

його хвилю. Іншими словами, вона досвідчує добро не лише як добро саме по собі, а як її добро, що торкається найглибших струн її душі. Цей хід думок схиляє нас до припущення, що у своєму афективному житті людина актуалізує і виявляє не тільки те, що вона має, а передусім те, *ким* вона є, тобто особовий вимір свого буття. Скидається на те, що – як каже Джон Кросбі – "наше справжнє «я» живе тільки на певній глибині афективності" [3, р. 202].

Подібну думку зустрічаємо і в Макса Шелера. До переконання в тому, що особове "я" перебуває не так в інтелекті, як у серці людини, її афективній сфері, філософа спонукує спостереження, що пізнавальні акти в якомусь сенсі "над-індивідуальні". Він має на увазі, що неповторна індивідуальність людської особи не проявляється з повною силою в пізнавальних діях. Якщо взяти до уваги, що такі дії здебільшого вичерпують свій якісний зміст у своєму інтенційному стосунку до об'єкта пізнання, в такому твердженні є певний сенс. Для досягнення найадекватнішого пізнання людська свідомість має абстрагуватися від своєї особливої ідентичності й стати немовби "анонімною", щоб цим самим створити простір для самовияву пізнавального об'єкта. Звісно, це стосується передусім пізнавальних актів нижчого порядку: функцій чуттєвого сприйняття, формального висновування на зразок того, що вживається в математиці, силогістичного мислення, прагматичного розумування, асоціативного мислення тощо.

Вищі функції людського пізнання – як-от філософський прогляд, поцінування, значна частина наукового пізнання – все ж таки здатні виражати людську ідентичність і індивідуальність. Такими є *φρόνησις* Аристотеля чи *illative sense* Джона Генрі Ньюмана – вищі раціона-

льні функції, які відзначаються *конкретним* роздумуванням на відміну від суто формалізованого мислення за правилами і дія яких обумовлена моральним характером людини [8]. Тут ідеться про здатність людського розуму заповнювати логічні пробіли, що виникають в конкретних практичних ситуаціях через механічне застосування до них формалізованого мислення, і так уможливити *второпну* дію людини.

Отже, можемо підсумувати, що досвід щастя має за передумову цілу гаму зв'язків людини з добром, наділений цінністю: по-перше, це добро має бути *поціноване* як добро у ціннісній відповіді; по-друге, людина не повинна чути розділеною у своєму ставленні до добра, її відповідь має бути *повною*; по-третє, цей зв'язок має відзначатися особливим *особистісним* характером і теплою; і, нарешті, людина повинна відчувати певну *спорідненість* з цим добром.

#### Список використаних джерел:

1. Annas J. The Morality of Happiness – New York, Oxford : Oxford University Press, 1993. – 512 p.
2. Aristotle. Nichomachean Ethics / trans. by Martin Ostwald. – Indianapolis : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1962. – 316 p.
3. Crosby J. The Selfhood of the Human Person – Washington : The Catholic University of America Press, 1996. – 313 p.
4. Forscher M. Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns // Glück und Ethik / prsg. von Joachim Schummer. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1998. – S. 147–167.
5. Hildebrand D. von. Ethics – Chicago : Franciscan Herald Press, 1972. – 470 p.
6. Husserl E. Logical Investigations / trans. by J. N. Findlay. – London and Henley : Routledge & Kegan Paul ; New Jersey : Humanities Press Inc., 1982. – 2 vols.
7. Lewis C. S. The Weight of Glory, and Other Addresses – New York : Macmillan Co., 1949. – 66 p.
8. Newman J. H. An Essay in Aid of a Grammar of Assent – Notre Dame, London : University of Notre Dame Press, 1992. – 396 p.
9. Tatarkiewicz W. O szczęściu. – Warszawa : PWN, 1990. – 575 s.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

T. D. Dobko

### СЧАСТЬЕ И ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К БЛАГУ

*В статье предложено феноменологическое исследование участия человека во благе, а в частности показано, как "пробывание во благе" проявляется в его опыте счастья. Утверждается, что переживание счастья связано с особым феноменологическим содержанием данности добра человеку и особенностями "усовершенствованного" ценностного ответа личности на добро. Опыт счастья предусматривает полную самоотдачу благу, неделимость отношения человека к добру, личностный характер его самоотдачи, а также опыт "родства" между благом и человеком. Опыт счастья свидетельствует о триумфе добра и его уникальной роли в жизни человека.*

**Ключевые слова:** счастье, радость, ценность, благо, ценностный ответ, человек, личность, трансценденция, феноменология.

T. D. Dobko

### HAPPINESS AND THE HUMAN PERSON'S RELATION TO THE GOOD

*The article offers a phenomenological study of the human person's participation in the good and discusses what his experience of happiness reveals about his relation to the good. It is argued that, phenomenologically speaking, the lived experience of happiness is conditioned by the peculiar mode of givenness of the good in question, as well as by the certain perfection of the human person's value response to it. Happiness presupposes the fullness of the human person's devotion to the good, his undivided affirmation of its value content, personal character of his self-giving to, and the experience of being in tune with the good. The lived experience of happiness manifests the victory of the good and its unique place in the human person's life.*

**Key words:** happiness, joy, value, good, value response, human person, transcendence, phenomenology.

В. Б. Еворовский, канд. филос. наук, доц.,

Центр историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси

### СВЕТ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА БЕЛАРУСИ

*Проанализировано воздействие философии Просвещения на развитие интеллектуальной культуры Беларуси XVIII–XIX веков, выявлено, что проникновение Просвещения имело многомерный характер, где громадное влияние оказывали культурные артефакты, манеры и стиль поведения, социальные идеалы и стереотипы.*

**Ключевые слова:** Философия Просвещения, модернизм, католическое Просвещение, философия Беларуси

Просвещение, ставшее началом так называемой "модерности" [1], было, несомненно, одним из более значительных поворотов в развитии европейской цивилизации, зафиксированной в писанной истории. Мы здесь имеем перед собой первый светский проект всемирного масштаба, предполагающий обмен идеями и знаниями, а так же аспирациями если не на улучшение,

то на изменение мира. Причем, в отличие от эпохи Возрождения, уже не люди ехали и шли за идеями в новый центр мира, называемый Италией [2], но сами идеи, рожденные теперь в Париже или Лондоне, через их носителей находили все новые сферы применения [3]. Как так сложилось, что принято рассматривать Просвещение как рождение современной европоцентричной цивили-

лизации [1; 4]? Что касается истории белорусской мысли, то именно эта эпоха в нашей истории связана с возникновением профессиональной философии [5; 6].

Однако, если мы говорим о Просвещении как распространении знаний и идей, то это не только расширение географических границ дискурса, но и процесс экспансии определённого когнитивного поля на новые территории. Даже беглый анализ европейской традиции говорит о том, что существует не столько *Просвещение*, сколько *просвещения*, которые, несомненно, имеют корреляции во французском дискурсе, но идут своей дорогой. На уровне обыденного понимания сути Просвещения его динамика непосредственно связана с развитием образования. И этот процесс может быть описан не только с философской, но, например, и с социологической точки зрения.

Идеи рождаются в головах отдельных людей, потом воспринимаются ближним, а затем и дальним миром – имеют тенденции распространения, например, через печатную продукцию. Что-то может мелькнуть в голове и погаснуть, другое захватить эту голову и умереть вместе с ней, третье воскреснуть когда-нибудь в новую эпоху и отличных обстоятельствах. И, наконец, то, что мы видим при встрече с Просвещением – есть почти прямой вброс идей в реальность. Мысли здесь попадают на ту почву, которая для них подготовлена и потому благоприятна. Быть просвещённым к концу восемнадцатого века становится модно.

Тот рациональный продукт, который производили интеллектуалы эпохи Просвещения, по воле судьбы и случая совпал с может не совсем тождественными, но очевидно когерентными интенциями власть предержащих раннебуржуазных обществ Европы. Мы имеем в виду изменение мировоззренческих установок самого правящего класса (дворянства), которые происходили в Западной Европе на протяжении семнадцатого века, результатом которого стало вхождение в моду культура галантности.

В социальной теории есть понимание двух типов революционных трансформаций. Мы говорим о движении сверху или движении снизу. То есть, помимо движения масс, а, вернее, определённого разночинного слоя, выступающего от имени народа, существует так называемое движение сверху. Когда трансформация побуждается теми, кто и так имеет почти все.

Как можно изменить общество? Либо силой, либо хитростью. И в данном случае иной формой воплощения хитрости становилось знание. А вольнодумство, осознанно или нет, обволакивалось ареалом просвещённости и изысканности, превращаясь в то, что было модным продуктом с точки зрения привилегированного потребителя.

А это значит, что философия на определённом этапе превращается в идеологию и именно в этом виде начинает свое победное шествие по Европейскому континенту. Как раз в такой застывшей форме Просвещение приходит на земли Речи Посполитой и начинает выполнять здесь не только познавательные, но и другие социальные идеологические функции, в том числе и предлагая проекты по реформации общества. Именно поэтому к Просвещению и подходит больше слово *проект*, то есть восприятие как жестко-заданной системы взглядов, претендующих быть не только силой человека, но и детерминантой объективной реальности.

Каждый значительный шаг вперед со времен Просвещения становится актом прощания с прошлым. Новый режим Французской революции [7] противопоставляет себя старому [8]. Иммануил Кант [9] недоумевает, почему большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, *dennoch gerne zeitbens unmündig bleiben; und warum es*

*anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen*<sup>1</sup>. Причиной этого Кант называет лень и трусость, и сравнивает наступление Просвещения с совершеннолетием, со своеобразным прощанием к детством. Через двести лет об этом же говорят Адорно и Хоркхаймер, правда уже с оттенками критического преодоления через разочарование<sup>2</sup>.

Демофилизация реальности, окончательное снятие колдовских чар антропоморфного мира всегда считалось одним из главных примет как модерности, так и, открывавшим эти времена, Просвещением. Однако эта новая эпоха создала лишь новый миф, и новую пессию для очарования, а вернее комплекс неverified представлений, который с некой иронией и может называться философией. Одним из краеугольных камней этой новой мифологии может считать перфекционизм [10, с. 178] или убеждение в том, что, как и ты, так и все, окружающее тебя, нуждается в постоянном совершенствовании. И даже во времена пессимизма поздней модерности духовных исканий маленьких людей, дерзаний интеллигенции, совершенство, как детерминанта творчества и деятельности, все же оставалась. Ибо тогда эта вера в окончательно-чудесный мир сменилась неверием, но не в это прекрасное далеко, а в себя, неспособного достигнуть намеченного. Тем не менее, идеал как регулятив творческой деятельности, всегда оставался. И продолжал существовать в виде иллюзорной конструкции, к которой надо было бы стремиться, уходя теперь в иррациональную сферу. Но мы забегаем вперед.

В интересующую нас эпоху Просвещения и общественные отношения, и рефлектируемые над ними конструкции, принимались как рациональные, а значит не были такими изощренными. Черное казалось черным, белое – белым, истина заключалась внутри умозаключения, а идеал совершенства размещался где то рядом, во всяком случае, в ближней философской перспективе. Здесь старое разрушается, с детством прощаются ради чего-то нового, что еще не существует. Все остальные споры и дискуссии внутри являются модификациями перманентного революционного процесса, где профанное превращается в сакральное не через диалог с высшим и духовным, но через вполне приземлённую спекулятивную или практическую деятельность: для отрицания и свержению прошлого, и прежде всего "традиции" через "остроумие превращения прошлого в осадок настоящего ..." [4, с. 3].

Причем этот "революционный" процесс затрагивает не только социальную сферу, но, по крайней мере, может быть описан в четырех основных ипостасях. Прежде всего, это – **преобразование Себя**, в том числе через поиски рациональных и моральных оснований самого философствования как персоналистского процесса. С другой стороны, это многочисленные образовательные проекты – само Просвещение в узком смысле этого слова. В-третьих, уже упоминавшиеся выше социальные интенции разрушить и построить заново. И, наконец, наука как возможность понимания и опять же социализация природы и подчинение ее потребностям человека.

Феномен экспансии матрицы Просвещения за пределы региона рождения неминуемо означает модифи-

<sup>1</sup> Все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами.

<sup>2</sup> Просвещение, понимаемое в самом широком смысле, как прогресс мысли, всегда было нацелено на освобождение людей от страха и провозглашение его Господином и Учителем. Увы, полностью просветленная Земля сияет торжеством бедствия. Программа Просвещения стало разочарованием мира [3, с. 11].

кацию феномена. В тех конкретных условиях конца восемнадцатого – середины девятнадцатого века, когда белорусская мысль вступала на стезю Просвещения, до серьезной модернизации оставалось еще столетие. Общество представляло структуру слоенного пирога, а реципиенты этих идей не только были меньшинством, но и не имели перед собой задачи то же самой модернизации. По сути дела, в бывших землях Великого княжества Литовского мы сталкиваемся со знакомой нам еще по временам Возрождения системой спонсорства, когда власть и деньги предрежащие иногда финансировали людей, идеи которых объективно расходились с их сословными интересами.

Однако здесь в порыве подражания "ядру Европы" знание, через обволакивающую его галантность стали модными. Рассматривая достижения культуры Просвещения с прицелом на возможные механизмы ее экспорта, представляется необходимым акцентировать именно эти смешанные формы, когда интерес для потенциальных потребителей представляли не чистые идеи (не тем более возможные пути их практической реализации), но сам тот своеобразный спектакль, участие в котором считалось веянием времени, той самой модой, игнорировать которую всегда считалось плохим тоном.

В ситуации зарождения Просвещения общественное служение и научная деятельность во многих случаях успешно сочетались с салонным перформансом или, говоря более открыто, деятельностью, чем-то схожей с ролью средневекового шута. Причем этот феномен характерен не только для отечественной реальности, но для ранних этапов Французского Просвещения (эпохи старого порядка), которые в этом отношении являются классическими [8]. Одним из мест встречи публики с разумом считались салоны [14] – своеобразные места, где общение сочеталось со многими другими формами проведения свободного времени [15; 16; 17]. Приведем для примера одну интересную цитату. Описывая "салонный период" французского Просвещения, Антуан Лилли отмечает, что:

*"Женщины здесь играют роль, которая является для них традиционной в обществе двора. Они, защищая, действуют в пользу той или иной персоны, мобилизуя министров или придворных. Пусть речь будет идти о том, чтобы избежать ударов цензуры, отвести отважно автора от Бастилии, получить аудиенцию или пенсию, добиться места в Академии, обеспечить место в хорошем обществе. Во всех этих случаях поддержка действенной защитницы необходима..."* [18, с. 434].

Салон и клубная жизнь на изломе старого порядка во Франции становятся наиболее благоприятной средой для функционирования идей Просвещения. Философы здесь выступали одновременно как модераторы клубных бесед, так и той изюминкой, которые привлекали публику в тот или иной салон, давая его держателям (а в большинстве случаев держательницам) определенную долю прибыли. Публикации книг и прочая деятельность, которая нами привычно ассоциируется с Просвещением, еще долгое время оставалось неким вторичным следствием, приносящим не сколько доходы, но расходы, а точнее, некие презентационные затраты для повышения рейтинга философа и того салона, который он не только украшал, но, используя уже спекулятивные средства той эпохи, именно **освещал**, согревая и просвещая публику исходящим из своего разума светом. Ведь именно в этом сугубо конкретном значении *Lumières* [14; 15; 16; 19; 20] и зарождалось в начале восемнадцатого века описываемое интеллектуальное течение.

Просвещение, как концепт, неразрывно связано со своеобразной метафизикой света. Однако, уже на семантическом уровне (в разных версиях и даже в разных

языках) свет изображался своим особенным образом. Мы можем говорить о "чистом свете разума" французского *Lumières* или о некой направленности на прояснение реальности немецкого *die Aufklärung*, либо на приоритет желания изменить себе подобных через польскую *Oświaty* или белорусское *Асветніцтва*. Если в своей классической и секулярной версии французского Просвещения источником Света (Света Разума) признавался философ как новая личность, сопоставимая своим *coqito* с Богом, то по мере распространения этого течения, цель и направления свечения начинают различаться.

Получается, что отличные национальные традиции понимали Просвещение по-разному. *В чем цель таково испускания света?* В стремлении выделить себя, обозначить свою гордыню, получить благодаря самому себе придуманной способности некие социальные или моральные блага, либо, действительно, заменить Бога, передав его "полномочия" совершенному, но человеческому разуму. Все эти подходы или попытки, конечно, имеют единый родовый корень, но, очевидно, результируют в разных направлениях. В данную метафизику света прекрасно вписывается и католическое просвещение [21; 22; 23; 24; 25; 26]. Ведь ученый или философ может быть не только источником света, но и своеобразным зеркалом, которое отражает мудрость, нисходящую от Бога<sup>1</sup>.

Если говорить о Беларуси, то здесь в эпоху Просвещения мы видим на территории два основных образовательных учреждения – это Вильнюсский университет [28; 29] и Полоцкий иезуитский коллегиум [30]. Надо сказать, что в белорусской и литовской историко-философских традициях те направления, которые развивались в Вильнюсе, давно и безоговорочно связывают с просвещенческими веяниями (больше немецкими, чем французскими [29]), прежде всего через тот фактор, что проследживается сильное и непосредственное воздействие на это направление мысли французских идеалов и немецких образовательных прототипов. Оба эти маркера в рамках европейского философского дискурса всегда рассматривались главными образцами Просвещения. Однако в эту, на наш взгляд несколько однозначную схему, представляется возможным внести некоторые нюансы. Ибо Просвещение, которое приходило на наши земли, как и во многих других случаях эпох и классификаций имело сложную и даже мозаичную конструкцию. Более того, с позиции допустимости католического Просвещения, обозначенной выше, мы можем по-новому посмотреть на интенцию Контрреформации на белорусских землях.

Возвращаясь, к дилемме программ Виленского университета и Полоцкого иезуитского коллегиума, необходимо отметить, что, несмотря на мировоззренческие различия, сама суть программ и Университета, и коллегиума была схожей и подчинялась единой цели – распространению знания. С некоторой долей теоретического общения можно говорить о том, что обучение философии в Виленском университете благословлялось светом человеческого разума. Коллегиум склонялся к католической образовательной парадигме (*Ratio Studiorum* [31]), которая больший упор делала не на самостоятельное постижение основ мироздания, но на систематическое заучивание готовых образцов [32; 33; 34].

<sup>1</sup> В русле наших рассуждений о католических просвещенческих интенциях представляют интерес результаты, полученные С. Л. Йосипенко при анализе украинской (в этом случае уже чисто православной) культуры эпохи раннего модерна [27]. Автор убедительно показывает, что эта когнитивная структура, несмотря на все ее противоречия и внешнюю непохожесть на канонические «секулярные» образцы, не только была продуктом модерна вообще и Просвещения в частности, но и представляла собой некий третий путь, преодолевающий, в частности, крайности радикального просветительства.

Таким образом, при анализе социокультурного анализа комплекса Просвещения, мы получаем достаточно сложную матрицу, где традиционное философское разделение на первичное-вторичное не полностью поддается ясной экспликации. Почти всегда идеи черпаются из реакции на окружающую социальную реакцию вещей, но выдающиеся люди способны концептуализировать и то, что еще только назревает. С другой стороны, облаченное в философскую форму общественное бессознательное, не сразу и не полностью воспринимается сознанием этого же общества, а, становясь неким девизом той или иной политической элиты, опять же, через не совсем явные механизмы действующим на это же бессознательное, побуждая его к мобилизации. Таким образом, просвещенное меньшинство имеет все шансы за счет своего интеллектуального или социального преимущества навязать свою волю безмолвствующему большинству, заставляя его либо терпеть новации, либо по примеру той же французской Вандеи, бессознательно и, видимо, безнадежно им сопротивляться.

И завершающим из наших примеров в духе предпринятого раскрытия механизма экспансии модерности будет принятая в 1791 Сеймом Речи Посполитой *Ustawa Rządowa z dnia 3 maja* [35], более известная нам как Конституция 3 мая 1791 года [36]. Исторически являясь последним значительным документом, изданным этой общей державой польского, белорусского и литовского народов, она одновременно стало первым подобным актом принятым на просторах Европы.

Общепринято рассматривать эту Конституцию как прямую рецепцию всего комплекса идей Просвещения по правильному переустройству социума [37; 38], добавив от себя разработанную не для самой передовой на нашем континенте системы общества. С этой стороны и Документ, и его прямые аллюзии к самым глубинным слоям этой новой философии наглядно показывают, что показанный нами механизм вброса идей видимо никогда не был просто игрой, развлечением и перформансом, но все же, рано или поздно находил свой путь в социальную практику, создавая мировоззренческие основания принятия политических решений. И если даже в момент принятия, как отмечается в некоторых исследованиях, Конституция 3 мая осталась мифом [37] или даже утопией [38], значение ее тем текущим моментом не исчерпывается. Для последующих лет тех серьезных испытаний, которые достались Восточной Европе, олицетворяющая достижения Просвещения *Ustawa Rządowa*, стала одновременно и местом памяти [39; 40], и идеалом, то есть тем, что рано или поздно было обязано возродиться. Последующая история стала тому наглядным подтверждением.

#### Список використаних джерел:

1. Habermas J. R. *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwolf Vorlesungen* / Jurgen Habermas. – Frankfurt a/Main : Suhrkamp, 1985. – 449 s.
2. Hornsby, C. *The impact of Italy the Grand Tour and beyond* / C. Hornsby. – London: The British School at Rome, 2000. – XI-260 p. 3. Horkheimer M., Adorno, T.W. *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments* / M. Horkheimer, T. Adorno. – Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. – xix, 282 p. 4. Bauman Z. *Liquid modernity* / Z. Bauman. – Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press; Blackwell, 2000. – vi, 228 p. 5. Бабкоу І. М. Філософія Яна Снядзцага / І. М. Бабкоу. ред. А. С. Майхрович. – Вільнюс: Логвінаў, 2002. – 135 с. 6. Дорошевич Э. К. Философия эпохи

- Просвещения в Белоруссии / Э. К. Дорошевич. – Минск: Наука и техника, 1971. – 246 с. 7. Venturi F. *The end of the Old Regime in Europe, 1776–1789* / F. Venturi. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991. 8. Tocqueville A. D. *L'Ancien regime et la Revolution* / Alexis deTocqueville. – Paris: Gallimard, 1967. – 383 p. 9. Kant I. *Beantwortung der Frage, Was ist Aufklarung* / Immanuel Kant. – Braunschweig: G. Westermann, 1948. – 16 p. 10. Habermas J. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* / Jurgen Habermas; ред. W. Welsch, J. Baudrillard // *Wege aus der Moderne: Schossetexte der Postmoderne-Diskussion*. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988. – III. PHILOSOPHIE. – P. 177–192. 11. Mapping the Republic of Letters [Online]. – Stanford University. – January 17, 2012. – <https://republicofletters.stanford.edu/>. 12. Snopek J. *Oswiecenie: szkic do portretu epoki* / J. Snopek. – Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN, 1999. – 287, [281] s. 13. Wolff L. *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the enlightenment* / L. Wolff. – Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994. – xiv, 419 p. 14. Kale S. D. *French salons: high society and political sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848* / S. Kale. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004. – x, 308 p. 15. Goodman D., Wellman K. A. *The Enlightenment* / Dena Goodman, Kathleen Wellman. – Boston, Mass.: Houghton Mifflin, 2004. – xxii, 258 p. 16. Goodman D. *Becoming a woman in the age of letters* / Dena Goodman. – Ithaca: Cornell University Press, 2009. – xi, 386 p. 17. Goodman D. *The republic of letters: a cultural history of the French enlightenment* / Dena Goodman, Kathleen Wellman. – Ithaca: Cornell University Press, 1994. – xii, 338 p. 18. Liiti A. *Sociabilite et mondanite: Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIIIe siecle* / A. Liiti // *French Historical Studies*. – 2005. – T. 3. – №28. – P. 416–445. 19. Aron R. *L'Opium des intellectuels* / Raymond Aron. – Paris: Gallimard, 1968. – 447 p. 20. Daston L. *The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment* / D. Daston // *SIC Science in Context*. – 1991. – T. 4. – № 02. – P. 367–386. 21. Printy M. O. N. *Enlightenment and the creation of German Catholicism* / M. Printy. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. – viii, 246 p. 22. Miller S. J. *Portugal and Rome c. 1748–1830: an aspect of the Catholic enlightenment* / Samuel J. Miller. – Roma: Universita Gregoriana, 1978. – xii, 412 p. 23. McKenna W. R. [и др.] *Apriori and world: European contributions to Husserlian phenomenology* / W. R. McKenna [etc.]. – The Hague; Boston Hingham, MA: M. Nijhoff; distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Boston, 1981. – x, 244 p. 24. Lehner U., Michael P. *A companion to the Catholic Enlightenment in Europe* / Ulrich L. Lehner & Michael Printy. – Leiden; Boston: Brill, 2010. – 462 p. 25. Lehner U. L. *What is 'Catholic Enlightenment'?* / Ulrich L. Lehner // *History Compass*. – 2010. – T. 8. – № 2. – P. 166–178. 26. Klueping H. [и др.] *Katholische Aufklarung: Aufklarung im katholischen Deutschland* / H. Klueping [и др.]. – Hamburg: Meiner, 1993. – vi, 443 p. 27. Йосипенко С. Л. *До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті* / С. Л. Йосипенко. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с. 28. Bielinski J. *Uniwersytet Wileński: 1579–1831* / J. Bielinski. – Krakow: [s.n.], 1899. – Vol. 2. – [4], 845 s., [811] k. tabl. 29. ViliuNas, D. *Apsvietos ir romantizmo kryzkelese: filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje – pirmoje XIX a. puseje* / D. Viliunas. – Vilnius: Kulturos, filosofijos ir meno institutas, 2008. – 357 p. 30. I. G. *Materyaly do dziejow Akademii Polockiej i szkol od niej zaleznych* / I. G. – [S. l.]: [s. n.], 1905. 31. Farrell A. P. *The Jesuit code of liberal education: development and scope of the Ratio studiorum* / A. Farrell. – Milwaukee: Bruce, 1938. – xviii, 478 p. 32. Schwickerath R. *Jesuit education; its history and principles viewed in the light of modern educational problems* / R. Schwickerath. – St. Louis, Mo.: B. Herder, 1903. – xv, 687 p. 33. Hughes T. *Loyola and the educational system of the Jesuits* / T. Hughes. – London: Heinemann, 1892. – 298 p. 34. Donnelly F. P. *Principles of Jesuit education in practice* / Francis Patrick Donnelly. – New York: P. J. Kenedy & Sons, 1934. – xiii, 205 p. 35. *Ustawa rządowa: prawo uchwalone dnia 3 Maia 1791 roku [Konstytucja (1791)] / Konstytucja (1791)*. – Warszawa: [S. l.]: s. n., post 3 V 1791, [post 3 V 1791]. – 40 s.; 48°. 36. Davies N. *God's playground: a history of Poland: in 2 vol.* / N. Davies. – New York: Columbia University Press, 1982. Vol. 1. *The origins to 1795*: – XXXIII, 1, 605 s., 604 k. tabl. 37. Hillar M. *The Polish Constitution of May 3, 1791: Myth and Reality* / M. Hillar // *The Polish Review*. – 1992. – P. 185–207. 38. Lukowski J. *Recasting Utopia: Montesquieu, Rousseau and the Polish Constitution of 3 May 1791* / J. Lukowski // *Historical Journal*. – London: Cambridge University Press. – 1994. – T. 37. – P. 65. 39. Snyder T. *The reconstruction of nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999* / T. Snyder. – New Haven: Yale University Press, 2003. – xv, 367 p. 40. Davies N. *God's playground: a history of Poland: in 2 / N. Davies*. – New York: Columbia University Press, 1982. – Vol. 2. *1795 to the present*: – XXVIII, 1, 725 s., 724 k. tabl.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

В. Б. Своровський

### СВІТЛО ПРОСВІТНИЦТВА У БІЛОРУСІ

У статті проаналізовано вплив філософії Просвітництва на розвиток інтелектуальної культури Білорусі XVIII–XIX ст., встановлено, що проникнення Просвітництва мало багатомірний характер, у якому значний вплив мали культурні артефакти, манери та стиль поведінки, соціальні ідеали і стереотипи.

Ключові слова: Філософія Просвітництва, модерність, католицьке Просвітництво, філософія Білорусі.

V. Yevorouksi

### THE LIGHT OF THE ENLIGHTENMENT IN BELARUS

It was analyzed the impact of Enlightenment philosophy on the development of intellectual culture of Belarus during XVIII–XIX centuries, It was found that the expansion of the Enlightenment was multidimensional, where we may observed the complex of the cultural artifacts, manners and behaviors, social ideals and stereotypes.

Keywords: Philosophy of Enlightenment, Modernity, Catholic Enlightenment, Philosophy of Belarus.