится очистить слово от рациональных наслоений, обнаружить в нем целостность утраченного смысла. Понятен интерес филолога к фольклору как к конденсатору архаического смысла языка. В фольклоре очевиднее проступает всеобщая изначальность, некая субстанциальность слова.

А. А. Потебня считает, что слово должно быть дешифровано не рассудком, а чувствами. Следовательно, оно должно располагать средствами воздействия на эмоциональную сферу человека. Чтобы слово вызывало резонанс, в нем должна быть регенерирована сила внушения. Последняя основана не столько на понятийной системе языка, сколько на образной и звуковой. Мелодика слова, его форма должны, минуя сознание, пробудить в душе забытые ассоциации, вывести ее из оцепенения чисто понятийного мировосприятия. Душа может “вспомнить” живое значение слова, отражающее истинные связи бытия. А. А. Потебня полагает, что присутствие образа в слове и в сложном поэтическом произведении сообщает им характер иносказательности. Следовательно, образ предполагает не пассивность восприятия, а активную интерпретационную деятельность. Воспринимающему слово субъекту предоставляется возможность произвольно формировать истину. Истина слова возможна в концепции А. А. Потебни (1976, с.180-181) как творчество: “Всякое понимание есть непонимание. Говорить – не передавать мысль другому, а только возбуждать в другом его собственные мысли. Слог – не просто средство выражать мысль, а индивидуальный способ преобразовать её”. Исходя из своей философии языка, он сознательно строил труды фрагментарно – ибо не надеялся на “понимание” в общеупотребительном смысле этого слова. Вероятно, отсюда шли знаменитые вопросы А. Потебни к аудитории (которыми он часто удивлял студентов на лекциях), понятна ли его мысль. Перед читателем А. Потебня создает философски обоснованный им смысловой барьер (Франчук, 1975, с. 22).

Идеи философа-словесника были подхвачены русским символизмом (Брюсов, 1973б, с. 66):

Мой верный друг! мой враг коварный!  
Мой царь! мой раб! родной язык !

Трудности исследования определяются тем, что философские идеи символистов фрагментарны, распылены в различных литературно-критических статьях, либо воспроизводятся в образно-поэтической форме. Валерий Брюсов (1880 – 1934) считал, что наиболее откровенно и целостно выявляет свою философскую позицию в поэзии (сборники: “Русские символисты”, “Третья стража”, “Шедевры”, “Это – я”, “Граду и миру” и др.).

Исходный пункт философского мировоззрения В. Брюсова – допущение в духе платоновского идеализма существования сферы вечных идей, объективной и универсальной сущности всех вещей и явлений. Только мир Вечности как обители Истины наделяется В. Брюсовым (1974, с. 247) подлинным бытием:

Весь зримый мир – последнее звено  
Преемственных бессильных отражений  
И лишь мечта ведет нас в мир иной,  
В мир Истины, где сущности Видений.  
Бытие природы – зеркало Вечности:  
Жизнь – как отблеск на волне,  
Нет волненья в глубине...(Брюсов, 1973а, с. 215)

Не разрушая плоть явления, а лишь смещая акценты восприятия, творческое воображение освобождает его от пелены обыденного смысла и осуществляет сквозное видение вплоть до обнаружения запредельного: “Во всем временном не может не просвечивать вечное. Зоркий глаз во всем мелькающем перед нами усматривает неподвижное, основное... хочет прозреть в самую глубину явлений, хочет выявить в своем сознании тайную сущность вещи. Иначе говоря, через явление мы познаём вечные «идеи». Поэт должен быть тем зорким, который видит вечное во временном” (Брюсов, 1975, с. 125 – 126).

Необходимым условием творческого постижения действительности В. Брюсов считает напряженное чувственное переживание. Интуиция – “миг более живого чувствования”. Причем не всякое чувствование носит эзотерический характер. В человеческой душе обнаруживаются два пласта чувств, “более поверхностные и более глубокие, как бы внешность и глубь души. Люди обычно живут поверхностными чувствами, а более глубоких, тайных боятся, закрывают на них глаза” (Брюсов, 1975б, с. 59). Поверхностный слой – монополия рациональных установок, регулирующих познание внешности явлений. Но лишь в глубинах спонтанной субъективности можно обнаружить духовную сущность мировых явлений.

Итак, недра души, по Брюсову, – основное орудие восприятия духовной первоосновы мира, орудие творческой интуиции. Но прежде, чем чувственное восприятие может быть реализовано, иррациональные импульсы души (“тёмные, загадочные глубины человеческого духа, те смутные ощущения, которые переживаются где-то за пределами сознания”) должны получить свободу. Подобное обнажение недр души, невозможное в обыденной жизни, осуществимо в творческом экстазе. Средство достижения творческой экзальтации – напряженное эмоционально-чувственное переживание (гнев, страсть):

Страсть мечту очисти нам!  
На своем пути.  
Нас вселенским истинам  
Тайно причасти! (Брюсов, 1974, с. 486)

И хотя страсть для В. Брюсова многолика, любви отведена едва ли не исключительная способность ведать тайниками души. Подчиняясь любовной страсти, индивид как бы духовно воссоединяется с мирозданием:

Любовью- с мировым началом  
Роднится дух бессильный твой (Брюсов, 1973а, с. 179)

При этом воссоединение понимается буквально как слияние с недифференцированной и вневременной стихией бытия: “Да, и пространство и время слились – где кадилница эта” (Брюсов, 1973б, с.103).

Ахиллесова пята научного познания – несоответствие его статичных методов текучести бытия. Объект познания понимается поэтом как процесс. Любая дискретная форма познания, предполагающая разделение на субъект и объект (прежде всего наука) всегда запаздывает, воспроизводит объект не непосредственно. В противоположность науке, В. Брюсов (1974, с. 23) знает “одну правду мига”

:

И миг в безбрежном изнеможет...

Очевидность истины мгновенна: “Истинно то, что признаю я, признаю теперь, сегодня, в это мгновение” (Брюсов, 1975б, с. 61). Мгновение не есть средством детализации жизненной ткани (это привело бы к дроблению и утрате ею всяких универсальных характеристик). Мгновение ценно как носитель вневременного смысла, полноты “жизни мировой”. Мысль о способности мгновения фокусировать в себе существенные характеристики внутреннего единства бытия важна в понимании гносеологической функции искусства. Созерцание мира через уникальность явления – едва ли не основной эвристический принцип искусства. Развитое продуктивное воображение обнаруживает целостность и внутреннее единство мира в отдельности его фрагментарных проявлений. Воспринимая факт в его всеобщем значении, художник способен увидеть целое, не расчлняя его на составные компоненты. При этом созерцательно устанавливаются такие ассоциативные связи, которые предвещают абстрактно-логическое построение. В. Брюсов (1975б, с. 56) так определяет синтезирующую способность чувственного воображения: “За каждым таким конкретным явлением, под каждым представлением, в поэзии скрыто некое общее положение, некая условная “истина”, взятая аксиоматично, как что-то само собой несомненное, самоочевидное”. В. Брюсов (1975в, с. 86) убежден в непостижимости мира наукой: “Наука не имеет притязаний проникнуть в сущность вещей. Наука знает только соотношение явлений, умеет только сравнивать их и сопоставлять”. За Брюсовым, в ходе научного познания явление приобретает несвойственные ему характеристики и качества. Это связано с тем, что ход познания определяется практическим интересом и конкретно-научными задачами исследования. В данном случае критика науки обусловлена уверенностью поэта в том, что содержание рационального познания определено методологической установкой сознания, «навязывающего» явлениям причинные связи, не соответствующие действительности. Причинная закономерность – фикция, поскольку она не коренится в духовной сущности бытия, а является результатом упорядочивающих манипуляций сознания. Сознание, руководствуясь частными методами наук, организует внешнюю видимую сторону действительности. Наука обеспечивает тождественное видение мира, “показывая общее в представлениях всех людей”, не имея притязаний проникнуть в глубинную связь бытия. Подобное видение мира – иллюзия, лишенная объективного смысла.

Поверхностным научным истинам, которые хотя и всеобщи, но не действительны, противопоставляется субъективистская истина:

Но вздрогнув, как от страшных снов,  
Пойми – все тайны в нас! (Брюсов, 1973а, с. 258)

Хотя интуитивное познание потенциально доступно каждому субъекту, реально оно носит элитарный характер. Всякая душа имеет свои бездны, но далеко не каждому дано в них заглянуть. Путь к сущности вещей «открыт не всем: он скрыт во тьме лесов». Просветы к истине способны обнаружить лишь люди искусства в творчестве. Закрепляется культ художника-«междумирка», носителя не только творческого, но и эзотерического провиденциального начала:

Мучительный дар даровали мне боги,  
Поставив меня на таинственной грани (Брюсов, 1973а, с. 101).

В. Брюсов (1975 г, с. 167) провозглашает художественное творчество высшей по отношению к науке формой познания: «Дело в том, чтобы поэзия приложила свои силы к разработке, своим методом, тех же вопросов, которые волнуют лучшие умы человечества и которые, в пределах своих средств, пытается решить наша наука». Он обосновывает наличие двух разобщенных познавательных сфер. Сферу внешнего опыта, рационально обработанные выводы которого аккумулируются в науке, и сферу внутреннего художественного опыта, интуитивно овладевающего живой сущностью мироздания. Следствие этого – раскол человеческого сознания на рациональное и чувственное и признание приоритета чувственного. Идея познавательного приоритета эстетической деятельности содержит интересную мысль о двуединой природе искусства, способного не только отражать внешние характеристики явлений, открывающиеся при поверхностном восприятии, но и проникать в суть явления, находящуюся вне поверхностного чувственного познания. В своих художественных открытиях субъект эстетической деятельности способен выходить за пределы предшествующего опыта и знаний. Развитое эстетическое чувство художника, ориентированное на идеал красоты, способно угадывать неформализованную ещё истину. Художники, поэты, музыканты, – вот те немногие, кому доступно созерцание бездн, – утверждает другой символист Андрей Белый (1880 – 1934):

В венце огня, над царством скуки,  
Над временем вознесены, –  
Застывший маг, сложивший руки,  
Пророк безвременной весны.

«Художник не может не сознавать, какая провиденциальная тайна заключена в его творчестве. Теоретическая философия через метафизику всё более и более переходит в теорию творчества; искомая нашей эпохой теория творчества была бы, в сущности, теорией символизма» (Белый, 1994, с. 74). Интуитивно постигается то, что уже имеется в опыте, но не осознано в теоретическом знании. В. Брюсов (1975з, с. 561) отмечает эту особенность продуктивного воображения, когда пишет: «Синтез должен быть оправдан не формальной логикой, а наглядностью, непосредственным восприятием, “чувственностью”...». Хотя разум и признается исходным в синтезирующем творческом акте, синтез “выбравается” иррационально, “вне рассудочных форм, вне мышления по причинности”, и является объективизацией бессознательных “темных” глубин авторской субъективности. Содержание творчества сводится к умению управлять своим подсознанием. Художник творит в состоянии наития, “как

лист в поток уроненный”. “Поэт, знающий заранее, что он напишет, никогда не может создать истинно поэтическое произведение. В истинном творчестве содержание всегда – искомое, выясняющееся в самом процессе творчества” (Брюсов, 1975д, с. 380).

В. Брюсов определяет одну из самых загадочных сторон творчества – самостоятельность его функционирования и даже независимость от рационального контроля. Действительно, всякий подлинно творческий акт – не обыгрывание готовой истины, но напряженная активная деятельность по ее поиску. Такова эвристическая сущность искусства. При относительной самостоятельности художественного сознания творческий процесс приобретает способность развиваться спонтанно, в соответствии с логикой художественной правды. При этом истина иногда продуцируется творческой стихией независимо не только от замысла автора, но и от его рациональных представлений. Логика самопроизвольно развивающегося художественного постижения действительности соотнобразуется с логикой неосознанно накопленного опыта. Содержание художественной правды нередко вступает в противоречие с исходными установками автора. Эстетическое чувство правдивее воспроизводит действительность.

В. Брюсов отказывает слову-понятию в возможности выразить истину. Первоначально слово не только познавало жизнь непосредственно, но и обладало силой внушения, поскольку было обращено и к сознанию человека, и ко всему комплексу его чувств. Оно о многом говорило его слуху и глазу. “Каждое слово прожило тысячелетия, и все эти тысячелетия оставили свой след на нем. С каждым словом у нас ассоциируется множество самых разнообразных представлений. В каждом слове, кроме звуков, скрыты идеи и образы. Каждое слово – целый миф” (Брюсов, 1975ж, с. 43). Но образ и звук имеют склонность к умиранию. Современный человек, как считает поэт, непосредственно не воспринимает звука слова и уже не чувствует скрытого в нем образа; слова все больше и больше становятся знаками понятий. Наука довершает этот процесс. “Слово не адекватно идее, настроению, чувству, вообще духовному содержанию. Выразить идею можно только в символе” (Брюсов, 1975а, с. 419).

Основным творческим методом признавалась символизация. Сфера символов – пограничная область между феноменальным и ноуменальным мирами. Символ – воссоздание вечной сущности в чувственной форме образа (подчеркивается реализм символа как заимствования из реального, а не фантастического мира). Символ – “к неземному земные ступени”. Ведь объект интереса художника – те формы всеобщности, целостности и истины, выявление которых осуществляется познавательной работой чувств за гранью объективного опыта и возможностей разума вообще. Чтобы символ вызвал резонанс в темных пластах человеческой психики, в нем должна быть регенерирована способность внушения, свойственная первобытному слову, которая основана не столько на понятийной системе языка, сколько на образной и звуковой. Мелодика символа, его форма должны, минуя сознание, пробудить в душе забытые ассоциации, вывести её из оцепенения понятийного мировосприятия. Душа может “вспомнить” “живое” значение слова, отражающее истинные связи бытия. Символ как бы реставрирует в глубинах субъективности индивида забытую фонетическую и образную генетику языка. Он восстанавливает первоизданную связь слова и смысла. Символ – намек, прозревая который, “читатель должен самостоятельно прийти к тем же неизреченным идеям, от которых отправился автор” (Брюсов, 1975и, с. 468).

Поиск В. Брюсовым иной познавательной способности приводит его к определению символа как обнаружения трансцендентной реальности. Символ обнаруживает единство феноменального и ноуменального миров. Символ не только указывает на ноуменальный мир, но и являет его. За всяким символическим образом открываются бесконечные дали, которые лишь в сознании переходят в форму суждений. Символический образ многозначен, уловим

и неуловим одновременно. Он побуждает читателя пристально вглядываться в его глубину, но дно этой глубины ускользает, он – источник бесконечной рефлектирующей деятельности сознания и преодолевает статику понятия. Символ существует как смысловая перспектива, а не застывшая данность. Следовательно, символ предполагает не пассивность восприятия, а активную интерпретационную деятельность. Он таит в себе динамическую глубину: истина существует не как самоочевидная данность, а как направление поиска. Просвечивающая в символе сущность воспринимается и истолковывается всяким субъектом по-своему, соответственно складу души. Художественный символ, отражающий сущность, отражает её не однозначно, а спектрально. Он допускает широчайший диапазон индивидуальных выражений сущности, каждое из которых будет отличным, но и истинным в его существенных характеристиках. Это связано с такой особенностью символа как его многосмысленность. Ведь в отличие от реалистического художественного образа, который предметно тождествен себе, символ выходит за пределы собственного предметного содержания, указывает на некий смысл, слитый с образом, но ему не тождественный.

Символисты делают акцент на замещающей функции художественного символа. Поскольку высшая реальность не имеет физического обличья, она репрезентируется символом: не идентифицируется с ним, а задаётся как направление поиска. Поиск протекает не столько в «светлом» поле сознания, сколько на самых нижних этажах подсознания. Утверждение примата художественного творчества над научным познанием эстетизирует познавательный процесс. Подобная эстетизация опять–таки созвучна той идее А. Потебни, что художник и читатель – полноправные творцы. Уже в ранней работе “Мысль и язык” А. А. Потебня (1976, с. 294) указал, что внутренняя форма обуславливает два противоположных семантических явления: “сгущение” и “разложение” художественного содержания: “Слово может быть орудием, с одной стороны, разложения, с другой, – сгущения мысли единственно потому, что оно есть представление, то есть не образ, а образ образа”. Путём сгущения содержания образ даёт нам возможность замещать массу разнообразных мыслей относительно небольшими умственными величинами. Сгущение и расширение содержания входят в число основных факторов превращения индивидуального художественного стиля в семантический уникум. Именно образность и ассоциативность мышления эффективно заменяют формальную логику, позволяя достичь максимума краткости. Особенность художественного отражения состоит в отступлении от конкретного образа и воспроизведении реальности в художественно концентрированной форме, что позволяет передать именно основной смысл этой реальности, не обязательно копируя и повторяя жизнь.

**Выводы.** Работы выдающегося украинского психолога-словесника А. Потебни предвосхитили многие значительные явления духовной культуры. Его философия языка (в частности, концепты “внутренней формы” слова, “сгущения и разложения” художественного содержания) находится у истоков символического познания В. Брюсова. В. Брюсов исследует диалектику художественной истины через её противоположность – эвристическое применение условности, символизацию. Действительно, без развитой способности воображения, видоизменяющей мир силой фантазии, художественное творчество свелось бы к плоскому и бесцветному копированию жизни. Символизации свойственны, во-первых, мысленное преобразование реальных предметов путем “отдаления” от них. Во-вторых, – использование конструктивных условных форм внутренней и существенной стороны явлений. В-третьих, – наглядное представление сущности, внутренней структуры вещей. Природа символического образа двуедина: он не только отражает внешние характеристики бытия, но и созерцательно проникает в саму суть мироздания. Для В. Брюсова искусство, поэзия – метод обнаружения духовных начал бытия. Поэзия продолжает дело науки, что эстетизирует познавательный процесс.

В. Брюсов обращает внимание ещё на одну особенность творческого процесса, кото-

рый имеет способность развиваться самостоятельно, в соответствии с собственной логикой художественной истины, независимо не только от замысла автора, но и от его рациональных установок. Возникает общеизвестное мировоззренческое противоречие между автором-художником и автором-личностью. При этом содержание истины, выраженной в художественной форме, нередко вступает в противоречие с исходными убеждениями автора.

Как и на рубеже 19- 20 в. в философии символизма, в современной западной философии и в модернизме проблема взаимосвязи человека и создаваемого им культурного мира является одной из центральных. В модернизме, в частности, особый интерес обнаруживается к тем течениям духовной культуры прошлого, которые обладали способностью трансцендентного прозрения, в т. ч. и к символизму. Психоаналитическое направление модернизма (например, сюрреализм) утверждает эвристическую роль бессознательного. На искусство возлагается функция слома верхних, наиболее социализированных горизонтов сознания, вплоть до отказа от фундаментальных рациональных понятий. Эта идея хорошо известна по В. Брюсову.

Не меньший интерес концепт символа представляет и для сторонников структуралистских модернистских концепций ( “экшн арт”, “информальное искусство”, “ташизм” и др.), которые мыслят духовную революцию как революцию художественной формы. Таким образом, существует преемственная духовная связь между модернистскими и неомодернистскими течениями в литературе и искусстве и их духовными истоками. Эта связь свидетельствует о крайней относительности обновления искусства, о повторяемости при всем стремлении неомодернизма к непохожести.

## Литература и ссылки

- Белый, А. (1994), “Символизм”, *Критика, эстетика, теория символизма*, Т.1, Изд-во Искусство, Москва, 478 с.
- Брюсов, В. (1973 а), *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.1*, Изд-во Художественная литература, Москва, 494 с.
- Брюсов, В. (1973 б), *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.2*, Изд-во Художественная литература, Москва, 694 с.
- Брюсов, В. (1974), *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.3*, Изд-во Художественная литература, Москва, 351 с.
- Брюсов, В. (1975 а), “Здорового смысла тартарары. Диалог о футуризме”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 417 – 430.
- Брюсов, В. (1975 б), “Истины”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 55 – 61.
- Брюсов, В. (1975 в), “Ключи тайн”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 78 – 89.
- Брюсов, В. (1975 г), “Литературная жизнь Франции”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 160 – 175.
- Брюсов, В. (1975 д), “Miscellanea”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 379 – 404.
- Брюсов, В. (1975 ж), “О искусстве”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 43 – 54.
- Брюсов, В. (1975 з), “О рифме”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 544 – 600.
- Брюсов, В. (1975 и), “Смысл современной поэзии”, *Собрание сочинений в 7-ми т. т., Т.6*, Изд-во Художественная литература, Москва, с. 465 – 480).
- Гумбольдт, В. (2000), *Избранные труды по языкознанию* [пер. с нем.], Изд-во Прогресс, Мо-

сква, 398 с.

- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. [Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya: V 2 kn.]*, Изд-во АСТ: Фолио, Москва, Кн. 1, 830 с., Кн. 2, 676 с.
- Потебня, А. (1976), “Мысль и язык”, *Эстетика и поэтика*, Изд-во Искусство, Москва, с. 35 – 225.
- Франчук, В. (1975), *Олександр Опанасович Потебня*, Видавець Наукова думка, Київ, 91 с.

## References

- Belyi, A. (1994), “Symbolism”, *Critique, aesthetics, theory of symbolism* [“Simvolizm”, *Kritika, estetika, teoriya simvolizma*], Vol.1, Art Publishing, Moscow, 478 p. [in Russian]
- Bryusov, V. (1973 a), *Collected works in 7 vols., Vol.1* [*Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.1*], Fiction Publishing, Moscow, 494 p. [in Russian]
- Bryusov, V. (1973 b), *Collected works in 7 vols., Vol.2* [*Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.2*], Fiction Publishing, Moscow, 694 p. [in Russian]
- Bryusov, V. (1974), *Collected works in 7 vols., Vol.3* [*Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.3*], Fiction Publishing, Moscow, 351 p. [in Russian]
- Bryusov V. (1975a), “Hell of common sense. Dialogue about Futurism”, *Collected works in 7 vols., Vol.6*, [“Zdravogo smysla tartarary. Dialog o futurizme”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.417 – 430. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975b), “The truth”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“Istiny”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.43 – 61. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975c), “Keys of secrets”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“Klyuchi tain”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.78 – 89. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975d), “Literary life of France”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“Literaturnaya zhizn Frantsii”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.160 – 175. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975e), “Miscellanea”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“Miscellanea”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.379-404. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975f), “About art”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“O iskusstve”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.43 – 61. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975g), “About rhyme”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“O rifme”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp.544 – 600. [in Russian]
- Bryusov, V. (1975h), “Meaning of modern poetry”, *Collected works in 7 vols., Vol.6* [“Smysl sovremennoi poezii”, *Sobranie sochinenii v 7-mi t. t., T.6*], Fiction Publishing, Moscow, pp. 465 – 480. [in Russian]
- Franchuk, V.(1975), *Oleksandr Opanasovych Potebnya* [*Oleksandr Opanasovych Potebnya*], Naukova Dumka Publishing, Kyiv, 91 p. [in Ukrainian]
- Humboldt, W. (2000), *Selected works of linguistics: Translated from German* [*Izbrannye trudy po yazykoznaniiyu [per. s nem.]*], Progress Publishing, Moscow, 398 p. [in Russian]
- Losev, A.F. (2000), *History of ancient aesthetics.the results of millennium development* [*Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya*]: In 2 books, AST Publishing: Folio, Book 1: 830 p., Book 2: 676 p. [in Russian]
- Potebnya A. (1976), “Thought and language”, *Aesthetics and poetics* [“Mysl' i yazyk”, *Estetika i poetika*], Art Publishing, Moscow, pp.35-225. [in Russian]

© **Ведмецкая Нина Владимировна**

# ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

## ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ. МЫСЛИТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

**Пацев Алесиян Атанасов**

преподаватель буддийской философии в Пловдивском университете имени Паисия Хилендарского (Болгария)

председатель “Центра буддийских исследований” (София, Болгария).

***patsev@abv.bg***

### Анотация

**Пацев Алесиян Атанасов. Эпистемологически форми на мисленето. Мисловно про-странство.** Тв статията е представена хипотезата за различията в пространствения модус на философското мислене. Те създават и различни мисловно-пространствени модели на философското познание, които от своя страна определят както принципите, така и крайните основания на философското познание.

Разглеждат се три основни модела (епистемологически форми) на мисленето. Първият е пи-рамидалната мисловно-пространствена схема (форма), в която познавателното пространство из-чезва в своеобразен мисловен връх (ноетичен връх). Тази схема формира базовите понятия: абсо-лютната субстанция, Бог, Единно, трансцендентален субект.

Вторият модел представлява кълбовидна схема (кълбовидна епистемологическа форма), при която епистемологическото пространство създава кълбовиден познавателен принцип. Този модел на мисленето се наблюдава в логическите принципи, които лежат в самите основи на мирозданието.

Третият модел е епистемологическата форма наподобяваща обърната пирамида, в която от-съства мисловната гравитация. При нея не съществува идеята за абсолютна субстанция. Съхраня-ва се пространствената идея като условие за познание и разширение на мисленето и съзнанието.

**Ключови думи:** епистемологически форми; мисловно пространство; ментално пространство; епистемологическо пространство; мисловна гравитация

### Анотація

**Пацев Алесиян Атанасов. Епистемологічні форми мислення. Мисленнєвий про-стір.** У статті представлена гіпотеза про відмінності в просторовому модусі філософського мислення. Вони створюють і різні мисленнєво-просторові моделі філософського пізнання, які, зі свого боку, можуть визначати як принципи, так і кінцеві підстави філософського пізнання. Розглядаються три основні моделі (епістемологічні форми) мислення. Перша - пірамідальна мисленнєво-просторова схема (форма), в якій пізнавальний простір зникає у своєрідній розумовій верхівці (ноетичній верхівці). Ця схема формує базові поняття, такі як абсолютна субстанція, Бог, Єдиний, трансцендентальний суб'єкт. Друга модель є кулястою схемою (кулястою епістемологічною формою), у якій епістемологічний простір створює кулястий пізнавальний принцип. У цій моделі мислення виявляється в логічних принципах, які лежать в

самій основі світобудови. Третя модель - це епістемологічна форма «перевернутої піраміди», у якій відсутня розумова гравітація. Не існує ідеї для абсолютної субстанції. Зберігається просторова ідея як умова для пізнання і розширення мислення і свідомості..

**Ключові слова:** епістемологічні форми; мисленнєвий простір; ментальний простір; епістемологічний простір; мисленнєва гравітація

### Annotation

**Alesiyon Patsev. Epistemological forms of thinking. Thinking space.** The article presents a hypothesis about some differences in the spatial mode of philosophical thinking. They create different mental space models of philosophical knowledge and can be defined as principles and foundations of philosophical knowledge.

Three basic models of thinking (epistemological forms) are considered. The first one is a pyramidal mental space schema (form), in which the cognitive space shrinks in a kind of mental vertex (noetic top). This schema generates basic concepts, such as absolute substance, God, the One, transcendental subject.

The second model has a spherical shape, which creates a spherical mental space principle. The logical principles that lie at the very basis of the universe could be found in it.

The third model has the form of "inverted pyramid". It lacks the sense of-gravity and idea for absolute substance. It creates a condition for widening of thinking and consciousness.

**Keywords:** epistemological forms; thought space; mental space epistemological space; mental gravity

**Вступление.** В психологии познания значительное внимание уделяется прежде всего рассмотрению пространственно-временных границ мышления. Считается, что мышление сохраняет одновременность как при бесконечном мыслительном расширении, так и при бесконечном мыслительном сужении (сворачивании) пространственных границ между субъектом и объектом. По мнению Жана Пиаже, "мышление абстрагируется от действий, которые развиваются во времени" (Пиаже, 1994, с. 384).

Считается, что в мышлении наиболее ярко выражена независимость от пространственного измерения поля восприятия, представления и даже воображения. Пространственные и временные границы между объектом и субъектом мышления могут расширяться практически до бесконечности и сокращаться также до бесконечности, т.е., в соответствии с этой концепцией, мышление снимает абсолютный пространственный и временной порог.

Мыслительный акт осуществляется в ментальном пространстве, т. е. ментальное пространство не имеет границ. Это является условием осуществления мыслительных процессов. По мнению некоторых авторов, это и есть "среда концептуализации и мышления"(См.: Головинский, 2009, с. 792 – 796).

Мыслительное пространство, со своей стороны, предполагает мыслительные композиции. Мыслительная композиция имеет не только пространственные основания. Она имеет и смысловые основания. Всякая идея есть своеобразная мыслительная композиция, а чем более верна идея, тем более хороша и композиция. Мыслительное пространство не имеет бесконечных границ. Оно создает общую композицию мыслительных процессов и общую композицию модели познания.

В мыслительном познании это познавательные модели, которые имеют устойчивую структуру. Они показывают мыслительную сущность философского мышления. Следовательно, различие в моделях должно представлять собой и различие в самом

философском мышлении и его мыслительном (внутреннем) пространстве. Это значит, что мыслительное пространство должно быть различно как в мышлении различных индивидов, так и в различных мыслительно-культурных системах. Именно мыслительное пространство создает специфику мыслительной системы<sup>1</sup>.

В основе мыслительного пространства, по всей вероятности, лежит особенный код, формула, схема того закона, который создает само различие в мышлении, проявленное впоследствии как особенность мыслительного пространства. Сам закон содержит схемы мыслительного развития как мышления и познания, так и мыслительного пространства. Поэтому все основные мыслительные категории содержат в себе схемы этого закона и создаются им. Мыслительное пространство является условием для направления мышления и познания, и оно может быть различным само по себе, так же, как различаются формы этого направления. Это не просто пространство мысли, ее пространственные границы и определения, а условие специфики мыслительного пути.

Если мыслительное время – это ритм процесса (пути) познания, то мыслительное пространство выражает “форму” познания.

Форма познания создает и форму нуменального (ноуменального) пространства сознания. Понятия и идеи, поскольку они присутствуют в нуменальном пространстве, также имеют пространственные основания. Эти основания создаются как особенные формы-объемы из мыслительного пространства и также имеют его форму.

Только при наличии мыслительного пространства (пространственных определений и измерений) возможно мышление посредством понятия. Мыслительное пространство есть условие мышления через понятия, новая форма самосознания субъекта через мышление и превращение его в мыслительное сознание.

Мыслительное пространство создает новые пространственные отношения и, таким образом, является новым измерением пространства в целом. Мыслительный акт всегда сохраняет пространство в самом себе. Противоположности, противоречия и антиномии базируются на основе этой сохраненной в мыслительном акте пространственности. Отношения и противоречия, которые следуют за чувственными (сетивными) определениями двух типов симметрии – слева, справа, спереди, сзади, наверху, внизу, есть сохраненная чувственность в форме пространства в мышлении. Сохранение чувственности в мышлении и чувственности как мышления возможно благодаря мыслительному пространству. Антиномия представляет собой наиболее ясную иллюстрацию сохраненной двухвалентной симметрии в мышлении, она является чувственностью, превратившейся в мышление, или “мыслительной чувственностью”.

Для получения мыслительного акта необходимо наличие двойственности и множественности, из которой определяется недвойственность – единство. Это чистая пространственная идея мыслительного акта. В мышлении мыслительное пространство превращается в мыслительный принцип. Это разделительный принцип или основа разделительного принципа в мышлении, а именно основа двойственности, множественности и недвойственности.

Пространство сохраняет отношения и объекты этих отношений. Субъект как фокус, по отношению к которому возможны отношения и изменение, также сохраняет свою собственную неизменность в качестве объекта, находящегося в пространстве мышления. Но, с другой стороны, он постоянно изменяется, как отношения с актами, которые уже

---

<sup>1</sup> Особенность индивидуального мыслительного пространства и особенность мыслительного процесса определяют конечную форму познавательного пространства. Со своей стороны, особенность мыслительного пространства зависит от акцентов в мыслительном рассуждении. Эти акценты могут ставиться и на логические основания (понятие), и на интуицию (интеллигибельную интуицию), а также на их единство.

не находятся в пространстве мышления, т.е. уже не существуют<sup>1</sup>. Это временные акты, которые сохраняются в памяти субъекта, создают его в качестве субъекта, но в то же время не существуют как действительные объекты. Получается, что субъект существует в мыслительном пространстве и не существует в нем до тех пор, пока он постоянно создается временем. Субъект превращается в связь между идеей о пространстве и времени, поскольку и одно, и другое проявляются и в нем и через него. Это общее представление. Основное в нем – это раскрытие временного и пространственного принципа уже как мышления, т.е. раскрытие пространства и времени как превратившихся в мышление.

### **Вопросы относительно мыслительного пространства и о мыслительном пространстве**

Существует ли мыслительный акт в мыслительном пространстве или, наоборот, мыслительное пространство существует как мыслительный акт?

Создается ли пространство мыслительного акта мышлением в самом акте, в форме первичного разделения в самом мышлении? Является ли мыслительное пространство результатом этого разделения?

Может ли существовать мыслительный акт без пространственных оснований?

Может ли одна мыслительная сущность быть лишена мыслительного пространства? Если это не так, не должна ли она быть лишена и внутренней симметрии, и множественности в самой себе и, следовательно, понятия в основе, на которой базируются симметрия и множественность? А также представления о внешнем по отношению к самому себе?

Само по себе мыслительное пространство не должно ли создаваться как разрушение идеи о Едином в мышлении?

Для мыслительно-пирамидальной модели (см. ниже) Единое появляется, когда мышление достигает своего собственного абсолютного горизонта и его эпистемологическое пространство исчезает. Требуется ли этого освобождения абстрактное мыслительное единство одной чистой мыслительной сущности?

В научных теоретических формах это является особенной мыслительной сингулярностью или условием для снятия модусов изменения. Р. Пенроуз (1983, с. 359) пишет: “Общая теория относительности, представляющая в высшей степени стройное описание геометрии мира, доводит до пространственно-временной картины, в которой неизбежна сингулярность, и этот факт остается для многих исследователей источником беспокойства”.

Со своей стороны, путь исчезновения в одной мыслительной вершине модусов изменения (пространства и времени), которое в данном случае и есть сама сингулярность, представляет собой создание особенной мыслительно-познавательной формы – пирамидальной эпистемологической формы. Нежелание некоторых исследователей примириться с сингулярностью является как доказательством своеобразного обратного возвращения мышления во множественность, так и подтверждением существования других пространственно-мыслительных моделей. Получается, что оформление познавательного пространства создает различные идеи.

### **Основные мыслительно-пространственные модели**

Мыслительно-пространственные модели оформляются на границе абсолютного мыслительного горизонта. На той границе, которая могла бы пересекаться не мышлением, а только представлением. Существует несколько “мыслительных моделей”, которые оформляются при достижении абсолютного мыслительного горизонта и своеобразного

---

<sup>1</sup> Имеются в виду различные состояния и воспоминания, которые создают уникальность субъекта, его идентификацию.

возвращения обратно к философскому мышлению.

**Первая модель может быть условно названа “моделью трансцендентального”.** Элементы этой модели встречаются почти во всех философских системах и учениях, а также и во всяком нефилософском рассуждении.

1. Мышление, достигая собственного абсолютного мыслительного горизонта или ноэтической вершины<sup>2</sup>, все еще сохраняет пространство представления о том, что “после него”, о том, что “вне его”. Это представление сохраняется в замаскированном виде как мышление в идее о трансценден-тальном.

2. В этой модели идея о границе не снимается. Она превращается в условие для определе-ния трансцендентального как такового.

3. В этой модели эпистемологическое пространство исчезнет тогда, когда достигнет абсо-лютного мыслительного горизонта или абсолютной мыслительной вершины (ноэтической вершины). С исчезновением эпистемологического пространства, при достижении абсолютной мыслительной вершины исчезает и возможность продолжения познания.

4. Ментальное пространство все еще сохраняется независимо от того, что эпистемологиче-скоеисчезло. Вследствие сохранения ментального пространства сохраняются и мыслительные процессы и объекты. Трансцендентальное может рассматриваться и как сохраненный предельно широкий мыслительный объект, например, сохраненное бытие. Оно может рассматриваться и как ничто, или как небытие, до тех пор, пока последние все еще сохраняют свой статус мыслительных объектов. Трансцендентальное является и отношением, и, как отношение, оно не является транс-цендентальным. Именно в отношении мышление – **трансцендентное?** сохраняется пространство мышления и представления. Оно сохраняется как существующее условие для достижения транс-цендентального. Признается его бытийный признак. Оно просто “есть”, но у мышления нет возможности проникнуть в него в качестве познания.

**Вторая модель может условно называться “моделью” Единого.** Это самая часто встречающаяся модель. Мы сталкиваемся с ней во многих философских системах и, чаще всего, у Парменида, а также в платонизме, неоплатонизме, религиозной философии и т. д.

1. В этой модели идеи Единого (абсолютного мыслительного горизонта, ноэтической вершины) исчезает как эпистемологическое пространство, так и ментальное и мыслительное пространство, т.е. сама идея пространства. Следовательно, исчезает представление о содержании. Исчезает представление о расчленении и идея о другом. Исчезновение этой возможности есть следствие ис-чезновения ментального и мыслительного пространства. Исчезает и идея границы. Исчезает и идея бытия.

2. Представление о бытии создается как обратное возвращение философского мышления во множественность. Блестящей мыслительной иллюстрацией этой модели служит Платоновский диа-лог “Парменид”.

**Третьей мыслительно-пространственной моделью может быть условно названа модель “мыслительного зеркала”.** Это модель Пифагора, пифагорейцев; ее элементы есть у Платона, а также у Гегеля и в некоторых современных философских концепциях, например, у Бертрана Рассела; в современной космологии и пр.

1. В этой модели мышление “видит себя” вне самого себя, в логических и математических принципах, которые лежат в самом основании мироздания, в принципах

<sup>2</sup> Под ноэтической вершиной понимается фокус, момент исчезновения границы в мышлении. Следовательно, исчезает эпистемологическое пространство, но сохраняется мыслительное сознание этого процесса или уверенность в нем.

чисел, в законах и отношениях, в целесообразности и логике, которые создают целостность мыслительного объекта. Например, связи и отношения, которые создают всякую целостность, содержат в себе мыслительное и логическое основание. Именно оно (логическое основание) превращается в настоящий объект мышления. Со своей стороны, они (связи, законы и отношения), как содержащие в себе логическое содержание, тоже есть форма мышления<sup>1</sup>, так что мышление, достигая своего абсолютного познавательного порога, видит самого себя за этим порогом, видит себя “вне самого себя”<sup>2</sup>.

2. В этой мыслительно-пространственной модели исчезает и эпистемологическое пространство.

3. В этой модели исчезает всякое представление о содержании, отличном от мыслительного. Сохраняется единственное представление о бытии как тождественном мышлению.

4. Мыслительное пространство сохраняется, но принимает своеобразную шарообразную форму, в которой исчезают идеи внешнего, внутреннего, идеи конца и начала и идея о границе их определения.

**Четвертая модель условно может быть названа “исчезновением понятия”.** Эта модель свойственна некоторым восточным философским системам, особенно буддийской философской традиции. Модель особенно ясно просматривается в системе Шуньявады<sup>3</sup>, а также в онтологии Сарвастивады, Саутрантики<sup>4</sup>, Йогачарьи<sup>5</sup> и в раннем буддизме.

1. В этой модели идея о познавательном пространстве не исчезает. Не исчезают ни мыслительное, ни ментальное пространство. Сохраняется пространственная идея как условие познания и расширения мышления и сознания. Для буддизма во всех его вариантах пространство есть дхарма, которая не создается и не исчезает.

2. В этой модели исчезает и любое возможное свойство пространства, но сохраняется его идея. Исчезает логический аспект эпистемологического пространства.

3. Представление в этой модели исчезает, потому что исчез логический аспект познавательного пространства. С его исчезновением исчезает и возможность проникновения мышления в основание пространства.

4. В этой модели принцип познания напоминает перевернутую пирамиду. Мыслительное пространство сохраняется, поскольку само оно напоминает форму перевернутой пирамиды.

5. Мышление теряет понятие и возможность “познания через понятия”. Именно это последнее условие переворачивает философское мышление, потому что принять его – означает “снять” самого себя.

### **Перерастание мыслительно-пространственных моделей в эпистемологические формы**

Мыслительно-пространственные модели содержат в самих себе как индивидуальные, так и общие мыслительно-пространственные отношения и принципы. Именно общие мыслительно-пространственные принципы трансформируются в эпистемологические формы.

<sup>1</sup> Логические связи и отношения могут называться мышлением до тех пор, пока содержат в себе в снятом виде закон становления конфигураций.

<sup>2</sup> Своеобразное “видение” самого себя вне себя создает мыслительное пространство или его снимает? С одной стороны, это создание именно мыслительного пространства, поскольку мышление расчленяется в самом себе. С другой стороны, это есть снятие мыслительного пространства, т.к. “само по себе” как пространство, или как поставленное в пространство, не есть само по себе. Восприятие самого себя вне самого себя является, скорее всего, мыслительным кругом, где пространство есть (существует) как исчезновение и снятие.

<sup>3</sup> Одна из школ традиции Махаяны.

<sup>4</sup> Сарвастивада и Саутрантика – школы традиции Тхеравады.

<sup>5</sup> Школа традиции Махаяны.

### Пирамидальная эпистемологическая форма

Формы изменения в мыслительном пространстве определяют и форму эпистемологического пространства. Только в одной из этих форм эпистемологическое пространство исчезает в своеобразной нозтической вершине.

Это “пирамидальная мыслительная конструкция”. В ней форма, которую создает познавательное пространство, является пирамидальной. “Вершина” пирамиды – это момент исчезновения эпистемологического пространства и исчезающего познания. Точнее, исчезает возможность познания посредством понятия. Чтобы сохранить самого себя в качестве познающего через понятия, мышление возвращается обратно в понятие и множественность. Это самая распространенная форма пути философского познания и изменения мыслительного пространства.

При пирамидально-мыслительной конфигурации всегда достигается абсолютный мыслительный горизонт как нозтичная вершина<sup>6</sup> одной нозтичной пирамиды. Это мыслительно-пространственная модель трансцендентального и Единого.

Следствие исчезновения эпистемологического пространства и создания нозтичной вершины в познании – основное положение при пирамидальной эпистемологической форме – есть допущение идеи об абсолютной субстанции, спиритуальной или “материальной”.

Идея об абсолютной спиритуальной субстанции это также и идея о существовании Бога как абсолютной субстанции.

Отсюда (в различных мыслительных системах) появляется и идея о данной спиритуальной реальности (душе) как субстанции. Она должна быть простой субстанцией, нематериальной (бестелесной), вечной (не существующей во времени).

Нозтичная вершина, в которой исчезает эпистемологическое пространство, определяет еще один фокус исчезновения множественности – субъект. Его идея определяется отсутствием пространственности и множественности.

Основным методом в этой модели является снятие противоположностей. Они снимаются через мышление, но главное – то, что противоположности, противоречия исчезают оттого, что исчезает само пространство.

Мыслительное пространство превращается в познавательное и исчезает посредством акта мышления.

При пирамидальной эпистемологической форме границы мыслительного пространства – это нозтичная вершина и трансцендентальный субъект. Общие пространственно-временные характеристики мышления определяются, с одной стороны, в рамках диапазона между нозтичной вершиной и трансцендентальным субъектом, с другой стороны, в этом диапазоне искривляется, оформляется и в конце концов исчезает познавательное пространство мышления.

### Шарообразная эпистемологическая форма

Особенностью этой модели изменения мыслительного пространства является мыслительный акт, в котором пространство не аннигилируется в нозтичной вершине, а закручивается внутрь себя, создавая один шарообразный нозтичный принцип. Философское мышление, исходя из самого себя как познающей сущности, снова достигает самого себя в конечных и предельных основаниях познания. Исходя из самого себя, оно обнаруживает себя “вне самого себя”. Оно достигает сущности логических связей и отношений, “воспринимает” их целостность и целесообразность как создание самой “сути” мыслительного объекта<sup>7</sup>. До

<sup>6</sup> Под нозтичной вершиной подразумевается фокус, момент исчезновения границы мышления. Следовательно, исчезает эпистемологическое пространство, но сохраняется мыслительное сознание для этого процесса или уверенность в нем.

<sup>7</sup> С подобным пониманием мы встречаемся и у пифагорейцев, и у Бертрانا Рассела.

тех пор, пока эти связи и отношения продолжают быть логическими, т.е. мыслительными, познающее мышление добирается в пределе познания до самого себя. Оно открывает самого себя как “нечто вне себя”, и идея о мыслимом самом себе становится его абсолютным горизонтом. Представление могло бы воспринять этот аспект как одну своеобразную “шарообразность” пространственных, логических и мыслительных структур. Шарообразность логических структур может рассматриваться и как логика шара в философском мышлении.

В шарообразности мыслительного восприятия возможно исчезновение и числа, и масштаба измерения. Идея о наибольшем сливается с идеей о наименьшем. В отличие от пирамидального аспекта изменения мыслительное пространство не исчезает в своеобразной нозтичной вершине, а создает логику шара. Идеи о начале и конце теряют свою отчетливость. Они сливаются в единое целое, как, например, концепция Брахмана и Атмана, т.е. основная теза брахманизма – “Атман есть Брахман”.

В шарообразной эпистемологической форме абсолютность имеет ведущее значение. Бесконечное – это внутренне присущее абсолютному, а пространственные границы имеют не бесконечное, а абсолютное значение. Основой шарообразного мыслительного принципа является единство мира. Мир един, и в этом единстве представлена высшая простота. Целое мыслительно-логическое поле обосновывает это единство. В единстве исчезает мыслительная априорность, поскольку бесконечное, вечное – все успокаивается с помощью шарообразно-логического принципа и не вызывают мыслительного страха, который появляется при попытке представить себе одну внешнюю независимую бесконечность.

Пример мыслительной шарообразности в европейской философии – система Гегеля. Дух выходит из самого себя, находит свое инобытие в природе, в особенной целесообразности в качестве мышления и законов, и посредством мышления и философию снова возвращает в самого себя. “Шарообразность” логических и мыслительных структур можно увидеть и во многих других системах.

### **Эпистемологическая форма “перевернутой пирамиды”**

“Другая модель” изменения мыслительного пространства (отличного от пирамидального и шарообразного) – это исчезновение центра, единый фокус, который изменяет мыслительные отношения. Центр является идеей о неизменности. Он связывается с неизменностью субъекта, с Азом, в более широких вариантах – с идеей о душе. Отрицание подобной неизменности изменяет и мыслительную гравитацию. Снимается основное условие философского мышления – условие единства, а отсюда и условие субъекта. Получается своеобразная “мыслительная невесомость”. Одна подобная “конструкция” напоминает чувственное (сетивное) представление о перевернутой пирамиде.

В этой эпистемологической форме мыслительная гравитация не отличается от пирамидальной и не противоположна ей, а, скорее, не существует. Одна подобная мыслительная форма есть своеобразная “мыслительная невесомость”.

В “перевернутой пирамиде” пространство (познавательное пространство) не скручивается и не исчезает, а напротив, расширяется. Расширяется и время.

Познание в этой эпистемологической форме мышления подчиняется принципу расширения и не достигает идеи об абсолютной субстанции. Мышление не может достигнуть (подобраться) к ней ни как к пределу познания, ни как к идее о первопричине.

Следствием этого является и отсутствие идеи о Боге (создателе Вселенной), а также и отсутствие субстанциональной причины.

Отсутствие субстанциональной причины есть и отсутствие идеи о душе как субстанции.

Идея о субъекте также не связывается с исчезнувшим эпистемологическим пространством, т.е., с его единой простотой. В этой мыслительно-пространственной схеме

субъект скорее всего составлен из элементов или конфигурации элементов, как, например, в случае с буддийским представлением о субъекте.

Эта “модель” мыслительного пространства связана целиком с буддийским философским мышлением. Логическое пространство этой модели включает в себя освобождение от центров мыслительной гравитации и может называться логикой перевернутой пирамиды.

На изменение (искривление) эпистемологического пространства влияет и внутреннее логическое пространство мысли.

В процессе познания эти модели обычно смешиваются. Они очищаются только в конечных основаниях мышления, оформив его абсолютный горизонт. Например, исчезновение эпистемологического пространства в одной своеобразной нозтичной вершине является исчезновением возможности пространственно-временного логичного ряда. Получается мыслительная сингулярность в идее о Едином и абсолютной субстанции.

В шарообразной модели сущность через познающее мышление обнаруживается в конечных основаниях познания как исчезновение пространственного разделения и, следовательно, пространства (Брахман есть Атман). Исчезновение пространства является и формой достижения абсолютного мыслительного горизонта и “мыслительной видимости” идеи шара.

В эпистемологической форме “перевернутой пирамиды” границы мыслительного пространства уходят в бесконечность. Пустота есть как в одном макро-пространственном представлении, так и в микро-пространственном представлении, поскольку сама дхарма пуста в самой себе, а ее источник трансцендентален.

Созданная эпистемологическая форма входит в понятие, переноса, таким образом, особенность формы внутрь его (понятия).

Что значит “входит в понятие”? Это означает “восприятие” понятия через призму “оформленных” мыслительных моделей и законов, которые конструируют внутреннее пространство понятия. Само понятие, так же как и логические связи, которые его связывают как внутреннюю стохастичность и как внешнее отношение, должны испытывать влияние со стороны общей внутренней мыслительной формы (эпистемологической формы), которая является следствием модели изменения (преобразования). Если это так, то познание становится зависимым от своей формы, прежде всего, в логическом аспекте. Логика соответствует форме. С другой стороны, мышление и эпистемологическая форма разделены в самих себе. Эпистемологическая форма – это своеобразное внешнее проявление (“внешность”), чья внутренняя логика отличается от логики ее мыслительной сущности. Именно эта своеобразная “внешность” и ее логика сохраняют себя как мыслительные конфигурации. Получается так, что человеческое мышление замкнуто в своей форме.

## Литература

Fauconnier, G. (1994), *Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language*, Cambridge University Press, Cambridge, 190 p.

Fauconnier, G., Turner, M. (2002), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, NY, 440 p.

Головинский, А. А. (2009), “Ментальное пространство прецедентных текстов: на материале англ. стихов и прибауток”, *Вестн. Башкир. ун-та*, № 3, с. 792 – 796.

Якиманская, К. С. (1980), *Развитие пространственного мышления школьников*, Педагогика, Москва, 240 с.

Пиже, Ж. (1994), *Избранные психологические труды*, Международная пед. академия, Москва, 680 с.

- Платон (1986), *Диалоги*, Мысль, Москва, 607 с.
- Пенроуз, Р. (1983), “Сингулярности и асимметрия во времени”, *Общая теория относительности*, Мир, Москва, с. 84 – 125.
- Пацев, А. А. (2009), *Будисткото философско мислене. Епистемологически форми на мисленето*, Пропелер, София, 240 с.

## References

- Fauconnier, G. (1994), *Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language*, Cambridge University Press, Cambridge, 190 p.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2002), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, NY, 440 p.
- Golovinsky, A. A (2009), “Mental space of precedent texts: on the material of English poems and jokes” [“Mental’noe prostranstvo pretsedentnykh tekstov: na materiale angl. stishkov i pribautok”], *Bulletin of the Bashkir University*, No. 3, p. 792 – 796. [in Russian]
- Yakimanskaya, K. S. (1980), *Development of spaces thinking of schoolchildren* [*Razvitie prostranstvennogo myshleniya shkol’nikov*], Pedagogy, Moscow, 240 p. [in Russian]
- Piaget, J. (1994), *Selected Psychological Works* [*Izbrannye psikhologicheskie trudy*], International Pedagogy Academy, Moscow, 680 p. [in Russian]
- Plato (1986), *Dialogues* [*Dialogi*], Thought, Moscow, 607 с. [in Russian]
- Penrose, R. (1983), “Singularities and asymmetry in time” [“Singulyarnosti i asimmetriya vo vremeni”], *General Relativity*, World, Moscow, p. 84 – 125. [in Russian]
- Patsev, A. A (2009), *Buddhist philosophical thinking. Epistemological forms of thinking* [*Budistkoto filosofsko mislene. Epistemologicheski formi na misleneto*], Propeller, Sofia, 240 p. [in Bulgarian]

© **Пацев Алесиян Атанасов**

# ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА. ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

## ИДЕЯ “ИНДИВИДУАЛИСТИЧНОГО ВІКУ” У ФИЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ ШРІ АУРОБІНДО

О. В. Кіхно

к. філос. наук, с.н.с. Інституту філософії НАН України (Київ)

[a.kihno@gmail.com](mailto:a.kihno@gmail.com)

### Анотація

**Кіхно Александр Владимирович. Ідея за “Індивідуалістичний Век” в філософських постройках на Шрі Ауробіндо.** Історіософська концепція на Шрі Ауробіндо Гхоша най-пільно є розгорнута в неговата книга “Човешкият цикъл”. В този свой труд мислителят обосновава ідеята за принципната смяна на ментално-історическите парадигми, която, от негова гледна точка, започва през първата половина на 20-ти век. Завършва това, което той смята за господствующа тенденция на последните столетия, тенденция, която съвпада с безусловното доминироване на Европа на световната арена, това, което той нарича Век на Индивідуалізма и на Разума. Шрі Ауробіндо описва тази тенденция за Европа като начало на Века на Протестантизма, Века на Разума, Века на Бунта, На Погреса, на Свободата. Ідването на следващия, на Субективний Век за Шрі Ауробіндо неминуемо е свързан с пробуждането на Ізтока, за когото вътрешното субективно виждане никога не е било окончателно дезактуалізовано.

Н. Бердяев в “Съдбата на Русия” също пише за пробуждането на спящата Азия, за перспективите, които произтичат от това. Той също в известна степен е открит към спецификата на източния опит. Но за Бердяев Европа не е локална цивилизация, която изчерпва своя цикъл на развитие и която само при условието на срещата с Азия може да се възроди. Европа за него е преди всичко Християнски Свят, той вярва в иманентните възможности за духовното възраждане на Европа и на Християнския Свят, рационалізмът и механистіцизмът на Европа не очертават цялата палитра на новоевропейската екзистенция.

Шрі Ауробіндо пише за настъпването на Субективний век, в който човешката душа се събужда и излиза на преден план не само в индивида, но и в цели съобщества. Той описва разни признаци на настъпването на Субективний Век – това е и революционното преустройство в сферата на религията, философията, науката, изкуството и обществото, това е и пробуждането на Ізтока, това са новите, виталістични тенденции в литературата и изкуството.

**Ключови думи:** парадигма; Індивідуалістичний Век; субективното виждане; Християнският Свят; Субективний Век

### Анотація

**Олександр Кіхно. Ідея “Індивідуалістичного Століття” у філософських постройках Шрі Ауробіндо.** Історіософська концепція Шрі Ауробіндо Гхоша найбільш повно розгорнута в його книзі “Людський цикл”. У цій праці мислитель обґрунтовує ідею принципової зміни ментально-історичних парадигм, яка, на його перекогнання, починається в першій половині 20-го століття. Завершується те, що він вважав панівною тенденцією останніх століть, тенденцією, яка збігалася з безумовним домінуванням Європи на світовій арені, те, що він називав

Століттям Індивідуалізму і Розуму. Шрі Ауробіндо описує цю тенденцію для Європи як початок Століття Протестантизму, Століття Розуму, Століття Бунту, Прогресу, Свободи. Прихід наступного, суб'єктивного Століття для Шрі Ауробіндо неминуче пов'язаний з пробудженням Сходу, для якого внутрішнє суб'єктивне бачення ніколи не було остаточно дезактуалізованим.

М. Бердяєв в "Долі Росії" теж пише про пробудження сплячої Азії, про перспективи, які з цього випливають. Він теж до певної міри відкритий до специфіки східного досвіду. Але для Бердяєва Європа - не локальна цивілізація, яка вичерпує свій цикл розвитку і яка лише за умови зустрічі з Азією може відродитися. Європа для нього - це, перш за все, Християнський світ, він вірить в іманентні можливості духовного відродження Європи і Християнського Світу, раціоналізм і механіцизм Європи для нього не окреслюють всю палітру новоєвропейської екзистенції.

Шрі Ауробіндо пише про настання суб'єктивного Століття, в якому людська душа прокидається і виходить на перший план не тільки в індивіді, але і в цілих спільнотах. Він описує різні ознаки настання суб'єктивного Століття - це і революційна перебудова в сфері релігії, філософії, науки, мистецтва і суспільства, це і пробудження Сходу, це нові, віталістичні тенденції в літературі і мистецтві.

**Ключові слова:** парадигма; Індивідуалістичний Століття; суб'єктивне бачення; Християнський світ; Суб'єктивний Століття

## Abstract

**Kihno Alexander. "The Age of Individualism" in philosophical conceptions of Sri Aurobindo.** The article presents an analysis of historical ideas proposed by Sri Aurobindo, particularly in comparison with views of Nikolai Berdyaev. In his works a thinker proclaims the idea of principle changing of mental-historical paradigms, which, from his point of view, begins in the first half of 20th age, the end of the dominating tendency of the last centuries, tendency which coincided with the absolute prevailing of Europe on a world arena, that Aurobindo named Age of Individualism and Reason. Sri Aurobindo describes this tendency for Europe as beginning of Age of Protestantism, Age of Reason, Age of Rebelliousness, Progress, Freedom. Arrival of next, Subjective Age for Sri Aurobindo is unavoidable related to awakening of East for which internal subjective vision was always actual.

N. Berdyaev in "Fate of Russia" also writes about awakening of asleep Asia, about prospects of this process. He also is in sort opened to the specific of east spiritual experience. But for Berdyaev Europe is not local civilization which finished the cycle of development and which only on condition of meeting with Asia can regenerate. Europe for him is foremost the Christian World, he believes in immanent possibilities of spiritual revival of Europe and Christian World.

Sri Aurobindo writes about the offensive of Subjective Age, when the human soul wakes up and goes out on the first plan not only in a person but also in whole society. He describes the different signs of offensive of subjective Age – the revolutionary re-erecting in the spheres of religion, philosophy, sciences, arts and societies, the awakening of East, the new, vitalistic tendencies in literature and art.

**Key words:** paradigms; Age of Individualism, subjective vision; Christian World; Subjective Age

**Постановка проблеми.** Для дослідників філософської спадщини Шрі Ауробіндо Гхоша все більшої актуальності набуває звернення до аналізу окремих концептів історіософського бачення мислителя. Особливої специфіки дослідженню може надати звернення до компаративістської проблематики та проблематики взаємовпливу Європи та Сходу.

Серед досліджень історіософської та компаративістської проблематики актуальними та важливими є праці як європейських та ширше західних дослідників О. Є.Величенко, А. А.Грицанова, В. С.Костюченко, Є. О. Станкевича, Д. Брукмана, Д. Дальтона, Є. Олссона, Дж. Фейза так і індійських вчених Г. Бхаттачарджі, С. Маїтри, А. Роя та ін.

**Мета.** У пропонованій статті ми плануємо звернутися до аналізу специфічного концепту у історіософії Шрі Ауробіндо, концепту “Індивідуалістичного Століття” частково у порівнянні з концепцією новочасної історії М. Бердяєва, а також до розгляду у цьому контексті східно-західної проблематики у творчості Ауробіндо.

**Виклад основного матеріалу.** Однією з найфундаментальніших тез в історіософських побудовах у “Людському циклі” Шрі Ауробіндо Гхоша є теза про принципову зміну історично-ментальних парадигм, що на думку мислителя, тільки розпочинається у першій половині 20-го сторіччя. Завершується те, що він вважав панівною тенденцією останніх сторіч, тенденцією, яка співпадала з безумовним домінуванням Європи на світовій арені, те що він називав Віком Індивідуалізму та Розуму. Шрі Ауробіндо описує це століття як Століття Протестантизму, Століття Розуму, Століття Бунту, Прогресу, Свободи. Він обирає ці епітети, які окреслюють як приблизний історично-часовий початок доби, тобто доби Реформації, так і символічні віхи розгортання цього сторіччя. Сторіччя Розуму – це символічна доба Просвітництва, тобто 18 ст. Століття бунту – Революції, Прогресу і Свободи – прогресистські, еволюціоністські та соціально-визвольні прагнення 19 – 20 ст.

Щоправда, у розділі “Цивілізація та дикунство” він пише, що повернення започаткованої ще античністю вільної інтелектуальної культури у розумі Європи, що відроджувався, відбулося ще в Ренесансну добу, отже початок Століття Індивідуалізму та Розуму варто віднести до часів Відродження. Шрі Ауробіндо з притаманною йому звичкою до психологічних характеристик будь-якої доби описує “промоутерів” цього нового сторіччя “людей інтелектуальної сили”, великих “ковтателів, поглинатеїв формул, котрі, відкидаючи різко та несамовито, або спокійним світлом розуму символ, тип, і умовність (тобто три домінуючі тенденції попередніх духовно-релігійних вимірів часу – О. К.) кидаються на стіни в’язниці...” (Шри Ауробіндо Гхош, 1992, с. 20) тобто, в’язниці закам’янілості догм та соціально-кастових ритуалів.

Досить характерний вираз Шрі Ауробіндо – “поглинатеї формул”, тобто люди, для яких слова, формули, ідеологеми заступають безпосередньо–інтуїтивне бачення Істини. І Шрі Ауробіндо і Сатпрем не шкодували іронічних та саркастичних слів для опису цього типу людей. Шрі Ауробіндо описував його формальний аналітизм у статті “Західна метафізика і йога”, вважаючи, що філософи – це люди, які здатні зрозуміти будь-що, лише убравши предмет пізнання у дуже специфічну термінологію. Сатпрем у своїй “Мандрівці свідомості” писав, що для багатьох людей прогрес після досягнення вікової зрілості є просто зміна формул та слів, без будь-якого зростання внутрішньої сили та внутрішнього бачення. Люди оволодівають новою термінологією й цитують нових авторитетів, але вони не йдуть углиб себе, не відчувають реальних маніфестацій своєї душі.

Таким чином, інтелектуальний бунт нового століття супроти релігійних та соціальних умовностей ще не приводять людину до відкриття психічного, але робить її все ж більш живою та схильною до пошуків. “Саме в Європі, – пише Шрі Ауробіндо – Століття Індивідуалізму зародилося й набуло повного розмаху, Схід увійшов у нього лише через контакт та вплив, не через оригінальний імпульс... Все ж істини, які Європа знайшла своїм індивідуалістичним Століттям, відкрили лише перші, більш очевидні фізичні та зовнішні факти життя і лише такі з їхніх прихованих реальностей і сил, які звичка аналітичного розсудку та прагнення до практичної користі можуть дати людині. Якщо її раціоналістична цивілізація охопила так тріумфально світ, то лише тому, що він не знайшов ніякої більш глибокої та більш потужної істини, що б їй протистояла, бо вся решта людства була все ще у бездіяльності останніх тем-

них часів Умовнісного Століття.

Індивідуалістичне Століття Європи було у своєму початку бунтом розуму, у своїй кульмінації – триумфальним прогресом фізичної Науки. Така еволюція була історично неунікненою. Розквіт індивідуалізму – це завжди сумнів і заперечення” (Шрі Ауробіндо Гхош, 1992, с. 22).

Згадка Шрі Ауробіндо про всю решту людства зовсім не є тут випадковим пасажом. Для мислителя криза Доби Індивідуалізму не є просто вичерпанням та кризою парадигм власне європейського розвитку, як це б могло бути для Шпенглера чи інших європейських інтелектуалів. Прихід наступного Суб’єктивного Сторіччя для Шрі Ауробіндо неминуче пов’язане з пробудженням Сходу, для якого внутрішнє суб’єктивне бачення ніколи не було остаточно дезактуалізованим. Згадаймо характеристику індійців у Сатпрема: “Сказати, що це м’який, замріяний, фаталістичний народ, відсторонений від світу – означає описати наслідок, а не причину... за своєю фізичною суттю, природно, без усякої “думки” або навіть «віри» індійці заглиблені, занурені своїм корінням глибоко у інші світи, вони не належать тільки цьому світові. І ці світи постійно підіймаються в цих людях на поверхню – після найменшого доторку рветься завіса” – відмічає Шрі Ауробіндо (Сатпрем, 1989, с. 32).

М. Бердяєв у “Долі Росії” теж пише про пробудження сплячої Азії, про перспективи, які з цього випливають. Він теж до певної міри відкритий до специфіки східного досвіду. Але для Бердяєва Європа – не локальна цивілізація, яка вичерпує свій цикл розвитку, і яка лише за умов зустрічі з Азією може відродитися. Європа для нього – це, перш за все, Християнський Світ. Хоча й він часом вживає поняття “Європа” у звичайному географічному значенні, все ж він вірить у іманентні можливості духовного відродження Європи і Християнського Світу, раціоналізм та механіцизм Європи для нього не окреслюють всієї палітри новоєвропейської екзистенції; і Середньовіччя, і Ренесанс, і Новий час він описує з інших позицій ніж Шрі Ауробіндо чи й Вівекананда. Те що Шрі Ауробіндо називає Століттям Індивідуалізму та Розуму Бердяєв називає Ренесансною добою, добою киплячої гри людських сил. Можна й тут шукати паралелі у термінології Шрі Ауробіндо та Бердяєва. Те, що Шрі Ауробіндо називав Суб’єктивним Століттям, Бердяєв називав Творчою Добою, те, що Шрі Ауробіндо називав Духовним Століттям, який прийде на зміну Суб’єктивному, пізній Бердяєв називав Добою Святого Духа. Але сам опис Нового часу у обох мислителів різнився більш радикально.

Шрі Ауробіндо окреслює досягнення і позитивні сторони Раціоналістично-Індивідуалістичного Століття. Він вважає, що цей час подарував світові небачений прогрес зовнішнього матеріального пізнання. По-своєму й паралельно цей процес описує Д. Андреев у “Троянді Світу”, говорячи, що прогрес пізнання фізичного світу, що здійснюється на фоні ментальної закритості до пізнання духовних світів, стає просто карколомним. Бердяєв у “Смислі історії” та й сучасні християнські автори (наприклад А. Кураєв у своїх лекціях) стверджують, що лише християнський погляд на світ природи зробив можливим небачений прогрес у природознавстві та техніці, які потім Європа подарувала усьому світові. Але Шрі Ауробіндо цікавить знову ж таки не лише власне наукові аспекти розгортання Раціоналістичного Століття, він пише ще й про те, що і фізична (природознавча) наука має до певної міри вийти за свої межі і має незабаром бути доповнена припливом психологічного та психічного знання. До подібних висновків дійшов і Тейяр де Шарден, коли писав у “Феномені людини”, що сам суб’єкт пізнання, людське “Я” не повинно залишатись за бортом науки та еволюційних перспектив. З іншого боку, буремний розвиток науки, відмічає з притаманним йому психологічним тактом Шрі Ауробіндо, покликав до життя новий тип людини, людину сенсуальну, яка, залишаючись, як і більшість людства все ще у полоні віталістських імпульсів, тим не менше, вже ніколи не зможе уникнути наявного у власній свідомості ферменту ментального, смисложиттєвого зацікавлення.

Шрі Ауробіндо визнає у витoku Індивідуалістичного Століття два нерівнозначних первні

– Ренесанс та Реформацію і вважає, що еволюція Європи Нового часу більше визначалася Ренесансом. Ренесанс – повернення до могутніх імпульсів греко-римської ментальності і це, на думку Шрі Ауробіндо, є більш значимим, ніж вплив релігійно-етичного темпераменту Реформації. Цю тезу варто порівняти з твердженнями Бердяєва, у “Смислі історії” Бердяєв твердить, що вся споглядальна метафізика християнства з усією його догматикою та споглядальною містиккою – еллінського походження. З еллінським первнем для Бердяєва пов’язана і уся краса християнського культу, оскільки велике споглядання божественного буття більше притаманне саме еллінському духові. Бердяєв вважав, що протестантські спроби очистити християнство від язичництва і залишити лише давньозавітний первень призводили лише до ослаблення християнської естетики та християнської метафізики. Таким чином, є велика подібність у поглядах Шрі Ауробіндо і Бердяєва на сутність протестантизму. Але є також кардинальна відмінність. Для Шрі Ауробіндо в новоєвропейському дусі повернення грецьких та греко-римських первнів призводять до інтелектуалізації та секуляризації Європи, хоча він пише у “Людському циклі” і про латинське та грецьке християнство. Бердяєв зі значно більшою увагою розглядає еллінський первень у самому християнстві і це зв’язано з особливостями його погляду на новоєвропейську історію. Для нього новочасна історія – не є відступом, але радше трансформацією християнського духу.

Недарма для Бердяєва Ренесанс – не є добою початку раціоналізації, але часом нуртуючої гри людських сил і символом прийдешньої Творчої доби. Він звичайно пише щодо Просвітництва, як нову добу європейського раціоналізму і про вторгнення машин у європейське життя, але в цілому європейська культура Нового часу для нього є культурою духовних пошуків, а не раціоналізму. Інакше ніж Шрі Ауробіндо він оцінює й взаємозалежність Середньовіччя та Нового часу. Для Шрі Ауробіндо Середньовіччя (очевидно пізні – О. К.), як ми відмічали, є Умовнісним Століттям європейської культури – коли умовні форми затуляють живу душу попередніх сторічч. Він вважає, що європейське Середньовіччя, яке багато кому здається золотим часом є насправді лише часом мідним з тонким шаром позолоти, що його покриває, він описує убожество і жебрацтво, приховані за розкішним фасадом Середньовіччя. Цей час для Шрі Ауробіндо є часом, де форма, зовнішнє превалує, а дух відступає. Для Бердяєва святість і лицарство Середньовіччя є часом накопичення тієї особливої внутрішньої духовної енергії, яка зробила можливим розквіт наук, мистецтва та філософії Нового Часу; він виокремлює у книзі “Смисл творчості” у пізньому Середньовіччі містичну Італію – вершину, на його погляд, європейського духовно-культурного розвитку, виокремлює час пророцтв Іоахима з Флориди щодо етапів розгортання християнства, викремлює період Данте, Джотто, Франциска Ассізького. Ця позиція уявляється більш концептуально продуманою. Для порівняння згадаємо погляди на час Франциска Ассізького у Честертоні у його есеї про Франциска або ж погляд у “Естетиці відродження” Лосєва на Середньовіччя та Ренесанс як нові століття сходження неоплатонічної естетики та метафізики.

Шрі Ауробіндо пише про те, що Ренесанс повернув Європі, з одного боку, допитливість грецького розуму, безпосередність спостереження фактів життя та індивідуального розміркування. Шрі Ауробіндо визначає й особливості римського впливу. На його думку, Рим подарував Європі великий практицизм та смак до упорядкованого життя у гармонії з величезною суспільною корисністю та точним упорядкуванням речей. Утім мислитель відмічає й те, що обидві ці тенденції втілювались у життя з допомогою пристрасності, серйозності, з моральним та майже релігійним завзяттям, якими Європа зобов’язана не тільки греко-римським початкам, але довгим сторіччям Іудейсько-Християнської дисципліни. Отже, субстратом тут для Шрі Ауробіндо є все ж греко-римські початки, а каталізатором – власне релігійний аспект європейського життя. Бердяєв у «Смислі творчості» відмічає, що хоча італійський Ренесанс і був об’єднанням античних та християнських первнів, особливе тяжіння новоєвропейського

Духа до безконечності – це плід саме християнської туги за трансцендентним і повернення до античного духу замкненого космосу бути не може. Інфінітіземальність, або воля до безконечного новоєвропейської ментальності для Бердяєва має християнське походження і саме тому він у описі цього типу ментальності розставляє дещо інші акценти ніж Шрі Ауробіндо.

Шрі Ауробіндо підкреслює ментально-соціальні переваги Індивідуалістичного Століття. Він пише, що Індивідуалістичний Час Європи у своєму відкритті особистості зафіксував найважливіші потенції, які вже не можуть бути повністю ігноровані будь-якою наступною реакцією. Це демократична концепція права усіх людей як членів суспільства. Вже неможливо, пише Шрі Ауробіндо “щоб ми прийняли за ідеальний будь-який устрій, при якому певні класи суспільства присвоювали б розвиток і певну соціальну реалізацію собі, в той же час признаючи одну голу і бездіяльну функцію виняткового служіння іншим” (Сатпрем, 1989, с. 32).

З іншого боку, індивід не сприймається віднині, вважає Шрі Ауробіндо, лише як соціальна одиниця, він є ще чимось у собі, душою, істотою, яка має віднайти й реалізувати свою власну індивідуальну істину і закон. Саме це досягнення Індивідуалістичного Століття є для Шрі Ауробіндо очевидною передумовою ствердження Сторіччя Суб'єктивного.

Оригінальним є погляд Шрі Ауробіндо і на специфіку революціонізуючого впливу європейського Індивідуалістичного Століття на культури Сходу взагалі та Індію зокрема. “Тимчасове царювання, – пише він, – критичного розуму, вельми руйнівного у своїй дії – це імперативна необхідність для людського прогресу” (Шри Ауробіндо Гхош, 1992. с. 36). Індійське суспільство, вважає він, не змогло пробитися крізь загати Умовнісної Доби і викрити знову приховані істини душі і життя. Індійські реформи проводилися широким і терплячим розумом та глибокою духовною інтуїцією, але Індії не вистачило, вважає Шрі Ауробіндо, войовничої та деструктивної настанови. Конструктивна сила, недостатньо підтримана деструктивною, не була здатна створити широкий та вільний простір для своєї нової формації. Лише європейський вплив змусив самих індійців дивитись на все з нової, вимогливої та критичної позиції. Це стосується, на думку мислителя, і усього Сходу, суб'єктивний азійський розум був змушений змінюватися під зовнішнім, західним впливом, і саме європейський вплив зробив можливим азійське пробудження.

В. Соловйов у “Виправдані добра” пише щось подібне, стверджуючи, що колоніальні народи саме від Європи перейняли ідею права нації на самовизначення. Але Шрі Ауробіндо, як завжди, на перше місце ставить психологічний аналіз національних ментальностей. Він неодноразово критикує колективну індійську свідомість за відсталість та дуалізм. У даному випадку широта і терпимість індійського розуму заважає пробитися крізь вуаль Умовнісного Століття. Шрі Ауробіндо постулює необхідність таких “фанатичних”, “негативних” психологічних рис, як деструктивність та критицизм. Негативні психологічні настанови можуть бути корисними, як вважає мислитель, для цілей прогресу. Це зовсім не випадковий пасаж для Шрі Ауробіндо. І мова тут не йде про співзвучність з діалектичною гегелівською хитрістю Світового Розуму, і навіть не зводиться до проблем політичної незалежності власної нації Шрі Ауробіндо. Ми знаємо, що Шрі Ауробіндо був прибічником збройної боротьби в Індії, підтримував союзників під час обох світових воєн, і навіть підтримував на перших етапах російську революцію.

Тут мова може йти про більш широкий масштаб оцінок, адже Шрі Ауробіндо і Сатпрем вважали, що певні негативні тенденції вітального плану психіки не заперечують того, що величезна сила вітального може бути використана для супраментальної трансформації. Теза про деструктивні та критичні чинники у якості рушійної сили національного пробудження є важливою для Шрі Ауробіндо ще й тому, що він судить про здобутки й небезпеки Індивідуалістичного Століття з позицій наближення Суб'єктивного Сторіччя, прихід якого він передбачає. Мислитель вважає, що Азійський розум “змушений повернутися до себе... під впливом Західного знання” (Станкевич та ін., 2010, с. 37). Ось це “до себе” якраз і означає

пробудження доби суб'єктивності. Суб'єктивне, психічне постійно є прихованою домінантою азійського мислення, але у цього мислення, на думку мислителя, саме й не вистачало деструктивних сил щоби зруйнувати власні умовні перепони.

Пробуджений Схід, пише Шрі Ауробіндо, навряд чи повторить Європейське Століття Розуму, в усякому випадку такий етап повторення не буде довготривалим. Шрі Ауробіндо сподівається, що Схід сам буде здійснювати могутній вплив на Європу і цей вплив буде вірогідно спрямованим у бік суб'єктивізму та практичної духовності. Мова знову ж таки йде, вочевидь, не про гносеологічний суб'єктивізм, а про актуалізацію діяльності власне душевних людських сил. Що ж стосується тези про практичну духовність, то тут, вочевидь, мова йде про перехід від домінації методів інтелектуального та фізично-експериментального пізнання до методів духовно-досвідного пізнання. Про ці методи Шрі Ауробіндо пише у "Західній метафізиці та йозі", у "Синтезі йоги", способи йогічного осягнення дійсності на противагу європейському раціоналізмові достатньо афористично описує і Сатпрем у своїй книзі, присвяченій Шрі Ауробіндо.

Шрі Ауробіндо пише про настання Суб'єктивного Століття, у якому людська душа має пробуджуватися й виходити на перший план не лише у окремому індивідові, але й у цілих суспільствах. Він описує різні ознаки настання "суб'єктивного часу" – це і революційна перебудова у сферах релігії, філософії, науці та суспільстві, це і пробудження Сходу, це і нові, віталістичні тенденції у літературі та мистецтві. На наближення нового, Суб'єктивного Століття, на його думку, вказує як поява і множення у світі нового психологічного людського типу – сенсуалістичної людини, національне пробудження в Ірландії, Індії, Бенгалії, Німеччині та перевідкриття самого феномену Нації-Душі.

**Висновки.** Таким чином, ми можемо вважати, що Шрі Ауробіндо потрактує процес історичного розвитку і зміни століть як процес змін, перш за все, ментальних та психологічних структур. Незважаючи на те, що Бердяєв розглядає подібну ж проблематику переважно у релігійному контексті, можна побачити певну подібність в умовиводах обох мислителів. Запропоновану Ауробіндо модель взаємодіяльності історіософських та еволюціоністських ідей можна вважати вельми евристичною та методологічно важливою і для сучасних історіософських побудов.

## Література та посилання

- Сатпрем (1989), *Шри Ауробиндо или Путешествие сознания*, Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 334 с.
- Станкевич, Е.О., Грицанов А. А. (2010), *Ауробиндо Гхош. (Тайны Посвященных)*, Минск, Книжный Дом, 256 с.
- Шри Ауробиндо Гхош (1992), *Человеческий цикл*, Казань, Новый Век, 350 с.

## References

- Satprem (1989), *Sri Aurobindo or The Adventure of Consciousness [Sri Aurobindo ili Puteshestvie soznaniya]*, Leningrad, Publisher of the Leningrad university, 334 p.
- Sri Aurobindo Ghose, (1992), *The Human Cycle [Chelovecheskii tsikl]* Kazan', New Age, 350 p.
- Stankevich, E.O., Gritsanov, A.A. (2010), *Aurobindo Ghose. (Secrets of Initiates) [Aurobindo Ghose. (Tainy Posvyashchennykh)]*, Minsk, Book House, 256 p.

# СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

## DAS PROBLEM DER NACHHALTIGKEIT DER DEMOKRATIE IM KONTEXT PLÖTZLICHER ZIVILISATORISCHER VERÄNDERUNGEN<sup>1</sup>

**Jan Svoboda**

PhDr. Ing., M.A., Ph.D.,

Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences (Praha, Czech Republic)

**svobodaj@flu.cas.cz**

### Анотация

**Ян Свобода.** Проблемът за стабилността на демокрацията в контекста на неочакваните цивилизационни изменения. Ние се сблъскваме с демокрацията в нейните три основни форми. Първоначален проблем на нейната стабилност се явява това, че демокрацията се разбира най-вече само политически – и се пренебрегват икономическите, социалните, културните или нравствените нейни аспекти. Следващ проблем се явява заплетеността и сложността на съвременните социални структури, подложени на резки и неочаквани промени. Друго реално измерение на този проблем възниква когато се опитваме да привнесем противоречията на межкултурното съществуване в контекста на други събития, свързани с него неразривно – с глобалното затопляне и проблемите на околната среда като цяло, с финансовата глобализация и т.н. При това съвременните философи, обременени от сложностите на съвременния свят, трябва да се стремят към по-дълбоки и научни изследвания на социума, разкривайки при това взаимовръзката между философия и етика в нашия свят като *oikos*.

**Ключови думи:** форми на демокрацията; редуцирано разбиране; социални структури; предразположеност към изменения; интеркултурна комуникация; взаимна зависимост на глобалните проблеми

### Анотація

**Ян Свобода** Проблема стабільності демократії в умовах неочікуваних цивілізаційних змін. Ми стикаємося з демократією в трьох основних формах. Найпершою проблемою понятійної стійкості цих форм є те, що вони розуміються головним чином тільки політично і ми нехтуємо економічні, соціальні, культурні або моральні аспекти демократії. Іншою проблемою є заплутаність і складність сучасних соціальних структур, схильних до різких і несподіваних змін. Інший реальний вимір цієї проблеми виникає тоді, коли ми зіштовхуємося з поміжкультурним співіснуванням в контексті з іншими суперечностями, які пов'язані з цим нерозривно - глобальним потеплінням і проблемами навколишнього середовища в цілому, фінансовою глобалізацією тощо До того ж, сучасні філософи, обтяжені складнощами сучасного світу, мають досліджувати теперішній стан соціальних дисциплін більш глибоко і науково. Тому потрібно й надалі розкривати зв'язок поміж філософією і етикою у нашому світі як *oikos*.

**Ключові слова:** форми демократії; відновного осягнення; соціальні структури; схильність до змін; іінтеркултурна комунікація; Взаємозв'язок глобальних проблем

### Abstrakt

**Jan Svoboda.** Problém udržitelnosti i demokracie v kontextu náhlých civilizačních změn. S demokracií se setkáváme ve třech základních podobách. Prvním problémem její udržitelnosti je,

<sup>1</sup> Dieser Artikel erschien in der tschechischen *Auspicia*, roč. XII, 2015/1, s. 11-16.

že se tyto podoby chápou jen redukcionistickým způsobem, neboť se většinou pojmají jen politicky a přehlíží se ekonomická, sociální, kulturní či morální stránka demokracie. Druhým problémem udržitelnosti demokracie je složitost a komplexnost současných sociálních struktur, které jsou vysoce náchylné k prudkým a nečekaným změnám. Další reálná dimenze tohoto problému vyvstává, pokusíme-li se přivést do souvislosti problém interkulturního soužití s dalšími problémy, které se s ním neodmyslitelně pojí - problém globálního oteplování a životního prostředí vůbec, finanční globalizace atd. Je proto třeba nově promýšlet vztah filosofie k etice našeho světa jakožto oikos, což si od dnešního filosofa vyžaduje stát se více zasvěceným i v dalších vědních oborech.

**Klíčová slova:** podoby demokracie; redukcionistické pojmání; sociální struktury; náchylnost ke změnám; interkulturní komunikace; propojenost globálních problémů

## Abstract

**Jan Svoboda Problem of Sustainability of Democracy in Context of Abrupt Civilisation Changes.** We encounter democracy in three fundamental forms. The first problem of its sustainability is that these forms are understood in a reductional manner only because they are regarded mostly only politically and we neglect economical, social, cultural or moral aspects of democracy. The other problem of sustainability of democracy is the intricacy and complexity of contemporary social structures that are highly predisposed to abrupt and unexpected changes. The other real dimension of this problem emerges when we try to bring the problem of intercultural co-existence into the context with other problems which are connected with it inseparably - the problem of global warming and environment in general, financial globalisation etc. In addition, contemporary philosophers, challenged by the complexity of the present world, should acknowledge the present state of scientific disciplines more profoundly. Therefore it is required to disclose further connections between philosophy and ethic of our world as oikos.

**Key words:** forms of democracy; reductional comprehension; social structures; predisposition to changes; intercultural communication; interconnection of global problems

Demokratie ist ein anspruchsvolles und dauerhaftes politisches Ziel. Sie ist kein Zustand, sondern eine permanente Aufgabe: *„Demokratie ist keine Maschine, die – einmal installiert – dauerhaft problemlos funktioniert. Sie lebt von Voraussetzungen, die immer wieder neu geschaffen werden müssen. Sie ist dauerhaft in Gefahr, sich zu weit vom demokratischen Ideal zu entfernen“* (Müller, 1998-2013). Für Philosophen und Sozialwissenschaftler, aber auch für Politiker und Staatsbürger ist ergo die voranginge Aufgabe ihre Nachhaltigkeit, – und wiederum die Nachhaltigkeit erfordert in unserem „euro-atlantischen Raum“ eine prosperierende Demokratie.

In diesem Artikel möchte ich auf drei Probleme hinweisen, die mit der Nachhaltigkeit der Demokratie heutzutage direkt verbunden sind. Das erste Problem ist, dass die allgemeinen Formen der Demokratie nur reduktionistisch begriffen werden. Das zweite Problem der Nachhaltigkeit der Demokratie ist die Kompliziertheit und die Komplexität heutigen sozialen Strukturen, die äußerst anfällig für abrupte und unerwartete Veränderungen sind. Eine weitere reale Dimension dieses Problems ergibt sich, wenn wir versuchen das Problem des interkulturellen Zusammenlebens in Zusammenhang mit weiteren Problemen zu bringen, z. B. mit dem Problem der globalen Erwärmung und des Umweltschutzes allgemein, oder auch mit dem Problem der finanziellen Globalisierung (Weizsäcker, 2006).

*Das erste Problem:* Die Demokratie nimmt in der Gegenwart drei grundlegende Formen an. Neben den Formen der sog. direkten und indirekten bzw. repräsentativen Demokratie wird darunter eine als Verfassungsdemokratie bezeichnete Regierungsform verstanden, bei der es sich in der Regel um eine indirekte Demokratie handelt, in der die Macht der Mehrheit per Verfassung

auf eine Art und Weise eingeschränkt ist, die Minderheiten gewisse individuelle Rechte oder Gruppenrechte (politische Rechte) wie beispielsweise Meinungsfreiheit oder Bekenntnisfreiheit garantiert. Diese drei Demokratieformen werden jedoch meist nur reduktionistisch verstanden, da nur ihr politischer Aspekt wahrgenommen und dabei übersehen wird, dass die Demokratie auch ihre wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und moralischen Aspekte hat. Eine soziale oder wirtschaftliche Demokratie umfasst alle politischen Systeme, die danach bestrebt sind, soziale und wirtschaftliche Unterschiede, die sich insbesondere aus der ungleichen Verteilung des Privateigentums ergeben, zu minimieren. Der kulturelle und moralische Aspekt der Demokratie steht für die erforderliche Kultur des Miteinanders und der Institutionen und damit für das moralische Ethos der Bürger, ohne das keine Demokratie funktionieren kann.

Obgleich die o.g. grundlegenden Formen der demokratischen Partizipation in ihren Äußerungen und Folgen durch stufenweise Aufdeckung ihres Potentials weiter analysiert und nach einem bestimmten Zweck oder anderweitig sinnvoll verglichen und gegliedert werden können, so erfolgt ihr vorausgesetztes Zusammenwirken dennoch nicht rein zufällig, quasi ad hoc. Für den Aufbau einer Demokratie als funktionsfähigem Ganzem muss die Beziehung dieser einzelnen grundlegenden Formen eine komplementäre Beziehung sein. Jener ideale Gesamtzustand dient uns als prinzipieller Ausgangspunkt, an dem wir uns auszurichten haben. Die Hauptaufgabe jedes Akteurs besteht daher immer darin, sich die grundlegende Frage zu stellen, welche Art von demokratischen Rechten im System als einem funktionellem Ganzen vernachlässigt, mit Absicht gedämpft oder gar gezielt von der Partizipation ausgeschlossen wird. Dieser Grundsatz gilt ohne Ausnahme und insbesondere auch für die heutige Gestalt der Demokratie, in der wir unsere eigenen Rechte oft mit einer solch einseitigen Intensität einfordern, dass es nicht selten am Sinn für die elementare Unterscheidung der Werte gegenseitiger Rücksichtnahme, gegenseitigen Verständnisses und gegenseitigen Vertrauens mangelt (Funda, 2002, 131n). Damit ist die Demokratie in ihren Möglichkeiten freilich noch lange nicht ausgeschöpft, obgleich sie ohne unsere aktive Beteiligung und Partizipation schleichend die Färbung einer Oligarchie annehmen kann. Konkrete Demokratie ist stets nur ein Versuch der Demokratie, das Streben nach einer besseren Demokratie, und es liegt an uns, ob wir die politische Atmosphäre durch unsere aktive Beteiligung erträglicher und konstruktiver gestalten (Goette – Meier, 2011).

Für eine funktionsfähige Demokratie muss daher ein positives zur Aktivität anregendes politisches Klima geschaffen werden, durch das die für das gemeinsame Bemühen um ein ausgewogenes Zusammenwirken aller Bestandteile des Systems notwendige Motivation und ein gesunder kreativer Optimismus aufrechterhalten werden. Auch wenn sich weniger komplizierte (auf der Mitgliedschaft in verschiedenen politischen Gemeinschaften basierende (Cohen, 2008, 213n) Modelle als die Demokratie anbieten, so ist die Grundlage ihrer Existenz dennoch eine konsequente Anwendung allgemein verständlicher ethischer Werte. Aus der Sicht des heutigen Menschen der westlichen Hemisphäre – dem die katastrophalen sozialen Folgen der verschiedensten Spielarten des Faschismus, Nationalismus und Kommunismus nicht unbekannt sind – wird deutlich, dass heute nicht nur die Rechte der zweiten Generation (soziale und wirtschaftliche Rechte), sondern in gewissem Maße auch Rechte der ersten Generation (Bürgerrechte und politische Rechte) eingeschränkt werden. Primäre Werte wie Selbstachtung, Menschenwürde, angemessener Stolz oder der Sinn für Gleichheit und der Respekt gegenüber anderen stellen eine klare und offensichtliche normative Voraussetzung für jeden sinnvollen Diskurs dar; und wenn dieser Diskurs erfolgreich sein soll, so müssen diese Voraussetzungen als Selbstverständlichkeit kodiert sein. Bewusste Demokratie bedeutet nichts anderes als die Fähigkeit, diese primären Ideen und Werte wirksam und flexibel mit sinnvollem Inhalt zu füllen, damit ihre allgemeine Vertrauenswürdigkeit eine geeignete und friedfertige Implementierung der Rechte der zweiten Generation und vice versa ermöglicht (West – Bergstrom, 2011).

*Das zweite Problem:* Die Tatsache, dass unsere heutigen sozialen Strukturen kompliziert,

komplex, insbesondere aber äußerst anfällig für abrupte und unerwartete Veränderungen sind, stellt heutzutage eine Realität mit oftmals fatalen Folgen dar. Der neue findige Trend, mit dem wir uns heute auseinanderzusetzen lernen, wurde im Übrigen durch die Entwicklung der Ereignisse in Nordafrika und im Nahen Osten bestätigt. Es sind jedoch nicht nur diese neuen und plötzlichen sozialen und politischen Umwälzungen, die uns rückwirkend darüber nachdenken lassen, ob jene Heilsversprechung vom "Ende der Geschichte" (Fukuyama, 1992), d.h. jene denkwürdige Behauptung, die liberale Demokratie wäre die letzte Entwicklungsphase der Zivilisation, nicht eine bloße vom Kollaps der Sowjetunion genährte utopische Illusion war. Obgleich Fukuyama nie behauptet hat, dass derartige Veränderungen eintreten sollten, so scheint die Aussicht seiner Vision von einer unifizierten Welt seit dem Ende des 20. Jahrhunderts in immer weitere Entfernung gerückt (Huntington, 1998). Die durch die Folgen der Finanzkrise hervorgerufene Protestbewegung, die allgemeinen negativen sozialen und kulturellen Folgen der Finanzkrise, steigende Xenophobie und ein heute schon alarmierendes Wachstum des Rechtsextremismus lassen Zweifel an der Wirksamkeit der grundlegenden demokratischen Machtinstrumente aufkommen (Svoboda – Štěch, 2012: 111). Überdies entwickeln sich all diese diskontinuierlichen Prozesse und abrupten Veränderungen vor einem neuen globalen Hintergrund – in einem schwer zu identifizierenden Knäuel globaler Fragen und Probleme.

Derartige plötzliche und unerwartete Veränderungen, begleitet von Selbstmordattentaten, undurchsichtigen Aktionen verschiedenartigster aufständischer Gruppierungen bzw. miteinander konkurrierender Organisationen, lassen sich aufgrund ihrer Direktheit und ihren nur schwer nachzuvollziehenden gegenseitigen Verbindungen kaum vorhersehen. Dies alles geschieht im Zusammenhang mit natürlichen und technologischen Systemen, die einen Hang zu unerwarteten fatalen Umwälzungen und Systemausfällen haben. Die jüngsten Aufstände in Tunesien und Ägypten zeigten, dass diese Kräfte heute einfach nicht mehr unterschätzt werden können. Es waren Twitter und Facebook, die hier die Geschichte in Gang brachten, indem sie Informationen über die Selbstverbrennung des Straßenhändlers Mohammed Bouazizi brachten. Diese wirksamen Instrumente, die das Potential besitzen, die junge und gebildete Generation zu mobilisieren, spielt heutzutage eine ebenso große Rolle bei den Protesten gegen Maßnahmen und Einschnitten zur Bewältigung von Krisen in verschiedenen Teilen der Welt von New York bis Taipei. Gleichfalls können sie die Form unerwarteter Angriffe von Hackern annehmen, die in der Lage sind, die Funktion lebenswichtiger Kommunikationsnetze buchstäblich zu eliminieren. Die Spontaneität des Aufkommens dieser verschiedenartigen Konflikte, die oftmals von destruktivem Verhalten und Wutausbrüchen begleitet werden (wie wir vor einiger Zeit in England sehen konnten), bringt uns zu der Überzeugung, dass es sich im Grunde genommen eher um plötzliche, mitunter kurzschlussartige Interaktionen und Reaktionen handelt, deren Aufkommen und Verlauf langfristig nicht vorhersehbar ist.

Die oben aufgeführten Beispiele zeigen die nicht mehr zu leugnende Tatsache auf, dass sich jenes immer wiederkehrende Wort *Globalisierung* in seiner neuen Gestalt bereits seit langem dabei ist, sich tief in unser Unterbewusstsein einzugraben. Durch die direkte Verknüpfung von Wirtschaft, Kultur und Institutionen mit den Informations- und Kommunikationstechnologien schafft sie sich ihre typischen Formen und spontanen Modelle der sozialen und politischen Organisation (von Terror- und Protestnetzen bis hin zum Internet-Interaktivismus), die es effizient zu erfassen gilt, angefangen von ihren untersten globalen, oftmals schwer identifizierbaren und undefinierbaren Bestandteilen, die ihre unterschiedlichsten Teilinteressen und Bedürfnisse vertreten und organisieren. Im globalen Kontext der Kommunikationsnetze wird nämlich klar, dass es sich nicht um eine Art elitären Überbau handelt, der über diese vielfältigen plötzlichen Veränderungen entscheidet, sondern dass diese unerwarteten Umwälzungen aus ihrer eigenen Topologie hervorgehen (Lähmer – Helbing, 2008). Dies ist gleichzeitig der Grund, warum diese Probleme auf verschiedenen hierarchischen Stufen von oftmals einander überschneidenden Modellen erwägt werden müssen, und warum diese

Modelle nicht nur anpassungsfähig und flexibel sein müssen, sondern auch erweiterbar.

*Das dritte Problem:* Eine weitere reale Aufgabe ergibt sich, wenn wir versuchen, das Problem des interkulturellen Zusammenlebens in Zusammenhang mit weiteren Problemen zu bringen, mit denen es heute bereits eng verknüpft ist; hierzu gehört beispielsweise das oft erwähnte Problem der globalen Erwärmung und des Umweltschutzes allgemein, oder auch das Problem der finanziellen Globalisierung. Die Beziehung von Philosophie und Öko-Ethik – der Ethik unserer Welt als *Oikos* (Hrubec, Šmajš, 2009, s. 308) – und damit auch die Beziehung von Philosophie und Ökonomie, aber auch Politik, Geschichtswissenschaft, Biologie und weiteren Wissenschaften, der Gegenstand und Ansätze es uns ermöglichen, uns besser in der Komplexität der heutigen Welt zu orientieren, muss neu durchdacht werden.

Die angedeuteten und weitere Zusammenhänge zwingen uns, über ihre heutige und zukünftige globale Bedeutung nachzudenken und uns zu vergegenwärtigen, in welchem Maße die vorhandenen normativen Instrumente der Kultivierung potentieller Zwiste und Konflikte effektiv revitalisiert werden müssen. Es handelt sich um eine große Herausforderung nicht nur für Philosophen und Sozialwissenschaftler, sondern auch für Politiker und insbesondere für uns selbst – die Staatsbürger – die wir unseren politischen Vertretern durch unsere Wahl unser Vertrauen aussprechen und damit unsere nahe bzw. entferntere, heute bereits globalisierte Zukunft mitbestimmen.

## Literatur

- Cohen, J. (2008), Existuje lidské právo na demokracii?, Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech: Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, Filosofia, Praha.
- Fukujama, F (1992), *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Kindler Verlag, München, 511 s.
- Funda, O. A. (2002), *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha, 179 s.
- Goette, L. – Meier, S. (2011), Can Integration Tame Conflicts?, *Science*, vol. 334, 9. December 2011, s. 1356 – 1357.
- Hrubec, M. – Šmajš, J. (2009), "Světový filosofický kongres v Soulu: Interkulturní obrát", *Filosofický časopis*, 57, 2009, č. 2.
- Huntington, S. (1998), *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Goldmann, München, 592 s.
- Lähler, S. – Helbing, D. (2008), "Self-Control of Traffic Lights and Vehikle Flows in Urban Road Network", *Journal of Statiscical Mechanicns: Tudory and Experiment*, PO4019, s. 3 – 30.
- Müller, R. (1998-2013), "Probleme der Demokratie", *Online – Lehrbuch Demokratie Dadalos – politische Bildung, Demokratieerziehung, Menschenrechtsbildung, Friedenpädagogik (ein Projekt von Pharos e.V.)*, Web: Gesellschaft Agora [online] [http://www.dadalos-d.org/demokratie\\_verstehen/probleme.htm](http://www.dadalos-d.org/demokratie_verstehen/probleme.htm)
- Svoboda, J. – Štěch, O. (2012), *Interkulturní vojna a mír*, Filosofia, Praha, 222 s.
- Weizsäcker, C. C. (2006), "Nachhaltigkeit und Demokratie: Analyse des Spannungsverhältnisses zweier Werte", Dieter Rudolf (Hrsg.), *China und Indien: Supermächte des 21. Jahrhunderts?*, Zürich, s. 209 – 213.
- West, J. D. – Bergstrom, C.T. (2011), "Can Ignorance Promote Demokracy?", *Science*, vol. 334, 16. December 2011, s. 1503 – 1504.

# ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

## PERSONALISTIC CHRISTOLOGY OF CZESLAW STANISLAW BARTNIK

**Richard Gorban**

PhD, Associate Professor,  
Kosiv Institute of Arts and Crafts, Lviv National Academy of Arts (Kosiv, Ukraine)  
*graukr@gmail.com*

### Анотация

**Горбан Р. А. Персоналистичната христология на Чеслав Станислав Бартник.** В статията се анализират особеностите на персоналистичната христология, създадена от полския католически философ и теолог Ч.С.Бартник, който възприема учението за Исус Христос не като затворена, веднъж завинаги сформирала се система, а като постоянно открита за по-дълбоко разбиране богословска теория, затова и го разглежда във философски ключ от позицията на съвременния персонализъм. Разглеждат се възгледите на полския мислител за образа на Христос като особена Божия субсистенция, пълнотата на битието на която се разкрива само с помощта на категорията “личност”, доколкото да се разбере синтеза на човешката и Божествената природа, станал в личността на Христа, може изключително посредством личностните отношения от тринитарен характер (*relatio*), благодарение на които в едно същество са се обединили в неразривно цяло две противоположни начала – Божието и човешкото. От автора се отбелязва, че в интерпретацията на Ч.С.Бартник именно феноменът на личността по най-добър начин разкрива същността на Исус Христос, неговата природа и структура, затова персоналистичният подход в христологията се явява един от най-продуктивните в контекста на съвременната антропологическа преориентация на християнското богословие, декларирана на Втория Ватикански Събор в качеството на най-важна препоръка на курса на католическото обновление (*aggiornamento*).

**Ключови думи:** Христос; личност; христология; персонализъм; отношения (*relatio*)

### Анотація

**Горбань Р. А. Персоналістична христологія Чеслава Станіслава Бартніка.** У статті аналізуються особливості персоналістичної христології, розбудованої польським католицьким філософом і теологом Ч. С. Бартніком, який вчення про Ісуса Христа сприймає не як замкнену, раз і назавжди сформовану систему, а як завжди відкриту до глибшого опанування богословську теорію, тому тлумачить його у філософському ключі з позиції сучасного персоналізму. Висвітлюється погляд польського мислителя на постать Христа як на особливу Божу субсистенцію, повнота буття якої розкривається лише посередництвом категорії «особи», оскільки зрозуміти синтез людської і Божої природи, котрий відбувся в особі Христа, можливо тільки через особові відношення-зв'язки тринітарного характеру (*relatio*), завдяки яким в одній істоті з'єдналися у нерозривне ціле два протилежних начала – Боже і людське. Автором зазначено, що в інтерпретації Ч. С. Бартніка саме феномен особи найкраще виявляє сутність Ісуса Христа, його природи, істоти та структури, тому персоналістичний підхід у христології є одним з найбільш продуктивних у контексті сучасної антропологічної переорієнтації християнського богослов'я, яка була задекларована на Другому Ватиканському Соборі як надважливе завдання курсу католицького оновлення (*aggiornamento*).

**Ключові слова:** Христос; особа; христологія; персоналізм; відношення (*relatio*)

## Abstract

**Richard Gorban. Personalistic Christology of Czeslaw Stanislaw Bartnik.** In this article, the author gives analysis of peculiarities of the Personalistic Christology, advocated by Czeslaw Stanislaw Bartnik, a Polish Catholic philosopher and theologian, who believes that the doctrine about Jesus Christ is not a complete and finally settled system, but a theological theory that is always open for deeper study. Thus, he interprets it in the philosophical sense, from the perspective of modern Personalism. The author proves that a Polish thinker considers the Personality of Christ a particular God's subsistence, the fullness of existence of which can only be revealed through the personality category, since the sole way to understand the synthesis of a human and God's nature, as a result of fusion in the personality of Christ, is possible through personal relations-bonds of the Trinitarian character (*relatio*), due to which one sentient combines into a single entity two different natures: divine and human. The author marks that, according to Czeslaw Bartnik, it is the phenomenon of a personality that best explains the essence of Jesus Christ, his nature, being and structure. That is why a personalistic approach in Christology is one of the most fruitful ones within the context of modern anthropologic refocusing of Christian Theology that was declared at the Second Vatican Conference as the most significant task of the course of Catholic renewal (*aggiornamento*).

**Keywords:** Christ; personality; Christology; Personalism; relations (*relatio*)

**Introduction.** In post-industrial world, humanitarian thought develops various theoretical models, dealt with the formation of the concept of a man, treating many-sidedness of human nature based on science. The Catholic Church appropriately reacts, declaring the renovation course (*aggiornamento*) at the Second Vatican Conference, aimed at the development of the philosophy of an integral man. It made Christian Theology focus on mastering the latest tools of Phenomenology, Existential Hermeneutics, Philosophical Anthropology and Personalism. Today the personalistic conception of a man is considered one of the most fruitful ones within the development aspect of theology as the field crossing both science and philosophy. Development of modern theological Personalism by K. Wojtyla becomes relevant in modern Ukrainian Religious Studies. However, Lublin School in whole and the philosophical-theological heritage of Czeslaw Stanislaw Bartnik in particular prevail by a large margin. This theologian and philosopher-personalist, well known in Poland and little known in Ukraine, drawing on philosophical ideas of Pierre Teilhard de Chardin, J. Newman, M. Heidegger, Hans-Georg Gadamer, M. Berdiaev, K. Wojtyla and Thomism, Augustinism, theology of Leo the Great, developed his own personalistic concept of theology, in which the doctrine of the Personality of Jesus Christ is central. Thus, our goal is to reveal the principles and peculiarities of Personalistic Christology of Bartnik.

**The main material.** Disputes and disagreements, that arose in the first millennium of Christianity regarding the nature and personality of the Son of God, tell us that the term *personality* in Christology as the doctrine, centered on the essence of Jesus Christ, is the focal one. Within this context, Czeslaw Bartnik not only highlights anthropological understanding of the personality of Christ but also asserts that everything that defines the manly essence of Jesus is a *personality*. The Catholic philosopher believes that the fact that Christ was a man like any human being determines the truth of his manly nature.

The two natures, divine and human, combine in Christ in a mysterious way. E. Ozorovskiy (2003, s. 361), a Polish theologian, researching into the issue, states, "If we acknowledge the truth, that the Son of God became a man still being God, we must admit that the Personality of the Son of God became the Personality of Jesus Christ still being his self". Since ancient times the Christian Church has set a series of teachings: 1) God, taking a human nature, accepted it like his own, ridding it of nothing; 2) Likewise, a man, owing to its bond with God, gets the fullness of being a

human; 3) Jesus became the most perfect one among people, due to the fullest merge with God; 4) The definition *personality* is the bearer of this unity. Developing Personalistic Christology, Czeslaw Bartnik set himself the task, which is to not only explain the stated entity, but also define the depth of its meaning and understanding.

Czeslaw Bartnik writes in his two-volume treatise (Bartnik, 1999) that the personality itself determines the human nature of Christ; otherwise, the Son of God would not be a true man. That is why the Polish thinker emphasizes the aspect of a human personality of Christ, although the fullness of his existence is multi-faceted and has various plans in store. Czeslaw Bartnik believes that existence of a single personality (ontological subject and essence) in Christ is the core of his mystery. This enables one to observe him as a full-fledged man. Along with the man's fullness of Christ, there exists the fullness of Deity. They both are naturally combined in the Son of God and make the fullness of His nature.

Human existence of Jesus, like any common man, is inherently an absolute relation (*relatio*) to the Personality of God. Existence of Christ as Logos, namely a Word, mentioned by John the Baptist, is an important aspect of His. Considering this aspect, in Jesus the Personality of Logos interacts not in a usual (outward) manner, but as if granting a personality an additional sense and another way of realization. Existence of Christ as Logos implements the fullness of His existence as a personality, and this is the act of non-God's nature, but God's Personality of Jesus, who himself realizes His Personality through relationship. Human nature at the stage of its human existence, rooted in God's Personality of Christ, creates a single divine subsistence, and Christ establishes relations (*relatio*) with the Father and the Holy Spirit in this human nature together with God's nature. According to Czeslaw Bartnik, this means even something more, than just personification of Jesus in the Son of God. Christ has taken not only a human nature but also all its fullness including the personality origin. Thus, we should speak about realization of a human nature as a personality in the Son of God as Logos, which became a human's body; moreover, the unity of the human origin of Jesus with the Personality God as Logos is absolute. However, it is a quite different nature (God's), yet it is the same personality (Christ's), the same ontological subject, the same I of Christ, that creates entity of everything within Him. A human nature would only have been a thing, subject, tool or medium of salvation in any other synthesis than the personality oneness. Nevertheless, in Christ it became His essence, His self, as Christ combines two natures: human and divine. In general sense, Jesus Christ is one person that became a subject of existence for God and human's natures. The analytical thesaurus explains that the two natures are eternal inseparable realizations of the same personality. There is a certain autonomy, voluntariness, identity and hierarchy between the reality of God's nature and that of human's, which becomes possible due to the rooting in the subject and the personality's world. There are no two personalities in Christ. There is one personality of God, which expresses the before-mentioned whole.

Existence of a personality in Christ gives Him the highest level of reality and entity with the Creation, which finds its realization and fulfilment in Him. The Personality of Jesus by its essence is the center of the Universe, a thing-in-itself, which in its turn correlates with the whole humankind and each single person based on a personal realization of humanity and being a human in the Personality of God, Personality of the Son of God. Consequently, there arises the dialectics of a personality: it exists in itself for itself, its world and its comprehension of fullness, but at the same time it is aimed at others: exists for others, in relations with others and for their realization, and, according to Czeslaw Bartnik (1999, s. 793), "It is absolute relativity and relative absoluteness".

Christ marks the beginning of the potential process, relevant to the whole reality being realized to its full, rooting in God's Word and the tri-personality of God, in particular. This process affects not just every man and the whole humanity, but all the times and space and is passed from the Father through Christ to each human being in the Holy Spirit, as well as in reverse order:

from a man through the Personality of Christ to the Personality of Father under the mediation of the Personality of Spirit. Therefore, paternity of God, with His pre-beginning, pre-source and pre-existence, is behind all existence. In the Personality of Christ, all existence and reality find unity with God and oneness of everything in God, the subject's rooting, as if merging with Christ into a single entity. Thus, reality and existence gain their particular features.

Existence as such becomes personal to some extent, following the models of the Personality of Christ and a human person. All reality rests on personal relationship (*relatio*) with Jesus Christ in four ways: 1) at the level of a subject, where a human person unites with the Personality of God by means of personification, embodiment of God; 2) structural, where the structure of every existence itself is aimed at the person, the Personality of Christ, in particular, finding its fullness in Him; 3) functional, where God treats the existence, following the actions and functions of Christ; 4) transformation, where existence, aspiring to its fullness, turns from the state of limitation and completeness into the state of infinity.

Christ is associated with the principle and basis of history and its key event. He is the co-mystery of the world, and the world, in its turn, is the co-mystery of Christ. Everything is aimed at and moves towards the fullness of Christ. Humanity is heading for the fullness in a commune — community of the Personalities of God.

Personalistic Christology of Czeslaw Bartnik is based on the assertion that Christ is an individual and specific personality in His aspirations and relation (*relatio*) towards all existence. Christ is the personification of a human being in God and the God-man, who embraces everything and each man in His fullness. He is a universal human and universal God in His relation to himself, other personalities (divine and human) and the Universe. The doctrine emphasizes not only omnitude, but also reality of this peculiar existence of the human being and God in history and reality, which, in its turn, gives omnitude and reality to history and the world. The whole reality of God is concentrated in the appearance of Christ (as a historical event), in whom God goes out to the man and the whole world. The process of this descend and approaching takes place in Christ and through Him. By the mediation of his Son God enters a real history and reality. Czeslaw Bartnik traces a certain scheme of personalization of existence: God-man-existence. God changes and improves the man through relationship and interaction. Therefore, the man influences the existence and develops it according to his personal existence through interaction. Thus, the man reflects God's personality, shining the light of personal structure overall existence. The world becomes the environment for personalization of the human being and fulfilment in the personalities of God. From the perspective of Personalistic Christology, this process can be named a personal realization with the help of Christ and in Christ. Consequently, Christology is regarded as a kind of personal realization of both Christ and every human being in His Personality. Personalization of the man develops in such a way.

Czeslaw Bartnik writes in his work *Christ as the Sense of History* (Bartnik, 1987) that in case of Christ, we have the utmost kindness and the greatest love, objectified in a special gift to the selfless and open ones. Therefore, Christ is associated with the personality and Love. Such identity does not exist in the earthly dimension, as love expresses the category and structure of the person. Christ as the embodiment of Love influences all people equally, though the degree of this action depends on perception, response and relationship (*relatio*) of the other person (man).

Christ is also the event in history that had absolute consequences and caused major changes and transformation of the world. Czeslaw Bartnik asserts that He can be named an Accomplished Act, as He is the one, Who Is in his divine essence. Christ is characterized by a passive action — He is, this is determined by the nature of God and Reality. Instead, Christ identifies and realizes himself as a man all alone in the active area, herewith changing existence. Thus, the personality planes of the man and God meet in Christ, bringing everything into action. The planes of human and divine Personality of Christ co-exist and cooperate. Any human action, deed, creation

is of imperfect, incomplete character and waits for its approval in the supernatural, God's, absolute panel. Therefore, any human action is aimed at infinity, perfection and fullness, becoming means of the fullest expression and realization of the human personality within the aspect of assertion of its existence. The action gains transcendent dimension in Christ, becomes means of the person's return to its self, taking-the-inward-turn, extracting from within its personal essence ideas, conceptions, forms and implementing them outwards.

Christology, developed by Czeslaw Bartnik, considers the aspect of personal, personalistic existence of the Personality of Jesus for the other personality and all personalities together: an individual person, community of human persons and Personalities of God. The Catholic philosopher states in his theological treatise *Word and Action* (Bartnik, 2006) that the existence, mentioned in Logos, is the essence of Christ and exists from time immemorial (like He himself) and is of free, conscious, task-oriented, that is, of absolutely personalistic character. This is revealed in the fact the Personality of Christ gives his personal world as a sacrifice, a single act of the whole sphere of His functioning in another person, as an altruistic gift urged by the unconditional love, and directs the entire reality for the good of other personalities, an individual or community. The Personality of Christ creates a new reality of the human being. The structure of the Personality of the Son of God itself and the fact of his embodiment that forms an alliance of the two natures (human and divine) in one personality, though maintaining their difference, serve as the basis for it. God is the center of creation as a man, while remaining God, which indicates the central place of any man in his personal existence and aspiration for his own fullness in Christ. That is why one should not dissociate and consider the realities of Christ separately. He is a harmonious embodiment of the Personality of two natures. The fullness of the synthesis of the divine and human develops in Christ not so much based on nature as following the personality. Christ implements and externalizes everything that he has accomplished in his life or is fulfilling in his existence, by means of his personal essence, mystery of his personality. Salvation that he brought to the humanity bears the stamp of personal character, that is, has to be realized in the plane of the human personality. The Polish thinker notes in his work *Personalistic Christianity* (Bartnik, 2003) that because of this, one should not comprehend the phenomenon of Christ like a principle or way of transformation, but, above all, perceive it as a Personality. As compared with the personal character of realization and salvation, everything else is of minor importance. Therefore, all the aforementioned definitions regarding Christ: *center of the humanity, center of the world, center of history, sense, goal, salvation*, should primarily be understood in a personal key. The Personality of Christ determines existence of the entire being in a certain way, its sense and realization. All reality becomes clear only in the Personality of Christ.

Christianity reveals natural and supernatural depth of the mystery of the human personality from the perspective and in the light of Christ, plain truth of the structural, adequacy of action between Christ and the personality of a Christian and their correlation in the plane of existence. The declared truth of the Holy Scripture denotes the necessity to interpret Christ in relation to the human personality and a man – in relation to the Personality of Christ. The priority and supremacy in everything lie within the phenomenon of Christ. The Son of God discovers the truth about the man when being a human himself; the man is unable to perceive himself completely, his depth, value and nature without Him. The human nature and personal essence of Christ, but not his human existence, are believed to be the guarantee of such balance and explanation of the truth about the man.

A human being becomes a personality for Christ in a special way, and He becomes a personality for a man. This proves that the existence of a personality is based on a close bond-correlation (*relatio*). Christ becomes the Personality-relation for a man, and a human personality becomes a relation *for* and *to* Christ. Relationships and interrelations between personalities, that are significant for the whole existence, filling it with a particular sense, are formed in such a way.

Czeslaw Bartnik shares the idea in his work *To Touch God Alive* (Bartnik, 2004) that the

Personality of Christ reveals the human's mission, the goal of which is to unite with the Trinity, namely, to commune with the Personalities of God. Christ becomes means of realization and fulfillment of this communication. Embodiment and resurrection of Christ make it possible to reach God either individually or jointly, and at the same time open prospects of universal cohesion of personal character. The Personality of God gives a human being a chance to unite with God and fulfill itself as a personality in the personalities of God.

**Conclusion.** As you can see, Czesław Bartnik comprehends Christology, which is a teaching about Christ, not as a closed, finally formed system, but as a theological theory always open for in-depth understanding. That is why he interprets it in a philosophical personalistic key. He believes that it reveals the person of Jesus most convincingly and to the fullest extent. According to the Polish thinker, the fullness of the existence of Christ is rendered through the definition of *personality*. The phenomenon of the personality itself helps reveal the essence of Christ, his nature, being and stricture best of all. That is why the personalistic approach in Christology is one of the most effective means. Czesław Bartnik proves that personal relations-bonds (*relatio*) are the only possible way to perceive synthesis of the human and divine natures, which came about in the Personality of Christ. Two counter origins joined into a seamless whole in one creature due to this relationship. This gave the entire existence an opportunity to realize and reach its fullness.

### Reference list

- Bartnik, Cz. St. (1987), *Chrystus jako sens historii*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław, 355 s.
- Bartnik, Cz. St. (2003), *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Standruk, Lublin, 455 s.
- Bartnik, Cz. St. (1999), *Dogmatyka katolicka*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 861 s.
- Bartnik, Cz. St. (2004), *Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne*, Standruk, Lublin, 450 s.
- Bartnik, Cz. St. (2006), *Słowo i czyn*, Standruk, Lublin, 292 s.
- Ozorowski, E. (2003), "Wokół problemu osoby", *Studia Teologiczne Białystoku*, Drohiczyzna, Łomży, № 21, s. 357 – 362.

### References

- Bartnik, Cz. St. (1987), *Christ as the Sense of History*, Publishing House of Vrotslav Archdiocese, 335 p.
- Bartnik, Cz. St. (2003), *Personalistic Christianity*, Standruk, Liublin, 455 p.
- Bartnik, Cz. St. (1999), *Catholic Dogma*, Editorial Department of Liublin Catholic University, Liublin, 861 p.
- Bartnik, Cz. St. (2004), *To Touch God Alive: Various Theological Essays*, Standruk, Liublin, 450 p.
- Bartnik, Cz. St. (2006), *Word and Action*, Standruk, Liublin, 292 p.
- Ozorowski, E. (2003), "Speculations about Personality Problematic", *Theological Studios of Białystok*, Drohiczyn, Łomża, No. 21, p. 357 – 362.

© **Richard Gorban**

# ЗОРОАСТРИЗМ ТА ХРИСТИЯНСТВО

**К. О. Гололобова**

кандидат філософських наук, старший викладач, кафедра філософії та соціології,  
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця (Київ, Україна)

*ekaterina\_d@i.ua*

## **Анотація**

**Катерина Гололобова. Зороастризм і християнство.** Зороастризмът е релігія и философска система, която несправедливо пренебрегват в съвременния свят. Зороастризмът е исторически свързан с християнството и много други религии и култури. Тази статия предлага алтернативен поглед на християнството и зороастризма, които са не само идеологически взаимосвързани религии, но също са исторически и традиционно цялостни култури. Зороастризмът и християнството имат същите морални и етични извори и са така преплетени културно, че някои зороастрийски празници и традиции се възприемат като християнски. Така че традицията на християнския Запад има източни корени.

**Ключови думи:** зороастризм; Авеста; християнство; Ахура-Мазда; Ариман

## **Анотація**

**Катерина Гололобова. Зороастризм та християнство.** Зороастризм – це релігія та філософська система, про яку у сучасному світі несправедливо забувають. Зороастризм історично пов'язаний з християнством та багатьма іншими релігіями та культурами. В даній статті пропонується альтернативний погляд на християнство та зороастризм, як не лише ідейно взаємопов'язані релігії, але й історично та традиційно цілісні культури. Зороастризм та християнство мають однакові морально-етичні витоки і настільки переплетені културно, що деякі зороастрийські свята та традиції ми сприймаємо як суто християнські. А отже, традиція християнського Заходу має Східні витоки.

**Ключові слова:** зороастризм; Авеста; християнство; Ахура-Мазда; Анхро-Манью

## **Abstract**

**Katharine Gololobova. Zoroastrianism and Christianity.** Zoroastrianism is the religion and philosophical system, which is unjustly overlooked by the modern world. Zoroastrianism is historically associated with Christianity and many other religions and cultures. The article presents an alternative view of Christianity and Zoroastrianism, as not only an ideological inter-religion, but also historically and traditionally holistic culture. Zoroastrianism and Christianity have the same ethical sources and are so culturally intertwined that some Zoroastrian holidays and traditions, we perceive as purely Christian. Therefore, the tradition of the Christian West has Eastern origins.

**Keywords:** Zoroastrianism; Avesta; Christianity; Ahura-Mazda; Anglo-Manew

**Постановка проблеми.** Сучасний світ – це світ, в якому змішалось все: віра та жага до влади, безкорисливість та бажання матеріальних здобутків, істина та кривда. Релігія була і буде великою рушійною силою: міццю, що примушує людину долати негоди в ім'я Бога і, водночас, засобом досягнення мети для політиків та можновладців. Європейський світ – це, переважно, світ християнський. Нам добре відома історія християнських завоювань, і, хоча

ми і кажемо, що релігія не має втручатись у справи політики, але розуміємо, що це можливо лише теоретично, бо єдиною силою, що примушує відверто тремтіти людські серця є релігія. Але нам не слід забувати, що релігія наша не виникла на порожньому місці, що у неї, як і у нас, є пращури, що бережуть свої таємниці в серці історії. Чому ми маємо знати цю історію? Щоб не створювати хибних ілюзій, але бачити і розуміти більше. Щоб відрізнити істинну віру від нав'язаної політичної та історичної брехні. Бо, як казав У.Черчилль: "Народ, що не пам'ятає свого минулого – не має майбутнього".

На Заході філософія історії виникла на основі християнського віровчення. Ще Гегель говорив, що весь історичний процес рухається до Христа та йде від нього. Поява Сина Божого і є вісь світової історії. К. Ясперс у своєму відомому творі "Смисл та призначення історії" зазначає: "Между тем христианская вера – это лишь одна вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой" (Ясперс, 1991, с. 32).

Саме в цей, "осьовий час", на думку Ясперса, поряд з філософією Китаю та Індії і зароджується зороастризм. Отже, давайте спробуємо подивитись на історію не з позиції християнства, а з позиції зороастризму, з позиції йоголегенд і таємниць.

Християнство та зороастризм – це не просто дві релігії, що мають схожі морально-етичні принципи, вони пов'язані між собою історично та духовно.

Зороастризм вже давно привертає увагу науковців. Бойс М., Романов Б., Дорошенко Е., Рак І., Дубровіна Т. присвятили цій релігії багато своїх досліджень. Проте, зороастризм є, певною мірою, недооціненою релігією. У цьому дослідженні пропонується подивитись на зороастризм як на праматір багатьох культур, традицій та релігій. Зокрема, на щільний морально-етичний зв'язок зороастризму та християнства.

Метою цього дослідження є аналіз витоків та джерел християнства, та впливу зороастризму на нього. Автор прагне висвітлити щільний етико-моральний та культурний взаємозв'язок цих двох традицій.

**Виклад основного матеріалу.** Сам зороастризм виникає приблизно у 1 тис. до н.е. у давньому Ірані. Релігія названа так на честь мислителя Заратуштри, який начебто одержав це вчення шляхом Одкровення. Очевидним є той факт, що послідовників зороастризму сьогодні не менше, ніж послідовників деяких сект. Чому ж вона продовжує викликати такий жвавий інтерес? Відповідаючи на це питання, звернемось до дослідників зороастризму. Так, Л. С. Васильєв (2000, с.47) писав: "Это в первую очередь связано с тем, что зороастризм оказал огромное влияние на духовную жизнь многих народов, в первую очередь европейских. Элементы зороастризма можно проследить у иудеев, христиан. В связи с этим напрашиваются подчас непонятные и труднообъяснимые параллели и прямые совпадения. На почве зороастризма выросли некоторые влиятельные секты в христианстве: манихейцы, павликиане, альбигойцы, катары, вальденсы, оказавшие заметное влияние на религиозную жизнь Европы".

А. Мень у своїй "Історії релігії" (1992, с. 276) висловлює таку точку зору: "Те кто утверждал, что христианство победило лишь потому, что было тогда якобы "единственной возможной мировой религией", забывали о митраизме, который вполне мог претендовать на эту роль".

Хто ж такий Заратуштра? Саме ім'я Заратуштра містить іранське коріння. Уштра означає "верблюд", а першу частину перекладають як "жовтий", "старий", "той, що поганяє". Отже, прихильники такого розуміння імені пророка, вважають що у нього просте селянське ім'я. За версією А. Дюперрона, "жовтий" перекладають як "золотистий", а другим корінням виділяють не "верблюда" – "муштра", а Тіштрія. Саме так арійці називали зірку Сиріус. І лише це ім'я міг носити пророк – Золотий Сиріус. В грецькій транскрипції його ім'я звучить Зороастр і перекладається – Сяюча Зірка. В авестійській традиції існує культ Сиріуса (Тіштрії). Восьмий

яшт Авести має назву – Тіштр-яшт і повністю присвячений вихвалянню Тіштрії.

Багато науковців вважає, що культ Сиріуса виникає саме в ті часи, коли Сиріус першим виходив на небосхил.

В Авесті є такі строки:  
Звезде блестящей Тиштрии  
Помолимся счастливой.  
Что создана Ахурой  
Главой и надзирателем  
Быть для всех прочих звезд.  
Как людям — Заратуштра...

Тобто, зороастрійці безпосередньо пов'язують Сиріус з Заратуштрою. Як Тіштрія – голова зірок, так пророк – голова людей. (Дубровина, Ласкарева, 1999, с. 5 – 6).

За легендою у віці 30 років Заратуштра зустрівся з самим Ахура-Маздою та його янголами. Це дуже цікава цифра. В тридцять років почав царювати на троні легендарний біблійний цар Давид, в такому саме віці почав проповідувати Христос.

Видіння, де Заратуштру закликав Ахура-Мазда, прийшло до нього на березі річки Аеватак, "Тобто та, що тече самотньо". Перед Заратуштрою виникла фігура зростом "в дев'ять разів вище за людину". Це було не що інше, як головне божество верховної тріади іранського пантеону богів – Вогу-Мано ("Блага Думка"). Так саме тріади, або Трійці, але в зороастризмі Трійцею є : блага думка – блага слово – блага справа.

Вогу-Мано поставив Заратуштрі кілька питань, а потім наказав йому відділитися від матеріального тіла і в якості душі піднятися до Ахура-Мазди. І Заратуштра спитав Ахура-Мазду про найважливіше.

Спросил Ахура Мазду  
Спитама Заратуштра:  
"Скажи мне. Дух Святейший,  
Создатель жизни плотской,  
Что из Святого Слова  
И самое могучее,  
И самое победное,  
И наиболее богатое,  
Что действительней всего?"

І Бог відкрив йому безліч своїх імен. В кінцевій редакції Авести нараховується 72 імені – стільки ж, скільки глав в "Ясні". І тоді Ахура-Мазда відкрив Заратуштрі, що не існує великої кількості богів, а все блага на землі походить від Єдиного Бога, а погане – від Духу Зла. І кожна людина, що живе на землі має зробити свій вибір між Ахура-Маздою та Анхро-Манью.

Бог провів Заратуштру через страшні випробування задля того, щоб він став справжнім пророком. Але лише останнє найстрашніше випробування похитнуло віру Заратуштри. Це – Смерть. Як всі арійці, він ненавидів та боявся смерті, бо традиційно вона зображувалась як щось огидне та потворне. Цей фрагмент легенди чимось нагадує моління про чашу Ісуса. Заратуштрі було відкрите майбутнє, в якому його очікує страшна смерть, і він благав Бога врятувати його і подарувати безсмертя. Ахура-Мазда не розгнівався на Заратуштру, він пояснив йому, що той отримає безсмертя, але він має померти в матеріальному світі від рук Брат-реш Туру, якого підіслав Анхро-Манью, бо лише тоді відбудеться очищення світу від Зла. Тобто,

якщо не буде смерті – не буде і кінцевого часу, в якому відбувається битва зі Злом, а отже Зло неможливо буде перемогти, бо тоді воно отримає вічне існування. Насамкінець Бог показав Заратуштрі усе, що буде відбуватися у світі матеріальному та духовному, розповів про долю усього людства та життя окремих людей, про прихід Спасителя та Воскресіння, і про те, що прийде після цього. І Заратуштра сказав: “Нічого немає краще за просте людське життя. Воно прекрасніше, ніж безсмертя за бездітності” (Дубровина, Ласкарева, 1999, с. 55 – 56).

Дійсно, однією з найважливіших цінностей зороастризму є родина. Так, за легендою, вважається, що Заратуштра був народжений у великому коханні, і всі діти, які народжуються у коханні, осяяні світлом Божої благодаті. Так, дійсно, зороастризм пропонує дуже прості цінності: кожен чоловік має побудувати дім, в якому буде палати вогонь, дружина буде виховувати дітей, розводити худобу. Кожна людина, на думку зороастрійців, має працювати на землі, сіяти хліб, займатися скотарством. Зороастризм не визнає голодувань, і вважає, що, якщо людина добре працює, то вона буде ситою, бо так бажає Бог. Мабуть саме в цій простоті і криється незгасаючий інтерес до цієї релігійно-філософської системи.

Основним джерелом релігії давніх персів є Авеста (“Знання”). Вона містить у собі великий та дуже складний комплекс священних текстів, що першопочатково передавалися усно, а в середині I тис. до н. е. були записані. Історія вивчення Авести розпочинається лише в XVIII ст., коли до європейців потрапили її переписи і французький науковець А. Дюперон зібрав книги, що складали Авесту, а також відкрив ключ до її читання та перекладу.

Авеста написана мертвою на сьогодні авестійською мовою, яка відноситься до іранської групи індоєвропейської родини мов; у зороастрійців вона використовується для богослужіння.

І. В. Рак (1997, с. 36) так характеризує Авесту: “Как и большинство священных писаний «мифологического периода» истории, Авеста имела энциклопедический характер и выражала собой полный комплекс представлений древних персов о мире. Самая древняя ее часть – Ясна представляет собой гимны и молитвы многочисленным богам – гаты. По языку и содержанию они очень напоминают тексты древнеарийских Вед. Это очень существенное наблюдение, оно позволяет сделать вывод об общих корнях авестийской и ведической религий... Отголоски авестийских преданий сохранились в греческих, латинских, арабских и древнеармянских источниках”.

Що стосується самого авестійського вчення, то з перших строк ми знаходимо розходження з біблійним вченням про творення світу. Згідно зороастрійській традиції “спочатку не було у Всесвіті ані землі, ані Сонця, ані планет, ані зірок. Був лише нескінченний час – “зерван акарана” (Дубровина, Ласкарева, 1999, с. 22). Протидія Добра та Зла була від самого початку створення світу, тому, дуже часто зороастризм звинувачують у дуалізмі, не визнають його першою монотейстичною релігією. Утім, не слід забувати, що світ цей творений, на думку зороастрійців, Єдиним Богом – Ахура-Маздою, а Зло – Анхро-Манью лише протидіє цьому світу, і на всі добрі справи Бога відповідає чимось злим та темним. Тобто, в зороастризмі дуже просто вирішується одвічний закид християнству: “якщо Бог є Добро, то звідки у світі зло?”. Для зороастрійців це не питання, бо матеріальний світ, на їх думку, існує лише завдяки протидії добра та зла, і лише у світі духовному, у раю – абсолютне Добро.

“Спочатку було Слово...” - говорить нам Біблія. – “І Слово було у Бога, і Слово було Бог”.

Авеста розпочинається з гімну Ахура-Мазді, де перші строки такі:

1. Спросил Ахура-Мазду  
Спитама-Заратуштра:  
“Скажи мне Дух Святейший,  
Создатель жизни плотской,  
Что из Святого Слова

И самое могучее,  
И самое победное,  
И наиблагодатное,  
Что действенной всего?».

Отже, згідно з зороастрійською легендою, першим також було Слово, але, якщо в Біблії під “Словом” розуміється “Слово Бог”, то в Авесті йде мова про молитву.

3. Ахура-Мазда молвил:  
«Мое то будет имя,  
Спитама-Заратуштра,  
Святых Бессмертных имя,  
Из слов святой молитвы  
Оно всего мощнее,  
Оно всего победнее  
И наиблагодатнее,  
И действенной всего.

Тут мова йде також про Святе Слово, яке є іменем Бога, але під Словом розуміється сам текст молитви, з якого найбільш діючим проти сил зла буде ім'я Ахура-Мазди.

Але ми не будемо заглиблюватись в подібні тонкощі. Наша мета прослідкувати історичну та етичну єдність християнства та зороастризму.

Давайте тепер пригадаємо Біблійну легенду, а особливо народження Спасителя – Ісуса Христа. От що пише про факт народження Ісуса О. Мень в “Історії релігії” (1992, с. 327): “Поскольку Рождество отнесли впоследствии ко дню солнцеворота, к 25 декабря, поклонение пастухов связано в нашем представлении с зимним пейзажем. Действительно, в Палестине снегопады в эту пору иногда бывают, однако, как не жаль расставаться с укоренившейся традицией, надо признать, что Евангелие ее не подтверждает. Св. Лука говорит, что вифлеемские пастухи «жили под открытым небом и стерегли ночью стадо свое». А в декабре овец уже отправляли в укрытия. На пастбищах они находились с марта до ноября; следовательно, Иисус родился в этот промежуток времени”.

За підрахунками Б. Романова (1996, с. 78), які він викладає у праці “Зороастризм та християнство”, Христос народився 21 вересня у 5 день місяця михр, за зороастрійським календарем. Хоча з цією точкою зору можна до кінця не погодитись, бо місяць михр за зороастрійським календарем розпочинається після “дня осіннього рівнодення”, тобто, після 23 вересня. Михр – це сьомий місяць зороастрійського календаря, що названий так на честь одного з божеств в зороастрійській традиції – Митри. От як пише про нього О. Мень (1992, с. 277): “Митра – бог утреннего света. Его рождение из скалы напоминает о первых лучах зари, золотящих вершины гор. Его сила поддерживает жизнь на земле. И в тоже время свет Митры изгоняет всякое лукавство и ложь”. Слід відмітити, що Митра в зороастризмі відіграє дуже важливу роль, не випадково виникає навіть такий напрямок як мітраїзм. Деякі дослідники навіть вважають, що Митра та Ахура-Мазда є рівними за своїм значенням. Проте зороастрійська традиція наголошує, що саме Ахура-Мазда створив Митру, щоб він, як Сонце осяяв все своїм світлом і люди йому вклонялись як захиснику справедливості.

Утім, ми так і не з'ясували, звідки все ж таки виникає традиція святкувати Різдво в грудні, якщо більшість дослідників визнає, що це в принципі невірна дата?

25 грудня – день народження Митри. Цей день є дуже символічним в астрології взагалі, бо в астрології його називають “днем народження Сонця”, а перед цим відбувається ще одна

дуже символічна подія, своєрідна “смерть сонця”, бо до 21 – 22 грудня день зменшується, а після цього протягом трьох днів сонце наче завмирає, і лише 25 грудня день починає збільшуватись. Що ще можна сказати про Митру. “Бог света выступает в роли Агурамазды, который согласно Авесте, должен освободить мир от козней Аримана. Поэтому римляне называли Митру salutaris, спаситель, а греки – справедливый” (Мень, 1992, с. 278). Образ Мирти зливається з образом зороастрійського спасителя – Саошьянта, який після кінця часу та Суду подарує усім безсмертя та блаженство. В зороастризмі Митра вважався спасителем, що вказує шлях до вічного життя, тому за часів Риму культ Митри складав серйозну конкуренцію християнству. І саме тому, як вважає більшість науковців, а також й представників релігійних традицій, зокрема, О. Мень, Різдво Христове почали святкувати саме 25 грудня.

А тепер ми знову повернемося до феномену народження Ісуса. “...И вот в Иерусалим из восточных стран прибыли маги и стали спрашивать, где здесь родившийся Царь Иудейский? Ибо мы видели звезду его на востоке и пришли воздать поклонение Ему” (Мф. 2, 1-2) (Див.: Біблія, 2013). Хто були ці маги, які першими прийшли вклонитися новонародженому Спасителю? Науковці дуже багато сперечаються з цього приводу. Але багато з них приходять до однієї думки, яка зазначена в Євангелії від Матфея, і у якій зазначається, що магами у ті часи називали тільки зороастрійських жерців (Романов, 1996, с. 75). О. Мень відзначає з цього приводу: “В апокрифах есть только один, – вероятно, достоверный – штрих, который дополняет Матфеево сказание. Согласно арабскому «Евангелию детства», волхвы (маги), посетившие Иерусалим, были последователями Заратустры и верили, что в мире родился Саошиант, авестийский Спаситель. Сам термин “маги”, употребленный евангелистом, подтверждает слова легенды. Если это так – перед нами событие огромного символического значения: исповедники религии, которая, как и Ветхий Завет, была ориентирована на Грядущее, стали первыми «язычниками», поклонившимися Христу” (Мень, 1992, с. 328 – 329). Тобто, першими, хто визнав народження Спасителя, були зороастрійці, які побачили у новонародженому спасителя, на якого очікували. Чи не свідчить це про той факт, що християнство стало ідейним продовжувачем зороастризму?

Послідовники Заратуштри вірили, що Спаситель народиться від сімені пророка, що зберігається в глибинах вод одного озера. Коли наблизиться кінець часу, в цьому озері купається дівчина і зачне пророка. Вона народить сина, який, не дивлячись на своє незвичне зачаття, буде людиною, сином людей і Спасителем (Бойс, 1994, с. 28).

Слід відмітити, що під “кінцем часу” не розуміється “кінець світу”, а лише зміна епох. В більш пізніших уявленнях зороастрійців, відмічалось, що таких Спасителів, прийде три протягом трьох тисячоліть. І всі вони будуть продовжувачами ідей Заратуштри, і народяться від незайманих дівчат від сімені пророка, що зберігає вода. А, як ми знаємо і в християнстві, і в ісламі, і в іудаїзмі, вода відіграє дуже важливу роль. В християнстві сам обряд прийняття релігії здійснюється через воду.

Один з дослідників зороастризму Є. А. Дорошенко відмічає: “Зороастризм, как основа религий и собрание изменяющихся вероучений Иранского нагорья, интересен в своем историческом смысле, ибо любая религия определяет менталитет и воспитание, общепринятые нормы, общества. Поэтому зороастризм подлежит еще долгому изучению, основанному на совокупности археологических, филологических, исторических и этимологических данных...” (Дорошенко, 1982, с. 52).

Самі послідовники зороастризму вважають, що їх віра є унікальною, глибоко моральною та філософічною. Так, для зороастрійців найважливішими є такі поняття, як порядність, доброта, істина, справедливість, святість слова. Тріада: Думка-Слово-Діло, чимось нагадує не лише християнську, але й буддійську мораль, бо зороастрійці так само вважають, що не слід багато говорити непотрібних слів, слід більше міркувати, тоді кожне

слово буде як “золото”, і буде втілене в життя, тобто, знайде своє відображення у справах. Слід також відмітити, що відоме “золоте правило” Конфуція першопочатково приписують все ж таки Заратустрі: “Вчиняй з іншими так, як ти бажаєш, щоб вчиняли по відношенню до тебе”. А пізніше, у Новому Заповіті ми прочитаємо цей вислів, як слова Ісуса Христа.

Сьогодні зороастризм, як і багато років назад, навчає людину порядності, чесності, внутрішній чистоті, вдячності батькам, допомозі друзям за вірою. За словами М. Бойс (1994, с. 54), “...проповідь Зороастра была и благородной, и требующей усилий от каждого человека, она призывала тех, кто принимал её, к решимости и отваге”.

У зороастрійців дуже цікаві і гарні свята. У Гатах підноситься краса природи та матінки-землі. Зороастрійцям властиве дбайливе ставлення до оточуючого середовища, і всі свята вони присвячують природі. Зороастрійці святкують Новий рік в перший день весни, літнє свято води, свято осені і свято вогню в середині зими. В Ірані Новий рік, Норуз і досі залишається значним святом, що збереглося ще з доісламських часів.

Невід’ємною рисою цього свята є церемонія Хафт-сін, коли на стіл кладуть сім предметів на літеру “ш”. Усі вони символізують процвітання та життя. Першопочатково це були вино (шараб), молоко (шір), шербет (шарбат), меч (шамшир), коробка (шемшад), свічка (шам) та насіння коноплі (шабданех). У наш час на стіл кладуть також Коран (О’Доннел, 2014, с. 173).

**Висновки.** Дійсно, сьогодні зороастризм – це дуже малочисельна релігія, але філософія та традиції його живуть і в християнстві, і в ісламі, і, навіть, в іудаїзмі. Він став частиною культурної традиції більшості народів та міцно ввійшов у нашу обрядово-релігійну культуру, навіть якщо ми це часом і заперечуємо. Виживаючи серед ісламського світу, зороастризм настільки міцно вжився у нього, що більшість його традицій сьогодні вважається сутнісно мусульманськими. Наприклад, п’ятиразова молитва, заборона зображень (ідолів), необхідність подаяння, віра в існування пекла та раю, кінець світу, судний день тощо. А в Ірані, не дивлячись на панування ісламу у якості офіційної релігії, і у наш час продовжують святкувати зороастрійські свята, жити за зороастрійським сонячним календарем, який до речі є найточнішим календарем у світі.

## Література та посилання

- Авеста в русских переводах (1861-1996)* (1997), [Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака], Журнал “Нева”, Санкт-Петербург, 480 с.
- Библия*, (2013), Виссон, Санкт-Петербург, 1296 с.
- Бойс, М. (1994), *Зороастрийцы. Верования и обычаи*, Центр “Петербургское востоковедение”, Санкт-Петербург, 288 с.
- Васильев, Л. С. (2000), *История религий Востока. Учебное пособие*, Книжный дом “Университет”, Москва, 426 с.
- Дорошенко, Е. А. (1982), *Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк)*, Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», Москва, 133 с.
- Дубровина, Т. А., Ласкарева, Е.Н. (1999), *Заратустра*, Олимп; ООО “Фирма “Издательство АСТ”, Москва, 208 с.
- Мень, А. (1992), *История религии*, Т. 6., Издательство “Слово”, Москва, 478 с.
- О’Доннел, К. (2014), *Религии мира*, “Клуб семейного досуга”, Белгород, 192 с.
- Романов Б. (1996), “Зороастризм и христианство”. Электронный ресурс. Режим доступа: [http://virilib.ru/read\\_book.php?file\\_path=books/16/book07617.gz&page=0](http://virilib.ru/read_book.php?file_path=books/16/book07617.gz&page=0)
- Ясперс, К. (1991), *Смысл и назначение истории* [пер с нем.], Политиздат, Москва, 527 с.

## References

- Avesta in Russian translations (1861-1996)* (1997), [*Avesta v russkikh perevodakh*], "Neva" Journal, St. Petersburg, 480 p. [in Russian]
- Bible* (2013), [*Bibliia*], Visson, St. Petersburg, 1296 p. [in Russian]
- Boyce, M. (1994), *Zoroastrians. Beliefs and Practices* [*Zoroastriycy. Verovania i obichai*], "Petersburg Oriental Studies" Center, St. Petersburg, 288 p. [in Russian]
- Doroshenko, E. A. (1982), *Zoroastrians in Iran (a Historical-ethnographic study)* [*Zoroastriyci v Irane (istoriko-etnograficheskiy ocherk)*], Main editorial Board of Oriental literature of the "Nauka" Publishing House, Moscow, 133 p. [in Russian]
- Dubrovina, T. A., Lasareva E. N. (1999), *Zarathustra* [*Zaratustra*], Olimp; OOO "Firm "Publishing house ACT", Moscow, 208 p. [in Russian]
- Jaspers, K. (1991), *The Meaning and Purpose of History* [*Smysl i naznachenie istorii*], [Trans. from German], Politizdat, Moscow, 527 p. [in Russian]
- Men, A. (1992), *History of religion* [*Istoria religii*], Vol. 6., "Word" Publishing House, Moscow, p. 478 [in Russian]
- O'Donnell, K. (2014), *Religions of the World* [*Religii mira*], "Family Leisure Club", Belgorod, 192 p. [in Russian]
- Romanov B. (1996), "Zoroastrianism and Christianity" ["Zoroastrizm i khristianstvo"]. Available at: [http://virlib.ru/read\\_book.php?file\\_path=books/16/book07617.gz&page=0](http://virlib.ru/read_book.php?file_path=books/16/book07617.gz&page=0) [in Russian]
- Vasiliev L. S. (2000), *History of religions of the East. Textbook* [*Istoria religiy vostoka. Uchebnoe posobie*], "University" Book House, Moscow, 426 p. [in Russian]

© Катерина Олександрівна Гололобова

# THE PROBLEM OF HELL AND THE SECOND CHANCE THEORIES IN ANGLO-AMERICAN PHILOSOPHY OF RELIGION

V. Kuzev

PhD, research officer, Research Centre of Pryazovskyi  
state technical University (Mariupol, Ukraine)

*elquijote@ukr.net*

## Анотация

**Валерий Валериевич Кузев. Проблемът за ада и теорията за втория шанс в англо-американската философия на религията.** Проблемът за ада се явява също така и философски проблем, свързан с теологическата доктрина за вечното наказание и представлява от себе си вариация на проблема за злото. С някои изключения традиционната концепция за ада преобладава в християнската мисъл от времето на ранното християнство чак до XIX век. Като цяло, съгласно тази доктрина, след смъртта душите на неразкаялите се грешници попадат в ада, където биват подложени на наказание от буквален вечен огън. В статията се привеждат възражения срещу традиционния модел на ада и се разглеждат негови алтернативни версии. Особено внимание се отделя на теорията за втория шанс и нейните разновидности (ескапизъм). Показано е, че съгласно възгледите на ескапистите (А. Бухарев, А. Плаг и др.), адът се разбира като автономно място/състояние, което Бог създава за тези, които не желаят да общуват с Него. Съответно съществуването, намиращо се в ада, може по всяко време да измени своето състояние и да се присъедини към съобщността на спасените. Авторът анализира как дадената теория се съотнася с концепцията за метафизическата либертарианска свобода на волята, която се признава от привържениците на теодицеята на свободната воля (Р. Суинберн, Е. Стамп).

Авторът достига до извода, че съвременните религиозно-философски рефлексии, развиващи се в дискурса на хуманистичната култура, са склонни към рационален критицизъм, който отхвърля традиционния модел на ада по причини от морално, психологическо и логико-философски характер. Това поражда необходимостта от търсенето на нови теории, призвани да изменят или да реинтерпретират традиционната концепция за ада.

**Ключови думи:** ад; проблемът за злото; християнство; спасение

## Анотація

**Валерій Валерійович Кузев. Проблема пекла і теорії другого шансу в англо-американській філософії релігії.** Проблема пекла є філософською проблемою, котра пов'язана з теологічною доктриною вічного покарання і становить власне варіацію проблеми зла. За деякими винятками традиційна концепція пекла переважала в християнській думці з часів раннього християнства аж до XIX століття. У загальних рисах усталена доктрина про заробне існування вчить, що після смерті душі нерозкаяні грішники потрапляють у пекло, де вони зазнають покарання буквальним вічним вогнем. У статті розглядаються заперечення проти традиційної моделі пекла та подаються альтернативні теорії. Особлива увага приділяється теорії другого шансу та її різновидам (ескапизм). Показано, що згідно з поглядами ескапистів (А. Бухарев, А. Плаг та ін.) пекло витлумачується як автономне місце/стан, котре Бог створює для тих, хто не бажає спілкування з ним. Відповідно, істота, що перебуває в пеклі, може будь-коли змінити свій стан і приєднатися до спільноти спасених.

Автор досліджує, як дана теорія корелюється з концепцією метафізичної лібертаріанської свободи волі, що визнається прибічниками теодицеї свободної волі (Р. Свінберн, Е. Стамп).

Автор доходить висновку, що сучасні релігійно-філософські рефлексії, які розвиваються в дискурсі гуманістичної культури, схильні до раціонального критицизму, який не сприймає традиційну модель пекла з причин морального, психологічного та логіко-філософського характеру. Це породжує необхідність пошуку нових теорій, покликаних змінити або реінтерпретувати традиційну концепцію пекла.

**Ключові слова:** пекло; проблема зла; християнство; спасіння

### **Abstract**

Valery Kuzev. The problem of hell and the second chance theory in Anglo-American philosophy of religion. Problem of hell is a philosophical problem related to theological doctrine of eternal punishment. It is a variation of the problem of evil. With a few exceptions, the traditional concept of hell has prevailed in Christian thought since the time of early Christianity and until the XIX century. In general, this doctrine of afterlife teaches that after death the souls of sinners fall into hell, where they punished by eternal fire. The article presents some objections to the traditional model of hell and considers a number of alternative theories. The particular attention has been paid to The Second Chance Theory and its varieties (escapism). Author of the article shows that such escapists as A. Buckareff, A. Plug and others understood the hell as an autonomous place or state, which God creates for those who do not want to communicate with him. Accordingly, the inhabitants of hell may at any time change their status and join the community of the saved. The author analyzes how this theory related to the concept of metaphysical libertarian free will, which admitted by the supporters of free will theodicy (R. Swinburne, E. Stump). The author concludes that current religious and philosophical reflection developing in the discourse of humanist culture tend to rational criticism, which rejects the traditional model of hell for reasons of moral, psychological, logical and philosophical nature. This creates a need for new theories, designed to amend or reinterpret the traditional concept of hell.

**Keywords:** hell; the problem of evil; Christianity; salvation

**Introduction.** The problem of hell is a philosophical problem related to the theological doctrine of eternal punishment and is a variation of the problem of evil. For centuries, the image of hell has filled millions of believers with fear. The traditional concept of hell is based on the following basic assumptions: (H1) The Anti-Universalism Thesis: Some persons are consigned to hell; (H2) The Existence Thesis: hell is a place where people exist, if they are consigned there; (H3) The No Escape Thesis: There is no possibility of leaving hell; and (H4) The Retribution Thesis: The justification for hell is retributive in nature (Kvanvig, 1993, p. 25). The above described model has certain problematic aspects. The following statements have been accepted: (a) God exists, and He is as absolutely good, omnipotent and omniscient; (b) at least some of His rational creations are consigned to go to hell and stay there forever. The problem is that (b) seems inconsistent with the fundamental attributes of the divine essence encompassed in (a).

The **purpose** of the article is to analyze the second chance theories of hell in contemporary Anglo-American philosophy of religion. I will dwell on two of the most significant objections to the traditional model. First, the "juridical objection" to the traditional model of hell lies in the fact that there is an obvious discrepancy between the finite, limited evil that is committed by individuals, and infinite punishment. Indeed, although an external observer cannot determine with absolute accuracy the amount of evil caused by this or that person, and, therefore, cannot correlate it with the same evidently determined punishment, it is clear that the amount of offence committed during a single lifetime is disproportionate to further punishment that lasts forever.

Let us consider the juridical argument for the doctrine of eternal punishment, best expressed by Anselm of Canterbury (*Cur Deus homo* 1.7, 1.11). Because human beings have offended the infinite majesty of God by committing sin, or have demonstrated in this way the rebellion of limited will against the will of infinite Being, sin cannot be considered a limited action that deserves limited punishment. Accordingly, the punishment for any sin must be eternal. This explanation derives from the practice of feudal law. From this perspective, an appropriate punishment is primarily determined by not only the severity of the offense, but by status of the person injured. The obvious drawback of this theory, in my view, is that God as omnipotent Being cannot be *harmed* by anyone.

Second is the so-called “moral objection”. In the most general form it can be presented as follows: the traditional doctrine of hell is inconsistent with the basic notions of love, justice and mercy that are expected from human beings and especially from an omniperfect God (Adams, 1975, p. 433-447; Kvanvig, 1993, p. 27-28). It should be stressed that the problem of hell is not a complication exclusively within the Christian philosophical or theological system; it is also the marker by which external observers – atheists, agnostics or representatives of other religions – assess the ethical value of Christianity. For example, Antony Flew noted (*God and Philosophy*, 1966) that when Christians “really believe that God created people with the full intention of torturing some of them in hell forever, they might as well give up the effort to defend Christianity” (Cited according to: Pinnock, 1996, p. 150). David Lewis, considering the traditional doctrine of hell, also questions the concept of God’s goodness. When considering the problem of hell, many researchers focus on evil that God cannot prevent; but there is also evil that is caused by God himself. Infernal punishment, says Lewis, is infinite in time and is more powerful than any earthly suffering. So God, in condemning people for such a huge torment, acts infinitely worse than the worst of tyrants did (Lewis, 2007, p. 232). Thus, as we can see, the doctrine of hell puts the morality of both Christianity and Christians under question.

The problem of hell is presented with a number of closely connected items – logical, philosophical, ethical and theological – and becomes acute in the process of careful examination of the doctrine of eternal punishment. A fundamental question that arises within the outlined discourse is how to “solve” the problem of hell. One response to the problem of hell is *annihilationism*. According to annihilationism, God just destroys the wicked souls, or allows them to die as a result of sin. In contrast to annihilationism, *universalism* affirms that all mankind will, sooner or later, be reconciled with God. J. Kvanvig points out that there are two branches of universalism – *contingent* universalism and *necessary* universalism (Kvanvig, 1993, p. 74). The latter affirms that not only is universal salvation possible, it will undoubtedly take place in reality, and furthermore the assumption that anyone could end up in hell is impossible. Most Christian theologians who share universalistic views hold to contingent universalism – although there is a risk that some people will end up in hell, as a matter of fact nobody will.

Contingent universalism is connected with another hypothesis that will be the main subject of my research. The matter concerns the *Second Chance Theories* (posthumous conversion theories), or “SCTs”. According to SCTs, the verdict passed down to the sinful is not final, since there is still a chance for them to turn to God or perform other necessary acts *post mortem*. In line with advocates of the SCTs, human free will persists after death. God gives residents of hell a never-ending afterlife so that they can continue to choose whether to accept or refuse God’s love. Most SCTs belong to the so-called *issuant* conceptions of hell that are prevalent today in Anglo-American philosophical theology and philosophy of religion. Many (but not all) of the issuantists adopt the following propositions. **The Less-than-Human Thesis:** One natural consequence of a person’s rejection of God is the loss of the goods with which God endows people. The loss of these goods means the ultimate loss of humanity for the formerly human denizens of hell. **The Fixed Character Thesis:** The formation of an evil character explains how people can chose to remain

in hell. **The Irrationality Thesis:** Because of libertarian human freedom, God must allow people to make irrational choices even if those irrational choices entail that they end up in hell. **The Extra Chance Theses:** In order to counteract the possible disadvantages of religious luck, God provides people with one or more postmortem opportunities to be saved (Baker, 2014, p. 124). The absolute majority of issuantists accepts the Metaphysical Libertarian Human Freedom view and rejects the Retribution Thesis. The main reason for staying in hell is not external divine force, but the desires of a free being. Hell is seen as an autonomous (as far as it is possible within theism) place/state, which God in His love creates for those who do not want to communicate with Him. The theory of hell based only on the concept of God's justice cannot offer a comprehensive solution. An adequate conception of hell must flow from the same divine character from which heaven flows (Kvanvig, 1993, p. 136). As R. Baker indicates, there are several varieties of SCT: theses, including the possibility of escape or release from hell itself, some form of purgatory, or a restorative justice in which a person is purified through a personal encounter with God on judgment day (Baker, 2014, p. 132-133). The main point of difference is as follows. One or an infinite number of postmortem chances are offered. Not all adherents of SCTs claim that the number of, or opportunities for, second chances are unlimited. Some believe that after death a person will be given a second chance, but only once. There are categories of people who during their earthly life had no real opportunity to choose between two alternatives - to accept God or reject Him. This refers primarily to those who died in infancy or early childhood until the age of reason (*aetas discretionis*), as well as insane persons. To answer the question of how such individuals can be saved, Heinrich Klee (1800-1840) suggested the Illumination Theory – at the moment of death the infant who have died without baptism is given a sudden illumination which enables him or her to desire the baptism and as a result to be saved [or not to be saved, if the proposal is rejected] (Vennari, 2006).

There is another aspect of the issue. As we know, many people (e.g., those who lived before Christ, those who have never heard of Christian teaching, and so on) could not know about the gospel message. Since God is considered completely fair, He could not allow these people to be lost forever just because they had bad religious luck. Therefore, God gives them a postmortem opportunity to make a final decision. Stephen Davis, Jerry L. Walls and some others contemporary philosophers of religion develop this proposal. The advocates of the postmortem evangelization view think God's love cannot be limited by the time of our earthly life. If knowledge of Jesus did not occur before death, it must occur after death. This conclusion is based on some New Testament texts (John 3:18, 1 Pet. 3:18–4:6) and doctrine of Christ's descent into hell. Many proponents of postmortem evangelization (Donald Bloesch, Stephen Davis) think that this possibility of escaping hell will be provided, not for all people, but only for the unevangelized – those who have never heard the gospel in its fullness. According to Steven Davis: "Some who hear the gospel hear it in such a way that they are psychologically unable to respond positively. Perhaps they heard the gospel for the first and only time from a fool or a bigot or a scoundrel. Or perhaps they were caused to be prejudiced against Christianity by skeptical parents or teachers. Whatever the reason, I believe it would be unjust of God to condemn those who did indeed hear the good news but were unable to respond positively" (Steven Davis, "Universalism, Hell, and the Fate of the Ignorant", cited according to: Sanders, 2005).

On the contrary, A. Buckareff and A. Plug adhere to the thesis that God gives everyone an endless number of postmortem chances. In their opinion, God being patient and loving parent never ceases to desire to have His estranged child return and be forgiven. Therefore, He provides an infinite number of possibilities for repentance and salvation (Buckareff et al, 2005, p. 44).

Next I will mainly consider the theory of escapism suggested by Buckareff and Plug, as it is, in my opinion, the most significant among the SCTs. As the authors of this theory write: "The escapist view of hell can be captured in the following two theses: (E1) Hell exists and might be populated for eternity; and (E2) If there are any denizens of hell, then they, at any time, have

the ability to accept God's grace and leave hell and enter heaven" (Buckareff et al, 2005, p. 46). Buckareff and Plug throw out the suggestion that the residents of hell are wantons. They believe, a person must have both freedom and moral responsibility in hell with the possibility of the person coming to a point of repentance and being released from hell.

One of the main points of discussion between the supporters of the traditional model of hell, advocates of The Fixed Character Thesis and adherents of SCTs is the question of whether it is possible to change one's choice after death. According to the traditional model, conversion (*metanoia*) is possible only in this life. The choice made during one's earthly life completely and irreversibly determines one's eternal destiny. There are various explanations of why repentance (that is, one changing one's decision) is impossible in hell. Many think that the inability to change one's choice after death results from factors external to the person. For example, some believe that God limits or destroys a person's ability to make free choices (Theophylact of Ohrid, Commentary on the Gospel of Matthew, 22). The other view is that the freedom of the will of a resident of hell is damaged by some actions the subject performed. In other words, after death the will of the unrepentant sinner becomes fully determined by improper actions she performed during her lifetime. This position is typical for many issuantists who accept **The Fixed Character Thesis**. I will present some arguments these scholars use and consider how their arguments relate to the basic thesis of issuantism, namely the doctrine of libertarian freedom.

One who constantly resists good desires, says R. Swinburne, gradually transforms into a person in whom these desires no longer occur. She becomes prisoner of her depraved passion and no longer has the ability to choose to resist it (Swinburne, 1989, p. 181). Some other philosophers of religion endorse such views, e.g. C. Lewis and E. Stump (Lewis, 2009, p. 128-130; Stump, 1986, p. 196). Let's call these views the "character setting view" (CSV). It should be emphasized that many thinkers accepting CSV, combine it with **The Less-than-Human Thesis**. Swinburne believes residents of hell – that is, those who constantly resists good desires and have become totally depraved – can no longer be regarded as human beings. They turned themselves into something less than human (Swinburne, 1983, p. 48-49).

So what actually happens to the free will of the damned, according to these thinkers? It seems to me that in Lewis's system the fixed choice for evil the damned constantly make is constituted by the changes that occur with them on the ontological level. Lewis's world-view was influenced significantly by the neo-Platonism of Plotinus. This philosophical system regards God as a pure Being, the true source of life and goodness. Only God is perfect and only the existence of God is a complete and perfect good. The Cosmos has a hierarchical composition. Creatures standing in close proximity to God are more spiritual and real, and vice versa. At the very last step of the ontological scale there is primal matter. Lewis in line with this thinking, supposing those rational beings that stubbornly refused to follow God and moved further away from Him were becoming less good and less real. Their physical and mental structure is destroyed so much, that "a damned soul is nearly nothing" (Lewis, Great Divorce, 1946, cited according to Baker, 2014, p. 63-64). Although the damned souls may wish to get out of hell, this will never happen, because their wills are too weak and evil. Swinburne highlights key points somewhat differently. He agrees with Lewis that a person is capable of losing her soul, that is, of destroying the very essence of human nature. However, he is more focused on the issue of the disappearances of the intelligence and free will of the damned: "The man who has blinded himself to the goodness of things is no longer an agent, one who chooses what to do in the light of beliefs about its worth. ... The man has 'lost his soul'" (Swinburne, 1989, p. 177).

Thus, under this approach, people have libertarian freedom in order to be morally responsible. If the person makes bad choices for a long time, he forms a vicious character. For a person who has formed a vicious character, it becomes increasingly difficult to make good choices. Ultimately, he can reach a point where a choice for good will become virtually impossible. Such people make

up the population of hell.

The CSV involves some problematic aspects. The question arises, what happens after death to those people who die before their characters are totally fixed? To my mind the issue of free will in character tracing theory is the most open to criticism. Swinburne, like several other supporters of CSV, holds that man is free in the sense that metaphysical libertarian freedom presupposes. But this theory leads to the assumption that libertarian freedom is not a necessary feature of a human being. In fact, according to Swinburne, a person can use libertarian freedom only until his character is fully fixed. After this process is complete, the person no longer has libertarian freedom. The inhabitants of hell have lost their ability to make free choices, turning themselves into a kind of unreasonable animal, but the inhabitants of heaven also do not possess free will in the libertarian sense. Swinburne writes that although the inhabitants of heaven retain their free will their choice will lie only among a range of equally good actions. "Having no desires for the bad, they *inevitably* (italics mine – V. K.) pursue only what they (correctly) believe to be good" (Swinburne, 1989, p. 190). There is a strong temptation to conclude from the above that libertarian freedom is no more than an intermediate step to a kind of qualitatively «better» dimension of freedom, since this is a kind of freedom the inhabitants of heaven actually have. Consequently, this calls the value of libertarian freedom in question.

Swinburne himself does not make such a conclusion. On the contrary, the concept of libertarian freedom is at the centre of Swinburne's theodicy of hell. But if free will is such a great benefit, for the realization of which God allows to exist so many manifestations of evil, then why does this freedom appear to be so weak that it destroys as a result some (maybe numerous) acts of wrong choice? From this it may follow that God has transmitted some hidden defect to human nature. Proponents of CSV probably believe that the true realization of freedom necessarily implies that if a person trespasses upon this ability for a long time (i.e., makes a conscious choice in favor of evil), he destroys himself and his freedom. This state of affairs, they think, is logically necessary; even an omnipotent God cannot build the world differently, just as He cannot create a triangle with four corners. However, it seems to me it is not a self-evident conclusion. C.P. Ragland offers one of the possible solutions to this dilemma (Ragland, 2009, p. 217).

One more objection to the CSV is that in the models of hell which include this thesis, there is a disproportion between the suffering that the damned experience and their misdeeds. Swinburne recognizes that the residents of hell feel some suffering – in particular, suffering that results from a lack of psychic integration (Swinburne, 1989, p. 182). For the damned, whose character developed into totally corrupt one, this suffering will never end. However, the difficulty lies in the fact that the damned, since their character became completely fixed, are already deprived of the ability to choose anything. Their free will having been eliminated, they are no longer free or morally responsible for their actions. They were morally responsible before their character had finally been fixed as evil. During the time they were free and morally responsible, they committed some finite number of evil deeds. Because sins must be considered a limited action, which presupposes limited suffering, God, being just, cannot allow the damned to suffer forever. The argument that they continue in sin is not applicable here, since if the totally corrupted continue to sin in hell, they are responsible for this no more than animals or insane people.

Another discussion point can be set out with the help of such an analogy. Swinburne mentions Nazi butchers as an example of totally corrupted (Swinburne, 1989, p. 178). Suppose however, that some are able to repent of their numerous crimes after death. The CSV presupposes a certain point of no return – in the continuum of human existence there is a moment after which we cannot put events in another scenario. Let us assume that Goebbels's character was not irrevocably approved in evil. He did not lose completely the human qualities such as reason and free will, so he could repent and was saved from hell. But his associate Mengele has passed the line that separates the fully fixed evil character from the not fully fixed. He destroyed his reason and ability to make free

choices and so will remain forever in hell.

In our example, the degree of viciousness of Goebbels and Mengele was similar, although not absolutely equal. Goebbels was very close to the point of no return, but did not reach it, whereas Mengele, on the other hand, crossed the line. But God, being kind and loving, wants to give Mengele a chance for salvation also. How can He offer this chance to Mengele? It seems that in line with the general issuant thesis, God has to shift the point of no return. This means that creating human nature, God had to make it more "firm" in order to human character could be fixed in evil after more acts of bad choice than it happens now. In this case, Mengele (possibly) will escape hell also. However, in this case Alois Brunner, who (possibly) has established himself in evil little more than Mengele, will not be saved.

Thus CSV, in my opinion, is contrary to the freedom of will in the libertarian sense. True freedom requires that deep ego stand above one's nature, i.e., above empirical character. So, one may acquire some specific streaks, but also he may reject them again, without being identical with those traits.

Although the SCT theory seems to solve the problem of hell, it is contrary to some of the basic principles of Christian doctrine, therefore, it is unlikely to be adopted in Christianity as a real alternative to the traditional concept, at least until these principles are considered as invariable points of faith.

Firs of all I am talking about the question of an eschatological finality. Kvanvig writes: "This view of hell is not connected to Christianity in any significant way. In particular, it fails to be compatible with the eschatological dimensions of Christianity. Traditional Christian faith expects a final consummation of all things. This picture of hell is more akin to views that posit a cyclical or cylindrical order of events with no final consummation. A final consummation requires some account of what could or would happen to those who ultimately reject God. Because this account ignores this eschatological dimension of Christianity, it cannot be judged to be an acceptable solution to the problem of hell" (Kvanvig, 1993, p. 73). Thus, if the residents of hell can have a second chance and decide to choose God, then why don't the residents of heaven? That is, if it is possible for the residents of hell to leave, then it likewise seems possible for the residents of heaven to leave and thereby reject God. The theory ought to respond to this objection. If the escapist holds that the residents of heaven are free to leave, then his/her view faces other problems.

**Conclusion.** Within contemporary Christian philosophy of religion there are powerful trends toward rethinking traditional teachings on the matter of hell, postmortem punishment and destiny of the human soul. Modern philosophical theories developed in the context of humanistic culture tend to reject the traditional model of hell for moral, psychological, logical, and philosophical reasons. This creates a need to find new theories of hell.

According to issuantists, the traditional model of hell is incongruous with the idea of justice and it is contrary to ethical considerations. It also contradicts the nature of God as loving and merciful. The SCT avoids the most problematic issues of the traditional concept of hell. However, it does not meet the eschatological doctrine of Christianity and most likely will not get approval at an official level.

## References

- Adams, M. (1975), "Hell and the God of Justice", *Religious Studies*, 11(4), pp. 433 – 447.  
Baker, R.W. (2014), *Issuant Views of Hell in Contemporary Anglo-American Theology*, Abo Akademi University Press, Abo, 239 p.  
Balthasar, H. (1988), *Dare we hope: "that all men be saved"?: With a short discourse on hell*,

- Ignati-us Press, San Francisco, 254 p.
- Buckareff, A., Plug, A. (2005), "Escaping Hell: Divine Motivation and the Problem of Hell", *Religious Studies*, 41 (1), pp. 39 – 54.
- Kvanvig, J. (1993), *The problem of hell*, Oxford University Press, New York, Oxford, 192 p.
- Lewis, C. S. (2009), *The Problem of Pain*, HarperCollins, New York, 176 p.
- Lewis, D. (2007), "Divine Evil", *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. Editor M. A. Louise, New York, pp. 231 – 242.
- Pinnock, C.H. (1996), "The conditional view", *Four views on hell*. Editor W. Crockett. Zondervan, Grand Rapids, pp. 135 – 166.
- Ragland, C.P. (2009), "Love and Damnation", *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*. Editor K. Timpe. Routledge, London, New York, pp. 206 – 224.
- Sanders, J. (2005), "Those Who Have Never Heard: A Survey of the Major Positions", viewed 06 March 2015, available at: [http://rsc.byu.edu/archived/salvation-christ-comparative-christian-views/13-those-who-havenever-heard-survey-major#\\_edn29](http://rsc.byu.edu/archived/salvation-christ-comparative-christian-views/13-those-who-havenever-heard-survey-major#_edn29)
- Stump, E. (1986), "Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God", *Canadian Journal of Philosophy*, 16 (2), pp. 181 – 198.
- Swinburne, R. (1983), "A Theodicy of Heaven and Hell", *The Existence and Nature of God*. Editor A. J. Freddoso. University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 37 – 54.
- Swinburne, R. (1989), *Responsibility and Atonement*, Oxford University Press, New York, 224 p.
- Vennari, J. (2006), "Limbo to be Cast into the Outer Darkness?", viewed 06 March 2015, available at: <http://www.fatima.org/news/newsviews/limbo.asp>

© **Валерий Валериевич Кузев**

# СПЕЦИФІКА ДОСЛІДЖЕННЯ РОЗУМУ В СИСТЕМАТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

**Г. Д. Ємельяненко**

кандидат філософських наук, доцент,  
кафедра філософії, соціально-політичних та правових дисциплін,  
Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна)  
***Kerol-Anna@bigmir.net***

## **Анотація**

**Анна Ємельяненко. Специфіката на изследването на разума в систематичната теология на П. Тилих.** Статията е посветена на епистемологичните основи на теологията на П.Тилих. Анализират се понятията статичност и динамичност в рационалната актуализация на разума, гносеологическите, социално-политическите, историко-философските и теологическите конотации на епистемологичната концепция на мислителя, на разбирането от него на процесите на познанието в противопоставянията формална рационалност, научно знание ("техническо мислене") и екзистенциален подход към разбирането на реалността. Представена е обществено-мирогледната значимост на идеите на П.Тилих.

**Ключови думи:** систематично богословие на П.Тилих; епистемология; формални и екзистенциални основи на познанието

## **Анотація**

**Ганна Ємельяненко. Специфіка дослідження розуму в систематичній теології П. Тілліха.** Стаття присвячена дослідженню епистемологічних підстав теології П. Тілліха. Аналізуються поняття статичності і динамічності у раціональній актуалізації розуму, гносеологічні, соціально-політичні, історико-філософські і теологічні конотації епистемологічної концепції мислителя, розуміння ним процесів пізнання у протилежності формальної раціональності, наукового знання ("технічного мислення") та екзистенціального підходу до розуміння реальності. Висвітлюється суспільно-світоглядна значимість роздумів П. Тілліха.

**Ключові слова:** систематична теологія П. Тілліха; епистемологія; формальні та екзистенціальні засади пізнання

## **Annotation**

**Anna Emelianenko. The specifics of the study of the mind in a systematic theology P. Tillich.** The article investigates the epistemological foundations of theology of P. Tillich. The concepts of static and dynamic in sound actualization of reason, epistemological, social and political, historical, philosophical and theological connotations of the epistemological concepts, his understanding of the cognitive processes in contrasting formal rationality, scientific knowledge ("technical thinking") and existential approach to understanding reality. Submitted by socio-ideological significance of the ideas of P. Tillich.

**Keywords:** systematic theology of P. Tillich; epistemology; formal and existential foundations of knowledge

Досліджуючи поняття розуму, П. Тілліх щоразу змінює методологічний модус аналізу, залучаючи у його площину то одну, то іншу проблематику. Стверджуючи те, що розум у своїй сутності об'єднує статичний і динамічний елементи, де статичний елемент оберігає розум від втрати його тотожності з життєвим процесом, а динамічний елемент сприяє раціональній актуалізації розуму у ньому, він зазначає, що у реальному житті обидва ці елементи, як правило, відірвані один від одного, а часом й один одному протистоять.

Статичний елемент розуму, зазначив П. Тілліх, виявляє себе у двох формах абсолютизму – абсолютизму традиції і абсолютизму революції. Динамічний елемент розуму, натомість, можна віднайти також у двох формах релятивізму – релятивізму позитивістського ґатунку, і релятивізму, що має цинічне забарвлення. Абсолютизм традиції зазвичай ототожнює статичний елемент розуму з особливими традиціями (такими, наприклад, як прийнята в суспільстві мораль, існуючі політичні форми, “академічна” естетика, «незаперечні» філософські принципи тощо). Такий підхід, або ж такий світогляд, зазначає американський теолог, як правило, називають “консервативним”. Однак консерватизм може означати дві речі. Він може означати готовність захищати статичний елемент розуму усупереч винятковому підкреслюванню його динамічної складової. Але консерватизм може перетворюватися й на фанатизм за умови, коли динамічні елементи розумової діяльності сприймаються й проголошуються статичними, ще й прославляються на рівні абсолютної дійсності. Однак, на думку мисленика, у кожному особливому випадку неможливо відокремити статичний елемент від динамічного елементу розуму, а будь-яка спроба зробити це врешті-решт призводить до руйнування абсолютизованих форм, що гинуть під натиском інших, виникаючих в процесі пізнання дійсності. Подібний тиск можна, як це стверджує П. Тілліх, побачити на прикладі специфічного різновиду абсолютизму – абсолютизму революційного. “Як тільки один вид абсолютизму під натиском революційної атаки руйнується, “переможець” стверджується в настільки ж абсолютистських термінах. Це майже неминуче, оскільки натиск виявляється успішним завдяки силі абсолютистських домагань. Революційний розум так само глибоко як і традиціоналізм вірить в те, що він являє собою незмінну істину, хоча У цій своїй вірі він більш непослідовний. Абсолютизм традиції може вказувати на минулі століття, претендуючи на те, ніби зараз він говорить те ж саме, що говорив і завжди. Однак революційний абсолютизм зазнав щонайменше однієї поразки у подібній претензії, коли, перемігши традицію, він її ж і впустив через проламаний отвір” (Тиллих, 2000а, с. 92).

І знову у соціально-політичну площину аналізу П. Тілліх впроваджує філософсько-методологічні аспекти. Обом типам абсолютизму, як стверджує він надалі, протистоять різні форми релятивізму. Релятивізм або заперечує наявність статичного елемента в структурі розуму, або таким чином акцентує на динамічному елементі, що певного місця для актуального розуму вже не залишається. Релятивізм може бути як раціональним, так і цинічним, причому перший з них паралельний, на думку П. Тілліха, абсолютизму традиції, а другий – абсолютизму революції. Позитивістський (positivistic) релятивізм бере до уваги при цьому лише “дане”, наявне (posited) в реальності, не застосовуючи для його оцінки абсолютних критеріїв. А якщо це так, то на практиці він може стати настільки ж консервативним, як і будь-який інший різновид абсолютизму. Так, існуючий у середині XIX століття позитивізм закону, американський мислитель проголосив реакцію на революційний абсолютизм XVIII століття. Утім, останній, на думку мислителя, усе ж не був сам по собі абсолютистським, оскільки лише використовував “позитивний закон різних народів і епох як щось “просто дане”, але при цьому не допускав критичних нападок з боку природного закону і не розцінював існування на той час позитивістського закону як закону вічного” (Тиллих, 2000а, с. 93). Подібним чином і естетичний релятивізм того ж часу розташував усі існуючі раніше стилі, як це зазначив американський теолог, лише на одному рівні.

У сфері ж суспільних відносин, як стверджував надалі П. Тілліх, зазвичай вихвалялись місцеві традиції, а їхні різні аспекти, зокрема, й негативні, сприймалися поза критичними нормами. Однак найзначнішим П. Тілліх вважав все ж таки позитивізм філософський, зазначаючи те, що ще з часів Девіда Юма цей напрям почав розвиватися у багатьох напрямках, замінивши абсолютні норми і критерії у всіх сферах життя прагматичними перевітками. Істина відносна і залежить від соціальної групи, від конкретної ситуації або ж важкого існування, стверджували представники цього напрямку. І у цьому аспекті, зауважив мислитель, сучасні для нього форми екзистенціалізму узгоджуються з принципами прагматичного релятивізму та деякими різновидами європейської “філософії життя” (Lebensphilosophie).

Для позитивізму, продовжував він далі, стало трагедією те, що він неunikненно з часом повинен переродитися або на консервативний абсолютизм, або на релятивізм цинічного гатунку. І тільки у тих країнах, де релікти попередніх форм абсолютизму залишаються ще доволі сильними для того, щоби пригальмувати ці процеси (а такими країнами мислитель вважав власне Англію та Сполучені Штати), – саморуйнівні імплікації позитивізму залишаються прихованими.

П. Тілліх ствердив і те, що “цинічний релятивізм” загалом є результатом розчарування в утопічному абсолютизмі. Для боротьби з абсолютними принципами він, на думку мислителя, вдається до аргументів з арсеналу скептицизму, хоча це і не призводить ні до яких наслідків. Він і не звертається до одкровення, і не йде зі сфери мислення і дії, як це було властиве античному скептицизму. “Цинізм – це позиція або переваги над будь-раціональною структурою, статичної або динамічної, або байдужості до неї. Цинічний релятивізм вдається до розуму тільки для того, щоби відмовити йому в праві на існування” (Тілліх, 2000а, с. 93). Натомість раціональний критицизм, який передбачає наявність якихось дійсних структур, на глибоке переконання П. Тілліха, не є основою цинічного релятивізму. Його основою є саме невіра в дієвість будь-якого раціонального акту і, навіть, абсолютно критичного.

Звичайно, що уданому випадку роздуми П. Тілліха швидше нагадують раціоналізовану міфологію, аніж науковий аналіз, однак його екстраполяції у різні сфери функціонування раціонального пізнання (розумової діяльності) і до нашого часу безумовно поглиблюють уявлення щодо визначених процесів.

Безумовно справедливим видається й тілліхове твердження про те, що “критицизм” у певному відношенні є спробою подолати конфлікт поміж абсолютизмом і релятивізмом. Звичайно, його не варто ототожнювати з так званою критичною філософією, оскільки він дійсно пронизує усю історію філософії, і далеко не обмежується однією філософією. Він дійсно справляє вплив на всі сфери діяльності “онтологічного розуму”, уособлюючи в собі спробу об’єднати найрізноманітніші “параметри” розумової діяльності. Мабуть, можна погодитися з П. Тілліхом і в тому, що критицизм загалом поєднує в собі і позитивістський, і революційний елементи, не відкидаючи при цьому ані традиціоналізм, ані його антиподи.

Доволі цікавою є і інтерпретація П. Тілліхом змісту історико-філософського процесу з позиції критичних функцій розумового (раціонального) пізнання, у якій він вважає найголовнішими представниками критичного підходу в філософії Сократа і Канта. На думку мислителя, еволюція їхніх концепцій засвідчує те, що критичний підхід в мисленні є швидше необхідним, аніж можливим. В обох цих школах, як стверджує він далі, превалював якийсь один, або статичний, або динамічний елемент, що, зрештою, і прирікало критичний підхід у їхніх роздумах на невдачу. Хоча ранні діалоги Платона і були критичними, але сам платонізм, як зазначив це П. Тілліх, розвивався у напрямку абсолютизму. Кініки, хоча вони і обрали за взірць раціоналізм Сократа, теж еволюціонували у напрямку абсолютизму. Класичні ж послідовники Канта перетворилися з часом на чистих абсолютистів, тоді як прихильники неокантіанства

робили особливий наголос на релятивізмі нескінченності. І цей факт П. Тілліх вважав далеко не випадковим. Адже критицизм, встановлюючи абсолютні, хоча і нібито порожні критерії, на його глибоке переконання, обманювався щодо їхньої порожнечі. Ці критерії завжди служили відображенням особливої ситуації. Такої, наприклад, якою була, наприклад, ситуація Афін у Пелопонеській війні або ж доба перемог буржуазної свідомості у Західній Європі. Принципи, встановлені критичної філософією, були занадто конкретними і, отже, занадто відносними для того, щоби претендувати на абсолютність. Однак їхнє застосування, на думку мисленника, виявлялося надміру абсолютистським, оскільки, уособлюючи певну особливу форму життя, ця філософія ігнорувала усі інші фактори. В античності, як і в наші дні критицизм, зауважив американський теолог, у більшості випадків виявлявся неспроможним подолати конфлікт між абсолютизмом і релятивізмом. І це можливо лише для одкровення.

Таким чином, ми бачимо, що усі роздуми П. Тілліха, які уконституують його аналіз раціоналістичного (розумного) пізнання дійсності, спрямовані:

- а) на виявлення протиріч формалізованого застосування людського рацію;
- б) подальшу абсолютизацію виявлених суперечностей та їхній опис у площині методологічних, гносеологічних та епістемологічних особливостей;
- в) наступну проєкцію на можливі наслідки у сфері соціально-політичній та гуманітарній;
- г) і, нарешті, логічний висновок, або ж підведення роздумів до висновку про роль і значимість теологічних догматів у вирішенні виявлених суперечностей.

В процесі виявлення таких суперечностей пізнавальних можливостей людського розуму П. Тілліх аналізує і взаємовідношення між формальними (формалізованими, раціональними) елементами мислення та людською емоційністю, так само як і у інших випадках, покладаючи їх у якості дихотомії й, зрештою, протиукладення. “Формалізм проти емоційності”. Таку назву має один з підпараграфів його систематичної теології, присвячений розглядові вищезазначеної проблеми. У визначенні специфіки застосування П. Тілліхом екзистенціалістських постулатів ця проблема має неабияке значення. Адже якщо мати на увазі, що емоційність, або ж психоемоційна складова є підґрунтям феномену екзистенціальності<sup>1</sup>, і ширше, базовим елементом становлення екзистенціального мислення та філософії, аналіз цієї площини роздумів П. Тілліха є вкрай важливим.

У своїй сутнісній структурі, як стверджував це американський теолог, розум об'єднує формальний і емоційний елементи. У когнітивній і законостворюючій функціях розуму переважає його формальний елемент, а в естетичній і комунікативній – елемент емоційний. Однак, як це справедливо зауважував він далі, у всіх своїх головних проявах сутнісний розум об'єднує обидва елементи. В умовах існування людської істоти зазвичай ця єдність порушується. Різні елементи неначе ворогують один з іншим, і це призводить до надзвичайно глибоких та руйнівних конфліктів.

Формалізм, як це стверджував П. Тілліх, виявляє себе у винятковому акцентуванні формального боку будь-якої раціональної функції за умови відокремлення функцій. Наукове знання і відповідна йому формальна логіка (якщо вона обирається у якості вирішального елемента такого знання) і уособлюють формалізм у когнітивній сфері. Наукове знання є елементом, або ж продуктом когнітивного розуму і результатом будь-якого когнітивного акту. Однак у тій ситуації, коли воно намагається “монополізувати” когнітивну функцію розуму загалом і не бажає визнавати знанням результат, отриманий внаслідок застосування будь-якого іншого підходу до його здобування, воно виявляє й свою ущербність. Прагнення поширення та збереження цього різновиду людського знання, як стверджував це

<sup>1</sup> Райда К. Ю. Дослідження “екзистенціального” з позицій раціоналістичної методології. “Екзистенціальне” як особливий вимір філософського мислення та свідомості // Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український центр духовної культури, 1998. – С. 129 – 141.

американський мислитель, й утримує когнітивний розум від занурення в ті пласти речей і подій, які можуть бути охоплені лише за допомогою amor intellectualis (“інтелектуальної любові”). Такий формалізм й обертається на сталий принцип використання когнітивного інтелекту у його обмежених спроможностях. Виявляючи емоційну реакцію, заперечення “невдалого”, або ж обмеженого раціональністю інтелектуалізму, люди зазвичай забували про обов’язковість суворого, скрупульозного і логічно правильного (П. Тілліх використовує тут термін “технічне мислення”) мислення у пізнанні. Однак вони, як це стверджував П. Тілліх, безперечно мали рацію і у потребі такого знання, яке б не тільки контролювало їхнє життя та роз’єднувало їх, але і такого знання, яке б їх ще й об’єднувало б.

Для концепції дисертанта важливим є і той факт, що П. Тілліх у своїх роздумах безпосередньо пов’язує емоційність з феноменом екзистенціального: стверджуючи те, що у сфері естетики формалізм представлений позицією, яка виражена фразою «мистецтво заради мистецтва», де зміст і сенс творів мистецтва ігноруються в ім’я їхньої форми, він пише й про те, що подібний естетизм позбавляє мистецтво його екзистенціального характеру, і тим самим замінює емоційне єднання людей у їхньому спільному переживанні прекрасного байдужими судженнями про смак та естетичну цінність предметів огляду. “Ніщо не може бути виражено в мистецтві без творчо раціональної форми, проте форма, навіть і при всій своїй неймовірній вишуканості, порожня, якщо вона не виражає духовну субстанцію. Навіть самий художній і найглибший твір мистецтва може виявитися для духовного життя руйнівним, якщо буде сприйматися у термінах формалізму і естетизму” (Тілліх, 2000а, с. 95).

Негативні емоційні реакції більшості людей проти формалізованого естетизму, як це справедливо зауважив мислитель, є часом й несправедливими, проте вони абсолютно вірні за своїми інтенціями.

Формалізм у сфері правочинства також, на думку мислителя, виключно акцентує увагу на структурних потребах у правосудді, залишаючи осторонь питання про адекватність юридичної форми людській реальності, якій ця форма нібито повинна надавати належного виду. І те трагічне відчуження закону від життя, на яке люди нарікали в усі часи, на думку П. Тілліха, пояснюється зовсім не зловмисністю частини тих, хто створює і виконує юридичні закони. На глибоке переконання теолога, подібне відчуження людства є наслідком неправомірного відділення форми від феномену емоційної співучасті людей у процесах їхньої життєдіяльності. Юридизм (у сенсі юридичного формалізму), як стверджував він у своїх працях, спроможний, як і деякі різновиди логіки, перетворитись на гру відірваними від життя самопослідовними, абстрактними та позбавленими реального життєвого змісту, чистими формами<sup>2</sup>. “Ця гра, – як стверджував у своїх працях П. Тілліх, – якщо застосувати її до життя, може обернутися руйнацією реальністю. Зодягнена владою форма може стати жорстоким знаряддям придушення в соціальній групі. На нашу думку, юридичний формалізм і тоталітарне придушення щільно одне з іншим пов’язані. Емоційні реакції проти юридичного формалізму засновані на неправильному розумінні структурних потреб закону, але вони викликані інстинктивним усвідомленням неадекватності юридичного формалізму вимогам життя” (Тілліх, 2000а, с. 95).

Загалом, слід сказати й те, що роздуми П. Тілліха мали і мають не тільки теологічний, або ж суспільно-релігійний сенс, але й величезну суспільно-наукову та суспільно-світоглядну значимість, оскільки у своїй сутності продовжують боротьбу за повноцінну наповненість

<sup>2</sup> І з огляду на ці постулати П. Тілліха слід абсолютно позитивно оцінити й концепцію відомого вітчизняного дослідника феномена екзистенціальності К. Ю. Райди, який вперше в історико-філософській науці теоретично представив і роль, і значимість екзистенціальності як психоемоційного комплексу людської істоти у процесах концептуалізації філософського мислення. Теоретична концепція українського вченого не тільки співзвучна за ідейним змістом вченню П. Тілліха, але і у певному сенсі виступає успішним варіантом теоретичного дослідження та розвитку ідей традиції екзистенціального мислення.

нашого життя “справжністю” людського існування, боротьбу супроти вихолощення, спрощення та дегуманізації нашого життя. Саме такі інтенції й віднаходимо у його міркуваннях щодо специфіки суспільної функції розуму, де він зазначає, що, зазвичай, у цій сфері формалізм зберігає, застосовує і захищає ті умовні форми, які раніше певним чином формували громадське і приватне життя. Однак конвенціоналізм, а саме так може бути названа подібна позиція, загалом не варто плутати з традиціоналізмом, який відстоює абсолютну цінність особливих традицій і умовностей, виходячи з їхнього змісту і сенсу. Конвенціоналізм, натомість, не відстоює абсолютної цінності тих умовностей, які ним захищаються, і не ставить на шальки терезів їхній зміст і сенс. Він стверджує вже сталі форми громадського та приватного життя лише в якості певної форми. Він вимагає автоматичної покори і поклоніння загальноприйнятим формам поведінки та мислення. Тому і той величезний вплив, який він загалом чинить на суспільні відносини, освіту й самодисципліну людей, перетворює його на трагічну й негативну силу усієї людської історії. “Конвенційний формалізм націлений на руйнування вродженої вітальності і творення будь-якого нового суцього і всякого нового покоління. Він калічить життя і замінює любов правилом. Він формує особистості і спільноти за допомогою придушення саме тієї духовної та емоційної субстанції, формувати яку йому пропонується. Форма руйнує сенс” (Тилліх, 2000а, с. 96).

Негативні емоційні реакції супроти конвенційного формалізму, як стверджував це П. Тілліх, є вкрай вибухонебезпечні і катастрофічні. Реагуючи на його негативні наслідки, люди, зазвичай, не усвідомлюють тієї підтримуючої сили, яка зберігає і спрямовує певний стан суспільства, у якому домінують умовність і звичай. І все-таки вони чинять правильно, коли пристрасно і жертвовно повстають проти формалістських спотворень різноманітних, а подеколи й застарілих умовностей і звичаїв. Формалізм, як стверджував це мисленник, виявляє себе не лише у кожній окремій функції онтологічного розуму, але і у відносинах поміж ними. А єдність, яка необхідна для розуму порушується тоді, коли його ділять на частини, кожна з яких знаходиться під контролем особливої сукупності певних структурних форм. Це відноситься як до опановуючої, так і до формуючої функцій розуму, і до взаємовідносин між ними.

Єдність когнітивної та естетичної функцій розуму, як це стверджував американський теолог, повною мірою була виражена в міфології, з надр якої вони обидві вийшли, від якої відокремилися, і у яку прагнуть повернутися. Романтики початку XIX століття, філософи і митці намагалися усіляко відновити цю єдність (до речі, продовжувачами їхньої справи П. Тілліх вважав й екзистенціалістів). Вони відкидали (точніше, не погоджувались) з когнітивним і естетичним формалізмом, а отже, з роздільністю цих двох функцій розуму. І ці філософи, як стверджував він далі, навіть намагалися об'єднати функції розуму у новому міфі, хоча повсякчасно і зазнали фіаско.

Різні функції розуму, на переконання американського теолога, також були відокремлені одна від одної і через формалізацію розуму і його відділення від емоції (екзистенціальності людської істоти). Організуюча функція, відірвана від органічної основи, й відокремлена від органічності розуму, виявлялася на його думку, й відірваною від його організуючої структури. А єдність правової і суспільної функцій розуму практично неможлива у цій ситуації. Романтики колишніх і нових часів, як стверджував це П. Тілліх, постійно мріяли про таку державу, яка уособлювала б собою або християнське “тіло” ідеалізованого середньовіччя, або (якщо воно не підлягає відновленню) “тіла” націй і рас, або ж всезагальне “тіло” людства. Вони “розшукували” такий “організм”, який би перетворився на носія “неформалізованого” закону. Однак ні людство, ані загальний культ у функції всесвітнього релігійного об'єднання, як це справедливо зазначав мисленник, у реальному житті не можуть об'єднати у собі закон й екзистенціальне спілкування, невимушену комунікацію. Й цього не можна досягти ані через

формалізовану конституцію, ані через неорганізовані симпатії і бажання. Тому й пошук того нового універсального співтовариства, людської єдності, де б організація і спонтанність були б єдині, П. Тіллх і пов'язував виключно з пошуками одкровення.

Своє вчення щодо роз'єднаності функцій розуму він також пов'язував і з історією безперервної боротьби за возз'єднання теорії і практики. З марковим викликом філософії, яка, на думку створювача цієї філософії, лише пояснювала а не змінювала світ, з ніцшеанським викликом історіографії, що була співвіднесена з історичним стрижнем екзистенції, з концепцією інструменталізму, який лише указував на граничний зв'язок поміж знанням і дією, переважно залишаючись при цьому на рівні технічного розуму тощо. Практика, як стверджував у своїх працях П. Тіллх, історично «пручається тій теорії, яку вона вважає нижчою від себе; вона вимагає тієї ділової активності, яка перериває будь-яку теорію і теоретичне дослідження раніше, аніж воно завершиться. А, з іншого боку, безмежний обрій мислення не може бути остаточною основою запобігання застарілості для будь-якого прийнятого з логічною упевненістю конкретного рішення. Ані теорія, ані практика у їхньому відриві одне від одного, на його глибоке переконання, не можуть вирішити проблему їхнього взаємного конфлікту. І «тільки та істина, яка існує всупереч нескінченності теоретичних можливостей, і тільки те благо, яке існує всупереч нескінченному ризику, пов'язаному з будь-якою дією, і можуть подолати розрив між опановуючою і формуючою функціями розуму. Пошук саме такої істини і саме такого блага - це і є пошук одкровення» (Тіллх, 2000а, с. 98).

Стверджуючи те, що функціональні розщеплення розуму є наслідками як його формалізації, так і конфлікту поміж формалізмом і емоційністю, П. Тіллх зазначив і те, що екзистенціально (психо-емоційно) люди зазвичай реагують як проти таких розщеплень, так і проти формального застосування розуму у всіх сферах життєдіяльності. Проте у реальності такий емоційний протест на практиці ні до чого не призводить, оскільки чиста «емоція» «залишається лише емоцією, вона виявляється безсилою у своїй боротьбі проти інтелектуалізму і естетизму, проти законництва і конвенціоналізму» (Тіллх, 2000а, с. 98). Руйнівної сили вона може набути лише суттєво впливаючи як на приватну, так і на суспільну свідомість. «Емоція ж, позбавлена раціональної структури (у сенсі онтологічного розуму, зрозуміло), обертається ірраціоналізмом. А ірраціоналізм руйнівний у подвійному розумінні. Якщо він протидіє формалізованому розуму, то йому потрібно володіти певним раціональним змістом. Проте цей зміст раціональній критиці не підлягає: він підживлюється силою тієї емоції, яка його передає. Цей розум все ще залишається розумом, хоча ним вже рухає ірраціональне. А якщо це так, то це сліпий і фанатичний розум. Цьому розуму притаманні всі якості демонічного незалежно від того, висловлює він себе у релігійних або у секулярних термінах» (Тіллх, 2000а, с. 98).

Якщо ж, з іншого боку, ірраціоналізм, як це зазначає П. Тіллх, позбавляючи себе будь-якого змісту, стає чисто суб'єктивним відчуттям, тоді утворюється той вакуум, який може заповнитися раціонально неконтрольованим спотвореним розумом. І якщо розум «жертвує» своїми формальними структурами (а разом з ними – і своєю критичною силою), то наслідком стає не порожня сентиментальність, але демонічний сплеск антираціональних сил, що часто оснащені усім інструментарієм технічного розуму. Такого роду досвід і змушує людей, як робить з усього цього висновок американський мислитель, вдаватися до пошуків нової єдності форми і емоції. Цей пошук і пошуком одкровення. Адже розум, на його думку, не чинить опір одкровенню. Він просить про одкровення, оскільки одкровення – це і є возз'єднання розуму.

Таким чином, ми ще раз переконуємось у тому, що в роздумах П. Тіллха про епістемологічні та гносеологічні проблеми сучасної йому теології поняття екзистенціальності, або ж «екзистенціального», як його визначає професор К. Ю. Райда, відіграє чи не найголовнішу роль. Воно виступає структурним елементом його вчення й визначає специфіку розуміння

функціональної діяльності людини у процесах пізнання нею реальності та розумінні світу.

Утім, феномен екзистенціальності у вченні П. Тілліха був специфічним чином пов'язаний і з феноменом екзистенційності. Подивимось як це виявляється у його вченні щодо онтологічної структури пізнання та когнітивної функції розуму. Але про це вже у наступній публікації.

(закінчення у наступному номері)

### Література та посилання

- Tillich, P. (1960), "Philosophical Background of my Theology", Tillich, P. *Main works = Hauptwerke* / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... de Gruyter, Berlin; New York; Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.], Frankfurt am Main; Tillich, Paul [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, p. 411 – 420.
- Райда, К. Ю. (1998), *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*, Український Центр духовної культури, Київ, 216 с.
- Райда, К. Ю. (1998), "Дослідження "екзистенціального" з позицій раціоналістичної методології. "Екзистенціальне" як особливий вимір філософського мислення та свідомості", Райда, К. Ю. *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*, Український центр духовної культури, Київ, с. 129 – 141.
- Райда, К. Ю. (2009), *Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи*, Видавець Парапан, Київ, 328 с.
- Тиллих, П. (2000а), *Систематическая теология*. Т. I – II. [пер.с англ. Т. Лифинцева (т. I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (т. II); отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, Москва, Санкт-Петербург, 463 с.
- Тиллих, П. (2000b), *Систематическая теология*. Т. 3. [пер.с англ. О. Я. Зоткина; отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, Москва, Санкт-Петербург, 415 с.

### References

- Tillich, P. (1960), "Philosophical Background of my Theology", Tillich, P. *Main works = Hauptwerke* / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... de Gruyter, Berlin; New York; Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.], Frankfurt am Main; Tillich, Paul [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 411 – 420.
- Raida, K. Yu. (1998), *Historical and philosophical research of postexistential thinking [Istoryko-filosofski doslidzhennia postekzystentsialistskoho myslennia]*, Ukrainian Center for spiritual culture, Kyiv, 216 p. [in Ukrainian]
- Raida, K. Yu. (1998), "The study "existential" from the standpoint of the rationalist methodology. "Existential" as a special dimension of philosophical thinking and consciousness" ["Doslidzhennya "ekzystentsialnoho" z pozytsiy ratsionalistychnoyi metodolohiyi. "Ekzystentsialne" yak osoblyvyy vymir filosofskoho myslennya ta svidomosti"], Raida, K. Yu. *Historical and philosophical research of postexistential thinking [Istoryko-filosofski doslidzhennia postekzystentsialistskoho myslennia]*, Ukrainian

- Center for spiritual culture, Kyiv, p. 129 – 141. [in Ukrainian]
- Raida, K. Yu. (2009), *Existential philosophy. Tradition and Prospects* [*Ekzystentsialna filozofii. Tradytsiia i perspektyvy*], Parapan Publisher, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]
- Tillich, P. (2000a), *Systematic Theology* [Sistematicheskaya teologiya]. Vol. 1-2 [trans. from English by T. Lifintseva (Vol.1), O. R. Gazizova, V. M. Oshero, V. V. Rynkevich (Vol.2), executive editor O. R. Gazizova], University Book, Moscow, St. Petersburg, 463 p. [in Russian]
- Tillich, P. (2000b), *Systematic Theology* [Sistematicheskaya teologiya]. Vol.3 [trans. from English by O.Ya. Zotkina, executive editor O.R. Gazizova], University Book, Moscow, St. Petersburg, 415 p. [in Russian]

© **Ганна Дмитрівна Ємельяненко**

## ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

### ГРАНИЦА, РАЗЛИЧИЕ И ОТНОШЕНИЕ КАК КОНСТИТУТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ДИСКУРСА: ДЕКОНСТРУКТИВНЫЙ КОНТЕКСТ

**А. В. Ильина**

кандидат искусствоведения, младший научный сотрудник,  
отдел истории зарубежной философии,  
Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина)  
*husserliana2012@mail.ru*

#### Анотация

**Анна Ильина. Границата, различието и отношението като конститутивни принципи на трансценденталния дискурс: деконструктивен контекст.** В основата на това проучване е анализа на концептите за границата, различието и отношението в контекста на проблема на тяхната значимост и функция в трансценденталисткия дискурс. В същото време като концептуална сърцевина на "ригористичния" трансцендентализъм заедно с философията на Кант се разглеждат феноменологията на Хусерл и концепцията за деконструкцията на Дерида. В проучването авторът показва до каква степен и в какви аспекти концептите на границата, различието и отношението определят трансценденталната парадигма. Разглеждат се различни начини на възплъщението на данните концепти в рамките на трансценденталната парадигма като цяло и в определените версии на трансцендентализма в частност. По отношение на концепта на границата фиксирани са такива смислови ипостаси на този концепт в трансценденталния дискурс като ограничение, дистинкция, невъзможен преход. Авторът предлага категориите на отношението и различието да се разглеждат като допълващи се принципи въз основа на господстващото положение, на които трансценденталното мислене може да се противопостави на субстанциалистката парадигма, в която категорията на отношението се разглежда като подчинена на идеята за Нещо, а пък другостта и различието като подчинение на изходните тъждество, единство и простота. Показано е как въз основа на синтеза на идеите за нередуцирани различия и за (не)възможен преход към трансцендентното Друго се конституира деридианското понятие на *квази-трансценденталното*, разкривайки критичната приемственост на Дарида по отношение към трансценденталното наследство.

**Ключови думи:** граница; отношение; различие; деконструкция; трансцендентална философия; квази-трансцендентално; възможност

#### Анотація

**Анна Валеріївна Ільїна. Межа, відмінність та відношення як конститутивні принципи трансцендентального дискурсу: деконструкційний контекст.** В основі даного дослідження лежить аналіз концептів межі, відмінності та відношення в контексті проблеми їхньої значущості та функції у трансценденталістському дискурсі. При цьому і концептуальне ядро "ригористичного" трансценденталізму наряду і кантівська філософія розглядаються поряд з феноменологією Гусерля та концепцією деконструкції Деріди. В процесі дослідження авторка показує, якою мірою і в яких аспектах концепти межі, відмінності та відношення визначають

трансцендентальну парадигму. Розглядаються різні модуси втілення даних концептів у межах трансцендентальної парадигми загалом та в окремих версіях трансценденталізму, зокрема. Щодо концепту межі автором фіксуються такі його смислові постави у трансцендентальному дискурсі як обмеження, дистинкція, неможливий перехід. Категорії відмінності та відношення авторка пропонує розглядати як взаємодоповнювальні принципи, на підставі домінуючої позиції яких трансцендентальне мислення може протиставити себе субстанціалістській парадигмі, котра розглядає категорію відношення як підпорядковану ідеї Речі, а інакшість та відмінність – як підпорядковані вихідним тотожності, єдності та простоті. Показано, яким чином на основі синтезу ідей нередукованої відмінності та (не)можливого переходу до трансцендентного Іншого конституюється дерідіанське поняття *квазі-трансцендентального*, що виявляє критичне наступництво Деріди по відношенню до трансцендентального спадку.

**Ключові слова:** межа; відношення; відмінність; реконструкція; трансцендентальна філософія; квазі-трансцендентальне; можливість

## Abstract

**Anna Ilyina. Limit, difference and relation as constitutive principles of transcendental discourse: deconstructive context.** At the heart of this study is an analysis of the concepts of limit, difference and relation in the context of their significance and function in transcendental discourse problem. At the same time as a conceptual core of “rigoristic” transcendentalism along with Kant’s philosophy author also considers Husserl’s phenomenology and Derrida’s deconstruction. In the course of analysis author reveals to what extent and in what aspects the concepts of limit, difference and relation as fundamental principles of transcendental thinking determine a transcendental paradigm in its essential features. The article deals with diverse embodiment modes of these concepts within both the framework of transcendental paradigm as a whole and the particular versions of transcendentalism. Regarding the limit, such semantic kinds of this concept in transcendental discourse as restriction, distinction, impossible passage are fixed. As for categories of relation and difference the author proposes to consider them as mutually complementary principles. It is argued, that on the grounds of dominant position of such the principles a transcendental thinking can oppose itself to substantialist paradigm, which reduce the relation to Thing and the Other to One (identical, indivisible, single). The article shows how in virtue of synthesis of ideas of unreduced difference and (im)possible passage the Derridean concept of *quasi-transcendental* is constituted, revealing Derrida’s critical succession with respect to transcendental legacy.

**Key words:** limit; relation; difference; deconstruction; transcendental philosophy; quasi-transcendental; possibility

*(початок статті у попередньому номері)*

Граница как место (не)возможного перехода служит деконструктивным целям и выступает условием возможности осуществления *differance*, однако дерридианская гиперболичность метода приводит к деконструкции самой границы. Продуцирующая различия граница, граница как различие должна, на этот раз, применить операцию различения к самой себе. Это могло бы означать переход в ее противоположность: различием по отношению к различию выступает без-различие (*indifference*). Но в таком случае под угрозой оказывается фундаментальный принцип дерридианской философии (как и всей трансцендентальной традиции – объекта деконструктивного комментария). В качестве выхода Деррида предлагает концепцию самостирающегося следа Другого, возникающего посредством самого этого стирания и *viceversa*. Одним из методологических воплощений принципа самостирания следа<sup>1</sup> и является вышеупомянутая деконструкция бинарных оппозиций, стирающая грань

<sup>1</sup> Его сюжетными “вариациями” являются, например, “секрет маррана”, а также идея при-

между ними и при этом абсолютизирующая разделяющее и объединяющее различия пространство *das Zwischen*.

Но если радикализация границы – это тенденция, общая для трансцендентального дискурса в целом, то является ли самостриание следа или границы только дерридианским ходом? Ответ мы находим у самого Дерриды. В “Политике дружбы” мы находим следующий тезис: “Горизонт – это граница и отсутствие границы, утрата горизонта в горизонте, а-горизонтность горизонта, граница как отсутствие границы” (Derrida, 1994, p. 29). Эта цитата очевидным образом отсылает нас к гуссерлевскому словарю, в рамках которого одной из важнейших форм воплощения идеи (трансцендентальной) границы является *горизонт* – фундаментальный концепт феноменологического философского дискурса.

К сожалению, рамки данной статьи не позволяют подробно остановиться на проблеме специфики преломления темы границы в философии Гуссерля: этот вопрос заслуживает самостоятельного исследования. Укажем лишь некоторые значимые ипостаси идеи границы в гуссерлевских текстах. В работе “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль вводит понятие *Limes-gestalten* (“предельные формы”): “из праксиса совершенствования, свободного стремления к горизонту мыслимого совершенствования “снова и снова” возникают предельные формы, к которым тяготеют отдельные серии совершенствований как к инварианту и никогда не достижимым полюсам” (Husserl, 1970, p. 26). Как мы видим, в данном фрагменте экспликация одного модуса границы (“предельные формы”) осуществляется через другой (“горизонт”). Принцип *Limes-gestalten* вписывается в более общий принцип “Идеи в кантовском смысле”, о котором Гуссерль пишет еще в “Идеях I” (пар. 83) и универсальная значимость которого как регулятива, предполагаемая кантовским контекстом, в том числе проецируется и на общезначимость этой “Идеи” для гуссерлевской философии всех периодов. Воплощая и потенцируя аппроксимацию<sup>1</sup>, приближение к идеалу – абсолютной данности Вещи – “Идея в кантовском смысле”, на мой взгляд, является манифестацией границы в вышеуказанном модусе *Grenze*, который оказывается одним из определяющих принципов трансцендентального мышления.

Также важным контекстом появления понятия границы в гуссерлевских текстах является и феноменология времени. Идея границы здесь встраивается в концепцию различия – времени как системы различий “ретенция-Теперь-протенция”. По большей части статус границы приписывается Гуссерлем элементу “Теперь” этой системы: в понимании “Теперь-точки как границы между прошлым и будущим” Гуссерль сходится с Ф. Brentano, в остальном подвергая критике представления последнего о восприятии времени (Гуссерль, 1994, с. 19). Более того, схватывание и восприятие – корреляты Теперь, его при этом конституирующие – Гуссерль определяет как “идеальную границу” (Гуссерль, 1994, с. 43 – 44) (которая представляет собой очередную модификацию “Идеи в кантовском смысле”, на этот раз частично онтологизированную). Но в силу качества потока, обуславливающего второй аспект различия как конститутивной характеристики времени, позиция Теперь (со всеми ее характеристиками, в т.ч., свойством границы) подвержена смещению. К наиболее интересным эффектам это приводит касательно ретенции, которая “конституирует живой горизонт Теперь” (Гуссерль, 1994, с. 47) и, следовательно, также является границей, но не между, как Теперь, а границей *самого* Теперь: приближаясь по временным характеристикам к прошлому, ретенция – это, по образному выражению Гуссерля, “кометный хвост”, относящийся все еще к порядку Теперь. Следовательно, “серия ретенций, которая относится к Теперь. сама есть граница и с необходимостью изменяется. вспомненное “погружается все значности (*spectralité*).

<sup>1</sup> Понятие аппроксимации, которое употребляет и сам Гуссерль и его интерпретаторы, является не просто метафорой, указывающей на математическое “происхождение” основателя феноменологии: идея аппроксимации имплицитно фиксирует фундаментальную для феноменологической установки идею интенциональности.

далее в прошлое” (Гуссерль, 1994, с. 36 – 37). Таким образом, ретенция вдвойне проявляет себя как граница: и как Теперь, расширением которого она является, и как граница самого Теперь.

Гиперболизация интенций Гуссерля приводит интерпретаторов его философских сюжетов к вопросам о границах феноменологии или феноменологического метода. Как отмечает А. Ямпольская, “проблемы ограничения метода и собственного предметного поля, равно как и проблема выхода за границы метода предполагаются самой сущностью феноменологического метода как философской установки” (Ямпольская, 2012, с. 160). Сходная тенденция к радикализации собственных оснований лежит в основе дерридианской гиперболы. Деррида показывает, что трансцендентальное балансирование на границе затрагивает и саму границу. Точно так же радикализирует он и трансцендентальное вопрошание в отношении такой фундаментальной для трансцендентального мышления категории, как *возможность*. Принимая во внимание установку на изначальность различия, возможность может рассматриваться только в паре со своей противоположностью. Поэтому, гиперболизируя кантовскую проблему условий возможности, Деррида предпочитает говорить об *условиях возможности и невозможности*, задавая направление для одного из возможных прочтений собственного концепта “квази-трансцендентальное”<sup>2</sup>. Речь идет о “невозможном переходе”, радикализующем суть трансцендентальной установки, которая в чистом виде может функционировать только в модусе “квази”<sup>3</sup>.

Концепт квази-трансцендентального для Дерриды служит маркером гиперболы, которой подвергается трансцендентальное путем радикализации свойственной трансцендентализму доминантности принципа различия, радикализации значимости статуса границы и, как следствие, открытия горизонта Другого. Различные контексты задействования концепта «квази-трансцендентальное» в дерридианских текстах коррелятивно указывают на различные модусы репрезентации идеи границы: “квази-трансцендентальное предстает как “условие возможности и условие невозможности того, что оно обосновывает” (определение М. Тэйлора (Taylor, 1990, p. 96)), как “нередуцируемая делимость” (Derrida, 1977, p. 152), и как предшествующий альтернативе “общий корень” в виде “более древней *возможности*” (Derrida, 2007, p.234) (курсив мой – А. И.).

Как подчеркивает Дж. Беннингтон, интерпретируя дерридианский подход к трансцендентализму, у самого Канта трансцендентальное уже сразу является квази-трансцендентальным (Bennington, 2000, p. 89). То есть, у самого Канта мы находим все основания для дерридианских деконструктивных ходов. В качестве образцового различия или границы Кант приводит дистинкцию “возможное-невозможное”: “Верховное понятие, с которого подобает начать трансцендентальную философию, это деление на возможное и невозможное” (Kant, 1965, p. 294). Как указывает А. Джентиле, “посредством значения понятий “граница” и “предел” и посредством смыслового отношения между двойным различием-отношением “возможность-невозможность” и “ограниченное-безграничное” в кантовской трансцендентальной философии показаны новые перспективы исследования” (Gentile, 2001, p. 100). Такие же пары различий и подобные способы их корреляции предполагает концепция Дерриды. Напомню приведенную выше тэйлоровскую дефиницию квази-трансцендентального: “условие возможности и условие невозможности того, что оно обосновывает” (Taylor, 1990, p. 96), в которой переплетаются такие фундаментальные концепты трансцендентального дискурса, как возможность, различие, граница (возможность-

<sup>2</sup> По поводу связи дерридианского понятия квази-трансцендентального с деконструктивистской формулой “условия возможности как условия невозможности” см., напр., (Bennington, 1993), (Doyon, 2014).

<sup>3</sup> Как отмечает К. Вайз, анализируя разные примеры употребления Дерридой префикса квази, последний “может означать, “отчасти” или “почти”, но он может также значить “как если бы”” (Wise, 2009, p. 47).

невозможность). Кроме того, в этом определении (на мой взгляд удачно и емко отражающем позицию Дерриды) вырисовывается также идея обоснования, столь существенная для трансцендентальной философии и при этом связываемая Кантом с идеей границы (*Grenze*): *Grenzen* определены как “*der erste Grund...und das leztze subjectum*” (Kant. *Reflexionen zur Metaphysik*. 4415.; цит. по (Gentile, 2001, p.94))<sup>1</sup>. Кроме того, согласно справедливому замечанию Р. Энгель, у Канта речь идет не о возможности, а скорее о “возможности возможности” (Engel, 1996, s. 55). Таким образом, оказывается, что критический посыл дерридианской деконструкции, направляющий вопрос о возможности на саму возможность, полностью согласуется с кантовскими импликациями, их совершенствует.

Итак, дерридианская тематизация вопроса не-возможного перехода всего лишь проясняет имплицитные тенденции кантовской и гуссерлевской установок. Ситуация (не) переходимости заставляет переосмыслить статус границы, которая, в трансцендентальном дискурсе, объединяет в себе две смысловые характеристики: ограничение и связанную со стремлением к Другому интенцию на переход. Таким же образом осуществляется и собственно дерридианский переход от метафизического, или “идеалистического” трактования неограниченности к ее деконструктивной интерпретации. “Повторение голоса дается как господство или безграничная власть над означающим” (Derrida, 1967b, p. 89): эта цитата из “Голоса и феномена” демонстрирует критическое отношение к ситуации неограниченности, вписанное в общий контекст критики Дерридой феноменологического трансцендентализма. Но неоднозначность дерридианской установки, осциллирующей между критикой и апологетикой, создавая, таким образом, феномен деконструктивной интерпретации, дает о себе знать именно в обращении к теме *повторения*. Последняя, наряду с идеей перевода, является определяющим методологическим принципом и доминирующим сюжетом философского мышления самого Дерриды. И “поздний” Деррида определяет “основную задачу философии” как “переводимость” (*traductibilité*) – “безграничную и всеобщую” (Derrida, 1990, p. 392). Повторяемость по определению указывает на неудачу предыдущей попытки, но интенция остается и ведет к новым и новым итерациям. В контексте размышлений о границе повторность (а с определенного момента Деррида предпочитает более привычному термину “повторение”, *répétition*, понятие *итеративности*) отвечает как минимум двум функциям: повторение делает возможным аппроксимацию к границе (*Grenze*) как регулятивной идее, и в то же самое время повторение содержит в себе минимальное – а значит в определенном смысле изначальное – различие.

И в качестве заключительного сюжета я бы хотела более подробно остановиться на вопросе значимости и специфики функционирования в трансцендентальном дискурсе принципов отношения и различия. Предельным конститутивным принципом трансценденталистски ориентированного философского мышления выступает комплекс “отношение-различие”. В то же время для не трансцендентальной, пре-критической или “догматической” метафизики ориентиром является идея простоты и соответствующая доминанта, условно говоря, реистической позиции (вещь может быть одна, а для отношения и-или различия требуется как минимум двоица). Указанная идея получает различные концептуальные (или метафорические) воплощения в зависимости от авторских предпочтений или духа эпохи (единство, тождество, Первоначало и т. д.), а ее доминирование предполагает субстантивистскую ориентацию философского мышления. Трансцендентализм как антисубстанционалистская доктрина основывается на позиции первичности отношения

<sup>1</sup> Трансцендентальная философия противопоставляет свой принцип обоснования метафизической интенции на поиск основания; соответственно, кантовское понятие Grund предполагает толкование, отличное от его догматической интерпретации. Поэтому отождествление основания с границей представляется последовательным шагом в рамках общей тенденции парадигмы различия, избегающей фиксации конечного “Что”. В результате понятия *Grund* и *subjectum* подвергаются своего рода деконструкции.

(что в гиперболическом варианте дает идею исходной вторичности, “пронизывающей” дерридианскую философию), влекущей примат предикативности и функциональности. Безусловно, ни для одной из противопоставленных философских позиций не представляется возможным обнаружить в рамках историко-философской традиции ее “чистые” проявления. Например, философия Лейбница осциллирует между указанными альтернативами, а в трансцендентализме Гуссерля идея Первоначала (и соответствующий концепт) является одной из центральных тем<sup>2</sup>.

Необходимость двойного определения исходного принципа – как отношения и как различия – обусловлена стремлением подчеркнуть одновременно его антисубстантивистскую ориентированность (обеспечиваемую отношением) и нередуцируемость входящих в отношение элементов к Одному в качестве “идеального” результата синтеза (обеспечиваемую различием)<sup>3</sup>. Однако, поскольку дизъюнктивный потенциал различия, подобно синтезирующему отношению, может также привести к редукции различия (в результате выбора), в этом аспекте удерживаемое отношение оказывается фактором, уберігающим различие от его радикальных самодеструктивных трансформаций. Таким образом, взаимоконтроль различия и отношения обеспечивает поддержание трансцендентальной установки, предполагающей артикулированность границы и направленность на *необходимо возможного Другого*<sup>4</sup>.

Несмотря на очевидную взаимоопределяемость отношения и различия, в истории философской мысли мы можем выделить концепции, ориентированные по преимуществу на один из этих принципов. Если начиная со схоластической традиции общей тенденцией было включение различия в отношение<sup>5</sup>, а это последнее мыслилось в рамках субстанциалистской парадигмы<sup>6</sup>, то философия XX века во многом определяется ситуацией “высвобождения” идеи различия из под господства отношения и, тем более, Вещи. Упрощая, можно отметить, что в то время как предпочтения Канта и Гуссерля находятся на стороне отношения, Деррида предпочитает различие. Однако поскольку различие (*differance*) является прежде всего интенцией на удержание амбивалентности, неоднозначности и, следовательно, поскольку философия деконструкции нацелена на сохранение двойственности элементов разных порядков философского мышления – в том числе и в порядке синтаксиса – то операция отношения-различия именно в силу своей сложности отвечает потребностям деконструктивного дискурса. Значимость ее двойственности для концепции деконструкции в целом, и для деконструкции как таковой – а не только и не столько для отдельных проявлений ее функционирования – отображена в дерридианском тезисе, согласно которому “не существует правила деконструкции, но только “квази-правило”: всякий раз добавление, конъюнкция (“и”) действует как угроза, дизъюнкция” (Derrida, 2004, p. 32). В этом контексте неслучайно употребление оператора “квази”, который, в общем смысле определяя дерридианскую трактовку идеи трансцендентального, указывает на сохранение и даже гиперболизацию различия, на возможность и необходимость конституирования Другого<sup>7</sup>.

В рамках трансцендентальной традиции эксплицитное прояснение и обоснование статуса идеи отношения-различия встречаем уже у С. Маймона. Причем он использует

<sup>2</sup> Другой вопрос, каким образом эта идея тематизируется у Гуссерля, изнутри оснащаясь и дополняясь принципом различия: дерридианская деконструкция первоначала использует гуссерлевский материал и как “объект”, и как “прецедент” деконструкции.

<sup>3</sup> В результате даже тождество рассматривается как частный случай различия, что демонстрирует деконструктивная интерпретация фигуры тавтологии: подробнее эта тема развита в (Ильина, 2014).

<sup>4</sup> Дискурсивными воплощениями трансцендентального модуса мысли выступают предполагающие Другое (Другого) вопрос, критика, комментарий.

<sup>5</sup> Что согласуется с формально-логическим пониманием концепта “отношение”, одним из модусов которого – наряду со сходством – является различие.

<sup>6</sup> На эту тему см. работу Р. Гаше “О минимальных вещах” (Gasche, 1999, 440 p.).

<sup>7</sup> Если правило лишится статуса “квази”, его универсализм будет противоречить установке на примат отношения-различия.

именно концепт различия, во многом превосходящая философские тренды пост-метафизической мысли. Израильский философ М. Рубах отмечает, что в философии Маймона «понятие различия (*Verschiedenheit*) играет существенную роль» (Roubach, 2003, p. 80). Н. Мидгли во введении к английскому переводу Маймонова «Эссе» радикализирует эту мысль, утверждая, что «различие занимает центральную позицию в трансцендентальной философии Маймона» (Maimon, 2010, p. xvii). По мысли Маймона, принцип различия предполагается даже бесконечным интеллектом (об этом см., напр, (Freudenthal, 2003, p. 20)). Анализируя Маймонову концепцию, Рубах поясняет: «Предикаты бесконечного интеллекта – это различия. Они характеризуются посредством отличия одного предиката от другого» (Roubach, 2003, p. 88). В этой почти сосюровской идее различие мыслится по сути как *чистое* различие, что становится возможным благодаря акценту на предикативность, которая – в противовес субстантивистской парадигме – не требует привязки к некоторому «что». Заметим, что *etwas* еще даже для Гуссерля остается необходимым регулятивом (трансцендентального) мышления. Насколько же трансценденталистски «прогрессивной» оказывается мысль Маймона – кантова современника! Для Канта пусть не само отношение, но условие возможности не просто чистого (т.е. непредметного), но предельного различия-отношения – между возможностью и невозможностью – все еще предполагает предметность, но в деконструированном виде: «Кант указывает на то, что отправным пунктом трансцендентальной философии является понятие *объекта вообще*, достаточно широкое, чтобы включать в себя как возможное, так и невозможное» (Doyle, Salas, 2012, p. 212)<sup>1</sup>.

Исчерпывающую легитимацию статуса отношения (в отличие от вещи, или субстанции) предоставил неокантианец Э. Кассирер. «Примат» функции над предметом он полагает «основным принципом критического мышления» (Кассирер, 2012, с. 16).

Гуссерль еще в ранней работе «Философия арифметики» выводит реляционную парадигму из концепции чисел как идеальных объектов<sup>2</sup>. А, например, в «Картезианских размышлениях» речь идет о фундаментальном отношении между трансцендентальным и трансцендентным: «Гуссерль говорит в конце первой Картезианской медитации, что «проблемы» трансцендентальной философии связаны с корреляцией между сознанием и трансцендирующим его миром» (Carr, 1993, p. 2).

Поскольку отношение между трансцендентальным и трансцендентным является (в данном случае) «корреляцией между сознанием и миром» (*ibid.*), то для трансцендентальной мысли специфичным оказывается не так содержание этого отношения (оно является вполне классическим для философской традиции в целом), как сам акцент на факторе коррелятивности<sup>3</sup>: т.е. артикуляция значимости отношения как такового.

Интерпретируя Гуссерля, Деррида вскрывает еще один фактор отношения, связывающий последнее с идеей границы, отмечая: «любая интеллигибельность в

<sup>1</sup> В метафизике нравов Кант четче разъясняет необходимость введения понятия «объекта вообще» для указания на основание разделения (в данном случае в качестве предельной дистрикции он называет «ничто – ничто»), не могущего само по себе иметь изначальный статус (Kant, 1991, p. 46). В этом пункте позиция Маймона существенно отличается от кантовской, поскольку апеллирует как раз к изначальности различия. Может показаться, что Деррида в этом вопросе присоединяется к Канту, поскольку, напомним, говорит об «общем корне» (Derrida, 2007, p. 234): причем сама метафора «общего корня» является кантовской реминисценцией (Kant, 1994, с. 46). Однако удержание различия, предписанное логикой квази-трансцендентального, неизбежно корректирует напрашивающуюся интерпретацию дерриданского тезиса: «общим корнем» оказывается апория, а значит – собственно различие и отношение как таковые.

<sup>2</sup> Числа определяются как отношения и противопоставляются содержаниям, что соответствует антисубстанциалистскому тренду трансцендентальной мысли (хотя «Философия арифметики» принадлежит раннему периоду творчества Гуссерля – до эксплицитного появления «трансцендентальных мотивов» в его текстах).

<sup>3</sup> Как замечает М. Чатерджи, в самой привязанности Гуссерля к формулировке «корреляция» прочитываются кантовские импликации (Chatterjee, 1993, p. 15).

определенном смысле является отношением и выходом за пределы по направлению к чему-то другому, чем она сама” (Derrida, 2003, p. xxvi).

Относительно философских концепций Канта, Гуссерля и Дерриды, базовыми репрезентациями принципа отношения-различия являются, соответственно, априорный синтез, корреляция, *differance*. Существенным показателем анти-субстанциалистской ориентации является кантовская трактовка сознания в функциональном ракурсе. Данная позиция подвергается радикализации в Гуссерлевых принципах интенциональности и ноэтико-ноематической корреляции как сущностных характеристик сознания, а также гиперболизации в дерридианских концептах письма и текста как, соответственно, собственно функции *differance* и им же продуцированной сферы его функционирования<sup>4</sup>.

Среди реляционных понятий, составляющих основу трансцендентального дискурса, в первую очередь можно назвать собственно концепт трансцендентального, который сам имеет реляционную природу, поскольку базируется на отношении интеллигибельного и чувственного, трансцендентного и имманентного, рационального и эмпирического.

Предлагаемые в различных трансцендентальных концепциях системы дистинкций включают различные типы отношений (аналогия, включение, пересечение, *als-structur*, метафора, апория, хиазм, тавтология, коннотация и т. д.). Отношения (различия) не просто становятся предметом анализа, но и функционируют в рамках синтаксиса самой теории, связывая ее фундаментальные концепты и, таким образом, образуя “программные” дистинкции, которые оказываются определяющими для той или иной философской концепции (например “эмпирическое-трансцендентальное” для Канта, “ноэтическое-ноематическое” для Гуссерля, “буквальное-метафорическое” для Дерриды).

Кантовская критика (как впоследствии и гуссерлевская феноменология), отталкиваясь от фундаментального философского различия “сознание-мир”<sup>5</sup>, предлагает дистинкции на каждой из сторон: разум-рассудок и феномен-ноумен. Далее, имеет место различие между чувственностью и созерцанием, с одной стороны<sup>6</sup>, а также априорностью и категориальностью, с другой. Различие, привнесенное идеей схемы, усложняет дихотомический принцип образования дистинкций и вносит идею посредничества, границы между. При этом схема оказывается двойным отличием: и от интеллектуального и от чувственного порядков. Далее, это различие дополняется производным отличием схемы от образа, и т. д. Интегрированная (“снятая”) в понятие трансцендентального оппозиция “рациональное-эмпирическое” воспроизводится на новом уровне, когда эмпирическое противопоставляется на этот раз уже трансцендентальному и т. д. Кроме того, у Канта представлен целый ряд различий, касающихся фундаментальных методологических или композиционных элементов его философской системы: три критики, три типа синтеза, два типа логики и тому подобное.

У Гуссерля исходная оппозиционная пара концептов “сознание-мир” связывается интенциональным отношением и влечет построение производной системы различий: как альтернатив (относительно полюса сознания – естественная и феноменологическая установки; относительно полюса мира – подлежащий эпохе трансцендентный мир и *Lebenswelt*), так и корреляций (основная коррелятивная пара – ноэза-ноэма, находящаяся в коррелятивных отношениях с другой парой коррелятивов – гиле и морфе; корреляция акта и значения, осложненная различием между значением и выражением и т. д.). Кроме того, имеются три вида редукции, различие между редукцией и эпохе. В широком горизонте

<sup>4</sup> Деконструктивный сдвиг не означает разрыва связи с трансцендентальной идеей сознания, к которой генетически восходят собственно *differance*, а также текст и письмо как формы его гипостазирования.

<sup>5</sup> Которое, в прочем, подвергается деконструкции в рамках трансцендентальной парадигмы, смещающей фокус внимания в сторону смысла и возможности от факта и действительности.

<sup>6</sup> При этом имеют место более подробные различения: например, между чистым и эмпирическим созерцанием.

философского наследия Гуссерля, учитывая разные периоды его мысли, можем отметить различие, образованное двумя модусами применения редукции: очищение сознания от естественной установки и очищение жизненного мира от “научной установки”.

Деконструкция Дерриды работает практически со всеми оппозиционными парами, составляющими теоретический фундамент философской традиции в целом<sup>1</sup>: генезис-структура, форма-материя, пространство-время, актив-пассив, единство-множество (отношение тождество-различие также входит в ряд таких дистинкций). Философский словарь Дерриды включает также экстраполяции концептуальных пар из смежных дискурсов: это, например, перенесенные из лингвистического домена понятия означаемого и означающего, или почерпнутые в сфере психоанализа концепты сознательного и бессознательного. Но помимо внимания к отдельным дистинкциям – насколько бы их значимость для философской традиции (и, следовательно, для ее деконструкции) не была высока – Деррида тематизирует принципы отношения и различия как *таковые*: в идее *differance* они получают гиперболическое воплощение. По мнению Дерриды, “*differance* является истоком и активным движением всех различий” (Derrida, 1967a, p. 288). Производимое *differance* “отношение без отношения”<sup>2</sup> указывает на “опыт невозможного”, если воспользоваться выражением самого Дерриды. А что означает “невозможное” для опыта в рамках логоцентристской парадигмы? Это прежде всего то, что не подлежит видению и схватыванию, расчету и проектированию. Таким является опыт чистого, непредметного и не подлежащего гипостазированию отношения, которое, гиперболизируя антисубстанциалистскую установку трансцендентальной мысли, отказывается от каких-либо постоянных и определенных “что” в пользу радикальной возможности, обусловленной конститутивной (и в то же время деконструктивной) силой корреляции и *differance*.

В качестве **выводов** хотелось бы обобщить полученные в статье результаты в виде следующих тезисов:

– Трансцендентальная философия как целостный историко-философский феномен, вопреки исключительному многообразию своих отдельных воплощений, все же требует и позволяет осуществить выявление ее инвариантного ядра – проблематического и методологического. Ключ к интегральной интерпретации трансцендентализма дает философская концепция Канта, выполняющая роль эталона для прочтения предшествующих и, тем более, последующих философий, представляющих трансцендентальный тип философского мышления.

– Не оспаривая прерогативность кантовской концепции, я все же предлагаю при поиске концептуального ядра трансцендентальной философии расширить представление о “ригористическом” трансцендентализме, рассматривая в качестве наиболее фундаментальных версий осуществления трансцендентальной установки, наряду с кантовской философией, также философские концепции Гуссерля и Дерриды.

– Анализ концептуальных акцентов в текстах прежде всего указанных авторов, но также и в работах других философов трансцендентального направления, позволил выявить в качестве доминантных такие концепты трансцендентального дискурса, как *граница*, *различие* и *отношение*, к которым примыкает также концепт *возможности*. Показано, что

<sup>1</sup> Т.е., работа деконструкции, предпочитая трансцендентальный дискурс, им не ограничивается: хотя проблематично говорить о «специфически» трансцендентальных категориях, концептах и, следовательно, дистинкциях. Речь скорее может идти о специфике акцентов и интерпретаций, которые предлагает трансцендентальная установка в отношении философского синтаксиса в целом. Одним из таких акцентов, или сдвигов, является переосмысление философской парадигмы с позиции примата принципа отношения. Другим, с ним связанным – гиперболизация значения синтаксиса в философском мышлении.

<sup>2</sup> Эта формула принадлежит Э. Левинасу, но может служить афористической дефиницией для философского импульса Дерриды и философской программы деконструкции. Сам Деррида воспроизводит ее в “Слове приветствия”: тексте, посвященном Э. Левинасу.

данные концепты демонстрируют стабильную взаимосвязь, особенности осуществления которой создают специфику той или иной трансцендентальной системы.

– Рассмотрены различные модусы понятийного и смыслового воплощения как идеи границы, так и принципов различия и отношения, которые не только определяют особенности той или иной философской концепции в целом (например, спецификация принципов различия-отношения как *differance* у Дерриды и корреляция у Гуссерля), но и образуют дистинкции, имеющие конститутивное значение внутри той или иной концепции (например тематизированное Кантом различие между *Grenzen Schranke*).

– Предложено расширение границ традиционного определения феномена трансцендентальной философии за счет включения в нее дерридианской концепции. Поводом к такому исследовательскому решению служит, как минимум, наличие и весомое значение в дерридианском дискурсе понятия *квази-трансцендентальное*, выступающее как фактором философского самоопределения Дерриды в ракурсе трансценденталистской традиции, так и прояснением специфики методологического подхода, соответствующего деконструктивной стратегии философского мышления, обнаруживающей таким образом свои трансцендентальные корни. Креативный потенциал включения теории деконструкции в трансцендентальную традицию в качестве одного из фундаментальных звеньев последней заключается в открывающейся исследовательской перспективе, позволяющей осуществить целостную авто-референтную дескрипцию трансцендентального мышления на основании новых – современных и актуальных ресурсов критико-интерпретационного философского дискурса.

## Литература

- Bennington, G. (1993), "Derridabase", Derrida, J., Bennington, G. *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press, Chicago, 417 p.
- Bennington, G. (2000), *Interrupting Derrida*. Routledge, London; New York, 235 p.
- Carr, D. (1993), "Mohanty on transcendental philosophy", *Phenomenology – East and West* [Frank M. Kirkland and D.P. Chattopadhyaya, ed.]. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 1-11. ISBN 978-94-011-1612-1.
- Chatterjee, M. (1993), "On Transcendental Philosophy", *Phenomenology – East and West* [Frank M. Kirkland and D.P. Chattopadhyaya, ed.], Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp.13 – 23.
- Derrida, J. (1967a), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 436 p.
- Derrida, J. (1967b), *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 117 p.
- Derrida, J. (1977), *Limited Inc*, Northwestern University Press, Chicago, 160 p.
- Derrida, J. (1990), *Du droit à la philosophie*, Galiléé, Paris, 660 p.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galiléé, Paris, 432 p.
- Derrida, J. (2003), *The problem of genesis in Husserl's philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 228 p.
- Derrida, J. (2004), "Et cetera...", *Le Cahier de l'Herne sur Jacques Derrida* [M.-L. Mallet, G. Michaud, ed.]. De l'Herne, Paris, pp. 21-34.
- Derrida, J. (2007), *Inventions of the Other*. Vol. 2. Stanford University Press, Stanford, 333 p.
- Doyle, J., Salas, V. (2012), *On the Borders of Being and Knowing: Some Late Scholastic Thoughts on Supertranscendental Being*, Leuven University Press, Leuven, 326 p.
- Doyon, M (2014). "The Transcendental Claim of Deconstruction", *A Companion to Derrida* [Z. Direk, L. Lawlor. ed]. Wiley-Blackwell, Wiley, pp. 132 – 149.
- Engel, R. (1996), *Kants Lehre vom Ding an sich und ihre Erziehungs und Bildungstheoretische*

- Bedeutung*, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 296 s.
- Freudenthal, G. (2003), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 304 p.
- Gasche, R. (1999), *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*, Stendford University Press, Stendford, 440 p.
- Gentile, A. (2001) "The Notion of the 'Limit' in Kant's Transcendental Philosophy", *Kantovskii sbornik: Mezhdvuzovskii tematiceskii sbornik nauchnykh trudov*, Issue 22, pp. 92 – 108.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. from Germ. of D. Carr. Northwestern University Press, Evanston, 405 p.
- Kant, I. (1965), *Critique of Pure Reason* [Trans. from Germ. of N.K. Smith], St. Martin's Press, New York; MacMillan, Toronto, 681 p.
- Kant, I. (1991), *The metaphysics of Morals* [Trans. from Germ. of M. Gregor], Cambridge University Press, Cambridge, 214 p.
- Maimon, S. (2010), *Essay on Transcendental Philosophy* [Trans. from Germ. of A. Welchman et al.], Bloomsbury Publishing, London, 352 p.
- Roubach, M. (2003), "Salomon Maimon's Philosophy and its Place in the Enlightenment: Wandering in the Land of Difference", *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic* [Freudenthal, G., ed.]. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 80 – 88.
- Taylor, M. C. (1990), *Tears*, SUNY Press, New York, 263 p.
- Wise, C. (2009), *Derrida, Africa, and the Middle East*, Palgrave-MacMillan, New York, 228 p.
- Гуссерль Э. (1994), *Феноменология внутреннего сознания времени* [пер. с нем. В. Молчанова], РИГ Логос, Москва, 103 с.
- Льїна А. (2014), "“Наволо кола”: трансцендентальна деконструкція метафізики", *Практична філософія*, № 2, с. 152 – 158.
- Кант И. (1994), *Критика чистого разума* [пер. с нем. Н. Лосского], Мысль, Москва, 592 с.
- Кассирер Э. (2002), *Философия символических форм*. Том 1. Язык [пер. с нем. С. Ромашко], Университетская книга, Москва; Санкт-Петербург, 272 с.
- Ямпольская А. (2012), "Феноменологическая редукция как философская конверсия", *Вопросы философии*, №9, с. 157-166.

## References

- Bennington, G. (1993), "Derridabase", Derrida, J., Bennington, G. *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press, Chicago 1993, 417 p.
- Bennington, G. (2000), *Interrupting Derrida*. Routledge, London; New York, 235 p.
- Carr, D. (1993), "Mohanty on transcendental philosophy", *Phenomenology – East and West* [Frank M. Kirkland and D. P. Chattopadhyaya, ed.]. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 1 – 11.
- Cassirer, E. (2002), *The philosophy of symbolic forms*. V. 1. Language. Trans from Germ. of S. Romashko [*Filosofiya simvolicheskikh form*. Tom 1. Yazyk [per. s nem. S. Romashko], University Book, Moscow; Sankt-Peterburg, 2002, 272 p.
- Chatterjee, M. (1993), "On Transcendental Philosophy", *Phenomenology – East and West* [Frank M. Kirkland and D.P. Chattopadhyaya, ed.], Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp.13 – 23.
- Derrida, J. (1967a), *L'écriture et la difference*, Seuil, Paris, 436 p.
- Derrida, J. (1967b), *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 117 p.

- Derrida, J. (1977), *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Chicago, 160 p.
- Derrida, J. (1990), *Du droit à la philosophie*, Galiléé, Paris, 660 p.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galiléé, Paris, 432 p.
- Derrida, J. (2003), *The problem of genesis in Husserl's philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 228 p.
- Derrida, J. (2004), "Et cetera...", *Le Cahier de l'Herne sur Jacques Derrida* [M.-L. Mallet, G. Michaud, ed.]. De l'Herne, Paris, pp. 21 – 34.
- Derrida, J. (2007), *Inventions of the Other*. Vol. 2. Stanford University Press, Stanford, 333 p.
- Doyle, J., Salas, V. (2012), *On the Borders of Being and Knowing: Some Late Scholastic Thoughts on Supertranscendental Being*, Leuven University Press, Leuven, 326 p.
- Doyon, M. (2014). "The Transcendental Claim of Deconstruction", *A Companion to Derrida* [Z. Direk, L. Lawlor. ed]. Wiley-Blackwell, Wiley, pp. 132 – 149.
- Engel, R. (1996), *Kants Lehre vom Ding an sich und ihre Erziehungs und Bildungstheoretische Bedeutung*, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 296 s.
- Freudental, G. (2003), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 304 p.
- Gasche, R. (1999), *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*, Stanford University Press, Stanford, 440 p.
- Gentile, A. (2001) "The Notion of the 'Limit' in Kant's Transcendental Philosophy", *Kantovskii sbornik: Mezhvuzovskii tematischeskii sbornik nauchnykh trudov*, Issue 22, pp. 92 – 108.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* [Trans. from Germ. of D. Carr], Northwestern University Press, Evanston, 405 p.
- Husserl, E. (1994), *The Phenomenology of internal time-consciousness* [Trans. from Germ. of V. Molchanov] [*Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [per. s nem. V. Molchanova], RIG Logos, Moscow, 1994, 103 p.
- Ilyina, A. (2014), "“Around the circle”: transcendental deconstruction of metaphysics» [“Navkolo kola”: transtsendentalna dekonstruktsiia metafizyky”], *Practical philosophy*, № 2, pp. 152 – 158.
- Kant, I. (1965), *Critique of Pure Reason* [Trans. from Germ. of N. K. Smith], St. Martin's Press, New York; MacMillan, Toronto, 681 p.
- Kant, I. (1991), *The metaphysics of Morals* [Trans. from Germ. of M. Gregor], Cambridge University Press, Cambridge, 214 p.
- Kant, I. (1994), *Critique of pure reason* [Trans. from Germ. of N. Losski] [*Kritika chistogo razuma*] [per. s nem. N. Losskogo], Mysl, Moscow, 592 p.
- Maimon, S. (2010), *Essay on Transcendental Philosophy* [Trans. from Germ. of A. Welchman et al.], Bloomsbury Publishing, London, 352 p.
- Roubach, M. (2003), "Salomon Maimon's Philosophy and its Place in the Enlightenment: Wandering in the Land of Difference", *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic* [Freudental, G., ed.]. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 80 – 88.
- Taylor, M. C. (1990), *Tears*, SUNY Press, New York, 263 p.
- Wise, C. (2009). *Derrida, Africa, and the Middle East*, Palgrave-MacMillan, New York, 228 p.
- Yampolskaya A. (2012), "Phenomenological reduction as philosophical conversion" ["Fenomenologicheskaya reduktsiya kak filosofskaya konversiya"], *Questions of philosophy*, No. 9, pp.157 – 166.

## РЕЦЕНЗИИ

**Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016 – 440 с.**

**Марина Луптакова**

доктор теології, Гуситський теологічний факультет Карлова університету у Празі  
(Чеська Республіка)

***luptakm@seznam.cz***

Минулого року не лише в українській, але й світовій релігієзнавчій думці відбулася подія, яка, безумовно, варта загальної уваги інтелектуалів і спеціалістів, які займаються дослідженнями сучасних процесів розвитку теології, і є налаштованими на європейський стиль мислення і європейські цінності. Праця співробітника Інституту філософії Національної академії наук України, кандидата філософських наук С. Л. Шевченка, яка була видрукована під назвою “Християнська теологія та екзистенціалізм”, засвідчила подальші намагання українських вчених продовжити рух гуманітарної спільноти України у бік європейської культури та європейських традицій. У цій книзі автор представив своє бачення і теоретичну концепцію, яка б пояснила процеси виникнення, становлення, формування та розвитку екзистенціальної теології як окремого напрямку теології християнської.

Звернення автора до теми методологічної та ідейної кореляції християнської теології та екзистенціалізму зробило дане дослідження міждисциплінарним, історико-філософським та релігієзнавчим, а хронологічні межі від XIX до XXI ст. спрямували його до опрацювання значного масиву першоджерел, серед яких зустрічаємо й розробки останнього десятиліття. Одразу ж зауважимо, що автор обрав доволі складне завдання, про що свідчить і його зізнання у тому, що: “Багатоманіття виявів впливу екзистенціалізму на теологію важко вмістити і описати в межах одного дослідження, особливо коли за цю справу береться один дослідник. Феномен такого багатогранного впливу на різні теологічні напрями, різні конфесіонально у межах християнства потребує скрупульозного, кропіткого колективного багатотомного дослідження, яке може тривати десятиліттями» (Шевченко, 2016, с. 10). Тому дану працю С. Л. Шевченко сам й розглядає у якості “пропедевтики” до подальшого релігієзнавчого та історико-філософського аналізу нових, екзистенціалізованих форм християнського релігійного мислення.

Утім, у книзі С. Л. Шевченка екзистенціальна теологія, уособлена іменами С. Керкегора, Г. Марселя, К. Ранера, М. Бердяєва, Дж. Маккуоррі, П. Тілліха та інших релігійних мислителів, з'явилася перед читачем, як вбираюча в себе найбільш плідні гуманістичні й екзистенціалістські ідеї для їхнього використання у якості методологічного інструментарію при поясненні різноманітних релігійних явищ та феноменів і надання цим явищам нових синтетичних смислів та значень. Долідження автора засвідчило, що ця теологія історично перетворилася на самостійну виокремлену, теологічну парадигму, спрямовану і на виявлення найбільш гострих суперечностей і релігійно-духовного буття, і сучасного секуляризованого мислення.

І задум дослідження, і його структура, і змістовне наповнення відтворюють різноплановість і багатоаспектність релігієзнавчої і історико-філософської ретроспективи, у якій автор й аналізує екзистенціальні, екзистенційні та екзистенціалістські проєкції у площині

так званої “подвійної рефлексії” предмет власного дослідження. Поглиблене знайомство з монографією залишає позитивне враження від автентичності розуміння автором філософської проблеми та логіки її розкриття. Сам термін “екзистенціальна теологія” в авторській інтерпретації надається у контексті узагальненого аналізу широко відомих течій: класичного екзистенціалізму, екзистенціальної феноменології та постмодернізму, кожна з яких виступає своєрідним джерелом ментально-креативних та онтологічних особливостей процесу екзистенціалізації християнської теології.

Цей процес, як слушно зауважує автор, свого часу був дійсно надзвичайно незручним для церковного офіціозу, оскільки багато в чому відрізнявся і суперечив загальноновизнаному розумінню та інтерпретації християнської догматики. Однак і сьогодні історичні голоси видатних релігійних мислителів минулого, актуалізовані новітнім буттям, резонансно співпадають з філософською тональністю дискурсів інформаційно-комп’ютерної доби, а їх стриманий пафос породжує водночас і вимушений песимізм “стомленого розуму”, і обнадійливий оптимізм “пробудженої віри”. Це мабуть і є найпомітніший парадокс “віри розуму”, на якому постійно наголошував С. К’єркеґор (Шевченко, 2016, с. 86 – 113).

С. Л. Шевченко за відправний пункт свого дослідження й обирає ідеї С. К’єркеґора, наголошуючи на беззастережності критики С. К’єркеґором церковної ієрархії ще за часів “Золотого століття” у Данії, на його намаганнях повсякчасно довести, що людство повинно долати (долати, а не заперечувати) усталені правила і принципи християнської догматики, й за необхідності “виходити за межі” колективної моралі, перетворюючи її на процес індивідуального самоперевершення, породженого в людині глибоко пережитим релігійним або містичним досвідом. Основним лейтмотивом та передпозицією дослідження також виступає і к’єркеґорівське твердження, у відповідності до якого релігія, віра мають завжди виступати передумовою етики (на протигагу радикальної етиці, що постулює нігілізм або ж “етику поза законом”, характерних для сучасного постмодернізму), а не навпаки.

Основний дискурс у рецензованій монографії й розгортається на текстовому підґрунті праць С. К’єркеґора та М. Гайдеґґера, і, відповідно представлених ними типів екзистенціального та екзистенційного мислення, у полемічному сплетінні з думками представників діалектичної теології, екзистенціально-протестантської неоортодоксії, релігійного екзистенціалізму та екзистенціальної теології. Постає та ідеї і С. К’єркеґора висвітлені автором у новому ракурсі актуальності його думок для наших сучасників та ситуації нинішнього “повнолітнього світу” з усіма його проблемами та суперечностями – кризою традиційних християнських цінностей та “крахом дискурсу Ісуса Христа”. Рецепцію ідей датського мислителя в сучасну добу автор розглядає на прикладі творчості американських теологів Говарда Слейта та Мерольда Вестфалія, останній з яких погляди С. К’єркеґора іноваційно перевитлумачує і в постмодерністському, і у постекзистенціалістському контексті. Автор дослідження акцентує увагу на очікуваних й неочікуваних наслідках впливу екзистенціалізму на теологію, формалізує на методологічному та теоретичному рівнях моделі сприйняття представниками екзистенціальної теології реальності релігійного світу в умовах досягнення ним свого “повноліття” та виникнення “безрелігійного християнства”.

Слушною є і думка автора щодо специфіки процесу екзистенціалізації теології та релігійного мислення, багатогранності впливу класичного екзистенціалізму на теологію. Методологічно він був унаочнений і радикальним христокентризмом Барта-Турнейзена, і методологією “природної теології” Е. Бруннера, і деміфологізацією Нового Завіту Р. Бульмана, і “екзистенціальним Одкровенням” Ф. Гогартена, “етикою відповідальності” Д. Бонхьоффера, і, навіть, “християнським соціалізмом” Р. Нібура.

Започаткована в протестантизмі, тенденція до екзистенціального оновлення християнства, як справедливо доводить автор книги, поширилась і на католицизм, і на

православ'я, й методологічно підсилася трансцендентально-антропологічною етикою К. Ранера (Шевченко, 2016, с. 128 – 138), інтегральним гуманізмом Ж. Марітена (с. 152 – 166), екзистенціальною діалектикою божественного та людського М. Бердяєва (Шевченко, 2016, с. 139 – 151), “неоправослав'ям” Х. Яннараса, екзистенціальною есхатологією часу Г. Слейта (Шевченко, 2016, с. 243 – 265), щоправда, саме поняття екзистенціального “оновлення” теології розумілося та розуміється цими мислителями зовсім по-різному.

Представники постекзистенціалістської теології, наприклад, Дж. Маккуоррі, Г. Слейт, М. Вестфаль ірраціональний пафос думки датського мислителя не сприймають буквально, як це зробив Л. Шестов (Шевченко, 2016, с. 114 – 127), а навпаки доводять, що С. К'еркегор не заперечував розум, а постулював відносно нього пріоритет “абсурдної” та “парадоксальної” віри та сприйняття повсякденних явищ.

Становлення екзистенціальної теології автор прослідковує, починаючи з виходу праці Дж. Маккуоррі “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеґгера та Бульмана” (1955), в якій дійсно зроблено спробу окреслення головних принципів екзистенціалізації релігійного мислення у ХХ столітті (Шевченко, 2016, с. 177 – 196). Праці Джона Маккуоррі, його попередників та послідовників і, особливо, Говарда Слейта та Мерольда Вестфала і створюють, як це переконливо доводить автор монографії, новітню екзистенціальну альтернативу постмодерністській парадигмі в теології, підтверджуючи той факт, що екзистенціалізм може бути дієвим та евристичним засобом в оновленні та пристосуванні християнства до змін, що несе глобалізація та інформаційний бум (Шевченко, 2016, с. 243 – 356).

Загалом, автору монографії вдалося професійно проаналізувати значення та роль ідей С. К'еркегора у сучасному світі, розглянути європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології, прослідкувати специфіку концептуальної трансформації ідей класичного екзистенціалізму в теологічному напрямку. Автор також розкриває і значення екзистенціальної теології як феномена постекзистенціалістського часу, надає оцінку екзистенціалістській парадигмі модернізації сучасної теології як альтернативі теології постмодерністській. “Постекзистенціалістська версія екзистенціальної теології, – як зазначає С. Л. Шевченко, – теоретично “вплетена” в контекст сучасного постмодерністського мислення, однак, у головних теоретичних постулатах протистоїть йому” (Шевченко, 2016, с. 362). Водночас, “екзистенціальна теологія як напрямок сучасного релігійного мислення і досі перебуває у стані творення, постійного “переформатування” та “інноваційного розвитку”” (Шевченко, 2016, с. 362), що й залишає широке поле для подальших релігієзнавчих та історико-філософських досліджень цього феномену.

© *Марина Луптакова*

## ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ

Редакцията на българското списание “ИДЕИ” приема за публикуване статии по философия и философските науки.

Електронната версия на ръкописа на статията се изпраща на електронния адрес на редакцията: **E-mail: Idei.filosofa@gmail.com**

Текстът трябва да бъде написан в редактор **Word** (формат **rtf**). Шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12. Обемът на статията не може да надвишава 22000 знака, включително и интервалите. Материалите се приемат на български, украински, словашки, руски, английски езици.

Като се имат предвид техническите изисквания за предпечатната обработка статията се структурира по следния начин:

**ЗАГЛАВИЕ НА СТАТИЯТА** (шрифт ArialNarrow, *черен/bold*, размер на шрифта 12, главни букви, центрирано).

**Инициали и фамилно име на автора:** (шрифт Arial Narrow, *черен/bold*, размер на шрифта 12, центрирано). (**Името и фамилията на автора на английски език задължително трябва да бъдат посочени в анотацията, която се прави на английски език.**)

Научна степен, научно звание, длъжност, месторабота на автора (без съкращения), държава, имейл адрес; ако има няколко автори, информацията за всеки се дава на нов ред; ( шрифт Arial Narrow, тъмен шрифт, размер на шрифта 12, центрирано).

**Анотации.** Резюмеът трябва да съдържа достатъчно информация за определяне на тематичните области и за оценяване на значението на резултатите от представяното проучване (шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина). В първите редове на анотацията следва да бъдат отбелязани: фамилията, името и презимето на автора и заглавието на статията. В края на анотацията се слагат ключовите думи (от три до девет, шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина).

**Наименование на раздела:** (по желание на автора, шрифт Arial Narrow, размера на шрифта 12, на ширина).

**Текст на статията:** (шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина, без да се правят отстъпи на нов ред). Ако текстът е разделен на части, новата част се започва на нов ред след заглавието без да се прави отстъп.

**Литературата и бележките**, как то и **References** (шрифт Arial Narrow, размер на шрифта 12, на ширина) се оформят в отделни списъци. **References** се оформя в съответствие с Харвардския реферативен стил (BSI), където източниците, посочени в списъка «**Литература и бележки**» на кирилица, първо се превеждат на английски език, след това в квадратни скоби се транслитерират от оригиналния език на източника. Ако има в списъка «**Литература и бележки**» *латиноезични източници*, те се дублират в **References** без транслитерация.

### **Програми за транслитерация:**

за украински източници – <http://www.slovyk.ua/services/translit.php> или <http://translit.kh.ua/>

за руски източници – <http://translit.net/ru/bsi/>

**Фигурите и графиките** трябва да се правят и отпечатват в черно-бял вариант. В статията графичните обекти трябва да бъдат поместени във формат *jpeg* или *gif* с резолюция не по-малко от 300 dpi. Надписите на фигурите се изпълняват на шрифта Arial Narrow, основен размер на шрифта – 9, заглавието – 10. Размерите на фигурите не трябва да надвишават основните параметри на формат A5. Всички обекти в простите графични изображения, които са направени на Word, трябва задължително да бъдат групирани. Сложните многообектни фигури с пластове трябва да бъдат подготвени с помощта на графични редактори (CorelDraw, Photoshop и т.н.).

**Таблиците** се правят като отделни обекти в формат Word с размери, които не трябва да надвишават основните параметри на А5 формат. Шрифт Arial Narrow, основният размер на шрифта – 9, на заглавието – 10.

**Анотациите** (обемът не повече от 250 думи (максимално 1500 символа)) към статиите *трябва да са написани* на езика, на който е написана статията, както и на украински, английски и руски езици.

За авторите, които не разполагат с научна степен, трябва да бъде представена надлежно заверена **рецензия от научния ръководител**, консултант или друг експерт със степен доктор на науките в избраната област на проучването. Рецензията и последната страница на статията с личния подпис на автора се изпращат в редакцията в сканиран вид.

#### **Правила за цитиране и позоваване на използваните източници** (в съответствие с *Харвардския* реферативен стил (BSI))

Позоваването на източниците трябва да се дава в кръгли скоби: фамилното име на автора, годината на издаване и страницата, на която се прави препратка. За пример: "...в работите (Preston, 2008; Солнцев, 2013)..." или "... според мислите на изследователя, ..." (Preston, 2008, p.385); "Камю (1990, с.234) твърди, че ...".

В източниците, които имат няколко автори, се посочва само първия автор, следва "et. al" ("и др."). Например, работа на такива автори като Carter, Morton, Duncan-KempandRedding: Carteretal. (1989) discussed library search methods.

*Позоваване на източници във формата на бележки под линия не се допуска. Като бележки под линия може да се дават само авторски забележки (в изключителен случай).*

#### **Правила за оформяне на списъка на използваните източници**

1. В списъка се посочват само тези източници, на които има позоваване в текста.
2. Източниците в списъка на литературата не трябва да се повтарят. Работите на един автор, публикувани през същата година, се подреждат по азбучен ред, изхождайки от заглавията на произведенията (членовете, които стоят отпред, не се вземат предвид), използват се буквите a,b,c след посочване на годината на публикуване, за пример:  
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. Библиографското описание се съставя пряко въз основата на печатното произведение или се извежда от каталози и библиографски указатели пълно, без пропускане на каквито и да било елементи, съкращения на наименованията и др.
4. Източниците в списъка трябва да се подреждат по азбучен ред на фамилиите на първите автори или на заглавията без номерация.

#### **Образци за позовавания на литературни източници**

##### **За оформяне на книгите:**

Автор/и, редактори, преводачи и др. (фамилно име запетая инициали), Година на издаване, *Заглавие*, *Информация за изданието* (*информация за повторен печат, брой на изданието, серия*), Издателство, Място на издаване, Обем.

**Важно!** При оформянето на източниците на украински, руски, български езици в списъка References (тоест, тяхното пълно превеждане на английски език) трябва задължително да бъде допълнително транслитерирано наименованието на работата (*заглавие, информация, отнасяща се до заглавието*) от оригиналния език [в квадратни скоби].

Примери:

Литература	References
<p>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.</p>	<p>Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction</i>. Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3) [<i>Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie</i> [per. s angl., perevod gruppy avtorov pod red. M. Lebedeva, O. Nikiforova (Ch. 3)], Logos, Moscow, 680 p. [in Russian]</p>
<p>Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i>, Peter Lang, New York, 345 p.</p>	<p>Purdy, V. L. (2009), <i>The Christology of John Macquarrie</i>, Peter Lang, New York, 345 p.</p>
<p>Райда, К. Ю. (2009), <i>Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи</i>, Видавць ПАРАПАН, Київ, 328 с.</p>	<p>Raida, K. Yu. (2009), <i>Existential philosophy. Tradition and Prospect</i> [<i>Ekzystentsialna filosofii. Tradytsiia i perspektyvy</i>], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]</p>

**За оформяне на статии или отделни глави с посочванена различните автори на книгата или сборника**

Автор/и, редактори, преводачи и др. (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване, «Заглавието на статията: информация, относяща се до заглавието», *Заглавието на книгата: информация, относяща се до заглавието*, Издателство, Място на публикуване, Местоположение на статията (страници).

**Важно!** При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник след водът му на английски език се посочва [в квадратни скоби] транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

Литература	References
<p>Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i>. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.</p>	<p>Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i>. Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.</p>

Шевченко, С. Л. (2012), "Проблема цінностей в теології П.Тілліха", Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любимий, 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. Jemelianenko, 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 roblem 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]
Бультман, 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". Trans. From German 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.

### За оформяне на дисертации

Автор (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване,  
*Заглавие: dissertation*, Издателство (ако е посочено), Място на писане, Обем.

**Важно!** При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник след превода на *Заглавието* на английски език се посочва [в квадратни скоби] транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

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

### За оформяне на авторефератът на дисертацията

Автор (фамилно име запетая инициали), Година на издаване, *Заглавие: Author's abstract*, Издателство (ако е посочено), Място на писане, Обем.

Примери:

Литература	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философската теология XX века, автореферат дисертации 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), <i>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)]</i> , Russian State University for the Humanities, Moscow, 45 p. [in Russian]

### За оформяне на статии от вестници или списания

Автор/и (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване, «Заглавието на статията: информация, относяща се до заглавието», *Заглавие на списанието*, Броя на изданието, Местоположение на статията (страници).

**Важно!** При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник на английски език след преводът на източника в съответствие с правилата [в квадратни скоби] се посочва транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

Литература	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" ["Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskyi pohliad"], <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" ["Evolyutsiya ponyatiya "ostrovnaya strana" v yaponskoi kul'ture"], <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.

### За оформяне на източниците на електронните ресурси с отдалечен достъп

Автор/и (фамилно име запетая инициали), Година на публикуване (ако има), “Заглавие”, available at: URL (без разделителни знаци на края).

**Важно!** При оформянето на украинско-, българско-, рускоезичен източник на английски език след преводът на източника в съответствие с правилата [в квадратни скоби] се посочва транслитерация на украинско-, българско-, рускоезичен първоизточник и се оформя по същия начин, както на английски език.

Примери:

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

### За контакти:

Отговорен редактор: **Шевченко Сергей Леонидович**

Тел.: **099-524-81-19**

Е-мейл: **Idei.filosofa@gmail.com**

## 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: **Idei.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, Russian and 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; 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 filozofia. Tradytsiia 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 tsinnosti v teolohii P.Tillikha", <i>Teoretychni problemy suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk</i> [A. M. Yermolenko, H. D. Yemeljanenko, 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]
Бультман, 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 O. V. Borovaya</i> , <i>Select works: Faith and understanding</i> ["Iisus Khristos i mifologiya". <b>Per. s nem. O. V. Borovaya</b> , <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.	<i>Konacheva, S. A. (2010)</i> , Heidegger and philosophical theology of XX century: <b>dissertation</b> [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</i> , 347 p. [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.	<i>Konacheva, S. A. (2010)</i> , Heidegger and philosophical theology of XX century: <b>Author's thesis</b> [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</i> , 45 p. [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.	<i>Shvyrkov, O.I. (2005), “Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look” [“Fenomen shtuchnykh intelektualnykh system: filosofskiy pohliad”], Multyversum. Philosophical almanac, No. 47, pp. 23-29. [in Ukrainian]</i>
Мещеряков, А.Н. (2012), “Эволюция понятия “островная страна” в японской культуре”, <i>Вопросы философии</i> , № 8, с. 72-84.	<i>Meshcheryakov, A.N. (2012), “Evolution of concept “Island country” in the Japanese culture” [“Evolutsiya ponyatiya “ostrovnaya strana” v yaponskoi kul'ture”], Questions of philosophy. No. 8, pp. 72-84. [in Russian]</i>
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.	<i>Brown, N. (1965), “Theories of Creation in the Rig Veda”, Journal of the American Oriental Society, Vol. 85, No. 1 (Jan – Mar.), pp. 23-34.</i>

#### 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): <a href="http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html">http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html</a>	<i>Zahrava, E. (2003), “Contemporaneity and solidarizm” [“Suchasnist i solidaryzm”], viewed 28 March 2016, available at: <a href="http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html">http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html</a> [in Ukrainian]</i>
Nairn, T. (2008), “Globalisation and nationalism: the new deal”, viewed 28 March 2016, available at: <a href="http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal">http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal</a>	<i>Nairn, T. (2008), “Globalisation and nationalism: the new deal”, viewed 28 March 2016, available at: <a href="http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal">http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal</a></i>

#### Contacts:

Editor: **Serhii Shevchenko**  
 Tel.: **+380 99 5248119**  
 E-mail: **Idei.filosofa@gmail.com**

## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Редакція болгарського журналу “ІДЕЇ” приймає до друку статті з філософії та філософських наук.

До редакції подають електронну версію рукопису статті на електронну адресу:

**Idei.filosofa@gmail.com**

Текст має бути набраним у редакторі **Word** (формат **rtf**). Шрифт **Arial Narrow**, кегль 12. Обсяг статті до **22000 знаків з урахуванням пробілів**. **Матеріали можуть надсилатися болгарською, українською, словацькою, російською або англійською мовами.**

З огляду на технічні вимоги до верстки стаття структурується наступним чином:

**НАЗВА СТАТТІ** (шрифт **Arial Narrow**, жирний, розмір шрифту 12, великі літери, розміщення по центру)

**Ініціали та Прізвище автора** (шрифт **Arial Narrow**, жирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру). **(Ім'я та Прізвище автора англійською мовою обов'язково зазначається в анотації, яка виконується англійською мовою)**

Науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи автора (без скорочень), країна, адреса електронної пошти; якщо авторів декілька, відомості про кожного подаються окремими рядками; (шрифт **Arial Narrow**, напівжирний, розмір шрифту 12, розміщення по центру).

**Анотації.** Тези повинні містити достатню інформацію для визначення тематичного спрямування та оцінки значимості результатів представленого дослідження (шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині). У перших рядках анотації мають бути позначені: прізвище, ім'я та по-батькові автора та назва статті. В кінці анотації подаються **ключові слова** (від трьох до дев'яти, шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині).

**Назва розділу** (за бажанням автора, шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині).

**Текст статті** (шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині, без відступів з нового рядка). Якщо текст розбитий на розділи, новий розділ починається з нового рядка після заголовка без відступу.

**Література та посилання** а також **References** [шрифт **Arial Narrow**, розмір шрифту 12, по ширині] оформляються окремими списками. **References** оформляється згідно Гарвардського стилю (BSI), де джерела наведені у переліку «Література та посилання» кирилицею перекладаються спочатку англійською мовою, а потім у квадратних дужках ще й транслітеруються з мови оригіналу джерела. При наявності в переліку «Літератури та посилань» латиномовних джерел – вони дублюються в **References** без транслітерації.

**Програми для транслітерації:**

для українських джерел – <http://www.slovnuk.ua/services/translit.php> або <http://translit.kh.ua/>

для російських джерел – <http://translit.net/ru/bsi/>

**Малюнки та графіки** мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. У статтю графічні об'єкти мають бути розміщені у форматі *jpeg* або *gif* з роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi. Написи на рисунках виконують шрифтом **Arial Narrow**, основний кегль 9, заголовку – 10. Розміри рисунків не мають перевищувати основні параметри А5 формату. Усі об'єкти в простих рисунках, які зроблені у **Word**, мають бути обов'язково згруповані. Складні, багатооб'єктні рисунки з нашаруваннями готувати за допомогою графічних редакторів (**Corel-Draw**, **PhotoShop** та ін.).

**Таблиці** подають як окремі об'єкти у форматі **Word** з розмірами, які не мають перевищувати основні параметри А5 формату. Шрифт **Arial Narrow**, основний кегль таблиці 9, заголовку – 10.

**Анотації** (обсяг не більше 250 слів (не більше 1 500 знаків)) до статті подаються: мовою, якою написана стаття, а також українською, англійською та російською мовами.

Для авторів, що не мають наукового ступеня, має подаватися й належним чином завірена **рецензія наукового** керівника, консультанта або іншого фахівця з обраної спеціальності, що має науковий ступінь доктора наук. Рецензія та остання сторінка статті з особистим підписом автора надсилаються до редакції у відсканованому вигляді.

### **Правила цитування та посилання на використані джерела**

*(згідно Гарвардського стилю (BSI))*

Посилання на джерела слід зазначати у круглих дужках прізвищем автора, роком видання та сторінкою, на яку посилаєтесь, наприклад, «... у працях (Preston, 2008; Солнцев, 2013) ...», або «... на думку дослідника...» (Preston, 2008, p. 385). Камю (1990, с. 234) стверджував, що ...

У джерелах, що мають декілька авторів, згадується лише перший автор, далі слідує "et al." ("та ін."). Наприклад, праця таких авторів, як Carter, Morton, Duncan-Kemp and Redding: Carter et al. (1989) discussed library search methods.

**Посилання на джерела у формі посторінкових зносок не допускаються. У посторінкові зноски можна вносити лише авторські примітки (у виключному випадку).**

### **Правила оформлення списку використаних джерел**

1. У списку використаних джерел мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті.

2. Джерела у списку літератури не мають повторюватися. Праці одного автора, опубліковані в один і той же рік, розміщуються в алфавітному порядку, виходячи з назв робіт (артиклі, що попереду стоять, не враховуються), з використанням букв a, b, c. після зазначення року публікації, наприклад:

*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. Бібліографічний опис складають безпосередньо за друкованим твором або виписують з каталогів і бібліографічних покажчиків повністю без пропусків будь-яких елементів, скорочення назв та ін.

4. Джерела у списку розміщувати необхідно в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків без нумерації.

### **Зразки посилань на літературні джерела**

#### **Для оформлення книг**

Автор/и, редактори, перекладачі та ін. (прізвище кома ініціали) Рік видання, *Заголовок. Відомості про видання (інформація про перевидання, номер видання, серія)*, Видавництво, Місце видання, Обсяг.

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовних джерел у списку References (тобто, їх повного перекладу на англійську мову), необхідно обов'язково додатково транслітерувати назву праці (*заголовок, відомості, що відносяться до заголовку*) з мови оригіналу [в квадратних дужках]

Приклади:

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 filozofia. Tradytiisia i perspektyvy], Publisher Parapan, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

**Для оформлення статей або окремих глав із зазначенням різних авторів з книги або збірки**

Автор/и, редактори, перекладачі та ін. (прізвище кома ініціали) Рік видання, «Заголовок статті: відомості, що відносяться до заголовка», *Заголовок книги: відомості, відомості, що відносяться до заголовку*, Видавництво, Місце видання, Місце розташування статті (сторінки).

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій мові після перекладу джерела (на англійську мову) в [квадратних дужках] вказується транслітероване українсько-, російсько-, болгарськомовне початкове джерело в тих самих межах оформлення англійською мовою.

Приклади:

Література	References
Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i> . Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. Macmillan, New York, pp. 132 – 163.	Randall, J. (1952), "The Ontology of Paul Tillich", <i>The Theology of Paul Tillich</i> . Editors Charles W. Kegley, Robert W. Bretall. 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. Любимий, 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. Lyubyvyyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko] ["Problema tsinnosti v teolohii P.Tillikha", <i>Teoretychni problemy suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk</i> [A. M. Yermolenko, H. D. Yemeljanenko, M. M. Kyselov, P. A. Kravchenko, Ia. V. Liubyvyyi, 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 O. V. Borovaya, 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.

### Для оформлення дисертацій

Автор (прізвище кома ініціали) Рік видання, *Заголовок: dissertation*, Видавництво, (якщо вказано), Місце написання, Обсяг.

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій мові (англійській) після Заголовку (перекладеного англійською мовою) в [квадратних дужках] вказується транслітерація українського (російського, болгарського) Заголовку з даними про вид джерела в англомовному перекладі усього джерела.

*Приклади:*

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.	<i>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, Moscow, 347 p. [in Russian]</i>

### Для оформлення авторефератів дисертацій

Автор (прізвище кома ініціали) Рік видання, *Заголовок: Author's abstract*, Видавництво (якщо вказано), Місце написання, Обсяг.

*Приклади:*

Литература	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.	<i>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, Moscow, 45 p. [in Russian]</i>

## Для оформлення статей з газет або журналів

Автор/и (прізвище кома ініціали) Рік видання, “Заголовок статті: відомості, що стосуються заголовку”, *Назва журналу*, Номер випуску, Місце розташування статті (сторінки).

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій (англійській) мові після перекладу джерела відповідно до правил в [квадратних дужках] вказується транслітерація українсько-, російсько-, болгарськомовного початкового джерела в тих самих межах оформлення англійською мовою.

Приклади:

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), “ <i>Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look</i> ” [“ <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), “ <i>Evolution of concept “Island country” in the Japanese culture</i> ” [“ <i>Evolutsiya 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.

## Для оформлення джерел електронного ресурсу віддаленого доступу

Автор/и (прізвище кома ініціали) Рік видання (якщо є), “Заголовок”, available at: URL (без розділових знаків у кінці)

Важливо! При оформленні українсько-, російсько-, болгарськомовного джерела на іншій мові (англійській) після перекладу джерела відповідно до правил в [квадратних дужках] вказується транслітерація українсько-, російсько-, болгарськомовного початкового джерела в тих самих межах оформлення англійською мовою.

Приклади:

Література	References
Заграва, Е. (2003), “Сучасність і солідаризм”. Електронний ресурс. Режим доступу (28.03.2016): <a href="http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html">http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html</a>	Zahrava, E. (2003), “ <i>Contemporaneity and solidarizm</i> ” [“ <i>Suchasnist i solidaryzm</i> ”], viewed 28 March 2016, available at: <a href="http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html">http://exlibris.org.ua/zahrava/solidarizm.html</a> [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](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](http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/institutions_government/nationalism_the_new_deal)

**Контакти:**

Випускаючий редактор: **Шевченко Сергій Леонідович**

Тел.: **099-524-81-19**

E-mail: **Idei.filosofa@gmail.com**

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО  
НАУЧНО ИЗДАНИЕ

# ИДЕИ

## ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

КНИЖКА I (7) – 2 (8), ФЕВРУАРИ - АПРИЛ, ГОДИНА IV, 2016

ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

Сборникът е на разположение на интернет-страниците:

The Collection is available on the websites:

<http://aig-humanus.blogspot.com/>  
<http://grancharov.blogspot.com/>  
<http://ideas.academyjournals.com.ua>  
[http://elibrary.ru/title\\_about.asp?id=52943](http://elibrary.ru/title_about.asp?id=52943)