УДК 13

© Тетяна Кононенко
Буковинський державний фінансово-економічний університет

ВІЗАНТИНІЗМ: ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ

Візантинізм у статті досліджується як основа специфічної ментальності. Зіставляються позиції К. Леонтьєва, Г. Флоровського, В. Соловйова стосовно сутності цього поняття та явища. Основна увага приділяється політичній концепції симфонії – гармонійним відносинам між церквою і державою. Магістральними складниками візантинізму постають: істотне обмеження можливостей розуму в уявленні про буття, цілісність сприйняття сутнього, рівноцінність інтелектуально-розумового та емоційно-чуттєвого знання, нерозривний зв'язок сакрального і профанного, осягнення смислу життя як аскетичного подвигу, який відкриває людині шлях до Бога, тотальність любові як фундаментальної цінності. *Ключові слова: візантинізм, православ'я, церква, держава.*

Унікальність візантійської цивілізації полягає в тому, що вона виникає й існує в прикордонній ситуації – в територіальному, хронологічному, ментальному і культурному відношеннях. Мова йде про особливий тип цивілізації, що функціонує в особливому місці (зона інтенсивного перетину греко-римської та близькосхідної культур), в особливий час (перехід від античної формації до середньовічної) під впливом особливого світорозуміння (східне християнство).

Візантійсько-православне християнство, з одного боку, має потужний вплив на розвиток західноєвропейської культури, а з іншого – активно засвоюється та переробляється східними і південними слов'янами. У сучасній науково-дослідницькій літературі акцентується проблема цього впливу. Виділяються три аспекти: 1) потенції візантійської цивілізації (як відомо, вона залишається незавершеною у зв'язку із загибеллю державності); 2) її вплив на розробку національної ідеї поствізантійських націй і держав; 3) перспективи подальшого існування єдиної християнської цивілізації, її місця та ролі на світовій арені.

Серед сучасних досліджень ми виокремлюємо праці В. Бичкова (східнохристиянська етика та естетика, спадкоємність і розвиток візантійських традицій у вітчизняній культурі), Р. Додонова (проблема ментальності), О. Лідова (ідея ієротопії), М. Лісового (ідея імперії в римсько-константинопольсько-московській парадигмі), А. Малера (ідеологія візантинізму), Д. Музи (соціокультурне влаштування східнохристиянської цивілізації), С. Хоружего (східнохристиянська аскетика), О. Шоркіна (схеми універсумів культури). На наш погляд, дискусійними залишаються питання поняттєво-категорійного апарату, визначення та аксіологічного аналізу складників візантинізму, тлумачення його ролі та значення в сучасних сферах політичного, культурного та релігійного життя.

Метою статті є аналіз візантинізму як основи специфічної ментальності, виявлення та осмислення його основних складників.

Ключ до розуміння візантинізму лежить у візантійсько-православному богослов'ї. Одним з його підґрунть є принцип двох енергій: божественної та людської. З одного боку, божественна енергія, любов і благодать проникає у світ, стикається з природним і соціальним, з іншого боку, людина демонструє відповідну реакцію, свою здатність до сприйняття божественної енергії. Має місце принципове зближення ідеального та реального, небесного та земного світів, богословського та мирського, теоретичного та практичного зрізів світосприйняття. Людина пізнає Бога через праведний, доброчесний досвід індивідуального та колективного житія. Це синхронне пізнання та злиття здійснюється у цілісній любові до всього сутнього.

Основу візантійсько-православного богослов'я становлять праці Афанасія Олександрійського, Василя Кесарійського, Григорія Назіанзина, Григорія Ниського. Власне візантійсько-православне богослов'я починається з Псевдо-Діонісія Ареопагіта і Максима Сповідника. Православна догматика оформляється в процесі запеклих богословських дискусій про природу Ісуса Христа та його місце у Святій Трійці. І христологічні, і тринітарні дискусії пов'язані з антропологічною проблематикою. У теологічній формі ставиться питання про сутність і призначення людини, свободу і смисл життя, йде боротьба між антропологічним максималізмом і антропологічним мінімалізмом, обожнюванням і приниженням людини.

Важливий момент: у візантійсько-православному богослов'ї людина – не статична, а динамічна реальність, яка визначається своїм ставленням до Бога. Це ставлення – процес сходження та спілкування. Людина, яка створена за образом, покликана досягти подоби Бога. Її ставлення – і даність, і заданість, безпосередній духовний досвід, вільний акт любові. Візантійсько-православне богослов'я демонструє теоцентричний погляд на людину, теоцентричну антропологію. Мова йде про спільне буття та творчість. Людина повинна подолати тварне обмеження, брати участь у божественному житті та творчості. Іриней Ліонський і Афанасій Олександрійський формулюють цей принцип так: Бог стає людиною, щоб людина мала можливість стати Богом.

На думку К. Леонтьєва [2], візантинізм – це особливого роду освіченість, культура, яка має свої відмітні ознаки, поняттєві витоки та історичні наслідки. Візантинізм складається з ряду релігійних, державних, моральних і філософських ідей. У релігії він означає православне християнство, у державі – самодержавство, у системі моральних і філософських ідей – схильність до розчарування в цінності земного життя, стійкості чистоти і здібності до досконалості. Він відкидає будь-яку надію на загальне благоденство, будучи антитезою ідеї людства в розумінні земної загальної рівності, свободи, досконалості та вдоволення. Як наслідок, візантинізм є апологією сильної державної влади. А. Малер [4] слушно зазначає, що логіка тут така: оскільки Рай неможливий за умов земного життя, остільки візантійський ідеал держави реалістичний: держава існує не для того, щоб побудувати Рай, а для того, щоб не допустити Пекла. Це земна сила, що втримує від беззаконня, володіє монополією на насильство для того, щоб не допустити ще більшого насильства.

Принцип двох енергій породжує політичну концепцію симфонії – гармонійних відносин між церквою і державою. Підґрунтям цієї концепції постає ідея, запропонована Євсевієм Кесарійським, розроблена й оформлена Іоанном Дамаскіним. Бог – творець і господар світу, величезного дому. У цьому світі-домі кожен виконує свої обов'язки, несе відповідальність за свій вибір. Зв'язок Бога зі світом має такий же характер, як зв'язок батька з дитиною, імператора з містом і державою. Людина покликана жити в гармонії зі своєю сім'єю, родичами, друзями, співгромадянами, всім оточуючим світом. Тут діє чітка формула: сім'я – місто – держава. Має місце не стільки етнічна, скільки державно-етнічна самосвідомість. Формується культ ромейського народу, ромейскої церкви та ромейської держави. Проповідується винятковість Нового (Другого) Риму. Ромейський імператор – обранець, намісник Бога. Він символізує абсолютну владу, автократію. Концепція влади має етичний характер: імператор є бездоганним, справедливим і щедрим. У внутрішній та зовнішній політиці він сповідує принцип піклування про своїх підданих.

Концепція симфонії синтезує в собі два компоненти: римську державність і християнську ідеологію. Г. Флоровський [7–9] слушно пише, що християнство спочатку входить в історію як новий соціальний вимір. Перш за все, це спільнота, єдність, якій не перешкоджають жодні обмеження. В земному світі християнин – мандрівник, блукач, який перебуває поза соціальним порядком. Християнська церква, яка проголошує себе особливою незалежною спільнотою, кидає виклик Римській імперії, яка також проголошує себе особливим градом, єдиним космополісом. Згодом це протистояння змінюється союзом. Імперія і церква потребують одна одну. Візантія створює єдину християнську спільноту, водночас – і імперію, і церкву. Приналежності до імперії і церкви тут не просто доповнюють одна одну, як підкреслює Г. Флоровський, вони ідентичні: християнин є громадянином, а громадянин – християнином, православним за вірою та взірцем життя. Християнська спільнота мислиться єдиною теократичною структурою. Царство та священство – дві форми служіння, не конкуренти, а союзники.

Цей погляд поділяє і К. Леонтьєв. Для нього візантинізм – це передусім православ'я і самодержавство, «щасливе поєднання» нової релігії і древнього державного права, церква і цар. Він пише, що візантійських кесарів міняють, виганяють, вбивають, але ніхто не зазіхає на кесаризм. Міняють людей, але не саму систему. Філософ вітає посилення самодержавства у Московській Русі як подальший розвиток візантинізму. Якщо у Візантії кесаризм має виборний або диктаторський характер, то в Московській Русі встановлюється спадковий зв'язок: від дому Рюриковичів – до дому Романових. На думку К. Леонтьєва, російська держава завжди сильніша і від суспільства, і від сім'ї. Сила родового почуття переноситься на державну владу, царизм. Усі підкоряються і служать ідеї царизму. Навіть аристократія набуває державного, службового, тобто не класично феодального характеру, пишається не давністю роду, містом або замком, з якими поєднуються її рід і влада, а царською службою своїх предків.

К. Леонтьєв підкреслює, по-перше, різний характер візантійського впливу на Західну Європу та Росію, по-друге, дві фази цього впливу. У Західній Європі в епоху становлення власне західного світу первісний, переважно релігійний візантинізм інтенсивно переробляється місцевими романо-германськими елементами, вдруге – в епоху Відродження, коли він діє не релігійної стороною, оскільки на цей час Захід уже має розвинену католицьку релігію, а побічно, переважно римсько-юридичною та елліно-художньою сторонами. У Росії ж з причини слабкого розвитку він «всмоктується» «чистіше» та «безперешкодніше». В епоху Петра І – другу хвилю візантійського впливу – Росія приймає той же візантійський дух, але перероблений Західною Європою.

Протиставляючи візантійський і слов'янський культурно-історичні типи, К. Леонтьєв бачить лише слов'янство як племінну сукупність слов'ян, а не славізм як культурну побудову, органічну систему своєрідних ідей, що стоять поза і над приватними інтересами всіх слов'янських народів. Провідним мотивом цього заперечення є історична ситуація, під час якої пишеться робота «Візантизм і слов'янство»: роздробленість слов'янських народів, їх прагнення до створення суверенних національних держав за зразком західноєвропейських буржуазних демократій. Філософ критично ставиться до цих демократій. Він пише, що західноєвропейська цивілізація складається з візантійського християнства, німецького лицарства, еллінської філософії, мистецтва та римської муніципальної основи, яка, трансформуючись у буржуазну, перемагає та спотворює інші основи. У Західній Європі панує земний утилітаризм, замість турботи про з'єднання з Ісусом Христом і спасіння душі – турбота про загальне практичне благо. Мета – «середня людина», буржуа серед мільйонів подібних.

На цьому тлі більш привабливою виглядає ідея візантинізму. На думку К. Леонтьєва, для існування слов'янства потрібна потужність Росії, для потужності же Росії потрібен візантинізм. Розкриваючи візантійську сутність Росії, філософ показує, що її місія не зводиться до звільнення та об'єднання слов'янських народів, а має глибший – релігійний – характер. Однак православ'я трактується як унікальна релігійна та культурна своєрідність поза претензією на універсальність. Цінними є своєрідність і різноманітність. Сприймаючи так культуру, К. Леонтьєв хоче бачити єдність у різноманітності та складності, «всеслов'янське цвітіння» на чолі з Росією, основою чого і постає візантинізм як унікальна культурна традиція, однак – у ряду інших унікальних культурних традицій.

Для Г.Флоровського [8] ж візантинізм – це передусім традиція святих отців. Вона починає перериватися під час зміцнення Московської Русі. Яскравим свідченням є зміна акценту в концепції Третього Риму. Як пише Г. Флоровський, у ній присутні два аспекти: апокаліптичний мінор і хіліастичний мажор. Спочатку це саме апокаліптична концепція, пов'язана з падінням Константинополя. Образ Третього Риму позначається на тлі насування кінця. Москва – не просто Третій, але Останній Рим. Настає останнє земне царство. Філофей «застерігає», «не славословить». Згодом у тлумаченнях виникає хіліастичний мажор. Московська Русь стає останнім і єдиним істинно християнським царством. Однак, як зазначає Г. Флоровський, навіть у первісній схемі Третій Рим замінює, а не продовжує Другий. Має місце «звуження православного кругозору». Вселенський характер церковно-історичного сказання підміняється місцевим, національним, справа доходить до повного заперечення візантійської участі.

На думку Г. Флоровського, потрібно відновити стиль святих отців, бути вірним не лише букві, а й духу їх богослов'я. Це можливо лише у кафолічності та творчості. Богослов підкреслює, що кафолічність – не просто колективна свідомість, «Я» не розчиняється у «Ми», навпаки, виходить із замкнутості та вбирає в себе повноту інших «Я». Таке кафолічне перетворення можливе лише в соборності церкви. Отці та вчителі церкви якраз і виражають цю кафолічну свідомість, «переростають» суб'єктивну вузькість і «вростають» у церкву. Молитовне воцерковлення, апокаліптична вірність, повернення до святоотцівських витоків, співпраця з західною церквою – творчі постулати сучасного православного богослов'я.

Отже, ми маємо дві основні лінії сприйняття сутності візантинізму в російській релігійній філософії: імперський цезаризм (К. Леонтьєв) і церковний універсалізм (Г. Флоровський). Однак кожна лінія лиш акцентує та розвиває один із двох аспектів стрижневої ідеї візантинізму – симфонії православної держави та православної церкви. Якщо К. Леонтьєв концентрує увагу на православній автократії, то Г. Флоровський – на православній теократії.

На відміну від К. Леонтьєва і Г. Флоровського з жорсткою критикою візантинізму виступає В. Соловйов. У праці «Візантизм і Росія» він пише: «Язичницький Рим занепав тому, що його ідея абсолютної, обожненої держави була несумісна з істиною, яка відкрилась у християнстві, в силу

якої верховна державна влада – лише *делегація* справді абсолютної боголюдської влади Христової. Другий Рим – Візантія – занепав тому, що, прийнявши на словах ідею християнського царства, відмовився від неї на ділі, занурювався у постійну та систематичну суперечність своїх законів та управління з вимогами вищого морального підґрунтя. Стародавній Рим обожнив самого себе і загинув. Візантія, яка змирилася думкою перед вищою основою, вважала себе врятованою тим, що язичницьке життя вона покрила зовнішнім покровом християнських догматів і священнодійств, – і вона загинула (переклад наш. – *Т.К.*)» [6, с.192]. Філософ акцентує «духовну» причину падіння Візантії – хибне ставлення до християнства, невідповідність реального ідеальному, «повну і загальну байдужість до *історичного роблення добра*». «Недосконалість є спільним спадком, і Візантія загинула, звичайно, не тому, що була недосконалою, а тому, що не хотіла вдосконалюватися (переклад наш. – *Т.К.*)» [6, с. 194].

Питання суперечливе. Незважаючи на критичне ставлення, В. Соловйов визнає як ідеал візантинізму побудову справжнього християнського царства, приватне, суспільне і державне життя у відповідності з християнськими цінностями. Реально ж держава підпорядковує собі суспільство і церкву, не відповідає цим твердженням. «Прямі наступники римських кесарів забули, що вони разом з тим делегати верховної влади Христової. Замість того, щоб успадковану ними язичницьку державу піднімати до висоти християнського царства, вони, навпаки, християнське царство понизили до рівня язичницької самодостатньої державності. Самодержавству сумління, згодного з волею Божою, вони надали перевагу самодержавству власного людського свавілля, що представляє зосереджену в одній особі суму всіх приватних свавіль (переклад наш. – *Т.К.*)» [6, с.195].

Як підкреслює В. Бичков [1], істотною рисою візантинізму є принциповий антиномізм буття і мислення. Цьому сприяє синтез близькосхідної релігійності та грецької філософсько-риторської культури. Православна традиція відмовляється від раціоналістичного принципу несуперечливості. Навпаки, антиномізм утверджує суперечність як норму буття та мислення, рівноправне існування взаємовиключних явищ і понять. Розпочинається православний антиномізм з основних догматів християнства: тринітарного (незлитне поєднання Трійці-Одиниці), христологічного (нероздільне розділення двох природ Ісуса Христа) і догмату іконопоклоніння (зображення незображеного Бога). На думку В. Бичкова, антиномізм і є тим головним, що розділяє східне і західне християнство. Звідси – активний розвиток схоластичної філософії, логічного осмислення й доведення сакрального на Заході, відсутність подібного, акцентування духовної практики, літургійного та художнього досвіду на Сході.

Концепція симфонії влади також містить антиномізм. Держава і церква – два інститути, які спочатку заперечують одне одного, – функціонують в єдиній системі, при цьому розділяючи сфери свого впливу і зберігаючи автономію. За аналогією з божественною і людською природою Ісуса Христа симфонія властей включає в себе одночасну нероздільність і роздільність державної та церковної влади, стан їхньої згоди і співпраці.

Візантинізм – це, безумовно, імперський дух. Прагнення виразити себе в державі, побудова конкретної історичної держави як християнського політико-правового ідеалу – не просто характерна риса, а саме підґрунтя візантинізму. Симфонія припускає тотожність смислу існування держави і церкви – обоження людини. У Візантії віхами цього ототожнення стають: християнізація і воцерковлення імперії, сакралізація влади, у першу чергу, статусу імператора, ототожнення християнської і державної етики, обов'язкове прийняття православ'я як державного віросповідання і церкви як державної організації. Відбувається своєрідне переродження імперії в церкву та церкви в імперію.

М. Лісовий [3] зазначає, що богословська концепція імперії принципово виходить з двох факторів. По-перше, імперія, як і церква, завжди одна, не існує ні британської, ні німецької і так далі імперії. По-друге, імперія не вмирає, а передає естафету. Сакральний смисл її існування – забезпечення простору загального порятунку. Це універсалія історичного і політичного життя, стрижень. У Святому Євангелії від Луки читаємо: «І трапилося тими днями, вийшов наказ царя Августа переписати всю землю. Цей перепис перший відбувся тоді, коли владу над Сирією мав Квіріній. І всі йшли записатися, кожен у місто своє. Пішов теж і Йосип із Галілеї, із міста Назарету, до Юдеї, до міста Давидового, що зветься Віфлеєм, бо походив із дому та з роду Давидового, щоб йому записатись із Марією, із ним зарученою, що була вагітна. І сталось, як були вони там, то настав їй день породити. І породила вона свого Первенця Сина…» (Лк. 2: 1-7).

Для російського вченого це оповідання має єдиний смисл: Ісус Христос не народився б зовсім, не народився б у Віфлеємі, а саме в цьому місті йому належало народитись, якби Август не розпорядився зробити перепис, якби не було Августа, якби не було імператора, якби не було

імперії. Рим необхідний Божественному Промислу. Поєднуючи собою весь світ, він робить всесвітнім народження Ісуса Христа. У свою чергу, це народження сакралізує імперію. Незалежно від особистості глави на імперію, як і церкву, накладається ідея святості.

Напевне, візантійсько-східнослов'янський діалог – це не частковий епізод минулого, а постійно діючий ментальний і культурний чинник нашої історії. Як зазначає О. Панарін [5], будь-яка культура опосередковує сприйняття людиною реальності нормативно-аксіологічними текстами; особливість же вітчизняної культури полягає в тому, що, по-перше, вона тяжіє до монотекстуальності – зв'язаності всіх практик єдиним смислом, по-друге, її процедури підведення реальності під нормативний текст вимагають внутрішньої напруги в силу дистанційності ортодоксального греко-православного тексту від емпіричної реальності, яка пов'язана з ранньою загибеллю материнської цивілізації. Дві конфліктні лінії постійно підривають вітчизняну історію. Перша – протистояння ідеї, ортодоксальної аскетики та практики, побуту. Друга – протистояння загального, всесвітнього й окремого, місцевого. На думку російського вченого, якщо зазвичай під поняттям цивілізації мається на увазі щось статичне, стійкий сплав географії та історії, цінностей та укладу, в яких утілюється та кристалізується досвід поколінь, то для православної цивілізації більш доречною є метафора локатора, який уловлює зазори між цінностями священного тексту і повсякденними практиками, між універсаліями світового досвіду та місцевими тенденціями.

Візантія – перша православна держава. Православ'я проникає в усі пори візантійського суспільства, накладає відбиток на політичну, економічну, культурну та побутову сфери життя. Можна погодитися з думкою про відносно малу культурну продуктивність візантійського світу. Культуротворча місія Візантії має особливий характер, вона локалізована у сфері релігійної творчості, як наслідок, її історична місія – залучення в християнську орбіту нових соціальних світів, насамперед слов'янських народів, передача естафети.

Висновки. Візантинізм ґрунтується на системі унікальних духовно-культурних цінностях православ'я. З нашого погляду, перш за все – це служіння православній церкві та православній державі. Ми виокремлюємо такі характерні ознаки візантинізму: нерозривний зв'язок сакрального та профанного, ідеального та реального світів, взаємодія божественної та людської енергій; теоцентрічна антрополого-аксіологічна модель, осягнення смислу як спів-буття, спів-творчості Бога і людини; симфонія православної церкви і православної держави, визнання одного – божественного – джерела їх походження й одного – обоження людини – смислу існування; апологія сильної державної влади; цілісність світосприйняття, рівноцінність інтелектуально-розумового та емоційно-чуттєвого знань, зближення богословського і мирського, теоретичного і практичного зрізів світосприйняття; принциповий антиномізм буття і мислення; осягнення смислу життя як аскетичного подвигу, який відкриває людині шлях до Бога; тотальність любові як фундаментальної цінності.

Можна говорити про такі перспективи *подальших досліджень*: визначення та аксіологічний аналіз магістральних складників візантинізму, сучасне бачення концепції симфонії, зв'язку між церквою і державою, дослідження традиції, виявлення та аналіз впливу візантинізму на розвиток ідеології поствізантійських держав.

Література

1. Бычков В.В. Bizantija (интервью С. Скайсгирите) [Электронный ресурс] / В.В. Бычков. – Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/bychkov/intlit-1.html
2. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство [Электронный ресурс] / К.Н. Леонтьев. – Режим доступа : http://www.katehon.ru/html/books/leont%27ev/oglavlenie.htm
3. Лисовой Н.Н. «Святой Диоклетиан»: святость власти и Империи в римско-константинопольско-московской парадигме / Н.Н. Лисовой // Проблема святых и святости в истории России / [отв. ред. А.Н. Сахаров, П. Каталано]; Ин-т российской истории РАН. – М. : Наука, 2006. – С. 62-81.
4. Малер А.М. Прозрения и затмения Константина Леонтьева [Электронный ресурс] / А.М. Малер. – Режим доступа : http://www.katehon.ru/html/top/philosophia/prozrenia_i_zatmenia_konstantina_leontieva.html
5. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.
6. Соловьев В.С. Византинизм и Россия / В.С. Соловьев // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. – М. : Современник, 1991. – С. 192-232.
7. Флоровский Г.В. Империя и Пустыня. Антиномии христианской истории [Электронный ресурс] / Г.В. Флоровский. – Режим доступа: http://krotov.info/library/f/florov/imperia.html
8. Флоровский Г.В. Пути русского богословия [Электронный ресурс] / Г.В. Флоровский. – Режим доступа: http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html
9. Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация [Электронный ресурс] / Г.В. Флоровский. – Режим доступа: http://krotov.info/library/21_f/flo/rovsky_003.html

Summary

Kononenko T. Byzantinism: on the Problem of the Concept Defining. *The article contains analysis of Byzantinism as the specific mentality basis. The conceptual positions of K. Leontyev, G. Florovsky and V. Solovyov are compared in their views towards the essence of the concept and object under analysis. There is a focus on symphony political conception of harmonious relations between Church and a state. The following matters are distinguished as the mainstream ones for Byzantinism, among them there can be mentioned relevant limitation of mind abilities as for state of being understanding, essence perception wholeness, equality of intellectual-rational and emotional-sensual knowledge, inseparable link between sacred and profane matters, as well as realizing sense of being and ascetical act of faith, the latter revealing to a person the way towards God, totality of love as the fundamental value.* <u>Keywords</u>*: Byzantinism, Orthodox Christianity, Church, state.*

УДК 1(091)+304.9

© Ігор Стокалич
Центр гуманітарної освіти НАН України

СЕМЕН ФРАНК ПРО ЗАСАДИ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

Аналіз творчості Семена Франка (1877-1950) здійснено в аспекті інтерпретації ідей його соціальної філософії. Суспільне буття, за Франком, є сферою ідеально-реального. Звідси випливає, що його не можна трактувати ні як емпіричну реальність, ні як щось ідеальне, абстрактне. Природа суспільного життя хоча й досліджується філософом у контексті з'ясування сімейно-родових взаємин, інституту сучасної держави, систем господарювання, науки, моралі, релігії тощо, однак вихідним тут є головний атрибут людини як сутності – особистість. Особистість несе в собі справжню історичну силу, а її духовне життя становить основу буття суспільства. Головну роль у реалізації цивілізаційних проектів як світоглядної основи спільного буття людей повинно виконувати релігійне життя. Єдність суспільства досяжна на основі принципу діалогу. <u>Ключові слова</u>*: соціальна філософія С. Франка, ліберальний консерватизм, суспільне буття, особистість, релігія.*

Значимість творчого спадку С. Франка не обмежується винятково історико-філософським пізнанням, адже поставлені та концептуально представлені філософом проблеми суспільного буття, а саме: взаємозалежності духовного життя особистості та суспільного буття, засад культурно-цивілізаційного поступу людства, ролі релігії, науки, моралі в суспільній історії, духовно-культурних засад єдності суспільства тощо, й сьогодні залишаються актуальними, становлять предмет соціально-філософського та політологічного дискурсу.

Актуальність досліджуваної теми зумовлена також і тим, що С. Франк у своєму аналізі буття суспільства виходив не з усталеної в «новочасну епоху» ідеї розбіжності сфер моралі та політики, а прагнув у своєму соціально-філософському вченні аргументувати думку щодо можливості та умов моралізації політичних відносин, спираючись на розробку смислу життя людини, її етичного призначення.

В аналізі *наукової розробки поставленої проблеми* звернімо увагу на праці, автори яких концептуально виходять саме з означеної методологічної позиції – при аналізі творчості С. Франка, зокрема розробленої ним соціально-політичної проблематики, передусім зважають на філософсько-антропологічний, етичний підхід філософа до проблем суспільного буття. Г. Аляєв у своїй фундаментальній монографії, присвяченій філософії Франка [1] показує, що філософ трактує суспільно-політичне буття як певну онтологію, для якої характерне зіставлення принципу суспільності з принципом соборності. Така подвійність у визначенні суспільства випливає з подвійності тлумачення Франком самої людської натури, для якої властиве зовнішньо-тілесне ставлення до буття та внутрішньо-інтуїтивне. Дослідник привертає увагу до того, що в засадничій соціально-філософській праці «Духовні основи суспільства» С. Франком розробляється концепція розуміння суспільства саме як «подвійної цілісності», а два шари цієї цілісності (соборність і суспільність) доцільно зіставити з концепцією розрізнення понять «Gemeinschaft» та «Gesellschaft» (спільнота і суспільство) у концепції Ф. Тьоніса (1855-1936). На думку Г. Аляєва, порівнюючи категорійний апарат аналізу суспільства у двох мислителів, слід зауважити, що Франк не протиставляє соборність і суспільність «як два типи соціальної організації, а інтерпретує, скоріше, як два рівні, що існують разом, проникають один в один і не можуть розглядатись як вищий чи