

- В библиотеките на колегите рафтовете са натъпкани с книги, които са написани, защото са били написани други книги; тези на свой ред, защото са били написани други книги; съдържанието на “хранителните вещества” в тях става по-малко и по-ефимерно докато накрая книгите не започнат да изглеждат като че ли нямат нищо общо с преклонението пред истината, а са написани единствено заради статута и престижа.
- Фактът, че доброто и злото са във всеки от нас, ни лишава от правото на морално високомерие. Никой няма право да настоява за своето морално превъзходство. И това усещане за ограниченост поставя началото на възможността за прошка.
- Човекът не може да съществува дълго време без поне някакво чувство за собствена значимост. Дали го придобива стреляйки по първия срещнат на улицата, или занимавайки се с конструктивен труд, или бунтувайки се, или бълнувайки в психиатрична клиника, където се отдава на наполеоновски фантазии, той трябва да чувства, че нещо значи и че е способен да реализира усещаната си значимост в живота. Отсъствието на такова чувство за значимост и борбата за придобиването му стои зад множество прояви на насилие.
- Ние ще се сблъскваме с изблици на насилие докато на хората ще им липсват значими преживявания. На всеки човек е необходимо чувството за значимост и ако обществото не може да му го даде или поне да му предостави възможността да стане значим, това чувство ще бъде постигано по деструктивни начини.
- Насилието е симптом. Болестта може да се проявява като безсилие, като липса на съзнание за собствена значимост, като несправедливост, накратко като тази убеденост на индивида, че той не е в пълна степен човек и че за него няма място в този свят.
- Насилието и общуването взаимно се изключват. Просто казано с този, който ви е враг, не е възможно да говорите, но ако все още сте в състояние да общувате с него, той престава да е враг.
- Родителят, който се опитва да проявява любов, бидейки уверен, че любовта е отказ от използване на сила, ще стане обект на манипулация от страна на детето. Често родителят, вече притиснат до стената, ще се измъчва по-силно и ще се чувства по-виновен поради чувството на обида по отношение на детето и, в края на краищата, в този порочен кръг, той може да изригне срещу детето в ярост с всевъзможно насилие. Семействата, които им липсва дължимата структура, действат, уповавайки се на любов без сила, което води до развитие на деца без корени, които по-късно упрекват своите родители за това, че никога не са им казали “не”.
- Невинността е великодушие, особено у децата, които съхраняват способността си да вярват и да се доверяват на другите – доколкото все още им предстои да преживеят опита на предателството, който довежда до цинизъм.

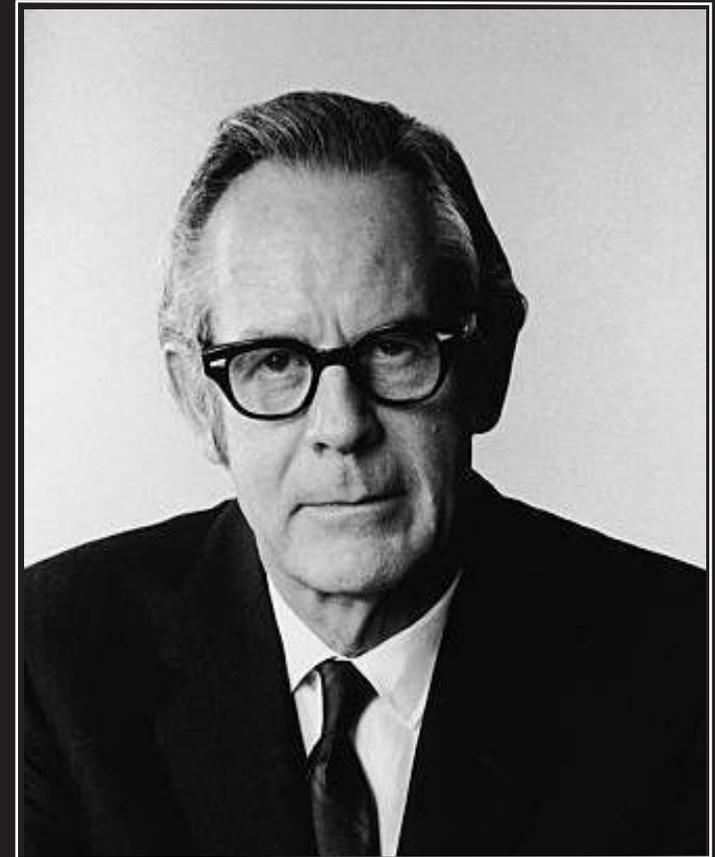
Роло Мей (1909 - 1994)

ЦЕНА: 5 ЛВ.

ИДЕИ • СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ • Брой I (13) - I (14) ГОДИНА VIII. 2019, ЮНИ - НОЕМВРИ

ИДЕИ

Брой I (13) – II (14), Година VIII, 2019, Юни – Ноември



СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ
(СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ)

БРОЙ 1 (13)-2(14)

ГОДИНА VIII

2019

ЮНИ – НОЕМВРИ

ISSN 1313-9703 (PRINT)

ISSN 2367-6108 (ONLINE)

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

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

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

JOINT PROJECT

Centre for Development of Personality "HUMANUS", Bulgaria
Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of the Bogomolets National Medical University, Kyiv, Ukraine
Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, Ukraine
Department of Religious Studies, Department of History of Foreign Philosophy and Department of Philosophical Anthropology 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>

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

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

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

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

Department of Philosophy, Bioethics and History of 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, Department of Religious Studies and Department of Philosophical Anthropology of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (4, Tryokhsvatitelska 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,
доктор на философските науки, Институт
по философия "Г. С. Сковорода" Национална
академия на науките на Украйна

Редактор на текстовете на български и чешки езици

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 ме-
дицински 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 Per-
sonality Development

Executive Editor

Constantine Raida,
Professor, G. S. Skovoroda Institute of Phi-
losophy of the National Academy of Sciences
of Ukraine

Managing Editor

Serhii Shevchenko,
PhD, Dr.Sc. in religious studies, G. S. Skovo-
roda Institute of Philosophy of the National
Academy of Sciences of Ukraine

Bulgarian and Czech Languages 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 Kobrzytskyi,
senior lecturer, O. Bogomolets National Medi-
cal University, Kyiv (Ukraine)

Russian Language Editor

Elena Vyacheslavova,
PhD, Associate professor, O. Bogomolets Na-
tional Medical University, Kyiv (Ukraine)

Редакционна колегия

Мирена Атанасова,

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

Петру Бежан,

професор на Факултета по философия и социално-политически науки, Университет "Александру Йоан Куза", завеждащ катедра "Философия" (Румъния)

Ирина Василиева,

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

Валерий Загороднюк,

доктор на философските науки, професор, завеждащ 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)

Анатолій Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделениято "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, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (Украйна)

Роман Кралик

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

Марина Луптакова,

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

Editorial Board

Mirena Atanasova,

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

Petru Bejan,

professor at the Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences University "Alexandru Ioan Cuza", director of the Department of Philosophy (Romania)

Irina Vasilyeva,

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

Valerii Zagorodniuk,

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

Roman Kralik,

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

Marina Luptáková,

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

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 Мозговая,

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 Сторишко,

доктор на философските науки, професор, професор в катедра "Философия" на Националния технически университет на Украйна "Игор Сикорски Киев Политехнически институт"

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 "История на религиите и практическо религиознознание", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

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, Department of Philosophy of the National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"

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 History of Religion and Practical Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of 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

Научен талант и научни постижения. Петро Лаврентиевич Яротский	9
<i>Анотолій Колодний, Людмила Филипович</i>	

ЕПИСТЕМОЛОГИЯ

Интерсубективният фактор на научното познание	15
<i>Олег Шепетиак</i>	

ЕКЗИСТЕНЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Екзистенциалната психология и философия на Роло Мей в контекста на хуманитарните изследвания на битието в постиндустриалния и информационно-компютърния свят	25
<i>Анна Емелияненко, Константин Райда</i>	

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Литературната приказка като обект на философски анализ: структуралистически и постструктуралистически измерения	36
<i>Екатерина Гончаренко</i>	

Религиозната култура като фактор за формирането на етническата идентичност на украинците в контекста на творческото наследство на И. Огиенко	47
<i>Ирина Заичковска</i>	

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Религиозни и есенциални аспекти на репродукцията в исляма	57
<i>Ева Орбанова</i>	

Преминаване от инструментално към екзистенциално тълкуване на кръщението в католическата традиция	63
<i>Сергей Санников</i>	

Аксиологични и социални измерения на есхатологическото учение на петдесетниците в контекста на съвременността	71
<i>Ирина Горохолинская</i>	

НАУЧЕН ЖИВОТ. Конференция “Религия и медицина”

Палиативната надежда като отговорен диалог между религията и медицината	78
<i>Катарина Мария Вадикова</i>	

“Религия и медицина”: преглед на международната научно-практическа конференция	85
<i>Ирина Василюева, Сергей Шевченко</i>	

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

Нашите желания са свети... (Сексуалността на човека в парадигмата на нейното екзистенциално разбиране)	95
<i>Ангел Грънчаров</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Василюева И., Верменко А. Философия и обща философия на медицината: учебно помагало. – Киев: AUS Medicine Publishing, 2019. - 240 с.	121
<i>Валерий Загороднюк</i>	

НАШИТЕ АВТОРИ	123
---------------------	-----

ПРАВИЛА ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ	131
---------------------------------------	-----

ЗМІСТ

ЮВІЛЕЙНІ ПРИВІТАННЯ ТА ЗВЕРНЕННЯ ДО ЧИТАЧІВ

Наукова вдача та наукові здобутки. Петро Лаврентійович Яроцький 9
Анотолій Колодний, Людмила Филипович

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

Інтерсуб'єктивний чинник наукового пізнання 15
Олег Шенетяк

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ И ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

Екзистенціальна психологія та філософія Ролло Мея в контексті гуманітарних досліджень буття у постіндустріальному та інформаційно-комп'ютерному світі 25
Ганна Ємельяненко, Костянтин Райда

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Літературна казка як предмет філософського аналізу: структуралістські та постструктуралістські виміри 36
Катерина Гончаренко

Релігійна культура як чинник формування етнічної самобутності українців у світлі творчої спадщини І. Огієнка 47
Ірина Заїнчківська

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Релігійно-есенціальні аспекти відтворення в ісламі 57
Єва Орбанова

Поворот від інструментальної до екзистенціальної інтерпретації хрещення в католицькій традиції 63
Сергій Санніков

Аксіологічні та соціальні виміри есхатологічного вчення п'ятидесятників в контексті сьогодення 71
Ірина Горохолінська

НАУКОВЕ ЖИТТЯ. Конференція “Релігія та медицина”

Паліативна надія як відповідальний діалогічний зв'язок між релігією та медициною 78
Катаріна Марія Вадікова

“Релігія та медицина”: огляд міжнародної науково-практичної конференції 85
Ірина Васильєва, Сергій Шевченко

ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ

Наші бажання святі ... (Сексуальність людини в парадигмі її екзистенціального розуміння) 95
Ангел Гранчаров

РЕЦЕНЗІЇ

Васильєва І. В., Верменко А. Ю. Філософія та загальна філософія медицини: навчальний посібник. – Київ: AUS Medicine Publishing, 2019, 240 с. 121
Валерій Загороднюк

НАШІ АВТОРИ 123

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ 131

CONTENTS

ANNIVERSARY CONGRATULATIONS AND ADDRESS TO THE READERS

Scientific talent and scientific achievements. Petro Lavrentievich Yarotskyi 9
Anotolii Kolodnyi, Lyudmila Fylypovych

EPISTEMOLOGY

The intersubjective factor of scientific cognition 15
Oleh Shepetiak

EXISTENTIAL PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY

Existential psychology and philosophy of Rollo May in the context of humanitarian research of being in the post-industrial and informational-computer world 25
Anna Emelianenko, Constantine Raida

HISTORY OF PHILOSOPHY

Literary fairy-tale as a subject of philosophical analysis: structuralist and post-structuralist dimensions 36
Kateryna Honcharenko

Religious culture as a factor of the formation of ethnic identity of Ukrainians in the context of Ivan Ohienko's creative heritage 47
Iryna Zainchkivska

RELIGIOUS STUDIES

Religious and essential aspects of reproduction in Islam 57
Eva Orbanová

Shift from the instrumental to the existential interpretation of baptism in the Catholic tradition 63
Sergey Sannikov

Axiological and social dimensions of the eschatological doctrine of the Pentecostals in the context of modernity 71
Iryna Horokholinska

SCIENTIFIC LIFE. Conference "Religion and Medicine"

Palliative Hope as a Responsible Dialogically Live Relation between Religion and Medicine 78
Katarína Mária Vadíková

"Religion and Medicine": review of an international scientific and practical conference 85
Irina Vasilyeva, Serhii Shevchenko

PHILOSOPHICAL REFLECTIONS

Our desires are holy ... (Human sexuality is in the paradigm of its existential understanding) 95
Angel Grancharov

REVIEWS

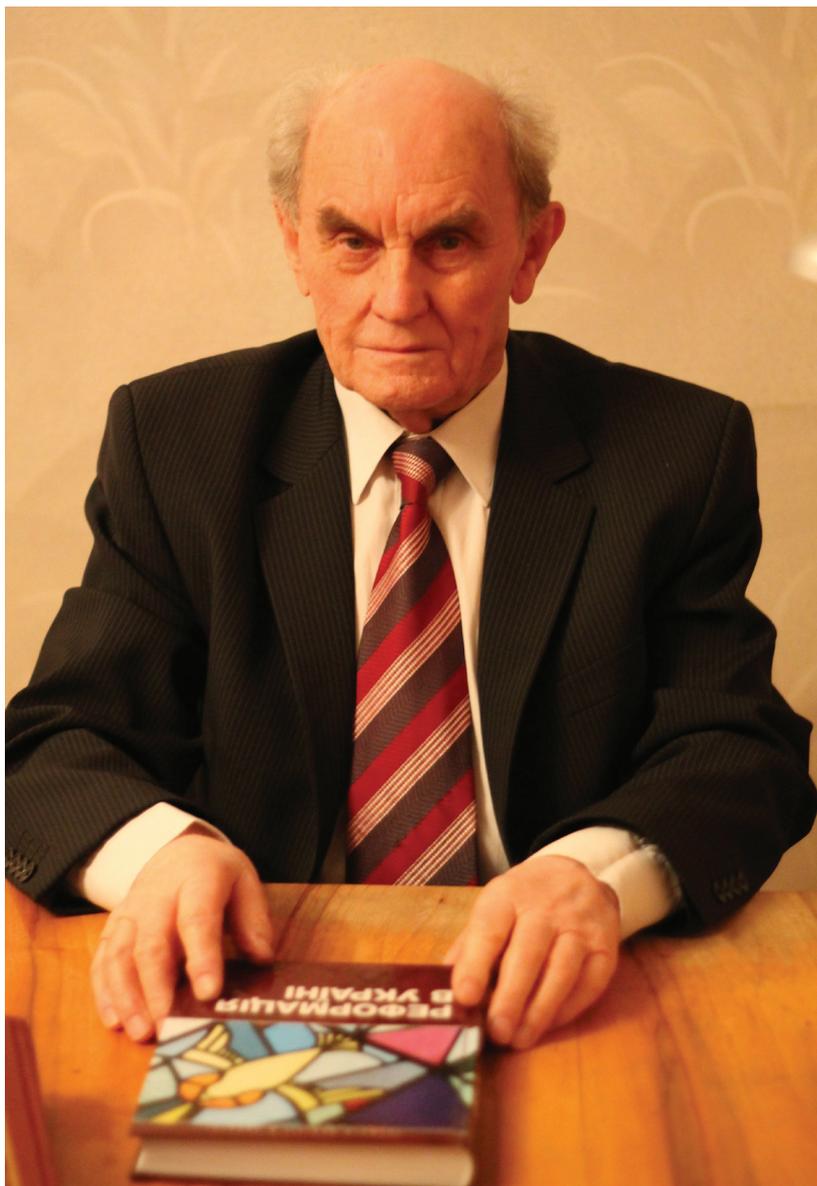
Vasilieva I. V., Vermenko A.Yu. Philosophy and General Philosophy of Medicine: study guide. – Kyiv: AUS Medicine Publishing, 2019, 240 p. 121
Valerii Zagorodniuk

OUR AUTHORS 123

REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES 131

ЮБИЛЕЙНИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ И ОБРЪЩЕНИЯ КЪМ
ЧИТАТЕЛИТЕ

НАУКОВА ВДАЧА ТА НАУКОВИ ЗДОБУТКИ



Петро Лаврентійович Яроцький

Знаний український релігієзнавець, доктор філософських наук, професор Петро Лаврентійович Яроцький пройшов великий і цікавий творчий шлях, довжиною у сотні написаних наукових праць та десятки вирощених дослідників, а тому заслужено користується визнанням наукової громадськості та любов'ю колег. Його гострий розум, життєва мудрість, ясна погідна вдача не замінені у колективі Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, а надто – для молодших колег і учнів. Саме молодшим релігієзнавцям, які у нього вчать, є особливо цінним те, що очевидно при близькому спілкуванні з Петром Лаврентійовичем. Це – дар, який нині в дефіциті у сучасному прагматичному, жорстко конкурентному світі: справжня інтелігентність душі, що проявляється, зокрема, у спілкуванні з колегами – від маститих вчених до науковців-початківців. Насправді подивом гідним в нашому сьогоднішньому шармі його поводження, виплеканий з дитинства ще у довоєнній Україні, у героїчному Волинському краї, повстанській колиці українців, вільних духом і здорових тілом. Цього не купити й не доробитися, таке дається у спадок та росте ціле життя з чистого серця. Достойно проніс цей дар П.Л.Яроцький через усі обставини, не втрачаючи наукової та людської гідності й у радянські часи та радо ділиться ним з усіма колегами, і особливо щедро з його учнями.

Важким було дитинство Петра в жахливі роки війни, коли у 1939-1944 рр. сільська школа майже не працювала. Та й в післявоєнні роки довелося одночасно вчитися (вже у вечірній школі) і працювати. Але це загартувало його, допомогло бути наполегливішим у досягненні поставленої мети. У свої 20 років він став бібліотекарем, а згодом і завідувачем бібліотеки, і саме тоді сформувався його талант “книжника”. Більше 10 років (1961-1971) Петро Лаврентійович працював літературним співробітником багатотиражної газети і кореспондентом львівської обласної газети “Вільна Україна” й одночасно навчався на журналістському факультеті Львівського державного університету імені Івана Франка, який був одним з найкращих у кваліфікаційній підготовці в тодішній освітній системі радянської України. Петро Лаврентійович часто розповідає про своїх наставників – професорів цього факультету Володимира Здорового (відомого в журналістській спільноті теоретика і майстра аналітики) і Михайла Нечитайюка, які викладали основи літературного редагування і практичну стилістику української мови. Аналіз, синтез, стилістику вони вважали “трьома китами” журналістики, які підносять і насичують творче мислення і захищають його від хибного засмічення багатослів'ям, щоб словам було тісно, а думкам просторо. Це було творче наставництво фахівців високої категорії і головне з українською ментальністю і характерною для європейського Львова високою інтелігентністю й вагомою інтелектуальністю.

Саме засвоєння цих журналістських заповідей дозволило Петру Лаврентійовичу стати кваліфікованим редактором на Львівській студії телебачення (1967-1971 рр.), а згодом фаховим науковим редактором, про що засвідчують його фундаментальні праці й редаговані ним монографії.

З 1971 р. Петро Лаврентійович працює в системі НАН України: спочатку в Інституті суспільних наук (Львів, 1971-1974 рр.), де написав і захистив кандидатську дисертацію, і в Інституті філософії (з 1974). Відтак, має майже 50 років наукового стажу. Хоча, по суті, він був науковцем, працюючи на журналістській ниві, про що знову ж також засвідчують його статті й монографії, видруковані в 1961 – 1971 рр.

Петро Лаврентійович – садівник від Бога, котрий вміє ростити вдячних учнів, в кожному здатен розгледіти іскру таланту та допомогати їй розквітнути у плідний науковий доробок. Пору з П. Л. Яроцьким – тепло і комфортно: природно, що Петро Лаврентійович має стільки вихованців – кандидатів і докторів історичних і філософських наук, яким дбайливо передав і продовжує передавати свій науковий та людський досвід. Спілкуючись з ними зі терплячістю, повагою й делікатністю, ділиться своїм досвідом, ідеями, уважно й ненав'язливо обговорює наукові пошуки молодих. Він володіє унікальною здатністю навіть при потребі критикувати так, що це сприймається як допомога у віднайденні ще не задіяних потенцій, окриляє того, хто в нього вчиться.

Коло наукових досліджень доктора філософських наук Яроцького П. Л. досить об'ємне: історія релігії і церкви в Україні; сучасний стан і тенденції розвитку Католицької церкви в умовах глобалізації і секуляризації; соціальне вчення католицизму; православно-католицькі відносини у світі й Україні; “східна політика” Ватикану та її імплементація у векторних виявах: Рим-Константинополь, Рим-Москва; секу-

лярно-іманентна трансформація сучасних протестантських конфесій в світі та її вплив на український протестантизм; проблеми міжконфесійних відносин в Україні; роль релігійних організацій у суспільно-політичних процесах в сучасній Україні.

За редакцією і авторства Яроцького П. Л. у десятитомному проекті "Історія релігії в Україні" вишли чотири томи: Українське православ'я (т.2, 1997); Католицизм (т.4, 2001); Протестантизм в Україні (т.5, 1997); Пізній протестантизм: п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови (т.6), у двох виданнях: 2007 і 2008 рр.)

Науковець, як дослідник католицизму і "східної політики" Ватикану, активно працює у реалізації актуального наукового проекту "Україна-Ватикан" як автор і редактор. За останні десять років (2008-2017) Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України видано 5 праць цього наукового проекту: "Україна-Ватикан: українсько-католицькі відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем" (2008); "Україна-Ватикан: проблема розвитку освіти і духовності" (2009); "Україна-Ватикан: контекст культурно-цивілізаційного діалогу – історія і сучасність" (2009); "Україна-Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору" (2013); "Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття" (2015). Праця Відділення релігієзнавства над цим науковим проектом продовжується з урахуванням сучасної трансформації "східної політики" Ватикану у векторних напрямках Рим-Константинополь, Рим-Москва.

Професор Яроцький П. Л. залучився до реалізації науково-освітнього проекту Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України "Християнство в його історії і сьогоденні", який був виконаний спільно з релігієзнавцями й освітянами Тернопільських університетів (педагогічного і медичного) у 1997-2001 рр. Вийшло 7 випусків цього проекту за редакцією і у співавторстві Колодного А. М., Сагана О. Н., Яроцького П. Л., Гудими А. М., Андрейчина М. А.: "Християнство: контекст світової історії і культури" (2000); "Християнство в контексті історії і культури України" (1997); "Християнство і культура" (1998); "Християнство і духовність" (1998); "Християнство і особа" (2000); "Християнство і проблеми сучасності" (2000); "Християнство і мораль" (2001), "Християнське милосердя і світська емпатія: деонтологічний аспект" (2005).

Доктор філософських наук Яроцький П. Л. є енциклопедичним вченим, статті якого видрукуються в усіх українських енциклопедіях. У написанні шеститомного видання "Юридичної енциклопедії" Яроцький П. Л. взяв участь не лише як автор специфічних для цієї енциклопедії релігієзнавчих статей (понад 40), але й як науковий консультант і рецензент у підготовці цього видання Інститутом держави і права імені В.М. Корецького НАН України (1998-2004 рр.). Статті Яроцького П. Л. видруковані в "Енциклопедії історії України" у 10 томах, у "Політичній енциклопедії" і "Політологічному енциклопедичному словнику", "Філософському енциклопедичному словнику". Петро Лаврентійович плідно співпрацює з редакціями "Енциклопедії сучасної України" і "Великої української енциклопедії", в кожному томі яких розміщуються написані ним статті. У підготовці до друку "Української релігієзнавчої енциклопедії" Петро Лаврентійович працює з релігієзнавцями України, які досліджують історію і сучасний стан католицьких і протестантських конфесій, і в цій галузі енциклопедичних напрацювань уже створено необхідну для опублікування базу матеріалів.

У 1975-2010 рр. професор Яроцький П. Л. викладав релігієзнавство в Національному педагогічному університеті імені М. П. Драгоманова, Національному університеті "Києво-Могилянська академія", Міжнародному Соломоновому університеті, Київському університеті туризму, економіки і права. Це сприяло викладанню академічного релігієзнавства (П. Л. Яроцький є співавтором підручника "Академічне релігієзнавство" за редакцією професора А. Колодного. – К., 2000. – 862 с.) одночасно з ефективним поєднанням релігієзнавства як освітньої дисципліни, що було імплементовано у виданих професором Яроцьким П. Л. авторських підручниках і навчальних посібниках, рекомендованих МОН України для студентів ВНЗ: Релігієзнавство. К.: КУТЕП, 2000. – 192 с.; Релігієзнавство. – К.: "Кондор", 2004. – 306 с.; Релігієзнавство. Релігійні процеси в світі й Україні. – К. "Кондор видання", 2013. – 439 с.

Професор Яроцький П. Л. був запрошений університетами до співавторства у виданні їхніх під-

ручників, в яких знаходимо розділи, написані професором: Релігієзнавство. Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова. Підручник за редакцією професора Заковича М. М., 2001; Філософія туризму. Підручник КУТЕП. За редакцією члена-кореспондента НАН України В. С. Пазенка.

Важливий напрям актуалізації інноваційності науково-релігієзнавчих досліджень – координація дисертаційних досліджень. З цією метою утворена Президією НАН України Координаційна рада Відділення релігієзнавства з написання релігієзнавчих робіт (голова – професор Яроцький П. Л., секретар – Недавня О. В.). Координаційна рада не лише погоджує теми дисертаційних досліджень, а й опрацьовує і періодично оновлює з урахуванням релігійних процесів у світі й Україні, тематику цих досліджень з авторами і перспективними дисертантами для написання актуальних наукових праць з урахуванням їх науково-практичної новизни в контексті проблем державно-конфесійних відносин в Україні, толерантизації міжконфесійних стосунків, налагодження міжконфесійного діалогу та стабілізації суспільних відносин, миру та безпеки в Україні.

Петро Лаврентійович як науковець і досвідчений журналіст активно реагував на події, які відбувалися у перші роки незалежності України (1991 – 1995) у державно-конфесійних і міжконфесійних відносинах: становлення УПЦ та змагання до її автокефалії; відновлення УАПЦ; правова легалізація і розширення сфери впливу УГКЦ на Західній Україні з її виходом на широкі простори Надніпрянської України; відродження і становлення римо-католицьких дієцезій і чернечих орденів, вихід з підпілля реабілітованих течій пізнього протестантизму. Виникали міжконфесійні колізії у зв'язку із нестачею і поділом культових будинків, церков. Міжконфесійні відносини вимагали негайної стабілізації, оскільки їхня невирішеність впливала на суспільну, громадянську нестабільність. Саме в цей неспокійний час П. Яроцький активно публікується в державних, громадсько-політичних, урядових часописах: “Віче” (орган Верховної Ради України), “Урядовий кур’єр”, “Голос України”, “Політика і час”. Ці публікації були присвячені реалізації права на свободу совісті; аналізу особливостей розвитку українського православ’я і набуття автокефалії; поверненню із забуття репресивної і нелегальної упродовж 50 років УГКЦ; трансформацій пізньопротестантських конфесій від заборонених і репресованих “сект” до інституціоналізаційних церковних об’єднань. Центральне місце в цих публікаціях посідала криза в українському православ’ї та роль Московської патріархії в її виникненні й продовженні.

Науковець чітко сформулював в цих умовах концепцію розвитку українського християнства у його дуалістичності, амбівалентності, що призвело до виникнення в Україні двох гілок Вселенської церкви – східної і західної. Оскільки в Україні існують одна з найбільших Православних церков у світі й найбільша Греко-католицька церква, то саме національні, культурні й духовні інтереси України вимагають усвідомлення унікальної природи цієї історичної християнської спадщини як духовного надбання, що має розвиватися за принципом взаємозбагачення і взаємодоповнення.

Ідеї цієї концепції Петро Лаврентійович осмислював, актуалізував у своїх наступних дослідженнях (2000 – 2010 рр.). У планових темах Відділення релігієзнавства, індивідуальних публікаціях він акцентував увагу на встановленні конфесійної рівноваги, національної і релігійної, суспільної і міжконфесійної стабільності, національно-культурної ідентифікації православно-католицького діалогу в Україні. Зрештою, створення специфічного міжрелігійного органу – Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій сприяло подоланню дивергентних процесів в релігійному житті України.

У 2011-2017 рр. дослідження науковця набувають ширшого діапазону – осмислення сучасних суспільних і релігійних процесів у світі та їх відгомін в Україні. Йдеться про визначальні вектори сучасного католицько-православних відносин: Рим-Константинополь, Рим-Москва. Кризові процеси в сучасному католицизмі Петром Лаврентійовичем розглядаються як причинно-наслідкові культурно-цивілізаційного розвитку сучасної Європи – євроінтеграції, глобалізації, секуляризації. Науковець досліджує “східну політику” Ватикану, в якій простежується “девальвація унії” в контексті “уніатизму”, що стало болючим негативом для східних Католицьких церков (в тому числі і УГКЦ), оскільки вони стали заручниками цієї “східної політики”.

Коло дослідження процесів, які відбуваються в сучасній Католицькій церкві, Яроцьким П. Л.

розширюється порівняльним аналізом світорозуміння і світовідчуття останніх трьох понтифіків – Івана Павла II, Бенедикта XVI, Франциска: зародженням концепції “децентралізованої і деклерикалізованої церкви”, “периферійної церкви”, “бідної церкви для бідних”, опрацюванням людиноцентричних теологій – “теології людини як особистості”, “теології жінки”, “теології молоді” та інших ватиканських інновацій, які засвідчують про реформаційні тенденції в сучасному католицизмі: його вертикально-горизонтальну, трансцендентно-іманентну, теїстично-антропоцентричну переорієнтацію.

Особливу увагу Яроцький П. Л. надає дослідженню тенденції розвитку соціального вчення Католицької церкви, яке було започатковане як доктринальне богословське вчення з стійкою і непохитною ортодоксальною основою. Дослідник обґрунтовує нову концепцію трансформації соціального вчення як відхід від замкнутої теологічної системи, яка ґрунтувалася на “гріховності людини” і “боговідступницькій деградації суспільства”, до трансверсійної екзистенціальної системи буття людини у сучасному світі. Новизна цього дослідження полягає у застосуванні порівняльного аналізу трансформації соціальної доктрини у вченні католицизму, православ'я, протестантизму. Соціальна доктрина католицизму, як доводить дослідник, має міждисциплінарний характер, оскільки залучає здобутки всіх гуманітарних знань, насамперед філософії, соціології, права, для трактування такого інноваційного дискурсу соціального вчення, як пріоритетність людини і суспільства з використанням таких людиноцентричних інструментів його утвердження як соціальна справедливість, соціальне благо, солідарність і субсидіарність в контексті проведення “нової евангелізації церкви і світу”. Примат соціальної діяльності є протестантським символом віри у виявах високої продуктивності праці, чесного партнерства, успіхів в різних сферах соціальної і політичної діяльності, які засвідчують про богообраність людини. Пріоритетним в соціальному вченні РПЦ є державно-церковні відносини, умови співпраці з державою і політичної діяльності церкви.

Петро Лаврентійович плідно співпрацює з конфесійними установами, зокрема Волинською духовною православною академією, Рівненською духовною семінарією Української православної церкви Київського патріархату, проводячи наукові конференції і постійно видруковуючи свої статті в їхніх часописах – “Волинському благовіснику” і “Андріївському віснику”. Варто відзначити співробітництво Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України на Національним заповідником “Давній Галич” в реалізації науково-дослідницького проекту “Авраамічні релігії в Україні” (йдеться про іудаїзм, християнство й іслам), спрямованого на вивчення стану і тенденцій розвитку цих конфесій в полінаціональній і поліконфесійній Україні. Як член редколегії, науковий редактор і автор, Петро Лаврентійович вносить вагому лепту в реалізацію цього наукового проекту упродовж останніх 10 років (2009-2018). З його участю в Галичі проводяться наукові конференції (всукраїнські й міжнародні) і видаються збірники їх матеріалів: Історико-релігійні та етнокультурні особливості Галицького регіону в загальноукраїнському контексті (2009); Галицька митрополія в історії європейського християнства (2010); Україна-Ватикан: державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи (2011); Християнські міжконфесійні відносини: загальноєвропейський і український досвід (2012); Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини (2013); Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та конфесійні взаємини (2014); Авраамічні релігії: проблеми свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні (2015); Європейська Реформація і авраамічні релігії у виявах європейської і української релігійної ідентичності (2017); Авраамічні релігії в Україні у визнанні плюралізму і толерантності як чинників міжконфесійної і суспільної стабільності (2018).

Петро Лаврентійович був задіяний в організації і роботі майже усіх наукових конференцій, проведених Відділенням релігієзнавства, є автором і співавтором багатьох науково-експертних матеріалів, підготовлених за поданням Президії НАН України для органів державної влади і релігійних організацій.

Плідним є його здобуток як наукового консультанта/керівника 12 докторантів і 22 пошуківців кандидатських ступенів. Що було оцінено Президією НАН України нагородженням П. Л. Яроцького Відзнакою “За підготовку наукової зміни”. Із захищених за його керівництвом і консультацією науковців створена сучасна інноваційна історико-філософська школа у складі університетських професорів і док-

торів історичних та філософських наук: Бистрицької Е. В., Стоцького Я. В. (Тернопіль), Стоколос Н. Г., Шеретюк Р. М., Шугасвої Л. М. (Рівне), Сітарчука Р. А. (Полтава), Докаша В. І. (Чернівці), Буравського О. А. (Житомир), Черенкова М. М., Шепетьяка О.М. (Київ).

Особливо активно вчений був задіяний у заходах з відзначення 500-ліття Реформації (2016 – 2017 рр.) у співпраці з університетами і конфесійними організаціями в Тернополі, Чернівцях, Івано-Франківську, Галичі, Одесі, Полтаві, Луцьку, Рівному, Києві, а також у Пересопниці. Видані наукові збірники, вагомі своїм аналізом цієї історичної події, яка змінила цивілізаційних розвиток Європи і одночасно мала відгомін в Україні.

Роки не позначаються на плідності праці, сучасності і своєчасності видруків Петра Лаврентійовича. Він активно контактує з представниками різних церков і релігійних організацій. Останні звертаються до професора за консультаціями для вирішення організаційних чи інституційних проблем діяльності їх спільнот в українському соціумі, а також за фаховою консультацією при написанні наукових праць, дисертаційних робіт.

Приємно працювати з колегою, який свою професійну роботу розглядає насамперед як поле любої душі діяльності, як форму самореалізації. Жити без щоденного творчого релігієзнавчого здобутку – неможливо для Петра Лаврентійовича. Він постійно в роботі, в роздумах, в конструюванні гармонійного світу навколо себе. То ж бажаємо плідних років нашому колезі на ниві релігієзнавчої науки в доброзичливому родинному оточенні, у співпраці з колегами-релігієзнавцями.

© Професор Анатолій Колодний, професор Людмила Филипович

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-9-14](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-9-14)

ЕПИСТЕМОЛОГИЯ

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНИЙ ЧИННИК НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

О. М. Шепетяк

доктор філософських наук, професор кафедри філософії,
Київський університет імені Бориса Грінченка (Київ, Україна)
o.shepetyak@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-5463-6475

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-15-24](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-15-24)

Анотація

Олег Шепетяк. Інтерсуб'єктивний фактор на научному знанні. Аналіз феномена на науката изиска ясно определяне на неговите участници. Кой формулира научната картина на света и е източник на знанията: идентичността на изследователя или обективната реалност, която е предмет на изследване? Постиганията на философията на науката ни позволяват да заключим, че създателят на научното познание не е нито изследователят, нито реалността, а научната общност, която се отличава със специфични особености, които не са характерни нито за субекта, нито за обекта на научното познание. Інтерсуб'єктивний фактор на науката беше основният предмет на изследване от Лудвик Влек, Томас Кун и др. Предметът на това изследване е решаващата роля на интерсуб'єктивния фактор на научното познание.

Ключови думи: парадигма; стил на мислене; наука; философия на науката; аналитична философия

Анотація

Олег Шепетяк. Інтерсуб'єктивний чинник наукового пізнання. Аналіз феномену науки вимагає чіткого визначення його учасників. Хто формує наукову картину світу і є джерелом знань: особа дослідника чи об'єктивна дійсність, яка є предметом дослідження? Досягнення філософії науки дозволяють зробити висновок про те, що творцем наукового знання є ані дослідник, ані дійсність, а наукове товариство, яке відзначається специфічними особливостями, не притаманними ані суб'єкту, ані об'єкту наукового пізнання. Інтерсуб'єктивний чинник науки був головним предметом вивчення Людвіка Флека, Томаса Куна та інших вчених. Предметом цього дослідження є визначальна роль інтерсуб'єктивного чинника наукового пізнання.

Ключові слова: парадигма; стиль мислення; наука; філософія науки; аналитична філософія

Abstract

Oleh Shepetyak. The intersubjective factor of scientific cognition. Analysis of the phenomenon of science requires a clear definition of its participants. Who does form a scientific picture of the world and is a source of knowledge: a person of researcher or an objective reality, which is a subject of research? The achievements of the philosophy of science make it possible to conclude that the creator of a scientific knowledge is neither the researcher nor the reality, but a scientific society, which has a special features that are not inherent in neither subject nor object of scientific cognition. The intersubjective factor of science was the first topic of research of Ludwik Fleck, Thomas Kuhn and other. The subject of this study is the determining role of the intersubjective factor of scientific cognition.

Keywords: paradigm; thinking style; science; philosophy of science; analytical philosophy

Людина бачить дійсність крізь певні окуляри, які породжуються не самою дійсністю, а колективними пізнавальними здобутками. Коли дитина починає користуватися мовою, вона задає безліч питань, ціллю яких є пізнавати дійсність. Спостереження за цією ситуацією дає відповіді на численні запитання про пізнавальний процес. Дитина, яка задає питання як суб'єкт пізнання, зустрічаючись із дійсністю, як об'єктом пізнання, змушена запитувати про цю дійсність у іншої людини, щоби розкрити сутність об'єкта. Звідси видно, що однієї лише зустрічі суб'єкта і об'єкта недостатньо для того, щоби отримати задовільний пізнавальний результат. Скільки б людина не спостерігала за якоюсь річчю, скільки не вдивлялася б у неї, не експериментувала, вона може дізнатися про її сутність не зі самої речі, а від інших людей. Джерелом знання є не об'єктивно існуюча річ і не суб'єкт, який пізнає, а людська спільнота. Все, що ми знаємо, ми дізнаємося не з самих речей, а від інших людей – шляхом безпосереднього запитування, через написане слово, через навчання, спілкування тощо. Саме людство створило слова, які несуть у собі значення, та означили ними найрізноманітніші аспекти дійсності. У Біблії міститься надзвичайно важлива фраза, яка розкриває роль людини у формуванні сутності дійсності: "І сотворив Господь Бог з землі всіляких польових звірів і всіляких птахів піднебесних і привів їх до чоловіка побачити, як він назве їх; як саме чоловік назве кожне живе сотворіння, щоб воно так і звалось" (Буття, 2,19). В цих словах міститься розмежування ролі Бога і людини у творінні світу: Бог створює все суще, а людина визначає сутність творіння. Однак, робить це людина не самостійно, не індивідуально, а спільно, усім людством.

Постать Адама впродовж історії людства надихала різні релігійно-містичні течії на його глибоке та багатогранне трактування. В Біблії він зображується як перша людина, яку створив Бог із землі та вдихнув у неї віддих життя. Однак в деяких напрямках містики, він презентується не тільки як перший із людей, а як ідея людства на загал. Зокрема у Кабалі з'являється поняття "אדם קדמון" (Адам-Кадмон – первісна людина). Він охоплює собою все людство, показуючи цим, що окрема людина не є виокремленим атомом серед інших йому подібних, а онтологічно поєднаним із усім людством. В епістемології та філософії науки ХХ століття сприйняття пізнання як інтерсуб'єктивної діяльності набуло особливого значення. Неабиякий внесок у таке сприйняття пізнання вніс американський учений Томас Самуель Кун, ідеї якого заслуговують детальнішого аналізу.

Кун розпочав формування своєї теорії науки з критики поширеного уявлення про науку. Найчастіше науку уявляють як набір знань, які необхідно засвоїти в процесі навчання. Цей набір знань міститься у підручнику. Отже, підручник, відповідно до такого уявлення про науку, виражає її сутність. Кун іронізував з цього: "Концепція науки, яка з них випливає, настільки ж мало відповідає її справжньому стану, як картина національної культури, отримана з туристичного провідника або розмовника" (Kuhn, 2009, с. 15). Така модель науки є статичною. На думку Куна, наука є не готовою конструкцією, а постійним процесом, який впродовж свого розгортання створює і знищує численні парадигми. В історії науки завжди творилися підручники, чи то трактати, які містили набір необхідного знання, що відповідало стану науки їхнього часу. Історія науки при такому розумінні її природи є фіксацією дат відкриттів законів дійсності. Все ж, будь-яке відкриття має свою тривалу передісторію, без охоплення якої неможливо побачити науку як цілісний процес з усією його інтригою.

Така модель науки проводить чітку межу між науковим та ненауковим. Ця межа була зафіксована в неопозитивістичній концепції науки. Представники Віденського філософського гуртка вважали, що усі судження поділяються на ті, які мають істиннісне значення, і ті, які його не мають. При чому, тими, які мають істиннісне значення, можна вважати лишень ті судження, які підлягають верифікації, тобто, емпіричній перевірці їхньої істинності. Неопозитивісти ставили перед собою мету очистити науку від тих понять, які не підлягають верифікації, та залишити для наукового використання лише такі поняття, "які можуть підтверджуватись або заперечуватись

безпосередньо через спостереження” (Hahn, 1975, с. 59). Найвідоміший ідеолог Віденського гуртка Рудольф Карнап розробив концепцію протокольних суджень. Неопозитивісти вважали, що “протокольні судження повинні описувати найпростіші пізнавальні стани речей” (Kraft, 1968, с. 108). Неопозитивісти оголосили судження, позбавлені змісту, примарними. Вони не можуть називатися судженнями у прямому розумінні цього слова, позаяк вони не протоколюють феномени дійсності, а справжніми судженнями можуть бути тільки протокольні. Відповідно, й проблеми, які описуються цими судженнями, є примарними, позаяк вони виникають не зі складності предмету, який вони описують, а з недосконалості наукової мови. Дослідник доробку неопозитивістів Рудольф Галлер про це писав так: “Питання і проблеми, які містять або ілюструють неверифікативні судження, окреслюються як примарні або псевдопроблеми, судження, які є лише зовнішньо наповнені змістом, але при глибокому аналізі розкриваються як позбавлені змісту, декларуються як примарні судження”(Haller, 1993, с. 196). Так, неопозитивісти виступили з ініціативою очищення наукової мови від усіх суджень, які не підлягають верифікації.

Концепцію неопозитивістів піддав критиці Карл Поппер. Фундатор критичного раціоналізму розкритикував мислителів Віденського гуртка у декількох позиціях. По-перше, Поппер не погоджувався з тим, що наука розвивається індуктивно. Він писав: “Я прийшов до переконання, що ми в дійсності ніколи не можемо вивести індуктивні висновки або використати індуктивний шлях, як його сьогодні називають” (Popper, 2002, с. 39). На думку Поппера, наука розвивається дедуктивно: теорія зароджується в розумі вченого, а згодом розвивається підсилюючи свою вірогідність, або гине, заперечена фактом, який теорія нездатна пояснити. По-друге, Поппер не сприймає ідеї неопозитивістів про єдину науку та єдину наукову мову: “Я мушу, на жаль, сказати, що єдина наука в єдиній мові є нісенітницею” (Popper, 1997, с. 391). По-третє, Поппер вважав, що одиничні факти неспроможні довести загальні наукові теорії, оскільки “спостерігати можна тільки певні одиничні факти, і завжди тільки обмежену кількість цих фактів; тому через спостереження можна безпосередньо перевірити тільки особливі (сингулярні) судження, тобто, судження про одиничні факти або обмежену кількість цих одиничних фактів” (Popper, 1997, с. 349). На противагу позитивістам, Поппер запропонував принцип фальсифікації: вчений вважав, що теорія завжди характеризується певною вірогідністю, яка зростає, або спадає в процесі прикладного використання теорії. Якщо на практиці виявиться якийсь одиничний факт, який суперечить теорії, тоді він зможе її заперечити і знищити. Один факт здатен фальсифікувати всю “систему, з якої він випливає” (Popper, 2000, с. 120). Отже, “множина одиничних спостережень може інколи фальсифікувати або заперечити універсальний закон; однак неможливо, щоби вона верифікувала закон в сенсі доведення” (Popper, 2002, с. 209). Поппер відмовився від поділу суджень на ті, які мають зміст, і ті, які його позбавлені. Він, натомість, проводив демаркаційну лінію між науковими і не науковими судженнями. Науковими вчений вважав ті судження, які дозволено критикувати на основі досвіду, а не науковими – ті, які заборонено критикувати силою авторитету. Не сенс, а можливість критики є визначальним чинником аналізу суджень: “Як реаліст я бачу в логіці органон критики (а не доведення) в нашому пошуку істинних та інформативних теорій – або щонайменше нових теорій, які надають більше інформації та краще відповідають фактам, аніж їхні попередниці. А критику, у свою чергу, я бачу як наш головний засіб як рушійну силу прогресу нашого пізнання світу фактів” (Popper, 1973, с. 346). Поппер пропонував в ролі критерію окреслення наукових суджень “не верифікацію, а фальсифікацію системи” (Popper, 2005, с. 17). При цьому Поппер наголошував, що навіть не наукові судження мають зміст, як в сенсі істиннісного значення, так і в сенсі наукової користі. Вчений звертався до прикладу античних атомістів, твердження яких у їхній час, хоч і не відповідали критеріям науковості, все ж виявилися істинними та стимулювали природничі дослідження з метою виявлення неподільних частин матерії. Геніальні відкриття Поппера полягали в тому, що саме він зумів показати, що наука є складним процесом

постійного формування теорій, їхньої боротьби проти критики і виживання або занепаду.

Однак в концепції Поппера був момент, з яким Кун не погоджувався. У Поппера наукова теорія не може бути доведеною повністю, вона може бути лише більше або менше вірогідною. На думку Поппера, одиничний факт, який належить до сфери, що її намагається пояснити теорія, може підсилити її вірогідність, якщо він зможе бути поясненим в її рамках, або заперечити її, якщо він не вписуватиметься в теорію. Для Куна заперечення теорії відбувається не так легко, як собі цей процес уявляв Поппер. Кунове вяснення цього проблемного аспекту розгорнуте у поняттях парадигми та нормальної науки.

Теорія науки Куна викликала багато критичних зауважень, проте вона залишила свій незгладимий слід в усій епістемологічній дискусії. Погоджуючись з Йозефом Квіттерером, важливо зауважити, що “Кун звертається до предмету свого дослідження – науки, попередньо його чітко не окреслюючи” (Quitterer, 1996, с. 19). Кун визначає тільки основне поняття власного вчення: нормальна наука – це “дослідження, яке міцно ґрунтується на одному або декількох наукових здобутках минулого, здобутках, які впродовж якогось часу приймаються певним науковим співтовариством як основа для їхньої подальшої роботи” (Kuhn, 2009, с. 25). Він обрав за предмет свого дослідження передовсім ті галузі знань, які відповідають його критерію нормальної науки. Для вяснення значення цього поняття необхідно розмежувати нормальну науку і протонауку. Ці два терміни введені Куном. Філософ стверджував, що в будь-якій галузі знання природно з’являються різноманітні школи, які по-різному пояснюють предмет свого дослідження. Цей етап розвитку науки Кун називає протонаукою. Ці школи, на думку Куна, мало ефективні з кількох причин. По-перше, молоді кандидати до наукової роботи змушені витратити багато часу і зусиль для того, щоби опанувати основи кожної з існуючої в їхній галузі знань школи та обрати для себе ту, яка їм сподобається. По-друге, отримавши відповідну освіту та зайнявши своє місце в науці, вчений повинен втрачати час і зусилля на боротьбу між школами і напрямками, оскільки різні школи однієї галузі знань перебувають у постійній дискусії між собою щодо методу.

Увесь набір засобів та матеріалу науково-дослідної роботи школи-переможниці Кун називає парадигмою. Розвиток нормальної науки полягає в постійній зміні парадигм шляхом наукових революцій. Якщо парадигма включає в себе все те, що на певному етапі пізнання людство вважає за наукове, і якщо саме вона визначає та демаркує усе наукове, то вона і є змістом та сутністю науки. Отже, щоби знайти відповідь на питання про метод, яким користується наука, тобто про тип умовиводу, використовуваний науковцями для виконання цілей, поставлених перед ними, необхідно визначити: за дедуктивною, індуктивною чи іншою моделлю формується сама парадигма. Нові наукові парадигми творяться в умовах кризи традиційної науковості та наукових революцій. Кожна “нормальна наука” функціонує відповідно до певних уставлених порядків. Науковці, які належать до наукового співтовариства однієї парадигми, користуються єдиною домінуючою теорією, яка служить більшим засновком для витлумачення всіх одиничних випадків, підданих як поясненню, так і прогнозуванню. У відповідності до домінуючої чи парадигматичної теорії формуються світоглядні засади вчених, методи їх наукової роботи, традиція передачі надбань наукового товариства молодим поколінням учених, а також те, що в сумі складає парадигму. Перед парадигмою, на думку Куна, ставляться завдання розв’язувати загадки, тобто відповідати на ті питання, відповідь на які сприяє удосконаленню, універсалізації та поширенню парадигми. Виконання поставлених перед нею завдань і є основним критерієм оцінки якості використовуваної парадигми. Однак будь-яка парадигма твориться з метою вирішення певної низки проблем, актуальних для часу і простору зародження парадигматичної теорії. З розвитком науки та внаслідок накопичення науковим співтовариством емпіричних даних постають і такі питання, на які дати відповіді пануюча парадигма не спроможна. Кун іменує ці проблеми аномаліями. Спершу науковці, які звикли працювати у відповідності до парадигми, внутрішньо, силою звички протестують проти сприйняття аномалій, їх не помічають, на-

магаються трактувати в рамках парадигми та висміюють тих вчених, які сприймають аномалії серйозно. Однак, врешті-решт, накопичення аномальних фактів руйнує стару парадигму та спонукає до творення нової. Творення нової парадигми відбувається шляхом пошуку можливостей вирішення аномалій, тобто творення такої парадигматичної теорії, за допомогою якої є можливим розв'язок проблем, що стали каменем спотикання послідовників старої парадигми.

Отже, нова парадигма твориться, перш за все, для вирішення аномалій, і приймається науковим співтовариством, якщо вона виконує покладену на неї функцію. Тому Кун називає нормальну науку "дослідженням, яке міцно стоїть на одному чи багатьох досягненнях минулого, які певною науковою спільнотою якийсь час визнаються основою їх подальшої праці" (Kuhn, 2009, с. 25). Найпростішим методом творення загальної теорії в таких умовах є виведення її з самих аномалій та одиничних шляхів їх розв'язання, тобто визнання як загальної наукової теорії чи закону науки тих принципів, яким підпорядковуються аномалії. Оскільки такі аномалії є одиничними фактами, то спроба їх пояснити полягає тільки у застосуванні загальної теорії чи закону до одиничних фактів. Коли ж така спроба не спрацьовує, то науковці, втративши віру в універсальність та всемогутність парадигми, шукають пояснень явищ, аномальних з точки зору парадигми і поза панівною теорією. Позаяк аномальні явища є одиничними, то й перші спроби їх пояснення, незалежно від парадигми, зводяться до творення одиничних чи часткових пояснювальних суджень. Якщо таке пояснення спрацьовує, то виникає наукове зацікавлення тим, наскільки придатним стає це пояснення для будь-яких інших випадків того ж типу. Адже одиничні судження, виведені з окремих явищ, можуть виконувати лише описову, а не пояснювальну функцію. Лише загальні судження можуть бути придатними для пояснення одиничних явищ, відіграючи роль більшого засновку дедуктивного умовиводу. Виходячи зі сказаного, можна зробити висновок про умовивід, на основі якого відповідно до концепції Куна функціонує наука. Оскільки творення парадигми витікає з потреби вияснення одиничних аномальних фактів, підносячи одиничні чи часткові описові судження до рівня універсальних законів, тобто загальних суджень, то такий тип моделювання парадигми більш схожий до індуктивного умовиводу. Описуючи аномалії та закономірності у них, робляться висновки про те, що усі предмети і явища того ж виду в тих же умовах поведуться так само або проявлять ті ж властивості. Очевидно, що така індукція не є повною, а отже, її висновки, який би рівень ймовірності не посідали, не є достовірними. Отже робимо висновок, що на етапі творення парадигми домінує індуктивний метод.

Іншою видається ситуація на наступному етапі життя науки, тобто тоді, коли вже існує і діє сформована та визнана науковим співтовариством парадигма. Кун твердив, що науковці, які належать до певного співтовариства "нормальної науки", здатні сприймати дійсність виключно крізь призму парадигми. Вона, даючи вченим універсальну робочу теорію, світоглядні орієнтири, методи наукової роботи, а також глибоко вкорінюючись в основи пізнавальної традиції, стає для вчених мовби окулярами, крізь які вони дивляться на світ. "Окуляри" парадигми є єдино можливим доступом до дійсності, як і темні окуляри при спогляданні яскравого сонця. На різних етапах науки вчені дивились на дійсність опосередковуючись різними парадигмами, які змінювали одна одну шляхом наукових революцій, але завжди між суб'єктом та об'єктом наукового пізнання стоїть інтерсуб'єктивний екран наукової традиції. Коли вчений дивиться на дійсність крізь призму парадигми, то йому все видається реалізацією парадигми. Тому хід пояснення одиничних явищ, які піддаються тлумаченню на основі парадигми, чи, висловлюючись словами Куна, загадок, строго дедуктивний.

Отже, в концепції Куна присутні як індуктивний, так і дедуктивний методи. Індуктивним шляхом твориться парадигма; дедуктивним – вона виражається в науковій роботі. При цьому підставою для переходу від засновків індуктивного умовиводу до загального судження-висновку, який покликаний стати більшим засновком майбутнього дедуктивного умовиводу, є не якийсь логічний чи онтологічно-фізичний закон, а необ'єктивний фактор, тобто, припущення учасників

наукового співтовариства про те, що метод вирішення аномалій придатний для вирішення усіх проблем, які може поставити дійсність. Якщо ж формування універсальної теорії ґрунтується не на законах, а на здогадах, то таку теорію не можна вважати достовірною. Вона може бути тільки ймовірною. Ймовірність парадигматичної теорії є більшою за нуль, але меншою за одиницю. Якщо б ймовірність теорії дорівнювала нулеві, то вона б не могла пояснити аномалій і не була б прийнятою науковим співтовариством. Якщо ж би її ймовірність була рівною одиниці, тобто, теорія була б достовірною, то припинився б розвиток науки. Оскільки наука розвивається шляхом наукових революцій, а останні є зміною парадигм, то необхідними є виникнення причин таких змін. Причинами зміни парадигми є виникнення аномалій, тобто таких явищ, пояснити які існуюча парадигма неспроможна. Якщо б парадигматична теорія була достовірною, то вона була б здатна пояснити все, а тому аномалій не виникало б. У дисертації, присвяченій Куну, Йозеф Квіттерер, вивчаючи природу першої наукової революції, тобто, переходу від протонауки до “нормальної науки”, зазначав: “Згідно з Куном неможливо повністю обґрунтувати першість тих наукових заслуг, “внаслідок яких” відбувалось переформування будь-якої царини до стану точної науки” (Quitterer, 1996, с. 67).

Підсумовуючи пошук наукового методу, за умов, що наука розвивається відповідно до моделі, змальованої Куном, потрібно відзначити, що умовивід, який лежить в основі науки, має такі характеристики: індукція, припущення, дедукція та недостовірність. Для пошуків умовиводу, який би характеризувався названими ознаками, звернемось до логіки, зокрема, до творів її родоначальника Аристотеля. У його творах знаходимо започатковані та подекуди розвинуті не лише дедуктивні та індуктивні типи умовиводів. У другій книзі “Першої Аналітики” філософ розмірковує про тип умовиводу, який називає *παράδειγμα* (взірець). Аристотель зазначав, що парадейгма “наводиться, коли доказується, що (більший) крайній термін притаманний середньому через подібність третьому. При цьому мусить бути відомо, що середній термін притаманний третьому, а перший – тому, що подібне до третього” (Аристотель, 1978, с. 248).

В сучасних підручниках з логіки парадейгму називають умовиводом по аналогії, оскільки її одиничні висновки будуються на основі аналогії з іншими одиничними випадками. Умовивід по аналогії включає в себе перехід міркування від одиничних суджень до загальних, а тоді від останніх знову до одиничних. Н. Кондаков писав, що парадейгмою є “хід думки від часткового до загального ймовірного, а тоді від цього загального ймовірного до нового часткового” (Кондаков, 1971, с. 375). Аристотель твердив, що умовивід по аналогії “показує відношення не частини до цілого і не цілого до частини, а відношення частини до частини, коли перша і друга підпорядковані тому самому, а відомою є одна з них” (Ахманов, 1960, с. 249). Типовий приклад парадейгми, даний самим Аристотелем (Аристотель, 1978, с. 256), звучить так: ...Війна фіванців з фокійцями є злом. Війна фіванців з фокійцями є війною з сусідами. Отже, будь-яка війна зі сусідами є злом. Війна афінян з фіванцями є війною з сусідами. Отже, війна афінян з сусідами є злом. Наведений умовивід є складним, оскільки складається з двох простих. Їх можна формалізувати так: $A \in B$, $A \in C$, отже, $B \in C$, $B \in C$, $D \in B$, отже, $D \in C$. Очевидно, що перший умовивід є неповною індукцією. Другий умовивід є простим категоричним дедуктивним силогізмом. Висновок першого умовиводу тут відіграє роль більшого засновку другого силогізму.

В наведеному умовиводі достовірними знаннями, отриманими емпіричним шляхом, є лише судження-засновки “ $A \in B$ ”. Висновок індукції ($B \in C$) є лише ймовірним, тому що при неповній індукції немає підстав говорити про достовірність висновку. Перехід від засновків до висновків неповної індукції не є обов’язковим, а отже належить до інтуїтивної сфери суб’єкта міркування. Якщо судження “ $B \in C$ ” не є достовірним, тобто, про нього не можна зі стовідсотковою певністю сказати, що воно істинне або хибне, то усі подальші міркування, в яких воно застосовується, теж не можуть бути достовірними. В другій частині парадейгми,

себто в дедуктивному умовиводі, це судження стає більшим засновком, тобто, універсальним твердженням, виходячи з якого проводиться пояснення та прогнозування усіх одиничних випадків даної сфери. Якщо про більший засновок наведеного дедуктивного силогізму не можна з певністю сказати, чи є він істинним, чи хибним, то й не можна визначити істиннісного значення його висновку. Єдиним, що в даному умовиводі можна оцінити, є його правильність, інакше кажучи, – відповідність необхідним вимогам логічної побудови.

Вже Аристотель наголошував на тому, що висновки, надані умовиводом по аналогії не дають достовірного знання. Тому він називав його “не формою доведення (аподейтики), а лише риторичною формою переконання” (Ахманов, 1960, с. 265). Аристотелів термін “παράδειγμα” чи “парадигма” був перейнятий іншими мислителями. Людвіг Вітгенштайн увів його у філософію мови, окреслюючи ним набір правил мовної гри відповідно до теорії мовних ігор, викладеної у його відомій праці “Філософські дослідження”. Кун використовував даний термін у своїй концепції, коротко викладеній вище. Незважаючи на те, що Аристотель та Кун застосовували поняття парадигми зі всім його змістовим навантаженням у різних царинах науки (перший – у логіці, другий – у методології науки), обоє розуміли його дуже схоже, а то й однаково. Як хід логічного міркування, названого Аристотелем парадейгмою, так і хід наукового пізнання, названого Куном парадигмою, характеризуються одними і тими ж ознаками. В обох випадках вихідною точкою міркування є висновки про одиничні факти, які шляхом припущення підносяться до загальних суджень, і які отак стають більшими засновками дедуктивного силогізму. Жоден з цих шляхів міркування та пізнання не дає достовірних, а лише ймовірні конкретні висновки, котрі залишають можливість бути сфальсифікованими новими даними. Отож, в обох випадках присутні індукція, припущення, дедукція та недостовірність.

Виходячи з наведених аргументів, можна зробити висновок про те, що відповідно до концепції науки Куна наукові висновки не будуються ані виключно індуктивним, ані виключно дедуктивним шляхом. Найближчим до застосовуваного в науці є умовивід, який синтезує індукцію та дедукцію. Кун зайняв нову не розпрацьовану досі позицію, відмовившись від аргументів дискусії своїх попередників та спробувавши поєднати думки основних опонентів дискусії в методології науки. Незважаючи на те, що парадигма була вивченою вже Аристотелем, вона як у його творах, так і в літературі з логіки, порівняно з дедуктивними та індуктивними умовиводами до наших днів залишається на маргінесі наукових зацікавлень. Якщо ж вона справді відіграє в науковому пізнанні таку важливу роль, про яку ми зробили припущення у нашому дослідженні, то вона заслуговує на значно більшу увагу дослідників.

В контексті аналізу інтерсуб’єктивності пізнання на особливу увагу заслуговує народжений у Львові в 1897 році філософ, медик і бактеріолог Людвік Флек. Серед наукових робіт ученого не так багато праць на філософські теми. Основною філософською працею Флека була монографія “Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv”, видана в Базелі в 1935 році. До філософського спадку Флека належить також сім статей, написаних німецькою, польською і англійською мовами. Шнелле, готуючи дисертацію по філософії Флека, переклав німецькою мовою ті праці ученого, які були написані польською і англійською мовами, зібрав всі статті Флека і видав їх у Франкфурті на Майні в 1983 році одним томом, який отримав назву “Erfahrung und Tatsache”. Разом з Лотарем Шефером Томас Шнелле написав до цієї книги передмову під назвою “Die Aktualität Ludwik Flecks in Wissenschaftssoziologie und Erkenntnistheorie”. В 1964 році Кун в Чикаго видав “Структуру наукових революцій”. В передмові автор назвав Флека одним зі своїх попередників, з роботи якого він перейняв багато ідей. Флек професійно займався біологією і медициною. Вчений часто ілюстрував свої філософські праці прикладами з історії цих наук. Біологія і медицина й привели вченого до ним сформованої філософської концепції. Принаймні перші зі своїх ідей Флек висловив у контексті медичної дискусії. Його

першою працею, в якій піднімаються епістемологічні теми, був реферат, прочитаний на четвертому конгресі товариства шанувальників історії медицини у Львові в 1927 році. Вихідним пунктом роздумів, які були в ній представлені, стали лікарські спостереження, котрі привели вченого до філософських уявлень.

Флек вважав, що медики працюють виключно з “ненормальними” або атипovими явищами: “Коли природознавець шукає типових, нормальних феноменів, лікар вивчає нетипові, ненормальні хворобливі феномени” (Fleck, 1927a, с. 37). Нормальними явищами можна вважати такі, котрі підкоряються якимось уставленим нормам, тобто, є єдиними проявами універсального закону. Якщо, виходячи з одного принципу можна пояснити і передбачити перебіг усіх можливих ситуацій, на які цей принцип поширюється, то його можна назвати нормальним або типовим. В медицині, на думку Флека, таких явищ не спостерігається. Тому “пізнавальні інтереси в медицині звернені не до закономірних, нормальних явищ, а до таких, що відхиляються від норми” (Schnelle, 1982, с. 9). Всі “норми” медицини відносні. Часто можна простежити випадки, коли одне і те саме явище в одних людей є симптомом хвороби, а в інших – свідчить про здоров'я. Щоби встановити правильний діагноз, лікар не може використовувати якийсь шаблон; він повинен підійти до кожного окремого випадку індивідуально. Такі зауваження підштовхнули Флека до думки про те, що емпіричні дані медицини – це хаотичний матеріал, який потребує оформлення освіченою людиною, спеціалістом: “Ніде більше, в жодній іншій області знань, немає стільки специфічних рис, тобто, таких рис, які не піддаються аналізу і не узагальнюються” (Fleck, 1927a, с. 40). В процесі розвитку своєї філософської позиції Флек прийшов до переконання, що проблема атипovості явищ дійсності стоїть не тільки перед медиками, але й перед кожною людиною, яка пізнає. Виникає питання: якщо дійсність не допускає сприйняття дослідником чітких форм, а тільки хаотичну масу, то як уможливується пізнання, адже ж ми пізнаємо тільки закономірності. Флек дотримувався думки, що людина не сприймає форми, а їх створює або впізнає в хаосі навколишнього світу. Впізнання форм не однакоє у всіх людей. Воно визначається середовищем, в якому створювався світогляд суб'єкта пізнання. Вплив середовища – центральна тема філософських поглядів Флека. Свою основну монографію він назвав “Зародження і розвиток наукового факту. Вступ у вчення про стиль мислення і колектив мислення”. Вже самою назвою були введені два центральних поняття флеківської концепції: “стиль мислення” і “колектив мислення”, розвитку і уточненню яких присвячені всі філософські праці вченого. Про стиль мислення вчений почав говорити вже в першій філософській статті. Стиль мислення – це величезний комплекс, який робить пізнання можливим, та включає в себе все те, без чого пізнання неможливе: світогляд, здатність класифікувати і дефініювати, здатність бачити цілісні об'єкти. “Стиль мислення – результат теоретичної і практичної освіти людини, в якій він переходить від учителя до учня, він також презентує традиційний шлях, який підлягає специфічному історичному розвитку і специфічним соціологічним межах” (Fleck, 1935, с. 68). Найважливішою особливістю стилю мислення полягає в тому, що він породжується групою суб'єктів пізнання, яка у філософії Флека отримала назву колективу мислення. “Колектив мислення означає соціальну єдність товариства вчених однієї галузі” (Fleck, 1982, с. 18), тобто, стиль мислення в жодному випадку неможна розуміти як певний суб'єктивний погляд на предмет пізнання: він продукується виключно колективно, інтерсуб'єктивно, передаючись окремому індивіду як даність, яка при поверховому на неї погляді може видаватися об'єктивністю. Флек наводить п'ять головних характерних рис стилю мислення: 1) суперечності проти системи виглядає немислимими, 2) те, що не вписується в систему, залишається непомітними, 3) те, що не вписується в систему, замовчується, навіть коли воно відоме, 4) те, що не вписується в систему, пояснюється з великими зусиллями як таке, що не суперечить системі, 5) бачать, описують і відображають тільки той зміст, який відповідає пануючим уявленням, тобто ті, які є їх реалізаціями, не зважаючи ні на які права протилежних уявлень (Fleck, 1980, с. 40).”

Висновки. Завершуючи проведене дослідження, необхідно зазначити те, що Людвік Флек, Томас Кун та інші вчені довели, що творцем наукової картини світу є інтерсуб'єктивний чинник, якого Кун називав науковим співтовариством, а Флек колективом мислення. Саму картину світу Кун називав парадигмою, а Флек – стилем мислення. Кожен, хто прагне вступити у колектив мислення зобов'язаний опанувати особливості стилю мислення. Кожен науковець чи навіть поверховий знавець якоїсь галузі знань бачить дійсність крізь призму парадигми чи стилю мислення.

Література

- Fleck, L. (1927a), "Über einige besondere Merkmale des ärztlichen Denkens", *Erfahrung und Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Fleck, L. (1935), "Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen", *Erfahrung und Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Fleck, L. (1980), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hahn, H. (1975), "Logik, Mathematik und Naturerkennen", *Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis: ausgewählte Texte mit einer Einleitung*, Fink, München.
- Haller, R. (1993), *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kraft, V. (1968), *Der Wiener Kreis: der Ursprung des Neopositivismus*, Springer, Wien, New York.
- Kuhn, Th. S. (2009), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kuhn, Th. S. (2009), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Popper, K. R. (1973), *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hoffmann & Campe, Hamburg.
- Popper, K. R. (1979), *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Mohr, Tübingen.
- Popper, K. R. (1997), *Vermutungen und Widerlegungen: Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Mohr, Tübingen.
- Popper, K. R. (2000), "Die wissenschaftliche Methode", *Lesebuch: Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, Mohr, Tübingen.
- Popper, K. R. (2002) "Realismus und das Ziel der Wissenschaft", *Gesammelte Werke in deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Popper, K. R. (2002), "Realismus und das Ziel der Wissenschaft", *Gesammelte Werke in deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Popper, K. R. (2005), "Logik der Forschung", *Gesammelte Werke in deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Quitterer, J. (1996), *Kant und die These vom Paradigmenwechsel: Eine Gegenüberstellung seiner Transzendentalphilosophie mit der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns*, Lang, Frankfurt am Main, Wien.
- Quitterer, J. (1996), *Kant und die These vom Paradigmenwechsel: Eine Gegenüberstellung seiner Transzendentalphilosophie mit der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns*, Lang, Frankfurt am Main, Wien.
- Schnelle, Th. (1982), *Ludwik Fleck – Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Freiburg.
- Schnelle, Th. (1982), *Ludwik Fleck – Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Freiburg.
- Ахманов, А. (1960), *Логическое учение Аристотеля*, Мысль, Москва.
- Аристотель (1978), "Первая Аналитика, Сочинения в четырех томах, Т. 2, Мысль, Москва.
- Кондаков, Н. (1971), *Логический словарь*, Наука, Москва.

References

- Akhmanow, A. (1960), *The logical teachings of Aristotle* [Logicheskoe uchenie Aristotelya], Mysl, Moscow.
- Aristotle (1978), "The First Analytic" *The Works in 4 Volumes* ["Pervaya analitika" Sochineniya v 4 tomakh], V. 2, Mysl, Moscow.
- Fleck, L. (1927a), "Über einige besondere Merkmale des ärztlichen Denkens", *Erfahrung und Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Fleck, L. (1935), "Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen", *Erfahrung und Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Fleck, L. (1980), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hahn, H. (1975), "Logik, Mathematik und Naturerkennen", *Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis: ausgewählte Texte mit einer Einleitung*, Fink, München.
- Haller, R. (1993), *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kondakov, N. (1971), *The Logical Dictionary* [Logicheskii slovar'], Nauka, Moscow.
- Kraft, V. (1968), *Der Wiener Kreis: der Ursprung des Neopositivismus*, Springer, Wien, New York.
- Kuhn, Th. S. (2009), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kuhn, Th. S. (2009), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Popper, K. R. (1973), *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hoffmann & Campe, Hamburg.
- Popper, K. R. (1979), *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Mohr, Tübingen.
- Popper, K. R. (1997), *Vermutungen und Widerlegungen: Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Mohr, Tübingen.
- Popper, K. R. (2000), "Die wissenschaftliche Methode", *Lesebuch: Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, Mohr, Tübingen.
- Popper, K. R. (2002) "Realismus und das Ziel der Wissenschaft", *Gesammelte Werke in deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Popper, K. R. (2002), "Realismus und das Ziel der Wissenschaft", *Gesammelte Werke in deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Popper, K. R. (2005), "Logik der Forschung", *Gesammelte Werke in deutscher Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Quitterer, J. (1996), *Kant und die These vom Paradigmenwechsel: Eine Gegenüberstellung seiner Transzendentalphilosophie mit der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns*, Lang, Frankfurt am Main, Wien.
- Quitterer, J. (1996), *Kant und die These vom Paradigmenwechsel: Eine Gegenüberstellung seiner Transzendentalphilosophie mit der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns*, Lang, Frankfurt am Main, Wien.
- Schnelle, Th. (1982), *Ludwik Fleck – Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Freiburg.
- Schnelle, Th. (1982), *Ludwik Fleck – Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Freiburg.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНАТА ФІЛОСОФІЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА

До 110-річниці з дня народження **Ролло Мея**

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПСИХОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ РОЛЛО МЕЯ В КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ БУТТЯ У ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ ТА ІНФОРМАЦІЙНО-КОМП'ЮТЕРНОМУ СВІТІ¹

Г. Д. Ємельяненко

доктор філософських наук, професор
кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук,
Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net
ORCID 0000-0003-4309-8047

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник,
відділ історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
constantin.raida664@gmail.com
ORCID 0000-0002-9813-8336
DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-25-35](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-25-35)

Анотація

Анна Ємельяненко, Константин Райда. Екзистенціальні психологія і філософія на Роло Мей в контекста на гуманітарні дослідження на битието в постіндустріалнія и інформаційно-компютърнія свят. Статията представя основните идеи и принципи за разбиране на реалността, света и човешкото битие в концепцията на Роло Мей – основателят на американската версия на екзистенціальната психологія. Проучва се връзката на неговата теоретична позиція с промените в социално-ікономическите, психологическите и духовните фактори във функционирането на постіндустріалното и съвременното інформаційно-компютърно общество.

Ключови думи: онтологічна тревожност и интеграція на човешкото “Аз”; онтологічна вина; екзистенціальна психологія; постекзистенціално мислене

Анотація

Ганна Ємельяненко, Костянтин Райда. Екзистенціальні психологія та філософія Ролло Мея в контексті гуманітарних досліджень буття у постіндустріальному та інформаційно-комп'ютерному світі. У статті представлені головні ідеї та принципи розуміння реальності, світу та людського буття в концепції засновника американського варіанту екзистенціальної психології Ролло Мея. Досліджується зв'язок його теоретичної позиції зі змінами соціально-економічних, психологічних і духовних чинників у функціонуванні постіндустріального та сучасного інформаційно-комп'ютерного суспільства.

Ключові слова: онтологічна тривога та интеграція людського “Я”; онтологічна провинна; екзистенціальна психологія; постекзистенціалістське мислення

Abstract

Hanna Yemelianenko, Kostiantyn Raida. Existential psychology and philosophy of Rollo May in the context of humanitarian research of being in the post-industrial and informational-computer world. The article presents the main ideas and principles of understanding the reality, world and human existence according to the Rollo May's concept, the founder of the American version of existential psychology. The connection of his theoretical position including changes of socio-economic, psychological and spiritual factors for the functioning of the post-industrial and modern information-computer society is researched.

Key words: ontological anxiety and integration of the human being; ontological guilt; existential psychology; post-existentialist thinking

Логотерапія В. Франкла, Dasein аналіз М. Босса, екзистенціальний психоаналіз Л. Бінсвангера, "антипсихіатрія" Р. Лейнга та деякі інші концепції ще у першій половині ХХ сторіччя засвідчили методологічне обертання західноєвропейської психологічної науки до екзистенціалізму, намагання провідних теоретиків-психологів та психотерапевтів використати екзистенціалістську традицію для потреб вдосконалення медичної, психоаналітичної та психотерапевтичної практики. Західноєвропейський варіант трансформації методологічного підґрунтя психологічних наук за допомогою постулатів екзистенціалізму здебільшого зводився до застосування екзистенціалістських кліше, які пропонували те чи інше розуміння способу існування індивіда в сучасному світі, або ж інтерпретації відповідного характеру психоемоційного відтворення сенсу такого існування в системі відчужених соціальних взаємовідносин. І Dasein аналіз і екзистенціальний психоаналіз за своєю сутністю були практикою накладання психотерапевтом екзистенціалістської матриці, через яку відтворювалося відповідне розуміння екзистенції на загальну картину психоневрологічних симптомів, спробою інтерпретації причин виникнення неврологічної симптоматики й можливих шляхів позбавлення від неї. Сама екзистенціалістська теорія в даному випадку практично виступала як безсумнівне і незаперечне світоглядне й методологічне кліше, певна теоретична формула, яка давала можливість зрозуміти й проінтерпретувати сутність людського існування і не потребувала ніякого вдосконалення.

Після 1960 року ситуація з використанням філософії екзистенціалізму у розбудові психології та психотерапії почала принципово змінюватися. І відбулося це переважно на теренах Нового світу. У 1961 році у США внаслідок проведення симпозиумів Американської психологічної асоціації й кількох видань збірника статей її учасників (Р. Мей, А. Маслоу, Г. Олпорт, Г. Фейфел, Е. Рамірес та ін.) й відбулося проголошення виникнення екзистенціальної психології. Сам термін "екзистенціальна психологія" і належав Ролло Мею.

Екзистенціальну психологію подеколи ототожнюють, або ж визначають і як психологію гуманістичну. І певною мірою це справедливо. Одні й ті самі персоналії, ті самі теми розробок, те ж саме спрямування, той самий предмет аналізу. Єдиним неспівпадінням, на перший погляд, може видатися назва та її функціонування в процесі історичного розвитку самого напрямку. Адже і К. Роджерс, і А. Маслоу, і Дж. Олпорт, і Р. Мей свого часу виступили спочатку засновниками психології, яка була визначена як екзистенціальна, і метою її створення вбачали вироблення нової теоретико-філософської основи для сучасної психології, яка б базувалася на класично-екзистенціалістських ідеях та концептах, оскільки і біхевіоризм, і фрейдизм, і гештальт-психологія, і інші варіанти тогочасної "теорії" психологічних дисциплін, на їхню думку, перестали відповідати потребам психотерапевтичної та психоаналітичної практики.

Згодом, коли стало зрозуміло, що у так званому "третьому спрямуванні" західноєвропейської та американської психології окремо формуються концепції екзистенціальної, гуманістичної, феноменологічної психології, психології особи, а їхні представники навіть в Америці гуртуються довкола різних теоретичних видань, таких як журнал "Індивідуальної психології", журнал "Екзистенці-

альної психіатрії”, “Рею екзистенціальної психології та психіатрії”, журнал “Гуманістичної психології”, “Американський журнал психоаналізу” тощо, А. Маслоу зробив спробу розділити ці терміни. Однак цей принцип розподілу виявився абсолютно неефективним під час спроби дослідників розібратися в сутності (у відмінностях, або ж у тотожності) цих психологічних дисциплін.

І екзистенціальна, й гуманістична психології на сьогоднішній день практично виступають єдиним концептуальним утворенням і за своїм теоретичним підґрунтям, і за тематикою досліджень, і за їх спрямуванням, і навіть за прізвищами вчених-дослідників, на яких посиляються вчені та критики, коли представляють ці напрямки.

Соціально ж економічним підґрунтям для виникнення екзистенціальної психології як феномену довкола і постекзистенціалістського мислення й була створена добою індустріалізму технічна цивілізація з її глибокою кризою цільових установок, мотивів й життєвих смислів діяльності людей. Цивілізація, у якій людська активність увійшла до антиномічної суперечності з тотальною залежністю від імперативів економічної й технологічної ефективності. Помножена на елементи моральної деградації, жорстокість й нетерпимість у особистісних відносинах, між-національну та расову ворожнечу, вона й призвела до суттєвої трансформації систем традиційних цінностей, зокрема, й цінностей гуманістичних. Що ж до проблеми дослідження процесів деградації психоемоційного життя та взаємопов'язаності таких процесів зі змінами ціннісних орієнтацій людей, то тут, мабуть, найбільший внесок й було зроблено представниками екзистенціальної психології, і, зокрема, її засновником Р. Мейєм.

Підхопивши ідеї А. Камю, який назвав ХХ століття століттям жаху, Р. Мей й розпочав досліджувати внутрішнє сум'яття, відчуження та невпевненість людей, що виникали внаслідок появи суперечностей у їх ціннісному ставленні до світу та зміни моделей поведінки, і зазначив, що було б не вірно вважати сутнісною причиною деструкції психоемоційного стану людей тільки зовнішні чинники, такі, як, наприклад, економічна депресія, або ж фінансово-економічна криза тощо. Більш вагомим чинником негативного впливу на психоемоційне та духовне життя американського суспільства ним було визначено зміни рольової поведінки людей. Р. Мей зафіксував ситуацію, коли індивід почав плутатися у суперечливих моделях поведінки, жодну з яких не міг категорично відкинути, й в той час, як суспільство санкціонувало виконання ним певної ролі, опинявся під невимовним тиском культурних норм та цінностей, яким він був не в змозі відповідати.

У своїх працях, зокрема, у “Смислі тривоги” Р. Мей намагався проаналізувати культурну ситуацію, у якій під “навалою раціональної системи мислення і життя, що розвилася у індустріальному суспільстві”, дві великі традиції - християнство і гуманізм – “втратили свій універсальний характер і свою переконливість”. У цьому випадку він досліджував лінію руйнування цінностей, “руйнування єдності ідей” та “єдності культури”, яка, на його думку, була характерна для двох минулих століть й обумовлювалася пануванням натуралістичного механіцизму та аналітичного раціоналізму¹¹, і, водночас, поєднував ці дослідження з аналізом дії цих чинників на психоемоційну структуру людської особистості.

Теоретична позиція Р. Мейє у тій її частині, що стосувалася соціально-економічної площини у її взаємозалежності з ціннісною структурою наявної культури, формувалася під впливом ідей багатьох сучасних йому мислителів. Він спирався і на ідеї К. Маркса, з яких випливало, що “честолюбні прагнення людей до змагання самі по собі не ведуть суспільство до соціального благополуччя”, але й навпаки, подеколи призводять до збільшення відчуження, відчуття безсилля й самотності, й на визнання К. Мангаймом того факту, що західне суспільство у відповідний час знаходилося практично на межі розпаду, і на ідею Е. Кассирера, який стверджував, що суспільство втратило концептуальну єдність, й на концепцію К. Різнера, де стверджувалося, що єдність західноєвропейської культури порушено через нестачу дискурсивного простору, а “уявлення сучасної людини про світ розумні лише в теорії”, й на ідеї К. Хорні, де мовилось про психологічні ознаки суперечності між декларованою свободою особистості і фактичними її обмеженнями.

Проте найбільший вплив на формування цієї частини його концептуальних уявлень належала ідеям Е. Фромма і творчості У. Х. Одена. Р. Мей запозичив висновок Е. Фромма про те, що у сучасній реальності існує певна взаємозалежність поміж соціально-економічними обставинами та психоемоційними чинниками формування ціннісної особистісної структури індивіда, а специфіка такої взаємозалежності почала формуватися саме з моменту ствердження свободи в економічній сфері, – відколи середньовічні гільдії перестали регулювати ринкові відносини, а заборона на лихварство була скасована й почалося накопичення багатства, коли людина змогла присвятити своє життя накопиченню, наскільки це дозволяли зробити їй певні обставини. Втім, як відомо, економічна свобода лише посилила відчуження людини й підпорядкувала її життя ринку та капіталу. Оскільки ж першорядне значення набули ринкові цінності, люди також почали цінуватися у якості товару, який можна купувати і продавати. Гідність людини отримала товарну ціну, й байдуже, що було виставлено на продаж – її уміння або її особистість. Її цінність почала визначатися не особистісними якостями, а успіхом в змаганні на ринку, який й почав постійно вимагати підтвердження значимості такого успіху іншими людьми. Будь-яка невдача в такому змаганні почала загрожувати руйнацією самоповаги – хоча й хибну, але й визначальну для переважної більшості сучасних людей. Зрозуміло, що це, безумовно, у певних випадках почало викликати почуття безпорадності і неповноцінності. На думку Е. Фромма, на стадії розвитку монополістичного капіталізму процес знецінення особистості збільшився. Й наймені робітники, й підприємці, й чиновники і навіть споживачі почали все більше і більше знеособлюватися. Від певного часу кожний почав відчувати себе гвинтиком у своєрідній машині, занадто складній, щоби її можна було б зрозуміти, не кажучи вже про те, щоби її опанувати. І та свобода вибирати ту чи іншу роботу, купувати той чи інший товар, хоча й існувала, проте, вона була позначена як “негативна свобода”, свобода вибору одного з варіантів свого поневолення, яке й перетворювало людину на знеособлену річ серед інших речей.

У цій ситуації й з’являється найпоширеніший в сучасній культурі “спосіб втечі від реальності” – той “механічний конформізм”, за допомогою якого людина прагне позбутися самотності й тривоги, психологічної та духовної порожнечі. Людина прагне відповідати вимогам культури, перетворюється на таку як і усі інші, таку, якою її хочуть бачити оточуючі. Іншими словами, в даному випадку й відбувається зміна ціннісної установки та ціннісної орієнтації індивіда, змінюється його сприйняття, усвідомлення й розуміння реальності. Коли цінності або цілі людини поставлені під загрозу, – пише у цьому зв’язку Р. Мей, – вона позбавлена можливості спертися на послідовну систему традиції й пріоритетів культури. Тривога і жах перетворюються на більш глибокий та всеосяжний стан, небезпека стає глибшою і починає загрожувати самій системі оцінки. “Саме це призводить до відчуття “саморозчинення” індивіда. Як я думаю, це і відбувається в нашому суспільстві. Тому незначна – з об’єктивної точки зору – загроза цінностям може викликати в нашій культурі стан паніки і повної дезорієнтації. Про те ж говорить і К. Маннгейм. Важливо пам’ятати, що наше суспільство переживає не тривкий період занепокоєння, а радикальну зміну своєї структури. Як я припускаю, поширеність тривоги в наш час пояснюється тим, що під загрозою опинилися самі цінності і норми, що лежать в основі нашої культури” (Мэй, 2001).

Сьогодні ми бачимо, що й передбачення Е. Тоффлера, й висновки Е. Фромма, і ідеї Р. Мея, Е. Кассирера, і К. Маннгейма практично виправдали себе. Сучасний світ залишив далеко позаду однозначність орієнтирів розвитку в напрямку всесвітньої гармонії і традиції гуманізму. Люди все менше цінують й орієнтуються на духовність та прагнуть жити духовним життямⁱⁱⁱ. У способах їхньої самореалізації все більше домінує “зовнішня свобода”, а в якості засобу й принципу самоздійснення використовується позірна раціональність й буденний розрахунок.

Проте, окрім класичних з’явилися й нові пріоритети. І крім споживання, це, перш за все, інформація та прискорення. Споживання, як певна цінність сучасного існування так само дозволяє індивіду відповідним чином отримати ерзац-відповідь на запитання щодо сенсу життя,

інформація - на запитання щодо його істинності, прискорення – визначає неунікненність змісту відповіді на запитання щодо сподівань та реальних можливостей самоздійснення індивіда. Суспільство все більше і більше поділяється на тих, хто спромігся адаптуватися до прискорення темпів розвитку, і тих, для кого це виявилось неможливим. Перші виявилися здатними сприймати, засвоювати й адекватно реагувати на величезний потік інформації. І це у сучасному світі є запорукою упевненості й правильного розуміння реальності. Інші - почасти перебувають у постійній прострації, живуть, не помічаючи змін, блокуючи їх у свідомості. Цілі та сенс життя не мають для них значимості, а існування позбавлене духовних орієнтирів. Та частина суспільства, яка усвідомлює, що майбутнє цивілізації пов'язане з розвитком інформаційних технологій та необхідністю здобування знання найвищої якості, у свою чергу опиняються перед загрозою впливу на їх особистість процесів інтенсифікації інтелектуального зростання. І загалом ця сфера також знаходиться під впливом процесів всеохоплюючої зміни системи цінностей. Відома з минулого століття дихотомія Е. Фромма “бути” чи “мати” трансформується в даному випадку від установки володіння матеріальними статками та фінансами на установку до володіння такою інформацією як більш потужного засобу для контролю, панування та влади в сучасному суспільстві. Й ці зміни за своєю сутністю також далекі від процесу реальної гуманізації, або ж відомого нам “підпорядкування нижчих потреб потребам вищого ґатунку”, оскільки інформація, сама по собі, може бути і руйнівним фактором, і творчим чинником в залежності від способів та характеру її використання.

В сучасному інформаційно-комп'ютерному світі змінюються й такі тепер вже “колишні пріоритети” як стабільність, довготривалість та міцність (“надійність та укоріненість”). Вони все більше і більше також починають втрачати свій ціннісний статус. На зміну ж їм приходять зручність, відсутність проблем, постійна новизна. В моделі “постіндустріального споживачтва” й виробництва, орієнтованого на таку модель, суспільство перетворюється на “одноразове” у способі використання предметів та об'єктів навколишньої реальності та природного середовища. Якщо раніше речові й матеріальне багатство (будинки, машини, книги, коштовності, побутові речі та ін.) збиралися й передавалися у спадок, могли бути родинною цінністю, предметом гордоців, то тепер у зв'язку з збільшенням можливостей ринку, виробництва та споживача з'являється певна зневага до матеріальної предметності, водночас тривкими, змінними стають і стосунки з оточуючими людьми, формується нове ставлення, інші ціннісні параметри ставлення індивіда до оточення, речей, предметів матеріальної і духовної культури, зрештою, до усього світу.

Психотерапевтичні прийоми у цій ситуації звичайно ж не гарантують позбавлення індивіда від знеособлення, ізолюваності, керованості іззовні, зовнішнього розрахунку його поведінки тощо. Однак, в екзистенціальній психології як базовий принцип проголошується необхідність нівелювання відчуження особистості, максимально повне дослідження унікальності й універсальності її природи. Представники гуманістичного напрямку в психотерапії схильні бачити людину істотою за своєю природою активною, яка виборює свої ідеали, самоутверджується, розширює свої можливості з майже безмежною здібністю до позитивного зростання. Тому зусилля психотерапевта спрямовуються тут, перш за все, на особистий розвиток пацієнта, а не просто на лікування його хвороби. Представники даного напрямку використовують такі поняття, як самовизначення, творчість, достовірність; застосовують методологію, яка дозволяє досягти максимальної інтеграції розуму, тіла і душі людини. Патологія ж розглядається як зменшення можливостей людської істоти до самовираження, як результат блокування, придушення її внутрішніх переживань, або втрати відповідності їм. Згідно з концепцією А. Маслоу, патологія – це, перш за все, ослаблення людини, втрата, або ж допоки що нездійсненність її людських можливостей. “Відсутність відповідності людини самій собі, відсутність психологічно сприйнятих орієнтирів і відсутність загальноприйнятих цінностей та правил виходу з конфліктних ситуацій... свідчить про намагання битися у зачинені двері”, – стверджував у цьому зв'язку у книзі “Про-

блема тривиги” і засновник екзистенціальної психології Р. Мей.

З цього спрямування і бере свій початок те, що, власне, і відокремлює, або ж відрізняє континентальну традицію екзистенціального психоаналізу від американського варіанту екзистенціальної психології. Звідси починається методологічна, категоріальна і концептуальна трансформація філософії класичного екзистенціалізму, яка, зрештою, визначає специфіку новітньої американської традиції екзистенціальної психології як традиції “пост”, а у певному розумінні і неоекзистенціалістської.

Ця трансформація була спрямована на позитивну переробку класично-екзистенціалістської концепції і за своєю сутністю дуже нагадувала спроби Отто фон Больнова створити позитивний варіант екзистенціалізму. У доповіді Асоціації гуманістичної психології, – стверджує у цьому зв’язку у передмові до російського видання праці К. Роджерса “Погляд на психотерапію...” Є. І. Ісеніна (1994, с. 6), – стверджується, що з самого початку гуманістична психологія займалася вивченням тих здатностей та можливостей індивіда, до яких не звертався ані класичний екзистенціалізм, ані позитивізм, ані біхевіоризм, ані психоаналіз, а саме – любові, творчості, проблемам розвитку особистості, реалізації індивідом своїх можливостей, цінностями буття, становленням особистості, специфікою формування сенсу її буття тощо. Під цей критерій, на її думку, підпадали ідеї Ш. Бюлера, К. Гольдштейна, А. Маслоу, Дж. Олпорта, К. Роджерса, Р. Мея, Е. Фромма, К. Хорні, В. Франкла та багатьох інших учених.

Віддаючи у своїй праці “Відкриття буття” належне методологічній вартості екзистенціалізму та екзистенціальному аналізу^{iv}, розбудовував позитивний варіант філософії психологічної науки й принципи психотерапевтичного підходу до лікування невротичних ушкоджень психічного світу людської істоти і Ролло Мей. На його думку, психічно нормальна людина здатна сама знаходити конструктивні шляхи для самовираження. Світ є структурою смислових відносин, в яких існує особа, і в образі якого вона бере участь. Світ містить минулі події, які існують не об’єктивно, а в залежності від ставлення індивіда до них, від того значення, яке вони для нього мають і, звичайно, від того, як вони можуть вплинути на подальше його життя. Людина, на думку Р. Мея, весь час немов би “добудовує” свій власний життєсвіт. Тому у своїй концепції Р. Мей й виокремлював три “головні модули світу”.

Перший, Umwelt – це “зовнішній світ”. Світ природний з його законами й навколишнім середовищем. З біологічними потребами, прагненнями та інстинктами.

Другий, Mitwelt – це “сумісний світ”. Це світ спілкування людей, де й здійснюється вплив один на одного і на структуру значення, яке надається соціальним відносинам та самому такому світу.

І третій, Eigenwelt – так званий “внутрішній світ”, який обумовлює розвиток самосвідомості і самоусвідомлення кожної людської істоти.

Як бачимо, гусерліанська й гайдеггерівська концепція життєвого світу, “вкинутості” індивіда у світ, його спільного “буття-з” світом дістає у працях Р. Мея новий варіант розвитку і креативно застосовується для визначення феномену значущості, значення речі, предмету, події, які у філософії психології та психотерапевтичній практиці подеколи відіграють чи не найвищальнішу роль.

Стверджуючи те, що різні види існування людської істоти у цих, розведених теоретично “світах їхнього існування” в реальності взаємопов’язані між собою, але особистісний світ людської істоти навряд чи може бути зведений лише до якогось одного з цих модулів, Р. Мей певним чином спробував подолати і парадокс неспівпадіння різних типів причинності, що має місце у різних типах реальності, за його термінологією, у різних світах, або сферах існування людей (наприклад, реальності матеріального світу, природи, або реальності духовного світу). Характер причинності, її реальні підстави – це, з іншого боку, найбільш креативне підґрунтя для створення будь-якого варіанту наукової теорії або концепції.

Успадковуючи ідеї С. Кіркегора і П. Тілліха, Р. Мей ключовим поняттям для розуміння людського світу обрав поняття, або ж, точніше, символ-екзистенціаль тривоги. Тривога, на його думку, неминуче присутня в людському житті. Бути людиною – означає бути стривоженим, стверджував цей американський дослідник. Відрізняючи невротичну стривоженість від феномену тривоги буденної, Р. Мей визначив звичайну тривогу як реакцію людської істоти на загрозу її існуванню або цінностям, які індивід ідентифікує з своїм буттям. В ході нормального розвитку кожна людина переживає різні загрози такого характеру. Звичайна тривога, на думку Р. Мея, може мати різні джерела: скажімо, екзистенціальну уразливість по відношенню до можливих катаклізмів в природі, хвороб, смерті тощо. Джерелом тривоги можуть бути й феномени соціально-психологічного характеру. Наприклад, усвідомлення нездійснюваності потреби самореалізації. Усвідомлення причин виникнення подібних станів за допомогою дієвої методології, на думку Р. Мея, має неабияке позитивне значення. "...Але якщо до цієї форми тривоги підійти конструктивно – що відбувається, коли людина як усвідомлює безглуздість існування, так й спрямовує зусилля на подолання цієї безглуздості – то в результаті розширюється самосвідомість людини, людина краще розуміє свою відмінність від світу небуття, від світу об'єктів" (Мей, 2004, с. 23 – 24).

Звичайну тривогу Р. Мей характеризував з огляду на три чинники: по-перше, з огляду на те, чи відповідає це відчуття серйозності об'єктивної загрози, що має місце в житті людської істоти; по-друге, з огляду на те, що таке відчуття не призводить до негативних наслідків, до придушення інших відчуттів людини; по-третє, з огляду на можливість психотерапевта ефективно протистояти джерелу її виникнення.

Невротична ж тривога, за Р. Меєм, докорінно відрізняється від тривоги буденної. Перш за все, вона є наслідком неадекватної реакції на об'єктивну загрозу. Така тривога передбачає негативний вплив на психіку індивіда і є швидше руйнівною, аніж конструктивною. Блокування усвідомлення, яке відбувається за умови домінування у психологічному стані невротичної тривоги, роблять людей значно більш уразливими по відношенню до можливих загроз їхньому існуванню. Подеколи це трапляється і в ситуаціях, коли люди втрачають доступ до важливої інформації, за допомогою якої можна зрозуміти причини й джерело виникнення загроз і у певний спосіб впоратися з ними.

Саме тому Р. Мей і формулює у якості одного з головних принципів своєї екзистенціальної психотерапії принцип звільнення від невротичних страхів та невротичних станів за допомогою усвідомлення джерел і сутності "базисної тривоги", оскільки, на його думку, існує і зворотне відношення поміж усвідомленням тривоги і присутністю симптомів психічного захворювання. Тривога як страх за саме буття, повинна, на його думку, "розчинити" усі інші невротичні фобії. Усвідомлена індивідом тривога, на думку Р. Мей, може бути використана і для інтеграції "Я" людської істоти.

Подібно тривозі, вважає американський дослідник, важливою частиною людського психологічного існування є й провина. Так само, як і у випадку з тривоگوю, він розрізняє провину звичайну та провину невротичну.

Підґрунтям невротичної провини Р. Мей вважає уяву людської істоти, у якій вона засуджує власні дії, спрямовані супроти інших людей, існуючих соціальних правил, норм, цінностей та наказів батьків. "Звичайна" провина – це "заклик до совісті", який закликає людину зважати, насамперед, на етичність й моральність своєї поведінки. Виокремлював Р. Мей й третій різновид провини – провину екзистенційну, або ж онтологічну.

Перший різновид провини започатковується, на його думку, у *Eigenwelt* і є наслідком невміння індивіда жити у відповідності до свого потенціалу. Люди, наприклад, можуть почувати себе винними, навіть у випадку заподіяння шкоди особисто самим собі. Другий різновид провини формується, на його думку, у *Mitwelt* і концентрує у собі відчуття заподіяння шкоди своїм

близьким або друзям. І третій різновид провини – провини у Umwelt, що поєднує й стосунки у інших світах, і є “провиною роз’єднування”.

Остання провини, у відповідності до формулювання Р. Мея, – провини універсальна, пов’язана з практикою вибору й можливістю наступної відповідальності за цей вибір. Сама по собі екзистенційна провини не має ознак невротичності, але потенційно здатна перетворитися й на провини невротичну. В екзистенціальній психології, на відміну від філософії класичного екзистенціалізму та Dasein-аналізу кожне концептуальне утворення має вихід і на позитивне вирішення проблем існування особистості. Що стосується вчення Р. Мея про провини, то він й стверджував, що за умови вірного вирішення індивідом власних проблем сам факт можливості відчуження ним провини екзистенційної, або ж онтологічної є позитивним фактом, оскільки може принести йому користь, сприяючи здатності миритися з навколишнім світом і співчувати іншим людям, а може сприяти і розвитку його творчого потенціалу. Подібної точки зору притримувався і А. Маслоу, який у своїй праці “Мотивація та особистість” зазначав, що за умови відсутності здатності відчувати провини людина неначе втрачає рівноваженість в повсякденному житті, перетворюється на егоїстичну і потенційно замкнуту особистість: “Велика кількість особистих якостей, які кидаються в очі і на перший погляд виглядають неупорядкованими, насправді є наслідком фундаментальної настанови, зокрема, відсутності домінування відчуження провини, сором’язливості або тривожності” (Маслоу, 2003, с. 192).

У своїх працях засновник екзистенціальної психології у її американській традиції Ролло Мей створив і своєрідну психологічну модель існування людини в сучасному світі, яку вважав “онтологічною умовою” такого існування. Вона містить в собі поняття центрованості¹, самоствердження², співучасті³, (невротичні симптоми, на думку Р. Мея, і з’являються як наслідок домінування або ж нахилу до існування у занадто перебільшеній центрованості, або у занадто перебільшеній співучастності з іншими особами); самоусвідомлення⁴; тривоги⁵. На відміну від “негативу” класично-екзистенціалістської моделі “перебування-індивіда-в-світі” у Р. Мея “необхідними умовами” такого перебування водночас є і любов, і воля.

Воля розглядається Р. Мейем як організуючий принцип, який вимагає від індивіда і рефлексії, і свідомого рішення при реалізації певних бажань. Іntenційні вольові акти, на думку американського дослідника, формують той смисловий контекст, з яким і має справу людина. Це – суттєва складова відповідного способу усвідомлення реальності, способу розуміння світу і самих себе. Відповідно і мету психотерапії з огляду на специфіку власної концепції Р. Мей вбачав у дослідженні “базової” іntenційної структури пацієнта, яку у певних випадках необхідно відкорегувати, або ж перебудувати. Тому і процес психотерапії полягав, на його думку, насамперед, у синтезуванні, або ж відновленні в психічному світі індивіда трьох його здатностей – здатності бажання, здатності до волевиявлення і здатності приймати відповідні рішення.

Подібної точки зору притримувався і А. Маслоу, який зазначав, що завданням “психоаналізу як психотерапії є інтеграція особистості”. А. Маслоу зробив спробу вдосконалити існуючі в психологічній науці уявлення щодо “природи індивіда”, його “внутрішнього світу”, запропонувавши розглядати його як “цілісну, єдину, складну психічну систему.

Що ж стосується самої екзистенціальної психології, то в інтерпретації А. Маслоу ця дис-

¹ Центрованість розглядається Р. Мейем як здатність людини мати мужність усвідомлювати себе окремим і незалежним центром всього оточуючого світу, затверджувати себе в цій якості.

² Самоствердження інтерпретується у якості спроможності людини реалізовувати свої потенційні можливості у виборі шляхів свого існування.

³ Співучасність характеризується Р. Мейем у якості таланту співвідносити себе з іншими людьми.

⁴ Самоусвідомлення за Р. Мейем – це спроможність індивіда адекватно оцінювати самого себе, свої бажання і потреби, здатність формувати уявлення про себе до прийняття життєво важливих рішень й доцільної дії.

⁵ За допомогою тривоги, як зазначав це Р. Мей, в людині й привідкривається розуміння нею можливості її небуття...

ципліна повинна містити в собі декілька головних складових: по-перше, “концепт ідентичності та переживання ідентичності, як *sine qua non* людської природи, тобто, філософію людської природи або іншу науку про неї”. По-друге, вона мусить відповідати такому спрямуванню на здобування знання, яке виключає орієнтацію на апіорні концепти та абстрактні категорії. Таке розуміння екзистенціальної психології “я вважаю базовим, – стверджував цей американський дослідник, – і, навіть, через те, що для мене він є більш розумілим, аніж такі терміни, як сутність, існування, онтологія тощо...”

І А. Маслоу, і Р. Мей допомагаються відновлення у своїх пацієнтів нормального, “здорового” й “незаангажованого” (в тому числі й з огляду на невротичні відхилення) сприйняття дійсності. І якщо Р. Мей розглядав це у вимірі позитивної тривоги, як активного неспокою щодо можливої небезпеки безглуздості персонального існування, то А. Маслоу пов’язував “здоровий глуд” саме зі здатністю індивіда до самоактуалізації. Спочатку він говорить про здатність таких людей до чіткого, якісного та зрозумілого розмежування реального та ілюзорного, індивідуального та загального у їхньому існуванні: “Було виявлено, що самоактуалізуючі (самоздійснюючі) себе люди набагато краще за інших відрізняють нове, конкретне та індивідуальне від загального, абстрактного та стереотипного. Тому вони здатні жити в реальному світі, а не в тій штучній суміші понять, абстракцій, очікувань, переконань, стереотипів, яку більшість людей сприймають за реальність”, – стверджував він у своїх працях.

Інший бік такого прозорого та ясного усвідомлення та самоусвідомлення стосується вже, згідно А. Маслоу, спроможності подолання людиною її особистих страхів та здатності активно протистояти несприятливим обставинам (так само, як і здатності впевнено почуватися за обставин невизначених). І в цьому погляді А. Маслоу та Р. Мейя були також майже повністю тотожними.

Таким чином, можна стверджувати й те, що чільні представники американського варіанту екзистенціальної психології продовжили традицію своїх західноєвропейських колег у застосуванні класично-екзистенціалістської методології у розбудові нової, постекзистенціалістської версії психологічного вчення. Спираючись на погляди С. Кіркегора, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, М. Мерло-Понті, П. Тілліха, і своїх попередників – Л. Бінсвангера, М. Босса, В. Франкла, – вони й створили теоретичне підґрунтя для цього вчення на американському континенті, стверджуючи необхідність перегляду світоглядних позицій сучасної людини за умов екзистенційної кризи, порушень ідентичності та інших негативних наслідків глобалізації.

Примітки

ⁱ Ця ювілейна публікація складена з матеріалів, представлених раніше в працях зазначених авторів, таких як “Проблеми історико-філософського визначення сутності, змісту та класифікації екзистенціальної психології” (2007), “Історико-філософські дослідження постекзистенціалістського мислення” (1998), “Цінності та постекзистенціалістське мислення” (2012) тощо.

ⁱⁱ “Руйнування єдності ідей і єдності культури хвилювало багатьох вдумливих мислителів дев’ятнадцятого століття, здатних передчувати майбутнє, – писав Р. Мей у своїй праці “Смисл тривоги”. – Багатьох з них можна назвати “екзистенціалістами”. Екзистенціалізм як філософський рух веде свій початок з берлінських лекцій німецького філософа Шеллінга, прочитаних в 1841 році. Ці лекції слухали Кіркегор, Енгельс і Буркхардт. Крім таких мислителів, як Шеллінг і Кіркегор, до екзистенціалістів, з одного боку, можна віднести представників “філософії життя” – Ніцше, Шопенгауера і Бергсона, а з іншого боку – мислителів, що займалися проблемами соціології, – Фойєрбаха і Маркса. Всі філософи, яких можна назвати екзистенціалістами, протистоять одному загальному ворогу – раціональній системі мислення і життя, що розвилася в західному індустріальному суспільстві, і філософії цієї системи. Протягом останніх ста років сутність даної системи стала зрозумілою: це логічний або натуралістичний механіцизм, що руйнує свободу людини, забирає у неї можливість вибору, що перешкоджає органічному розвитку взаємовідносин, та аналітичний раціоналізм, який позбавляє життя її вітальної сили і перетворює все, в

тому числі і саму людину, на об'єкт дослідження і контролю ...”

ⁱⁱⁱ “Мораль, як духовний вимір існування людини в нинішньому світі, – стверджує у цьому зв’язку В. А. Малахов, – вже не надається останній безпосередньо і просто: своє *право на мораль* людська особистість вимушена виборювати, часто-густо – в змаганнях з хижими речами світу цього. Відкидаючи узвичаєну людськовимірність, сучасний світ пробуджує сили, здатні перехоплювати у людини, пере-структурувати і словнювати найнесподіванішим відчуженим змістом найбільш здавалося б іманентні, невід’ємно людські сили і здатності. На відміну від “класичної” ситуації відчуження ХІХ – ХХ ст., глибокий аналіз якої здійснив ще К. Маркс, а слідом за ним – нескінченна шеренга більш менш яскравих мислителів, серед яких і неофрейдисти, і представники групи “Праксис”, й філософи Франкфуртської школи та ін., – нині маємо справу із ситуацією, в якій ідеться скоріше не про експлуатацію людини (відняття в неї “свого” – як у матеріальному, так і в духовному розумінні), а про *структурну експансію*, що, позбавляючи існування людини внутрішнього сенсу і міри, перехоплюючи і підпорядковуючи власній логіці все в цьому існуванні, що здатне бодай скільки-небудь уобрази́тися, – залишає зрештою людського індивіда без будь-яких справжніх критеріїв самоідентифікації, змушує його сприймати себе як такий собі “цілковито задоволений” непотріб, історична доля якого стає дедалі проблематичнішою” (Малахов, 2007, с. 9). “Ця суто цивілізаційна “передислокація” ставить людину, однак, перед власне екзистенційним і культурно-моральнісним вибором: відстоювати людську автентичність основоположних засад моральної свідомості – але тоді треба йти на величезний ризик боротьби за ці засади й відшукувати шляхи їх утвердження, нарівні з утвердженням людської ідентичності загалом, – або ж при звичаїтися до факту “імплантованості” системи моралі в машинерію Позалюдського й тоді, вже, навпаки, звільняти власну суб’єктивність від сумнівів та вагань, що заважають сприймати настанови такої моралі захоплено і щиро” (Малахов, 2007, с.11).

^{iv} “... Він (екзистенціалізм – вст. наша. – авт.) займається онтологією, наукою про буття, і Dasein-буттям цієї конкретної людини, котра сидить перед терапевтом” (Мэй, 2004, с. 6), - стверджував у своїй праці “Відкриття буття” Р. Мей.

Література

- Boss, M. (1979), *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, J. Aronson, New York, 303 p.
- May, R. (1962), “Dangers in the relation of existentialism to psychotherapy”, *Psychoanalysis and Existential Philosophy* [H.M. Ruitenbeek, ed.], E.P.Dutton Co., New York, pp. 179 – 187.
- May, R. (1969), “The Emergence of Existential Psychology”, *Existential psychology*, Random House, pp. 1 – 49.
- Ємельяненко, Г. Д., Райда, К. Ю., Шевченко, С. Л. (2012), *Цінності та постекзистенціалістське мислення*, Парапан, Київ, Полтава, Слов’янськ, 149 с.
- Исенина, Е. И. (1994), “Предисловие”, *Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека*, Издательская группа “Прогресс” – “Универс”, Москва, с. 5 – 33.
- Леонтьев, Д. А. (1997), “Что такое экзистенциальная психология?”, *Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии*, “СМЫСЛ”, Москва, с. 40 – 54.
- Малахов, В. А. (2007), “Мораль на межі людського: виклики сьогодення”, *Цивілізаційні виміри моральності: зміна парадигм*, Наукова думка, Київ, с. 9 – 40.
- Маслоу, А. (2003), *Мотивация и личность*, Питер, СПб., 351 с.
- Мэй, Р. (2001), *Смысл тревоги*, Независимая фирма “Класс”, Москва, 240 с.
- Мэй, Р. (2004), *Открытие Бытия*, Институт Общегуманитарных Исследований, Москва, 224 с.
- Омеланко, Г. Д. (2007), “Проблема історико-філософського визначення сутності, змісту та класифікації екзистенціальної психології”, *Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Науковий журнал*, №3, Міленіум, Київ, с.43 – 48.
- Райда, К. Ю. (1998), *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*, Український центр духовної культури, Київ, 216 с.

Райда, К. Ю. (1999), "Екзистенціальна психологія та психоаналіз як феномени постекзистенціалістського мислення", *Мультиверсум. Філософський альманах*, Вип. 3, Укр. Центр духовної культури, Київ, С.132 – 142.

References

- Boss, M. (1979), *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, J. Aronson, New York, 303 p.
- Emelianenko, A., Raida, C., Shevchenko, S. (2012), *Values and post-existentialistic thinking [Cinnosti ta postekzystencialists'ke myslennya]*, Parapan, Kyiv, Poltava, Slavyansk, 149 p. [in Ukrainian]
- Isenina, E. I. (1994), "Preface" ["Predislovie"], Rogers K. R. *A Look at Psychotherapy. The Formation of Man [Vzglyad na psikhoterapiyu. Stanovlenie cheloveka]*, Progress – Unifers, Publishing Group, Moscow, pp. 5 – 33. [in Russian]
- Leont'ev, D. A. (1997), "What is existential psychology?" ["Chto takoe ekzistentsial'naya psikhologiya?"], *Psychology with a human face: a humanistic perspective in post-Soviet psychologists [Psikhologiya s chelovecheskim litsom: gumanisticheskaya perspektiva v postsovetskoj psikhologii]*, "Sense", Moscow, pp. 40 – 54. [in Russian]
- Malakhov, V. A. (2007), "Morality on the Limit of the Humanity: Challenges of the Present" ["Moral na mezhi liudskoho: vyklyky sohodennia"], *Civilizational Dimensions of Morality: Changing Paradigms [Tsyvilizatsiini vymiry moralnosti: zmina paradyhm]*, Scientific Thought, Kiev, p. 9 - 40. [in Ukrainian]
- Maslow, A. (2003), *Motivation and Personality [Motivatsiya i lichnost]*, Piter, St. Petersburg, 351 p. [in Russian]
- May, R. (1962), "Dangers in the relation of existentialism to psychotherapy", *Psychoanalysis and Existential Philosophy [H.M. Ruitenbeek, ed.]*, E.P.Dutton Co., New York, pp. 179 – 187.
- May, R. (1969), "The Emergence of Existential Psychology", *Existential psychology*, Random House, pp. 1 – 49.
- May, R. (2001), *The Meaning of Anxiety [Smysl trevogi]*, Independent Firm "Class", Moscow, 240 p. [in Russian]
- May, R. (2004), *The Discovery of Being [Otkrytie Bytiya]*, Institute for General Humanitarian Research, Moscow, 224 p. [in Russian]
- Omelaenko, A. D (2007), "The problem of historical and philosophical determination of the essence, content and classification of existential psychology" ["Problema istoriko-filosofskoho vyznachennia sutnosti, zmistu ta klasyfikatsii ekzystentsialnoi psikhologii"], *Bulletin of the State Academy of Management Personnel of Culture and Arts: Scientific Journal*, No. 3, Millennium, Kyiv, pp. 43 – 48. [in Ukrainian]
- Raida, K. Yu. (1998), *Historical and philosophical study of post-existentialist thinking [Istoryko-filosofske doslidzhennia postekzystentsialistskoho myslennia]*, Ukrainian Center of Spiritual Culture, Kyiv, 216 p. [in Ukrainian]
- Raida, K. Yu. (1999), "Existential psychology and psychoanalysis as phenomena of post-existentialist thinking" ["Ekzystentsialna psikhologhiia ta psikhooliz yak fenomeny postekzystentsialistskoho myslennia"], *Multiverse. Philosophical Almanac*, Iss. 3, Ukr. Center for Spiritual Culture, Kyiv, P.132 - 142. [in Ukrainian]

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

ЛИТЕРАТУРНА КАЗКА ЯК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ: СТРУКТУРАЛІСТСЬКІ ТА ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКІ ВИМІРИ

К. С. Гончаренко

кандидат філософських наук, викладач,
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
agneshka13@gmail.com
ORCID 0000-0003-1162-9464

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-36-46](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-36-46)

Анотація

Екатерина Гончаренко. Літературна приказка като обект на философски анализ: структуралистически и постструктуралистически измерения. Когато приказката става обект на философски анализ, често можем да се натъкнем на твърдения, че това е просто изтънчен каприз на интелектуален философ, който просто се опитва да установи справедливост и баланс в опитите си да разпреди изследователското внимание между всички сфери на човешкото съществуване. Съответно такава разпределение се оценява като много изкуствено и ненужно. Ние от своя страна можем да оценим такива твърдения като банални и безсмислени, особено в контекста на съвременното ни ежедневие. Една приказка, която в по-голяма степен е концентрацията на много скрити функции, по-вероятно може да се разглежда като симптоматика и рецепта за сериозни "съвременни заболявания". Във време когато приказната симмотика на формата свидетелства за трансформациите и промените на съвременните приоритети и се измерва с ценностна скала, рецептата се проявява в покана към света на прекрасни (магически) сюжети, които принуждават човека да разбере същата жестока реалност или нейните отделни аспекти.

Статията анализира приказната структура въз основа на прегледи на творбите на теоретичите на структурализма и постструктурализма, които осветяват философското обосноваване на приказната форма и нейното място в хуманитарните знания. Разгледани са проблемите на народните и литературните приказки, както и авторството и смисъла на приказката.

Ключови думи: "вълшебна приказка"; смисъл; автор; "народна мъдрост"; клиширана форма; литературно пространство; "dégacinée"; "désir"

Анотація

Катерина Гончаренко. Літературна казка як предмет філософського аналізу: структуралістські та постструктуралістські виміри. Досить часто дослідження казкової форми в контексті філософії оцінюються в якості примхливої забаганки інтелектуала-філософа, який прагне встановити справедливість та рівновагу в розподілі дослідницької уваги між всіма сферами людського існування. Варто визнати, що подібні твердження, особливо в контексті нашого сьогодення, є банальними і навіть безглуздими. Казка, яка є концентрацією множинності прихованих функцій, радше може бути розглянута як симптоматика чи рецептура від тяжких "захворювань contemporary". Якщо, симптоматика казкової форми свідчить про всі ті трансформації та зміни пріоритетів сьогодення, які вимірюються ціннісною шкалою, то рецептура виявляється в запрошенні до світу чарівних сюжетів, які примушують до розуміння тієї ж таки жорстокої реальності.

В даній статті казкова структура аналізується на основі розгляду праць теоретиків структуралізму та постструктуралізму, які висвітлюють проблематику філософського обґрунтування казкової форми та її місця в гуманітаристиці. Розглянуто проблеми народної та літературної казки, а також авторства та смислу казки.

Ключові слова: “чарівна казка”; смисл; автор; “народна мудрість”; клішована форма; літературний простір; бажання; “*déracinée*”; “*désir*”

Abstract

Kateryna Honcharenko. Literary fairy-tale as a subject of philosophical analysis: structuralist and post-structuralist dimensions. Quite often study of fairy-story forms in the context of philosophy is estimated as a whimsical urge of an intellectual/philosopher who seeks to establish fairness and balance in the distribution of research attention between all spheres of human existence. It is worth recognizing that such statements especially in the context of our today are banal and even meaningless. A tale that is the concentration of the plurality of hidden functions could be considered a symptom or recipe from grave “diseases contemporary”. While the symptom of a form of fairy-stories shows all the transformations and changes of the present-day priorities, the recipe appears to be an invitation to the world of magic plots that compel to understand the cruel reality.

The article analyzes the structure of fairy-stories basing on consideration of the works of theorists of structuralism and post-structuralism who highlight the issues of philosophical substantiation of fairy-stories form and its place in humanitarian sciences. The problems of folk and literary tales, as well as authorship and sense of fairy tales are considered.

Keywords: “magic fairy-stories”; meaning; author; “folk wisdom”; cliché form; literary space; “*déracinée*”; *désir*

Постановка проблеми. Що таке “Казка” та підстави до її філософського аналізу.

Свого часу, визначна фігура в філософії постструктуралізму Мішель Турньє (P. L., 2017), розпочинає свою літературну діяльність з написання таких праць як: “П’ятниця, Або Тихоокеанський лімб”, “П’ятниця, або Первісне життя” в яких підґрунтям до розгляду виступає дитячий роман “Робінзон Крузо”. В подальшому мислитель пише короткі літературні виклади, які він називає “філософськими казками” та “артефактами зрілої творчості”. Свою літературу М. Турньє визначив як: “*la philosophie de contre-bande*” – “контрабандна філософія”, оскільки саме в таких невеликих, майже казкових літературних формах, які будуються довкола великих міфів, тобто, довкола того, що є більшим від самих цих текстів, довкол героїв, які породжують, а згодом переживають своїх авторів, і міститься не лише перверзійна ефемерність метафоричної поетики і образності, але й максимальне скупчення всіх тих філософських смислів, які інколи складно висловити словами, запакувати в знаки і тлумачення.

Виклад основного матеріалу. Прийнято вважати, що казка – це один із жанрів фольклору чи літератури (звідси й розповсюджена класифікація: фольклорна казка, літературна казка), що носить чарівний характер та має щасливе завершення – “*happу end*”. Казку можна розглядати в контексті літературознавства, лінгвістики, філології, культурології, психоаналізу чи філософії. Щодо останньої, то в своєму аналізі вона зачіпає окремі аспекти будь-яких з вищеперерахованих сфер гуманітаристики (міждисциплінарний підхід), але проводить всі операції на основі власного методологічного апарату. В даній статті предметом розгляду буде виступати літературна казка, а її аналіз здійснюватиметься переважно на тлі філософських напрямків структуралізму та постструктуралізму.

Якщо абстрагуватися чи хоча б, принаймні, від усталених трактувань та визначень казки і звернутися саме до їх філософського підґрунтя, то варто поглянути на ті позиції, що вже існують серед філософів. Один з французьких мислителів, а саме Моріс Бланшо (Blanchot,

2004), зауважує на тому, що людина – істота, якій характерне дещо загадкове, що на буденному рівні прийнято називати утаємниченим поняттям “духовність”. Даний філософ схиляється до думки, що смисл життя людини полягає в зціленні від “жаги”, яка реалізується завдяки прагненням та їх втіленням. Для Моріса Бланшо таке зцілення творчістю (а саме вона здатна вилікувати) можливе завдяки літературній діяльності в цілому, а в творенні казки зокрема. Чарівна казка не лише ілюструє позбавлення жаги, але ще й надає шанс автору на зцілення та звільнення. Якщо слідувати його логіці, то літературний твір (зокрема, якщо ми говоримо про літературну казку) – це “мистецтво, яке усвідомлює свої закони”; це те, що з необхідністю має “систему”, чіткі “правила вигадки”, “абстрактну жорсткість”, “модель”, “схему” тощо (Blanchot, 2004). Власне з цим ми й маємо справу, коли звертаємося до літературної казки, як такої, що має справу зі схематичністю конструкції та внутрішнім посилом до реалізації людських бажань. Насамперед, літературна казка – це твір, який не виходить за межі “літературного простору”, що має свої складові (відповідні цьому простору) та низку особливостей. Щодо останнього, то варто зауважити, що для сучасності вже стало звичним переважно фріківське висміювання, або створення нетипових каверів/сіквелів на казку (наприклад, сучасна казка “Золумен” чи “Нова мама”), коли персонажі з різних казок/повістей/романів зводяться до купи та якимось чином разом взаємодіють, або окремих персонажів переноситься в “інші” умови, що інколи виглядає абсурдно.

Існують казки по типу “фракталу”, або ж “матрьошки”: така казка виступає не просто зведенням в єдине переважної більшості персонажів з різних казок, а постає ілюстрацією та уможливленням казки в казці, зображенням того як казки співіснують та міцно переплітаються, а також вона постулює себе як відображення «життя казки». В такому випадку, ми маємо справу з казкою, яка наглядно зображує нам те, що її персонажі (чи будь-якого іншого літературного твору) продовжують своє існування навіть після “завершення” казки. А варіативність того, яким чином вони далі існують залежить від автора, читача, глядача, який по-вуаеристськи бажає “підглянути” за їхнім життям.

У французькій лексиці існує таке поняття як “*déracinée*”. З одного боку, дане поняття тлумачиться як звичайне “викорчовування”, а, з іншого, воно означає “знекорінення” як метафоричне позбавлення ілюзорності джерел. Казка в казці – це фактично “знекорінення” як самої казки, так і позбавлення персональності її автора. Мова не йде про відхід від літературності та звернення до “народу”. Справа полягає в тому, що суб’єктна “безсуб’єктність” теоретичної текстуальної канви казкової форми компенсує “коріння” завдяки його впусканню в свій персональний досвід, в даному випадку через текст казки.

Фольклор чи література? Що нам дає Авторство казки? Якщо ми подивимося на казку, яку створив “народ”, тобто на ту казку, яка є народною, то її особливість полягатиме в тому, що вона несе глибокий соціальний смисл. Фольклорна, або ж народна казка містить низку формних кліше: ритмізована прозаїчна форма казкової формули, ряд “загальних місць”, клішована дія, опис місця подій, образ/портрет героя та ін. Сюжет фольклорної казки (на відміну від літературної) перегукується з безліччю інших казок. В. Пропп (Пропп, 1998) в низці своїх праць аналізує саме фольклорну, народну казку і приходить до висновку, що з моменту вмирання/відмирання міфу, звичаїв, вірувань їх зміст переосмислюється та з повсякденності перекочує до чарівної змістової площини. Тому така казка, з позиції структуралізму, має чітку конфігурацію та може бути пояснена відповідно до (як може бути і проаналізованим кожен з окремих героїв/персонажів) цієї казки. Зокрема, виходячи з структуралістського підходу до аналізу фольклорної/народної казки, що переважно виступає в проппівському варіанті, кожна казка має сім стійких форм/елементів, які В. Пропп (Пропп, 1998) називає “функціями”, котрим відповідають певні ролі і характерні чотири головні персонажі переважній більшості народних казок. Зокрема, такі як: “відправник”, “шкідник”¹¹, “герой”

та “дарувальник”. Тобто, в кожній казці є сталі величини та змінні.

Звісно, ми можемо побачити присутність “шкідника”, наприклад, в образі “Матері-Мачухи” (з казки “Попелюшка” Шарля Перро) чи “героя”, персонажем якого може виступити “Кіт у чоботях” (за однойменною казкою Шарля Перро – “Кіт у чоботях”), тому одних лише функцій замало та недостатньо аби прираховувати ту чи іншу казку до жанру фольклорних. А.-Ж. Греймас у своїй роботі “Розмисли про актантні моделі” (Greimas, 1966) звертається до аналізу чарівної казки В. Проппом. Він зауважує, що “руська” чарівна казка, яка у визначенні В. Проппа виступає розповіддю, що підлягає семиперсонажній схемі, а її актанти, які представлені у вигляді класу акторів, присутні у всіх казках, навіть в тих, які здаються інваріантними. “Його [Володимира Проппа] концепція актантів носить виключно функціональний характер: персонажі отримують визначення в залежності від «кола дій», за якими вони розподіляються, а ці кола, в свою чергу, отримують відповідні функції. Інваріантність, яку можна виявити шляхом співставлення всіх конкретних казок є не що інше, як інваріантність кола дій, які виконують персонажі [актори], що змінюються від казки до казки” (Greimas, 1966, р. 174). Тому для А.-Ж. Греймаса при аналізі казки є найбільш важливим звернення до аналізу його акторів/персонажів/героїв, оскільки, як він вважає, саме за ними можна віднайти “семиперсонажну” схему чарівної казки, в якій змінюються персонажі та артибути, але незмінними залишаються дії та функції.

Однак, нам варто звернути увагу на окреме пояснення, оскільки, якщо в фольклорній казці відсутній один з провідних персонажів (казки-виключення, зав’язкою для яких виступає “нестача”), а це можливо, якщо, наприклад, головний герой вирішив самостійно йти на пошуки пригод, то в будь-якому випадку має бути присутнім центральний персонаж, який виконує роль головного героя, тобто, перебирає на себе функцію, яку неможливо замінити чи передати будь-кому іншому.

Узагальнюючи думку щодо народних (фольклорних) казок, варто звернутися до окремої роботи К. Леві-Стросса “Структура і форма. Роздуми над однією працею Володимира Проппа” (Леві-Стросс, 2001) (звісно, що мова буде йти саме про роботу “Морфологія казки”). Якщо ми говоримо про форму, то в структуралістській моделі вона займає місце того, що визначається через протиставлення іншорідного щодо неї матеріалу, в той час як структура не потребує відмінного від неї змісту, вона і сама є змістом в логічно організованому вигляді, при чому побудова відповідає (чи складає ефект) реальній дійсності. К. Леві-Стросс вважає, що предметом розгляду В. Проппа виступає не просто походження чарівної казки, хоча “...про походження якого б не було явища ми можемо говорити лише після того як це явище описано” (Пропп, 1998, с. 10), а його інтерес все ж таки становить класифікацію цих казок, оскільки вона є досить ковзкою та приблизно-умовною. Встановлення сюжетних типів казкової форми сповнене довільністю, і, аби цього позбутися, В. Пропп пропонує “морфологічну розвідку” у якості головного методу вивіреного аналізу казкової форми фольклорного жанру.

Для В. Проппа всі чарівні казки “однотипні за своєю будовою” (Пропп, 1998, с. 26). Це пояснюється тим, що функцій (про які ми вже говорили) в казці надзвичайно мало, а персонажів напрочуд багато і вони постійно змінюються. Тому в основу морфологічного розвідок В. Пропп покладає дослідження місій і приходять до висновку, що саме ця структура (яка власне і викликає зацікавленість К. Леві-Стросса творчим набутком В. Проппа) надає змогу побачити, що “існує подвійне значення чарівної казки: з одного боку, її вражаюча багатоманітність, строкатість та барвистість; а, з іншого боку, її вражаюча одноманітність та повторюваність” (Пропп, 1998, с. 24).

Натомість у казці літературній знаходимо і художню, авторськи-суб’єктивну обробку, частіше за все, народної творчості (хоча існують і авторські виключення), і різні варіанти літературного читання. Різномірний аспект розгляду виявляється в тому, що ці казки передбачаються окремо для різних вікових груп і сприймаються ними по-різному. Це ті казки, які досить

часто характеризуються або ж як “не-казка”, або “казка не для дітей”, чи “казка для дорослих”. Ні для кого не є секретом, що з загально-планового казкового контексту “вибиваються” казки таких авторів як: Шарль Перро, Льюїс Керрол, Андерсен чи брати Грімм. Сюди ж можна віднести також і казки О. С. Пушкіна. Зокрема, Р. Якобсон визнає казки останнього літературними, однак стверджує, що пушкінська техніка їх написання – це техніка колажу (Якобсон, 1987), яка чітко вказує на спадковість, що існує між народною та літературною казкою. Якщо народна (фольклорна) казка має глибокий соціальний підтекст, то літературна розкриває якусь одну найголовнішу проблему для автора чи героя, поле ж проблематики є розмитим та, висловлюючись мовою Постмодерну, – ризоматичним.

Якщо фольклорна казка має те, що ми звикли називати “народною мудрістю”, що завше виражається в клішованій формі, наприклад, “сказка ложь, да в ней намек...”, то в літературній казці висвітлюється або ж позиція (погляд) автора на ту чи іншу проблему, або ж є присутніми варіанти проблематики, що в казковій формі передаються через те, що в кінематографі називається “відкритий фінал”.

В. Беньямін в своєму есе “Оповідач” звертає увагу на досить цікаву особливість, яка полягає в тому, що мудрість, котра передається з плином часу – згасає, тому, на його думку, процес переорієнтації з “народної мудрості” до “окремого, конкретного досвіду” є історично обумовленим (Blanchot, 2004). Той смисл, який більше не можливо виразити ніякою народною мудрістю, тепер постає в якості переживань повноцінного, самостійного суб’єкта. Саме останній є таким, що може бути автором, що здатен співчувати трагічним подіям минулого, але, власне, сам є відкритим до пошуків смислу життя. У такій інтерпретації позиція автора літературної казки та її проблематика виражає пошуки смислів життя конкретної людини (автора). Все, що буде постулюватися в літературній формі, можна вважати досвідом автора. Ж. Батай, кажучи про “внутрішній досвід” (Bataille, 2014), говорить, що він може поставати в будь-якому оформленні: чи то хворобливим, чи радісним, чи то екстатичним, але завжди він існуватиме в образі, що потребує зовнішнього вираження (найчастіше це виявляється в літературній формі). Це необхідно людині, перш за все, для того, аби навмисно “перевірити” свій досвід, щоб згодом або ж подолати його, або відкрити обрїї того, як далеко досвід може вести, руйнувати чи стверджувати.

Поряд з вищезазначеним існує ще одна позиція, яка обґрунтовує присутність в літературній казці феномену авторства. Якщо література загалом, звісно досить умовно, може бути поділена на ту, яка націлена на споживача, і ту, яка формується заради висвітлення погляду чи думок самого автора, то і літературні казки мають подібний внутрішній розподіл, але меншою мірою, оскільки вони мають свою “специфічну” аудиторію. Перш за все, автору літературної казки, ніщо не заважає виражати талант, що здатен розкрити найпотаємніші глибини реальності завдяки непередбачуваним словам, неймовірним сюжетам, які спроможні зачепити найпотаємніші струни людської душі. Цього не скажеш про тих авторів, які націлені на читача-споживача, оскільки останній боїться щонайменших проявів авторського таланту. Ж.-П. Сартр в есе “Що таке література?” коментує це наступним чином: “Здатності краще знаходять свого покупця: адже здатності – це талант посаджений на ланцюг, обернутий проти самого себе, це вміння заспокоїти благозвучними та передбачуваними речами, вміння, не порушуючи пристойності, вказати на те, що світ і людина буденні та невигадливі, що в них немає нічого дивовижного, а, водночас, цікавого та небезпечного” (Sartre, 1948, p. 108).

Мабуть, однією з найбільш яскравих характеристик, що різнять ці два пласти казкарства – народну та літературну, є фінал, той самий хепі-енд, який у народних казках представлений в якості перемоги добра над злом, однак в літературній казці це абсолютно не є невідмінною умовою.

Смислові виміри прочитання казки: казка з подвійним дном та закодовані смисли. У своїй праці “Логіка смислу” гуру Постмодерну, Ж. Дельоз, говорить про те, що “казка”

Л. Керрола “Аліса в країні чудес” – це твір “про чисту подію” (Варто враховувати, що більш точне розуміння події можливе через російськомовне поняття “со-бытие”, як те що вказує на співпричетність до Буття) (Deleuze, 1969). Сутністю становлення та установлення події є рух, який виявляється в зрощуванні декількох смислових напрямків одночасно. В “країні чудес” це виражається за рахунок одночасного підйому/падіння, збільшення/зменшення тощо. Рух уможлиблює викриття часової межі чи границі та порушення кордону, де й виникають/постають події (власне, вони й можливі лише там). Аби не занурюватися в дельозівську характеристику “Аліси”, нам варто прийняти лише окремі положення, які необхідні для розуміння літературної казки в цілому.

Рух, час як нетривкий та ковзкий стан, що занурює нас в провалля між минулим та майбутнім, подія, яка виникає на слизькій поверхні часової межі – це певні парадоксальні моменти, які й створюють підстави для творення смислів. Це те, що Ж. Дельоз вважає за єдино можливе при з’ясуванні смислу; те, що єдине спроможне його породити; те, що досить часто називають “безглуздою та дивною казкою”. Однак все це не є виключенням і для Ж. Дельоза. Навпаки, воно постає джерелом ілюстрації того, як творяться смисли та звідки вони походять. Також це яскравий приклад дечого, що на перший погляд може здатися абсурдним, нонсенсним, позбавленим здорового глузду. Але насправді виявляється тим, що продукує найвагоміші смисли.

Так, якщо ми звернемося до казки “чарівних казок”, то можемо побачити, що претензія на смисл постає майже в кожній з них, коли мова йде про “Кордон”, який пролягає між Добром та Злом, межами добрих чи лихих “територій/земель” тощо. Оскільки тут, знову ж таки, ми не зустрічаємо клішованих форм, які б вказували нам на інший поділ, наприклад, відсутність натяків та те, що ця межа відділяє Добро від Зла, та присутню ковзкість і умовність, яка виражається у змісті казки, ми можемо розцінювати як становлення чистої події (або, принаймні, передумову до можливості її виникнення).

При аналізі народної (фольклорної), а поряд і літературної казки, ми схилиємося до думки, що в будь-якому з випадків кожна з казок містить відповідне смислове навантаження. Але, на нашу думку, фольклорна (народна) казка виступає контейнером, з якого ми черпаємо смисли, оскільки вона передає певні міфи, вірування, звичаї, змісти, в той час, як літературна казка радше є генератором смислів. І. Утехін в статті “Риторика повсякденної винахідливості” говорить про “добросовісного Читача”, який приходить в Текст для того, аби знайти свого Автора. “Подібно до винаймача, що в’їжджає до порожньої квартири, щоб тут розставити меблі, розвісити на стінах дороги серцю фотографії, встановити свій порядок, й зазначає, що у цьому випадку читачеві доведеться сповнити цей текст своїм життям і співвіднести його з власним, не лише життєвим, але й читацьким досвідом. Автор не був зобов’язаний, та й не міг уявити собі, які саме з інтер’єрів... тексту вибудують смисли читачі, оскільки прочитання – це мовчазне виробництво, яке не є наперед задане письменником” (Утехин, 2013, с. 6). Трохи згодом: “постструктуралістський акцент на множинності потенційних прочитань, відомий нам з версії Ю. М. Лотмана та його уявлень про текст як генератор, а не контейнер смислів” (Утехин, 2013, с. 6).

Місце “бажання” (désir) в казці: постструктуралістський зріз. Будь-яка чарівна казка вимагає аналізу такого вагомого концепту, який є центральним у формуванні смислового навантаження чарівного літературного твору, а саме ним постає концепт бажання. “Бажання/désir” – в даній казці фігурує не лише в назві, але й виступає тим червоним маркером, яким вона наскрізно просякнута. Проблема того, чи збуваються, чи не збуваються бажання, питання того, що таке “заповітне” бажання, таємнича сила “новорічних бажань”, суміш чарівності та магічності в формуванні бажання (в казці, це виступає в якості “чарівного слова”), це та багато чого іншого спонукають до аналізу та витворювання реальності бажання за ескізами власної уяви про нього. В аналізі бажання ми будемо виходити з постструктуралістської позиції, а також з позиції концепції шизоаналізу (теорії бажання) Ж. Дельоза (Deleuze, 1972).

Свого часу, М. Фуко зауважував, що він все життя писав лише романи. Дану дефініцію з впевненістю можна віднести й до творчого спадку Ж. Дельоза, оскільки форма викладу його праць не співпадає з усталеними класичними філософськими уявленнями та термінологією, що інтерпретуються на постмодерний лад, а також його тяжіння до літературного стилю та аналізу казок (мова йде про працю “Логіка смислу” в якій аналізується керролівська “Аліса в країні чудес”). Праці даних мислителів можна охарактеризувати з літературної точки зору – есеїстикою чи взагалі розмірковуваннями “на тему” та “з приводу”. Мова, якою написана кожна робота, потребує спеціального коментаря, що виявляє себе в увертурі дельозо-гваттаріанського шизоаналітичного проекту або філософії бажання (Deleuze, 1972).

Модель шизоаналізу передбачає принципову новизну, яка полягає в тому, що Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі відмовляються, в першу чергу, від ідеї зовнішнього впливу (вимушеної каузальності) чого б то не було. Мислителі акцентують увагу на самовільній та автохтонній процесуальності самоорганізації Я та його окремих я. Першим кроком є прийняття за основу, – хаос, як іманентний стан “суб’єктивності”. Вихідний до-індивідуальний та до-персональний стан суб’єктивності фактично являє собою лише постійно відтворювані процесуальності бажання, які знаходяться на найбільш глибокому з пластів безсвідомого і зрозумілого не в якості пережитої недостатності бажаного об’єкта (навіпаки, бажанню нічого не бракує), а в якості потенційної креативності його творення. Бажання – виробник реального, а об’єктивним буттям бажання є Реальність як така. Таким чином, буття бажання – це постійне виробництво самого виробництва, прищеплення виробництва до продукту – “бажання бажання”. “Бажання бажання” чи “бажання бажати”, це ще можна назвати “справжнім” бажанням. Свого часу Ж.-Ж. Руссо, говорячи про “сентиментальні” романи, звертав увагу на те, що для його доби (мається на увазі Просвітництво), вони є не чим іншим як “контрабандним товаром”, який загострює саме індивідуальні почуття та культивує у людей “бажання бажати”. Власне казка “Про новорічне бажання” належить до подібного пласту літературних творів, оскільки відкриває перспективу обрїоу саме в ключі справжнього бажання (як нам відомо, з самої казки, з одного боку, вона наштовхує на думки про те, що таке бажання, а, з іншого, унаочнює різнопланову гамму окремих бажань та як наслідок їх недосяжність в хаотичній суміші опредмеченості).

Освоюю точкою, з якої розгортається “шизофренічний ресурс” Ж. Дельоза є проблема “бажання”. Навколо концепту бажання не вибудовується ієрархізована структура, оскільки постструктуралістські інтенції не лише не передбачають системності та структурованості, але й з впевненістю виключають їх та створюють рухому сітку номадичної дистрибуції. Обрїй шизофренічного пласту не може бути декодований чи дешифрований, адже відтепер мова йде про безформенний хаос.

Якщо розглядати проблему бажання в ключі постструктуралізму, то варто провести межу в тлумаченні цього концепту в рамках сучасності. Тривалий час в історико-філософській думці домінуючою була тенденція до характеризування бажання, як певної недостатності “чогось”. Зокрема, класична концепція психоаналізу безапеляційно пояснювала бажання, як бажання реального об’єкта (Lacan, 1978), що лише “підкріплюється-дублюється” уявою та постійно приваблює власною “досяжністю”. Дана позиція – “бажання-як-придбання”, має вагомий недолік, який деструктивно “виводить з ладу” людину. Оскільки існує конкретний, одиничний, реальний, опредмечено-тілесний об’єкт бажання, то здавалося б не існує жодних перешкод для його досягнення. Однак, коли вони все ж виникають, людина зіштовхується з проблемою, яку в сучасному світі мовою контркультур, які вже давно є потоком моделей спротиву нешкідливої форми – хіппі, бітніки, панки – можна охарактеризувати як “облом”. Або ж, з іншого боку, досягнуте та опредмечене, задоволене бажання стимулює потік наступних бажань, які власне неможливо задовольнити, оскільки подібна потоковість націлена на нескінченність. В даному контексті можна пригадати казку О. С. Пушкіна “Про рибака та рибку”, де баба, як один

з персонажів казки, бажала все більше та більше, тобто, ніяк не могла задовольнити своє бажання в об'єктивності. Саме тому, людей, які бажають подібним чином П. Слотердаjk називає ще "спільнотою хотистів".

Якщо скористатися установкою подібного мислення, то можна, у відповідності до слів С. Жижека (Zizek, 2004), побачити "травматичну амбівалентність" "бажання-як-придбання". Установкою такої позиції є бінарність, що трансформує будь-які екзистенційні явища в об'єктивну тілесність чи предметність. Травматична амбівалентність, таким чином, легітимізує різьбу на травматичній вісі незнищених протиріч, перетворивши травму протиріччя в мутване означуване офіційного дискурсу, завуальоване інтегральним образом повсякденних відносин.

В умовах "бажання-як-придбання" існує ще одна "травматична" проблема. За людину завжди вже вирішено те, чого вона бажає (чи може бажати). Питання не постає в якості "я хочу" чи "я знаю, чого я хочу". Все інакше: "ми знаємо, чого ви хочете", "ви хочете саме це". Наприклад, сучасна рекламна індустрія "знає" природу людських бажань краще ніж сама людина. Місця для спротиву не існує, особливо для людини, яка шукає вивільнення енергії бажання в зовнішньому світі. Оскільки, факт людських прагнень та їх "земних" бажань, як реалізованих, так і тих, що знаходяться в уявній формі вже враховано ідеологією. Зауважимо, що для ідеології сам спротив рецепієнта є негативним, тому вона намагається випередити ситуація спротиву надавши для цього відповідні умови. Людина чинить опір психологічному насиллю, але виявляється в пастці: з одного боку, заперечує в собі інтенції чужого, насадженого бажання – "володій", "май", а, з іншого, заперечує їх в рамках вже санкціонованої системою програми. Система знає, що придбання відбудеться, вона знає, що запропонувати та зможе через подібну майже наркотичну залежність, "підігнути" в разі спротиву.

В праці "Desir et plaisir" Ж. Дельоз (Deleuze, 2003) зауважує, що Реальному бажанню (чи бажанню Реальності) не властиві ні "природне", ні "випадкове" визначення. Тобто, стосовно бажання не можливо сказати, що це або "те", або "інше". Бажання – це симбіоз, це взаємне функціонування різнопланових висловлювань чи стану речей. Бажання балансує на грані в вигляді абстрактного пульсару.

Для того, аби не "виривати" людину з соціального контексту, та побачити місце її бажання в ньому, Ж. Дельоз вводить поняття "молекулярного рівня". "Мікрорівень" чи "молекулярний рівень" соціальності, на якому знаходиться людина, в шизоаналітичній проекції визначається через поняття "сингулярності" чи "окремого об'єкта" (самостійного), тобто, у вигляді суто індивідуальної інтегративної одиничності. І в даному сенсі, цей рівень постає як дійсно потенційно креативний рівень, але актуально не оформлений в жодну з стабільних структур – "хаос імпульсів", де можливі лише випадкові та миттєві ("алеаторні") комбінації "імпульсів". Саме в перманентності алеаторних подій реалізуються нестабільне та неврівноважене буття "молекулярного рівня" суб'єктивності: окремі об'єкти це світ зривів, ротацій, вібрацій. В цьому сенсі молекулярний ланцюг бажання не має коду, що передбачає: територіальність та деспотичну свідомість. Тому аксіоматика протистоїть коду як процес детериторизації. Молекулярний ланцюг – це чиста детериторизація потоків виведених за межі означуваного, тобто, межі, де відбувається руйнування кодів. Це ціль ковзаючого зникання, а не самого коду. Молекулярний ланцюг складається зі знаків бажання, але ці знаки є такими, що щось дійсно означають. Знаки постають в якості будь-якої абстрактної точки, фігур, що вільно грають, не утворюючи при цьому жодних структурних конфігурацій. Такі знаки нічого з себе не являють та не можуть бути означником: знак покликаний лише для творення бажань. Таким чином, джерелом соціальної процесуальності є молекулярний рівень виробництва бажань.

Бажання виходить з безособовості та доіндивідуальності. Йому нічого не бракує. Це бажання не чекає на "облом" недосяжної реальності, яка не будучи справжньою Реальністю вводить людину в оману, спонукаючи до подальшої територизації, приховує від

неї детериторизацію та перетериторизацію та пропонує кодування на місце декодування та дешифрування.

Реальне бажання – це бажання, яке живе за рахунок власного внутрішнього висноування; це співпадіння суб'єкта та об'єкта в одному творчому пориві. Такому бажанню ніщо не заважає та не “надломлює” його внутрішню сутність амбівалентною травматикою. Власне, завершення казки “Про новорічне бажання” є чудовим прикладом відходу від звичної об'єктно-орієнтованості в бажаннях, а також відходу від людської природи, що сповнена підпільними хитрощами власних прагнень.

Чарівні елементи казки. Або що робить казку чарівною? На даному етапі варто з'ясувати, що робить казку магичною. В роботі “Арчімбольдо чи Ритор та Маг” Ролан Барт, перш за все, аналізує сюрреалістичні картини Джузеппе Арчімбольдо (як ми пам'ятаємо, це переважно “істинні” портрети) та порівнює їх з “чарівною казкою” (Барт, 2017). Портрети Арчімбольдо здебільшого нагадують чародійні казки з дитинства, що просякнуті алегоріями: замість носа – огірок, на місці щоки – персик, а замість комірця виступають колоски. Алегоричність виникає під дією алхімічної зміни овочів, фруктів та загадкового відтворення образу людини завдяки їм. Як вважає філософ, чарівність з'являється тоді, коли ми можемо виокремити елементи, які її створюють.

М. де Серто, говорячи про повсякденні практики, звертається також до аналізу казки як того, що належить до однієї з таких практик, але є таким, що виходить за її межі завдяки “чарівності”. Якщо казка є тим простором, який підтримує слабого в його боротьбі проти реальності встановленого порядку, то “чарівність цієї історії пропонує своїй аудиторії (той хто має вуха, нехай почує) можливі тактики, які можуть бути використаними в майбутньому” (Certeau, 1990, с. 93). На думку французького мислителя, значну роль в творенні та передачі змісту подібних тактик відіграють мовно-стилістичні прийоми та риторика, які уможливають внутрішні маніпуляції в самій системі мови, наприклад, в системі мови казок. “В цих казках стилістичні ефекти, прийоми та “фігури”, алітерації, інверсії та гра слів також приймають участь в вивірванні цих тактик. Вони таким же чином, лише в меншій мірі очевидності, є живим музеєм цих тактик, орієнтирами, що можуть бути використані для навчання” (Certeau, 1990, с. 93).

Висновки. Обрана нами для аналізу літературна є надзвичайно цікавою і водночас різноплановою. Вона безсумнівно належить до загалу казок та має неповторний авторський підхід. Також, вона розкриває безліч смислових вимірів, які може віднайти прискіпливий погляд філософії. Попри те, що елементами, з яких конструюється казка, можуть бути вигадкою, фантазією, стихійністю, важливим залишається те, що казка є ірреальною. Ірреальність здатна транслювати світ можливого, бажаного через безліч своїх можливостей, здатна реорганізувати світ звичного, повсякденного, фактичного.

Казка створює в свідомості світомоделі неможливих та неймовірних подій, ці події складають казковий універсум, що має багато планів та нашарувань, що виробляють просторово-часові взаємодії. Особлива повнота казкової форми відтворюється за рахунок включення до неї емоційності, образності, ціннісності та інтуїтивності. Концепція В. Проппа є поглядом на казку в її залежності від архаїчних, етнографічних субстратів, що еволюційно апробує своєрідні механізми перекладу хаосу первинних інстинктів в упорядковане ціле казкового універсуму, який він обмежує семифункціональним тактом.

Компенсаторна функція казки обумовлена заміщенням елементів, яких в дійсності не достає, відходом в світ фантазії, можливістю легкого перевтілення та задоволення бажань, мандрівкою думками. Процедура ідентифікації сприймаючого та казкового персонажа супроводжується ефектом задоволення. Основу компенсаторної функції складає втеча від реальності, що передбачає перелаштування перестроювання та гармонізації внутрішнього, духовного світу, що вказує на втечу (від зла до добра, від негативу до позитиву тощо).

Всі ці та інші аспекти та нюанси самої казки створюють підстави для їх філософського аналізу, тлумачення та інтерпретації. Структуралістський чи постструктуралістський підхід до визначення казкової форми не є вичерпним, а радше може виступати варіативом до пояснення та характеристики останньої.

Література та посилання

- Барт, Р. (2017), *Арчимбольдо, или Ритор и маг* [Пер. с фр. В. Мильчиной], Издательство Ивана Лимбаха, СПб., 40 с.
- Беньямин, В. (2004), "Рассказчик", В. Беньямин *Маски времени. Эссе о культуре и литературе*, Симпозиум, СПб., с. 383 – 418.
- Бахтина, В. А. (1979), "Литературная сказка в научном осмыслении последнего двадцатилетия", Бахтина В. А. *Фольклор народов РСФСР*, Уфа, с. 68 – 69.
- Леви-Стросс, К. (2001), "Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа", *Семиотика: Антология* [Сост. Ю.С. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп.], Академический проект, Екатеринбург; Деловая книга, Москва, с. 423 – 452.
- Пропп, В. Я. (1998), *Морфология "волшебной" сказки. Исторические корни волшебной сказки* [Собрание трудов В. Я. Проппа. Комментар. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой. Составление, научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова], Издательство "Лабиринт", М., 512 с.
- Утехин, И. (2013), "Риторика повседневной изобретательности", М. де Серто *Изобретение повседневности. Искусстводелать*, Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, СПб., 330 с.
- Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму* [Пер. с франц. составление и вступ. ст. Г.К. Косикова], (2000), Издательская группа "Прогресс", М., 536 с.
- Якобсон, Р. (1987), *Пушкин и народная поэзия, Работы по поэтике*, М., с. 206 – 209.
- Bataille, G. (2014), *Inner Experience. Intersections: Philosophy and Critical Theory*, New York Press, NY., 317 p.
- Blanchot, M. (2004), *L'Espacelittéraire*, Gallimard, P., 384 p.
- Greimas, A.-J. (1966), "Réflexions sur les modèles actantiels", Greimas A.-J. *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, pp. 172 – 186.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens* [Ed. De Minuit, coll.], "Critique", Paris, 392 p.
- Deleuze, G. (2003), "Désir et plaisir", G. Deleuze "Deux régimes de fous", Minuit, Paris, 384 p.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Editions Minuit, Paris, 672 p.
- Zizek, S. (2004), *The body without organs*, London, New York, pp. 18 – 227.
- Lacan J. (1978), *Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*, Editions du seuil, Paris, 508 p.
- Philo Labo (P.L). (2017), "Michel Tournier et le monde sans Autrui". [Электронный ресурс]. Режим доступу (21.09.2019): <http://labophiloblogspot.com/2017/02/michel-tournier-et-le-monde-sans-autrui.html>
- Michel de Certeau, (1990), "La logique des pratiques quotidiennes: marcher, parler, lire", Michel de Certeau *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*, Gallimard, Paris, 416 p.
- Tolkien, J.R.R. (2008), *On Fairy-stories*, Hardcover, New York, 340 p.
- Sartre, J.-P. (1948), *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 359 p.

References

- Bart, R. (2017), *Archimboldo, or the Ritor and the magician* [*Archimboldo, ili Ritor i mag*] [Per. s fr. V. Milchinoj], Publishing house of Ivan Limbach, St. Petersburg, 40 p. [in Russian]
- Benyamin, V. (2004), "Narrator" ["Rasskazchik"], Benyamin, V. *Masks of time. Essays on Culture and Literature* [*Maski vremeni. Esse o kulture i literature*], Symposium, St. Petersburg, pp. 383 – 418.
- Bakhtin, V. A. (1979), "Literary tale in scientific understanding of the last twenty years" ["Literaturnaya skazka v nauchnom osmyslenii poslednego dvadcatiletiya"], Bahtina V. A. *Folklore of the peoples of the RSFSR* [*Folklor narodov RSFSR*], Ufa, pp. 68 – 69.
- Levi-Strauss, K. (2001), "Structure and Form. Reflections on one work by Vladimir Propp" [Struktura i forma. Razmyshleniya ob odnoj rabote Vladimira Proppa], *Semiotics: Anthology* [*Semiotika: Antologiya*] [Comp. Yu.S. Stepanov. Ed. 2nd, rev. and add.], Academic project, Yekaterinburg; Business Book, Moscow, pp. 423 – 452.
- Propp, V. (1998), *Morphology of "fairy tale". The historical roots of the fairy tale* (Collected works of V. Propp) [*Morfologiya "volshebnoj" skazki. Istoricheskie korni volshebnoj skazki*]. (Sobranie trudov V. Ya. Proppa) [Comment E. M. Meletinsky, A. V. Rafayeva. Compilation, scientific edition, textual commentary by I. V. Peshkov], Labyrinth Publishing House, Moscow, 512 p.
- Utekhin, I. (2013), "The rhetoric of everyday ingenuity" ["Ritorika povsednevnoj izobretatelnosti"], M. de Serto *The invention of everyday life. To do art* [*Izobretenie povsednevnosti. Iskusstvodelat*], Publishing House of the European University in St. Petersburg, St. Petersburg, 330 p.
- French semiotics: From structuralism to poststructuralism* [*Francuzskaja semiotika: ot strukturalizma k poststrukturalizmu*] [Trans. with French and preface by G. K. Kosikova], (2000), Progress Publishing Group, Moscow, 536 p.
- Jacobson, R. (1987), *Pushkin and Popular Poetry, Works on poetics* [*Pushkin i narodnaya poeziya, Raboty po poetike*], Moscow, pp. 206 – 209.
- Bataille, G. (2014), *Inner Experience. Intersections: Philosophy and Critical Theory*, New York Press, NY., 317 p.
- Blanchot, M. (2004), *L'Espacelittéraire*, Gallimard, P., 384 p.
- Greimas, A.-J. (1966), "Réflexions sur les modèles actantiels", Greimas A.-J. *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, pp. 172 – 186.
- Deleuze G. (1969), *Logique du sens* [Ed. De Minuit, coll.], "Critique", Paris, 392 p.
- Deleuze G. (2003), "Désir et plaisir", Deleuze, G. *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 384 p.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Editions Minuit, Paris, 672 p.
- Zizek, S. (2004), *The body without organs*, London, New York, pp. 18 – 227.
- Lacan J. (1978), *Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*, Editions du seuil, Paris, 508 p.
- Philo Labo (P.L) (2017), "Michel Tournier et le monde sans Autrui", viewed 21 september 2019, available at: <http://labophilo.blogspot.com/2017/02/michel-tournier-et-le-monde-sans-autrui.html>
- Michel de Certeau, (1990), "La logique des pratiques quotidiennes: marcher, parler, lire", Michel de Certeau *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*, Gallimard, Paris, 416 p.
- Tolkien, J.R.R. (2008), *On Fairy-stories*, Hardcover, New York, 340 p.
- Sartre, J.-P. (1948), *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 359 p.

РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ЕТНІЧНОЇ САМОБУТНОСТІ УКРАЇНЦІВ У СВІТЛІ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ І. ОГІЄНКА *

І. П. Заїнчківська

старший викладач кафедри соціології та публічних комунікацій,
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

Tzira@ukr.net

ORCID 0000-0002-1058-0534

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-47-56](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-47-56)

Анотація

Ірина Заїнчківська. Релігійна культура като фактор за формирането на етническата идентичност на украинците в контекста на творческото наследство на І. Огієнко. Статията преосмисля идеологическите интенции на творческото наследство на І. Огієнко и показва, че творбите на мислителя са насочени към разкриване на онези фактори, които, от една страна, допринася за възникването на отличителното украинско етнокултурно пространство, а от друга, могат да имат голямо значение в процеса на противопоставяне на политиката на асимилация от съседните държави и следователно трябва да бъдат взети под внимание в процеса на формирането на съвременните стратегии за национална консолидация. Доказано е, че терминът “Українська Църква”, използван от І. Огієнко в различни произведения, не изчерпва цялото разнообразие от проучваното от него явление, предизвиквайки в същото време противоречиви интерпретации на цяла поредица от обосновани от учени разпоредби. Показано е, че използвайки термина “Українська Църква”, ученият изследва релігійната культура, тоест система от релігійно-мирогледни идеи, която определя цялата сфера на живота и стойността на традиционното общество.

Ключови думи: Украинска църква, релігійна культура, ритуална практика, етническа формация, етнокултурна идентичност, народен дух, национален характер

Анотація

Ірина Заїнчківська. Релігійна культура як чинник формування етнічної самобутності українців у світлі творчої спадщини І. Огієнка. У статті переосмислено світоглядні інтенції творчої спадщини І. Огієнка та показано, що твори мислителя були спрямовані розкрити ті чинники, які, з одного боку, забезпечили постання самобутного українського етнокултурного простору, а з іншого – можуть мати вагоме значення в процесі протистояння асиміляторській політиці з боку сусідніх держав, а тому висновки дослідника мають бути враховані при розробці сучасних стратегій національної консолидації. Доведено, що широко вживаний І. Огієнком у різних творах термін “Українська Церква” не вичерпує усього різноманіття досліджуваного ним феномену, зумовлюючи водночас суперечності тлумачення цілого ряду обґрунтованих ним положень. Показано, що використовуючи термін “Українська Церква” учений досліджував релігійну культуру, тобто систему релігійно-світоглядних уявлень, яка визначає усю сферу життєдіяльності та вартості традиційного суспільства.

Ключові слова: Українська церква, релігійна культура, обрядова практика, етнотворення, етнокултурна самобутність, народних дух, національний характер

Abstract

Iryna Zainchkivska. Religious culture as a factor of the formation of ethnic identity of Ukrainians in the context of Ivan Ohienko's creative heritage. The article analyzes the ideological intentions of Ohienko and it shows that the works of the thinker were aimed at revealing the factors which, on the one hand, ensured the emergence of a distinctive Ukrainian ethno-cultural space, on the other hand, they could have great importance in the process of confronting the assimilation policy of the neighboring countries, and therefore should be taken into account in the process of developing modern strategies of national consolidation. It is proved that term "Ukrainian Church" widely used by Ohienko in various works, does not exhaust the entire diversity of the studied phenomenon, but simultaneously has caused contradictions regarding interpretation of a number of substantiated scholarly positions. It is shown that using the term "Ukrainian Church", the scientist researched religious culture, that is, a system of religious and worldview ideas that defines the whole sphere of life and values of pre-industrial society.

Key words: Ukrainian church, religious culture, ritual practice, ethno-formation, ethno-cultural identity, national spirit, national character

Постановка проблеми. Останнім часом в українському інтелектуальному дискурсі спостерігається зростання наукового інтересу до вивчення ролі релігії у процесах етно- та державотворення. Певною мірою ця тенденція зумовлена прийнятим у 2018 році Синодом Вселенського Патріархату рішенням щодо надання автокефалії православної церкві України та створенням автокефальної помісної церкви України. Ця подія дещо неоднозначно була прийнята українським суспільством, викликавши різку критику та обурення не тільки з боку офіційних представників Московського патріархату, котрі вважали і вважають Україну своєю канонічною територією, а й простих українських вірян. Ця обставина, чи не вперше в українській модерній історії виявила нагальну потребу не тільки у всебічному дослідженні соціальної ролі національної церкви, а й популяризації серед населення тих наукових та науково-публіцистичних розвідок, у яких розкривається значення національної церкви у процесі етно-, націє- та державотворення.

Слід зазначити, що вплив релігії на процес українського державотворення вже неодноразово ставав предметом наукових розвідок. У даному контексті доречно згадати праці С. Сторожук (Сторожук, 2013), Н. Кривди (Кривда, 2017), І. Гояна (Goyan, 2016), В. Єленського (Єленський, 2006), О. Бучми (Бучма, 2009) та багатьох інших сучасних українських дослідників, які у своїх працях показали неоднозначний вплив релігії і церкви на формування групової консолідації у різні історичні періоди. Так, приміром, С. Сторожук ґрунтовно і всебічно досліджуючи релігію як етно- та націєтворчий чинник, приходиться до висновку, що він не відіграв помітної ролі у процесі національного самовизначення українців, зарозумівши його непересічний вплив на становлення етнокультурної самобутності українців (Сторожук, 2013, с. 214). Подібні ідеї зустрічаємо і у роботах Н. Кривди, котра, досліджуючи вплив релігійних символів на формування української етнокультурної самобутності, підкреслила непересічне значення властивої українцям пошани до ікони у процесі їхнього культурного самовизначення (Кривда, 2017).

Розглядаючи притаманний українцям культ ікони як одну з передумов формування гомогенного культурного простору, Н. Кривда, впритул підійшла до тієї теми, що була вже намічена, проте не отримала свого концептуального оформлення у працях І. Огієнка. У своїх наукових, публіцистичних працях український вчений неодноразово акцентував увагу на тому, що самобутня українська матеріальна і духовна культури, так само як і національна своєрідність українського народу – це результат церковного та релігійного впливу Візантії

(Огієнко, 1954, с. 11). Саме з огляду на це, дослідник у численних публікаціях закликає українців не втратити своєї віри та триматися своєї церкви, оскільки саме вона є осердям українського “народного духу” (Огієнко, 1954, с. 10).

Очевидно, що з позиції нашого часу зауваження І. Огієнка щодо ролі церкви у збереженні етнокультурної ідентичності видаються вкрай дискусійними. Не менше зауважень викликає й неодноразово вживане, проте теоретично необґрунтоване мислителем поняття “народного духу”. У сучасній соціогуманітарній науці воно вважається архаїзмом, що має низький пояснювальний потенціал. Поміж тим використання цього терміну у науковому доробку І. Огієнка вочевидь було вимушеним кроком, який був зумовлений відсутністю придатного для позначення притаманного певній спільноті способу мислення, системи відповідних йому світоглядних уявлень, норм та цінностей, традицій міжособистісної й соціальної взаємодії, уособленням яких є унікальні та самобутні продукти життєдіяльності (мистецтво, мораль, право, звичаї тощо) певної спільноти. Очевидно, що усе це, у єдності своїй є складовими культури, основою якої в Україні, як доводив І. Огієнко (1956, с. 8), є релігія. Саме з огляду на це, вважаємо за доцільне припустити, що І. Огієнко, використовуючи наявний у арсеналі соціогуманітарної науки понятійний апарат, прагнув показати, що в основі етнокультурної самобутності українців лежить релігійна культура, своєрідність якої визначає національна церква. Утім, якщо ж це так, то дискусії щодо доцільності автокефальної помісної церкви України не мають жодного конструктивного змісту, бо ж у такому випадку варто визнати, що її створення зумовлене не тільки нагальною потребою суспільної консолідації, а й прагненням зберегти етнокультурну ідентичність українців.

З огляду на зроблені зауваження, мета даного дослідження полягає у з’ясуванні сутності релігійної культури та виявленні її впливу на формування та збереження етнокультурної самобутності українців крізь призму наукового доробку І. Огієнка.

Основний зміст. Ставлячи за мету дослідити вплив релігійної культури на формування або збереження етнокультурної самобутності українців крізь призму наукового доробку І. Огієнка, хотілося б зацентрувати увагу на тому, що мислитель, так само як і його попередники (М. Костомаров, В. Антонович) та сучасники (Д. Чижевський, І. Лисяк-Рудницький, В. Янів та ін.), розкриваючи процес формування етнокультурної самобутності українців, не використовує термін “релігійна культура”. На наш погляд, це цілком закономірний наслідок того, що українське національне відродження XIX – початку XX ст., так само як і згодом, мало чітко виражений секулярний характер. Його ідеологи були світськими вченими – істориками, етнографами, етнопсихологами, культурологами, філософами, літературознавцями тощо, котрі розглядали українську культуру як даність, а тому зосереджували свою увагу переважно на вивченні тих ознак, які відрізняли українців з-поміж інших народів, що входили до складу тогочасних поліетнічних імперій, вочевидь свідомо знецінюючи роль релігії та церкви. Це й не дивно, адже за умови безроздільного панування проголошеної у 1934 році міністром народної освіти С. Уваровим теорії народності (самодержавство, православ’я, народність), апелювати до релігії, як важливої і тим паче визначальної ознаки культурної самобутності видавалося вкрай загрозованим.

Розглядаючи причини відсутності належної уваги теоретиків та ідеологів українського національного відродження до проблем релігії не варто ігнорувати й цілком раціональних зауважень Дж. Пламенаца щодо його наслідувального характеру (Пламенац, 2000, с. 491). Саме через це, українські вчені нерідко єдиним і незмінним своїм покликанням вважали культурне переоснащення народу, котре розглядалося як необхідна умова долучення до стандартів цивілізації. Саме заради цього здійснювалося запозичення цілої низки концептів, які сприяли обґрунтуванню культурної самобутності та окремішності українського народу. Власне кажучи, саме цим було зумовлене широке використання українським науковцями і XIX ст. запозичено-

го з німецькомовної інтелектуальної традиції поняття “дух народу”.

Підність теоретичних напрацювань українських вчених XIX ст. у сфері етнопсихології не викликає жодного сумніву з огляду на те, що бодай навіть насильницьке входження України до складу СРСР відбулося на засадах федерації. Це, як зауважує відомий український канадський історик І. Лисяк-Рудницький, є прямим свідченням того, що радянська влада, на відміну від царського уряду, визнавала існування самобутнього українського соціокультурного простору (Лисяк-Рудницький, 1994а, с. 458).

Офіційне визнання радянської владою українців окремим народом, заклало концептуальні підвалини для всебічного дослідження їхньої етнокультурної своєрідності як на теренах України, так і в діаспорі. Звісно, мета таких розвідок істотно різнилася: радянські етнографи зазвичай зосереджували свою увагу на особливостях народної культури, zarazом чітко розмежовуючи той культурний пласт, який можна використати для розробки сценічного образу української культури і той український спадок, який за сприятливих умов призведе до реакції, а тому має бути знеціненим усіма можливими засобами. На противагу цьому, українські громадські діячі та науковці за кордоном, намагалися показати міжнародній спільності багатство української культури та заручитися їхньої підтримкою у боротьбі за національне самовизначення. Саме з цією метою, представники української діаспори продовжують розвивати та дещо вдосконалюють той понятійний апарат, який сприятиме окресленню ментальної та культурної окремішності українського народу. Саме з цією метою, на наш погляд, Д. Чижевський, розглядаючи основні віхи розвитку філософської думки в Україні, zarazом висвітлює своєрідність українського “народного характеру”. Під останнім, вчений розуміє “національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей нарід в світі любить, чоґо в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чоґо ставиться негативно і т. д. – Розуміється, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власнім житті – все це накладає свій відбиток на психіку народню” (Чижевський, 1992).

Звісно, запропонована Д. Чижевським дефініція народного характеру, навряд чи може задовольнити прискіпливого дослідника, навіть попри ретельний аналіз вченим тих рис, які виокремлюють українців з-поміж інших народів, і які ставали рушійними та гальмівними чинниками їхнього культурного розвитку та самовизначення. На наш погляд, значно більшим пояснювальним потенціалом володіє широко вживаний І. Лисяком-Рудницьким для культурної окремішності українців термін “національний характер”. Дослідник використовує його для позначення “способу життя, культурних вартостей, правил поведінки та системи інституцій, які притаманні даному народу” (Лисяк-Рудницький, 1994с, с. 1). Інакше кажучи, національний характер, у роботах історика – це своєрідний концепт, “що виражає культурну індивідуальність певного народу, його історично сформовану особливість, у якій знаходить відображення життєвий світ цього народу і, яка постає не лише у вигляді ансамблю психологічних рис, а передусім у вигляді усталеного комплексу культурних диспозицій та артикуляцій, через які відбувається (як через умови можливості) самопокладання людей певної культури” (Лисяк-Рудницький, 1994с, с. 7). Цікаво, що поряд з національним характером, який постає історично сформованою системою культурних вартостей певної спільноти, І. Лисяк-Рудницький визнає ще наявність народного характеру, який формувався віками, а тому не може бути самовільно знищеним або свідомо сконструйованим заради реалізації якоїсь мети.

Попри дискусійний характер окремих положень історіософії І. Лисяка-Рудницького, в тому числі й запропонованої ним дихотомії національного та народного характеру, багато розвинених ним та деякими іншими представниками української діаспори даних положень, мали надважливе значення для обґрунтування культурної самобутності українців у середині XX ст. та актуалізації українського питання перед світовою спільнотою. Водночас, у запро-

понованих у цей час розвідках, етнокультурна самобутність українців розглядалася як доконаний факт, як те, що вже є і не може бути повністю знищеним чи помітно зміненим. Поміж тим, тогочасні реалії свідчили і про інше. Невпинна русифікація та знищення ментальної самобутності українців у підсумку репресивної політики радянської влади та закономірна асиміляція українців в діаспорі ставила під сумнів наявність деякого незмінного “народного духу” (“національного характеру”), водночас зумовлюючи потребу подальшого дослідження тих чинників, що визначили культурну та ментальну своєрідність українців. Звісно, ці питання в українському інтелектуальному дискурсі розглядалися і раніше, свідченням чого є наукові пошуки І. Огієнка. У своїх наукових та публіцистичних працях, мислитель прагнув показати те ядро, що лежить в основі культурної та ментальної самобутності українського народу, за-разом визначаючи його ціннісні пріоритети. На думку вченого, тільки йдучи таким шляхом, можна уникнути деетнізації та асиміляції українців.

Слід зазначити, що непересічна увага І. Огієнка до проблем українського етнотворення, супроводжується відсутністю у працях мислителя цілісного концептуального бачення логіки розвитку цього процесу, що, на наш погляд, стало однією з причин відсутності належної уваги українських науковців до цього аспекту його творчої спадщини. Не меншою мірою знецінення українськими вченими тієї частини наукового доробку І. Огієнка, де розкривається своєрідність та чинники формування української самобутності, зумовлене глибоким переконанням українського мислителя у тому, що незмінним ядром культурної самобутності кожної спільноти, у тому числі й українців, є народна віра. Обґрунтовуючи це твердження у загальновідомій сьогодні праці “Дохристиянські вірування українського народу”, І. Огієнко стверджує, що сучасної “духовної культури українського народу належно й глибоко ніхто не зрозуміє, коли він не знає його вірувань дохристиянських” (Огієнко, 1995, с. 8). На думку мислителя, це зумовлено тим, що християнізація світу й українців “пророблена мало, і зачепила його не так глибоко, як би належало це зробити: зачепила головно зовнішньо, в обрядах”. Причиною ж цього, на думку І. Огієнка, стало те, жодна церква в світі, до цього часу “не мала повної волі проповідання повної і правдивої Науки Христової” (Огієнко, 1995, с. 7).

Загалом розкриваючи духовну, або якщо бути більш точними і користуватися сучасною термінологією, то світоглядну своєрідність українців, І. Огієнко неодноразово підкреслює, що давні вірування, як “довговіковий набуток духовний, не могли легко і безслідно розвіятися перед наступом Нової Віри серед народу, що у його переважаючій більшості був тоді неписьменний, і тому постала мішанина вірувань, т. зв. синкретизм, а правильніше – двовір'я” (Огієнко, 1995, с. 8). Попри те, що у творах І. Огієнка зустрічаються дещо суперечливі твердження з приводу формування унікального українського двовір'я, адже в одних випадках він говорить про те, що християнізація була зовнішньою, а тому люди, і особливо низи надовго “зосталися при старій ідеології”, натомість в інших стверджує пізніше проникнення багатьох християнських Таїнств, і передусім вінчання, в народну обрядовість (Огієнко, 1995, с. 324), не викликає жодного сумніву його висновок про те, що саме на тлі релігійного синкретизму (двовір'я), сформувалося самобутнє українське православ'я, яке з бігом віків “виробило своє власне розуміння канонів, свою власну місцеву традицію, власну відправу Богослужб, власні свята й т. ін.” (Огієнко, 1942, с. 105).

Самобутній характер українського православ'я, на думку І. Огієнка відображений не тільки у своєрідності української релігійності, а і у особливостях організації церковного життя. Так, приміром, на думку мислителя, визначальною ознакою останнього була собороправність, тобто ніхто з українських церковних ієрархів, як доводить учений, ніколи “не правив самовладно, ніхто з духовенства не приходив до громади не прошений, – всі церковні посади були виборні” (Огієнко, 1942, с. 112). Ця риса, зауважує І. Огієнко, виокремлювала Українську Церкву, з-поміж інших православних церков і передусім Візантійської та Російської. На наш погляд,

собороправність, як одна із головних особливостей Української Церкви, є прямим свідченням непересічного впливу дохристиянських форм суспільної організації на становлення ментальної своєрідності українського православ'я. Його поширення розпочалося з Києва, населення якого здавна відзначалося високим рівнем демократизму, який був врахований і в організації церковного життя та практиці православних треб. Показовим прикладом у даному контексті може бути український чин вінчання, який, за давнім звичаєм передбачав взаємну присягу наречених, без якої вінчання вважалося недійсним. Рецепції дохристиянських вірувань та обрядових практик, за твердженням І. Огієнка, проглядаються і у чині різноманітних церковних треб, і у Місяцеслові української церкви, і у народних звичаях (Огієнко, 1942, с. 114-123).

Розкриваючи своєрідність Української Церкви, І. Огієнко веде мову про своєрідність українського релігійного світогляду та відповідну йому обрядову практику, при цьому неодноразово акцентуючи увагу на тому, що шлях до утвердження релігійного синкретизму проклали освідченні верстви населення за підтримки духовенства. Так, приміром, на зорі християнізації Русі, появи релігійного синкретизму сприяв започаткований князем Володимиром звичай ставити церкви на місцях язичницьких капищ, у підсумку чого люди продовжували молитися на звичних для себе місцях. Не меншою мірою це було зумовлено запозиченою з Візантії традицією встановлювати дні пам'яті християнських святих у дні найбільших дохристиянських свят, внаслідок чого в українській церкві сформувалося свято Івана Купала, пророка Іллі, який замінив бога грому і блискавки Перуна, Коляди (Різдво) та багато інших (Огієнко, 1995, с. 300-305). Не менш значимою для утвердження своєрідного українського православ'я стала зрозуміла усім верствам населення старослов'янська мова, яка, за свідченням І. Огієнка, була швидко призвичаєна до народного говору (Огієнко, 1942, с. 119-120).

Слід зазначити, що, розкриваючи своєрідність Української Церкви, І. Огієнко ніде прямо не вказує на її етнотворчу роль, заразом неодноразово акцентуючи увагу на тому, що саме завдяки їй сформувалася самобутня українська культура. Звісно, зважаючи на модерний та секулярний характер європейського та українського етнотворення, утвердження розвинутої ним думки могло зумовити різкі дискусії, тим самим знецінити започатковану ним у часописах "Слово істини" та "Наша культура" релігійно-просвітницьку діяльність. Поміж тим, з теоретичного погляду зосередження уваги на єдності світоглядно-релігійних уявлень, обрядової практики та мови еліти і простонароддя, мало вагомий теоретичний потенціал і свідчило про необхідну для становлення гомогенного етнокультурного простору єдність елітарної та народної культур. Вона була сформована Церквою, яка, таким чином перетворюється на важливий чинник українського етнотворення. Зауважимо, що обґрунтування цього положення дає можливість показати історичну тяглість української культурної екзистенції, заразом окреслити ті ознаки, що лежали в основі свідомості "Ми", тобто українці відмінні від "Вони" – не тільки католики поляки, а й православні росіяни.

Звісно, наше зауваження дещо спростовує вирішення одного з найгостріших кутів українського самовизначення та політики чужоземних держав щодо українців. Адже, як доводив свого часу М. Грушевський, беручи до уваги неодноразові звернення львівських братчиків до московського царя з проханням підтримати та захистити подальший розвиток православ'я на теренах України (Грушевський, 1912, с. 130), у XVI ст. українці самовизначалися на основі конфесійної приналежності, а тому визнавали свою духовну спорідненість з православними росіянами. Мрія "про воз'єднання з нею [Московією – *уточ. наше*] – зауважує, неначе у продовження аргументів М. Грушевського, П. Білецький, – надія на її підтримку окрилювала пригноблену масу українського народу, що себе вважала та називала не інакше як "народом руським" (Білецький, 1981, с. 7). Визнавав подібне споріднення й І. Огієнко, зокрема неодноразово наголошуючи на тому, що вплив українців на становлення російської православної культури, був значно більшим, від впливу російського, що був виключно адміністративним.

Попри тісну взаємодію двох національних церков, І. Огієнко вбачає між ними істотну прірву, що стала закономірним наслідком ментальних відмінностей двох народів. На противагу виявленій у непересічній увазі до обрядовості російській релігійності, українська релігійність – це результат високої освіти, що виражається у щирому зацікавленні до слова Христового (Огієнко, 1995, с. 337). Відрізняються, на думку І. Огієнка, ці дві церкви, а з ними й культури, багатьма церковними чинами, Місяцесловами і навіть особливостями богослужби, особливостях перехрещення (в Україні перехрещуючись кладуть хрест на груди, а в Московії на пояс) тощо (Огієнко, 1942, с. 115-118).

Ретельний аналіз І. Огієнком українського православ'я наводить на думку, що метою наукової діяльності вченого є висвітлення національної своєрідності української церкви, а не культурної самобутності українського народу. Поміж тим, на наш погляд, така думка не відповідає дійсності з кількох причин. По-перше, вчений вважає, що в основі етнокультурної самобутності спільноти лежить народна віра, інституалізована церквою. По-друге, українці в часи етнокультурного самовизначення були позбавлені власної держави, а рівень їхнього індустріального розвитку був низьким, внаслідок чого, зайняте у сфері сільського господарства українське простонароддя, як свідчать етнографічні розвідки, потерпало від високого екзистенційного тиску, який, цілком закономірно, сприяв збереженню високого рівня їхньої релігійності (Haidt, 2015). Внаслідок цього, та усупереч нерівномірному поширенню християнства у середовищі простонароддя, в українців (так само як і в росіян-московитів), великою повагою користувався священник. Цьому певною мірою сприяло і те, що священники, особливо на селі, мало відрізнялися від загальної маси людей – вони мали сім'ю і вели власне господарство, розмовляли та проповідували зрозумілою більшості населення церковнослов'янською мовою. Подібними були і вірування та забобони, а також дискримінація та утиски з боку урядових структур. Шанобливим було ставлення українців і до чернецтва, яке з ініціативи Петра Могили, почало активну релігійно-просвітницьку діяльність, що сприяла знайомству широких народних мас з християнським віровченням завдяки популяризації чудотворної сили православних святинь (Кривда, 2017).

Ці та багато інших прикладів, дають підстави погодитися з І. Огієнком в тому, що "народ український був в руках Духовенства" аж до початку ХХ ст. Саме завдяки йому українці змогли пережити два перериви "національної екзистенції" (Лисяк-Рудницький, 1994b, с. 21), не втрачаючи при цьому тієї етнокультурної самобутності, на тлі якої формувалася модерна українська нація. Інакше кажучи, досліджуючи вплив Української Церкви на розвиток української культури, І. Огієнко тим самим показує її роль у формуванні українського етнокультурного простору. Водночас мислитель цілком свідомий того, що церква не тільки визначала особливості світобачення, обрядової та звичаєвої практики українського народу, а й виступала творцем елітарної культури – література, художнє мистецтво, архітектура, драматичний театр, історія, філософії тощо – усе це, аж до початку ХІХ ст. мало чітко виражений релігійний характер (Іларіон, арх., 1942).

Загалом визнаючи правомірність висновків І. Огієнка щодо непересічної ролі Української Церкви в процесі творення української етнокультурної своєрідності, все ж необхідно зацентрувати увагу на тому, що використовуючи термін "Українська Церква" дослідник веде мову про українську релігійну культуру. Звісно, цей термін він не використовує, адже навіть у сучасному інтелектуальному дискурсі він розроблений мало. Одним із небагатьох дослідників, що присвятили увагу цьому питанню став О. Юцишин. Він використовує термін "релігійна культура" для позначення "духовного і душевного багатства людини, рівня святості і поведінки особистості з цих внутрішніх (релігійних) мотивів в парадигмі "людина – людина", "людина – суспільство", "людина – світ" або, іншими словами, принципів людських взаємовідносин і діяльності в соціумі, основаних на релігійних засадах християнського віровчення (Юцишин, 2010, с. 164).

Загалом визнаючи правомірність вказаного визначення, все ж, на наш погляд, воно характеризується високим рівнем теоретичного узагальнення і не дає можливості повною мірою зрозуміти зміст цього феномену. Більш плідним у контексті нашого дослідження видається дефініція запропонована І. Яблоковим, який тлумачить релігійну культуру як сукупність “наявних у релігії способів та прийомів забезпечення і здійснення буття людини, що реалізуються у процесі релігійної діяльності і представлені у її продуктах, що несуть релігійні значення та сенси. Діяльнісним центром цієї культури є культ, а зміст цінностей задається релігійною свідомістю” (Яблоков, 2000, с. 132-135). Істотну частину релігійної культури, на думку дослідника складають компоненти у яких відображені основи віровчення: священні тексти, особливості обрядової практики, сакральні символи тощо. Не менш вагому складову релігійної культури становлять явища із сфери моралі, філософії, мистецтва тощо, які поступово залучаються до сфери релігійного життя.

Як бачимо, запропоноване І. Яблоковим тлумачення релігійної культури може сприяти проясненню внутрішніх інтенцій наукової спадщини І. Огієнка, причин ретельного вивчення мислителем впливу церкви на розвиток українського етнокультурного простору. Зокрема, у випадках, коли мислитель веде мову про національні особливості православного віровчення, пристосований до місцевих традицій Місяцеслов святих, особливості написання українських церковних ікон чи проведення церковного богослужіння – маємо всі підстави визнати доцільність використання І. Огієнком терміну “Українська Церква”. Водночас, у цілій низці досліджень і насамперед у роботі “Дохристиянські вірування українського народу”, дослідник веде мову не тільки про національну своєрідність церковної культури, а й про вплив дохристиянських вірувань на становлення національної своєрідності української церкви, про спосіб залучення християнського переказу не тільки у народне світобачення, а й народну обрядову практику. Такий підхід, надзвичайно правомірний, адже він дає можливість показати тяглість української церковної культури у той час, коли вона знаходилася під адміністративним впливом Московського патріархату, тим самим обґрунтувавши її право на самовизначення та відокремлення. Поміж тим, за умови правомірності такого підходу варто визнати, що в умовах підпорядкування Московському патріархату, зберігалася своєрідність не Української Церкви, а українська релігійна культура. Вона існувала поза інституалізованою церквою і виявлялася в особливостях народного світобачення та обрядової практики, які й стали головними чинниками збереження унікального етнокультурного простору українців та сприяли формуванню свідомості української етнічної окремішності.

Висновки. Проведене дослідження дає підстави стверджувати, що альфою і омегою наукової спадщини І. Огієнка, є дослідження впливу релігійної культури на формування та збереження етнокультурної самобутності українців, навіть попри те, що в працях присвячених висвітленню цього питання мислитель веде мову про культуротворчий потенціал релігії та/або церкви. Згідно з опосередковано представленими у роботах І. Огієнка твердженнями, мислитель вважає, що релігія та церква у своїй нерозривній єдності закладають підвалини утвердження унікального та самобутнього соціокультурного простору українців, проявом якого є історично сформована система релігійно-світоглядних уявлень, яка визначає усі сфери життєдіяльності та вартості українського суспільства, тим самим розкриваючи його етнокультурну самобутність.

Література та посилання

- Білецький П. (1981), *Українське мистецтво другої половини XVII–XVIII століть*. Мистецтво, Київ, 159 с.
- Бучма О. (2009), “Держава – релігія – нація : взаємодія в українському суспільстві”. *Українське*

релігієзнавство, № 50, с. 171 – 174.

- Грушевський М. (1912), *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці*. Київ, 248 с.
- Єленський В. (2006), “Релігія та процес націєтворення”. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу*. Наукова думка, Київ, с. 187 – 206.
- Іларіон, арх. (1942), *Українська Церква й наша культура*. Холм, 19 с.
- Кривда Н.Ю. (2017), “Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності”. *Вісник Черкаського університету*. Серія Філософія. БіЦ Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького, № 1, с. 3 – 11.
- Лисяк-Рудницький І. (1994а), “Радянська Україна з історичної перспективи”. Лисяк-Рудницький І. *Історичні есе : в 2 т*. Основи, Київ, Т.2, с. 457 – 469.
- Лисяк-Рудницький І. (1994б), “Формування українського народу та нації (методологічні зауваги)”. Лисяк-Рудницький І. *Історичні есе : в 2 т*. Основи, Київ, Т. 1, с. 11 – 41.
- Лисяк-Рудницький І. (1994с), “Україна між Заходом і Сходом”. Лисяк-Рудницький І. *Історичні есе : в 2 т*. Основи, Київ, Т. 1. с. 1 – 11.
- Митрополит Іларіон (Огієнко). (1995), *Дохристиянські вірування українського народу*. Видавництво “Обереги”, Київ, 424 с.
- Огієнко І. (1942), *Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви*. В 2 т. Вид.-во Ю. Тищенко, Прага, Т.1. 236 с.
- Огієнко І. (Митрополит Іларіон). (1954), *Візантія й Україна. До першоджерел української віри і культури*. Українське Наукове Православне Богословське Товариство, Вінніпег, 96 с.
- Іларіон, митр. (Огієнко І.). (1956), *Книга нашого буття на чужині (Бережимо все своє рідне!)*. Українське Наукове Богословське Товариство, Вінніпег, 167 с.
- Пламенац Дж. (2000), “Два типи націоналізму”. *Націоналізм. Антологія / О. Проценко, В. Лісовий (упоряд.); Л. Білик (літ. ред.)*. Видавництво “Смолоскип”, Київ, с. 634 – 649.
- Сторожук С. В. (2013), *Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір)*, Видавництво “Вадекс”, 318 с.
- Чижевський Д. (1992), *Нариси з історії філософії на Україні*. Вид.-во “Орій” при УКСП “Кобза”, Київ, с. 17 – 23.
- Юцишин О. І. (2010), “Релігійна культура та її найвища цінність в епоху сучасних загальнокультурних трансформацій”. *Наука, релігія, суспільство*, №3, с. 163 – 167.
- Яблоков І. Н. (2000), *Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь*. Гардарики, Москва, 536 с.
- Goyan I., S. Storozhuk (2016), “The ethnic principle as the basis of civil politics”. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, №11/13, с. 31 – 36.
- Haidt, Jonathan. (2015), “How Capitalism Changes Conscience”, viewed 28 May 2019, available at: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>

References

- Biletsky P. (1981), *Ukrainian Art of the Second Half of the XVII – XVIII Centuries [Ukrainske mystetstvo druhoi polovyny XVII–XVIII stolit]*, Publisher Art, Kyiv, 159 p. [in Ukrainian]
- Buchma O. (2009), “State – Religion – Nation: Interaction in Ukrainian Society” [“Derzhava – Relihiia – Natsiia : vzaiemodiia v ukraïnskomu suspilstvi”], *Ukrainian Religious Studies*, No. 50, pp. 171 – 174. [in Ukrainian]
- Hrushevsky M. (1912), *The cultural-national movement in Ukraine in the XVI-XVII centuries [Kultur-no-natsionalnyi rukh na Ukraini v XVI–XVII vitsi.]*, Kyiv, 248 p. [in Ukrainian]
- Elensky V. (2006), “Religion and the process of national formation” [“Relihiia ta protses natsi-ietvorennia”]. *Religion and nation in the social life of Ukraine and the world*. Scientific

- Thought, Kyiv, p. 187 – 206. [in Ukrainian]
- Hilarion, arch. (1942), *The Ukrainian Church and Our Culture [Ukrainska Tserkva y nasha kultura]*, Hill, 19 p. [in Ukrainian]
- Kryvda N.Y. (2017), "Icon as one of the Factors of Formation of Ukrainian Ethnic Identity" ["Ikona yak odyn iz chynnykiv formuvannia ukrainskoi etnichnoi identychnosti"]. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, №1, pp. 3 – 11. [in Ukrainian]
- Lysyak-Rudnitsky I. (1994), "Soviet Ukraine from a Historical Perspective". Lysyak-Rudnitsky I. *Historical Essays: in 2 vols.* ["Radianska Ukraina z istorychnoi perspektyvy". Lysyak-Rudnitskyi I. *Istorychni ese : v 2 t.*], Fundamentals, Kiev, No 2, pp. 457 – 469. [in Ukrainian]
- Lysyak-Rudnitsky I. (1994), "Formation of the Ukrainian people and nation (methodological notes)". Lysyak-Rudnitsky I. *Historical Essays: in 2 vols* ["Formuvannia ukrainskoho narodu ta natsii (metodolohichni zauvahy)". Lysyak-Rudnitskyi I. *Istorychni ese : v 2 t.*], Fundamentals, Kyiv, Vol. 1, p. 11 – 41. [in Ukrainian]
- Lysyak-Rudnitsky I. (1994), "Ukraine between the West and the East". Lysyak-Rudnitsky I. *Historical Essays: in 2 vols* ["Ukraina mizh Zakhodom i Skhodom". Lysyak-Rudnitskyi I. *Istorychni ese : v 2 t.*], Fundamentals, Kiev, Vol. 1, p. 1 – 11. [in Ukrainian]
- Metropolitan Hilarion (Ohienko). (1995), *Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People [Dokhrystyianski viruvannia ukrainskoho narodu]*, Oberghi Publishing House, Kyiv, 424 p. [in Ukrainian]
- Ohienko I. (1942), *Ukrainian Church. Essays on the History of the Ukrainian Orthodox Church [Ukrainska tserkva. Narysy z istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy]*, In 2 volumes of Vidin in Y. Tishchenko, Prague, Vol.2, 236 p. [in Ukrainian]
- Ohienko I. (Metropolitan Hilarion). (1954), *Byzantium and Ukraine. To the primary sources of Ukrainian faith and culture [Vizantiia y Ukraina. Do pershodzherel ukrainskoi viry i kultury]*, Ukrainian Scientific Theological Society, Winnipeg, 96 p. [in Ukrainian]
- Hilarion, Mitr. (Ohienko I.). (1956), *The Book of Our Being Abroad (Let's Keep All Our Native!) [Knyha nashoho buttia na chuzhyni (Berezhimo vse svoje ridne!)]*, Ukrainian Scientific Theological Society, Winnipeg, 167 p. [in Ukrainian]
- Plamenats J. (2000), "Two types of nationalism". *Nationalism. Anthology* [O. Protsenko, V. Lisovy (ed.); L. Bilyk (ed.)]. ["Dva typy natsionalizmu". *Natsionalizm. Antolohiia* [O. Protsenko, V. Lisovy (uporiad.); L. Bilyk (lit. red.)], Smoloskip Publishing House, Kyiv, pp. 634 – 649. [in Ukrainian]
- Storozhuk S. V. (2013), *The Nation: History and Theory of the Problem (Historical and Philosophical Dimension) [Natsiia: istoriia i teoriia problemy (istoryko-filosofskyi vymir)]*, Wadex Publishing House, 318 p. [in Ukrainian]
- Chizhevsky D. (1992), *Essays on the History of Philosophy in Ukraine [Narysy z istorii filosofii na Ukraini]*, Orii Publishing House at Kobza UKSP, Kyiv, pp. 17 – 23. [in Ukrainian]
- Yushchishin O. I. (2010), "Religious culture and its highest value in the era of modern universal cultural transformations" ["Relihiina kultura ta yii naivysycha tsinnist v epokhu suchasnykh zahal-nokulturnykh transformatsii"], *Science, Religion, Society*, No. 3, pp. 163 – 167. [in Ukrainian]
- Yablokov I. N. (2000), *Religious Studies: a Training Manual and a Training Dictionary [Religiovedenie: Uchebnoe posobie i Uchebnyy slovar]*, Gardariki, Moscow, 536 p.
- Goyan I., S. Storozhuk (2016), "The ethnic principle as the basis of civil politics". *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, №11/13, c. 31 – 36.
- Haidt, Jonathan. (2015), "How Capitalism Changes Conscience", viewed 28 May 2019, available at: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>

* The article is published in autor's edition

© Ірина Зайчківська

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

RELIGIÓZNO-ESENCIÁLNE ASPEKTY REPRODUKCIE V ISLAME ¹

Eva Urbanová

Doc., Faculty of Philosophy and arts, Universitas Tyrnaviensis (Trnava, Slovachyna)

eva.urbanova@truni.sk

ORCID 0000-0001-5534-4415

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-57-62](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-57-62)

Анотация

Ева Орбанова. Религиозни и есенциални аспекти на репродукцията в исляма.

Феноменът на генеалогичното възпроизвеждане в този регион на света отдавна изпитва религиозно влияние. Това въздействие върху биологичната и репродуктивната сфера на човешкото съществуване може да се види не само в живота, образа на вярващия, но и по характера на връзките на последния със съответната религиозна общност. Ислямът въз основа на своето историческо развитие представлява специфични репродуктивни правила. Текстът на статията включва анализ на светите книги на ислямската религия от гледна точка на разкриването на съществените аспекти на възпроизвеждане на населението. През призмата на личността авторът се фокусира върху моментите, които, макар и модифицирано, отразяват семейната практика в ислямската общност.

Ключови думи: репродукция; ислям; Коран; змия; слънчево; жена; мъж

Анотація

Ева Орбанова. Релігійно-есенціальні аспекти репродукції в ісламі. Феномен

генеалогічного відтворення в даному регіоні світу вже давно піддається релігійному впливу. Цей вплив на біологічну і репродуктивну сферу людського існування простежується не тільки в житті, образі віруючого, але також і в характері зв'язків останнього з відповідною релігійною громадою. Іслам, з огляду на свій історичний розвиток, представляє специфічні репродуктивні правила. Текст статті передбачає аналіз священних книг ісламської релігії в аспекті виявлення суттєвих аспектів процесу відтворення населення. Через призму особистості автор намагається відтворити ті моменти, які, хоча і модифіковано, відображають сімейну практику в ісламському суспільстві.

Ключові слова: репродукція; іслам; Коран; змія; сонячний; жінка; людина

Abstract

Eva Urbanova. Religious and essential aspects of reproduction in Islam. The phenomenon of genealogical reproduction has long been subjected to a religious reflection of the respective part of the world. Consequently, this religious impact on the biological and reproductive sphere of human existence determined not only the life and lifestyle of a believer, but it has also connected him with the particular religious community. Islam, regarding its historical development, has its own specific reproductive rules. The article aims to analyze the essential aspects of reproduction resulting implicit in the sacred books of Islamic religion. Through the prism of personality, the author tries to recreate the moments that in a modified form reflect the family practice of the Islamic community.

Keywords: reproduction; Islam; Quran; hadith; Sunnah; woman; person

¹ The article is publishing within the frame of grantu VEGA č. 1/0585/18 (2018 – 2019) *Bioetics of reproduction health in Islam: basis, discusion and challenges.*

Úvod. Reprodukčná aktivita náboženského spoločenstva, etnika, národa bola a je kľúčovým genealogickým parametrom. Ľudská reprodukcia nebola v žiadnom náboženskom spoločenstve separátnym, a už vôbec nie areligióznym, a len rýdzo biologickým fenoménom. Podliehala príslušnej eticko-axiologickej reflexii, ktorá zároveň mala normatívny charakter. Ponúkaná hodnotova zameraná reflexia je následne podriadená príslušným náboženským doktrínam, ktoré vychádzajú zo svätých kníh toho, ktorého náboženstva. Výraz svätý je v rámci religionistiky ako empirickej vedy univerzálne aplikovateľný z dôvodu všeobecnej prítomnosti numinózna v jednotlivých religiozitách. V takomto striktno religionistickom kontexte je pojem svätý a jeho deriváty v tomto článku preberaný (Orbanová, 2010, p. 178).

Príčom hodnotová sféra sa automaticky premieta do etických postulátov – prerogatív nachádzajúcich sa v každom náboženstve. V konečnom dôsledku tieto predpisy sa stávajú morálnym vektorom života veriaceho človeka a explicitne sa premietajú do jeho životného štýlu. Medzi predpismi morálneho konania majú v každom náboženstve nezastupiteľné miesto práve nariadenia dotýkajúce sa biologickej reprodukcie človeka. Sexualita, sexuálne správanie ako dôležitá a svojou naturálnou potenciou veľmi mocná súčasť individuálneho správania, je tak v konečnom dôsledku religiózne určovaná a eticky kodifikovaná. Je evidentné, že nielen sväté knihy ale i náboženská komunita, spoločenstvo sankcionujú akékoľvek porušenie etického pravidla biologickej reprodukcie.

Všetky etické systémy náboženstiev odrážajú jednak vzťahy medzi človekom a božstvom, ako aj vzťahy medzi ľuďmi navzájom. Etické prerogativa tak implicitne definujú príslušné božstvo, ako aj človeka ako takého. Človek, keďže sa ocitol v priezore a prizme etických normatífov má svoju hodnotu, esenciálnu dôležitosť, ktorá v rámci rôznych foriem medziľudskej komunikácie je mu priradená. K špecifickej forme ľudskej komunikácie patrí i sexuálne komunikácia. Jej výnimočnosť spočíva v subtilnosti, resp. intímnosti samotnej formy ako aj v telesno-afektívnej intenzite. Z tohto dôvodu sexuálna komunikácia je najintímnejším priblížením sa k duchovno-duševnej a telesnej interiorite druhého človeka. Ak sa človek stáva osobou aktom narodenie, tak sexuálna forma komunikácie, ktorej je produktom, je zároveň najhlbším a najbližším interpersonálnym vzťahom. Bez ohľadu na biologickú principiálnosť sexuálneho aktu, ide predovšetkým o vzťah dialogický, t.j. personálny. I z toho dôvodu reprodukcia vždy je a bude podmienená komplementaritou pohlavia. Súčasné úvahy o klonovaní a jej praktickej aplikácii danú premisu nediskvalifikujú, pretože klonovanie oslabuje, doslova eliminuje biologickú variabilnosť, ktorá je existenčnou a esenciálne genealogickou podmienkou.

Tematické zameranie článku upriamuje pozornosť na fenomén biologickej reprodukcie v islame, ktorá má svoje nábožensko-axiologické aspekty. Spomedzi hlavných zdrojov, ktoré reflektujú danú problematiku vyberáme ústredné spisy, ktorými sú korán, hadís – Muhammadova sunna – obyčaj, tradícia (Pavlincová, 1994, pp. 439) a religiózny systém šari'a, t.j. správna cesta hodná nasledovania (Pavlincová, 1994, p. 443). Hadís stelesňuje tradíciu o výrokoch a skutkoch proroka Muhammada a je jedným z hlavných zdrojov islamského práva (Bahbouh, Fleissing, Raczyński, 2008, p. 94).

V povedomí laickej verejnosti však najviac rezonuje predovšetkým ústredná kniha islamu, ktorou je korán. Je zostavený zo 114 súr, pričom nie každá z nich sa venuje biologickej reprodukcii rovnakou mierou. Z hľadiska objektívnej introspekcie zvolenej problematiky, do ktorej patrí i personalistická reflexia reprodukčných pravidiel, je po stránke metodickej článok rozdelený do nasledujúcich tematických okruhov. Príčom zvolené parciálne tematicky zamerané prístupy korešponujú s ústrednou témou reprodukcie a sexuálneho správania. Metodická postupnosť textu je nasledujúca: otázka personalít muža a ženy v islame, predmanželský výber – selekcia, reprodukčné správanie sa v manželstve, rozvod a jeho príčiny. Všetky uhly pohľadu budú podrobené náboženskej reflexii islamu, obsiahnutého v uvedených zdrojoch, ktoré sa v konečnom dôsledku odrážajú i v religiózno-spoločenskom systéme šari'a.

Muž a žena ako osoba. Reprodukčná prax v islame, ako prejav osobnej a osobitej biologickej komunikácie, je po celé stáročia zjavne odlišná od iných náboženských systémov. Paradoxne odlišnosť tkvie v jej personalistickom základe. Samotný korán na mnohých miestach vníma ženu doslova apersonálne, častokrát dokonca veľmi striktno z pozície biologického determinizmu. Následne sex je vnímaný ako najužitočnejšia forma manželskej komunikácie, z ktorého má úžitok celá islamská obec (arab. *Umma*) (Pavlincová, 1994, p. 436). Mimochodom zaujímavosťou je, že akékoľvek ženské meno, samozrejme okrem Márie matky Ježišovej, ktorá je však mylne uvádzaná ako sestra Áronova (súra 19: 28), sa v texte koránu neobjavuje. Apersonalistický základ pohľadu na ženy je zjavný i v obsiahlej súre Krava, kde je uvedené *“Vaše ženy sú pre vás poľom”* (súra 2: 223). Rovnako axiologická pod/dimenzia, hodnoty ženy v porovnaní s osobou mužského pohlavia vyplývajú z tejto posvätej knihy moslimov: *“Chlapcovi patrí majetok rovnajúci sa majetku dvoch žien”* (súra 4: 11). V konečnom dôsledku evidentný hodnotový deficit je zjavný, a islamskej literatúre jasne formulovaný. Dotýka sa už samotného narodenia osoby ženského pohlavia: *“Hnevom sa zatiahne tvár toho, komu donesú zvesť o narodení dcéry”* (súra 16: 58). Explicitne z daného axiologického deficitu osôb ženského pohlavia vyplýva, že *“Muži stoja vyššie v spoločnosti ako ženy!”* (súra 2: 223). Následne takto religiózne ošetrovaný spoločenský úzus v praxi univerzálne stratifikuje a hierarchizuje islamskú populáciu, tak, že v konečnom dôsledku *“Muži majú prednosť pred nimi”* (súra 2: 223).

Z daného pôvodne biologicky ukotveného pravidla, ktoré je navyše legitimizované nielen koránom ale i religiózne-spoločenským systémom šari'a, sa odvíja evidentná personálna disproporcía a disharmónia v ponímaní, hodnoty a ľudskej dôstojnosti muža a ženy v islame. S určitým nadhľadom je možné konštatovať, že rétorika islamu až posmrtno – eschatologicky kompenzuje poddimenzovaný pohľad na ženy, ak sa konštatuje, že nebo, raj v ponímaní islamu bez žien je prakticky nemysliteľný. V súre Milosrdný sa o rajských záhradách doslova píše: *“Sú v nich dievčatá s panenským pohľadom, ktorých sa predtým nedotkli ľudia ani džinovia”* (súra 55: 56).

Výber manželky. Výber životných partneriek je zjavne podriadený islamskej vierouke, nakoľko *“Manželstvo, nikáh, patrí v islame k náboženským povinnostiam mužov a žien”* (Zaviš, 2015, p. 246) Z litery koránu vyplýva, že žena nie je tá, ktorá si partnera môže vybrať, ale naopak sa i v tejto najintímnejšej oblasti svojho života riadi odporúčaním mužskej reprezentácie rodiny – otca, strýka, brata, atď. Podľa koránu práve vrodenná zmyselnosť a prílišná, nekontrolovateľná emocionalita ženám zabraňuje v správnom – rozumnom uvažovaní, a to nielen v tak závažnej záležitosti, ako je uzatvorenie manželstva: *“Ženy sú v inteligencii a náboženstve podriadené mužom”* (Warner, 2015, p. 49). Limita obmedzeného výberu sa týka i samotného muža, pretože výber partnerky je možný výlučne z radov vyznavačiek islamskej viery: *“Nežehnajte sa s pohanskými ženami, dokiaľ neuveria”* (súra 2: 221). V takomto prípade je však možné chápať samotný sňatok aj ako praktický prostriedok nenásilného šírenia islamu. Veď v dnešnej globalizovanej a multikultúrenej či multináboženskej spoločnosti nie je žiadnou zvláštnosťou vidieť i mladé slovenské ženy v burkách a hidžábe idúce popri manželovi muslimovi. Explicitne dané predreprodukčné pravidlo šari'a zakazuje vziať si za manželku, ženu iného vierovyznania. Z čoho vyplýva, že konverzia na islam, je nutnou podmienkou uzatvorenia sňatku v islamskom svete, kde platí religiózne-spoločenský systém šari'a. V tejto súvislosti je potrebné poznamenať, že status pohana, pohanky islam priznáva všetkým, ktorý sa nachádzajú mimo teriariálnu alebo duchovnú oblasť náboženstva islamu. Terminus technicus na označenie toho, kto stojí mimo duchovné územie islamu je káfir (arab. neveriaci). Je zaužívaný i v oblasti islamskej právnej vedy.

Špecifickým prípadom, ktorý je diametrálne odlišný od kultúry európskeho regiónu, kde dominuje kontinentálny právny systém, je fenomén tzv. detskej nevesty. Korán na rozdiel od hadísov im nevenuje veľkú pozornosť. Avšak dejiny náboženstva islamu, islamská tradícia tento fenomén zaznamenala, i v súvislosti s uzatvorením sňatku proroka Muhammada (570-632) s vtedy ešte

nepnoletou Á'išou (611 – 678). V čase uzatvorenia sňatku mala najobľúbenejšia Muhammadova Ibn Abdulláhova manželka Á'íša Bint Abú Bakr vek 6-7 rokov (Komorovský, 1997, p. 19). Fenomén manželského zväzku, kde figurovala i detská nevesta Á'íša, je zakomponovaný i v náboženských traktátoch islamu, konkrétne v Muhammadovej sunne. „*Vieme, že Aišina matka ju zložila z húpačky, na ktorej sa zrovna húpala, aby ju učesala a podala prorokovi, aby do nej mohol vstúpiť (mať s ňou sex) – a to všetko behom jedného dňa*” (Botros, Ibrahim, 2015, p. 28). V nej je rovnako zaznamenané: „*Mať svadbu s dieťaťom je učenie sunny*” (Warner, 2015 a, p. 28). Netreba zvlášť zdôrazňovať, že uzatvorením sic politicky strategického manželstva Muhammada s nepnoletou, tento typ sňatku bol a je pre islamskú komunitu legálny a legitímny. Avšak v komparácii s európskym kontinentálnym systémom práva sa v prípade detských neviest automaticky otvára problém proiprávnej pedofílie.

Rodinné právo k danej problematike detských neviest pragmaticky a normatívne dodáva: „*Opatrovník nesmie vydať svoju predpubertálnu nevestu za menší obnos, než aký je bežné prijímať ako svadobné veno neviest*” (Warner, 2015 a, p. 26). Akiste týmto pravidlom sa má zabrániť finančnej diskriminácii detských neviest ako takých. V konečnom dôsledku môže ísť o odstránenie diskriminácie rodín, ktoré týmito nevestami disponujú, a k sňatku v moslimskej komunite i ponúkajú. Je pravdou, že v predislámskom zvykovom práve platilo, že žena bola tá, ktorá musela do sňatku priniesť manželské veno. Dievča v rodine bolo finančnou záťažou. Zvykové pravidlo pochovávania novorodencov ženského pohlavia za živa (Korán, 2001, p. 158) bolo až nariadením samotného Muhammada značne revidované. Od tých čias je to muž - ženich, ktorý je povinný do manželstva dať veno neveste, pričom horná hranica manželiek je daná počtom štyri (súra 4: 3). Objektívne však je možné mať i viac žien, pretože rozvod (arab. *talák*) v islame je dovolený. Následne v rámci tzv. sukcesívnej polygamie, ktorá je i v západnej spoločnosti v dôsledku narastajúcej rozvodovosti značne rozšírená, môže mať muslim neobmedzené množstvo žien, t.j. zákonných manželiek.

Reprodukčné správanie sa v manželstve. Islamská polygamia do veľkej miery podmieňuje špecifikum reprodukčných pravidiel, ako aj záležitostí spojené s rozvodom. Nakoľko islam dovoľuje väčší počet zákonných manželiek, pamätá i na akýsi rotačný reprodukčný systém, v ktorom má byť každá manželka takpovediac rovnako „zohľadnená”. Daná cyklickosť biologickej reprodukcie je obsiahnutá v nasledujúcom verši, v ktorom je moslim vyzvaný: „*...ak sa bojíte, že k nim nebudete vedieť byť spravodlivý, ožeňte sa len s jednou, alebo môžete mať (podľa vášho práva) otrokyne*” (súra 4: 3). Z čoho vyplýva, že z procesu reprodukcie potomstva nemôže byť žiadna z manželiek vynechaná, opomenutá. Avšak minimálna pozornosť je venovaná v islamských textoch láske ako motivačnému základu manželského súžitia. Dôvodom je i polygamia, ktorá automaticky rozdeľuje srdce muža. Ale aj žena je tá, ktorá sa delí s inými ženami o lásku muža, svojho manžela. V povedomí západnej spoločnosti však rezonuje personalistický pohľad monogamného manželstva s celým svojim myšlienkovým bohatstvom: „*Láska sa rodí v ľudskom srdci, a preto zodpovedá za rozvoj dialogických vlastností ako sú vzťahovosť, dialogickosť, sociálnosť*” (Vadiková, 2011, s. 44).

Žena v manželstve je vnímaná predovšetkým ako matka a manželka. Osobné pocity, postoje, personálne ambície ženy nie sú v svätých knihách moslimov uvádzané. Fenomén polygamie a priori eliminuje manželstvo ako hlboko intímny interpersonálny súzvuk dvoch duší, dvoch srdc. Niektoré sekvencie sunny dokonca tento vzťah prekrývajú, a to striktné naturálnym vyjadrením proroka Muhammada o samotnej podstate manželskej zmluvy: „*Podľa manželského sľubu sa najviac očakáva, že manžel využije svoje právo užívať si vagíny svojej ženy*” (Warner, 2015, p. 54). Paralelne pre islam naturálna podstata manželstva je implicitne obsiahnutá i v definovaní ženy ako takej: „*Najdôležitejšou časťou ženy je vagína*” (Warner, 2015, p. 54). Z podriadenosti ženy vyplýva i povinnosť sexuálne vyhovieť vždy manželovi: „*Pokiaľ si muž praje mať v posteli svoju ženu a ona odmietne, Alah na ňu bude nahnevaný, pokiaľ neurobí svojmu manželovi radosť!*” (Warner, 2015, p. 51). Predominancia až nadradenosť muža je spojená i s narodením detí mužského pohlavia: „*Boh*

vám stvoril manželky, ktoré vám dali synov a vnukov, a tiež vám dal iné dobré veci” (súra 16: 72). Z čoho automaticky vyplýva, že žena, ktorá porodí chlapcov je na tom, z hľadiska spoločenského uznania, lepšie ako tá, ktorej sa narodilo dieťa ženského pohlavia. Pričom však vedná oblasť genetiky nás poučuje, že o pohlaví rozhoduje muž.

Hodnota manželskej vernosti je esenciálne prepojená so stavom manželstva. Porušenie vernosti, ako základného manželského piliera je v islame striktné a exemplárne sankcionované. Islamské právo neopomína i samotnú techniku trestu, ktorou môže byť bičovanie, ukameňovanie ale i zabitie. Netreba zdôrazňovať, že vymeraný trest pre ženu je prísnejší ako pre muža cudzoložníka. Hoci vieme, že nevera nikdy nestojí na jednej osobe. Dopustenie sa smilstva považuje korán za ohavnosť a doslova za zlú cestu (súra 17: 32). Pričom islamské právo, čerpajúc z koránu, neopomína svedectvo o nevere: *“Ak niektoré z vašich žien sa cudzoložstva dopustia, privedte proti nim štyroch svedkov a tí nech dosvedčia ich hanebnosť”* (súra 15: 3).

Rozvod a jeho príčiny. Rozvod (arab. *talák*) je z hľadiska islamu legitímnou súčasťou rodinnej praxe. V samotnom koráne je viac krát spomenutý a dokonca je mu venovaná samostatná súra č. 65, ktorá má rovnomenný názov Rozvod. Z etického hľadiska príčiny rozvodu môže byť rôznorodé, či už spomínaná nevera zo strany muža alebo ženy, osobnostný charakterový nesúlad či dokonca neplodnosť. Korán dokonca taxatívne určuje počet rozvodových konaní a pamätá i na majetkové zabezpečenie ekonomicky slabších, rozvedených žien: *“Rozviesť sa možno dvakrát. Potom možno ženu podržať podľa zvykového práva alebo ju prepustiť v dobrej vôli. Nie je dovolené nič zobrať z toho späť, čo ste jej darovali”* (súra 2: 22). Materiálne zabezpečenie rozvedenej ženy, vdovy a siroty je dlhodobým predmetom islamskej almužny, ktorá je povinná a taxatívne určená. Islamská mravouka však pozná dva typy almužny: povinnú (arab. *zakát*) a dobrovoľnú (arab. *sadaka*). Vyživovanie vdov a sirôt je stálou súčasťou islamskej charitatívnej praxe zakotvenej v samotnom koráne: *“Rozvedeným ženám prislúcha zaopatrenie podľa zvyklostí, čo je povinnosťou bohabojných”* (súra 2: 241).

Rozvod spravidla zasahuje celú rodinu a samozrejme najmä deti. Korán po biologickej stránke pamätá v prípade rozvodu aj na tých najmenších – novorodencov. *“A rozvedené matky koja svoje deti dva plné roky, ak tak chcú, aby kojenie bolo dokončené”* (súra 2: 233). Z citátu vyplýva, že dieťa po ukončení kojenia zostáva v rodine, avšak manželka rodinu sic so svojim venom opúšťa. Stáva sa tak predmetom islamskej almužny, môže sa však nanovo vydať. Závery plynúce z rozvodu pre muža sú pomerne optimistické. Korán hovorí k mužom ale súčasne i k ženám takto: *“Ak sa rozvedie, možno mu jeho Pán dá ako náhradu lepšie manželky, než ste vy moslimky, veriace, pokorné, kajúce, modliace sa, postiace sa, také, čo už nie sú pannami, aj panny”* (súra 66: 56). Z hľadiska reprodukcie je vždy treba pamätať na prežitie, zaopatrenie potomstva, o ktoré má byť po materiálnej stránke aj v prípade rozvodu náležite postarané.

Záver. Biologická reprodukcia v islamských komunitách má bezpochyby permanentne stúpajúcu tendenciu. Svedčia o tom i početné islamské enklávy, ktoré v západnej Európe sa nachádzajú takmer v každom väčšom meste. Je pravdou, že pôvodní obyvatelia Európy v tomto prípade ťahajú za kratší koniec. Jednou z príčin rapidného nárastu moslimského obyvateľstva je v istom zmysle i rigidný religiózno-reprodukčný systém, ktorý je súčasťou islamského etického systému (arab. *achlák*). Z predkladanej štúdie po stránke personalistickej vyplýva nejednoznačný a dokonca miestami hodnotovo ambivalentný pohľad na muža a ženu – aktérov genealogicko-biologickej reprodukcie. Rovnako naturalizovanie samotnej podstaty ženy, ktorá v konečnom dôsledku môže byť jednou zo štyroch v manželskom súžití, robí z nej prakticky účelový nástroj biologickej reprodukcie. Z príkladu mnohodesných rodín i na Slovensku je však možné vnímať, že nárast reprodukcie sa nemusí striktné odvíjať od poddimenzovania ľudskej dôstojnosti ženy ako takej. V kontexte vytvárania islamských populačných enkláv v Európe je systém šarí‘a s univerzálnou hodnotou ľudskej dôstojnosti zjavne konfrontovaný, a následne k axiologicky zameranému diskurzu i pozývaný.

Literatúra

- Bahbouh, Ch. - Fleissing, J. - Raczynski, R. (2008), *Encyklopedie islámu*. Dar Ibn Rushd, Praha, 366 s. ISBN 978-80-86149-48-X.
- Botros, Z., Ibrahim, R. (2015), *Sexuální mravy zakladatele islámu*. Lukáš Lhotan v Pstruží, 64 s. ISBN 978-80-904932-6-1.
- Komorovský, J.a kol. (1997), *Religionistika a náboženská výchova*. F. R.& G. spol. s r. o., Bratislava, 421 s. ISBN 80-85580-36-2.
- Korán*, (2001), Knižné centrum, Žilina, 339 s. ISBN 80-88723-81-7.
- Orbanová, E. (2010), *Náboženský synkretizmus v hnutí new age*. FF TU v Trnave, 210 s. ISBN 978-80-8082-343-6.
- Pavlincová, H. a kol.(1994), *Slovník Judaizmus, Křesťanství, Islám*. Mladá fronta Praha, 469 s. ISBN 80-204-0440-6.
- Vadíková, K. M. (2011) *Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu*. FF TU v Trnave, 200 s. ISBN 978-83-7490-433-9.
- Warner, B. (2015), *Hadisy. Mohamedova sunna*. Centrum pro studium politického islámu, Brno, 91 s. ISBN 978-80-88089-23-0.
- Warner, B. (2015 a) *Právo Šaría pro nemuslimy*. CPSPi Brno, 87 s. ISBN 80-88089-18-6.
- Zaviš, M. (2015), "Bioetické aspekty reprodukčního zdraví u migrantov moslimského vierovyznania", Ralbovská, R. a kol., *Ochrana obyvateľstva v prípade krízových situácií a mimořádných událostí nevojenského charakteru III. Imigrace – bezpečností a zdravotní rizika*. Data Agentura INFOPHARM. s. r. o., Praha, s. 244 – 253. ISBN 978-80-87727-11-9.

© **Eva Orbanová**

ПОВОРОТ ОТ ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЙ К ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КРЕЩЕНИЯ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

С. В. Санников

кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Центр изучения религий НПУ имени М. П. Драгоманова
ssannikov@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-5549-9820

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-63-70](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-63-70)

Анотация

Сергей Санников. Преминаване от инструментално към екзистенциално тълкуване на кръщението в католическата традиция. В статията се обсъжда историята и доктриналното разбиране на феномена на водното кръщение в католическата традиция. Показани са източниците на традиционното разбиране на кръщението като тайнство, в което се осъществява пренасянето на благодат. Проследена е историята на формирането на формулата *ex ore operato*, подчертава се противоречивото положение, ролята и мястото на вярата на този, който приема благодат. Проучват се основните дискусии относно разбирането на това тайнство.

Авторът подчертава важността на новите тенденции в творчеството на съвременните католически богослови, които изместват акцента в разбирането на кръщението от неговото инструментално действие към екзистенциалното. Такъв преход ни позволява да прехвърлим в периферията правните аспекти на законността и реалността на тайнството и да премахнем много практически въпроси, произтичащи от примитивното възприемане на кръщението като магически акт. Анализира се и вътрешната несъгласуваност на кръщението като тайнство на вярата в ситуация на кръщението на бебетата „според вярата на другите“ (кръстниците или църквата като цяло).

Ключови думи: тайнство; водно кръщение; католическо богословие; инструментален поход; екзистенциално разбиране

Анотація

Сергій Санніков. Поворот від інструментальної до екзистенціальної інтерпретації хрещення в католицькій традиції. У статті розглядається історія і доктринальне осмислення феномена водного хрещення в католицькій традиції. Показані витoki традиційного розуміння хрещення як таїнства, в якому відбувається передача благодаті, продемонстрована історія формування формули *ex ore operato*, підкреслено суперечливе положення, роль та місце віри того, хто приймає благодать. Висвітлені основні дискусії з приводу розуміння цього сакраменту.

Автор підкреслює важливість нових тенденцій в роботах сучасних католицьких богословів, які переносять акцент в розумінні хрещення з його інструментальної дії на екзистенціальну. Такий перехід дозволяє перемістити на периферію юридичні аспекти законності та дійсності таїнства і зняти багато практичних питань, що виникають від примітивного сприйняття хрещення, як магічного акту. Також в статті аналізується внутрішня суперечливість хрещення як таїнства віри в ситуації хрещення немовлят “по вірі інших” (хрещених батьків або церкви в цілому).

Ключові слова: сакрамент; водне хрещення; католицьке богослов'я; інструментальний підхід; екзистенціальне розуміння

Abstract

Sergey Sannikov. Shift from the instrumental to the existential interpretation of baptism in the Catholic tradition. The article examines the history and doctrinal comprehension of the phenomenon of water baptism in the Catholic tradition. It shows the origins of the traditional understanding the baptism as a sacrament, where the grace is transmitted; it demonstrates the history of the formation the “ex opere operato” formula. Author underlines the contradictory position, role and place of faith for a person, who accepts grace. The text highlights the main discussions on the understanding of this sacrament.

The author emphasizes the importance of new trends in the works of contemporary Catholic theologians, who transfer the emphasis in the understanding of baptism from its instrumental to the existential action. Such shift beyond instrumental understanding allows moving attention from the legal aspects of the legality and validity of the sacrament to the periphery and removing many practical questions arising from the primitive perception the baptism as a magical act. The article also analyzes the internal contradiction of baptism as a sacrament of faith in the situation of infant baptism, who are baptized “by the faith of others” (the godparents or the Church as a whole).

Key words: sacrament; water baptism; Catholic theology; instrumental approach; existential understanding

Постановка проблемы. Практически во всех направлениях христианства, водное крещение играет первостепенную роль, однако смысл и место этого акта в церковном пространстве каждая конфессия представляет несколько по-разному. Католическая традиция, в которую входит широкий спектр церквей и конфессий, объединенных вокруг папы римского, хотя и имеет внутренние отличия в практике и даже в некоторых аспектах доктринального понимания, сохраняет довольно цельное представление о водном крещении, как о сакраменте (таинстве). Как в греко-католическом и римо-католическом, так и в старокатолическом богословии крещению отводится первостепенная роль, в качестве начала христианской жизни. На протяжении многих веков сформировалось убеждение, что акт крещения передает благодать и сама идея передачи, т.е. инструментального понимания крещения практически не подвергалась сомнению. Основные дискуссии разворачивались вокруг определения сущности и качества передаваемого, описания процесса передачи, инициативы и роли передающего и принимающего и др. Именно инструментальное представление о крещении вызвало к жизни дебаты по поводу законности священнодействий и породило целую схоластическую школу, формулирующую сакраментологию, как богословскую дисциплину.

Вместе с тем, еще с апостольских времен крещение рассматривалось как инициация – вхождение в некое сакральное общество и традицию. Инициация подразумевает подготовку неопита и знакомство его с правилами, обычаями, нормами, ценностями нового общества, проверку и испытание его готовности принять новую социо-культурную среду и наконец, кульминационный момент торжественного обряда, который ставит своеобразную последнюю точку в этом процессе. Такое восприятие водного крещения как инициации, безусловно всегда существовало в католичестве, но оно мало обосновывалось богословски и только с середины XX в. появляется постхайдеровское движения сакраментализма, переходящее с инструментального языка описания таинств на экзистенциальный и феноменологический язык. Такое перемещение акцентов обусловлено многими причинами и, вероятно не в последнюю очередь, общим развитием богословской мысли, довольно жесткой критикой классической онтоологии и взаимовлиянием разных конфессий друг на друга в результате экуменического движения.

Данная статья ставит своей целью проанализировать как традиционное, так и современное

менное представление о водном крещении в католическом богословии и показать с одной стороны неизменность этих представлений, а с другой стороны новые дискурсы в крещальном богословии.

Изложение основного материала. Представление о крещении в католической традиции прошло длительный процесс развития и изменения. Тэд Гьюзи в статье “От символа к таинству” (Хейз и др., 2007, с. 498 – 510) показал, как от раннего христианства через Августина и средневековую схоластику развивалось богословие крещения в католичестве. Основное понимание этого священнодействия было сформулировано Фомой Аквинским, официально подтверждено на Тридентском соборе и до второй половины XX в. практически не подвергалось сомнению, несмотря на неудовлетворительные с богословской точки зрения каноны этого собора. Гьюзи пишет: “декреты о таинствах, утвержденные на разных сессиях собора, надолго разнесенных друг от друга во времени (1545-1563), по большей части посвящались скорее практическим вопросам о злоупотреблениях, нежели выработке богословских связей” (Хейзт и др., 2007, с. 504). В XX в. Жак-Люк Марион и особенно Луи-Мари Шове и Эдвард Схиллибекс (Шиллибекс) сделали значительный прорыв в переосмыслении таинств, пытаются вывести их из сферы чисто инструментального действия и каузального осмысления в область экзистенциальной веры и встречи человека с Богом.

Так, известный доминиканский богослов Эдуард Схиллибекс в книге “Христос – Таинство встречи с Богом” считает, что слово таинство следует понимать и использовать в трех разных, но взаимосвязанных смыслах. В самом широком смысле слова таинство – это сакраментальное присутствие Бога на земле, ожидающее человеческий отклик, во-вторых, таинство – это встреча Христа с его народом в Церкви, которая сама является тайной Божьей. И в третьих, можно говорить о традиционном понимании некоторых священнодействий, отмеченных церковью, которые по мнению этого автора не должны рассматриваться сами по себе, но в контексте того, что они являются специфическими действиями Христа. В общем виде церковные таинства становятся для Схиллибекса земными носителями встречи с Богом через Христа в реальном настоящем. Но главным сакраментом для Схиллибекса является вочеловечившийся Христос. Эта мысль проходит не только через всю книгу, но и через все богословие этого автора. Он называет Христа, в соответствии с новой теологией Живого Бога, “изначальным таинством” (*primordial sacrament*): “Человек Иисус, как личная видимая реализация божественной благодати искупления, является таинством, изначальным таинством, потому что этот человек, Сам Сын Божий, предназначен Отцом, стать в своей человечности единственным способом к совершению искупления” (Schillebeeckx, 1963, p.15).

Таким образом, в настоящее время крещение понимается прежде всего как инициация, т.е. процесс приобщения к таинству жизни во Христе и к новому сообществу, называемому Церковь. Именно так, в широком смысле трактуется начало христианской жизни в официальном католическом документе, основанном на решениях и формулировках Второго ватиканского собора, который называется «Общее вступление к христианской инициации». Он начинается со слов: «В таинствах христианского посвящения мы освобождаемся от власти тьмы и присоединяемся к смерти Христа, погребению и воскресению. Мы принимаем Дух усыновления и становимся частью народа Божьего» (*Christian Initiation*, §1). Важно подчеркнуть, что смысл крещение воспринимается в трех аспектах: во-первых, как освобождение от греха и старой жизни (от власти тьмы), во-вторых, как присоединение к смерти, погребению и воскресению Христу и в третьих, как усыновление и присоединения таким образом к народу Божьему. Как дальше объясняет этот текст: “Крещение – это дверь к жизни и к Царству Божьему ... Крещение, очищая водой благодаря силе живого слова, смывает все пятна греха, первородные и личные ... крещение производит свои действия силой тайны страдания и воскресения Господа” (*Christian Initiation*, §3,5,6). Эти заявления сопровождаются ссылками на

классические библейские тексты, связанные с крещением, прежде всего на Рим. 6:4-5; Еф. 2:5-6 и др. Фактически, богословская интерпретация этих двух посланий Павла стала основой для обоснования крещения как очищения от греха и присоединения к церкви и ко Христу.

Богословское осмысление самого таинства начинается только с Августина, который в одном из своих писем сделал замечание, ставшее основной формулировкой таинства, которую наполняли смыслом монахи-схоласты Средневековья и которая чаще без всякой критики повторяется во многих учебниках. Со времени Августина таинства стали понимать как “видимые знаки невидимой благодати”. К XII – XIII вв. выработалось сложное, но всесторонне обоснованное схоластическое представление о таинстве, как о способе связывания знаменья и реальности и как пишет Джозеф Мартос о печати таинства, “как некоей реальной сверхъестественной способности, позволяющей человеку сотрудничать с Божьей благодатью. Эту печать нельзя утратить или уничтожить, потому что она является способностью человеческой души, которая нематериальна, и, согласно католическому учению, бессмертна. Печать, или способность, невидима, однако познаваема через обряд таинства, в котором она даруется; таким образом, мы вправе называть ее знаменем, или *sacramentum*” (Хейз и др., 2007, с. 536). Позже, освоив аристотелевскую терминологию Фома Аквинский довел до совершенства описание процессов, происходящих в таинствах, обращая основное внимание на понятие причинности и перенес акценты в таинствах с понятия знак, на понятие причины благодати. Как пишет Бенедетто Теста: “Начиная с Тридентского Собора (хотя не на основании его положений), сила и свойство таинств рассматриваются как инструментальные причины (в собственном смысле слова), а не просто как условие или возможность раздаяния благодати по какому-либо договору или Божией помощью ... Именно Тридентский Собор заявил, впрочем, что крещение это инструментальная причина оправдания” (Теста, 2000).

Главным в таинстве стало инструментальное понятие причинности, а следовательно, возник вопрос о действительности. Из представления о том, что Бог является причиной всякой духовной реальности был сделан вывод “таинственное действие правильно преподаваемого обряда проявляется *ex opere operato*, то есть в силу должного совершения обряда таинство становится причиной того, что оно и знаменует” (Хейз и др., 2007, с. 546). Это представление было позже обработано и сформулировано так, что реальность (действительность) таинства происходит всегда благодаря Божьему обещанию и Его силе если таинство совершено правильно и если есть правильное намерение совершителя совершить таинство и намерение принимающего принять его. Бенедетто Теста подводит итог: “Действенность таинства не зависит ни от веры и святости того, кто совершает священнодействие, и того, над кем оно совершается, ни от их неверия и греховности. Степень святости не является необходимым условием для действительности таинства” (Теста, 2000). Тут следует заметить, что хотя реальность таинства не зависит ни от принимающего, ни от получающего, все же схоласты рассматривали случаи, когда один монах учит другого и наглядно преподает процедуру преподавания крещения или дети во время игры поливают друг друга водой и произносят установительные слова таинства. В таких случаях богословы пришли к выводу, что реальность таинства зависит как от правильности самого священнодействия, так и от правильности намерений. В отношении крещения детей идея правильного намерения приводит к определенному затруднению, которое усиливается из-за того, что католическое крещальное богословие, как это не окажется странным на первый взгляд, очень тесно связывает крещение и веру крещаемого.

Конституция о Священной литургии Второго ватиканского собора ясно заявляет, что таинства “не только предполагают веру, но словами и действиями также питают ее, укрепляют и выражают: поэтому они и называются таинствами веры” (Конституция о Священной Литургии, 2004, 3:59). Герард Келли, преподаватель систематического богословия в католи-

ческом институте Сиднея, описывая крещение в римо-католической церкви, заявляет: “Когда римо католики говорят о необходимости крещения для спасения, они понимают это в контексте необходимости веры для спасения и как следствия, провозглашения евангелия” (Kelly, 2011, p. 26). Таким образом, католическое богословие издавна стояло перед проблемой совмещения младенческого крещения и требование веры для его принятия. Как совместить эти понятия? Ясно, что младенец не может проявить веру самостоятельно. Тогда богословы пришли к концепту “*fides aliena*” (вера другого). Очевидно Августин первый ввел это понятие, причем под верой другого он понимал веру родителей (и поручителей – спонсоров, позже крестных родителей). В трактате “О заслугах и прощении грехов и о крещении младенцев” он пишет о младенцах: “Но если их по праву называют верующими, потому что они в определенном смысле исповедуют веру словами своих родителей, почему они также не должны быть перед этим кающимися, когда им показывают, что они снова отказываются от дьявола и этого мира по исповеданию тех же родителей?” (Augustine, 2010, 1:25).

Позже, схоластическое богословие стало задавать формуле *fides aliena* трудные вопросы. Например, будет ли действительно крещение младенца, если его родители (или крестные) не имели веры, или жили в тайном богоотступничестве? Ответы на подобные вопросы переместили акцент *fides aliena* от понимания веры людей к представлению о вере церкви. Поэтому в католическом богословии особо подчеркивается роль общины веры, которая обеспечивает и восполняет недостающую веру младенцев. Современное католическое руководство по крещению говоря о нем словами Августина, что это “сакрамент веры”, заявляет: “Вот почему Церковь считает, что ее основной и необходимый долг – вдохновлять всех, оглашенных, родителей детей, которые еще должны быть крещены, и крестных родителей, на эту истинную и живую веру, посредством которой они крепко держатся за Христа и вступают или подтверждают их приверженность новому Завету. Чтобы оживить такую веру, Церковь предписывает пастырское наставление оглашенных, подготовку родителей детей, провозглашение Божьего слова и исповедание веры при совершении крещения” (Christian Initiation, §3). Другими словами, вера матери-церкви, по словам Августина, делает то, что не могут сделать своими устами те, кто нуждаются в спасении. Но и это положение испытывалось схоластами, которые спрашивали: “А если и церковная община ошибается и имеет неправильную веру – будет ли крещение действительно или надо перекрещивать младенца?”. И хотя некоторые пытались объяснить, что вера истинной, Торжествующей церкви, которая никогда не ошибается, вменяется младенцам, но это было малоубедительно, потому что Торжествующей церкви вера вообще не нужна, т.к. она по определению уже в Небесах. Именно эти рассуждения привели средневековое богословие к необходимости объяснить сакрамент, не только как инструмент, сообщающий таинственную реальность (*sacramentum et res*) всегда и независимо ни от чего, но и как средство, сообщающее невидимую благодать (*res tantum*), которая уже зависит от человека и может свободно приниматься или не приниматься (или быть принятой позже). Такое разделение ввело понятие веры, как дара Божьего в *sacramentum et res* и возможности свободного проявления веры в *res tantum*. Поэтому стало возможным второе объяснение веры младенцев – она появляется как дар Божий в момент совершения священнодействия. Если первоначальное Августиновское объяснение относилось к вере до совершения таинства, то средневековое инструментальное представление указывало на веру в момент совершения таинства.

Энциклика папы Пия XII *Mediator Dei* выпущенная в 1947 г. говорит: “Эффективность, когда речь идет об евхаристической жертве и таинствах, происходит прежде всего и главным образом от самого акта (*ex opere operato*) ... Но если речь идет о «сакраментальных» и других обрядах, установленных иерархией Церкви, то их эффективность обусловлена скорее действием церкви (*ex opere operantis Ecclesiae*), поскольку она свята и действует всегда в ближайшем союзе с ее Главой” (Pius 12, 1947). Роберто Мази в книге “Христос, Церковь и таинства” объ-

ясняет это так: "...поскольку именно Церковь в ее полноте совершает таинство, она и воспроизводится в таинстве; в таинстве созидаются члены Церкви и устанавливается единство этих членов с Церковью. Следовательно, целью таинств является созидание Церкви: ее упрочение, сохранение, расширение, возрастание" (Теста, 2000). Т.е. общая сокровищница веры церкви восполняет недостаток веры и у детей и у взрослых, которые в этом нуждаются и, в самом таинстве крещения, вера сообщается и может быть реализована принимающим.

Еще одним важным аспектом католического богословия крещения является согласование эсхатологического измерения крещения, которое уже вводит во новую, святую и совершенную жизнь Христа с несовершенной реальной жизнью принявшего крещения. Келли пишет: "Сакраментально, крещенные уже живут будущей жизнью, обещанной Богом; экзистенциально они участники постепенно разворачивающейся реальности мира... крещение не вывело их из мира, а ориентировало на путь жизни в мире и обязало к этому" (Kelly, 2011, p. 26). Это в понимании католического богословия обязывает и дает возможность крещенному жить по принципам христианской этики. Т.е. обновленная жизнь, стремящаяся к личной святости должна начаться у крещенных после принятия священнодействия, а не до него, как это принято в баптистских общинах.

Конечно, понимание крещения, описанное в материалах передовых католических мыслителей опережает представление об этом таинстве у основной массы прихожан, а также у многих рядовых церковных служителей. Джозеф Мартос в статье "Развитие католических таинств", говоря о глубине богословского анализа схоластиков эпохи Средневековья, с глубоким сожалением отзывается об упадке сакраментального богословия в эпоху поздней схоластики и фактического сведения его к каноническому праву. А по поводу практической реализации сакраментологии он пишет: "Практику таинств ждала худшая судьба: она стала таинственной магией. Принцип *ex opere operato* означал, что обряды работают автоматически. Священник поливал воду на голову ребенка, произнося нужные слова, и ребенок таким образом спасался от ада. Епископ совершал помазание кандидата к конфирмации, – и душа того получала неизгладимую печать. Пара зачитывала свои брачные обеты, – и узы брака связывали их на всю жизнь ... Католические духовные власти никогда официально не санкционировали этих практик. Ничто из перечисленного даже не входило в пособия по священному богословию и не было утверждено каноническим правом. Однако в народе эти практики распространились, и клир терпел их" (Хейз и др., 2007, с. 555 – 56). Таким образом, между сложным, изящным и глубоко продуманным богословским объяснением вхождения во Христа и жизни в Нем благодаря водному крещению, и реальной церковной практикой образовалась стена, которая вызывала революционные вопросы и бунт, без попытки понять причины такого расслоения теории и практики.

Возможный выход из этого непростого противоречия видется в использовании экзистенциального понимания таинств. Инструментальная парадигма в сакраментологии сосредотачивает главное внимание на динамике самого процесса передачи благодати, а возвращение к правильному восприятию сакраментов Луи-Мари Шове и Эдвард Схиллибекс и другие современные богословы видят в переходе на другой язык объяснения этого явления. Они предлагают перейти от инструментального языка в сакраментологии к языку участия, который описывает онтологический подход к сакраментам. Этот подход предлагает рассматривать сакрамент как действие, при совершении которого обновляется связь отдельного члена Тела Христова с Главой и с другими членами этого тела. Если сакрамент по выражению Бизли-Мюррей – место свидания грешника с Богом, то есть ли смысл говорить о его законности? Если сам Господь является благодатью, то это значит встреча может состояться или не состояться и это является главным. Реальность встречи описывается неинструментальными понятиями. Именно поэтому, говоря о сакраментах надо переходить на язык знака-

утера, язык встречи и коммуникации Бога с человеком, как личности с личностью. Благодаря перенесению акцентов с инструментального на экзистенциальное понимание таинства крещения жизнь современных католических общин преобразуется. Появляется все больше активных прихожан, осмысленно вовлеченных в жизнь католических сообществ, формируются братства, состоящие из служителей и рядовых членов, которые посвящают себя изучению Писания и сознательному участию в литургической жизни, экзистенциально и лично воспринимая церковное пространство и бытие.

Вывод: католическое богословие крещение трактует это действие как таинство, во время которого непостижимым образом, Бог преобразует человека, прощая грехи, возрождая к новой жизни и вводит в Церковь и во Христа. Действительность сакраментов не зависит от принимающего или совершающего, но только от Бога, производящего это действие, если он совершено правильно и с правильными намерениями.

Крещение называется таинством веры и оно неразрывно связано с верой принимающего, но поскольку у принимающих (особенно у младенцев) нет собственной веры, их замещает вера родителей или восприимчивых и вера церкви, а также вера сообщается в таинстве. После Второго ватиканского собора в литургической жизни католической церкви произошли (и продолжают происходить) серьезные богословские изменения. Крещение стало занимать более важную роль в жизни общин, возросла роль катехизации и понимания не как индивидуального, а как общецерковного священнодействия. Главное изменение связано с поворотом от чисто инструментального понимания крещения, которое передает благодать к экзистенциальному пониманию, как личной встречи крещаемого и Бога, которая происходит в акте водного крещения. Новое понимание не отвергает концепцию передачи, но предпочитает использовать язык энкантера, чтобы показать экзистенциальные изменения, которые происходят по мере веры.

Литература и ссылки

- Augustine, S. (2010), "On the Merits and Remission of Sins and on the Baptism of Infants" [Trans. Peter Holmes], *In the Anti-Pelagian Writings. In, The Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol.4:1.* The Christian literature Co, New York, pp.3 – 54
- "Christian Initiation. General Introduction". Электронный ресурс. Режим доступа (22.02.2018): <http://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/CIGI.pdf>
- Kelly, G. (2011), "Baptism in the Roman Catholic Church", *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives, Editors Gordon L. Heath, James D. Dvorak.* Pickwick, Eugene, pp. 26 – 53.
- Pius 12. (1947), *Mediator Dei: enciclica di s.s. Pio XII "Della liturgia" 20 novembre 1947.*, Gregoriana, Padova, 71 p.
- Schillebeeckx, E. (1963), *Christ the Sacrament of the Encounter with God,* Sheed and Ward, New York, 222 p.
- "Конституция о Священной Литургии (Sacrosanctum Concilium)" (2004), *Документы II Ватиканского Собора,* Паoline, Москва, с. 17 – 60.
- Теста, Б. (2000), *Таинства в католической церкви.* [Пер. с итал.: А. В. Топорова, Р. А. Говорухо], Христианская Россия, Москва, 351 с.
- Хейз, М. А., & Джирон, Л. (Eds.). (2007), *Современное католическое богословие. Хрестоматия.* [пер. с англ.], Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, Москва, 673 с.

References

- Augustine, S. (2010), On the Merits and Remission of Sins and on the Baptism of Infants [Trans. Peter Holmes]. In *the Anti-Pelagian Writings*. In, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol.4:1. The Christian literature Co, New York, pp. 3 – 154
- “Christian Initiation. General Introduction”, viewed 22 February 2018, available at: <http://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/CIGI.pdf>
- Kelly, G. (2011), “Baptism in the Roman Catholic Church”, *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, Editors Gordon L. Heath, James D. Dvorak. Pickwick, Eugene, pp.26 – 53.
- Pius 12. (1947), *Mediator Dei: enciclica di s.s. Pio XII “Della liturgia” 20 novembre 1947.*, Gregoriana, Padova, 71 p.
- Schillebeeckx, E. (1963), *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward, New York, 222 p.
- “Constitution on the Sacred Liturgy (Sacrosanctum Concilium)”, (2004), *Documents of the Second Vatican Council*, [Konstitutsiya o Svyashchennoi Liturgii (Sacrosanctum Concilium) Dokumenty II Vatikanskogo Sobora], Paoline, Moskva, pp. 17 – 60. [in Russian]
- Testa, B. (2000). *Sacraments in the Catholic Church [Tainstva v katolicheskoi tserkvi]*, [Per. s ital.: A. V. Toporova, R. A. Govorukho], Christian Russia, Moskow, 351 p. [in Russian]
- Hayes, M., & Gearon, L. (Eds.). (2007), *Contemporary Catholic Theology [Sovremennoe katolicheskoe bogoslovie. Khrestomatiya]*, [trans. from English.], Biblical Theological Institute of St. Apostle Andrew, Moskow, 673 p. [in Russian]

© Сергей Санников

АКСІОЛОГІЧНІ ТА СОЦІАЛЬНІ ВИМІРИ ЕСХАТОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ П'ЯТИДЕСЯТНИКІВ В КОНТЕКСТІ СЬОГОДЕННЯ

І. В. Горохолінська

кандидат філософських наук,
асистент кафедри культурології, релігієзнавства та теології,
Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича (Чернівці, Україна)
i.horokholinska@chnu.edu.ua
ORCID 0000-0001-7921-8245

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-71-77](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-71-77)

Анотація

Ирина Горохолинская. Аксиологични и социални измерения на есхатологическото учение на петдесетниците в контекста на съвременността. В статията се анализират основните характеристики на есхатологичното учение за петдесетническите движения, които са се развили в рамките на евангелския богословски дискурс. Авторът размишлява върху конструктивните и разрушителните елементи на есхатологичната ориентация на богословския разказ в петдесетническите общности, както и върху социалната и аксиологичната мотивация на идеологическите, теоретичните, съдържателните характеристики на учението за “края на света”.

Ключови думи: есхатология; “края на света”; петдесетнически движения; диспенсационализъм; миленаризъм; сотериология; праксеология

Анотація

Ірина Горохолінська. Аксиологічні та соціальні виміри есхатологічного вчення п'ятидесятників в контексті сьогодення. У статті здійснено аналіз сутнісних характеристик есхатологічної доктрини п'ятидесятницьких рухів, що сформувалася в межах евангельського богословського дискурсу. Авторка розмірковує про конструктивні та деструктивні елементи есхатологічної спрямованості богословського наративу в п'ятидесятницьких спільнотах, а також про соціальну й аксиологічну мотивованість ідейно-теоретичних, змістових характеристик вчення про “кінець світу”.

Ключові поняття: есхатологія; “кінець світу”; п'ятидесятницькі рухи; диспенсационалізм; миленаризм; сотериологія; праксеологія

Abstract

Iryna Horokholinska. Axiological and social dimensions of the eschatological doctrine of the Pentecostals in the context of modernity. The article analyzes the essential characteristics of the eschatological doctrine of the Pentecostal movements that formed within the limits of the evangelical theological discourse. The author reflects on the constructive and destructive elements of the eschatological orientation of the theological narrative in the Pentecostal communities, as well as on the social and axiological motivation of the ideological, theoretical, meaningful characteristics of the doctrine of the end of the world.

Key words: eschatology; “doomsday”; Pentecostal movements; dispensationalism; millenarianism; soteriology; praxeology

Постановка проблеми. Якщо в соціальній філософії і філософії історії есхатологічний дискурс далеко не завжди є необхідним і першорядним, то в християнському богослов'ї він переважно є темою активно представленою й такою, що створює поле евристично-сислової взаємодії різних блоків теологічної думки – зокрема, християнських аксіології та праксеології і таких їхніх відгалужень, як ікономія та дияконія. В конкретні періоди історії есхатологічні ідеї з різним рівнем резонансу набували гостроти значущості як у практиці життя християнських спільнот, так і в теоретичних розмислах християнських авторів. Наш час теж демонструє істотну увагу до осмислення взаємодії онтологічних, аксіологічних, праксеологічних настанов в есхатологічному світогляді. Розглядаючи есхатологічні аспекти богослов'я як переведене на мову сотеріологічних прагнень спрямування людини до ідеалів вдосконалення (та в кінцевому підсумку “богоподібнення”), сучасні дослідники нерідко помічають в них перегуки з інтенціями і футурологічного мислення. Це дає підстави констатувати міждисциплінарний характер та концептуальну актуальність есхатологічної проблематики для інтерпретаційних можливостей сучасного гуманітарного дискурсу. А якщо ще й наявна дієва синергія богословських та філософських рефлексій, то це створює методологічний «трамплін» для розбудови герменевтичної цілісності розкриття логіко-історичного смислу генези та еволюції есхатологічних ідей, а також експлікації їхньої соціальної значущості.

Найбільшій популярності есхатологічні розмисли набувають в періоди соціальних та морально-духовних потрясінь, в умовах масштабних, особливо відчутних трансформацій соціального й духовно-культурного облаштування життя. Ті етапи в історії, котрі пронизані драматизмом війни та революційних зрушень (в прямому і переносному значенні цього словосполучення), завжди мотивували похваллення й динаміку есхатологічних нарацій. У кризових (а тим більше межових) станах і особи, і спільноти потребують психологічної компенсації стресу. Часи нестабільності, миті непевності щодо найближчого майбутнього енергетизують прагнення віднайти втрачену опору, нехай і через призму сотеріологічних перспектив. Хвилі соціального нігілізму, дія корозій ціннісної релятивізації для багатьох людей підвищують потребу в позасоціальному утвердженні абсолютної істини та абсолютних критеріїв морально належного. Тож есхатологічний масив християнства – це одна з комплексних відповідей на такі потреби. А варіативність християнських есхатологічних акцентів має під собою і чітке соціальне підґрунтя та специфіку соціальної психології тих чи інших християнських відгалужень. Есхатологічний базис християнства, з додаванням до нього ще й певного конфесійного субстрату, стає для послідовників відповідних деномінацій також фактором формування і соціально-футурологічних уявлень.

Християнський принцип есхатологізму, як відомо, найбільшій варіативності набув саме в протестантизмі. На взірць того, як і перші християни, котрі черпали власні віросповідні основи лише з живої проповіді Христової та його найближчих учнів, віряни-протестанти з їхньою орієнтацією на домінантність принципу *Sola Scriptura*, перманентно і психологічно міцно долучені до інтенсивності очікування Другого Пришестя. І це впливає на характерні особливості всього їхнього богослов'я. Заклик Христа до уваги щодо наближення Царства Небесного в такому ракурсі видається не лише ідеєю, а й конкретною вказівкою реального очікування Кінця Світу.

Відповідно, метою цієї статті є експлікація смислового ядра есхатологічних розмислів сучасних п'ятдесятницьких богословів з урахуванням особливостей аксіосфери сучасного соціуму та тих гострих суперечностей, які йому притаманні.

Виклад основного матеріалу. Новий Завіт (зокрема, Одкровення Іоанна Богослова) пронизаний есхатологічністю та мотивує в протестантських спільнотах і їхніх богословських традиціях активність інтерпретацій відповідних масивів новозавітного тексту та співвіднесення результатів цих інтерпретацій із санкціонуванням відповідних норм практичного життя, які

постулюються як сотеріологічно релевантні. Одкровення Іоанна Богослова – резюмуюче про-роцтво, яке вказує на конкретну мету, закладену в існування світу. І тут чітко простежується конкретний ціннісно-смісловий і інтегруючий телеологічний вектор (відкриваюча Книга Буття й оповідь про створення світу та завершальна оповідь про Кінець світу та останні часи). Цей вектор тільки впевнює нас в такій інтертекстуальності.

Британський дослідник Біблії, адвентистський богослов Браян В. Болл в своїй праці “Природа біблійної есхатології” зазначає: “Есхатологія, як ми бачили, є не просто частиною доктринального сповідання Церкви, а логічним завершенням того, що їй передує в утвердженні віри. Есхатологія формує зміст цілого, а також зміст звіщення Церкви, надаючи їй мету і значення, і тому покладає на Церкву величезну відповідальність. Вона повинна проголосити надію поколінню, яке живе з «передчуттям загибелі», і дати відповіді на епоху, що «відчайдушно кричить про сатисфакції». Унікальна цілісність біблійної есхатології може і повинна мотивувати Церкву, що живе наприкінці есхатологічного часу, до продовження місії” (Болл, 2015, с. 231). Іншими словами, есхатологічна доктрина – це завжди не тільки частина історії богослов'я, не тільки доктринальна змістова характеристика релігійного віровчення. Есхатологія – це завше проєкція в аксіологію та праксеологію; конструктивна есхатологія – це цілісне вчення про місію Церкви як в світі тут і тепер, так і для світу “будучого віку”.

Безперечно, фраза з Символу Віри “чекаю воскресіння мертвих і життя будучого віку” вказує на есхатологічну укоріненість християнського віровчення загалом, а не тільки, власне, протестантського. Проте гостро визначальною і життєво-мотиваційною стала ця ідея для пізнього протестантизму з його декларуванням повернення до «первісного християнства». Нагальна ця ідея, відповідно, і для п'ятдесятницького руху. Останній формувався у власних структурних та віроповчальних особливостях саме під впливом чутливості до есхатологічної проблематики, і хоча наразі апокаліптичні очікування перестають домінувати у розумінні власної місії серед п'ятидесятників, все ж переоцінити унікальну для них значущість вчення про кінець часів важко. П'ятидесятницький богослов М. Мокієнко зазначає: “Місійна природа п'ятдесятництва обумовила характер еклезіологічного розвитку руху. Неформальне об'єднання християн та спільнот навкруги спільного духовного досвіду витворило демократичний, децентралізований рух, скерований не на інституціоналізацію, а на проповідь “добрих новин” напередодні кінця часів. Висока динаміка місії забезпечувалася пневмацентричним розумінням церкви, відповідальністю кожного вірянина за “душі, які йдуть до загибелі”” (Мокієнко, 2018, с. 400).

П'ятидесятницький рух не є явищем всуціль монолітним чи лінійним. Як свідчить історія його розвитку, “пробудження” в різних країнах відбувалося за неординарних соціокультурних умов, і це не могло не впливати на специфіку діяльності та проповіді конкретних п'ятидесятницьких структур і рухів. І особливо чутливими до таких відмінностей були їхні есхатологічні уявлення, що набували варіативних богословських інтерпретацій, зважаючи на відмінності соціальних реалій, від яких відштовхувалися їхні речники. Саме тому, як і сам есхатологічний наратив в межах п'ятдесятницького руху, хоч і не є суперечливим, але дещо відмінним, так і доволі різними є його богословські інтерпретації – як всередині п'ятидесятницького дискурсу, так і в середовищі науковців та богословів за його межами. Проте, вивчення шляху становлення особливостей есхатологічних ідей в середовищі євангельських християн, які витворювалися під впливом загальних тенденцій, котрі визначали історико-богословські своєрідності пізнього протестантизму, дають підстави твердити, що диспенсационалістський преміленаризм є спільною богословською традицією пізніх протестантів. Диспенсационалізм як особливий методологічний вектор богослов'я Армагедону дає можливість простежити основні етапи до-лучення конкретних євангельських рухів через конкретні проповіді до цього процесу, а також особливості інтерпретації їхніх спонук, богословської аргументації на користь есхатологічної концепції розділення всієї історії людства на кілька епох – диспенсаций, кожна з яких осягається

через особливе Одкровення. Як слушно наголошує релігієзнавець, дослідник протестантської есхатології В. Докаш, “термін диспенсационалізм (англ. Dispensation – закон, завіт) відображає віру в те, що історія спасіння розділена на ряд періодів... Двома центральними і характерними поняттями диспенсационалізму є “взяття на небо” і “страждання”. Перше відноситься до очікування віруючими того, коли вони будуть “підхоплені на хмарах на зустріч Господу” (1 Фес. 4:15-17) при його поверненні. Друге – засноване на пророчому видінні із книги Даниїла 9:24-27 і розуміється як семилітній період суду над світом (Велика скорбота)” (Докаш, 2007, с. 115).

Диспенсационалізм був поширеним в середовищі п'ятдесятницьких рухів в Америці та Західній Європі, пізніше в Російській імперії та Радянському Союзі. В його контексті доволі органічно здійснювалося розкриття таких понять та категорій, як “Підхоплення”, “Велика скорбота”, “Тисячолітнє царство” тощо. З зазначеної нами думки В. Докаша стає очевидно, які характеристики вкладаються представниками руху в поняття “Підхоплення”. Хоча варто наголосити, що в середовищі п'ятидесятників так і немає єдності щодо розуміння того, коли саме має відбутися підхоплення спільноти віруючих. Є такі, які вважають, що це буде до “епохи Страждань”. Інші сподіваються на те, що це станеться посеред “Великої скорботи”. Є й ті, що вірять в те, що через страждання пройдуть всі й підхоплення віруючих буде лише тільки після їхнього завершення. Це, отже, претрибуляціонізм, мідтрибуляціонізм, посттрибуляціонізм, відповідно. Такі відмінності не мають історичної зумовленості, а швидше продиктовані різницею в герменевтичних прочитаннях текстів Біблії та аксіологічному наративі того чи іншого богослова, який продукував конкретну концепцію.

Цікаво, що феномен страждань як характеристика етапу “Великої скорботи” є доволі ефективним художнім символом для зображення етапу трансформації особистості задля дійсної зустрічі з Богом. Саме під такою назвою ми зустрічаємо розділ контраверсійного для християнських богословів бестселера “Хижа”, автором якого є Вільям Пол Янг. Головний герой книги, що переживає смерть маленької дочки від рук серійного вбивці, має складні стосунки з Богом з самого дитинства. “Велика скорбота” в цій книзі – це період від усвідомлення смерті дочки до виникнення справжньої потреби Мака (головного героя) у віднаходженні в Богові відповідей на власні болі та потреби: “Мак утомився від Бога й релігії, від усіх релігійних клубів, які насправді нічим не відрізнялися від соціальних і не приносили реальної користі. Так, він прагнув глибини. Він був готовий отримати навіть більше, ніж сам уявляв” (Янг, 2015, с. 76). Та й сама назва книги, на думку багатьох дослідників – це метафора будинку, побудованого на власних стражданнях та болю, але, який здатен стати справжнім прихистком для тих, хто спроможний буде в стражданнях зустрітися з Богом задля власного переродження в ньому. Отож, не вдаючись до аналізу критики, очевидно не богословського, не релігійно-концептуального, а художнього, хоч і просякненого протестантською релігійною символікою твору, ми повинні відзначити доволі значущий ірраціонально-раціональний (такий стан світоглядного самовизначення, коли ірраціональні та раціональні чинники свідомості працюють в синергії, а не на протиставленні; особливо вони якраз відчутні у світському “розгортанні” естетично-художнього осмислення релігійних понять та образів. В суто релігійному житті та практиці вони впливають на те, що саме в протестантському середовищі сотеріологічні ідей демонструють орієнтацію на релігійний містицизм, що доволі тісно переплетений із раціональним обґрунтуванням кількості, підстав та черговості “спасених” і т.д.) аспект протестантського світорозуміння, котре впливає на культуру, а також й систему цінностей поколінь сучасних як практикуючих віруючих, так і тих, хто не асоціює себе з жодною конфесією, але має потребу в спілкуванні з Трансцендентним. Адже як інакше пояснити таку популярність вже навіть цього художнього твору, не кажучи про цілу низку інших аналогічних явищ.

І це зовсім не дивно, адже п'ятидесятницька есхатологія в світовому контексті (США, Канада, Західна Європа), а, відтак, і у вітчизняному досвіді релігійного служіння та проповіді Християн Віри Євангельської завжди відображала не лише богословські рефлексії, але й переживання дійсних соціальних, культурних чи етичних криз. “П'ятидесятницька есхатологія в США та Європі на початкових етапах розвивалась в герменевтичній напрузі між культурними питаннями (інтерпретацією суспільно-політичних процесів, екологічних катастроф та інше) та буквальною інтерпретацією Біблійного тексту” (Гура, 2019, с. 110), що є характерною ознакою, котра ілюструє чи не основний чинник популяризації й актуалізації есхатологічних ідей в християнському середовищі. Тут доволі важливим видається простежити залежність / глибину релігійного досвіду й переживання есхатологічних перспектив від бажання / готовності аналізувати події та явища суспільно-культурного, політичного, біоетичного та еколого-соціального змісту. Підкреслюючи позитивну роль для поширення п'ятидесятницького руху гуманітарних та богословських витлумачень сутнісних витоків та можливих наслідків суспільно-політичних катастроф та природних катаклізмів, слід вказати, що в п'ятидесятницькому наративі вони здобули статус конкретних ілюстрацій «ознак останнього часу». Така увага християнського дискурсу до біоетичної та екологічної проблематики, на нашу думку, є доволі продуктивною задля впровадження конкретних діяльнісних ініціатив, реалізації соціальної місії релігійних громад тощо. “Приймаючи трансформаційне розуміння есхатології, п'ятидесятники здатні підтримувати напругу між “вже” і “ще не вже”. З одного боку, творіння вже добре, і все життя має цінність; тому соціальні служіння церкви богословськи життєздатні. Тому ми повинні продовжувати молитися і піклуватися про хворих, годувати голодних, розміщувати бездомних, обіймати маргіналізованих, виступати проти несправедливості і піклуватися про навколишнє середовище. З іншого боку, ми сподіваємося на Пришестя Бога, який має силу перетворити цей світ. Щоб громадський активізм не перетворився в злегка завуальований атеїзм, ми повинні продовжувати молитися, співати, поклонятися і розрізняти, що Дух промовляє Церквам” (Ведделль, 2010, с. 109) – слушно зазначає п'ятидесятницький богослов Роббі Ведделль.

Тобто, на сучасному етапі ми маємо справу з чітким розумінням більшістю п'ятидесятницьких релігійних лідерів важливості виходу місії руху на новий рівень – не апокаліптично-песимістичний, а есхатологічно-праксеологічний. Конструктивними в цьому напрямку є кроки, спрямовані на моральне вдосконалення людини не тільки у векторі міжлюдського спілкування, але з чіткою вказівкою на праксеологічну закоріненість життєдіяльності (спілкування з природою, відповідальне ставлення до феномену Життя / Живого загалом) у сотеріологічних перспективах вірянина. З іншого боку, якщо такі посили від релігійних громад та лідерів тільки спонукатимуть до песимізму й паніки “приреченості”, на наше переконання, їх слід маркувати як деструктивні.

Власне українська п'ятидесятницька есхатологія від початку ХХ століття і до часів розпаду Радянського Союзу була доволі песимістичною. Наратив “СРСР – Апокаліптичний Вавилон” не даремно став провідним для богословів того часу. Через герменевтичний аналіз текстів Святого письма, систематизацію та типологізацію конкретних біблійних образів в їхніх дослідженнях кристалізувалася ідея апокаліптичної ролі Радянської держави. Наслідком поширення таких ідей в СРСР стала підкреслено аполітична та асоціальна позиція євангельських віруючих, що поєднувалася з культурним ізоляціонізмом. І навіть в наші дні залишаються такі євангельські рухи, котрі прагнуть ізоляції та відсторонення від соціальних та культурних реалій. Таку власну еклезіологічну позицію витлумачують на кшталт «малої колісницьі» в буддизмі чи євангельського “вушка голки” – тобто вузької стежки, якою треба рухатися до Царства небесного. Але попри емоційну насиченість таких алюзій й усвідомлення важливості аскези в християнському способі життя, все ж вважаємо такий шлях деструктивним.

У цьому контексті відрадно, що український релігієзнавець і богослов М. Черенков констатує: “У сучасному українському євангельському протестантизмі відбувається перехід від досвіду маргінальності до свідомої соціалізації в пострадянському і постхристиянському суспільстві. За часів царських і радянських репресій євангельські громади були приречені до “буття на маргінесі”, тому актуальним був досвід інших протестантських церков як меншин і опозиції. Можливість “входження у світ”, соціалізації в якості повноправного суб’єкту громадянського суспільства відкриває для вітчизняного протестантизму нові перспективи творчого засвоєння парадигми Реформації. Можна визначити конкретно-соціальні форми відображення загальнопротестантських принципів і парадигми європейської Реформації в контексті української євангельської традиції: ідентифікація української євангельської спільноти як національної церкви, створення власного богослов’я культури, формування релігійного етосу середнього класу, розвиток неформальних релігійних спільнот, екуменічна співпраця з іншими церквами, християнське підприємництво і благодійність” (Черенков, 2008, с. 240). А тому, можемо констатувати, що українські євангельські церкви зараз перебувають на етапі справжнього переусвідомлення власної місії і як *власне християнських* спільнот, і як, *власне, українських* релігійних центрів.

Висновки. Богословсько-філософський аналіз генези есхатології українського п’ятидесятництва є теоретичною вимогою часу, коли відбувається справжнє становлення українського богослов’я як науки, котра покинула «стіни семінарій» та здатна працювати і на нову якість української гуманітаристики, і на дієвий розвиток української духовності. Практична цінність відповідних розвідок підсилюється нині, з одного боку, суспільно-культурним розголомом, котрий демонструє непідробний інтерес українського суспільства до питань релігії, а, з іншого, – тими духовними кризами, котрі зумовлені постколоніальними диспропорціями розвитку, політичними чварами і, зрештою, військовим конфліктом, що триває на Сході та інспірований проімперськими силами сусідньої держави, яка робить ставку на геополітичну сваволю. Інтерес вчених до цих проблем сприяє як розвитку ідейного базису українських богослов’я, релігієзнавства, так й утвердженню платформи солідаризації різних євангельських течій України на ґрунті спільних принципів ціннісно-світоглядних та богословських засад.

Література та посилання

- Ball, B. W. (2015), “The nature of biblical eschatology”, B. Ball, & R. McIver (Eds.) *Grounds for assurance and hope: Selected biblical and historical writings of Bryan W. Ball*, Cooranbong, Avondale Academic Press, Australia, pp. 212 – 231.
- Waddell, R. (2010), “Apocalyptic Sustainability: The Future of Pentecostal Ecology”, *Perspectives in Pentecostal Eschatologies*, Pickwick Press, pp. 95 – 110.
- Гура, В.О. (2019), *Есхатологія християн віри євангельської (п’ятидесятників), дисертація подана на захист наукового ступеня кандидата філософських наук (спеціальність 09.00.14, богослов’я)*, НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ, 268 с.
- Докаш, В. І. (2007), *Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації*, Книги ХХІ, Чернівці, 543 с.
- Мокієнко, М. (2018). *Феномен п’ятидесятництва*, Рівне, 440 с.
- Черенков, М. (2008), “Від ізоляціонізму до “входження у світ”: соціально-філософські рефлексії трансформаційних процесів в українських євангельських церквах”, *Мультиверсум*, №70, с. 237 – 247.
- Янг, В. П. (2015), *Хижа. Коли трагедія відкриває вічність*, Книгоноша, Київ, 287 с.

References

- Ball, B. W. (2015), "The nature of biblical eschatology", B. Ball, & R. McIver (Eds.) *Grounds for assurance and hope: Selected biblical and historical writings of Bryan W. Ball*, Cooranbong, Avondale Academic Press, Australia, pp. 212 – 231.
- Waddell, R. (2010), "Apocalyptic Sustainability: The Future of Pentecostal Ecology", *Perspectives in Pentecostal Eschatologies*, Pickwick Press, pp. 95 – 110.
- Hura, V. (2019), *Eschatology of Christians of the Evangelical Faith (Pentecostal)*, the dissertation [Eskhatolohiia khrystyian viry yevanhelskoi (p'iatydesiatnykiv), dysertatsiia podana na zakhyst naukovooho stupenia kandydata filosofskykh nauk (spetsialnist 09.00.14, bohoslov'ia)], National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, 268 p. [in Ukrainian]
- Dokash, V. (2007), *End of the World: Evolution of the Protestant Interpretation [Kinets svitu: evoliutsiia protestantskoi interpretatsii]*, Books XX, Chernivtsi, 543 p. [in Ukrainian]
- Mokienko, M. (2018), *The phenomenon of Pentecostalism [Fenomen p'iatydesiatnytstva]*, Rivne, 440 p. [in Ukrainian]
- Cherenkov, M. (2008), "From Isolationism to "Entering the World": Socio-philosophical Reflections of Transformational Processes in Ukrainian Evangelical Churches" ["Vid izoliatsionizmu do "vkhodzhennia u svit": sotsialno-filosofski refleksii transformatsiinykh protsesiv v ukrainskykh yevanhelskykh tserkvakh", *Multiversum*, No. 70, pp. 237 – 247. [in Ukrainian]
- Yang, W. P. (2015), *Hut. When tragedy opens eternity [Khyzha. Koly trahediia vidkryvaie vichnist]*, The bookwoman, Kyiv, 287 p. [in Ukrainian]

© Ірина Горохолінська

НАУЧЕН ЖИВОТ

Конференция “Религия и медицина”

PALLIATIVE HOPE AS A RESPONSIBLE DIALOGICALLY LIVED RELATION BETWEEN RELIGION AND MEDICINE

K. M. Vadíková

Doctor of Philosophy, Research-assistant,
Department of Ethics and Moral Philosophy of Faculty of Philosophy and Arts,
Trnava University (Trnava, Slovak Republic)

vadikova@yahoo.com

ORCID 0000-0002-2099-0991

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-78-84](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-78-84)

Анотация

Катарина Вадикова. Палиативната надежда като отговорен диалог между религията и медицината. В статията се анализира приноса на Врана, Гуардини, Войтила, Марсел в развитието на тезата за християнската диалогична хуманистична етика. Авторът се фокусира върху евристичния анализ на връзката между религията и медицината относно проявите на личната съвест и личната отговорност в контекста на палиативните грижи. Основният резултат от анализа е концепцията за палиативна надежда, възникването на която се дължи на отговорен диалог, основан на връзката между религия и медицина, и който не изисква специално медицинско и религиозно образование. Палиативната надежда се представя като специфична способност на човек да споделя страдания в личен диалог, с незадължително споменаване, но неизбежно участие на Бог, което води до увереност в най-добрия резултат и посоката на взаимната практика – към доброто.

Ключови думи: християнски диалогична хуманистична етика; религия; медицина; палиативни грижи; лична отговорност; палиативна надежда

Анотація

Катаріна Марія Вадікова. Паліативна надія як відповідальний діалог поміж релігією та медициною. В статті аналізується вклад Врани, Гуардіні, Войтили, Марселя в формування засадничих положень християнської діалогічної гуманістичної етики. Автор зосереджується на евристичному аналізі взаємозв'язку релігії та медицини щодо виклику особистої совісті та особистої відповідальності в умовах паліативної допомоги. Основним результатом аналізу є термін паліативної надії, застосування якого обумовлено відповідальним діалогом, що живе взаємозв'язком між релігією та медициною, не вимагаючи спеціальної освіти у галузі релігії чи медицини. Паліативна надія подається як специфічна здатність людини ділитися стражданнями в особистому діалозі, не обов'язково згаданому, але неминучою участю Бога, що призводить до підтримки впевненості у найкращому результаті та спрямуванні обопільної практики – на добро.

Ключові слова: християнська діалогічна гуманістична етика; релігія; медицина; паліативна допомога; особиста відповідальність; паліативна надія

Abstrakt

Katarina Maria Vadíková. Paliatívna nádej ako zodpovedne dialogicky žitý vzťah medzi náboženstvom a medicínou. Článok vychádza z téz kresťanskej dialogicky personalistickej etiky (Vrána, Guardini, Wojtyła, Marcel). Zameriava sa na heuristickú analýzu vzťahu náboženstva a medicíny vzhľadom k výzve osobného svedomia k osobnej zodpovednosti v podmienkach paliatívnej starostlivosti. Hlavným výsledkom analýz príspevku je pojem paliatívna nádej, ktorej aplikácia je podmienená zodpovedným dialogickým žitím vzťahu medzi náboženstvom a medicínou, a to bez požiadaviek na špeciálne vzdelanie v oblasti náboženstva alebo medicíny. Paliatívna nádej je predstavená ako špecificky ľudská schopnosť zdieľať utrpenie v osobnom dialogickom stretnutí, za nie nevyhnutne uvedomenej, ale nevyhnutnej spoluúčasti Boha, ktorej výsledkom je dôvera v to najlepšie, čo má prísť – v dobro.

Kľúčové slová: kresťanská dialogicky personalistická etika; náboženstvo; medicína; paliatívna starostlivosť; osobná zodpovednosť; paliatívna nádej

Abstract

Katarina Maria Vadíková. Palliative Hope as a Responsible Dialogically Lived Relation between Religion and Medicine. The article deals with the contribution of Vrana, Guardini, Wojtyła, Marcel in the formation of foundational provisions of Christian dialogical humanistic ethics. Author focuses on heuristic analysis of the relationship of religion and medicine in relation to the challenge of personal conscience to personal responsibility in palliative care conditions. The main result of the analysis of article is the term palliative hope, the application of which is conditional on responsible dialogue, the live relationship between religion and medicine, without requiring special education in the field of religion or medicine. Palliative hope means a specifically human ability to share suffering in a personal dialogue meeting, not necessarily mentioned but the inevitable participation of God, which results in confidence in the best to come – for the good.

Key words: Christian dialogical personalistic ethics; Religion; Medicine; Palliative care; Personal responsibility; Palliative Hope

Stanovenie zámeru, východísk a terminologicko-metodologického aparátu príspevku: Hlavným zámerom príspevku je sledovať vzťah náboženstva a medicíny v podmienkach poskytovania paliatívnej starostlivosti s ohľadom na problematiku osobnej zodpovednosti. Vzťah náboženstva a medicíny v podmienkach paliatívnej medicíny vykazuje rad špecifik, ktoré úzko súvisia s prevzatím osobnej zodpovednosti za rozhodnutia o poskytovaní a prijímaní zdravotníckej starostlivosti. Ide o interdisciplinárne komplikovaný dialóg všetkých zúčastnených, ktorý je na jednej strane bytostne intímnou výzvou vo svedomí aktérov starostlivosti, ale v podobe informácie sa prenáša do tvorby konsenzu v dialógu o naplnení požiadaviek zabezpečenia starostlivosti v konkrétnom prípade počas konzília i slúži ako vzorový kazuistický príklad modelového riešenia dilem pre budúce potreby poskytovania starostlivosti v oblasti paliatívnej medicíny.

Terminologické a metodologické východisko príspevku je zasadené do kontextu vybraných predstaviteľov dialogického personalizmu (Vrána, Marcel, Guardini 2000, Wojtyła) v intenciách kresťanského svetonázoru (Guardini 2000). Žitý vzťah medzi náboženstvom a medicínou v životnom príbehu dialogickej osoby predstavuje prostredie, v ktorom sa fenomenologicky skúma a následne heuristicky analyzuje rozhodovací proces človeka v bolesti o zodpovednom prijatí bolesti, o spôsobe boja s ňou a účinkoch tzv. paliatívnej nádeje.

Zásadným východiskom príspevku je téza, že rozvinutie osobnej zodpovednosti nie je eticky možné visa versa, ale vždy vychádza z osobnej odpovede na výzvu vo svedomí dotknutých autonómnych osôb, tzn. nikdy nie naopak. V prípade, že by preniesli jednotliví aktéri tiaž svojej

osobnej zodpovednosti, či už na seba navzájom, prípadne na svojich blízkych, alebo vedúceho pracoviska, konzílium alebo manuál postupov pri riešení dilem v takto úzko špecifikovanej oblasti, ide o nesprávne a nezodpovedné riešenie vlastnej životnej situácie s vážnymi následkami s ohľadom na telesno-duševne-duchovnú jednotu ľudskej prirodzenosti. Na druhej strane, pri rozhodovaní je nevyhnutná spolupráca a usmernenie informácií od všetkých zúčastnených, aby sa konkrétna osoba mohla slobodne rozhodnúť a osobnú zodpovednosť prevziať, keďže zodpovednosť je výsostne dialogickou akosťou ľudskej prirodzenosti. V súvislosti s antropologickým vymedzením ľudskej prirodzenosti v kontexte dialogického personalizmu (Vrána; Vadíková, 2011, pp. 83 – 91, Rusnák), preto osobnú zodpovednosť a jej ťaž možno zdieľať v osobnom stretnutí v podobe dialógu, ale nie odovzdať, či prijať a niesť za niekoho iného. Vtedy ide o porušenie nárokov na vlastnú identitu a je ohrozená integrita osoby, čím môže dôjsť k heteronómii osoby, na čo samotných zúčastnených upozorňuje aj svedomie v ich rozhodovacom procese (Vadíková, 2013, pp. 132 – 151).

Okrem osobnej zodpovednosti možno pri poskytovaní paliatívnej starostlivosti identifikovať celý rad ďalších typov zodpovednosti (profesijnej, stavovskej, inštitucionálnej, globálnej, a pod.). Vzhľadom k špecifikácii témy sme sa rozhodli sústrediť na problematiku osobnej zodpovednosti, ktorá je rozhodnutím autonómnej osoby pod vlastným menom odpovedať na otázky z oblasti paliatívnej medicíny vo vzťahu k priamemu ataku bolesťou. V tomto zmysle budeme sledovať aj dôsledky intimného prežívania vzťahu medzi náboženstvom a medicínou v rozhodovacom procese osoby.

Osobná zodpovednosť a paliatívna starostlivosť: Osobnú zodpovednosť možno vzhľadom k terminológii dialogickej personalistickej etiky rozumieť ako jedinečne autonómnou odpoveď dialogickej osoby guardiniovského typu (Guardini, 1950, p. 15, p. 23, p. 37) na volanie po mene v otázkach, ktoré sa bytostne dotýkajú jej životného príbehu v centre interpersonálnych vzťahov. V tomto zmysle nie je možné ani poskytovateľa, ani prijímateľa starostlivosti viazať povinnosťou, ani príkazom, či sa odvolávať na imperatív, ale vždy konkrétne pozývať k spolupráci v boji s bolesťou. Minimálnou požiadavkou zaťaženia, alebo otázkou, na ktorú sa očakáva odpoveď, je humánnosť bolesti. Paliatívna medicína nedisponuje konkrétnym výpočtom ľudskej únosnosti bolesti, pretože tá je intímnu výpoveďou jedinečnej skladby okolností v životnom príbehu človeka ako telesnej, duševnej a spirituálnej jednoty (Guardini, 2000). Preto možno rozhodnutie pre osobnú zodpovednosť axiologicky uchopiť a relačne vziať k zmyslu života a usporiadať rebríček priorít (Wojtyła, 2003). Nenahraditeľnosť, neodcudziteľnosť a dôležitosť odpovede na bolesť vo vlastnom mene, tzn. rozhodnutie o bolesti, resp. prijatie bolesti vo vlastnom životnom príbehu ako aj v príbehu iných, preto patrí nielen k základným ľudským právam, ale vymedzuje ľudskú dôstojnosť v jej prirodzenosti, tzn. jej humánnosť.

Paliatívna medicína poskytuje starostlivosť človeku vo veľmi náročnej životnej situácii. To môže niektoré zásadné podmienky priznania autonómie v rozhodovaní spochybňovať, či sťažiť schopnosť rozlišovania, relativizovať formuláciu potrieb, požiadaviek a rozhodnutí (Scheidová). V tomto ohľade je autotrénin poskytovateľa kľúčovým prvkom zvládania záťaže vyhotorených situácií, keďže sa očakáva, že bude prijímateľovi starostlivosti oporou, povzbudením a spätnou väzbou v dialogickom zvládaní bolesti, a to akýmkoľvek spôsobom (formou ticha [Sarah], tichého gesta (Vadíková 2018), dialogickej blízkosti (Buber in Poláková, 1993), zdieľania [Pompey], paliatívnej medicíny všetkých typov (fyzickej, duševnej, duchovnej). Poskytovateľ je prvotným štítom, obrannou líniou, útočiskom, prostredníkom, ale i sprostredkovateľom, spolubojovníkom, zdieľaťom. V tomto zmysle je náročnosť spolubytia v bolesti preverením nielen zrelosti osobnosti po všetkých stránkach (telesnej, duševnej, profesijnej, duchovnej), ale najmä prirodzenej ľudskosti v dynamike interpersonálnych vzťahov. Poskytovateľ je, odhliadnuc od všetkých iných profesijných znalostí a ľudských akostí, pozvaný k osobnej odpovedi na výzvu k nádeji a sprostredkovaniu nádeje svojim zvereným [Pellegrino]. Vzhľadom k tomu nádej dialogicky podmieňujeme angažovaním sa v centre vzťahov celým svojím bytím žitia svojho životného príbehu v zmysle marcelovského typu dôvery:

Dúfam v teba kvôli nám (Marcel, pp. 123 – 124). Ide o špecificky dialogický rozmer personalistickej podstaty ľudskej prirodzenosti, ktorá je živá angažovaním sa vo vzťahoch a identifikovaná menom, ktorým a v ktorom celým svojim bytím odpovedá v jadre svojej intimity – vo svedomí, na volanie dobra. Vernosť v odpovedi dobru je potvrdzovaná v každom jednotlivom rozhodnutí prostredníctvom svedomia (schopnosti rozpoznať pravdu o dobre (Guardini, 1999), a zároveň inštanacie pri obvinení z morálnej viny (Jaspers, p. 7)).

Koncepcia paliatívnej nádeje ako dialogicky žitého vzťahu medzi náboženstvom a medicínou: V paliatívnej nádeji sa plne rozvíja, uskutočňuje a preveruje žitie vzťahu medzi náboženstvom a medicínou v konkrétnom životnom príbehu. Paliatívna nádej je liečivým prvkom akejkoľvek intenzity a akosti bolesti. Jej sila a účinnosť je podmienená schopnosťou rozlišovania kauzality bolesti a nasmerovaním na dobro. Nie je priamo úmerná vynaloženému úsiliu, implicitne nezabezpečuje potlačenie bolesti, ale pôsobí na jej spracovanie na únosnú mieru zaťaženia v jej telesnej, duševnej a duchovnej dimenzii. Paliatívna nádej je dialogická: v medziľudských vzťahoch i vo vzťahu s Bohom, či inak povedané transcendentnom, prírodou, alebo inou formou transcendentnej autority podľa vyznania náboženstva zúčastnených. Je možná aj pre tých, ktorí priamo odmietajú náboženskú vieru, ale pripúšťajú, že nie sú izolovaní a "čosi dobré" ich presahuje, to znamená že dôverujú a sú otvorení dialogickému pôsobeniu dobra vo svojom živote (tzv. "ľudia dobrej vole"). Paliatívnej nádeji sa uzatvárajú tí, ktorých z rôznych príčin vzťahovo izoluje obava z ohrozenia vlastnej svojbytnosti a odmietajú privoliť k dialógu a zdieľaniu. Tento stav však nie je nemenný a ľahšie sa prekonáva, ak aspoň na jednej strane zúčastnených je dôvera v dobro a nádej v nadviazanie spoločenstva.

Vzťah náboženstva a medicíny je dôležitým faktorom v paliatívnej medicíne. Pod pojmom náboženstvo môžeme súborne rozumieť taký komplexný obraz o fungovaní a usporiadaní sveta v myslení konkrétneho človeka, ktorý sa zakladá na istote poskytovanej ľudsky transcendentnou autoritou formou viery (Glasová, 2008, pp. 104 – 105). V rozhodovaní človeka potom tento obraz reprezentuje súbor dát, ktoré vstupujú do rozhodovacieho procesu ako informácie. V ňom sa už tieto dáta neoverujú, ale podliehajú formovaciemu procesu konečnej formulácie prijímanej vo svedomí v mene autonómnej osoby, keď tvorí, prijíma a uskutočňuje rozhodnutie. Svedomie v tomto procese funguje ako posledná inštančia overenia, či naozaj ide o pravdu o dobre a zároveň potvrdzujúcej inštanacie, ktorá predkladá vo vedomí rozhodnutie osobe ako celku, aby ho prijala vo vlastnom mene, aby ju mohla následne chrániť, ak by pochybovala o správnosti tohto rozhodnutia.

Na rozdiel od náboženstva je svetonázor takým komplexným obrazom o fungovaní a usporiadaní sveta v myslení konkrétneho človeka, ktorý sa zakladá na jeho osobnom presvedčení. Toto presvedčenie každý človek môže získať odpoveďou na základné životné otázky (odkiaľ prišiel; kam smeruje; ako vznikol svet; a pod.) (Glasová, 2008, pp. 108 – 109). Kresťanský svetonázor je darom cirkvi. Svedkom o pravde je samotný Ježiš Kristus a svätí. Náboženské presvedčenie vzniká rozhodnutím na základe svedectva evanjelia. V našom príspevku vychádzame guardiniovského kresťanského svetonázoru (Guardini, 1993).

V súlade s týmto kresťanským svetonázorom je svedomie nástrojom na rozpoznanie odporúčaní o dobre rozhodovania ponúkaných samotnou autoritou – osobným Bohom. Deje sa to v dialógu – v modlitbe. Istota o pravdivosti dát a ich dobre je limit, nástroj, prevencia i uľahčenie v rozhodovaní. Avšak, je to samotná osoba ako celok, kto sa rozhoduje, a teda kto vo svojej odpovedi na ponuku (z)odpovedá vo vlastnom mene aj za následky a dôsledky tohto rozhodnutia. Ide teda o výnimočne ľudskú schopnosť, dar, o ktorý sa je nevyhnutné starať a ho trénovať (spytovanie svedomia), aby správne fungoval (Grundel). Napriek tomu, že môže byť svedomie nezavinene mylné, je správne, a tak morálne záväzné, ako svedok o pravde (Skoblík, pp. 91 – 92).

Vo vzťahu k medicíne, ako prostriedku udržania, či znovuzískania zdravia a rade techník starostlivosti o zdravie, je náboženstvo korekciou limitov definície, spôsobu a starostlivosti o zdravie,

ale i následkov a dôsledkov porušenia rozhodovania o zdraví a o starostlivosti o neho. Z hľadiska kresťanského svetonázoru nie je správne pasívne prijímať zdravotnícku starostlivosť, ako by to bola iba akási údržba telesnej schránky, alebo duše, ale aktívne sa zúčastňovať a spolupracovať na rozhodovaní o nevyhnutných úkonoch, ktoré prispievajú k ozdravným procesom osoby v jednote jej telesnej, duševnej a tiež duchovnej dimenzie (aktívny informovaný súhlas).

V tomto zmysle je duchovná služba rovnako dôležitým prvkom starostlivosti (Slabý, 2004). Vzhľadom k medicíne, napomáha k uisteniu o správnosti rozhodovania v otázkach zdravia, jeho limitov i miery zaťaženia ozdravnými procesmi s ohľadom na celý životný príbeh osoby. Nenahraditeľnou sa stáva v terminálnych štádiách, alebo v stavoch akútnej nadmernej bolesti, kedy medicínske prostriedky nedokážu zmierniť záťaž natoľko, aby sa človek mohol nezávisle rozhodovať, či vôbec myslieť. Uistenie potom spočíva v sprítomnení Božej lásky v technike zdieľania bolesti a obáv počas zomierania alebo neznesiteľného utrpenia – spolubytie v zameraní na dobro a spoluúčasť na zdoľávaní terminálnych okamihov života. Z hľadiska kresťanského svetonázoru v tejto forme duchovného sprevádzania nie je dôležitý fyzický, duševný, ale práve duchovný dotyk a prepojenie osôb v zdieľaní utrpenia. Samotné zomieranie však nie je prenosné na inú osobu, ale je osobnou odpoveďou na výzvu k rozlúčeniu sa a odpútaniu sa od pozemského sveta, medziľudských vzťahov vrátane (Vadiková, 2012). Možno sa preto domnievať, že najintenzívnejší zážitok osobnej zodpovednosti človek prežíva v okamihu svojho odchodu z pozemského sveta.

V podmienkach paliatívnej starostlivosti je vzťah náboženstva a medicíny špecifikovaný zážitkom bolesti. Jedným z najčastejších omylov a následne nesprávneho prežívania vzťahu medzi náboženstvom a medicínou v životnom príbehu osoby je ich vzájomná nevyváženosť. Prílišné spoliehanie sa na zázrak zo strany náboženského presvedčenia na úkor podrobeniu sa nevyhnutnej liečbe, alebo naopak, preceňovanie, až zbožštenie medicíny a jej účinkov nielen na telesný a duševný, ale i duchovný stav. Vyplýva z pýchy človeka a nemiernemu preceňovaniu funkčnosti vzájomného vzťahu medzi náboženstvom a medicínou v osobnom živote človeka. Prehnaný autonomizmus zvädza k hľadaniu kompenzácie (ceny) zdravia nejakým (hocakým) náboženským úkonom, a to bez pokorného dialógu v modlitbe a uistenia o adekvátnosti očakávaní prostredníctvom rozhovoru s poskytovateľom duchovnej služby. Vo výzve k osobnej zodpovednosti človek na seba vzťahuje stvoriteľskú, ba až mesiášsku funkciu samospasiteľa. Na druhej strane neopodstatnený dohad o jednoznačne dokonanom výsledku zvoleného postupu medicínskych úkonov, bez rešpektu k osobitosti, nedokonalosti a špecifickej jedinečnosti ľudského tela, či duše, môže vyústiť až do zbožštenia poskytovateľa starostlivosti, alebo vedca, či neosobného pokroku, vedy a podobne. Vyplýva zo zúfalej neistoty a nedôvery v Božiu prozreteľnosť a Božiu lásku a neschopnosti prijať svoj údel ako súčasť svojho životného príbehu. Reprezentuje zlyhanie funkčnosti vzťahu medzi náboženstvom a medicínou v živote človeka. V oboch prípadoch ide paradoxne o vzdanie sa osobnej zodpovednosti a vydanie sa napospas osudu, ktorým nie je Boh, ale fiktívna predstava o tom ako funguje a je usporiadaný svet – mýtus.

V podmienkach paliatívnej starostlivosti je veľmi dôležité, aby žitie vzťahu medzi náboženstvom a medicínou bolo vyrovnanou odpoveďou. Samotná bolesť, ako komplexná osobná životná výzva, kladie túto požiadavku do hĺbky intimity človeka a súvisí s chápaním ľudskej dôstojnosti, rysov jeho identity a preveruje integritu jeho osobnosti. V náboženstve takto môže veriaci hľadať istotu o pravde ponúkaných možností medicíny, a v medicíne prostriedok k dialógu s Bohom a ľuďmi. V akútnej bolesti takto nemusí čeliť výzvam sám, ale s Božou pomocou a v špecificky ľudskom type zdieľania.

Viera v Boha a poznatky z oblasti medicíny umožňujú v podmienkach osobného stretnutia prijímateľa a poskytovateľa paliatívnej starostlivosti vznik tzv. paliatívnej nádeje, aj keď nie sú nevyhnutnou zárukou jej funkčnosti. Je podmienená dôverou v Božiu lásku, milosrdenstvo a zmysel života, v ľudskosť zdieľnosti okolitých ľudí, v účinky poskytnutej liečby, alebo aspoň v zmiernenie

nadmernej bolesti tak, aby bola ľudsky únosná a dôverou v nepredĺžovanie agónie z akýchkoľvek dôvodov. Paliatívna nádej je zároveň istým terapeutickým nástrojom na zmiernenie následkov a dôsledkov pôsobenia nadmernej bolesti na telesnú, duševnú a duchovnú jednotu osoby. Je intímnu odpoveďou na volanie po mene v podmienkach, kedy myseľ a vedomie už neumožňujú rozhodovací proces, ale svedomie kontinuálne retrospektívne potvrdzuje predchádzajúce rozhodnutie o dôvere v to najlepšie, čo má prísť. Ide o prepojenie náboženskej viery a dôvery v poznatky medicíny, ktoré by sa však stali nefunkčnými bez centrovania v interpersonálnych vzťahoch. Paliatívna nádej pôsobí výhradne prostredníctvom interpersonálneho zdieľania všetkých zúčastnených (prijímateľa, poskytovateľa starostlivosti a Boha), tzn. v zrelom žitom vyrovnanom vzťahu medzi náboženstvom a medicínou. Paradoxne, v osobnom stretnutí nie je natoľko dôležité, aby si sprostredkovanie paliatívnej nádeje účastníci vzťahu uvedomovali a vedome ho rozvíjali. Stačí detinská dôvera v dobro a jeho autoritu, tzn. že nastane to najlepšie, čo nastať má. Na rozdiel od mýtického fanatického fatalizmu tu ide navyše o dôveru, že to bude naozaj to najlepšie, pretože o tom nerozhoduje prijímateľ sám, ani sa o tom nedohaduje, ba dokonca si ani nedokáže predstaviť, čo Boh pripravil tým, ktorí ho milujú. [Pavol – List Korint'anom]

Záver. Dialogická osoba je pozvaná žiť zodpovedne vyrovnaný vzťah medzi náboženstvom a medicínou. V podmienkach poskytovania paliatívnej starostlivosti je vzťah medzi náboženstvom a medicínou špecifikovaný atakom bolesti, ktorého prekonanie je možné iba v osobnom stretnutí dialogickou formou zdieľania bolesti. Samotná bolesť, ako komplexná osobná životná výzva, kladie túto požiadavku do hĺbky intimity človeka a súvisí s chápaním ľudskej dôstojnosti, rysov jeho identity a preveruje integritu jeho osobnosti. Paliatívna nádej ako významný liečivý prvok v stavoch nadmernej bolesti je niečím natoľko ľudsky výnimočným, že k jej aplikácii a pôsobeniu nie je v konečnom dôsledku potrebné ani zvláštne náboženské, ani špeciálne medicínske vzdelanie. Stačí úprimná nábožnosť, dôvera v Božiu prozreteľnosť, ochota zdieľať trápenie, dôvera v ľudskosť poskytovanej starostlivosti, vernosť odpovediam vo svedomí. Na druhej strane, k poskytovaniu paliatívnej nádeje je vo svedomí zaviazaný každý, kto stretne trpiacu ľudskú osobu bez ohľadu na to, či ju o pomoc požiada, alebo nie. Forma, intenzita, kvalita nezávisí od neho samého, ale od všetkých zúčastnených. Paliatívna nádej je dialogický dar zniesť nápor bolesti.

References

- Buber, M. "A Sharing Silence" [Sdělující mlčení]. [Trans. Poláková, J.] In: Buber, M. "Talk", [Rozhovor], [Trans. Poláková, J. in Poláková, J.], (1993), *Philosophy of Dialogue. Introduction into a One of a Stream of Philosophical Thinking in the 20. Century*, [Filosofie dialogu. Uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století. Ukázky z děl.], FÚ AV ČR, Praha, pp. 63 – 64 [in Czech]
- Pellegrino, E. (2011), "The Catholic Physician in an Era of Secular Bioethics", *Linacre Quarterly*, No. 78(1), pp. 13 – 28
- Glasová, K. (2008), *Philosophy in Praxis of a Social Worker* [Filozofia v praxi sociálneho pracovníka], VŠ Z a SP sv. Alžbety, Bratislava [in Slovak]
- Grundel, J. (1990), "Obligatoriness and Outreach of the Conscience Appeal" ["Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensanspruches"], Grundel, J. (editor), (1990), *Conscience: subjektive Arbitrariness or the highest Norm* [Das Gewissen: subjektive Willkur oder obererste Norm?], Patmos-Verlag, Dusseldorf, s. 99 – 126 [in German]
- Guardini, R. (1950), *About a Sense of an Alliance* [Vom Sinn der Gemeinschaft], Arche, Zürich, 51 s. [in German]
- Guardini, R. (1993), *Ethics. Lectures at the University of Munich* [Ethik. Vorlesungen an der Universität München] [Editors Mercker, H. – Marshall, M. – Franz, H.], Matthias-Grunewald-

- Verlag, München [in German]
- Guardini, R. (1999), *Good, Conscience and Concentration*, [*Dobro, svědomí a soustředování*]. [Trans. Lobkowicz, F.], Vyšehrad, Praha [in Czech]
- Guardini, R. (2005), *World and Person*, [*Svět a osoba*], [Transl. Pohunková, D.], Trinitas, Svitavy [in Czech]
- Scheidová, L. (2010), "Explanation of the Main Notions and of its Relations in the Palliative and Hospice Care" ["Vysvetlenie základných pojmov a ich vzťahov v rámci paliatívnej a hospicovej liečby a starostlivosti"] [online] [cit. 2010.04.09], available at: <http://hospice.cz/vysvetlenie.html> [in Slovak]
- Marcel, G. (1971), *About a Philosophy of Hope* [*K filozofii nádeje*] [Transl. Dvořáková, V.], Vyšehrad, Praha [in Czech]
- Pavol – apoštol "The First Letter to Corinth" ["Prvý List Korinťanom"] [online] [cit. 20.05.2019], available at: <http://www.svatepismo.sk/listovat.php?kniha=53&kapitola=2&nv=off> [in Slovak]
- Pompey, H. (2004), *Dying* [*Zomieranie*], Dobrá kniha, Trnava, 183 s. [in Slovak]
- Rusnák, P. (2018), "Another Man as a Gift in the Philosophy of Dialogue", ["Iný ako dar vo filozofii dialógu"], Rajský A, Wiesenganger M. *Assistance to Another Man on a Virtue Way* [*Pomoc druhému na ceste cností*], VEDA/Typi Universitatis Tyrnaviensis, Trnava, pp. 78 – 100 [in Slovak]
- Sarah, R. (2017), *The Power of Silence. Against the Dictatorship of Noise*, [*Sila ticha. Proti diktátúre hluku*], [Trans. Košiar, J.], Lúč, Bratislava [in Slovak]
- Skoblík, K. (1997), *Preview of the Christian Ethics* [*Přehled křesťanské etiky*], Karolinum, Praha [in Czech]
- Slabý, A. (2004), "Spiritual Aspects of Palliative Medicine", ["Duchovné aspekty paliatívnej medicíny"], Vorlíček J, Adam Z, Pospíšilová Y, et al. *Palliative Medicine* [*Paliativní medicína*], Grada, Praha, pp. 449 – 455 [in Czech]
- Vadiková, K. M. (2015), "The Gift of Hope in Care for Dying Persons", ["Dar nádeje v starostlivosti o zomierajúcich"], *Paliat. med. lieč. boles.* - Supl., 3, 2015; 8(S3), s. 27 – 31 [in Slovak]
- Vadiková, K. M. (2011), *Problems of conscience in the context of dialogical personalism* [*Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu*], FFTU, Trnava [in Slovak]
- Vadiková, K. M. (2013), "Personal Axiology – Ethical Values in Praxis", ["Osobná axiológia – etické hodnoty v praxi"], Orbanová, E., Vadiková, K. M., Čechvala, O. (2013), *Terminology of Philosophical Axiology* [*Terminológia filozofickej axiológie*], FFTU, Trnava, s. 120 – 167 [in Slovak]
- Vadiková, K. M. (2018), "The Value of the Dialogical Silence in the Palliative Care in a Hospice", ["Význam dialogického ticha v paliatívnej starostlivosti v hospici"], Molnárová Letovanová, K. (Ed.), *Proceedings of 8th Annual of International Conference of Hospice and Palliative Care*, F Z a SP Trnava, Trnava, s. 77 – 85 [in Slovak]
- Vadiková, K. M. (2012), "Value of understanding for dying as for personal mystery in the circumstances of hospice and palliative care" ["Význam porozumeniu zomieraniu ako osobnému tajomstvu v podmienkach hospicovej a paliatívnej starostlivosti"], *Paliat. Med. Lieč. Boles.* – Supl. 2, 2012; 5 (S2). s. 46 – 48 [in Slovak]
- Vrána, K. (1996), *Dialogical personalism* [*Dialogický personalismus*], Zvon, Praha, 63 s. [in Czech]
- Wojtyła, K. (2003), *Love and Responsibility* [*Láska a zodpovednosť*] [Transl. Willets, H.], Metodicko-pedagogické centrum, Bratislava, 223 p. [in Slovak]
- Wojtyła, K. (2000), *Person and Act. Anthropological Studies. Man and Morality* [*Osoba i czyn. Oraz inne studia antropologiczne. Czlowiek i moralność*], Towarzystwo naukowe KUL, Lublin, 540 s. [in Polish]

© **Katarina Maria Vadikova**

“РЕЛІГІЯ ТА МЕДИЦИНА”, ОГЛЯД МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

Ірина Васильєва

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

Сергій Шевченко

доктор філософських наук, професор кафедри філософії, біоетики та історії
медицини, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
ex.theology@gmail.com
ORCID 0000-0002-9713-3402

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-85-94](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-85-94)

11 – 12 червня 2019 року у стінах Національного медичного університету імені О. О. Богомольця відбулася Міжнародна науково-практична конференція “Релігія та медицина”. Цей захід проходив як запланований під егідою Міністерства охорони здоров’я України та був присвячений пам’яті святителя Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького). Основні напрямки роботи конференції були зосереджені на: питаннях взаємодоповнюваності релігії та медицини у житті і творчості святителя Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького); окресленні світоглядних, методологічних, етичних, аксіологічних та історичних аспектів взаємозв’язку релігії та медицини у сучасному суспільстві; проблемі визначення та тлумачення здоров’я людини в контексті підходів філософії, релігії та медицини; необхідності подальшого діалогу між релігією та медициною в наш час; актуальних проблемах біомедичної етики в сучасному релігійному дискурсі.

Організаторами конференції виступили Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Громадська організація “Українська асоціація релігієзнавців”, Центр розвитку особистості “HUMANUS” (м. Пловдив, Болгарія). Від Національного медичного університету імені О. О. Богомольця відповідальною за організацію заходу виступала кафедра філософії, біоетики та історії медицини. Активно долучилася до організації та участі в заході студенти-дослідники з секції молодих вчених та Студентського парламенту. Понад 100 учасників зареєструвалося з доповідями на пленарне та секційні засідання конференції, які представляли українські та зарубіжні науково-освітні, науково-дослідницькі установи і організації, зокрема Інститут Східного християнства (Гуситський богословський факультет) Карлового Університету (м. Прага, Чеська Республіка), Університет імені Коменського в Братиславі (Словаччина), Трнавський університет (Словаччина), медичний центр ТОВ “Гомеопатія від Попових” та ін.

Представленість учасників відобразила інтегративний підтекст заходу: з одного боку в конференції взяли участь представники Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного державного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, Національного авіаційного університету, Національного університету біоресурсів і природокористування України, Київського національного університету будівництва і архітектури, ДВНЗ “Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана”, Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві, Інституту Східної Євро-

пи (м. Львів) та ін., а з іншого – Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова та Вінницького медичного коледжу імені акад. Д. К. Заболотного, Донецького національного медичного університету (м. Кропивницький), Запорізького державного медичного університету, Івано-Франківського національного медичного університету, Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького, Національної медичної академії післядипломної освіти імені П. Л. Шупика, НМУ імені О. О. Богомольця, ПВНЗ “Київський медичний університет”, Одеського національного медичного університету, Харківського національного медичного університету та ін.

Урочисте відкриття конференції пройшло в лекційній аудиторії № 3 Морфологічного корпусу НМУ імені О. О. Богомольця, яка носить ім'я В. Ф. Войно-Ясенецького – видатного лікаря та великого священнослужителя, випускника університету. З вітальними словами до співорганізаторів, учасників, гостей звернулися виконуючий обов'язки ректора НМУ імені О. О. Богомольця проф. Ю. Л. Кучин, проректор з науково-педагогічної роботи, міжнародних зв'язків та аспірантури НМУ імені О. О. Богомольця проф. Р. Л. Скрипник та завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини проф. І. В. Васильєва, які наголосили на тому, що НМУ імені О. О. Богомольця з початку свого заснування став тим науково-дослідним центром, який відкрито взяв за основу, підтримував та втілював у життя духовні, гуманітарні та гуманістичні стандарти в медичній освіті, зокрема, і в контексті інтеграції сучасної вищої медичної освіти з християнською етикою та цінностями відповідно до заповідей, закладених святителем та професором В. Ф. Войно-Ясенецьким. Звернув увагу присутніх на багатогранному впливі В. Ф. Войно-Ясенецького на різні сфери сучасної медицини Ю. Л. Кучин, наголосивши і на його неоціненному та інноваційному вкладі в розвиток нових видів знеболення пацієнтів та застосування нових засобів анестезії.



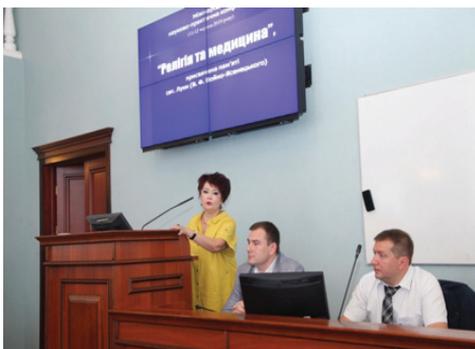
Виступає: проф. Ю. Л. Кучин, доктор медичних наук, в. о. ректора, проректор з науково-педагогічної роботи та післядипломної освіти НМУ імені О. О. Богомольця



Виступає: проф. Р. Л. Скрипник, доктор медичних наук, проректор з науково-педагогічної роботи, міжнародних зв'язків та аспірантури НМУ імені О. О. Богомольця

Професор Васильєва І. В., як модератор пленарного засідання, аналізуючи у своїй доповіді християнську філософію свт. Луки в контексті сьогодення, наголосила, що роздуми над життям і творчістю цієї легендарної особистості в трагічній історії ХХ ст. спонукають поставити питання: чому сьогодні переважають презентації постаті В. Ф. Войно-Ясенецького як представника виключно російської культури, російської православної традиції, хоч його життя, духовне і професійне становлення було нерозривно пов'язано з Україною? В підтвердження доповідачка акцентувала увагу на біографії В. Ф. Войно-Ясенецького, зокрема впливі культурно-історичного, духовного і природного простору Києва, його духу софійності на формування релігійного світогляду майбутнього святителя, його навчання на медичному факультеті Київського університету св. Володимира (1899 – 1903 рр.), керівництві Кримської єпархії Православної церкви (1946 – 1961 рр.) тощо.

На її думку особливої актуальності сьогодні мають ідеї свт. Луки щодо діалогу науки та релігії, підхід до людини в її цілісності як духовно-душевно-тілесного творіння (“Дух, душа і тіло”), які мають методологічне значення в філософії релігії, філософії медицини, біомедичній етиці тощо. В цьому контексті був проаналізований підхід до питань життя, здоров'я та хвороби людини в християнській духовній традиції в екзистенціальних, ціннісних вимірах. Проф. Васильєва І. В. співставила погляди В. Ф. Войно-Ясенецького з творчістю лікарів за фахом: А. Сурожського, К. Ясперса, який характеризував тяжку хворобу, загрозу смерті, рокові випадковості як межові ситуації людського існування, які пробуджують людину від духовного сну, швидкоплинної суєти буденності, стимулюють її здатність відрізнити суттєве від другорядного. У таких ситуаціях людина виходить за межі власне “внутрішньої картини хвороби” на рівень духовної рефлексії, переживання всього свого життя як за вертикаллю (відношення до Бога, Абсолюту), так і у горизонтальній площині: ставлення до ближнього (інших людей) і до самої себе, оцінка своєї особистості, власних бажань, думок, дій та вчинків тощо. Йдеться про такі екзистенціали людського буття як віра, надія, любов, свобода та відповідальність, завдяки чому людина стає здатною до самоперетворення, духовного самовдосконалення. Вищезазначені підходи, на думку доповідачки, мають важливе значення не тільки в теоретичній, а й в практичній медицині. В.Ф. Войно-Ясенецький обґрунтував необхідність відповідного цілісного підходу лікаря до хворого, який повинен зцілювати, тобто повертати людину до цілісності як духовно-душевно-тілесного творіння. Велике значення він надавав психотерапії як духовному впливу лікаря на хворого, індивідуальному підходу в медицині. Підсумувала проф. Васильєва І. В. свою доповідь відомим висловом Владика Луки: “Для хірурга не повинно бути “випадку”, а є тільки жива, страждаюча людина”.



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



Виступає: доц. М. В. Луптакова, доктор філософії, доцент Інституту Східного християнства Карлового Університету

Привітала усіх учасників конференції від Карлового університету почесна учасниця пленарного засідання – доцент Луптакова Марина Володимирівна. У своїй доповіді “Богослов'я як медична наука” дослідниця висунула думку, що якби пророчий юдаїзм та християнство як його наступник, з'явилися б у ХХ сторіччі, то, ймовірно, вони б здобули статус медичних наук на кшталт родинної психіатрії, а не релігійних вчень. Науковиця навела взірці нинішніх екзистенціальної та гуманістичної психотерапії, які часто запозичуючи релігійні засоби, успішно лікують різноманітні хвороби, зокрема і пошкоджену людську особистість. Християнство, на думку доповідачки, є, по суті, наукою, яка лікує, тобто виступає своєрідним психотерапевтичним методом і установкою. Дослідниця наголосила, що так само необхідно розглядати богослов'я – не як філософію, а, по суті, курс терапії. Саме так розуміли завдання та призначення богослов'я святі отці. Тому християнські мислителі

сучасності, розвиваючи святоотцівську спадщину й використовуючи водночас досягнення сучасної психології та психіатрії, відкривають нові підходи до лікування психічних розладів і вирішення горезвісних “психічних проблем”. Як зазначила М. В. Луптакова, православна психотерапія, що розкриває справжній зв’язок між душею, розумом, серцем і думкою, їх хвороби і лікування, і православна психопатологія, яка вказує на пристрасті як на джерело психічних, душевних страждань і відхилень – сьогодні являють собою самостійні “наукові дисципліни”, які викладаються в курсах, наприклад, з пасторської психології в європейських університетах. Такі курси часто будуються на зіставленні підходів і рішень, пропонованих академічною психологією, яка вивчає закономірності “незміненої психіки” і бачення тих же проблем в перспективі християнської антропології. Доповідачка, детально розглядаючи різні аспекти лікування і зцілення людини, які виходять і ґрунтуються на християнському віровченні, у своєму виступі неодноразово наводила тези з праць таких богословів, як митр. Ієрофей, архієпископ Хрїсостомос, Жан-Клод Ларше, єп. Геротеос та ін.

На взаємозв’язку релігії та медицини в екзистенціальній площині зупинився у доповіді “Релігія і медицина в добу тривоги та кризи автентичності” Шевченко С. Л., професор кафедри біоетики та історії медицини НМУ імені О. О. Богомольця. Доповідач, аналізуючи та спираючись на погляди П. Тіллїха, зокрема його концепцію “мужності бути” звернув увагу учасників конференції на проблему співвідношення паталогічної та екзистенціальної тривоги: “Щоб розробити власну теорію, медицина потребує вчення про людину; але без постійної співпраці з усіма науками, для яких людина – головний предмет вивчення, медицина не отримує вчення про людину. Мета медицини – допомогти людині вирішити деякі з її екзистенціальних проблем, а саме ті з них, що зазвичай називають хворобами. Але медицина не може допомогти людині без постійної взаємодії з іншими областями знання, мета яких – допомогти людині в її якості людини. Вчення про людину і допомога людині засновані на різноплановій взаємодії. Лише таким чином можливо зрозуміти і актуалізувати силу буття людини, її сутнісне самоствердження, її мужність бути”. З першого погляду, наголосив доповідач, видається, що П. Тіллїх показує незвідність практики лікаря і пастора до однієї системи координат. Втім надалі, доповідач, розтлумачуючи сенс принципу німецько-американського мислителя, пояснив, що на думку П. Тіллїха “духівник ставить питання про таку мужність бути, яка приймає екзистенціальну тривогу на себе. Лікар ставить питання про таку мужність бути, яка усуває невротичну тривогу. ... невротична тривога – це нездатність прийняти екзистенційну тривогу на себе. Отже, завдання духівника включає в себе також і завдання лікаря. Однак жодне з цих завдань не пов’язане виключно з тими, хто виконує їх професійно. Лікар, особливо психотерапевт, опосередковано може передати пацієнтові мужність бути і здатність прийняти екзистенціальну тривогу на себе. Вчиняючи так, він не стає духівником і ніколи не повинен намагатися замінити духівника, але він може сприяти граничному самоствердженню пацієнта, виконуючи тим самим завдання духівника. І навпаки: духівник або будь-хто інший може надати медичну допомогу. При цьому він не стає лікарем, і жоден духівник в своїй “якості” духівника не повинен прагнути ним стати, хоча він може мати здатність зцілювати як душу, так і тіло і сприяти усуненню невротичної тривоги”. У підсумку дослідник навіть твердження П. Тіллїха, що “паталогічна тривога, якщо вона діагностована, стає об’єктом лікарської допомоги, екзистенціальна тривога – об’єкт допомоги духівника. Не можна сказати, що лікар або священик діє тільки строго у відповідності зі своєю професійною функцією: пастор може виявитися цілителем, а психотерапевт – духівником, і кожна людина може стати і тим і іншим для свого “ближнього”. Втім не варто змішувати ці дві функції, а членам цих професій не варто намагатися замінити одне одного. Їх спільне завдання – допомогти людям досягти повного самоствердження, знайти мужність бути”.

Активну участь в конференції взяли представники клінічної медицини, які обговорили проблеми творчої взаємодії медицини та релігії, спираючись на новітні досягнення медичної науки, а також вшанували пам'ять та великі заслуги Святителя Луки в медицині, організації системи охорони здоров'я в Україні, педагогіці. Зокрема проф. В. О. Маланчук у ґрунтовній доповіді було показано його вагомий внесок у розвиток щелепно-лицевої хірургії. Значний інтерес викликала доповідь проф. В. О. Мойсеєнко про видатну християнську благодійницю й однодумця Святителя Луки, засновницю Свято-Покровського жіночого монастиря в Києві велику княгиню Олександрю Петрівну Романову (преподобна велика княгиня Анастасія).



Виступає: проф. В. О. Маланчук, доктор медичних наук, член кореспондент НАМН України, завідувач кафедри хірургічної стоматології та щелепно-лицевої хірургії НМУ імені О. О. Богомольця



Виступає: проф. В. О. Мойсеєнко, доктор медичних наук, професор кафедри пропедевтики внутрішньої медицини № 2 НМУ імені О. О. Богомольця

Сутнісні характеристики молитви охарактеризувала у своїй доповіді проф. Предко О. І., яка звернула увагу присутніх, що на відміну від переживання і діяльності, феноменологічна основа молитви – “можливість неможливого”. Молитва – це подих духу, завдяки якому людина стверджується у вірі. Розглядаючи молитву як багаторівневий феномен, доповідачка посилається на погляди Г. С. Сковороди, св. Терези, П. Мантегацца. Вони, як прихильни школи внутрішньої молитви, вважали, що молитва сприяє вдосконаленню людини, відкриває перед нею неозорі духовні обрії, а постійна інтенсифікація духовного життя приводить до нових способів самовираження. Доповідачка навела приклад феноменального впливу молитви на стан мозку, коли вчені спробували відповісти на питання: “Що відбувається з мозком, коли людина молиться?” – Було виявлено, що під час молитовного стану православного священнослужителя електроенцефалограма показувала повне виключення кори мозку. Однак при цьому спостерігалася ясна свідомість. Посилаючись на В. Сльозіна, О. І. Предко наголосила, що сьогодні цей феномен вчені називають четвертим станом людини. До даного відкриття наука знала три стани свідомості людини: неспання, повільний і швидкий сон, які відрізняються один від одного характерами електричних імпульсів в корі. Тепер дослідникам цього феномену стало відомо і ще один стан – повне відключення електричної активності кори головного мозку при ясній свідомості”. На завершення доповідачка зазначила, що в процесі молитви розгортається і своєрідний діалог, який носить запитувальний характер. Отже, діалогізм розгортається в площині “запит-відгук”, що сприяє синергізації, тобто молитва вказує на орієнтацію свідомості того, хто молиться, висловлює цю орієнтацію як інтенції в певній структурі свідомості, інтерпретує ці інтенції, відкриває цілий спектр можливостей.

Позанаукові і наукові знання в життєтворчості свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) висвітлює у своїй доповіді проф. Чорноморденко І. В., який підкреслив, що більшість дослідників життєвого шляху та творчого спадку В. Ф. Войно-Ясенецького залишаються подивованими, глибоко зворушеними і водночас гордими тим, що мають можливість поміркувати над тим, а

чи багато хто з нас зміг би повторити багатостраждальну долю цієї самовідданої своїй справі і вірі людини. Доповідач, неначе продовжуючи попередній виступ, зауважив, що свт. Лука, приймаючи і примножуючи наукові знання, не гребував і знанням позанауковим бо висловлював думки щодо неспроможності науки у вирішенні багатьох питань. Натомість цінував знання здобуте і не засобами науки. Велику роль відводив інтуїції, завдяки якій ми можемо пізнати те на що наука неспроможна. Виходячи з вислову свт. Луки, що “життя творять мудрі, окрилені вірою”, доповідач відзначив: “Розуміння значення віри в будь-якій діяльності людини для свт. Луки є апіорним”. Водночас непересічні знання, на думку доповідача, дозволили свт. Луці влучно і емно охарактеризувати вже існуючий на той час прагматизм і тим самим застерегти нас від можливого занепаду – “головною рушійною силою, що знищує природу, є забуття духовних цінностей”. Мало того, на думку І. В. Чорноморденка, відверто критикуючи налаштованість та стан сучасного суспільства і констатуючи причину – “Ідеали суспільства споживання, людський егоцентризм, прагнення до комфорту і насолоди, нестримне прагнення наживи, пристрасть до речей завели суспільство в глухий кут”, – В. Ф. Войно-Ясенецьким мав таки рацію.



Виступає: проф. **О. І. Предко**, доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства КНУ імені Тараса Шевченка



Виступає: проф. **І. В. Чорноморденко**, доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури

На деонтологічних вимірах релігії та медицини зосередив увагу учасників конференції у своєму виступі Бучма О. В., в якому докладно висвітлив тлумачення поняття “деонтологія” Ієремією Бентамом; прослідкував її відокремлення від аксіології, історичну еволюцію від обов’язку до специфічної системи знань про належне, яка найбільш повно оформилася в межах медицини. Водночас доповідач звернув увагу присутніх на те, що розуміння деонтології як професійної етики медиків не зовсім коректне, бо деонтологія на відміну від етики не пропонує людині готові норми, вона спонукає її (людину) сформувати власну норму, індивідуальну для кожної ситуації. Віра, надія, любов, на думку доповідача, – це і є той місток, що поєднує лікаря і пацієнта. А взаємозв’язок релігії і медицини у деонтологічних вимірах може забезпечити належне формування професійної, особистої, інформаційної, психологічної, моральної та інших складових загальної культури медика та стане надійною перешкодою професійним деформаціям медичних працівників, буде наріжним каменем творення нової філософії медицини в складних, суперечливих і непередбачуваних умовах глобалізованого суспільства.

Про філософське підґрунтя медичної теорії і практики ознайомив учасників конференції доц. Остапенко Б. І., який у своїй доповіді наголосив, що “зміна характеру медицини як фундаментальної науки та діяльності, набуття медициною статусу потужного соціального інституту та біомедичної практики вимагає нагального перегляду її філософських засад, створення нової філософії медицини та охорони здоров’я, виходячи з сучасних досягнень світової

філософської думки, філософії науки, філософської антропології, історії філософії, аксіології науки тощо”.

Переосмислюючи в екзистенціальному ключі такі поняття як “здоров’я”, “хвороба”, “життя” “буття”, “смерть”, “небуття” та їх співвідношення, доповідач доводить, що “динаміка здоров’я/хвороба – це екзистенціал, який неможливо розкласти на етіологію, патогенез, скарги і симптоми. Його сенс є трансцендентальним цілям і завданням, які ставить перед собою медична наука. Життя кожного пацієнта (як і життя лікаря) здійснюється в ситуативному горизонті. Ситуація, в якій перебуває пацієнт, – це за своєю суттю екзистенційна ситуація стояння в провіттку норми й патології, здоров’я і хвороби, загроза життю і буттю з боку смерті та небуття”.

Підсумовуючи, Остапенко Б. І., наголосив, що медицина повинна бути орієнтована на універсальні світоглядні принципи та підходи постнекласичної науки, цінності глобальної біоетики, а її дослідники та представники мають виходити на рівень філософського осмислення та обґрунтування як теоретичних та наукових, так і нормативно-правових, моральних стандартів своєї професійної діяльності.



Виступає: доц. **О. В. Бучма**, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України



Виступає: доц. **Б. І. Остапенко**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії НМАПО імені П. Л. Шупика

Значний інтерес викликала доповідь Попова А. В. про взаємозв'язок релігії та гомеопатії в історичному дискурсі. Детального висвітлення у його доповіді дістали погляди Самуїла Ганемана, який, з одного боку, був глибоко релігійною людиною, а з іншого, засновником гомеопатії. Доповідач наголосив, що у своїй “новій методі терапії” – гомеопатії, Ганеман запровадив особливий принцип призначення ліків та специфічний спосіб їх приготування. Щоб відновити здоров’я, Ганеман з допомогою нових принципів терапії та лікознавства сподівався гармонізувати “силу самовидужання”, яку в тогочасній медицині іменували віталізмом. Доповідач ознайомив делегатів з історією становлення та розвитку гомеопатії в Російській імперії та Україні, зокрема ґрунтовно охарактеризував діяльність та погляди засновника Київської гомеопатичної школи Дем’яна Володимировича Попова, який необхідною запорукою успішного лікування крім знань та таланту вважав благословення земне та провидіння Господнє.

Детальний аналіз співвідношення науки і релігії представив у своїй доповіді Ханжи В. Б. У доповіді ним доволі слушно було відзначено, що толерантність та конструктивність у складні відносини між наукою та релігією привніс В. Ф. Войно-Ясенецький, який своєю життєдіяльністю показав, наскільки перспективним і плідним може бути союз науки і релігії. Про це йдеться у процитованій доповідачем настанові свт. Луки: “одне знання може зробити нас тільки книжниками, теоретиками, гамлетами, які тільки розмірковують, але не можуть творити. одна віра, що не знає, у що вірить, що не має своїм предметом бездонного і світлого образ Бога, проявленого у Христі, – сліпа віра. Така віра може надихнути Дон-Кіхота, але ... на

боротьбу з вітряними млинами. Нам потрібні живе знання і свідомі віра, і тільки їх синтез і нерозривний зв'язок відкриють можливість творчого життя. Бо творять життя мудрі, окрилені вірою". Як підсумок, Ханжи В. Б. висловив думку, що і релігія, і наука займають свої гідні місця в історії і культурі. Протириччя, що нібито спливали між ними, нерідко виявляються надуманими. Кожна з цих культурних форм – а разом з ними і філософія, і мистецтво – відображає вічне прагнення людини до розширення свого знання про світ і поглиблення розуміння його таємниць.

Ідеалом лікаря, цілителем душі і тіла назвав В. Ф. Войно-Ясенецького у своїй доповіді Храпач В. В., ґрунтовно проаналізувавши його життєвий шлях та вклад в медицину. Доповідач докладно зупинився на принципі життя В. Ф. Войно-Ясенецького – "Я не маю права займатися тим, що мені подобається, але зобов'язаний займатися тим, що корисне для людей, які страждають"; етапах здобуття освіти майбутнім відомим хірургом, його хірургічній безкорисливості та щирості; науковій спадщині та послідовниках. Цікавим виявився для делегатів приклад наведений доповідачем зі слогадів сина В. Ф. Войно-Ясенецького Валентина про феноменальні маніпуляційні здібності батька, як хірурга: "Надзвичайно тонке відчуття дотику, очевидно, було вродженим у батька. Він, якимось, розмовляючи з нами, його дітьми, на цю тему, вирішив довести нам це "наочно". Склав десять листків тонкого білого паперу, а потім попросив давати завдання: одним помахом гострого (це було обов'язковою умовою!) скальпеля розрізати будь-яку кількість листків. Досвід виявився вельми вдалим. Ми були вражені!"

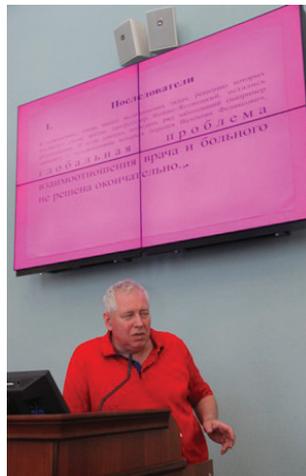
Храпач В. В. наголосив на завершення власної доповіді, що сьогодні вже з'являються люди, які вважають за необхідне лікувати хворого не тільки скупими медикаментозними рецептами або операцією, а й зцілювати душу, допомагати духовно, що набагато складніше, втім глобальна проблема взаємин лікаря і хворого не вирішена остаточно ...



Виступає: А. В. Попов, кандидат медичних наук, Головний лікар медичного центру ТОВ "Гомеопатія від Попових"



Виступає: проф. В. Б. Ханжи, доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету



Виступає: проф. В. В. Храпач, доктор медичних наук, професор кафедри хірургії № 4 НМУ імені О. О. Богомольця

Серед аспірантів на студентів Національного медичного університету імені О. О. Богомольця як найкращі були відзначені доповіді К. В. Шарай "Питання взаємодії медичного персоналу та пацієнтів в контексті традиційної релігійної медичної етики, історії та сучасних реалій", В. Г. Кравченка "Соціальні міфи у контексті науки та релігії", А. І. Біденго "Питання трансгендерності та гендерної ідентичності в сучасному медичному та релігійному дискурсі",

А. І. Владжиженко “Теорія філософії серця та її практичне застосування в медицині”, А. Г. Груші “Біоетичні та релігійно-філософські аспекти сучасної психіатрії та психотерапії: до проблеми “розладнаності” внутрішнього світу людини”. Студенти Національного медичного університету імені О. О. Богомольця поклали корзину з квітами до меморіальної дошки В. Ф. Войно-Ясенецького. Багато студентів виявили глибокі неординарні знання, ерудицію, високий інтелектуальний потенціал та креативні здібності на студентському секційному засіданні, за що були відзначені дипломами 1-го, 2-го та 3-го ступенів.



Вітальне слово до учасників студентської секції конференції: проф. Ф. Я. Ступак, доктор історичних наук, професор кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ імені О. О. Богомольця



Виступає: К. В. Шарай, студентка медичного факультету №4 НМУ імені О. О. Богомольця



Виступає: А. Г. Груша, студентка медичного факультету №4 НМУ імені О. О. Богомольця



Виступають: А. І. Владжиженко та А. І. Бідений, студенти медичного факультету №4 НМУ імені О. О. Богомольця



Підбиття підсумків роботи студентської секції та вручення дипломів за найкращі доповіді.

Учасники Міжнародної науково-практичної конференції “Релігія та медицина” в пільних дискусіях, обговореннях та дебатах обговорили проблеми творчої взаємодії медицини та релігії, спираючись на новітні досягнення медичної науки. Представниками кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ імені О. О. Богомольця встановлено наукові контакти для подальшої спільної праці між українськими та закордонними фахівцями. Усі учасники конференції здобули неоціненний практичний науковий досвід живого спілкування, участі в дискусіях, дебатах, висвітленні та вирішенні злободенних проблем інтеграції релігії та медицини в сучасну інформаційну добу. На заключному пленарному засіданні гостям та делегатам було вручено сертифікати учасника конференції, почесні грамоти та подарунки.

У заключній доповіді, проф. І. В. Васильєва ініціювала здійснити переклад праць В. Ф. Войно-Ясенецького на українську мову, а також щорічно проводити конференцію, присвячену пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) 11 червня на базі кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ імені О. О. Богомольця під грифом Міністерства охорони здоров'я України. Дане рішення одногосно було підтримане делегатами конференції. У відповідності до даного рішення було повідомлено, що у червні 2020 р. заплановано проведення II Міжнародної науково-практичної конференції “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”, присвяченій пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького).

© *Ірина Васильєва, Сергій Шевченко*

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

НАШИТЕ ЖЕЛАНИЯ СА СВЕТИ...

(Сексуалността на човека в парадигмата на нейното екзистенциално разбиране)

Ангел Грънчаров

Директор на Центъра за развитие на личността "HUMANUS"
angeligdb@abv.bg

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-95-120](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-95-120)

*"... Само този, който е достатъчно мъж,
ще разкрепости жената в жената!"*
(Фридрих Ницше)

Теми за размисъл, за писане и за обсъждане като **любовта, свободата, животът, човекът** и т.н. са безкрайно коварни: привидно всеки уж превъзходно "знае" какво е любов, свобода, живот, човек и т.н., ала когато го попиташ да изрази разбирането си, тогава в замяна получаваш единствено изтъркани баналности, "общии приказки" и нелепости; много рядко някой човек ще съумее да каже нещо смислено, дълбоко и вълнуващо по такива теми. Затова именно такива теми са най-отбягвани от хората – заради тяхната "хлъзгавост", заради подвеждащата им "пределна яснота" и "безпроблемност". За философията, за философите пък точно такива теми са най-благодатни: да проблематизира "от себе си разбиращото се", "безпроблемното", "очевидно ясно", "саморазбиращото" се и прочее, да поставя под въпрос изтърканите и "общозадоволителни" баналности е същинската мисия на философа, на философията.



Точно тези теми са най-централните в моите философски търсения и интереси; за човека, свободата, живота съм писал най-много, всичките ми книги са все подстъпи към тия така велики и толкова интригуващи ме, а също и така силно и така цялостно вдъхновяващи ме в моя път на изследовател теми. И темата за **истината** много ме е привличала, много съм работил и в тази област. Заедно с теми като **духът, душата, добротата, достойнството**. Цели книги, изследвания, дори дисертации съм писал все по тия теми. За да завърша – или поне за да "закръгля", щото "завършването" е трудна работа! – своето философско дело ми се ще да пиша повече по още няколко теми: **красотата, любовта, вярата**. Или, другояче казано, ще ми се да пиша в области като естетика (философия на красотата и изкуството), философия на религията и за одухотворяващото начало на живота, именно за любовта, която може и трябва да бъде ядро на една цялостна, пълноценна философия на живота. Не че не съм писал по тия теми, но ми се ще да систематизирам идеите си в тази посока, да ги изложа пределно ясно, кратко, разбираемо – с оглед да подпомогна разбирането и на други, преди-

мно млади хора. Защото добре знаей, че има периоди от живота на човека, в които въпросите, свързани с любовта, красотата, вярата придобиват наистина съдбовен смисъл – независимо от това, че постоянно би следвало да вдъхновяват искация да живее пълноценно човек.

Ето, в тази неделна сутрин се захващам да изпълня обещанието си да започна да пиша своята **философия на любовта**. Няма накъде повече да се отпускам и да отлагам. Моментът да изпълня замисъла си дойде; явно вече трябва да “родя” ония така силно вълнували ме през целия ми живот идеи и истини за одухотворяващото начало на живота ни: любовта. Тази тема ще бъде поредно изпитание и проверка на духовните ми сили. Ще се постарая да дам от себе си най-доброто. Да, добре знам с колко трудна работа се захващам. Истински важното обаче е тъкмо трудното, не лесното. Не бива обаче да си позволяваме лукса да подценяваме не нещо друго, а тъкмо съдбовно важното. Любовта безусловно принадлежи към разряда тъкмо на тези наистина безпределно важни за искация да живее пълноценно човек.

Разбира се, за да работя истински и задълбочено по толкова велика тема като темата за любовта се иска и време, и спокойствие, и подобаваща, благоприятна за това нагласа. Нагласата я имам, аз продължавам да съм, а винаги съм бил един силно влюбен човек; животът ми – имам тази щастлива участ – беше пропит от любов. Да, оня, който не е преживявал непосредствено любовта, едва ли може да каже нещо кой знае какво за нея; само влюбен човек може да пише смислени, дълбоки думи за любовта. Благодаря на Бога, че живота ми винаги е бил оплоден от много любов, от любов към какво ли не: и към не една жена (към жената на живота ми добавям с чиста съвест и моята майка, която ще обичам винаги!), и към безкрайно близки ми хора, приятели, “родствени души”, и към моя син, и към ценности, от които никога няма да се откажа, защото ги обичам от все сърце: истината, свободата, животът, достойнството. Да, любовта към живота, изглежда, е водещото, е “арената”, на която се вихри толкова великият трепет, така вдъхновяващия порив на любовта. Толкова е прекрасно да живее човекът в любов – няма по-прекрасно нещо на този свят! Това го знаят превъзходно всички, чиито сърца са под властта на тоя така велик жизнен порив и трепет. Затова е вярно и това, че да се живее без любов не е живот, не заслужава да бъде смятано за живот. Боже, каква ли ужасна трагедия е животът на ония хора, които не познават любовта, чиито сърца са смразени от ненавистта, от злобата, от празнотата на тоталното екзистенциално безсмислие?!

Да, зная, вярно е и това, че безкрайно благият Бог, нашият Родител, е устроил човешкото сърце така, че няма сърце, което да не копнее най-дълбоко по любовта, но, предполагам, има хора, които не са отговорили подобаващо на тоя първичен импулс на живота, поради което в крайна сметка са се самолишили от разгарянето на оня стоплящ всичко огън, какъвто е автентичната, пълноценната, оплодяващата всичко в живота ни любов. Любовта именно е топлината, която сгрива и придава жизненост на всичко; онова, което не е сгривано от любов, навярно е вкоченено от студ, е подобно на труп, а не на живо, на преизпълнено, на трептящо от живот тяло. Любовта обаче е душевна сила и стихия, на която е подвластно всичко, която владее всичко и у човека, пък и около него. Тъй че двете “половинки” на човека, **душата** и **тялото**, намират своята превъзходна хармония едва благодарение на любовта, духовната сила, която именно ги единя, правейки живия човек едно



цяло, нещо цялостно. Тъй че кошмарът на отказалите се от любовта се дължи на пропастта, която някои хора неразумно са изкопали между тия свои две “половинки”, душата и тялото. Когато тялото някак си заживее свой отделен живот, извън толкова благотворния властващ контрол на Божията искра у човека, именно нашата душа, ето на тази почва се стига до преизпълненото с трагедия “разполовяване” на човека на двете му съставни “половинки”, душата и тялото, между които зейва пропаст. Сиреч, за да разберем най-дълбокия смисъл на любовта за живота на човека, сме длъжни да изходим от едно наистина дълбоко разбиране за начина, по който душата и тялото заживяват в единен благодатен ритъм. Нашето тяло е “животното” у човека, то е “звяр”, който трябва да бъде опитомен и дори “очовечен”, ето, тази е исполинската мисия, за която трябва неуморно да работи всяка душа – от раждането ни, та до самата смърт. Как именно става това ще се постарая да очертая със своята книга. От само себе си се разбира, че за да изпълни човек една такава свръхзадача, трябва много да е мислил, дотам, че да е прозрял същината и на душата, и на тялото на човека – а и на всичко онова, от което те зависят, на което те са форма или проекция. Е, това досега правих в живота си, в своето философско дело, всички мои досегашни проучвания, излиза, са само подготовка за това, с което се нагърбвам сега.

Когато преди много години, когато бях значително по-млад – аз и сега се чувствам млад де, затова пиша така, та нали духът изобщо не старее, душата, вдъхновявана от живия дух, просто няма как да остарее, за нея тия неща, за духа и душата, стареенето, “състаряването”, “узряването” и пр. съвсем не важат! – започнах да пиша първата си книга и, овладян от необичайно вдъхновение, изминах, избродих за кратко време целия си път (аз тогава пишех своята психология, но не просто психология, а философска психология, става дума за книгата ми със заглавие **Животът на душата**), накрая, както и може да се очаква, неизбежно стигнах до темата за любовта. Спомням си ясно, че тогава изпитах огромно раздвоение: искаше ми се да довърша в нейната цялост книгата си, ала в същото време съзнавах, че тя ще стане прекалено “дебела”, а пък аз я пишех с първоначалната цел да направя разбираемо, ясно, човечно, просто (което означава: “ненаучно”!) изложение на темите на психологията с оглед предимно младите хора да я използват за целите на своето философско образование, в училището, в гимназиите и в университета. Та, пишейки заключителните части на книгата си, се захванах мъжки още тогава с темата за любовта. Разбира се, наложи се да тръгна от това, което великите философи са ни завещали.

Воден от стремежа да предам най-напред богатството, достигнато по тая тема от великите философи, аз неизбежно стигнах до Сократ и Платон. И Сократ, и Платон, прочее, са ни дали всичко, от което се нуждаем, едва ли нещо повече може да бъде постигнато по тия теми – аз също споделям тезата, че цялата последваща философия не е нищо друго освен “коментари под линия” към Сократ и към Платон, какво друго да е тази философия – стига да е истинска де, щото има и философии, които, така да се каже, дезертират от същинската мисия на автентичния философ. Както и да е, задълбах в невероятното богатство, което се крие в “Диалозите” на Платон по отношение на темата за любовта, опитах се да изпълня една невъзможна за изпълнение задача (да сведа цялото това богатство на платоновата мисъл до пределно кратко, синтезирано изложение, т.е. в няколко странички да изложя всичко онова, за което на самия Платон са били необходими



значително повече страници!), в един момент се сблъсках с пълната невъзможност идеите на Платон за любовта да бъдат изложени в пълнотата им, без “научно” схематизиране-абстрахиране, по този начин, именно дискурсивно (щото платоновите мисли бликат от толкова много поезия!), тогава, като невидял, се нахвърлих да се ровя и да търся най-великите места от сократовите (платоновите) мисли за любовта, искаше ми се да направя нещо като тяхно “резюме”, привеждах големи цитати, ала, за жалост, се оказа, че съкращенията са абсолютни невъзможни, без да се разбие органиката на гениалната платонова мисъл, и така се помяха, като риба на сух пясък, доста време, в един момент грохнах и почти без сили оставих книгата си съвсем недовършена!

Любовта е не просто духовна сила, тя е най-вече творческата сила на живота ни. Без любов и вдъхновеност няма и творчество, няма, другояче казано, раждане, защото, както и да го погледнем, нищо чудно Сократ и Платон да са съвсем прави и в това отношение: идеи, мисли, истини, същински духовни неща, раждат само... мъжете, тяхно е това безсмъртно и чисто духовно поколение! Да ме прощава женската част на човечеството – знам, че в нашите модерни времена ще ме обвинят за тия думи в “сексизъм”, сиреч, в непроситим грях, знам, че ще бъда обруган за тях порядъчно, но пък го правя, защото добре знам, че истински мъдрите жени изобщо не се засягат от платоновите, от сократовите и от моите приказки! – но съм длъжен, като покорен слуга на истината, какъвто трябва да е философът, да изтъкна: духовните неща са мъжка работа, а покрай тях и творчеството, изглежда, е мъжка орис и прокоба. Както мъжете не могат да раждат (има предвид собствено деца, т.е. децата на жените), така и жени, разумно е да се предположи, не могат да вършат пълноценно истински мъжката работа, която е именно да раждат мисли, идеи, духовни неща, истини и пр., все от този чисто духовен род, неща. То и огромната част от мъжете не могат да вършат тази исконно мъжка работа, та какво остава за това жени да я вършат?! Прочее, стигнало се е дотам, че навярно някои жени се изявяват по-пълноценно на попрището на творчеството и на духа от много мъже, напъващи се безрезултатно да родят нещо истинско в тази сфера, тъй че, вярвам, с тази забележка, ще заслужи милостта на така силно уязвената женска част на човечеството.

Аз май се отклоних, но пък отдавна съм разбрал, че човек не бива да пише книгите си по план, да избягва капризите на въображението, да бъде досаден систематизатор, педант и т.н.; свободата, творческата свобода е непоклатимото условие за благодатност и плодovitост в духовното поприще. Затова аз от свободата си няма да се откажа никога, особено пък в една своя **книга за любовта**, която, по всички правила на “занаята” и дори според повелята на “същината на самата работа” трябва да увенчае, както и да го погледнем, моето **философско**, пък дори и – защо не?! – **човешко** дело. Но се радвам, че все пак тази сутрин направих първите стъпки към изпълнението на толкова съкровена си и така дълго отлагана задача: да напиша философска книга за любовта. Ето, направих първите си крачки към постигането на тази своя отколешна цел.

Любовта придава смисъл на всичко, до което се докосваме. Истински живо – истинско и живо – е само онова, което е правено, е заченато с любов. Благословена да е любовта! Спрямо нея трябва да подхождаме с подобаващо смирение. Тя всичко е способна да ни даде. Без нея нищо няма да имаме – и нищо няма да представляваме. Имаме ли я в сърцето си обаче – всичко имаме! Нашият всеблаг Бог неслучайно е Бог на любовта, е Любов! Е, затова философските търсения на истината на любовта се свеждат до това да се опитаме да разкрием съдържанието се в собственото ни сърце, дето крием искриците Божествено, отредено ни в нашата богоподобност. Да погледнем в сърцата си – там, където само Бог умее да гледа, и то директно, най-пряко! – ето това се иска, ето това ни предстои да сторим поне отчасти, според човешките си сили. Призовавам да опитаме да се вглеждаме по-внимателно и по-търпеливо в сърцата си: и нашата философия на любовта ще се роди. Да “разнищим”

скритото в сърцата ни – там, само там ще намерим така дълбоко потребното ни! Не другаде, само там...

Добре знаем, че, уви, твърде много са младите днес, които не вярват в любовта, които са си вътлпили гибелната “идея”, че “няма любов, а има само секс”. Ще ми се да помогна някак на младите да си прояснят същинския и същностен смисъл на вечната идея за любовта, една грандиозна духовна и човешка идея, без която е невъзможно човек да живее пълноценно – и истински. Невяряващият в любовта, nihilистът спрямо духовния смисъл на любовта сам себе си обрича на непълноценен и жалък живот.

А ние, простете, може и да имаме свобода, но нямаме свободата да правим каквото ни скимне с живота си. Този, който ни е дал живота – а живота не сме си го дали сами, нали така?! – ни е натоварил със съответния дълг пред живота, дълг и пред самите себе си. Щото какво сме ний, човеците, всъщност? Ние не сме нищо друго освен “кълбо” живот, “парченце” живот, а пък тялото ни е съд, преизпълнен с живот. Ей за тия всичките въпроси ми се ще да поразсъждавам, тъй да се рече, “на глас”, публично, пишейки, записвайки мислите си, та да може да ги чете оня, който се вълнува от същите проблеми. И тази сутрин, оставайки сам и на спокойствие, в така потребното ми уединение, веднага запретвам ръкави и почвам да пиша за любовта – една моя любима тема, по която много съм мислил, говорил, писал, книги съм издавал и пр.

А за любовта наистина трябва да се пише с любов. Тъкмо за любовта да не се пише с любов е крайно извратено. Оня, който бил влюбен, е преживявал някога любовта, на когото сърцето му е пълно с нея, такъв човек няма как да не пише за любовта с любов. Който “знае” що е любов, такъв винаги се прекланя пред нея. Разбира се, аз няма да търся прословутото знание за любовта, защото мен ме интересува нещо значително по-голямо и възвишено: ще се опитам да покоря и изразя идеята за любовта, която е несравнимо по-богата по смисъл от някакво си там ефимерно “знание за любовта”. Кое е при това така подозрително, че изобщо съществува. Да знаеш какво е любов, е почти нищо, то е “трохи”, истинското е това: сърцето ти да е пълно с любов, да “пърха” от любов, а пък духът ти да е преизпълнен от толкова дълбокия и възвишен смисъл на любовта, смисъл, който е в състояние да оживотвори всичко. Не само съществуването ти, не само живота ти, но и теб самия, да преобрази личността ти, да те направи друг човек. Любовта е творческата сила на живота – и точно от нея нямаме никакво право да се отказваме. Без любов животът ни е изпразнен от смисъл и се превръща в бреме. Лъжат се ония, да, горчиво се лъжат ония, които си въобразяват, че без любов могло да се живее, че сексът бил предостатъчен – за да изпълни екзистенциалната дупка, в която такива нещастни индивиди са се оказали.

Пълно е в днешно време с претенциозни извратеняци, които се правят на манияци, на “прекалено отворени” по темата секс, които демонстрират някакво ефимерно превъзходство. И успяват да увличат след себе си голяма част от младите, които по подобен начин превъзнасят “чистия секс”, унижавайки и пренебрегвайки любовта. Това било нещо като “модерна философия на живота” или “философия” на живота на модерния човек, който бил нещо като “расово животно”, търсещо



само секс, задоволяване на нагона си, което не се било принизявало да търси “някаква си там любов”, защото любовта пък, в гледището на такива, била “слабост”, а не сила. Анти-духовният потенциал на нашето време е така могъщ, че подобна философия наистина е много влиятелна – и съблазнителна. Е, аз ще се опитам да покажа до какво водят тази “философия” – една крайно несмислена, безидейна, коварна, чисто “плътска” философия, в която има нещо крайно странно като образование: това е една “философия” на бездуховността, до такава степен самозабравила се, че иска да сътвори някаква парадоксална и абсурдна духовност на бездуховността. Е, аз ще се опитам да я изоблича, да покажа нейната несъстоятелност, сиреч, да подрежа корените ѝ.

Всеки сам трябва да направи нещо, та да сътвори в съзнанието си своята лична, отговаряща на личността му идея или философия на любовта. Няма как да стане така, че всички заедно, вкупом, да си изработим и да получим някаква “типова”, обща идея или философия – не стават така тия работи. Така че аз с тия мои разсъждения няма да се опитвам да съградя една такава “стандартна идея”, напротив, моят опит ще се свежда до това да подбудя, да провокирам младия човек сам да тръгне по пътя към своята лична и изстрадана философия на живота, сред която разбирането му за любовта ще заема най-централното място. Ето защо аз в тия свои предстоящи текстове няма да следвам никакви изтънчени или префърцунени “академични” или, опази Боже, “научни” стандарти, не, няма такова нещо, ще пиша така, както това сърцето ми го иска, както духът ми ме води, както душата ми показва. Няма да следвам никакъв предварително изготвен план – защото добре знам, че темата за любовта, подобно на някои други такива (за живота, за свободата, за духа, за човека и пр.), е неподатлива за едно такова унизително за същността ѝ третиране. Любовта не бива да бъде превръщана в прост “обект” на изследване, която да бъде подложен на съответната дисекция – сякаш е труп в моргата. Не, любовта е нищо живо, преизпълнено с живот, бликащо от живот – и за да бъде възсъздадена в своята истина се иска един съвършено различен подход.

Аз ще следвам потребите на точно този единствен подход, опиращ се на свободата, именно един чисто философски и екзистенциален (да го нарека така) подход, който е в състояние да ме заведе право в средоточието на това, което търся: истината за любовта. Една фатално, отчайващо нужна ни истина, без която наистина не може да се живее. Нея търся, на нея се прекланям, тя ме е очаровала, ето, на нея ще се отдам в работата си. И всичко ще бъде насочено към нея. Тя ще ме вдъхновява, а се знае добре, че без вдъхновение – и без Божието благоволение! – нищо съществено и добро не може да бъде постигнато. Разбира се, потребна ми е съответната нагласа, и ще направя нужното да я съхраня поне до момента, в който окончателно ще сложа точка – в своя сега-засега ненаписан текст. Разбира се, добре зная, че размислите по такива грандиозни теми като животът, човекът, любовта, свободата, духът никога не могат да бъдат завършени, те винаги ще си останат открити – за нови изследвания, за нови търсения, за нови размисли. И това е най-хубавото на тия теми: те предполагат и изискват свободоловност, отдаденост на свободата. Аз затова най-много обичам да пиша точно по тези теми. И затова те са основните теми в моето скромно творчество – да дръзна да го нарека така.

Човекът е създаде за да обича, за да се отдаде на любовта. Нищо добро не може да се роди или да бъде създадено без любов. Нищо, абсолютно нищо. Любовта е силата, която ни води към истински значимото в този наш живот – заради което той заслужава да се живее. А без любов животът ни наистина не заслужава да се живее – и се превръща в мъка, в същинска трагедия. Любовта, прочее, е винаги тук при нас: тя е в сърцето ни. То – нашето собствено сърце – е нейният извор. Тя не изисква никакво търсене, преследване, “изобретяване”, тя е даденост, която винаги е с нас самите – в сърцето ни. Просто се изисква да ѝ дадем нужния простор за разгръщането ѝ. И да не я потискаме, оскверняваме, обиждаме. Да разкрием,

да изявим любовта, скрита в сърцата ни – може би точно за това изобщо живеем? Може би точно затова ни е даден и животът? Всичко може да бъде правено с любов, не с отвращение, не от скука, не “от нямане какво да правя”, не с отегчение. А ето, някои са така извратени, че даже самата любов правят с отегчение, не с любов: това е същината на т.н. “чист секс”. Механичният, така да се каже, секс. Чистата физиология. Сексът, правен без душа. Сексът, при който унижаваме не само душите си, но и телата си. Доста голяма е такава една извратеност, не го ли чувствате?! А някои са извратени дотам, че се хвалят с това, от което би следвало да се срамуват. Върховна е една такава извратеност, нали така? Както и да е. Тяхна си работа. Нека да страдат, щом сами са се отказали от истинското наслаждение от живота.

Аз няма да морализаторствам в тия свои текстове, които сега отпочвам да пиша. Ще



се старая да не се изявявам като строг моралист, морализирането, признавам си, лично на мен ми е крайно неприятно поведение. Ще се постарая да не го допускам. Вярно е, че темата за любовта е преизпълнена не само с най-дълбок психологически смисъл, тя най-вече е преизпълнена с дълбок нравствен смисъл. Любов и нравственост в същината си съвпадат, те са едно и също нещо. Любовта е духовната и нравствена сила на автентичния, на пълноценния живот. Ще

пиша обаче пределно честно, откровено, без капчица фалш. Тъй че не мога отсега да гарантирам какво ще се получи. Възможно е на моменти да се увличам по морализаторстване – и да “бичувам развратниците”. Но ще се старая това да бъде с мярка – и на място казано. Няма да прекалявам. Ще видим де. Нищо отрано не може да се предвиди. Аз съм човек, който се старая философски да гледа на всичко заобикалящо ни. Ето, спрямо любовта и отношението на съвременните хора към нея ще се постарая да дам израз на своята **философска**, а това означава пределно, бих казал даже екстремно **човешка** позиция. Във философията има много страст, безстрастната, хладната, студената философия съвсем не ми е по вкуса. Аз обичам да философствам страстно – и “топло”, “горещо” даже. Такъв е темпераментът на моя дух.

Страстта обаче е неотменен елемент на любовта: без страст няма любов. Безстрастните неща не могат да трогнат никое сърце. Огънят на духовността, онова, което оживотворява, е тъкмо страстта, страстта, изглежда, е самото горене. Не може да се философства без да се гори. Ето, затова ще философствам страстно – и пределно човешки. Нищо няма да крия – и нищо няма да изопачавам. Ще се постарая да бъда пределно открит – истината заслужава да бъде почитана дори фанатично. Истината, противно на разпространените разбираня, не е безстрастна – и хладна. Има човешки истини, към които именно и принадлежи истината за самия живот, за самата любов, които сякаш са пределно страстни – и горещи. Е, аз няма да ги “охлаждам” – и да ви ги поднасям в удобен за поглъщане вид. Предпочитам истините, които ще ви поднасят, да парят – дори и с риск да се опарите. Те не са за “поглъщане”, те не са за ядене – точно тяхната топлина е най-ценното, от което в никакъв случай не трябва да се отказваме. Любов и топлина са неразделни. Затова се отдадох на тия разсъждения за “горенето”, за “студеното” и за “парещото” – и за останалите философски нелепици, които си позволих по-горе.

Какво друго да кажа в това уводно есе? Май трябва да привършвам, а? Ще ми се книжката за любовта, към писането на която ето сега пристъпвам, да бъде кратка – и, както се казва, “съдържателна”. Краткостта е голяма добродетел, към която все повече се стремя. Старая се да я възпитавам в своето писане – пък и говорене. Ще гледам да не се увличам прекалено. Разбира се, педантизмите не са ми по вкуса. Това ме избавя от коварното многословие. За мен търсенето е чистотата – нищо излишно да няма в текста ми. Да бъде стегнат, ясен, чист – това е най-доброто, което мога да си поставя като цел. Не трябва да прекалявам в нищо.

Е, в темата за любовта има много “щекотливи” теми, будещи прекален, дори нездрав интерес. Ще се опитам да се измъкна по най-убедителен начин от тях. Глупости и простаци-ни няма да намерите в моя текст. За всичко може да се пише културно. Всичко може да бъде казано по приемлив начин. Това за мен е голямо предизвикателство. Не ме разбирайте, че ще се крия, че ще бягам от такива “по така” моменти, не, няма такова нещо. Големият ми опит във воденето на обсъждания с млади хора по тия теми ми е дал ред предимства, от които тук ще се възползвам в пълна мяра. Нека сега не обяснявам какво имам предвид. Това ще бъде едно от откритията, които ще ви оставя да направите сами. Много ще бъдат тия открития, към които ще ви води моята книга. Добрите книги са точно такива. Ония автори, които казват всичко сами, са доста банални и невълнуващи. Те съвсем не са ми по вкуса. Това съвсем не ми е по вкуса.

Ами засега толкова. Утре, живот и здраве да е, продължаваме. Всяка сутрин – ще се старая да пиша по едно есе. И така за около месец ми се ще заедно да създадем тази книга. Защото ти, уважаеми читателю, ще имаш голяма роля в нейното създаване. На теб много разчитам. Ти ще трябва да направиш най-главното. Ти ще бъдеш мой съавтор, защото, както писах по-горе, на основа на това, което аз съм счел за нужно да ти кажа, ще трябва да сътвориш своята лична философия на любовта. Ти си най-важният в случая. Ти ще свършиш главната работа. Аз само ще ти помагам. Ще се разберам де, няма страшно. Важното е, че започнахме, че открихме “занятията”. Началото е много важно. Дано си го разбрал. Както нещо ти потръгне, така и ще продължи. Вярвам, че ще се разбираме.

Ще беседваме, казахме, страстно, горещо, неуморно. С въодушевление. С любов. С разбиране. С патос. Това се иска. Възпитанието в изкуството на любовта е онова, към което ще се стремим. Ще трябва, няма как, да ставаме “големи любовници”. Защо пък да не опитаме? Искане се кураж – и желание. Просто е.

Само си открийте сърцето и се оставете то да ви води... то всичко знае.

...

Теориите, дълбокомислените обяснения на психолога са нещо съвсем различно, то понякога, особено в тази сфера, много пречи, вместо да помага; понеже хората така са устроени, искат да знаят, и узнаят ли нещо, целият им плам да търсят истината пропада, угасва; пък в тия по-деликатни сфери на живота е ценно и потребно не знанието, да, не голото знание, а **разбирането**, постигането на **смисъла**, което става в поредици от **спонтанни и живи актове**, не някак иначе, не, опази Боже, наготово, като всичко ти дават “с лъжичка” направо в устата. Та затова толкова години съм се инатил да пиша книга по тия въпроси, в която да разкажа за своите разбирания, а търпеливо съм чакал обучаващите се сами да търсят и да намират своите си истини – така потребни им за живота. За техния си живот. Но ето, в един момент реших да пиша все пак своята **книга за любовта** – какво да правя сега, като сам попаднах в толкова превъзходен капан?

Моята първа книга (със заглавие **Животът на душата**) е резултат на моите младежки

увлечения по Фройд и фройдизма, в нея затова, оказа се, главното внимание е тъкмо към тия, към **сексуалните проблеми**, към **безсъзнателното** у човека, към импулсите на тялото и прочие. При това тя е нещо като **“философска психология”**, каквото чудо е съвсем непознато в България, пък и не само в България. Там, в тази своя книга, се постарах да задълбая по тия проблеми, всичко да сведа, така да се рече, в “система”, книгата ми е достатъчно академична, но същевременно е писана така, че да може да се чете от всеки, да е популярна, разбираема, човечна.

Та още в ония години аз подготвих своята наистина **съвременна методология** по изследването на тия въпроси, която мен специално, като преподавател и като практически психолог, направо ме спаси; плод на този подход е и визираната моя книга по практическа психология на пола, секса и любовта, която ето вече колко години единствена подхожда по един подобаващ начин към проблематиката, към която други, да ги наречем “изследователи”, подхождат с една съвсем неподходяща методология. Ще ми се да кажа нещичко тук по този въпрос, понеже си заслужава.

Аз лично презирам т.н. медицинско говорене и писане за секса, онова, което може да се чуе (или прочете) в т.н. “беседи по сексуално образование», изнасяни от някакви пътуващи проповедници-апологети на толкова чудатото “правилно” или дори “морално” **правене на секс**; такива идиоти, разбира се, ухилени, разказват на младите как трябва правилно да си слагат презерватива и прочие простотии, а пък младежите, ухилени до уши, слушат тия и подобни майтапи и се заливат от смях; един вид това медицинско-физиологично говорене за секса съвсем не може да установи подходящ контакт със съзнанията на младите хора, които, несъмнено, много се вълнуват от тия проблеми и имат крещяща, да, наистина крещяща потребност да разговарят по тях. Но това трябва да бъде правено по един смислен и подходящ начин, а не хамалски, не тъпо, както, за жалост, обикновено се прави. Вие чували ли сте как учителки се опитват да говорят за секс с учениците си?! Смешна работа, нали?! Глупава, не само смешна е тази работа. Крещящо неумение да се прави нещо толкова просто, получава се затъване в непроходими тресавища, стига се до неописуем идиотизъм, казвам пределно категорично това, което мисля. Ето тази е причината от години само да се говори, че трябва да се въведе някакъв учебен предмет по **сексуално образование** в училищата, но само се говори за това, а никой не дръзва нещичко да направи по този въпрос, защо на всички им щръкват косите от ужас като се сетят, примерно, за това какъв ще бъде учебникът по този толкова скандален предмет, какво ще им се наложи да правят учителите в час, за да не бъдат изцяло опозорени, дали пък родителите няма да се намесят, щото ще осъзнаят в един момент, че чак пък такива идиотизми пред децата им едва ли трябва да бъдат допускани, което може да доведе до решителни родителски протести против “развращаването” на младежта, и то от институция, която трябва да бди за морала и прочие. Разбира се, най-простият вариант, а именно, моето помагало по практическа психология на пола, секса и любовта, което си съществува от толкова години, да бъде въведено като основа за едно смислено сексуално образование, се оказа невъзможен по простата причина: съществуващата у нас командно-административна и тоталитарна система в образованието не допуска такъв един произвол, именно, “отдолу”, без санкцията на висшестоящата институция, нещо да бъде направено, в нея всичко трябва да се прави “отгоре” и по нареждане, което именно е и причината нещата изобщо да не вървят; но системата не отстъпва, в името на своето всевластие бюрокрацията е способна да опропасти изцяло образованието на младите, само и само монополът ѝ да не бъде с нещичко помръднат. Та такъв един прецедент, моето помагало да бъде санкционирано от системата, който е в състояние да подрови цялата система, разбира се, не беше и не можеше да бъде допуснат. В резултат нищо по въпроса и не беше направено. Скоро и няма да се направи. Обясних защо. Улицата, дето се казва, е изцяло задънена – и непроходима.

Има, разбира се, подходи, които отдавна са открити и измислени по света и се прилагат, ала у нас те са един вид “забранени”, първо защото са невъзможни заради нашата собствена



невежественост (ний нали се мислим за първооткриватели на всичко, как така ще допуснем някакви си там западни психолози да ни кажат как следва да работим в сферата на сексуалното, примерно, образование?!), а, на второ място, казахме, системата не допуска такива модернизми, щото те са в състояние да изиграят ролята на пръчки динамит, взривени в самите основания на вездесъщата система. Затова у нас, на едно официално ниво, на ниво образователна институция, системата предпочита да се придържа към онзи така добре познат ни принцип, изразен в ето тия паметни думи, произнесени навремето от една съветска другарка “у телевизията»: **“А у нас секса нет!”**, да, такова нещо като секс моралистичната система отрича, не допуска, камо ли пък да допусне за секса да почне да се говори открито, свободно, без глупави скрупули; у нас е в сила принципа, че за секса трябва и може да се говори само просташки, цинично, вулгарно, на което

основание и, в крайна сметка, системата предпочита за секса изцяло да мълчи, а пък младите хора в училищата, за да си отмъстят за всичко, за секс в училище, разбира се, говорят най-вече просташки; а иначе си отмъщават по най-простия начин, именно, като бойкотират самата система, обявяват я за ненужна; в крайна сметка се стига дотам и самото образование да бъде обявено за ненужно, за “излишен лукс”, за нещо “изчанчено»; защо да учим като можем чисто и просто само да... преписваме?!

Аз май се отклоних, но реших да очертая проблема по-пълно. То, всъщност, проблемите тук са много и са адски преплетени. Трудно е да бъдат разнищени. Но ако се върви упорито и стъпка по стъпка в тази посока – все нещичко може да бъде постигнато. Дотук успех да кажа поне това: за секса трябва да се говори смело, открито, и при това не просташки – и това може да бъде постигнато ако се изработи подобаващата нагласа. Има си техники и прийоми, благодарение на които това може да бъде постигнато. Постигал съм го в своите занятия по сексуално образование, по практическа психология на пола, секса и любовта, и то до степен, че веднъж учениците като бъдат “развратени”, веднъж като опитат “сладките плодове” на едно такова наистина съвременно и фино третиране на тия проблеми, те вече дотам и така се пристрашават, че след това връщането им към обичайната нагласа за изучаване на теоретичните психологически проблеми (има и такива), комай става съвсем невъзможно. Имам предвид това, че учениците са така жадни за такива нови подходи, че щом като веднъж се увлекат в тях, след това всеки път, още като ме видят, почват да ме молят: “Хайде, господине, пак да обсъждаме ония проблеми, хайде пак да дискутираме, хайде пак да изследваме, молим Ви се, оставете тия теории, искаме дискусиите!” и пр. В чудо се виждам как да си доведе след това докрай програмата по психология, щото все пак в държавните (пък и в частните, доколкото го има!) училища така нареченият “задължителен стандарт”, разработен от скучаещите министерски чиновници, все пак трябва да се изпълнява; е, аз си карам по мои си програми, коренно различни от блудкавите “държавни предписания”, които за нищо не служат; сиреч, стигнало се е дотам, че същностният стандарт е в моите програми, а не в държавните, които са крайно бедни откъм смисъл и съдържание. Но и това е тема, която в момента за мен не е главна.

Младите наистина имат една жестока потребност да разговарят по проблемите за секса

и любовта – това е изходното. Не само имат също така жестока нужда да правят секс, която бива провокирана от самата култура, в която сме поставени, сиреч, причината тук не е само инстинктът, нагонът, а една до голяма степен непълноценна култура, която фетишизира секса, която е издигнала в култ тялото, а пък за душата явно съвсем е забравила. Младите са преситени от порнография, която ги провокира да си втълпяват, че сексът е нещо като панацея за постигането на “пълна жизнена пълнота”; затова и, явно, младите така бързат да се избавят от клеймото на своята девственост; разбира се, прекомерно ранното започване на сексуален живот е преизпълнено с рискове и коварства; тия млади хора сякаш сами себе си осъждат никога да не изживеят цялата онази духовна пълнота, която е способна да им предостави само любовта; а юношеската любов е само квази, тя не е онази любов, за пораждането на която се иска съответната не само личностна, но и душевна зрялост. Сексуалният нагон трябва да бъде **очовечен**, да намери подходящата си човешка, пък също така и личностно изявена, **индивидуална** форма – това е една от фатално важните за живота ни задачи. Природният инстинкт трябва да се рафинира, да се изяви по един изтънчен, одухотворен, чисто човешки начин, а не по животински, груб, див, извратен начин; да, става така, че оня, който почне да се мисли за “сексуално животно” и на това основание почне да изпитва някаква перверзна гордост, всъщност е крайно извратен, щото природният инстинкт е нещо съвсем друго, а пък човекът няма правото да дегенерира до нивото на животно; прочее, думата “животно” тук е съвсем неподходяща, тя трябва да се разбира небуквално, говорим за едно “вторично животно”, а не за ония, истинските, природните, изцяло некултивирани животни.

Вживотненият човек е именно развратникът, е човекът, който не е в състояние да дисциплинира и рафинира (“очовечи”) изявите на своя сексуален нагон. Животните не правят обаче така, при тях, впрочем, такова нещо като “секс” няма, там има само размножаване, има само реализацията на една чисто природна функция. При човека обаче, благодарение на нашето съзнание, всичко, свързано с природната функция, придобива самостоятелно и вторично значение, появява се именно **сексът** – този тиранин, във властта на който се намират толкова много нещастни, жалки, комплексирани хорица, стареещи се с нищичко да не изостанат от “модните веяния” в областта на “разюзданата сексуална култура” на съвременното човечество. Общо взето се е стигнало до една сексуална маниящина, от която страдат всички, защото не са успели да обуздаят нагона си – и са станали роби на своята сексуалност. Станали са безправни и бездушни роби на една тиранизираща ги сексуалност, на която не са успели да сложат така потребните за озаптяването ѝ юзди. Нашата сексуалност, както писах навремето в първата си книга **Животът на душата**, е нещо като див кон, подлежащ на опитомяване, на обзавдане; на него трябва именно да сложат юзди, да пречупят дивия му характер, да го култивират чрез подобаващите навици за културно и при това природосъобразно изпълнение на сексуалната функция и пр.; е, някои хора така и не успяват да обзавдат своя “кон”; представете си в такъв случай на какво ще заприлича животът им – след като техният “кон” продължава своеволията си, продължава да ги тормози и унижава по един неопишуемо жесток начин. Тия, които смятат, че “тия, сексуалните проблеми” не са толкова важни, ето, дори и само от този пункт водейки се, стига да го осъзнаят, трябва нещичко да направят, за да преоценят позицията си. Ако искат де, то не е задължително.

Всеки човек е изправен пред тази задача: да сложи “хомот” на собствената си сексуалност – и при това да не направи така, че тя да страда, да бъде подцена или унижена, да не бъде пренебрегната, защото, в противен случай, тя има възможността и силата да му отмъсти – ох, каква сила и мощ има нашата сексуалност, как великолепно тя може да ни отмъсти ако я пренебрегнем по някакъв начин, то това не е и за разправяне даже! И в двете посоки, както **превъзнасянето** (хипостазирането, хегемонията), така и **потискането** (обиждането) на собствената сексуалност, пораждат неопишуеми мъки и страдания, а в някои случаи, дори

като правило, могат до доведат личността до пълна разруха. А в масовия случай се пораждаат несметни количества хора, които водят едно жалко в общи линии съществуване, дължащо се било на неголям по принцип ресурс на сексуалната енергия, с която разполагат (това сякаш е все пак най-щастливият случай, тиранинът да няма силата толкова да ги тормози!), било на различни форми на **социално компенсирани**, при които сексуалната енергия бива насочвана в други, по-социално приемливи посоки (примерно, комунизмът и произлизащата от него комуноидност е такова едно приложение на иначе подлежащата на сексуално изразходване енергия!), било, в по-редки случаи, на някаква **творческа сублимация** и т.н. Е, в наше време всички се преструват на “пичове”, на “сексуални атлети”, полагат съответните усилия да изглеждат такива, но това, явно, е най-вече с оглед да заблудят поне самите себе си, не толкова околните, макар че и второто влиза в целите им. Днес е крайно нежелано да изглеждаш “прокажен”, примерно, да твърдиш, че “сексът не е така важен”, или пък да признаеш, че имаш по природа значително по-малки сексуални потребности, че си способен да се въздържаш или да дори да бъдеш, опази Боже, аскет! Да кажеш пък, че сексуалността по начало е звяр, подлежащ на опитомяване, както моя милост стори в онази своя сякаш историческа вече книга, е наглост, която трудно може да бъде простена.

Прочее, заради тази моя книга подир мен още продължава да се носи славата, че съм бил някакъв “страшен развратник», един твърде “лош, пропаднал човек”, който не само има наглостта да казва и пише някои неща, но, положително, също така и да ги прави, при това, о, ужас, се смята дори за свободомислещ, което, както и да го погледнем, си е равносложно на пряко обвинение в “гейщина”. При това този там е възпитан, като капак на всичко е чистоплътен, явно няма начин да не е гей! Както и да е де, живеем в България, това винаги трябва да се има “навпредвид”...

Ще спра тази сутрин дотук. Изморих се да пиша, пък и късно започнах, та затова съвсем капнах. Тия дни ще продължа. Има време, не трябва да се бърза. Всяко нещо с времето си. Нещата не трябва да се насилват. Спокойно ще се роди всичко, на което е съдено да се роди. Спокойно то ще дочака времето си. Аз съм все още в самото начало и всички пътища са пред мен. Е, ще се старая да не се “разливам”, а да се концентрирам в ясна посока. А тя винаги е в съзнанието ми. Целта ми е **да провокирам ситуации в съзнанието** на младите хора най-вече, но не само в тяхното, които са подходящи в тях да се роди тяхната истина за всичко, което именно на тях е потребно. Нищо никому не ща да давам или да натрапвам. Ще правя всичко, което е необходимо за да постигна целта си. Съвети от мен за това или онова не чакайте. Нищо никому не давам наготово. Всичко трябва да си го вземете сами. А преди това трябва да го сътворите в свой собствен **творчески и съзидателен акт**.

За мен е вълнуваща единствено истината. В рамките на която ще трябва да разположите своите “лични истини”. Но първо трябва да се понапънете да си ги родите сами. Това си е ваш проблем. Аз ще бъда нещо като ваш водач. Из много полета ще избродим, полета, в които вие самите можете да посадите, ако искате, каквито щете семена, та един ден да наберете своите си изобилни плодове. В това се свежда задачата ви. Приемете я както искате. Но от нея да се отървете няма как. Това, както се казва, е животът...

Да, но как да сътворя прекрасната неповторима мелодия на собствения си живот?

...

Не е преувеличение да се каже, че най-главната жизнена задача, пред която е изправен човекът, особено пък младият човек, е тази: да постави под контрол, да озапти, да култивира, да очовечи своя сексуален нагон – нагонът на самия живот, на възпроизвеждането на живота и на неговото съхраняване и тържество. Длъжен си да направиш така, че тия самият

да започнеш да властваш над своя нагон, а не нагонът цял живот да властва над теб, да те тормози и да те тероризира.



Този именно е главният жизнен проблем на човека. Всичко друго идва впоследствие – и много зависи от решаването на този, на истински главния проблем на живота – такъв, какъвто той се изправя пред нас, човеците. Много хора не си дават сметка за това, не щат да го признаят, поради което и си страдат – и си носят, тъй да се рече, хомота на собствената непълноценност. Сексуалната непълноценност е в корена на всяка друга непълноценност.

За да реши този свой главен жизнен въпрос младият човек трябва много да знае, сиреч, ясно да съзнава ситуацията, в която се намира. Трябва да е наясно с това какво именно е сексуалността, за какво тя съществува, за какво му е дадена, за какво тя, така да се рече, “служи”, какво е нейното жизнено оправдание. Необходими са много знания, които, да признаем, младите хора получават от доста съмнителни източници –

поради което и огромната част от младежта живее с крайно непълноценни, неподходящи, бедни, мизерни и неадекватни “познания”, живее със съвсем негодни представи. Не можем, нямаме право да си позволим този лукс: тъкмо по това, от което зависи кажи-речи всичко, да допуснем да живеем с толкова неверни и негодни представи. Глупави, да го кажем направо, представи. “Митични” представи. Лъжливи представи. Неверни, негодни за нищо представи. Потребни са ни, и то съдбовно, едни изцяло модерни, съвременни, отговарящи на самото естество на сексуалността представи, т.е. потребно ни е да развием и да издигнем своето съзнание до нивото на знанието. Съ-**знание**, както се вижда, произхожда от със-знание; няма съзнание без знание; няма знание без по-**знание**. Знанието можем да го добием от своя непосредствен жизнен опит, с налучкване – и това е един тежък, труден, неблагодарен път; другият вариант е да го постигнем в неговата чистота – от книгите, от добрите учебници по философия, психология, сексология и прочие. Доколкото има такива де, щото повечето от тия книги и учебници, общо взето, са в отвратителен вид, сякаш затова са и създадени: да отвращават, да отблъскват младите от занимания с подобна проблематика. Рядкост са смислените и наистина полезните книги и помагала в това отношение. Ето, ние сега заедно се опитваме да сътворим едно такова добро помагало.

Съ-**знание**то е безспорно важно, то може да прогони мрака от душата, то е светлина, всичко озаряваща; то е нещо добро, нужно, полезно. То ще прогони глупавите, кой знае откъде взели се страхове по повод на “звяра-сексуалност», ще озапти природната дивотия и плахост, ще помогне на младия човек да се овладее от така потребното му самочувствие и самоувереност. Но чистото теоретично знание е нещо важно, ала твърде недостатъчно; “Суха е, братко мой, теорията, а дървото на живота зеленее”, това май го беше казал великият немец Гьоте. Има един огромен пласт от “духовен и екзистенциален опит”, нека да го свържем с **разбирането** – разбиране и знаене са две коренно различни и допълващи се форми на човешкия дух – който е непостижим ако вървим само по пътя на чистото теоретизиране. Потребно ни е нещо много по-различно, което ще докосне други струни в душата ни

– аз предпочитам да ги наричам “душевные сили” или “способности на душата”. Съзнанието, както показва и самата дума, е свързано само с една душевна сила, вярно, много значима, велика, ала само една: умът, разсъдъкът, акълът, интелектът (тя си има много имена); но душата ни е твърде много богата и в нея се крият още много други, коренно различни душевни сили, които съвсем не бива да пренебрегваме. Ще спомена тук някои от тях: интуиция, усет, чувстване, вяра, воля, въображение, самосъзнание. Нито една от тях нямаме право да игнорираме. Всяка от тях може да ни даде нещо, което другите не могат. Нито една от тях, повтарям, нямаме право да пренебрегваме. Защото тя е в състояние жестоко да ни отмъсти. В резултат ще си останем с едно изкривено, изопачено, деформирано, коварно непълноценно разбиране. Ще си останем с **неразбиране**.

Длъжни сме да се доберем до цялото **богатство от смисъл**, което сме в състояние да постигнем, за да живеем пълноценно; нищичко нямаме право да игнорираме. Ето защо задачата ни неимоверно се усложнява. За някои хора с по-лениви души в този си вид задачата сякаш става неизпълнима. Техните души са явно изначално изкривени, станали са едноизмерни, те са се деформирали вече дотам, че устойчиво пренебрегват някои душевни сили, толерирайки и превъзласяйки други – които пък са успели да превърнат в свой тиранин, господар. Често става точно така, примерно, самонадеяният ум е станал абсолютен тиранин и господар на този човек; на други пък най-голям тиранин е станала... самата сексуалност, по-просто казано, техният собствен полов орган им е станал техен тиранин и господар! Не сте ли забелязали, че е пълно с такива хора, които са допуснали това: сами да станат нещо като придатък на собствения си полов орган?! Много, твърде много са тези хора, ала те това не го знаят – и едва ли някога ще го признаят. Ако го осъзнаят, ако разберат какво им се е случило, ще са направили първата, понякога решаваща крачка към решаването на коварния проблем, в който са се оплели. Са допуснали да се заплетат.

Примерно (да дам все пак един пример от моята богата практика и като психологически консултант) един млад човек веднъж сподели с мен, че бил съзнавал себе си като роб на своя пенис; той казваше така: “Аз се възприемам като пенис, като “двукрак”, “крачец” пенис; нищо друго не съм освен един пенис; всичко друго е подчинено на пениса ми; моят пенис е мой господар, аз съм негов роб; служа на пениса си, не той на мен да ми служи...” и т.н. Тия неща ми сподели този млад човек, а той достигна до тези заключения след доста беседи с мен, в които се опитвахме да локализираме проблема му; от момента, в който осъзна това, което ви казах, той бързо направи решаващите крачки към справянето с проблема си; все пак доста жалка е участта на един човек, който е допуснал да стигне дотам: да стане слуга и роб на своя пенис; да обслужва като слуга господаря не друго, а... пениса си! Има жени, и това сякаш е дори по-честия случай, които са станали робини на своята вагина. Такава една жена не е нищо друго освен... вагина, всичко останало е просто аксесоар. Някои злословещи дори на това основание правят неоправданото обобщение: жената по принцип не била нищо друго освен една... вагина! Както и да е, това в случая не ни интересува толкова, за нас беше важно да покажем, че човек не бива да допуска да стига до толкова жалко, окаяно и неблагоприятно положение.

Та ми се ще да ви въведа в същинските проблеми. За това ми се налага малко да “потеретирирам”. Теорията, знанието, казахме, е нещо, без което не можем да минем. Но то е в случая само отправна точка. Прочее, който иска по-задълбочено да се запознае с най-важните, същински, съдбовни проблеми, от които зависи всичко, нека да посегне към две мои книги, в които аз съм казал по достатъчно убедителен начин всичко онова, което ви е потребно: **Животът на душата: психология и Изворите на живота** (нейното подзаглавие е “Вечното в класическата и модерната философия”)

Тук ще кажа само нещичко вкратце, колкото да няма празнина в текста ми. Пък и

държа всичко да се разкрива в нужната последователност. Ето, налага ми се да кажа нещо най-важно, от което си заслужава да тръгнем.

Човекът, индивидът се състои от две “половинки”: **душа и тяло**. В друг един смисъл човекът се разполюва и другояче: **мъжът и жената** са двете “половинки» на човека, душата “пол”, както се вижда, произлиза от **пол**-овина; мъжът е “пол-овината” човек, другата “пол-овина” е жената. Мъжът и жената затова са си съдбовно необходими. На тази почва възниква и любовта: всеки индивид трябва да намери своята собствена “половина”, точната жена, точният мъж, та да си паснат половинките до получаването на така потребната и на двамата цялост, пълнота, хармония. Нека обаче това го оставим засега настрана, а да се съсредоточим към изследването на другата “разполовеност” на човека, тази, която минава през всеки един индивид.

Става дума за душата и за тялото на човека. Човекът е нещо цяло и единно, но ето, за нуждите на анализа, ни се налага да говорим за тяло и душа, т.е. да ги изследваме по-



отделно. А иначе те са си едно неделимо и пълнокръвно съществуващо цяло. Някои индивиди, прочее, се съмняват в това дали имат душа, те не разбират какво е душата и прочие; за такива това, че имаме мозък, им било стигало, а пък душата, представяте ли си, не могли даже да си я представят – и затова дръзват да я отричат! Да се “съмняват” в съществуването ѝ. Да, ако за тялото никой не се съмнява що за реалност е то, в реалността, в съществуването на душата мнозина си позволяват да се съмняват. Щото, представяте ли си, тя била невидима. А само онова, което можело да се види и да се пипне, само то, представяте ли си, съществувало! Всякакви глупости и глупотевини човек може да чуе от устата на съвременните, на модерните и също така толкова учени, образовани, така да се рече, хора. Аз само отбелязвам сега-засега този проблем, но няма да го различавам; казах ви къде съм го различил подобаващо. Търсете там. Не чакайте всичко

наготово. Мислете със собствените си умове най-вече! Простете за съветите, но когато се налага, няма да си ги спестявам. За ваше добро го правя.

Имало е епохи, в които хората са поставяли душата по-високо от тялото, но нашето време, за жалост, не е сред тези така възвишени романтични епохи. Днешният човек, както е известно, поставя на пиедестал не друго, а собственото си тяло. Днес върлува една жестока материалистическа “религия”, поставяща на пиедестал тъкмо тялото: човекът бил само и предимно тяло, всичко друго било излишно, вредно, ненужно! Ти си тяло, ти съвпадаш с инстинктите на тялото си, освободи стихииите, които са локализиращи в твоето тяло! Този призив може навсякъде да се чуе, даже и да не си дават сметка какво всъщност казват проповедниците на тази нова абсурдна религия. Нашето тяло сме го издигнали в **култ**, то е наш кумир, на който поднасяме всички дарове. Нему се кланяме, благославяме го, обожаваме го. Да, нашето тяло е станало наш “бог”. Нашата собствена суетност е станала наш “бог”. Това е същината на епохата, в която живеем. Епоха, прославяща тялото, прекланяща се на тялото, издигнала в кумир тялото. А какво, впрочем, е **тялото**?

Обикновено обожествяват онова, което не познават. Обожествяваме онова, което не разбираме. Превъзнасяме онова, което е същинска тайна за нас. Тия, дето така се възхищават – до степен на обожествяване! – от собственото си тяло, които са превърнали своето тяло в кумир, с това само показват, че съвсем не разбират същината на своето собствено

тяло. Тялото е велика сила на човека, нека не отричаме това, но обожествяване то не заслужава. То трябва да бъде уважавано и почитано, но не и обожествявано. На всяко нещо трябва да отдаваме дължното.

Нашето тяло е нещо като **съд**, нещо като котел, преизпълнен с **жизнена сила**, с жизненост, с **живот**. То именно е преизпълнено, блика от живот - и, казах, е една много крехка съдинка, носеща и съхраняваща живота. В този смисъл тялото ни е и "кълбо от инстинкти". Тялото ни не може да мисли, да чувства и пр., то има една-единствена задача и мисия: **да иска**. То е преизпълнено с какви ли не желания, кое от кое по-силни и властни. Всеки орган на тялото си има своите специфични желания, които поставя категорично на постоянно заседаващия "симпозиум" на... душата. (Гръцката дума "симпозиум" не означава точно това, което си мислите, а нещо съвсем друго: означава "пир", "пиршество"; древните философи си правели симпозиуми, на които, пийвайки си разрежено с вода вино си философствали, си водели сладки беседи по най-важните човешки въпроси.) Защо на симпозиума на душата ли поставя исканията си тялото ли? Ами просто е: защото тялото само иска, то е устроено така, че да иска, да желае, да копнее, да изпитва какви ли не влечения. Нищо друго то не може. Всичко друго прави... душата ни. Тя е много зависима от желанията на тялото и трябва да намери начин да ги регулира. Това пък е нейната задача и мисия. Просто е. Не се иска някаква особена "научна" изтънченост, та всичко да бъде объркано и усложнено до невъзможност – както обикновено и става (в някои други книги и учебници).

Тялото ни също така си има принцип, на който всеотдайно служи: този принцип е свързан с обекта на неговите желания и копнежи. Наистина, какво толкова иска тялото, какво искат неговите органи? Искат удовлетворение, искат "засищане", искат да задоволят лакомията си. Искат **удоволствия**. Те искат удоволствията, насладите най-страстно и властно – и не мирясват докато не получат своето. Стомахът, примерно, какво иска? Иска засищане, иска храна, иска да е пълен. И тогава, временно, мирясва. Успокоява се. И изпада в своето блаженство. На човека, като е с пълен стомах, му се придрямва даже. Придрямва от неопикуемото удоволствие. Наслаждава се на сладостта от задоволяването на инстинкта към хранене. И засищане. Всеки орган на тялото си иска нещо и не мирясва докато не го получи. Колкото повече му даваш, толкова повече то иска. Няма засищане. Лакомията на телесните сили е колосална. Някои хора, примерно, така стават слуги и роби на собствения си стомах. Среждали сте такива хора, нали? Пълно е с такива хора. Познават се по добре оформените си шкембета. По месищата, които си отглеждат. Те друго, прочее, правят ли, освен това да произвеждат... сланина? Други пък, казахме, са слуги и роби на своя полов орган, няма особено значение какъв, пенис или вагина. Всякакви "птици" има сред човешкия род. Всякакви манияци. Различни и какви ли не.

Тук трябва да кажем нещо за тия двама мъдри мислители, на които дължим познанията си за същината на тялото. Единият се казва Артур Шопенхауер, а другият – Зигмунд Фройд. И единият, и другият ни казаха всичко потребно за да умеем да разбираме същината на телата си. Шопенхауер нарече тази същина "**воля за живот**" и обяви, че целият свят, състоящ се от какви ли не тела, е нейна проекция – и израз. Волята за живот е лакома, жадна, ненаситна, тя постоянно иска, колкото повече ѝ даваме, тя толкова повече иска. Няма спасение човекът, по чиято глава плющи безжалостно бичът на волята за живот. Няма край човешката трагедия, трагедията на човеците, които са допуснали човешката сексуалност да стане техен кумир, властелин, тиранин и господар. Те покой и спасение на тази земя няма да намерят. Фройд пък обяви, че тялото ни има за свой представител в психиката на човека прочутото безсъзнателно. Да се разбере що е **безсъзнателно** е голяма и твърде трудна тема. Без неговото разбиране обаче нищо друго не може да се разбере.

На ниво психика тялото присъства чрез безсъзнателното, то е негов представител.

Това е най-могъщата и влиятелна душевна сила, която поставя своите желания по най-твърд, безкомпромисен и категоричен начин. Много властна е тази сила. Тя именно е способна да тероризира човека така, че никога да не намери мир и покой. Или, за да се спаси все пак някак, да деградира психически, сиреч, да рухне психически. **Болестта на душата** е все пак някакъв изход от екзистенциалната драма и трагедия, в която мнозинството от човечеството пребивава. Болестта е нещо като спасение от нетърпимите колизии на душата, на душата, в която няма мир и хармония, а има само раздор, конфликти, безпощадна война. Има не живот, а разруха и смърт. Фройд даде много за разнищването на загадките на човешката психика, на човешката душа. Противно на неговите зложелатели, които, ето, не мирясват вече трети век. Фройд бил такъв, бил онакъв, бил, представете си, “сексуален маниак», бил “перверзен тип” – така некадърниците и завистниците предпочитат да възприемат великият революционер на човешките представи за душата. Нека да му отдадем все пак дължното. Той е един от най-заслужилите психолози на западния свят – и на човечеството като цяло.

Аз в онази своя книга, тази за живота на душата, си позволих да опиша последователно всички душевни сили, всяка в нейната несравнима специфика и самобитност. Тук същото няма смисъл да правя отново. Може нещичко да кажа, но който иска да се запознае основателно, нека да иде да чете там. Трябва да се чете, не може да се чака всичко наготово. Който иска да разбере, чете, а пък също така и мисли над прочетеното. Това никой друг не може да го направи вместо вас. Който не чете и не мисли нищо няма да постигне.

Спирам засега дотук. Скоро, живот и здраве да е, ще продължа. Има още много да се каже. Тия проблеми са неизчерпаеми. Много трябва да се мисли по тях. Много трябва да се търси, изследва, разговаря. Аз само ви подтиквам към това. Ще ми се някак да се запалите, а пък след това всичко ще постигнете сами. Това е истинското. Всичко друго е... менте, фалшификат, непълноценен заместител.

Искате да станете “велики любовници”, нали познах? Сиреч, искате да станете пълноценно живеещи хора. Правилно постъпвате, така и трябва да бъде. Е, пълноценен живот без любов няма – да си позволя да кажа една такава изтъркана баналност. Простено ми е, отчасти. Всичко зависи от това, да повтора, понеже е важно: как се отнасяш към своята сексуалност, към тялото си, към неговите потребности – и доколко си успял да ги овладееш, да постигнеш власт над самия себе си. Власт над силите, от които си изтъкан – и пропит.

Да, дължен си да ги хармонизираш така, както диригентът хармонизира тоновете, излъчвани от всеки отделен музикант в оркестъра. Не трябва да допускаш своя живот да бъде непоносима какофония. Трябва да сътвориш прекрасната мелодия на своя собствен живот. При това не трябва да плагиатстваш, а всичко трябва да си е твое. Трябва да го сътвориш и откриеш сам. Ето, за това вече си заслужава да се живее, нали така? Затова си заслужава да живее човекът, нали?

...

Младите хора се стараят да демонстрират, че за тях няма никакви тайни. Всичко си било от ясно по-ясно. Не ни гледайте че сме млади, ний всичко разбираме! Много сме напреднали. Твърде много. Откъде и как ли? Ами гледали сме толкова много порнофилми, как откъде?! Е, и секс сме правили, ох, колко много секс сме правили! Не си мислете, че сме някакви си там девственици, не, няма такова нещо, моля-моля, не ни обиждайте! Ний всичко си знаем и всичко си разбираме. Няма тайни за нас. Тъй че, моля, не ни занимавайте с тези неща.

Да, обаче тази демонстративност за добрия психолог говори много. Някаква плахост стои зад всичко това. Опитват се да построят стена, да, здрава стена, ограждаща ги от тия проблеми. Явно в действителност са доста неуверени, щом си позволяват да демонстрират

чак такава показна увереност. Истината е съвсем друга. Преградата, която ги огражда от тия болезнени за тях проблеми, – съвсем нормално е това, та те са така млади! – се състои именно от камъните и тухлите на тяхната прекомерно демонстративна самоувереност, която ни навират в очите. Как да ги предразположим да бъдат поне малко по-честни? А пък, забелязал съм, в нашите родни български условия младите обикновено твърде много се усмихват когато стане дума за тия, за сексуалните проблеми, хият се, криейки една толкова очарователна плахост; а зад нея ясно се долавя крещящата им потребност да разговарят за тия проблеми. Ето това трябва за нас да бъде водещото. Да установим контакт със съзнанията им, като им предоставим цялата активност. Нищо не трябва да им бъде натрапвано. Сами трябва да търсят и да се ровят. И да привикнат да разговарят съвсем непринудено, откровено, побеждавайки глупавите задръжки и скруптури. Доста щекотлива е тази проблематика, коварна е, но пък е благодатна. Да, налага се именно в училище да се разговаря за тия проблеми. Е, и в специални психологически центрове може да се разговаря, щом като училището не смее да се отвори към това, което е истински потребно на младите. Нима те не трябва да бъдат подготвени за живота? Защо училището трябва да се крие тъкмо от това, което е най-пряко и дълбоко свързано с живота?

Ситуацията е горе-долу такава. Има благодатно за обработване поле. Искат се инструменти и сечива, за да бъдат изкоренени бурените. Искат се много работа, пределна активност. Искат се страст и патос. Искат се вдъхновение. Та младите да се увлекат веднъж. Получи ли се това вече е лесно. Младите лесно се паят. Да, това е един от признаците на младостта. Не трябва в училище да предлагаме на младите да се държат като благовъзпитани старци. Нека да бъдат себе си. И за това не бива да бъдат ругани. Просто трябва да ги разбираме. Толкова ли е трудно това?

В преизпълненото с жизненост и сила младо тяло кипи цял океан от неясни пориви, желания, копнежи, влечения, неудовлетворени страсти. Да, това е младият човек, ключовата дума е тази: **искам, желая, копнея!** Един неугасим кипеж на жизнеността е младостта – най-вдъхновяващия период от живота на човека. Младостта също така е свобода. Порив към свободата. Страст към нещо неведомо, което така силно маме. Не зная какво точно ми е потребно, ала едно е ясно: искам. А в мен се борят толкова много желания, как да им устоя, как да им дам всичко онова, за което преизпълненото със силата на живота младо тяло така силно копнее?

Младостта, казват, е труден период; имам предвид най-ранната младост, така нареченото юношество, тинейджърска-та възраст, не детството, разбира се. Детството е нещо друго, и то, както скандалиът Фройд показва, има пряко отношение към конституирането и формирането на сексуалността, но за него нека сега да не говорим. Но в юношеството кипежът на влеченията и желанията на тялото е невероятно интензивен. Направо неудържим. Да, тялото желае и иска, а пък душата, така да се рече, страда. Копнее и страда. Тя е нещо като звъненето на струната, а пък струната е тялото. Докато онова, което дразни струната, за да звучи така оглушително, е... да, какво е то?



Казахме, че всички органи на тялото си имат своите специфични желания. Те искат непрекъснато; засищането е предпоставка за още по-голямата им, направо неудържима лакомия. Никое желание не отстъпва доброволно, а трябва да бъде убедено. Временно може да бъде възпряно, но това трае за кратко. После идва с още по-голяма сила. Щото вече има и право да иска още по-категорично. Разбира се, сред цялата тази амалгама от желаня едно от тях е най-силно, най-очарова-телно, най-

оухотворено сякаш: и това е желанието, което е локализирано, центрирано в половия орган на индивида. Сексуалното желание. Либидото. Под понятието “либидо” (от лат., означава **желание**) ще разбираме силата, енергията на половия нагон, или то е същото, каквото е гладът по отношение на нагона за хранене, по думите на Фройд. Либидото е това, което иска. Какво иска ли? Иска удоволствие. Колкото се може по-силни и по-продължителни удоволствия иска либидото, то друго не знае: иска, само иска. Под властта на либидото, оказва се, попада целият живот на човека. Либидото може да се пренася, фиксира и локализира в какви ли не части на тялото, като “мястото” му обаче е там, където е половият орган на индивида. Това, така да се рече, е “нормата”. Всичко друго вече е абнормно, е извратено. Но либидото не мирясва. То е самата динамика, самият живот. То иска, иска, иска. Неуморно иска. Иска, и то със страст. Не вяло, а горещо. То умее да иска. И ефектите му върху душата са невероятно интензивни и властни. Даже старците, с поувехналата си хептен мъжественост, още са под властта на проклетото либидо. Стариците, предполагам, също. Докато си жив – искаш. Такава е нашата човешка участ. Нашето тяло е устроено така. Негов принцип, казахме, е принципът на удоволствието.

Тялото ни като цяло е “безсъзнателното”. Тялото не знае, не съзнава какво иска – и особено пък защо го иска. Тия неща – знаенето, съзнаването и пр. – са прерогатива на душата. На отделни части на душата. По-висшите, така да се каже, нейни части. Тялото така е устроено, да иска, казахме също какво иска: иска удовлетворение, zasiщане на “гледа”, иска удоволствия, наслади иска. Това, че тялото иска несъзнавано своите искания, води дотам, че неговите искания са така силни, категорични, властни, мощни дори. Непреодолими. Тялото не познава съмнението. И марката не познава. Уравновесеността му е чужда. То само иска. Безпределно искане. Безпределно мощно искане. Голям диктатор е нашето тяло, не сте ли го усетили това още? Давате ли си сметка, че е точно така?

Тялото ни е “звяр”, подлежащ на опитомяване. Сексуалността на човека е този звяр. Той трябва да стане наш приятел. Ако не постигнем това, горко ни. Огромната сила и енергия, която кипи в нашите недра, в недрата на нашето тяло, трябва да бъде впрегната за гравитни, не за разрушителни цели. Тя има потенциал, сравним, без преувеличение, с ядрената енергия. Всичко може да помете и да превърне в прах. Тя обаче трябва да бъде овладяна и тогава ще разполагаме с... кротко работещ ядрен реактор вътре в себе си. Представяте ли си какво огромно предимство има човекът, който е успял да озапти своята сексуалност, да опитоми звяра в себе си? Ако не го постигне това, се превръща обаче в най-жалка картинка. Пълно е с такива хора. На лицето им е изписана тяхната мъка и трагедия.

Такива хора са зли, отмъстителни, злобни, жестоки. Те не мирясват да вредят на останалото човечество. Все си отмъщават за нещо. Все за нещо завиждат. Все били оцетени. Били “социално слаби». Били “бедни”. Глупави били. “Несправедливо оцетени” били. Не знам си какви били. И... стават комунисти! Почват да рушат “така лошия свят и живот”. Щели да правят “нов свят”, “нов живот”, “нов човек” даже! Ето защо е съвсем справедливо да се смята, че комунизмът е социална психопатология в огромни исторически мащаби, в недрата на която стои една безкрайно унижена и неудовлетворена сексуалност. Затова навремето комунистите забраняваха да се чете Фройд. И Шопенхауер също. И Ницше също най-вече. Щото от техните книги човек можеше да си направи такива изводи. Безкрайно лоши и компрометиращи изводи. Съдържащи самата истина за най-интимната същност на комунизма. И на национал-социализма също. Все са психопатологии от един и същ род, все на сексуална основа са възникнали. Нима на един човек със зряла, хармонична, удовлетворена сексуалност ще му е необходимо някога да тръгне да става комунист – и да вреди на цялото човечество?! Глупости, откъде-накъде?! А комунисти стават най-злобните хора. Коренът на тяхната злоба е там: неудовлетворената, унижената, потисната им сексуалност. Да спра дотук.

Но да се върна при темата си. Има нещо безкрайно важно, което, като се овладее и разбере, вече ще ни бъде значително по-лесно. Работите ще почнат да се нагласят. Всяко нещо ще си отиде на мястото. На точното място. Ето за какво става дума.

Представете си, че така нареченото и прословутото безсъзнателно е нещо като езеро.



Което бълбука от енергия. Кипи, така да се каже. Едно “врящо” езеро. Или един котел с желаня, кипящ върху огъня. “Мехурчетата”, излизаци на повърхността на това езеро или този котел, са отделните желаня. Те идват от дълбините, пробиват си път и освобождават енергията на повърхността. Има обаче нещо като “разпоредител” за това какво ще стане с всяко едно желане. Фройд нарече самото безсъзнателно **To, Id** на латински. “Разпоредителят” е **Аз-ът, Ego-то**. Аз-ът е

втората душевна инстанция. Това, всъщност, е съзнанието. Умът – да го наречем така. Или “самосъзнанието”. Нека да се опитаме да мислим всичките тия неща едновременно. Хаосът е предпоставка за реда. Всичко скоро ще си отиде на мястото. Аз-ът решава какво да стане: дали дадено желане, дето напират ето сега, в този момент, ще бъде задоволено, или ще му бъде отказана реализация на толкова и така съкровено желаното от него. Понеже едновременно напират много желаня, не е лесна работата на този наш Аз. Той прави нещо, което е сравнимо с работата на регулировчика на кръстопътя. Много коли искат едновременно да минат, но това няма как да стане, щото ако стане, ще се получи великолепна експлозия. И катастрофа. Някои ще минат, други ще почакаат. Това решава регулировчика. И с нахалство тук работите не стават, по нашия, по българския обичай. И с рушвети не става. Регулировчикът има длъжната власт да решава. Но му трябва сила, за да озапти нахалниците. Тия, дето не изпълняват разпоредбите му. Тръгнахме от езеро, стигнахме до... регулировчика на кръстопътя. Дано не ми се смее някой умник за тия мои примери. Нека да се смее колкото си иска. Аз да покажа най-главното, без което нищо няма да се разбере, пък той нека да си се смее.

Аз-ът решава, ала се допитва до една трета инстанция, най-главната – това е законът, това е тъй нареченият **Свръх-Аз** (или **Super Ego-то** по определението на Фройд). Това е нещо като свръх-съзнание, там се намират нормите на морала, представите за това какво е разрешено и позволено, какво е забранено, аз затова го нарекох законът. Какво може – и какво не може. Аз-ът пита Свръх-Аз-а дали може или не може да пропусне някое прекалено настойчиво искащо своето желане. Свръх-Аз-ът казва да или не, Аз-ът на тази основа взема решение и прави нужното – или потиска, връща обратно напирещото желане, т.е. прилага сила за връщането му обратно, в дълбините на **ТО**, или пък го пропуска, разрешава реализацията на това, което то иска. Аз-ът, нашият Аз непрекъснато е атакуван от какви ли не желаня, идеци, казахме, все от разните органи на тялото: стомахът иска да се изпълни с храна и не мирясва докато не получи своето, другите органи също все нещо искат, знаем какво иска половият орган и прочие; все нещо искат и ще се успокоят едва когато го получат. Да речем, на улицата ти се прииска... да се съблечеш съвсем гол, защо пък да не се появи такова една желане в съзнанието ти ето в тия толкова горещи дни?! Да осмислим обаче нещата по-внимателно. То, предполагам, на тялото по принцип не му е приятно да бъде облечено в дрехи в горещините. То все си иска да се освободи от дрехите. В банята, под душа, постига своето и е така щастливо, нали? Да, но на

улицата това същото не може да стане.

Щом до границата, разделяща съзнателно от безсъзнателно, стигне желанието на тялото като цяло да се съблече и да се почувства голо, щастливо и свободно, ние точно в този момент осъзнаваме какво именно ни се иска. Идва и се пука на повърхността на езерото онова мехурче. Или на повърхността на врящия котел се пука друго мехурче. Това вече е сигнал за Аз-а че трябва нещо да направи. Ако вземе решение да позволи на тялото да постигне своето, той ще издаде съответната команда и... на улицата превъртелият човек си смъква гащите! И става за резил! Да, ама не: Аз-ът, нормално функциониращият Аз, знаем, ще вземе друго решение: ало, потрай малко, ще се съблечеш в къщи, под душа, потърпи сега още малко! Знаино е, че вездесъщият морал е повлиял да се вземе това решение, под диктата на Свръх-Аз-а. Ако пък при неподходящо време, да речем, ти се дояде, да речем, по време на час изведнъж в съзнанието ти се появят образите на превъзходно миришещи дюнер-кебапи и пици, ти... преглъщаш, поглеждаш си часовника и почваш да чакаш с нетърпение биенето на звънеца. Знаино е защо си стигнал до това решение: Аз-ът го е взел според ситуацията. Е, можеш, ако толкова си слабоволен, да излъжеш учителката, че ти се ходи до тоалетна, а пък да се отправиш директно към дюнер-кебапчийницата да си похапнеш. Това означава само, че си хептен безволев индивидуум. Не можеш да противодействаш за миг на стомаха си. Станал си негов роб или слуга. Някои пък по време на часа постоянно си мислят за... секс?! Сигурно има и такива. Няма начин да няма. Пълно е с какви ли не извращения. Учителката им говори за... Ботев, те си представят разтапящи ги сцени от порнофилма, който са гледали снощи. Или който... сега гледат на екрана на своето толкова модерно средство за комуникация. Гледат си порноклипче в час по литература, какви ненормалници! Случва ли се това? Сигурно се случва. Няма как да не се случва.

Сядаш да четеш в къщи, знаеш, че утре ще те изпитват; взел си решението твърдо да четеш. Таман обаче отваряш книгата и в съзнанието ти се появяват какви ли не други образи.

Откъде са се взели тия щуротии?! Образът на прекрасно момиче със съблазнителни форми витае в съзнанието ти и не те оставя на мира. Дали да не му звънна на това момиче и да го покани на гости?! Дали тя няма да ми обясни урока, а, ето, каква хубава идея?! Защо да чета, нека да повикам него? Защо ли се занимавам с такива глупости? Тя ще се сети за какво я викам. Я давай да чета, че времето тече. Леле, колко съм нещастен. Аз чета, а приятелите ми се забавляват в заведението. Двойкаджии, ала са поне щастливи?! Абе аз ли съм само идиот да си губя времето в четене? Ами баща ми какво ще каже ако донеса още една двойка? Дай да се стегна малко, а, имам ли тази сила? Леле, нямам никаква воля вече. Това хич не е добре. Май и днес нищичко няма да науча. Защо ли съм така разсеян? Дай да си пусна компютъра да се утеша малко с някоя играчка. Или да погледам филм. Той, филмът, ще ми даде нещо, което ми е по-потребно. Айде, отиде по дяволите намерението ми да уча. Край, с мен е свършено вече. Станах пълен боклук! Стегни се бе, човече! Ще чета. Не, не се получава. Какво да правя?!



Вярвам, тия неща са ви познати, нали така? Случвали са ви се поне веднъж? Или по-често? Да, знам добре, че са ви прекалено познати. Вярвам, че сами можете да си изтъкувате какво точно става и защо така става. Да, точно така става реално в живота. Познати

ситуации. Борят се някакви душевни сили. Страсти, желания, инстинкти, влечения, копнежи. Намерения. Съзнателни цели. Не е лесно да си човек. Да, изобщо не е лесно да си човек в истинския смисъл... Нали така? А животно да бъда пък не бива.

Някой ученик постоянно си играе в час на своя джиесем. Постоянно е в ръката му този джиесем. Учителят, примерно, моя милост, му казва да го прибере. Прибира го е след минути неусетно пак го хваща в ръката. И така безброй пъти. Решавам да му помогна. Питам тоя ученик знае ли кой е Фройд. Чувал бил. А знае ли какво ще каже Фройд за тази негова постоянна игра с проклетия джиесем – ако дядо Фройд можеше да присъства ето сега при нас, знае ли какво би казал за това? Не знае. Е, аз ще му кажа. Ще каже Фройд, че този джиесем е нещо като заместител на собствения му... пенис – и затова постоянно си играе с него. Понеже му се иска да си играе, предполагам, с пениса, ала това просто няма как да стане в час – могъщи сили го удържат да не направи такава глупост! – той е намерил изобавление от кошмара на своята сексуалност като си играе с джиесема. И получава някакво родствено, пък макар и доста извратено, в сравнение със сексуалното, удоволствие от тази игра. Е, друго си е да си поиграеш с пениса си, но и с джиесема може. Като не можеш да хванеш сокола в небесата, хвани поне врабчето, което ти е на рамото.

Казвам това. Младежът е доста осмян и засрамен. Повече внимава да не изважда джиесема. Да, обаче други постоянно си играят с джиесемите. Това не е справедливо! А даскалът, явно, е голям гадняр. Трябва да му отмъстя някак. Ще ми се прави той на отворен. Мразя го!

...

Казахме, че на ниво психика **тялото** на човека е представено от **безсъзнателно**. Тяло и безсъзнателно са едно и също нещо. Тъждествени са. Същината им е все една. Безсъзнателното пък има за свой център и средоточие **сексуалността**. Тя, така да се рече, придава неговия привкус. Принципът на тялото и на безсъзнателното е **удоволствието**. Има в човека една друга сила, която е обречена да воюва постоянно с поривите на тялото и на безсъзнателното – и това е... съзнанието, разбира се. “Разумът”, тъй да се рече. Принципът, олицетворяван от съзнанието (разума), е **принципът на реалността**. Но не съвсем разума е враг на инстинктите. **Моралът** е този враг. Разбира се, има всякакви видове морал, ала не трябва да забравяме, че има **истини на морала**, които са вечни. Много са ни потребни тия истини. Тях трябва да търсим с настървение. От тях не бива да се отказваме. Голяма глупост, при това крайно вредна, е тази: “моралът е нещо относително”. Не е така. Нашите представи за морала са относителни. Истината за него обаче е една. Абсолютна при това.

Тия неща са ни необходими – ако искаме да намерим мир на тази земя. Ако искаме по някакъв начин да намалим терора на безсъзнателното, на инстинктите върху душата си – и върху нас самите. Разбира се, със сексуалността си трябва да се разбираме. Аз предпочитам да казвам същото иначе: трябва да станем със сексуалността си приятели. Не “любовници”, а именно приятели. Приятелството е нещо духовно. Чисто, първоначално, одухотворено, одухотворяващо. Да се приятелим със сексуалността си означава да я одухотворим. Да внесем дух в нея. Това е ней-доброто, което ни е истински и дълбоко потребно. Силата, енергията, концентрирана в сексуалността, трябва да успеем да я направим продуктивна, **творческа сила на живота**. Да не допускаме тя да стане разрушителна, смъртоносна сила. Разваляща всичко сила. Всичко опорочаваща сила. Извор на нашата слабост. Там, именно там, именно в сърцето са изворите на живота – според древното библейско предание. Сърцето разбира всичко. То всичко знае. Него трябва да питаме за всичко. То никога няма да ни излъже.

Малцина постигат това. Вярно, животът учи. Много трябва да живеем, много тряб-



ва да страдаме – за да стигнем до някои прозрения. Страданието е път към прозрението. Преживяването е този път. Непреживяното не може да бъде разбрано. Потребен ни е много “жизнен опит”, за да живеем “правилно”. Или, по-добре казано, пълноценно. Към това най-вече трябва да се стремим. На това трябва да ни учи и “**учението за живота**”. Философията е майката на това най-първо и най-

потребно на всеки човек учение. Учението **на** живота ни е най-дълбоко потребно. На самия живот. Ние не сме нещо различно от живота си. Живеещото и животът са едно неделимо цяло. Тази е предпоставката на всяко едно разбиране. **Мъдрост** се зове пълноценното разбиране, даващо ни ония истини, без които не можем.

Съзнанието – Аз-ът – ни е постоянно атакувано от поривите, копнежите, желанията на тялото, най-силно сред които е сексуалното желание. Либидото не ни оставя на мира. То знае едно: искам. Иска удоволствие. Засища се за кратко, мирясва за секунди – и пак иска. Голяма трагедия може да произлезе от това. И пълна разруха на човешката личност. Пълно е с дегенерати на сексуална основа. То други дегенерати всъщност има ли?

Ако привикнеш да обслужваш сексуалността си, ако себе си превърнеш в неин роб – си свършен. Няма да намериш минута спокойствие. Накрая сам себе си ще презреш. Развратът не е избавление. Развратът е гибел. Пълна дегенерация. Пълна загуба на човечността. Нормалното е да успееш да си осигуриш **свобода** от своите сексуални желания. Тази и ключовата дума за разбиране на всичко, свързано с човека – думата **свобода**. Без свобода сме загубени. Свободата ще ни даде обаче всичко. Важното е да я постигнем. Тя е разковничето, разгадаването на всички загадки.

Първата екзистенциална битка на свободата с робството е битката, свързана с освобождаването на нашата собствена сексуалност. Стане ли сексуалността ни свободна – и станем ли ние свободни по отношение на нея – сме постигнали най-главното. Аз самият съвпадам в някакъв смисъл със своята сексуалност. Тя е силата на живота в мен самия, в недрата на моето преизпълнено с желание за живот тяло. Аз съм и тялото си. Не само душата съм аз. Искам да бъда пълноценно живееща личност. Ето затова казах, че ако освободим сексуалността в себе си, себе си сме освободили. И сме постигнали голяма победа, основата на всички други победи.

Аз вече представих какъв е “механизмът” на взаимоотношението между отделните душевни сили. Спомнете си това за “регулировчика” на кръстопътя. То е една метафора, много говореща. Тя ни казва главното.

Всеки импулс, идещ от дълбините на тялото ни, идещ от “сферата на безсъзнателното», трябва да бъде регулиран. В основни линии това са преди всичко сексуални импулси, импулсите на самия живот. И тази регулация именно трябва да е свободна. Какво означава това? Как то се постига? Ето как.

Тялото си иска своето. Трябва обаче да привикнеш да водиш **диалог** с импулсите, идещи от недрата на тялото ти – и атакуващи безспир душата ти. Много и всякакви са тези импулси. Ти трябва всичко да обсъждаш с тях. Нищо и никои не трябва да подценяваш и да обиждаш. Някои импулси са по-власти, други – по-плахи. На всеки трябва да отдаваш дължното. Ти трябва да станеш тежен господар, но не какъв да е господар – а мъдър и справедлив господар. Помни: ти си господарят, твоя трябва да бъде цялата власт. Такъв, именно

справедлив господар трябва да си. И какво прави той? Ето какво.

Вслушва се в импулсите на своето тяло, приучава се да разбира тялото си. Тялото постоянно дава някакви сигнали на човека. То иска нещо да ни каже. Ако привикнем да разговаряме с неговите импулси, ние постепенно ще започнем да опознаваме тялото си. И на тази основа вече ще можем да вземаме разумни решения. А кои решения са разумни ли? Ето кои.

Тялото нещо иска. То умее да го иска настойчиво. То е нещо като дете. Да, нашето тяло е едно вечно дете, дето се крие у нас. То никога няма да порасте. Ала детето трябва да бъде възпитано. Детето иска, ако каквото поиска мълниеносно му го даваш, ти ще развратиш това дете. Поспри се малко и разговаряй с него. Децата обичат да разговарят, вярвам, сте разбрали поне това. Те са крайно любознателни. Е, точно такива, като децата, са импулсите на нашето тяло. Такова като цяло е тялото ни. То е едно немирно и постоянно искащо нещо дете. Не трябва да го развращаваш, а трябва да разговаряш с него. Приучавайки го да ти помага заедно да вземате най-разумните решения. Ето, то иска нещо, казахме, поспри се, поговори с онова, което иска, постарай се да го убедиш, че така не стават работите както му се иска, те ще станат, ама... “когато му дойде времето”. Ти когато кажеш ще станат, а ти ще прецениш най-добре кога е дошъл този момент. Трябва да стане така, че импулсите на твоето тяло да почнат да се вслушват в твоите решения – и да ги уважават. Да почнат да ти се доверяват – ето това е главното. Раздорът трябва да бъде надмогнат. Искане се **умиротворяване**. Това е ключовата дума, която трябва да ни иде на ум, когато казваме, че трябва да се стараем да постъпваме мъдро. Не войнствено, а мъдро. Не тъпо, а умно. В лицето на импулсите на своето собствено тяло трябва да се постараш да възпитаеш не врагове, а, казахме, приятели. Тогава именно много си постигнал. Постигнал си най-главното. Никога не се отнасяй деспотски и тирански спрямо импулсите на твоето тяло. Бъди “демократичен” с тях. Бъди толерантен. Постарай се всички до една душевни сили да те слушат, но най-напред, казахме, подложи на строга дисциплина своето тяло, неговите импулси. Постарай се, казахме, да постигнеш власт в тази най-важна екзистенциална, жизнена сфера. Най-съдбовно важна сфера на самия живот. Тук роди ли се свободата, след това тя ще обхване цялото ти съществуване. Ще станеш един ден, вървейки по този труден път, истински, пълноценно живеещ човек. Свободен човек. Голям е залогът, нали така? Не трябва да го пропиляваме в никакъв случай.

Първо трябва да уредиш отношенията си с импулсите на собственото ти тяло. Да въведеш ред в тях, това означава прословутото “уреждане”. Да у-ред-я нещо значи да въведе ред в него. Езикът е най-очарователният философ, който винаги ни е под ръка. Него винаги трябва да питаме за всичко. Той е нашият най-добър съветник. Щом уредя отношенията си с импулсите на своето тяло мога да пристъпя към останалото. Това обаче е първото. В крайна сметка, казахме, тялото трябва да те слуша, но и ти трябва да го слушаш. Взаимно, тъй да се рече, трябва да се слушате. Да не става така, че тялото иска нещо да ти каже, а ти си си запушил ушите и не щеш да го чуеш. Или да се правиш на важен: кой си ти че ще ме занимаваш с твоите вечни импулси?! Не се прави на важен, щото ще ти излезе солено. Бъди **човечен** – тук е разковничето. За всичко, да, разковничето е тук. Взаимното слушане – оттук тръгва всичко. **Диалогът** – да повтори и това. Който умее да води диалог, това показва, че е човек, отдаден на свободата. Не-dialogичните все са роби на нещо. Най-страшното робуване е да робуваш на своята собствена слабост. Да си роб, един вид, на себе си. Това “себе си” включва и твоето тяло. Тялото ти – с цялата му свита. С всички негови импулси, пориви, желаниа, страсти, трепети, копнеж, влечения, искания. Твоята сила иде от това, че умееш да се обогатяваш от силите, вкоренени в собствените ти недра. Насърчавай само силата у себе си, не и слабостта си. Слаб ставаш когато подценяваш и пропиляваш собствената си сила. А тялото ни е резервоар на огромна сила. Аз го сравних с ядрен реактор и не съм преувеличил изобщо. Точно такава нещо е наше-

то тяло. Такова нещо е и нашата сексуалност най-вече. Тя е нещо като атомна бомба. Бъдете внимателни с нея, щото иначе – горко ви!

Ето, да дам пример, белким повече хора ме разберат. Въпреки че се старая да бъде пределно ясен, вероятно има такива, които не разбират. Или път нямат търпение внимателно да изчетат тия “нелепици”. Търпението, търпеливостта също е ценно качество на човека, искаш да живеее пълноценно. И искаш да разбира. Без разбиране няма пълноценно живеене. Без търпение няма пълноценно живеене. И също така без **умереност** няма пълноценно живеене. Умереността е на всичко да успееш да отмериш точната мяра. Разумните хора са хората, притежаващи това качество: умереност. Умеят да мерят и отмерват точно. На всяко нещо – неговото. На никой нищо да не се дава прекалено. Никого да не ощетяваме, никого да не си позволяваме да надценяваме. Нищо да не толерираме за сметка на нещо друго. Никого да не обиждаме. Нито една своя душевна сила да не обиждаме. Нито един импулс на своето тяло да не пренебрегваме. В момента, в който някой наш импулс – импулс на нашето тяло – бъде превърнат в доминиращ за сметка на останалите, ние самите сме станали негови слуги и роби, сиреч, загубили сме свободата си. Той е станал наш хегемон и господар. Ние самите сме пък станали негови роби. Ние самите – с всичко, което ни принадлежи. Обрекли сме себе си, своите сили, на робуване на този капризен и надменен господар. Край, със свободата ни вече е свършено. Ето от това най-вече трябва да се пазим.

Та да си дам все пак примера. Ще дам банален пример. Та да изпъкнат нещата. Да речем, някакво момиче изведнъж силно ви впечатлява. Откривате, че тя е станала много съблазнителна. Затаявате дъх като се вглеждате в нея. Ясно е какво почва да прави фантазията ви в един такъв момент. Много неща ви се иска да направите с това момиче. Леле, колко щастливи можете да бъдете заедно, в уединение, нали така?! Да, но как да го постигна това. Тя не ме забелязва изобщо. Е, може и да ми е хвърлила някакъв поглед, пълен със загатки, ала какво от това? Как да си поискам това, което цялото ми същество иска?

Разбира се, не мога да се нахвърля като звяр върху нея и да си взема онова, което искам. Така не стават тия работи. Не бива до доведе нещата дотам че така да стават за мен тия работи. Много е дълъг и труден пътят до реализацията на всичките ти желаниа ли? Вероятно е така. Тя е човек, при това – жена. Много трудно е един мъж да разбере една жена. Голяма загадка за мъжете е женската душа. Любопитна загадка. Трудна загадка. Една от най-трудните загадки на живота. И една от най-вълнуващите загадки. Е, иска се търпение, нали така? Искане се и време. Всичко може човек да постигне стига да знае как да си го поиска. Да знае как да си го осигури. Някои ще постигнат всичко, което са пожелали. Вероятно е защото са успели търпеливо да вървят към осъществяване на всичките си желаниа. И телесни, и душевни, и духовни желаниа. Тия, третите, са особено важни. Но и първите, нека да бъдем честни, са безкрайно важни. Някои казват – най-важните били. Спорно е, но нека свободно да говорят каквото мислят.



Наистина е много трудно човек да овладее поривите, желанията, копнежите на своето собствено тяло. Но оттук тръгват всички пътища. Много грижи иска нашето тяло. Много безпокойства то поражда. Много страхове, трепети, вълнения, страсти, какво ли не още. С тялото си обаче трябва да бъдем приятели, а не врагове. С него е безпредметно да воюваме. С раздор вътре в себе си не може да се живее. Не бива да си позволяваме лукса да допускаме някои

грешки. Е, ние не сме съвършени, много ще грешим, много ще съжаляваме, много ще плачем. Да, и мъжете трябва да умеят да плачат. Дори без сълзи – и мъжката душа умее да плаче. Да плачеш едва ли е винаги проява на безсилие. Най-впечатляващо умеят да плачат най-силните, така предполагам.

Е, и без морал не се живее. Понятията за позволено и непозволено, за дължимо, добро, справедливо, порядъчно и прочие трябва да са на дължната висота. Казахме – това е т.н. Свърх-Аз. Тия неща се постигат чрез възпитание. Родителите имат огромната отговорност да ги възпитат у нас. Немарливостта на толкова много родители в тази област е причината толкова много млади хора да живеят с изкривени, в корена си погрешни представи за нещата. Немарливостта – и неумението на родителите да разговарят с децата си по тия проблеми. Да, по моралните проблеми е рядкост да се намерят родители, които умеят да водят смислени разговори с децата си. Обикновено повечето говорят надменно – и с пренебрежение. Това обаче е непростимо. И много опасно. Възпитателите също трябва да бъдат възпитани. А кой ли тях ги е пък възпитавал? Младите все по-рядко се вслушват в съветите на старите. На “големите”. На родителите си. Да не говорим за съветите на дядовците и на бабите си. А много мъдрост има в техните думи – ако умеем да отхвърлим “шлаката”. Има зрънца истини, които са безценни. Е, има и много празнословие. Има много дървено “философстване”. Не същинско философстване, а именно дървено. Анти-философстване. Тъпо умуване. Бездушно умуване. Няма ли душа, умуването на такива хора става много противно. Как се влага душа в разговорите ни с младите е една хубава тема, към която ще се върна някой ден. Дано не я забравя. Някой може да ми припомни тази тема ако аз наистина я забравя. Както и предполагам, че ще стане.

Ето че тия уводни, въспителни бележки малко по малко отиват към своя завършек. Даже и да не пиша повече по тях, казаното е вече добра основа. Нищо чудно точно и така да стане. Да спра дотук. И да започнем да си вършим същинската работа. Тя е значително по-занимателна. Стига теории, нали така? Всъщност, още много пъти ще ни се наложи да “теоретизираме”. Думата теория съдържа като свой корен думата бог – “теос” на гръцки, нали така? Не е погрешно да се теоретизира, стига да се прави с мярка и да теоретизираме човечно. Тогава теоретизирането бива поносимо. Иначе е доста отвратително. Ще ви предпазя от него, бъдете спокойни. Доколкото ми стигат силите де.

А сега хубав ден на всички! Желая ви да успеете да постигнете всичко това, за което днес говорихме. Със свои сили да го постигнете. Да работите вдъхновено в тази посока. Това ви желая. Постижимо е. Важното е желанието да е налице. От него, както казахме, тръгва всичко. Нашите желания са свети...

© *Ангел Грънчаров*

РЕЦЕНЗИИ

Vasilieva I. V., Vermenko A.Yu. Philosophy and General Philosophy of Medicine: study guide.

Kyiv: AUS Medicine Publishing, 2019, 240 p. ISBN 978-617-505-717-9

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1\(13\)-2\(14\)-121-122](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2019-1(13)-2(14)-121-122)

The textbook "Philosophy and General Philosophy of Medicine" written by professors of Bohomolets National Medical University (Kyiv, Ukraine) I.V. Vasilieva and A.Yu. Vermenko under review is designed to provide the methodological basis of teaching and mastering the academic course of philosophy for the English-speaking medical students of higher education establishments. The main objective of the course is to shape the students' knowledge of all the main philosophical concepts, to form the plurality and alternative ways of philosophical perception and thinking and in such the way to provide the theoretical, axiological, methodological basis for the formation of systematic scientific world view of students.

The book contains 12 chapters: Human World Outlook and General Problems of Philosophy, Ancient World Philosophy, Medieval and Renaissance Philosophy, European Philosophy of the XVII–XIX centuries, Modern Philosophy, Philosophy of Ukraine, Ontology, Philosophical Anthropology and Problems of Human Conscience, Gnoseology, Philosophical Aspects of Methodology, Social Philosophy and Philosophy of Medicine. The list of recommended literature, the guidelines for seminars and questions for students' self-control are also included. A guide to philosophical terms will help readers in mastering the main notions and concepts of Philosophy.

The course focuses on the main notions and aims of philosophy, the philosophical aspects of methodology, ontology and gnoseology, as well as the current problems of society development. The greatest attention (five chapters out of ten) is paid to the history of philosophy as basis of mastering all philosophical knowledge. The final chapter is devoted to philosophy of medicine, since from ancient Greece to the modern era philosophy has been the basis of medicine. Philosophy provides theoretical, analytical, methodological tools for the analysis of concepts in medicine, such as disease, health and care. The art of medicine involves practical reasoning, i.e., critical thinking, intuition and sound judgment, which are in the field of philosophical issues. Moreover, the medical practice raises the questions which are central in philosophy. The general concepts and principles of philosophy of medicine are highlighted in the textbook.

Students are supposed to get explicit information about the general content of the course: the main notions and definitions of the fundamental philosophical categories, the facts from the history of philosophy and those regarding the contemporary problems of the modern society development. At the end of the course students will be able to use the acquired philosophical knowledge for the real social life problems analysis and formation of personal position about the most topical problems of the modern society development.

In comparison with the previous textbook in philosophy for the English-speaking students that was published at Bohomolets National Medical University by professors N.V. Popov and A.A. Zakordonets more than 15 years ago (in 2004) the text under review has undergone quantitative and qualitative changes. The volume of the new textbook is increased more than in three times and this allows including much wider and more pluralistic approach to the main modern problems of philosophy as well as to its history. Still the further improvements to the methodological basis for teaching and mastering the academic course of humanitarian disci-

plines of the high school for the English-speaking medical students are needed as the disciplines of Bioethics, Political Sciences, Religious Studies and History of Medicine really need the comparable improvements in their textbook basis. We would like to wish our colleagues from the department of philosophy, bioethics and history of medicine of Bohomolets National Medical University further advancements in improving methodological basis for teaching humanitarian subjects for the English-speaking medical students.

Professor **Valerii Zagorodniuk**,
Head of Department of Philosophical anthropology of
Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

НАШИТЕ АВТОРИ



Angel Ivanov Grancharov

He manages the **HUMANUS** *Personality Development Center* that he created and in which a group of philosophers, psychologists and sociologists conduct research on humanitarian issues, as well as a number of initiatives related to the modernization of the education system, changing and updating approaches to teaching. He is the editor-in-chief of the **Ideas** philosophical journal, which he and a group of enthusiasts from the Center have created in 2009. Since 2014, he also publishes **HUMANUS**, a modern

educational journal to promote the spiritual and personal growth of youth. The author's research interests are mainly in the field of philosophy, philosophical psychology and journalism, as well as in the field of personal and civic development of education. The main topic of his recent scientific interest is the change in Bulgarian education, the democratization of relations in this vital sphere of life. Over the years, he has written and published many articles and books. He is the author of books and textbooks: "The Life of the Soul: Psychology" (paper editions: 1997; ed. – 1999, 2002, 2011 and 2014); "The Art of Living (Ethics of Dignity)", 1998; "The Sacrament of Life (*Introduction to Practical Philosophy*)", 1999; "The Universe of Freedom (*Sources of Dignity, Success and Wealth*)", 2001; "The Art of Thought (*Classical Logic*)", 2001; "Chasing Time (*The Art of Freedom*)", 2002; "Philosophical Laboratory (*A Book for Those Trying to Understand*)", 2003; "Erotica and Freedom (*Practical Psychology of Sex, Sexuality and Love*)", 2007; "Bulgarian Soul and Destiny (*Ideas of Our Philosophy of Life, History and Modernity*)", 2007; "Bulgarian Passions and Demons (*A Brief Psychological History of Modern Bulgaria*)", 2008; "Sources of Life (*Eternity in Classical and Modern Philosophy*)", 2009; "Ideas of a New Philosophy and Educational Strategy in Bulgaria", 2011; "A True University (What is Academicness and How Does It Flourish in Our Country?!)" (*Essays on Liberating Education*), 2012; "The Doctrine of Man and Forms of Spirit", 2012; "We are not the Bricks in a Wall" (*Essay on Liberating Education*), 2012; "Feeling of Freedom (*A Brief History of My Youth*)", 2013; "The Art of Being a Teacher", 2014; "Manual on Faith", 2015; "Birth of a Person", 2018. Since 2014, he has been conducting a weekly program on Plovdiv state television "*On the Agora with the philosopher Angel Grancharov*", and since 2018, he has been conducting a philosophical counseling television program "The Art of Living". He is a nominee of the Bulgarian national rating "**INNOVATORS IN EDUCATION**" 2017.



Kateryna Honcharenko, Ph.D., university lecturer, Department of philosophy, Faculty of philosophy and social science of the National Pedagogical University named after M. P. Drahomanov; methodologist of National Center "Youth Academy of Sciences". Circle of scientific interests: history of philosophy, philosophy of postmodern, philosophy of art (photography, cinema), visual studios etc. The author of the following works, such as: "Nonsense, absurd, non-meaning" in the theory of meaning by Gilles Deleuze» (2012), "Les non-dupes errant. (J. Lacan – G. Deleuze)" (2012), "Panoptikon "modern" in the spectrum of contemporary philosophical thought" (2013), "Historical and philosophical methodological project of Gilles Deleuze in contemporary European discourse" (2014), "Body" as a subject of contemporary philosophy research. body and physicality: the experience of terminological distinction" (2015), "Determined body of Leviathan as the guarantor of "la machine despotique" of the

state (T. Hobbes)" (2015), "A Photograph of Vulnerable Visual Objects as a Brand: Deformation of Plastic Representation" (2017), "Disgust and emptiness in the context of the cinematic context" (2018), "The museum space as a "place of insecurity": from the Austerlitz memorial to the burning Notre Dame" (2019), etc.



Iryna Horokholinska, Ph.D., Assistant of the Department of Cultural Studies, Religious Studies and Theology of the Yuriy Fedkovich Chernivtsi National University. The author of about 100 scientific and educational works, including articles such as: "Values of personality in the context of globalization: a question of respect for the "Other" in the context of European integration" (2014), "Religiosity and European values: ethics and religion of the era of secularization and globalization (based on the works of Ch. Taylor)" (2014), "The concept of the "Universal Church" by I. Kant as a scheme of tolerance of interfaith relations: service to God as respect for another" (2015), "The Value Challenges

of the Present: Reflections on the Moral and Religious Faith" (2016), "The ways of religion in modern culture: axiological choice as an existential act" (2016), "The Reformation as the driving force of cultural secularization in Europe" (2017), "Postsecular quest for God: theodicy art allusions (based on the work of William Paul Young "The Cabin")" (2017), "Theology in the secular education system: methodological coordinates of transformations" (2017), "The transformation of the ecclesial-value consciousness of modern Christian communities: the dialectic of secularization and fundamentalization" (2018), "The dialogue of ethical discourses in the context of value trends of postsecularity" (2018), "Modern culture: the value identity of a person in the context of postsecularity" (2018), "The Synergy of the irrational and rational in modern European religiosity" (2019), "Secular / postsecular in the context of religious education in Europe" (2019), etc.



Anna Emelianenko, PhD, Dr.Sc. in religious studies, Professor of the Department of Philosophy, Socio-Political and Legal Sciences SHEI "Donbas State Pedagogical University". Author of scientific works: "The Philosophy of Existentialism as a Reflection of the Crises of Self-Identification of the Human Being" (2010), "Existential-Anthropological Analysis of Kierkegaard's worldview Principles" (2011), "J. Macquarrie's theology in the Modern World" (2012), "The Problem of the Moral decline in the writings of the founders of existential theology" (2012), "Values and post-existentialistic thinking" (2012), "Theoretical problems of modern ethics" (2012), "Problems of the study of existential anthropology and existential theology" (2013), "J. Macquarrie and P. Tillich in the context of the unification of classical existentialism and theology" (2013), "Existential-phenomenological and existential-hermeneutical methodology in the practice of the study of contemporary religious consciousness" (2013),

"On the phenomenon of "existential theology" and "post-existentialist thinking" (2013), "M. Heidegger: Theology as Positive Science" (2014), "Existential" by S. Kierkegaard in the development of theological and psychological concepts" (2015), "The interdependence of theology and philosophy in the teaching of P. Tillich" (2015), "The Specificity of the Interpretation of Cognitive Process in P. Tillich's Systematic Theology" (2018), etc.



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. Author of more than 1500 scientific articles, brochures, books and manuals. In particular, he is the author of such famous works: "Religion in the spiritual life of the Ukrainian people" (1994), "Religious Dictionary" (1996), "Religious Spirituality of the Ukrainian: Manifestations, Figures, Condition" (1996), "Ukrainian Eastern Rite" (1997), "The phenomenon of religion: nature, structure, functionality, tendencies" (1999), "History of religion in Ukraine" (1999), "Academic Religious

Studies" (2000), "Religion and Church in the Democratic Ukraine" (2000), "Religious Studies" (2003), "Religion and Church of the Years of Independence of Ukraine" (2003), "Fundamentals of Religious Studies. Course of lectures" (2005), "Ukraine in its religious manifestations" (2005)6 "Ukraine is religious". In 2 volumes: "State of Religious Life of Ukraine" and "Predictions of Religious Life of Ukraine" (2008), "Religious modernity of Ukraine" (2009), "The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints" (2010), "Christianity at the dawn of the Third Millennium" (2010), "Workshop on tolerance of interfaith relations" (2011), Modern religious processes in the world and Ukraine (2012), "The historiography of religion" (2013), "The phenomenon of Ukrainian religious pluralism" (2013), "The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints: The Mormons Church in the world and in Ukraine" (2014), "Maidan as the center of the Ukrainian civic religion" (2015), "Religion in its essence and structure" (2016), "The confessional factor in the conditions of globalization" (2017), "Letter to Georgian Orthodox "Ukraine has the right to its Ukrainian Local Orthodox Church" (2017), etc.



Eva Orbanová, PhD., PhDr., doc. of Faculty of Philosophy and arts, Universitas Tyrnaviensis. Author of scientific works: "Religious syncretism" (2001), "The Value Orientation of a Person in the Context of a Totalitarian Regime" (2009), "Religious syncretism in the New Age movement" (2010), "Value as a Communication and Integrative Phenomena in Human Rights" (2011), "Axiological Pluralism of Postmodern Lifestyles" (2011), "Terminology of philosophical axiology" (2013), "The Symbolical Power of the Media Sphere" (2013), "Ethical dimensions of digital age" (2014), "Concept Modifications in the Family Politics in Slovakia" (2016), "Spiritual roots of aikido" (2016), "Mixing Sport and Religions in the Media" (2017), "Religion and ethics (Cult and value)" (2018), "Art-therapeutic-axiological inclusion of persons mentally other" (2018), etc.



Constantine Raida, Professor, Leading researcher of the Department of History of Foreign Philosophy of the G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. Author of well-known scientific works such as "Existentialism in Contemporary American Literature" (1986), "On the specifics of "neo-existentialism" as a method of non-classical philosophizing" (1986), "Converse Forms of Social Rationality" (1987), "The problem of rationality in the existential sociology of J. Douglas" (1988), "The specifics of

the post-existential interpretation of the relationship between the individual and society" (1988), "The existential paradigm of understanding the historical and philosophical process" (1988), "Existential Marxism": Paradoxes and Contradictions" (1988), "Existentialism in contemporary human philosophy" (1991), "Prospects for Postmodernism and Existentialism" (1992), "Existential Theology by J. Macquarrie as a Phenomenon of Post-Existentialist Thinking" (1997), "Existential theology of the United States in the context of the modern update of religion" (1997), "Humanism, existentialism and post-existentialist thinking" (1998), "Existential Political Science and Existential Marxism: Problems of Reinterpreting the Philosophy of Classical Existentialism" (1998), "On the methodology and methodological features of the analysis of the history of philosophy in the paradigm of existential understanding" (1998), "Post-existentialist thinking and the problem of transforming the form of existence of the philosophy of classical existentialism" (1998), "Concerning the specifics of Heidegger's interpretation of the phenomenon of existential" (1998), "On the interpretation and definition of the meaning of S. Kirkegaard's philosophy" (1999), "From E. Husserl's transcendental Phenomenology to M. Nathanson's existential Phenomenology: The Problems of Forming a New Methodological Paradigm" (1999), etc.



Revd. **Sergii Sannikov**, PhD in Philosophy; Doctor of Science in Theology; Senior Research Fellow at The Center for the Study of Religions, National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine); Professor Odessa Theological Seminary (Odessa, Ukraine); Baptist theologian, pastor, chaplain. One of the founders of evangelical theological education in independent Ukraine. He is Fulbright Scholar-in-Residence (2005) teaching at Fresno Pacific University (Fresno,

California). Sergii is the author of numerous publications, such as “The History and Practice of Biblical Commentary on to the Slavic context” (2016), “Writing Slavic Bible Commentary: History and Approach” (2017), “Sacramental Turn in Baptist Theology” (2017), “Menno Simons’ and Martin Luther’s Interpretative Approaches in the Protestant Hermeneutical Horizon” (2018), “The phenomenon of water baptism in the context of Baptist Sacramentology” (2018), “Trinity and Worship: Trinitarian view of worship from Slavic Baptists prospective” (2018), etc. He is author of the books: “Twenty Centuries of Christianity” (2002); “Church History for everyone” (2012); “Chief editor of Menno Simons and anabaptists” (2012), “Church History for Children” (2016); “Slavic Bible Commentary” (2016), “Signs of Presence. Baptism in the context of Baptist Sacramentology” (2019).



Liudmyla Fylypovych, Professor, Head of Department of History of Religion and Practical Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine; Vice-president of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars. Author of well-known scientific works such as “Religious Education in Ukraine” (2012), “Religious organizations in the public space of Belarus and Ukraine: the formation of partnership mechanisms” (2014), “Role of expert societies in the fields of politics, environment, culture and religious life in Ukraine and Belarus” (2014), “Maidan and Church: Chronicle of Events and Expert Appraisals” (2014), “History of Scientific Study of Religion and current state of Religious Studies in Ukraine” (2015), “Ukrainian Dignity Revolution as a Civil Church Locus of Action” (2015), “Culture of religious life. Selected works” (2016), “Protestantism and its role in promoting the religious diversity of the world” (2017), “Ukraine in the focus of migration processes of the 21st century” (2017),

“Freedom of Religion and Protestantism: Historical and Contemporary Context” (2017), “Actualization of family values in the post-secular epoch: challenges for the State and the Church” (2018), ““Orthodox atheist” as a peculiar form of religious identity in modern Ukraine” (2018), “Inter-denominational dialogue in contemporary Ukraine: the feasibility and effectiveness of its implementation in times of war” (2018), “Hybridity of contemporary forms of religious identity: Ukrainian dimensions” (2018), etc.

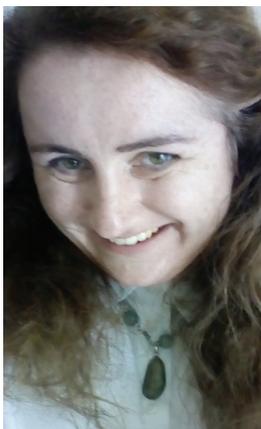


Oleh Shepetiak, PhD, Professor of Department of Philosophy of the Borys Grinchenko Kyiv University, Laureate of the Prize of the President of Ukraine for Young Scientists (2015). The Author of ca. 100 academic Books and Articles: "Vedas in context of religious literature of Hinduism" (2017), "The Gnostic sects and schools in the past and present" (2017), "Vedanta – a philosophical reasoning of religious doctrine of the Hinduism" (2017), "New Rise of St. Augustine during the Renaissance" (2017), "Judaism: history and present" (2016), "The Holy Scripture of Judaism" (2017), "The main philosophical problems of Early (Ancient) Platonism" (2018), "Historical features of the spread of Christianity among Goths and Lombards" (2018), "Development of the Confucian religious-philosophical doctrine as the fundament of world outlook in the Far East" (2018), "Christianity of the Franks: the formation of the vector of European civilization" (2018), "The History of Religion in three volumes, Philosophy of Religion in Ukrainian and Western Science" (2019), "Plato and the Revolution of the Modern Paradigm of Science" (2019), "Formation and development of the idea of the rule of law in the context of the struggle for investment" (2019), etc.



Serhii Shevchenko, PhD, Dr.Sc. in religious studies, professor of the Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of the O. Bogomolets National Medical University; researcher of the Department of History of Foreign Philosophy of the G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. Author of scientific works such as "Values and post-existentialist thinking" (2011, co-authored), "The authenticity of human existence in the

philosophy of existentialism" (2012), "The Phenomenon of belief in the philosophy of Søren Kierkegaard" (2013), "Existential theology (M. Westphal, J. Macquarrie) in the postmodern era: the problem of spiritual resuscitation of Western society" (2013), "Paradox and existential method in the interpretation of Howard Slaatte" (2014), "S. Kierkegaard versus E. Levinas in Merold Westphal's Understanding" (2015), "Existential theology: the prologue to the phenomenon of post-existentialist time" (2016), "Christian theology and existentialism" (2016), "The existential ecclesiology and ecumenism of M. Westphal: towards the problem of preserving the identity of the religious community in the dichotomy of "liberalism – communitarianism" (2017), "Gadamerian Background of Merold Westphal's Existential Hermeneutics of Religion" (2018), "Revitalization of the Christian culture values in the work of Paul Tillich" (2018), "Existential Theology as a Phenomenon of the Postexistentialist Thinking" (2018), "Self-Identity through the Prism of Other in Merold Westphal's existential Philosophy of Religion" (2019), etc.



Katarína M. Vadíková, Mgr., PhD., lecturer, researcher in fields of moral philosophy, ethics, bioethics, social ethics at the Department of Ethics and Moral Philosophy at the Faculty of Philosophy at the Trnava University in Trnava, Slovak Republic. Major publications: "Problems of Conscience in the Context of Dialogical Personalism" (2011), "Personal Axiology - Ethical Values in Praxis" (2013), "Education for Seniors from Perspective of Personalistic Ethics" (2013), "Sociability as a Virtue in Multicultural Public Life. Personal Arethology and Axiology in Practice" (2014), "Ethics as one of Assisting Professions" (2018), "Dialogical Person and Situation. Guardianian Educative Ethics and Situationism" (2019), etc.



Irina Vasilyeva, Professor, Head of the Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of the O. Bogomolets National Medical University. Author of scientific works such as "Man in religious dimension" (2009), "The value of an interdisciplinary approach to contemporary religious studies" (2010), "Проблема становлення людини: філософсько-релігійнознавчий аспект" (2011), "The problem of human life and health in the context of bioethics" (2012), "Theoretical problems of modern ethics" (2013, co-authored), "Religion and education in the context of the spiritual formation of modern man" (2014), "Spiritual dimensions of modern higher education" (2015), "Bioethical component of modern higher medical education" (2016), "Honor. Mercy. Glory (On the 175th anniversary of the National Medical University Bohomolets)" (2017), "Philosophy of Religion and Medicine of Prelate Luke (V. F. Voyno-Yasynetskyi)" (2018), "Philosophy and General Philosophy of Medicine" (2019, co-authored), etc.



Valerii Zagorodniuk, Professor, Head of Department of Philosophical anthropology, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. Major publications: "Purpose of scientific knowledge: Socio-cultural and logical-epistemological aspects" (1984), "Methodical analysis of historical and philosophical knowledge" (1984), "Goal setting in practice, culture, cognition" (1991), "Worldviews of Thinking Culture" (1993), "Philosophy of Sciences" (1998), "The Problem of Freedom in the Context of Controversy: Neoconservatism - Social Democracy" (2005), "The Anthropology of Cognition: Positive and Negative Aspects" (2010), "Anthropological Turnabout and anti-personalist Trends in modern Philosophy" (2010), "Language Philosophy: Modern versus Postmodern" (2014), etc.



Iryna Zainchkivska, Senior Lecturer of the Department of Sociology and Public Communications of the M. P. Drahomanov National Pedagogical University. The author of about 30 scientific and educational works, including articles such as: “On the Definition of the Ethnic Linguistic Space of Ukraine” (2010), “Religion and Education in Ukraine: Opportunities for Interaction” (2013), “The phenomenon of dual faith in Ohienko’s creative heritage” (2018), “The phenomenon of religious culture in Ogienko’s creative heritage” (2018), “Internal diplomacy as one of the factors of state formation in I. Ogienko’s creative heritage” (2018), “Place of I. Ohienko’s creative heritage in Ukrainian philosophical thought” (2019), “I. Ohienko’s teaching on the role of church in the process of ukrainian ethno- and nation-building” (2019), “Theoretical background and peculiarities of thematization process of modern ukrainian identity” (2019), “Language as a Factor for the Cultural Unity Formation of the East Slavs through the Prism of I. Ohienko’s Intellectual Heritage” (2019), “Conceptual and methodological foundations of the study of the intellectual heritage of I. Ohienko in the plane of the history of Ukrainian national philosophy” (2019), etc.

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 40,000 characters including spaces. Articles may be submitted in Bulgarian, Ukrainian, Slovak, Czech, German, French, Russian or English.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rules for the list of references

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

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

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

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

Samples of references

For the books

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

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

Samples:

Література	References
Шпигельберг, Г. (2002), <i>Феноменологическое движение. Историческое введение</i> [пер. с англ., перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)], Логос, Москва, 2002, 680 с.	Spiegelberg, H. (2002), <i>The Phenomenological movement. A Historical Introduction</i> . [Trans. from Eng. of group of authors under edited by M. Lebedew, O. Nikiforow (Part 3)] [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. Tradytsia 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</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. Lyubyvyi, V. A. Malakhov, C. Yu. Raida, S. L. Shevchenko] ["Problema tsinnostei v teolohii P.Tillikha", <i>Teoretychni problemy suchasnoi etyky: Navchalnyi posibnyk</i> [A. M. Yermolenko, H. D. 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]

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". 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.

For the dissertations

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

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

Samples:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 347 с.	Konacheva, S. A. (2010), <i>Heidegger and philosophical theology of XX century: dissertation</i> [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]

For the author's abstracts

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

Samples:

Література	References
Коначева, С. А. (2010), <i>Хайдеггер и философская теология XX века, автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03., история философии)</i> , Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2010, 45 с.	Konacheva, S. A. (2010), <i>Heidegger and philosophical theology of XX century: Author's thesis</i> [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]

For the articles from a newspaper or magazine

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

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

Samples:

Література	References
Швирков, О. І. (2005), "Феномен штучних інтелектуальних систем: філософський погляд", <i>Мультиверсум. Філософський альманах</i> , № 47, с. 23 – 29.	Shvyrkov, O. I. (2005), "Phenomenon of the artificial intellectual systems: philosophical look" ["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.

For the electronic sources

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

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

Samples:

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

IDEAS. PHILOSOPHICAL JOURNAL

SPECIAL SCIENTIFIC ISSUES

ISSN 1313-9703 (Print)
ISSN 2367-6108 (Online)

Editorial Contacts:

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

Contacts:

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



We are
Crossref

Member

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

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

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

ULRICHS WEB GLOBAL SERIALS DIRECTORY

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

PKP/INDEX

Open Journal Systems

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

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

Index Copernicus (IC)

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО
НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

БРОЙ 1 (13)-2(14), ГОДИНА VIII, 2019

ЮНИ – НОЕМВРИ

ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА HUMANUS
ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

