довольно специфической и имеет большое значение не только для философов образования, но и для этической теории в целом.

Ключевые слова: *философия образования, концептуальные схемы, трансцендентный аргумент, образование, логические гибриды, школьная система.*

* * *

УДК 141.7

Туренко О.С.
кандидат філософських наук, ст. викладач кафедри теорії та історії держави і права, Донецький юридичний інститут МВС України
(Україна, Донецьк), oturenko@mail.ru

АНТРОПОЛОГІЧНІ МОТИВИ ДОБРОЧЕСНОСТІ В ДОКТРИНІ БЕРНАРДА З КЛЕРВО: ПОШУКИ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ОСНОВ СИНХРОНІЗАЦІЇ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І КОЛЕКТИВНОГО

Досліджується антропологічні мотиви доброчесності в доктрині Бернарда з Клерво і розкривається міра осмислення синхронізації індивідуального і колективного. Робиться висновок, що антропологічною мотивацією є свідоме прагнення вірянина бути вільним, дієвим суб'єктом Його волі, а саме тим удосконалювати свою душу і, одночасно, також соціальну реальність – колективне. Удосконалення відбувається вольовими актами наближення ближнього, всієї спільності до істинних параметрів земного життя християнина. У цьому є запорука спасіння Божого народу і свідома мета гармонізації трансцендентного і іманентного, індивідуального й колективного у Бернардовій доктрині.

Ключові слова: *Бернард з Клерво, доброчесність, воля, індивідуальне, колективне.*

Модерна історія описує св. Бернарда як яскраву і суперечливу особистість. Засновник монастиря в Клерво (Ясна долина) з одного боку пропагував суворо аскетичний і смиренний, містико–споглядальний образ життя, а з іншого – виявляв чудеса соціальної й політичної активності, був активним представником "войовничої" церкви. Як прихильник григоріанської реформи, схоласт відстоював теократичну концепцію, був ініціатором другого хрестового походу, ідеологом захвату земель полабських і поморських слов'ян, автором уставу ордену тамплієрів. Він непохитно переслідував єретиків, вважаючи, що за допомогою вогню, меча і мотузки можливо повернути заблудних в лоно церкви [1, с. 298]. З тою ж наснагою він засуджував Абеляра у підриві догми про триєдинство Бога та його раціональний метод доказу віри. Для св. Бернарда місце розуму займає внутрішнє містичне відчуття, досвіт, що не передається словами розуму [2, с. 64].

Отже, життя і переконання св. Бернарда є виразним прикладом людського типу Середньовіччя. таким чином, може свідчити про трансцендентні й іманентні межі свободи тогочасного індивіда, про антропологічний образ істинного християнина. З цього виникає два питання: по перше, в якій мірі схоласт осмислював свободу індивіда і, по – друге, як глибоко він усвідомлював необхідність синхронізувати індивідуальну свободу з колективною необхідністю. У рамках цих питань слід зазначити, що середньовічна антропологія не була рудиментним явищем, зокрема, на думку Р.Гвардіні вона "…перевершувала антропологію нового часу. Вчення про чесноти і про життя бачить буття повніше, веде людину вище і дозволяє йому більше здійснити" [3. с. 131]. Також, Бернардову доктрину не слід вважати споглядально–пасивним ученням. Навпаки, як вказує Л.П. Карсавін схоласт "…ставив у центр релігійності споглядання Христа. А це споглядання само собою породжує добрі справи… Богу достатньо щирої віри, і Він робить людину праведником без справ його. Але Бернард і не помишляє заперечувати справи, які само собою витікають із споглядання і містичного сприйняття Божества" [2, с. 200].

З визначеного автор ставить мету провести філософську розвідку антропологічних мотивів доброчинності у доктрині Бернарда з Клерво й розкрити міру осмислення синхронізації індивідуального і колективного. У дослідженні анонсованого питання, автор буде спиратися на праці С.Аверінцева, А.Баумайстера, О.Е. Душина, В.Канзьолки, Л.П. Карсавина, В.Котусенка, І.С. Мудрагея, А.Г. Погоняйло, Ю.Шабанової та ін.

Бернард з Клерво засвідчує, що вільний вибір наданий людині лише для одного – спасіння душі. Людина розглядається схоластом, як помічник й співучасник задумів Бога. Вільна воля людини забезпечує її стан співучасника у Провидінні і є провідником благого добра в іманентному. Через прояв вільної волі Бог нагороджує людину спасінням. І чим більше добра і любові проявить вірянин, тим більше прибуде Божої ласки у тривіальному світі. У цьому сенсі, їдучі слідом за апостолом Павлом (Євр. 1:9) він позначає: "…Бог прихильно встановлює людині заслугу там, де за допомогою нього і разом з ним вирішує прихильно вчинити жодне добро. І тому ми сподіваємося, що ми – помічники Бога, співпрацівники (cooperatotes) Святого Духу, що заслужили царство, бо по вільної згоді ми з'єднуємося з Божою волею" [4, с. 472].

Відтак схоласт признає існування поняття добровільної згоди і визнає за індивідом права на здійснення вільного вчинку. Це приводить до ряду висновків. По–перше, абат Клерво санкціонує право людини на можливе спасіння, яке хоч і втілюється в межах універсального світу, в більшої мірі залежить від самовідданості християнським ідеалам вірянина. По–друге, завдяки концепту індивідуальної згоди на Божий дар, св. Бернард стверджує, що існує різноманітні шляхи спасіння. Вони балансують між добром і злом, і залежать від застосування вільної згоди та міри утримання релігійних норм в тривіальному світі. Це у свою чергу підтверджує постулат про існування провіденціальної відповідальності кожного за вільне рішення та скоєні вчинки. Цей постулат санкціонує ідею унікальності людського вибору, яка розкривається в духовній мандрівці вірянина щодо вдосконалення в цьому світі.

Унікальність життя людини, на думку цістерціанця, визначається вільною згодою. До миті реалізації цього акту земне життя для людини є не розкритим явищем, над яким вона не владна. До цієї миті для людини основний зміст існування відкривається через природні потяги. Вони включають пристрасні жадання, якими людина не керує. Єдиним фактором, що здатний стати запорукою оволодіння власним життям це є початок шляху до спасіння, підкорення думок і потягів, який св. Бернард називає вільною згодою. Цей феномен поєднує в собі три явища – волю, свободу та вільну волю. Пояснюючи природу вільної волі схоласт зазначає, що "…де згода, там і воля. А там, де воля, там свобода. Це і є те, що я визначаю вільною волею" [4, с. 446].

Вільна згода є волею – "…вона є сутністю душі бути вільною, не піддаватися ані насильству, ані здирництву, адже вона є воля, а не необхідність, не відмовляє себе, не віддає себе будь–кому, хіба що добровільно" [там

само]. Воля долучає кожного і все людство до "належності Бога", вона є не лише вільною, але і доброю, адже "…робить волю доброю той, хто родить її вільною" [4, с. 456]. Отже, згода волі на вчинок є надприродним феноменом, який належить людині й включає в собі свободу та добру волю. Вільна згода потенційно, первісно та вічно спрямована на добро, а саме, націлена на спасіння всього людства. На підставі цієї думки, схоласт визнає латентну невинність людини, її первісну добру сутність, що закладена в людську душу Богом і потенційно збережена в ній, навіть, не зважаючи на Падіння Адама.

Таким чином, у доктрині св. Бернарда, людське життя є благочестивим тоді, коли вірянин у повної мірі реалізує свою вільну волю. Коли ж її єство – вільна згода – порушена і людина вимушена, через загрозу життя, коритися волі іншого, настає тривіальна необхідність направляти свою волю на вирішення нескінченних тлінних турбот, то саме у цей час індивід починає втрачати вільну волю і підпадає під вплив тваринних потягів. Отже, мислитель зауважує, що "…де необхідність (necessitas), там немає волі" [4, с. 448].

У трактовці схоласта, необхідність є природнім потягом, який спрямовує душу та розум наслідувати дурному. Залишаючи людину вільної волі необхідності, позбавляє її доброчесних "заслуг" і духовного "осудження". Завдяки втрати вільної волі людина стає не осудною, бо під впливом необхідності вона втрачає розумну оцінку своєму вибору та вчинкам, втрачає свою гідність й можливість бути співучасником Бога. Тому, міркує цістерціанець, у випадку коли індивід під впливом необхідності вимушений вбити іншу людину, його гріх не смертельний для душі тому, що вбивця на той час не давав вільної згоди на свій злочин. Св. Бернард помічає, що мірою гріховності людини повинна виступати її розумність, що розкривається під час вільного вибору, якого вона може бути позбавлена примусом, необхідністю, силою пристрастей, тощо.

Отже, на думку Бернарда, неодмінною ознакою волі є її розумність. Розум повинен бути амбівалентним та таким, що веде або до добра, або до зла, але ця сутність розуму є умовою свободи волі [5, с. 142]. Розум наданий волі для того, "…щоб наставляти її, а не розслабляти" (забезпечувати її зосередженість на духовному сходженні), "щоб вона не створювала собі вільно на свій розсуд… дурного" [4, с. 447]. Воля визначається схоластом як вільний вибір, якою є свобода від іманентної необхідності. Суперечність свободи та необхідності розглядається мислителем у контексті питання про відповідальність людини за вчинок. У схоласта, інтенція визначається з позиції вільного вибору, яка обумовлена даром Бога на спасіння. На його думку, Бог дарує спасіння, а людина через свій вільний вибір може його прийняти, або ні. Кожна людина сприймає благодать, яка здійснює спасіння до тої миті, поки вона співзвучна з Його волею.

Зокрема, зауважує цістерціанець, розум може бути суддею над самим собою. Адже розум визначає вільне рішення і необхідність практичних понять, тобто зумовлює моральний вибір людини. Сам вибір є рішення "…яке розрізняє, що дозволено і, що не дозволено". У свою чергу, вибір супроводжується судженнями відносно того, що "…корисно, а що не корисно, що подобається бажанню, а що ні" [4, с. 451]. Відтак судження мусять бути вільними від необхідності, вони повинні спиратися лише на Святе Письмо. Саме через ознаку своєї свободи, воля і подальший за нею вибір та вчинок, можуть бути засудженими, як своїм розумом, так і церковним судом. У цьому сенсі абат Клерво помічає, що "…все, що вільно само по собі, якщо грішить, то і судить. А це дійсно суд, бо справедливо терпить той, хто грішить, то, чого не бажає, адже якщо не грішить, то потому, що прагне [грішити]" [4, с. 447–448].

Разом з тим, схоласт звертає увагу, що вільне судження ні в якому разі не може нарікатися в умовах втрати здібностей розуму адекватно оцінювати дійсність. Св. Бернард помічає, що "…безрозсудним, дітям, а також сплячим не ставиться ніяке діяння, добре чи зле, адже, природно, не володіючи своїм розумом, вони не можуть і користуватися власною волею, а унаслідок цього не можуть мати вільного судження (judicium libertatis). Отже, внаслідок того, що воля не має нічого вільного, окрім себе, по справедливості вона не може бути судимою інакше як із себе. Таким чином, ані млявий розум, ані слабка пам'ять, ані тривожний потяг, ані відчуття, що притупилися, ані дозвільне життя самі по собі не роблять людину винною, бо ясно, що вони можуть відбуватися з необхідності й незалежно від волі" [4, с. 448].

Якщо ж на звертання до розуму накладена заборона, міркує далі схоласт, то воля вже не може бути волею. Тоді не панує потреба розумно оцінювати і порівнювати різні варіанти дії, там немає волі. Саме наявність волі робить людину грішною чи праведною. Без добровільної згоди не було б відповідальності людини за свої вчинки і життя. Добротність її дій визначалася б не людиною, а збігом обставин, що змушують її виконувати різноманітні вчинки. Схильність такої людини до зла можна було б у кращому разі оцінювати як хворобу, а не моральну зіпсованість – такий висновок робить св. Бернард. Передумова відсутності добровільної згоди робить безглуздим не тільки кару грішників після смерті, але і покарання злочинців у земному житті.

Відштовхуючись від можливості людини формувати незалежні судження своїм діям, цістерціанець погоджується з думкою, що само судження, будь–яка моральна рефлексія не може бути осудженою. У цьому сенсі він помічає, що "…лише здійснення гріха (opus peccati), але не гріховне бажання (voluntas mala) карається" [4, с. 463]. Він зауважує, що намір людини нічого не змінює у вчинку, оскільки воля, яка, за визначенням, є вільною і вчинок, на цій підставі, здійснюється вільно. Якщо ж вчинок здійснюється не вільно, тоді здійснене не було волею, отже, і наміром, а значить, і вчинком. Вважаючи, що інтенцію судить Бог, а здійсненний вчинок – людина, схоласт, не лише визначає два зміста вчинку, але і поділяє один вчинок (ним являється намір) від іншого (діяння). При цьому мислитель пояснює те, якщо Бог – свідок, то Він свідчить у всьому, у тому числі в земному суді й у думці. Таким чином, рукою Творця караються грішники у світському суді.

Зокрема, на думку Бернарда, судження виносяться у трьох видах свободи, які існують у строгій ієрархії, рівні якої людина може проходити послідовно. Поняття свободи знаменується схоластом як добровільний вибір без необхідність та примушення і використовується

людиною трояко – як свобода від гріха, свобода від страждання, свобода від необхідності. На першому рівні, в свободі від гріха, людина природно відновлюється благодаттю. У благодаті багато честі й тому будь–яка людина стоїть вище усіх істот у світу.

У свою чергу благодать поділяється схоластом на три рівня свободи. Перший рівень визначається як свобода по природі. Другий – надається людству по спадщині і є вільною благодаттю, що відкривається душі в час реалізації чеснот. Останній рівень – свобода життя. або слави (Vitae vel Gloriae) є вершиною щастя вірянина, адже цей вид свободи надає людині сили зневажати смерть.

Відтак, схоласт, наголошує на тому, що вірянин мусить вільно трансформуватися до добра і через доброчинне та щоденне боріння, самоконтроль внутрішнього світу, повернутися до благого стану. У цьому контексті абат Клерво пропонує, що: "…перетворення – це наша стриманість, пильнування, помірність, справи милосердя та інші вправи у чеснотливості, через які... наша внутрішня людина оновляється день від дня: оскільки і намір, пригнічений у смертельних турботами, з глибин потроху підіймається вгору і пристрасть, що слабішає поблизу бажань плоті, розростається поступово в любов духу; і пам'ять, що викликає огиду ганьбою минулих вчинків, радіє, що очищається день за днем новими і добрими діяннями" [4, с. 475].

Таким чином, св. Бернард визначає істинну мету християнина містичним самовдосконаленням розширювати свою внутрішню свободу, яка через осяяний розум та вільний вибір, чесноти підносить її душу над стражданнями та земною необхідністю, гріховною недосконалістю й тимчасовістю.

Варто звернути увагу на погляд схоласта щодо проблеми протистояння розуму й вільної волі, та міри її осудження. Воля, підтримувана ущербною природою людини, підкреслює схоласт, здатна діяти і проти розуму, постійним впливом жадань. Під вагою першородного гріха й пристрастей вільна воля спадає на нижчий ступінь суджень, який визначається схоластом у межах Августинового концепту вільної волі тварі – "можливість не грішити". Якщо перша ступінь вільного судження полягає в "неможливості грішити", не – можливості бути збентеженим пристрастями, то друга його ступінь – "…можливістю бути не збентеженим" [4, с. 458].

Сама ж можливість не грішити для людини знов таки залежить від її вільного вибору. При цьому св. Бернард звертає увагу на те, що коли людина вербально відмовиться від свободи судження (наприклад, коли апостол Петро відмовився признати Христа), то "…не буде провини на тих хто із страху покарання, або смерті були вимушені зректися від віри словом" [4, с. 467]. При цьому свобода вибору завжди залишиться в межах волі людини, бо в ній "відображений" образ Бога. Завдяки йому вільний вибір "…зовсім не відчуває провини й ущербності для себе, адже в ньому головним чином відображений образ вічної сутності й Божої незмінності" [4, с. 461–462].

Відтак, вільна воля в доктрині цістерціанця, виступає первинним феноменом, атрибутом трансцендентного, який вволює над земними обставинами та соціально–політичною необхідністю, будь–яким примусом, яким є зло. Вільна воля надає людини трансцендентну суверенність на тимчасове життя і залишає за індивідом право на корінні рішення стосовно вирішення питання життя та смерті, питання радикального вибору між добром чи злом. Цим самим і розкриває міру віри християнина, ірраціональний рівень якої повинен перевищувати будь–які його раціональні судження. Для св. Бернарда шлях до Бога є єдино вірним. Він досягається містичним екстазом, який залишає будь–яке раціональне судження за обрієм вибору істинного християнина.

Слід звернути увагу на ще одну обставину. Як було вище вказано, що засудження вчинку, як гріха людини повинно здійснюватися не на основі промови, а згідно з реальними і бажаними вчинками самого індивіду, які здійснюються в розумному та безпристрасному стані, без зовнішнього примусу, пануючої необхідності. Обставина полягає в тому, що примушення поділяється теологом на пасивне, коли індивід терпить щось, але не чого не вчиняє, та активне – коли проти своєї волі людина мусить діяти, бути соціально активною. Для схоласта примушення є атрибутом ущербності людської природи, підтвердження злої сутності реальності. До методів примушення вдаються "сильні світу сього". Втім, вони можуть отримати від примушеного лише мінливу тимчасовість: його тлінну плоть та її недосконалу дію, яка не наповнена натхненним добром та любов'ю.

Отже, згідно з св. Бернарду, людина яка втратила зовнішню свободу і яка примушена постійно діяти, здійснювати злочину дію і поширювати ущербність, в межах іншої волі, все ж не втрачає своєї гідності – вільної волі, духовної суверенності та право на живу комунікацію з Богом. І найголовніше, що вона може сподіватися на вільне вдосконалення і спасіння. Оскільки, свобода та душа людини, на переконання цістерціанця, завжди залишається у межах волі людини та Бога. то людина може погодитися на зовнішній примус, оскільки це не впливає на спасіння її душі. Тому вірянин, який підпадає під влив волі іншого повинен усвідомлювати її злу природу і не перетворювати її в своє істинне бажання. Він мусить відсторонитися від необхідного і поринути у світ духовного, віднайти у своєї душі вільну волю, яка з'являється і залежить виключно від Духа Святого [4, с. 469].

Підсумовуючи мусимо зазначити, що в Бернардової доктрині християнин це співучасник задуму Бога і повинен наслідувати трансцендентній меті – мандрувати шляхом любові й добра до спасіння. Співучасть до Його задуму підкреслює унікальність людини, яка розкривається в її вільній згоді, в непохитній і активній релігійно–моральній позиції. Схоласт обґрунтовує, що вільна згода включає в собі три феномени: волю, свободу і вільну волю. Вільна згода латентно вільна й спрямована до вічної любові. Тому людина первісно ставить за мету розкрити в іманентному свої духовні потенції. Але заважають цьому не лише пристрасті й тривіальна необхідність, які мають свій початок у гріховності світу. Необхідність у відміні від поклику душі та Слова, виявляється у волі іншого. Той хто підкорюється необхідності, той перетворюється із суб'єкта трансцендентного в об'єкт іманентного. Тоді така людина втрачає вільну згоду і не може бути осуджена як співучасник Бога. І

навпаки, вища відповідальність вірянина настає в той час, коли він розумно здійснює вільний вибір.

Розумність, як ключова ознака вільної згоди, мусить шукати істинний шлях до реалізації духовних потенцій душі, контролювати саму себе, затверджувати остаточний моральний вибір. Здійснення вибору залежить від трансцендентного блага – користі для Божого народу, що визначає міру гріховності релігійно–морального вчинку, який, на цьому рівні може бути покараним. Виходячи з останньої тези св. Бернард виділяє два рівня відповідальності: намір, який карається Богом і моральний вчинок, який може бути осуджений одночасно земною спільнотою та Богом. Земне покарання гріховної дії здійснюється в межах того на скільки вірянин вільний від гріха, страждань й необхідності. Ключовою запорукою звільнення від феноменів тривіального світу є містичне споглядання Слова та душі. Саме це, на думку схоласта, реалізує вільну волю і надає трансцендентну суверенність на тимчасове життя. Вільна воля залишає за індивідом право на вирішення питання життя та смерті, питання радикального вибору між добром чи злом і тим розкриває міру віри християнина, ірраціональний рівень якої повинен перевищувати будь–які раціональні судження та вимоги необхідності.

З вище вказаного робимо висновки, що антропологічною мотивацією істинного вірянина в доктрині св. Бернарда є свідоме прагнення вірянина бути вільним, дієвим суб'єктом Його волі, а саме тим удосконалювати свою душу і одночасно соціальну реальність – колективне. Удосконалення відбувається вольовими актами наближення ближнього, всієї спільності до істинних параметрів земного життя християнина. В цьому є запорука спасіння Божого народу і свідома мета гармонізації трансцендентного і іманентного, індивідуального й колективного в філософській доктрині.

Список використаних джерел

1. Уколова В.И. Послесловие и примечание / Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Средние века. – М., 1982. – Вып.45. – С.297–303.
2. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках; подготовка текста А.К. Клементьева; послесловие и предис. А.К. Клементьева и С.Ю. Клементьевой / Л.П. Карсавин. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1997. – 422 с.
3. Гвардини Р. Конец нового времени / Р.Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – №4. – С.127–163.
4. Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / [Под ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака]. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т.1. – С.444–476.
5. Мудрагей Н.С. Знаки и вера: Абеляр и Бернард / Н.С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1988. – №10. – С.133–145.

References

1. Ukolova V.I. Posleslovie i primechanie / Bernard Klervoskij. O blagodati i svobode voli // Srednie veka. – M., 1982. – Vyp.45. – S.297–303.
2. Karsavin L.P. Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII–XIII vekah; podgotovka teksta A.K. Klement'eva; posleslovie i predis. A.K. Klement'eva i S.Ju. Klement'evoj / L.P. Karsavin. – SPb.: ALETEJJa, 1997. – 422 s.
3. Gvardini R. Konec novogo vremeni / R.Gvardini // Voprosy filosofii. – 1990. – №4. – S.127–163.
4. Bernard Klervoskij. O blagodati i svobode voli // Antologija srednevekovoj mysli: teologija i filosofija evropejskogo Srednevekov'ja: v 2 t. / [Pod red. S.Neretinoj; sost. S.Neretinoj, L.Burlaka]. – SPb.: RHGI; Amfora. TID Amfora, 2008. – T.1. – S.444–476.
5. Mudragej N.S. Znaki i vera: Abeljar i Bernard / N.S. Mudragej // Voprosy filosofii. – 1988. – №10. – S.133–145.

Turenko O.S., *PhD, Art. Lecturer, Department of Theory and History of State and Law, Donetsk Law Institute Ministry of Internal Affairs of Ukraine (Ukraine, Donetsk), oturenko@mail.ru*

Anthropological motives of virtue in the doctrine of Bernard of Clairvaux: find medieval foundations of individual and collective synchronization

Investigate the motives of virtue anthropological doctrine of Bernard Clairvaux and disclosed measure awareness of individual and collective synchronization. Concludes, that anthropological motivation is conscious desire to be free of the believer, the active subject to His will and thus improve his soul and at the same time the social reality – the collective. Improvement occurs act of volition approximation neighbor across the community to the true parameters of the earthly life of a Christian. This is the key to the salvation of the people of God and the conscious aim of harmonization of the transcendent and immanent in the individual and collective Bernard's doctrine.

Keywords: *Bernard Clairvaux, virtue, freedom, individualism, collectives.*

Туренко О.С., *кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры теории и истории государства и права, Донецкий юридический институт МВД Украины (Украина, Донецк), oturenko@mail.ru*

Антропологические мотивы добродетелей в доктрине Бернарда Клервоского: поиск средневековых основ синхронизации индивидуального и коллективного

Исследуются антропологические мотивы добродетели в доктрине Бернарда Клервоского и раскрывается мера осознания синхронизации индивидуального и коллективного. Делается вывод, что антропологической мотивацией является сознательное стремление верующего быть свободным, активным субъектом Его воле и тем совершенствовать свою душу и одновременно социальную реальность – коллективное. Совершенствование происходит волевыми актами приближения ближнего, всей общности к истинным параметрам земной жизни христианина. В этом и есть залог спасения Божьего народа и сознательная цель гармонизации трансцендентного и имманентного, индивидуального и коллективного в доктрине Бернарда.

Ключевые слова: *Бернард Клервоский, добродетель, воля, индивидуализм, коллективное.*

* * *

УДК 1 : 316.3 : 316.423

Попов В.Б.
кандидат философских наук, доцент, докторант,
Луганский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Луганск), gileya.org.ua@gmail.com

ДИВЕРСИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ МАКРОЭВОЛЮЦИИ: ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ МИРОСОЦИЕТАЛЬНОСТЬ КАК ЭВОЛЮЦИОННЫЙ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ДИСКРЕТ

СТАТЬЯ II. ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ ВАРИАНТ

Цель данного исследования – поиск новых подходов к проблеме соотношения общего, особенного и единичного в русле тоталлогической парадигмы. Как было показано ранее ("статья 1. Византийский вариант") перспективным представляется выделение тоталлогических форм (концепт-дискретов социетальности), отражающих сущностные аспекты макроэволюционных процессов в их связи с особенным и единичным. Как подобный концептуальный дискрет анализируется восточнохристианская миросоциетальность (восточнославянский вариант). Восточнославянская миросоциетальность как эволюционный тоталлогический дискрет-концепт является репрезентативной формой, раскрывающей хронотопное измерение (приоритет времени над пространством) во взаимосвязях исторического и социального континуумов антропосоциетальности. В отличие от классических хронотопных линейно-стадиальных форм (западноевропейская миросоциетальность) восточнославянская как и византийская миросоциетальность характеризуется типологической промежуточностью (нетранзитностью), трансформациями линейно-стадиальных форм (феодализма, а в россии еще и капитализма). В итоге можно сделать вывод о несомненной парадигмальной значимости восточнославянской миросоциетальности в качестве эволюционного дискрет-концепта.

Ключевые слова: *тоталлогический/концептуальный дискрет, диверсизация, социетальный универсум, миросоциетальность.*

(Стаття друкується мовою оригіналу)

Данная статья продолжает рассмотрение проблемы соотношения общего, особенного и единичного в процессах общественной эволюции, обозначенной в предшествующих работах [1; 2]. Как указывалось ранее,