

- Дори и най-незначителната лъжа разваля хората, така, като капка отрова разваля цяло езеро.
- Ако искаме да постигнем истински световен мир, трябва да започнем от децата.
- Силата е в липсата на страх, а не в количеството мускули в тялото ни. Не е много мъдро да си сигурен в собствената си мъдрост.
- Трябва да се помни, че най-силният може да покаже слабост, а най-мъдрият може да направи грешка.
- Човек никога няма да извика дотам, докдето достига тихият глас на съвестта.
- Ще ни съсипат – политика без принципи, удоволствия без съвест, богатство без работа, знание без характер, бизнес без морал, наука без човечност и молитва без жертва.
- Истинската красота се крие в чистотата на сърцето.
- Преодолейте омразата с любов, неистината с истина, насилието с търпение.

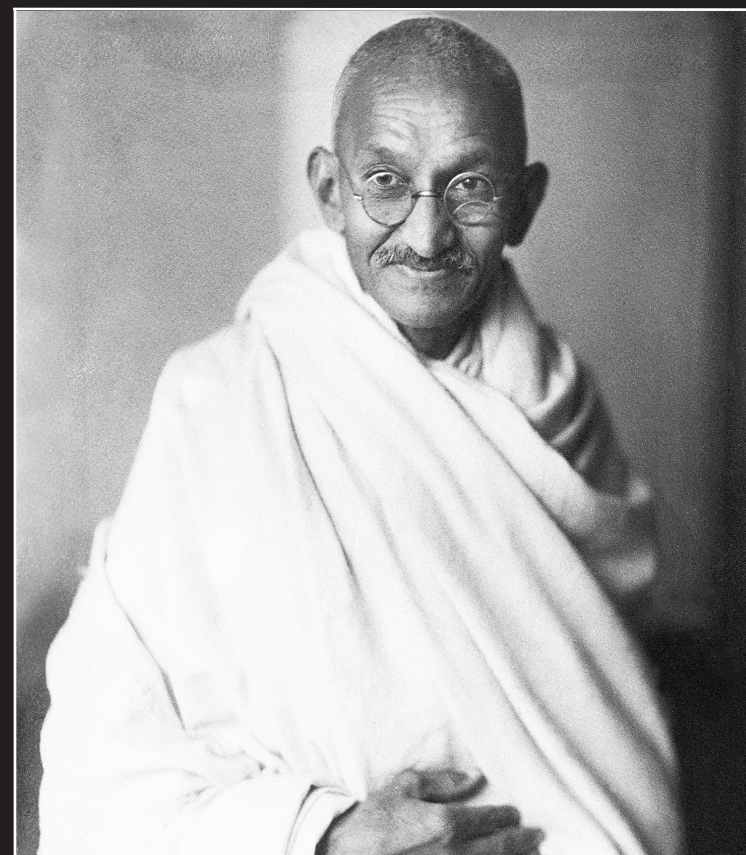
Мохандас Карамчанд Ганди (1869 - 1948)

ЦЕНА: 5 ЛВ.

ИДЕИ • СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ • Брой 1 (19) - 2 (20) Година XI. 2022. Юни - Ноември

ИДЕИ

Брой 1 (19) - 2 (20), Година XI 2022, Юни - Ноември



СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ
(СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ)

БРОЙ I (19)-2(20)

ГОДИНА XI

2022

ЮНИ – НОЕМВРИ

ISSN 1313-9703 (PRINT)

ISSN 2367-6108 (ONLINE)

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

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността "HUMANUS", България
Катедра по философия на Института за философско образование и наука на
Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Киев, Украйна)

JOINT PROJECT

Centre for Development of Personality "HUMANUS", Bulgaria
Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science
of the National Pedagogical Drahomanov University, Kyiv, 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>

"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>

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 of the Institute of Philosophical Education and
Science of the National Pedagogical Drahomanov University** (9, Pyrogoва 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>

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, професор,
Национален медицински университет
"О. О. Богомолец" (Украйна)

Редактор на текстовете на български език

Светлана Мисержи,

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

Редактор на текстовете на украински език

Марина Турчин,

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

Редактор на текстовете на чешки и словашки езици

Милан Луптак,

доктор по философия, старши научен сътрудник,
Карлов университет (Чешка Република)

Редактор на текстовете на полски език

Катерина Расудина,

кандидат на философските науки, Висш институт за религиозни науки на св. Тома Аквински (Украйна)

Редактор на текстовете на английски език

Вячеслав Кобржицки,

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

Editorial Team

Publisher

"HUMANUS" Center for Development of Personality
(Bulgaria)

Chief editor

Angel Grancharov,

Director of the "HUMANUS" Center for Personality Development

Executive Editor

Constantine Raida,

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

Managing Editor

Serhii Shevchenko,

Professor, O. Bogomolets National Medical University, Kyiv, (Ukraine)

Bulgarian Language Editor

Svetlana Mysergi,

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)

Czech and Slovak Languages Editor

Milan Luptak,

PhD., Senior Research Fellow, Charles University (Czech Republic)

Polish Language Editor

Kateryna Rassudina,

PhD., Superior Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas (Ukraine)

English Language Editor

Viacheslav Kobrzhitskyi,

senior lecturer, O. Bogomolets National 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)

Анна Емельяненко,

доктор на философските науки, професор, професор в катедра "Философия, история и социални и хуманитарни науки" на "Донбас държавен педагогически университет" (Украйна)

Николай Киселев,

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

Анатолий Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, главен научен сътрудник на отделението "Религиоззнание" 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 Сьорен 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)

Hanna Yemelianenko,

Professor of the Department of Philosophy, History and Social and Humanities Sciences of SHEI "Donbas State Pedagogical University" (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, principal research fellow of the 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)

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)

Наталия Мозговая,

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

Natalia Mozgova

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

Митко Момов,

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

Mitko Momov,

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

Стефан Пенев,

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

Stefan Penov,

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

Упендер Рао,

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

Upender Rao,

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

Флориан Стегер,

Редовен професор и директор на Института по история, философия и етика на медицината, Университет Улм (Германия)

Florian Steger,

Full Professor and Director of the Institute of the History, Philosophy and Ethics of Medicine, Ulm University (Germany)

Людмила Сторишко,

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

Lyudmila Storizhko,

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

Джон Стюарт,

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

Jon Stewart,

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

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

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**Editorial Contacts****ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:****PRINCIPAL CONTACT – FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS IN BULGARIA**

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

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА:**FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS, QUERIES REGARDING ACCESS, GUIDELINES ETC IN UKRAINE**

t.: 0975243567; e-mail: idei.filosofa@gmail.com

СЪДЪРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЛОГИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Абдуктивните разсъждения и възможностите за тяхното приложение в контекста на медицинската диагностика	9
<i>Надежда Савченко</i>	

ФИЛОСОФИЯ НА НАУКАТА И ТЕХНОЛОГИИТЕ

Ролята на научната дефиниция в очертаването на границите на науката и философията ..	18
<i>Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк</i>	

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

При изворите на научния мироглед: “cosmotheoria” и “weltanschauung”	31
<i>Владимир Попов</i>	

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Социокултурното определение на межкултурния диалог в концепцията на Мери Дъглас ..	40
<i>Наталия Кривда, Светлана Сторожук</i>	

ЕКЗИСТЕНЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Методологичните проблеми на изследването на феномена на идентичността и тяхното актуализиране в съвременния свят	51
<i>Константин Райда</i>	

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

Тактиката и стратегията в заключенията с участие на Украйна в анкетирването и тестването PISA-2018 в постпандемичната ера	65
<i>Елена Корсак</i>	

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Традиционната църковност в координатите на съвременното западно християнство	78
<i>Павел Павленко</i>	

НАУЧЕН ЖИВОТ

Междурелигиозната икумена като положителен сигнал за здраво общество	88
<i>Хедвига Ткачова</i>	

Глобализацията и нейните последици за възприемането на ценността на здравето и религията	103
<i>Андреа Балажова</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Започна в България	111
<i>Анатолий Аблов</i>	

НАШИТЕ АВТОРИ	113
---------------------	-----

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ. ЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Абдуктивні міркування та можливості їхнього застосування в контексті медичної діагностики	9
<i>Надія Савченко</i>	

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ

Роль наукової дефініції в окресленні меж науки і філософії	18
<i>Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк</i>	

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Біля джерел наукового світогляду: “cosmotheoria” і “weltanschauung”	31
<i>Володимир Попов</i>	

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Соціокультурна визначеність міжкультурного діалогу в концепції Мері Дуглас	40
<i>Наталія Кривда, Світлана Сторожук</i>	

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

Методологічні проблеми дослідження феномена ідентичності та їх актуалізація у сучасному світі	51
<i>Костянтин Райда</i>	

ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ ОСВІТИ

Тактика і стратегія у висновках з участі України в анкетуванні-тестуванні PISA – 2018 в постпандемічну добу	65
<i>Олена Корсак</i>	

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Традиційна церковність в координатах сучасного західного християнства	78
<i>Павло Павленко</i>	

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Міжрелігійна Екумена як позитивний сигнал здорового суспільства	88
<i>Хедвига Ткачова</i>	

Глобалізація та її наслідки для сприйняття цінності здоров'я та релігії	103
<i>Андреа Балажова</i>	

РЕЦЕНЗІЇ

Розпочиналось у Болгарії	111
<i>Анатолій Аблов</i>	

НАШІ АВТОРИ	113
-------------------	-----

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCES. LOGICAL RESEARCHES

Abductive reasoning and the possibilities of their application in the context of medical diagnostics	9
<i>Nadiya Savchenko</i>	

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

The role of scientific definition in delineating the boundaries of science and philosophy	18
<i>Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak</i>	

HISTORY OF PHILOSOPHY

At the sources of scientific worldview: "cosmotheoria" and "weltanschauung"	31
<i>Volodymyr Popov</i>	

SOCIAL PHILOSOPHY

Socio-cultural definition of intercultural dialogue in the concept of Mary Douglas	40
<i>Natalia Kryvda, Svetlana Storozhuk</i>	

EXISTENTIAL PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY

Methodological problems of research of the phenomenon of identity and their actualization in the modern world	51
<i>Constantine Raida</i>	

PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF EDUCATION

Tactics and strategy in the conclusions on Ukraine's participation in the PISA-2018 questionnaire in the post-pandemic era	65
<i>Olena Korsak</i>	

RELIGIOUS STUDIES

Traditional ecclesiology in the coordinates of modern Western Christianity	78
<i>Pavlo Pavlenko</i>	

SCIENTIFIC LIFE

Inter religious ecumena as a positive signal of healthy society	88
<i>Hedviga Tkáčová</i>	

Globalization and its impact on the perception of the value of health and religion	103
<i>Andrea Balážová</i>	

REVIEWS

It started in Bulgaria	111
<i>Anatoly Ablov</i>	

OUR AUTHORS	113
-------------------	-----

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЛОГИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

АБДУКТИВНИ МІРКУВАННЯ ТА МОЖЛИВОСТІ ЇХНЬОГО ЗАСТОСУВАННЯ В КОНТЕКСТІ МЕДИЧНОЇ ДІАГНОСТИКИ

Н. Т. Савченко

кандидат філософських наук

старший викладач кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О.О. Богомольця, Київ, Україна

nadiysupr@gmail.com

ORCID 0000-0001-9137-9770

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-9-17](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-9-17)

Резюме

Надежда Савченко. Абдуктивні розсуждення и възможностите за тяхното приложение в контекста на медицинската диагностика. Статията разглежда позицията от-носно тълкуването на абдуктивні розсуждення: правят се паралели с други видове розсуждення, въз основа на които се определя специфичното разбиране на абдукцията. Обобщени са позициите за разбиране на абдукцията от гледна точка на нейните "предимства" и "недостатъци" и се анализират особеностите на приложението на абдуктивното розсуждення в областта на медицината, а именно на етапа на диагностиката. Разглежда се и аргументира се идеята, че абдукцията може да се разглежда като амплиативно и евристично розсуждення; също така се твърди, че абдукцията принадлежи към логическата теория и не се свежда до друг вид розсуждення или метод.

Ключови думи: абдуктивно розсуждення, абдукция, індуктивно розсуждення, дедуктивно розсуждення, логическа схема, хипотеза, діагноз

Анотація

Надія Савченко. Абдуктивні міркування та можливості їхнього застосування в контексті медичної діагностики. В статті освітлюється положення щодо витлумачення абдуктивних міркувань: проводяться паралелі з іншими видами міркувань, на основі чого окреслюється специфіка розуміння абдукції. Узагальнюється положення щодо абдукції з точки зору її "переваг" та "недоліків", та аналізується особливості застосування абдуктивних міркувань в царині медицини, а саме на етапі діагностики. Розглядається думка, що абдуктивні міркування можна вважати ампліативними, та евристичними. Також стверджується, що абдуктивні міркування відносяться до логічної теорії як самостійний вид, і не зводяться до жодного іншого виду умовиводів чи методів.

Ключові слова: абдуктивне міркування, абдукція, індуктивне міркування, дедуктивне міркування, логічна схема, гіпотеза, діагноз

Abstract

Nadiya Savchenko. Abductive reasoning and the possibilities of their application in the context of medical diagnostics. The article highlights the position regarding the interpretation of abductive reasoning: draws parallels with other types of reasoning, on the basis of which the specificity of understanding of abduction is determined. The position on understanding abduction

in terms of its "advantages" and "disadvantages" is summarized, and the specifics of the use of abductive reasoning in the field of medicine, namely at the stage of diagnosis. Considered and argued the idea that abductive reasoning can be considered both ampliative and heuristic, also it states that the abduction refers to a logical theory, and is not limited to any kind of reasoning or method.

Key words: abductive reasoning, abduction, inductive reasoning, deductive reasoning, logical scheme, hypothesis, diagnosis

Постановка проблеми. Абдуктивні міркування застосовуються у всіх сферах, де можна говорити про формування нового знання: починаючи з буденного діалогу і закінчуючи процесом встановлення медичного діагнозу. Проте, широкий спектр застосування абдуктивних міркувань не створює умов прозорості розуміння абдукції як такої, тому існує узагальнююча та поверхнева думка, що абдукція – це поєднання дедукції та індукції. Основною проблемою, яка стоїть перед правдоподібними міркуваннями, до яких відноситься абдукція, – є те, що, на відміну від вірогідних (дедуктивних міркувань), вони не мають чіткої логічної структури, а отже не гарантують істини у висновку. Тому видається актуальним розрізнити абдукцію від інших видів міркувань та зазначити її місце в сфері медичного знання.

Специфікою витлумачення, логічною схемою, особливостями застосування абдуктивних міркувань займалися і займаються велика кількість дослідників в сфері логіки та науковців із різних галузей людської діяльності. Серед них: Г. Бейтсон, Д. Валтон, Л. Маньяні, Д. Макдермот, Ч. Пірс, Г. І. Рузавін, В. А. Светлов, Я. Хінтікка, Ю. Черняк, О. Ю. Щербина та інші.

Виклад основного матеріалу. Ч. Пірс ввів термін абдукція, маючи на увазі процес формування пояснювальної гіпотези, крім того, зазначав, що вона (абдукція) єдина з трьох логічних операцій, за допомогою якої вводиться нова ідея. Він це пов'язував з тим, що індукція тільки визначає істиннісне значення гіпотези, а дедукція використовується в науці для виведення гіпотези необхідних наслідків (Щербина, 2013). Варто зазначити, що Ч. Пірс часто використовував термін "гіпотеза", маючи на увазі абдуктивний умовивід: "Будь-який правильний умовивід є дедуктивним, індуктивним або гіпотетичним; або він поєднує дві чи більше з цих властивостей. Дедукцію достатньо задовільно розглядають у більшості підручників з логіки; однак слід сказати декілька слів про індукцію та гіпотезу для того, щоб тлумачити їх докладніше" (Пірс, 2000, с. 56). Лише абдукція, на відміну від індукції та дедукції, спроможна зробити перехід до нового знання за Ч. Пірсом, адже в ній відбувається перехід від спостережуваних фактів до гіпотези, яка ці факти найкраще пояснює і є інформацією, що не фігурує як загальне знання у засновках. В індукції, наприклад, відбувається перехід від часткового до загального, тобто, від спостереження певних якостей в часткових випадках до узагальнення цієї якості у всіх випадках. Розрізнення між індукцією та абдукцією можна визначити так "У першому випадку міркування відбувається так, начебто всі об'єкти, які мають певні якості, були б нам відомі, і це є індукцією; у другому випадку логічний висновок відбувається так, начебто всі якості, які необхідні для визначення певного об'єкту або класу об'єктів були б нам відомі, і це є гіпотеза" (Пірс, 2000, с. 54). Хоча рух думки в абдуктивних і індуктивних міркуваннях на перший погляд схожі, а саме: від часткового до загального; проте індукція робить цей перехід, спираючись вже на заздалегідь відому гіпотезу. Наприклад, метод схожості та розрізнення передбачає заздалегідь встановлену якість (характеристику). Абдукція з спостережених фактів (такі факти зазвичай достатньо різноманітні, так лікар при встановленні діагнозу спирається на данні про симптоми, аналізи пацієнта, сімейний анамнез, спосіб життя, епідеміологічний стан в країні тощо), вивчаючи їх і аналізуючи, пропонує найкраще і оптимальне пояснення, яке до цього не фігурувало в дослідженні. "Індуктивний

метод хоч і починає з накопичення часткових випадків, щоб віднайти загальний закон, якому вони підпорядковуються, тим не менш, не звертає основної уваги на попередній їхній аналіз" (Рузавін, 2001, с. 31). Проілюструємо все прикладом з фізики: незліченні спостереження вказують на те, що при нагріванні різні тіла будуть розширюватися, проте сукупність фактів не пояснює те, чому це відбувається. Тому прихильники абдуктивної теорії підкреслюють, що відкриття закону не можливо тільки через індукцію, тому саме з абдукції починається процес відкриття. Відкриття закону пов'язане з процесом переходу від пояснюваного явища до пояснювальної гіпотези. Вже індукція та дедукція можуть підтвердити цю гіпотезу. Загалом, визнаємо, що коли йдеться про пізнавальний процес, методологію наукового пізнання, то вважати абдукцію, індукцію та дедукцію окремими модусами, що не перетинаються, є недоцільним. Пізнавальний процес можливий лише за умови "співпраці" усіх трьох методів на кожному з етапів пізнавального процесу.

Все ж розуміти різницю між цими видами міркування варто, щоб не зводити одне до іншого. Г. І. Рузавін (Рузавін, 2012), працюючи в сфері методології наукового знання, зазначав, що позиція Ч. Пірса щодо абдуктивних міркувань є однозначною. А саме: вони є логічними міркуваннями, хоча строго не обмежуються логічними правилами, а висновок таких міркування є імовірним (або проблематичним), проте, не зважаючи на відсутність логічного слідування між засновками та висновком в міркуванні, абдукцію можна представити певною формою.

Логічна схема абдуктивного міркування має наступний вигляд:

1. **A** – сукупність фактів
2. Гіпотеза **B** пояснить ці факти, якщо вона виявиться істинною
3. Ніякі інші гіпотези не можуть пояснити **A** так добре як **B**

Отже, гіпотеза **B** ймовірна

Як вже зазначалося, абдуктивні міркування стосуються лише імовірного знання на відміну від дедуктивних міркувань. Але підвищити рівень імовірності можна лише шляхом досконалого аналізу даних, об'єднання різноманітних фактів, що спостерігаються, шляхом застосування специфічних евристичних методів у кожній сфері, де ведеться дослідження. За Ч. Пірсом при абдуктивному методі потрібно врахувати той факт, що прийняття гіпотези відбувається не просто тому, що вона пояснює сукупність фактів, але й тому, що ніяка інша гіпотеза не пояснить їх найкращим чином. Інакше кажучи, гіпотеза повинна бути найкращим поясненням усіх фактів в цілому, якщо хоч один з пунктів викликає суперечність, тоді ця гіпотеза не розглядається.

З огляду на логічну схему абдуктивного міркування можна стверджувати, що вона відрізняється від схем інших міркувань. Індуктивне міркування будується за принципом: що наявне в кількох випадках, те імовірно наявне у всіх випадках. Абдукція ж відбувається тоді, коли віднаходиться дивний факт, який пояснюється лише за умови припущення, що він є проявом загального правила. Враховуючи той факт, що індуктивне та абдуктивне міркування є прикладом правдоподібних міркувань, може видатись, що вихідне знання вони видають однаково імовірне. Правдоподібність висновків таких міркувань не заперечується, але Г. І. Рузавін наводить таку характеристику абдуктивних висновків: "Хоча абдуктивні міркування, як і індуктивні, загалом пропонують імовірнісні висновки, ступінь їх надійності вище індуктивних узагальнень тому, що вони, на відміну від індукції, не лише підтверджують гіпотезу, але й краще наближують їх до істини, а також орієнтовані на вибір гіпотези, що найкращим чином пояснює емпіричні факти" (Рузавін, 2012, с. 71). Видається, що таким положенням не критикуються індуктивні міркування, але зазначається, що, як і індукція, й інші правдоподібні міркування, абдукція є певним евристичним методом отримання знання, а позиція Ф. Беко-

на щодо індуктивної логіки як універсального інструменту відкриття нової істини в природничих науках не витримує критики. Ч. Пірс зазначає, що лише абдуктивне міркування приносить якісно нове знання, а індукція визначає істинне значення гіпотези. Для ілюстрації неспроможності індукції до нового знання та неможливості ототожнення індукції та абдукції Ч. Пірс (Щербина, 2013) пропонував приклад про анонімний лист. Суть прикладу полягала у тому, що зібравши всі факти до купи і проаналізувавши їх (те, що анонімний лист написаний на клаптику паперу, те, що знайдений інший клаптик, або аркуш паперу у певному столі, те, що доступ до столу має тільки власник, те, що лінії обриву співпадають і т. д.), можна висунути гіпотезу, яка найкраще їх пояснить і надасть відповідь про те, хто все ж таки є автором листа. Завдяки індукції неможливо зробити крок в міркуванні, яке пов'язувало б факт розриву аркуша з визначенням автора листа. Якщо б використовувалося індуктивне міркування, то можливо було б зробити висновок про те, що аркуші паперу схожі у всьому. Саме поява певної гіпотези (нового знання) у другому засновку, відрізняє абдукцію як від індуктивних міркувань, так і від дедуктивних і надає підстави говорити про генерування нового знання. З одного боку, ця різниця надає змогу говорити про евристичність та ампліативність абдуктивних міркувань, з іншого боку – це привід для сумніву у логічному підґрунті таких міркувань.

Я. Хінтікка (Hintikka, 1998) будував свою критику абдуктивних міркувань на тому, що остання не спроможна відповідати принципу логічного слідування. Тому абдукцію не можливо зарахувати до логічної теорії. Це пов'язано з тим, що дедуктивний висновок будується на певних структурних правилах, надаючи змогу перейти від істинних засновків до істинного вивідного положення. Абдуктивні міркування не мають такої логічної природи, на думку Я. Хінтікки, тому що, не спроможні мати логічну схему та правила виводу. Така думка ґрунтується виключно на положеннях дедуктивної логіки, а відтак повинна врахувати і те, куди віднести не лише абдукцію, але й інші правдоподібні міркування, що не відповідають поняттю логічного виведення. Хоча можемо погодитись, що поява гіпотези у засновках є певним елементом передбачення, на чому наголошував і Ч. Пірс, але описати цей процес засобами формальної логіки видається неможливим.

Враховуючи критику абдукції, варто окреслити ще раз те, що специфіка абдуктивних міркувань інколи надає підстави порівнювати або ототожнювати її з іншими методами. Я. Хінтікка, наприклад, згадував два види правил щодо умовиводів: дефіноторні правила та стратегічні. Перші – відповідають за правильність та неправильність умовиводів. Це можна порівняти з встановленими правилами гри в покер, але знання цих правил не завжди характеризує майстерність гравця. Інакше це виглядає у випадку зі стратегічними правилами. Я. Хінтікка визначає власне дедукцію і як виведення (дефіноторні правила), і як стратегію, а абдукцію, у свою чергу, лише як стратегію, причому сильнішу за дедуктивне міркування, що не потребує підтримки. Головне, що виділяємо для дослідження обраної теми, це те, що Я. Хінтікка не вирізняв абдуктивне міркування як окремий вид, а вважав, що абдукція це не що інше, як стратегія в основі якої лежить метод запитань-відповідей. Аналізуючи місце та значення абдуктивної аргументації, О. Ю. Щербина висловлює наступну позицію щодо попередньої думки: "Некоректно ототожнювати теорію запитань і відповідей та теорію абдукції... запитання можуть виступати елементом абдуктивного методу при використанні його у діалозі. Більше того, у процесах аргументації в абдуктивному аргументі саме завдяки влучним критичним запитанням вага прийнятності висновку може бути зміщена" (Щербина, 2013, с. 194).

Абдуктивне міркування можна порівняти з індуктивним, проте їх не варто ототожнювати. Ці два види міркувань знаходяться в сфері правдоподібних, а відтак мають імовірний характер висновку. На перший погляд вони рухаються в одному напрямку, від часткового до загального. Вони починають шлях з накопичення фактів. Різниця у тому, що індукція, наприклад, в дослідних науках – це перехід від спостережених фактів до закону, але знову повер-

немося до думки, яку висловив Ч. Пірс, і яка стверджує, що індукція не спроможна призвести до відкриття нового закону (на відміну від абдукції). Наприклад, маленька дитина, яка пізнає світ, скидає все зі столу на підлогу, скоріш за все, вона зробить загальний висновок про те, що все, що летить, впаде на підлогу, проте, саме чому це відбувається, тобто, про закон тяжіння такий "індуктивний метод" не сповіщає. Тому, хоч індуктивне і абдуктивне міркування і мають спільні риси (відсутність логічного слідування, правдоподібність висновку, рух від часткового до загального), але "...на відміну від традиційного погляду, що визначає індукцію як умовивід від часткового до загального, Пірс визначає її як логічну операцію підтвердження гіпотези або твердження, запропонованого заздалегідь у відповідності до релевантних фактів. Головне, чим відрізняється абдукція від класичної індукції Бекона-Мілля, полягає у тому, що вона не є безпомилковим методом відкриття нової істини у науці, свого роду алгоритмом відкриття. Її ціль полягає, швидше за все, у пошуці пояснювальних гіпотез, які можуть допомогти у відшукуванні такої істини" (Рузавін, 2001, с. 31-32).

Для повної ясності варто провести порівняння абдуктивного міркування з дедуктивним міркуванням. Якщо спробувати визначити абдукцію, то, на нашу думку, це правдоподібне, ампліативне (розширююче знання) міркування, яке уможливорює перехід від фактів до гіпотези. Саме визначення вказує на те, що абдуктивні міркування не можуть претендувати на точну логічну структуру. (сучасні дослідження вже максимально формалізують абдуктивні аргументи, проте враховуючи те, що чистоти дедуктивного міркування апіорі не отримують). Такі міркування як абдуктивні "описуються зазвичай словесно або ж висловлюються у вигляді певної загальної схеми, яка і розглядається як деяка квазіструктура" (Рузавін, 2001, с. 38). Якщо повернутися до вищеописаної уточненої схеми абдукції, де **A** – сукупність фактів (даних), а **B** – гіпотеза, яка пояснює ці факти, то можливо ствердити, що це міркування, яке будується за логічною схемою від істинного наслідку до істинної причини. Звичайно, в теорії логіки таке міркування не матиме сили логічного слідування, це не вірна схема *modus ponens*, остання демонструє перехід від ствердження підстави (причини) до ствердження наслідку. В такому тлумаченні ми знову ж таки повертаємося до ймовірного висновку. Тому спроба пояснити абдуктивне міркування через аналогію зі схемою стверджувального модусу матиме такий вигляд, де **A** – правдоподібне,

A → B

B

A – ймовірне

Спроба пояснити абдуктивні міркування через засоби дедуктивної логіки були і у Ч. Пірса. (Пірс, 2000). Приклад, який пропонував Ч. Пірс, базувався на інтерпретації абдукції через засоби силігістичної теорії. Йдеться про те, що всі доведення так чи інакше можна звести до модусу першої фігури аристотелівської силігістичної теорії (зокрема, і усю дедукцію можна виразити саме за допомогою цієї схеми). У вигляді модусу *Barbara* можна подати як індуктивне міркування, так і абдуктивне. Але вже на подальших етапах дослідження Ч. Пірс пропонує класичну схему абдукції (розгорнута вище), де визнається факт долучення нового знання. Адже визнаючи абдуктивне міркування за схемою дедукції, Ч. Пірс знімає основну характеристику з абдукції – а саме введення нового знання. Дедуктивним міркуванням таке не притаманно, хоча, на перший погляд, може видатися, що у дедуктивному висновку міститься нове знання, проте, це частковий випадок з першого загального засновку. Тому дедукція, на чому і наполягав Ч. Пірс (Peirce, 1931-1935), як і індукція не можуть генерувати нове звання. У визначеній вище схемі абдуктивного міркування гіпотеза вже згадується у засновках, проте не стверджується, а у висновку постає як раціональна здогадка, що привносить у висновок нову ідею, що до того часу не спостерігалася як така у засновках. Тому зведення виведення

гіпотези до форм видозміненого стверджувального модусу або силігізму знищувала б суть абдуктивних міркувань, а саме розширення наших знань через висновок, що містить нову інформацію, яка не була відома раніше.

Як вже зазначалося, саме у цій різниці і полягає основна критика, що стосується абдуктивних міркувань. Але не маючи логічної сили, що допомагає перенести істинність засновків на істинність висновку, як то робить дедукція, абдуктивне міркування уможливорює розширення словника термінів. Г. І. Рузавін, посилаючись на думку Д. Джозефсона про те, що абдукція створює умови переходу до мови теорії від мови спостереження, зазначає, що вона включає ті терміни у висновок, що не були прописані у засновках: "В результаті цього стає можливим інтерпретувати наявні дані в новому словнику, а отже, зрозуміти їх. Так, наприклад, коли вводять термін "гепатит", то це – єдиний спосіб для пояснення тих симптомів захворювання, які супроводжуються жовтяницею. Але цей теоретичний термін не застосовувався при описі симптомів захворювання. Він був доданий до словника спостережень" (Рузавін, 2001, с. 40).

Майже до початку 60 років XX століття в західній філософії науки домінувала гіпотетично-дедуктивна модель аналізу наукового дослідження. Це пов'язують з тим, що чиста дедукція, та метод індуктивного формування наукового знання за Ф. Беконом не пояснюють принципи, структуру наукового дослідження та специфіку відкриття нового знання. По суті гіпотетично-дедуктивний метод займається логічним аналізом вже існуючих гіпотез та структурою наукового знання. Але такий метод не проливає світло на шлях, яким потрібно йти при створенні нових гіпотез. Гіпотетично-дедуктивна модель займається логічною структурою вже відкритого наукового знання, спираючись на принцип логічного виводу і будує міркування, за якого та чи інша гіпотеза приймається. Тому такий метод займається теоретичною перевіркою гіпотез, але не розглядає процес розмірковування, завдяки якому отримується і відкривається нове знання (утворюється гіпотеза). Як і абдуктивне міркування метод гіпотетично-дедуктивний має справу з гіпотезою, але різниця у тому, що їх цілі різні за їхньою сутністю. Крім того, абдукція завершує гіпотезою, а гіпотетично-дедуктивний метод розпочинає з неї. "На перший погляд видається, що абдуктивне міркування мало чим відрізняється від гіпотетично-дедуктивного висновку, оскільки припускає, що гіпотеза істинна. Однак хід думок у ньому прямо протилежний гіпотетично-дедуктивному умовиводу, який починається зі заздалегідь встановленої гіпотези і виведення з неї наслідку (висновку), у той час, як абдуктивне міркування починається з аналізу і оцінки точно встановлених фактів, котрі обумовлюють вибір гіпотези для пояснення" (Рузавін, 2001, с. 30). Таким чином, гіпотетично-дедуктивна модель починає з гіпотези у засновках, а абдукція закінчує гіпотезою у висновку.

Якщо підсумовувати все вищезазначене, то видається доцільним окреслити думку про те, що дедуктивні та правдоподібні міркування є відмінними від абдукції. Рух думки може відрізнитися як то в дедукції, або бути схожим, на перший погляд (мається на увазі індукція), проте, результат у висновку буде різним, та й цілі переслідуються не однакові. Проте, жодний процес наукового відкриття не можливий без комбінації усіх способів. Саме до такої думки прийшов Ч. Пірс (Пірс, 2000) з часом, хоч на початку своєї творчості всі види умовиводів вирізняв як незалежні модуси. В подальшому ж дедуктивне міркування він розумів, як спосіб виведення необхідних наслідків з встановленої гіпотези; індуктивне міркування як метод перевірки готових гіпотез і теорій, тобто, метод визначення істинного значення гіпотези на практиці; а абдукцію як метод знаходження гіпотез. Кожний з методів окремо не здатен генерувати, перевіряти, і описувати нове знання. Тому думка Г. І. Рузавіна точно описує сутність наукового дослідження: "У складному процесі наукового дослідження творчість і інтуїція, логіка і досвід, дискусія і уява, знання і талант, взаємодоповнюють і обумовлюють один одного" (Рузавін, 2012, с. 18).

Сфера застосування абдуктивних міркувань широка і не обмежується процесом фор-

мування наукового знання. "Абдуктивна аргументація повсюдна, коли говориться про типові аргументи, що запропоновані в науці, про аналіз різних ситуацій, у тому числі ситуацій в буденному житті, і, можливо, може вважатися частиною логіки здорового глузду" (Josephson, 2008, p.110). Нам видається актуальним розглянути абдуктивні міркування, які застосовуються в царині медицини, а саме при встановленні медичного діагнозу та в процесі самої діагностики.

Процес встановлення медичного діагнозу є складним та багаточасовим. В результаті діагностики лікар отримує певну гіпотезу – діагноз. Останній визначаємо як "лаконічний лікарський висновок щодо сутності захворювання і стан хворого, виражений у термінах сучасної медичної науки" (Єпишин, 2001, с. 14) і для того, щоб сформулювати "лікарський висновок", треба врахувати безліч факторів та використати доцільні діагностичні інструменти. Крім того, аналіз отриманих даних від пацієнта (скарги) потребують додаткових уточнень та пояснень, з урахуванням анамнезу хворого, його емоційного-психічного стану і т. і. На цьому етапі ми формуємо первинний діагноз (гіпотезу). В подальшому враховуються лабораторні дослідження (нові уточнюючі факти), що допомагають зробити гіпотезу більш ймовірною. Силу висновку абдукції (діагноз) можна підвищити, враховуючи те, що першочергово він має правдоподібний характер. Висновок такого абдуктивного міркування є виправданим не просто як можливе пояснення, але і як найкраще пояснення на відміну від альтернатив. Міцність висновку, його "сила ймовірності" залежить від наступних положень: " - наскільки остаточно провідна гіпотеза перевершує альтернативи; - наскільки гіпотеза вдала сама по собі, незалежно від розгляду альтернативних; наскільки ретельним був пошук альтернативних пояснень; - впевненість у точності (достовірності) даних (але "погані дані" або "шум" можна розглядати як альтернативне пояснення)" (Josephson, 2008, p. 110-111).

Первинний діагноз – це первинна гіпотеза, яка підтверджується або уточнюється в подальшому. Таке уточнення вважається клінічним діагнозом. "Клінічний діагноз є більш повним, точним і вірогідним ніж попередній діагноз..., заключний діагноз істотно не відрізняється від клінічного....іноді після аналізу перебігу хвороби...вносяться деякі доповнення" (Єпишин, 2001, с. 14). Метод абдукції стає доцільним методом в медичній діагностиці: визначення симптомів, скарги пацієнта, анамнез хворого, лабораторно-інструментальні результати дослідження визнаються як сукупність відомих фактів (**A**), відбувається формування гіпотези (декількох) з урахуванням детального аналізу фактів, а, власне кажучи, діагноз – це вже обрана гіпотеза (**B**), яка найкраще пояснює сукупність цих фактів. Такий процес не відповідає жодній логічній структурі (мається на увазі дедуктивний та індуктивний умовивід). Процес діагностування передбачає побудову конкуруючих гіпотез, одні з яких найкраще пояснюють певні симптоми, а інші – стають доцільним поясненням наступної симптоматики. Завдання лікаря полягає у тому, щоби побудувати такі гіпотези на основі різноманітних за якістю і характером фактів, оцінити правдоподібність кожної з них і обрати найкращу за ступенем її пояснювальної сили. Сучасні реалії вказують на те, що аналіз симптомів з огляду на їхню вірогідність і специфічність не завжди надають вірогідний висновок про наявну хворобу. Так деякі хвороби можуть проявляти різну симптоматику у різних людей, вражати різні органи і т. д. та не засвідчуватися специфічними для даної хвороби симптомами. А інші ж хвороби мають однакову симптоматику (наприклад, кір) з простим ГРВІ. Тому лікар може формувати декілька конкуруючих гіпотез, що можуть пояснювати хворобливий стан, і вже на етапі клінічного діагнозу скористатися всіма засобами сучасних медичних досліджень. Чітке формування декількох гіпотез відіграє роль уточнення в подальшому, адже спростування однієї підвищує рівень ймовірності іншої гіпотези. "Помилковість прогнозів вважається свідченням проти гіпотези, і тому має тенденцію покращувати шанси на появу інших гіпотез як найкращих. Помилковість прогнозів може підняти рівень обґрунтованості, завдяки якому найкраще пояснення перевершуватиме невдалі альтернативи" (Josephson, p. 111). Таким чином, те що буде

хибними доказами для однієї гіпотези, може стати підтверджувальними фактами для іншої гіпотези (діагнозу), тим самим підвищити її рівень як найкращого і доцільнішого пояснення існуючих фактів (діагностичних даних).

Висновки. Як підсумок, зазначимо, що абдуктивні міркування є такими, що відносяться до виду правдоподібних міркувань, сутність яких – це перехід від різноманітних фактів до гіпотези, що ці усі факти найкращим чином пояснює. Враховується те, що істинність фактів не переноситься на істинність гіпотези, остання має ймовірний характер, що перевіряється на наступних етапах дослідження. Специфічність абдуктивних міркувань (привнесення нового знання у висновок) дає підстави говорити, що певна загальна схема такого міркування не буде мати сили логічного виведення, проте в цій специфічності проявляється не лише "недолік" абдукції, але й її позитивне значення для розширення меж наукового (і не тільки) знання. Крім того, абдуктивне міркування визначаємо як таке, що широко застосовується в медичній сфері. Абдуктивне міркування рухається з фактів та їхнього аналізу (збір симптомів та їх оцінка) до найважливішої гіпотези (діагнозу), вибір якої обумовлюється власне самими фактами.

Література та посилання

- Josephson, J (2008), *Abductive inferencing for integrating information from human and robotic sources*, 11th International Conference on Information Fusion, pp. 109-114.
- Пирс, Ч.С. (2000), *Избранные философские произведения*, [Пер. с англ. / Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева], издательство "Логос", Москва, 448 с.
- Пропедевтика внутрішніх хвороб з доглядом за терапевтичним хворим* (2001), [За заг. ред. А. В. Єпішина], видавництво "Укрмедкнига", Тернопіль, 768 с.
- Рузавин, Г. И. (2001a), "Абдукция как метод поиска и обоснования объяснительных гипотез", *Теория и практика аргументации*, с. 28-48.
- Рузавин, Г. И. (2012b), *Методология научного познания: Учеб. пособие для вузов*, издательство "ЮНИТИ-ДАНА", Москва, 287 с.
- Hintikka, J. (1998), "What is abduction? The fundamental problem of contemporary epistemology", *Transactions of the Charles Peirce society summer*, Vol. XXXIV, No. 3, pp. 503-533.
- Щербина, О.Ю. (2013), *Логіка та юридична аргументація: монографія*, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", Київ, 303 с.

References

- Josephson, J (2008), *Abductive inferencing for integrating information from human and robotic sources*, 11th International Conference on Information Fusion, pp. 109-114.
- Peirce, C. S. (2000), *Selected philosophical works* [Izbranie filosofskie proizvedenia], Publishing house "Logos", Moscow, 448 p. [in Russian].
- Propaedeutics of internal diseases with care of the therapeutic patient*, (2001), [Propedevtyka vnutrishnikh khvorob z dohlyadom za terapevtychnym khvorym] [According to general ed. A. V. Yepishyn], Publishing house "Ukrmedbook", Ternopil, 768 p. [in Ukrainian]
- Ruzavin, G.I. (2001a) "Abduction as a method of searching for substantiation of explanatory hypotheses" ["Abduksiya kak metod poiska i obosnovaniya ob'yasnitel'nykh gipotez"], *Theory and practice of argumentation*, pp. 28-48 [in Russian].
- Ruzavin, G.I. (2012b), *Methodology of scientific knowledge*, [Metodologiya nauchnogo poznaniya], Publishing house "Uniti-Dana", Moscow, 287 p. [in Russian].

- Hintikka, J. (1998), "What is abduction? The fundamental problem of contemporary epistemology", *Transactions of the Charles Peirce society summer*, Vol. XXXIV, No. 3, pp. 503-533.
- Shcherbyna, O. Y. (2013), *Logic and legal argumentation, monograph [Lohika ta yurydychna arhumentatsiya: monohrafiya]*, Publishing house "Kyiv University", Kyiv, 303 p. [in Ukrainian]

© **Надія Тарасівна Савченко**

ФИЛОСОФИЯ НА НАУКАТА И ТЕХНОЛОГИИТЕ

ROLA DEFINICJI LOGICZNEJ W OKREŚLENIU GRANIC NAUKI I FILOZOFII

Oleh Shepetiak

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the Kyiv Borys
Grinchenko University
oleh.shepetiak@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-5463-6475

Oksana Shepetiak

Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology
and Politics of the Kyiv National University of Trade and Economics
oksana.shepetiak@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-8985-2861

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-18-30](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-18-30)

Анотация

Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк. Ролята на научната дефиниция в очертаването на границите на науката и философията. Границите между философията и науката винаги са представлявали интерес за изследователите. С течение на времето от философията се открояват редица науки, ограничаващи обхвата на самата философия. Това даде основание на някои мислители да твърдят, че ще дойде време, когато философията ще изчезне напълно. Статията показва, че предметът на философията винаги ще съществува. Задачата на философията е да задава въпроси, а задачата на науката е да отговаря на тях. За да отговори на въпроса за познанието, науката трябва да формулира дефинициите на изучаваните понятия. Има обаче понятия, които не могат да бъдат дефинирани, тъй като са най-общи по рода си и за тях е невъзможно да се намерят по-обща понятия. Такива понятия са Бог, светът и човешката душа. Те винаги остават неопределени, но са основа за по-нататъшно познание. Познанието за всяко явление винаги се основава на общи представи за Бога, света и човека.

Ключови думи: дефиниция, наука, същност на философията

Анотация

Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк. Роль наукової дефініції в окресленні меж науки і філософії. Межі між філософією та наукою завжди були предметом інтересу дослідників. З плином часу з філософії виокремився цілий спектр наук, обмеживши сферу самої філософії. Це дало підстави деяким мислителям стверджувати, що прийде час, коли філософія повністю зникне. У статті показано, що предмет філософії існуватиме завжди. Завдання філософії – ставити запитання, а завдання науки – давати на них відповіді. Щоб відповісти на питання про пізнання, наука повинна сформулювати дефініції понять, що вивчаються. Однак є такі поняття, які неможливо дефініювати, оскільки вони є найзагальнішими у своєму роді, і для них неможливо знайти більш загальні поняття. Такими поняттями є Бог, світ і людська душа. Вони завжди залишаються невизначеними, але вони є базовими для подальшого пізнання.

Пізнання будь-якого явища завжди ґрунтується на загальних уявленнях про Бога, світ та людину.

Ключові слова: визначення, наука, природа філософії

Abstract

Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak. The role of scientific definition in delineating the boundaries of science and philosophy. The boundaries between philosophy and science have always been a subject of interest for researchers. A whole spectrum of sciences has separated from philosophy over time, limiting the scope of philosophy itself. This gave grounds to some thinkers arguing that there will be time when philosophy will disappear completely. The article shows that there will always be the subject of philosophy. The task of philosophy is to ask questions and the task of science is to answer them. To answer the question of cognition, science must formulate definitions of concepts being studied. However, there are such things that are impossible to define as they are the most common of their kind and generic concepts to them cannot be found. These concepts are God, world and human soul. They always remain uncertain, but they are decisive for further cognition. Cognition of any phenomenon is always based on general ideas about God, world and man.

Keywords: definition, science, nature of philosophy

Głównym zadaniem nauki jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące świata. W logice zakorzeniło się przekonanie, że idealną odpowiedzią na pytanie o istotę rzeczy jest definicja, ponieważ definicja powinna ujawnić treść przedmiotu, dokładnie, to czym on jest. Definicja zawiera szereg fundamentalnych aspektów ważnych dla zrozumienia natury poznania. Podczas procesu uczenia się każdy człowiek zapamiętuje wiele definicji, których zadaniem jest odkryć znaczenie różnych pojęć. Struktura definicji należy do najbardziej znanych rzeczy, które każde człowiek poznaje w trakcie studiów. Ogólnie wiadomo, że każda realna definicja składa się z dwóch części. Pierwsza część definicji to definiendum, czyli pojęcie, które zostanie opisane w definicji. Natomiast druga część, definiens, zawiera zbiór pojęć, przez które wyjaśnia się definiendum. Oczywiście jest, że przy budowie definicji znaczenie pojęcia definiendum nie jest znane, natomiast znaczenia wszystkich słów, które należą do definiens, są znane. Jeśli znaczenie pojęcia-definiendum do budowania definicji byłoby znane dla osób, dla których ona jest przeznaczona, definicja byłaby niepotrzebna. Jeśli treść pojęć, które tworzą definiens, byłaby nieznana, taka definicja nie byłaby w stanie wyjaśnić, co jest zamyslowym w definiendum. Z tego wynika, że nieznane może być wyjaśnione tylko przez znane, lub innymi słowami: nowa wiedza jest postrzegana wyłącznie przez pryzmat istniejącej wiedzy.

Typowe dla każdej definicji jest to, że definiens również składa się z dwóch części, a mianowicie pojęcia rodzajowego, do którego zakresu należy również pojęcie-definiendum, i wykaz specyficznych cech, które wyróżniają definiendum spośród wszystkich innych członów ogólnej koncepcji. Na przykład, określenie "Kwadrat jest to geometryczna figura, która zawiera cztery równe boki i cztery kąty", termin "kwadrat" jest tutaj definiendum, termin "geometryczna figura" jest ogólnym określeniem należącym do definiens, a wszystkie pozostałe słowa to znaczniki specyficznej cechy, odróżniające kwadrat spośród wszystkich kształtów geometrycznych, które nie są kwadratami. Typowa struktura definicji wskazuje jedną ważną zasadę, niezbędną do jej budowy: aby pokazać, że coś jest, czyli pokazać jej esencję, trzeba znać odpowiedni termin ogólny, do zakresu którego może być zalichone pojęcie, które będzie zdefiniowane. Bez odkrycia pojęcia rodzajowego definicja jest w zasadzie niemożliwa. Ponieważ każda definicja jest odpowiedzią na pytanie, które jest początkiem

i pierwszym krokiem wiedzy, to ona jest głównym wynikiem teoretycznej aktywności poznawczej. Definicja jest celem poznania. Jeśli jesteśmy w stanie zbudować definicję, czyli ujawnić znaczenie pojęcia, to oznacza, że poznaliśmy obiekt naszego badania.

Każda dyscyplina ma na celu budowanie definicji dla obiektów jej badań i ich części składowych. Innymi słowy definicję, która pasuje do treści przedmiotu, staraj się sformułować każdy badacz w każdej dziedzinie naukowej, ale takie definicje zwykle nie są możliwe w początkowych stadiach badania przedmiotu, kiedy odkryte są jeszcze nie wszystkie jego istotne cechy. Każda nauka, na jaką zwracamy naszą uwagę, wykazuje pragnienie odpowiedzi na pytanie: "Co to jest?". Więcej, nawet poznanie nienaukowe aktywnie próbuje konstruowania definicji. Jeśli w nauce definicje są jasno określone, a zatem są oczywiste, to w wiedzy nienaukowej one nie są od razu widoczne, ale istnieją. Czym zatem jest pragnienie wyjaśnienia natury błyskawicy jako strzały Zeusa lub Peruna, jeśli nie prymitywną definicją? To samo można powiedzieć o wierze we wpływ amuletów, o przewidywaniu pogody, i o niezliczonych próbach wyjaśnienia zjawisk, tak żywym w istniejących zwyczajach ludowych. Nie chcemy wyjaśnić, jak wiarygodne są takie quasi-definicje. Jesteśmy zainteresowani tylko tym, że w każdej sytuacji poznawczej staramy się sformułować definicję, nawet jawnie fałszywe i niewiarygodne, lecz dostępne. Nie ma innej możliwości poznania. Pozostałe – rozważania teoretyczne, obserwacje, eksperymenty etc. – są tylko środkiem do celu, jakim jest wytworzenia definicji.

Definicje często postrzegamy jedynie jako narzędzie techniczne do opisywania osiągniętej wiedzy. W rzeczywistości definicja ma dla epistemologii wielką wartość. Nie ogranicza się tylko do usystematyzowania wyników aktywności poznawczej. Ona sama jest poznaniem, co więcej, odgrywa kluczową rolę w rozwoju wiedzy w całej historii ludzkości. Definicja jest decydującym czynnikiem w demarkacji nauki. Jeżeli celem poznania jest sformułowanie definicji, to dostrzegamy tu zobaczymy bardzo ważną kwestię. Czy jest możliwe zbudowanie definicji zawsze i we wszystkich przypadkach budować definicje? Od odpowiedzi na to ważne pytanie zależy rozwiązanie problemu możliwości poznania. Jeśli definicja jest dopuszczalna we wszystkich sytuacjach poznawczych, to poznanie jest możliwe. Jeśli nie, to powstaje pytanie: dlaczego nie? Ludzki umysł stara się wiedzieć wszystko, wyjaśnić wszelkie zjawiska, które pojawiają się dla ludzkiego oka, wyjaśnić świat, a definicja jest najbardziej niezbędnym środkiem orientacji człowieka w świecie. Kiedy więc definicja jest możliwa? Jak wspomniano powyżej, zbudowanie definicji, czy ukazuni treści do tej pory nieznanego pojęcie, wymaga dwóch czynników: pojęcia ogólnego, którego treść ma w sobie treść pojęcia-definiendum, oraz wystarczający zestaw specyficznych cech, które odróżniają definiendum spośród zakresu pojęcia ogólnego. Innymi słowy, szczegółowe cechy powinny być takie, że gdy znajdują się one w procesie operacji ograniczenia logicznego, dodawania do zawartości pojęcia ogólnego, to jego treść wzrasta, a zakres, odpowiednio, zmniejsza się na tyle, że w wyniku uogólnienia uformowało się definiendum. Specyficzne cechy nie tworzą problemów, ponieważ takie przypadki są nieznanne, kiedy jest pojęcie ogólne. Bardziej poważny jest problem z pojęciem ogólnym. Istnieje kilka pojęć, dla których odnalezienie pojęcia ogólnego są niemożliwe. Ponieważ pojęcie ogólne jest szersze niż specyficzne, jak to jest na przykład z pojęciami, które są najogólniejszymi w swoim rodzaju. Tak, więc pojęcia bytu, Boga, świata, człowieka etc. są najszersze w swoim rodzaju. Co może być bardziej powszechne niż one? W zakres jakich pojęć mogą być włączone? Jeśli te pojęcia nie mogą znaleźć pojęć ogólnych, wtedy ich nie można zdefiniować. Tak więc definicja nie jest wszechmocna. Istnieją pewne pojęcia, które można definiować, ale również są takie, które nie są definiowane. Istnieją dwa rodzaje pojęć, które nie mogą być definiowane, a mianowicie zasadniczo niedefiniowane i tymczasowo niezdefiniowane pojęcia. Pierwsze to te, które są najbardziej powszechne w swoim rodzaju, a zatem nie mogą być ustalone. Druga grupa obejmuje takie pojęcia, dla których w tym lub innym czasie nie jest możliwe zbudowanie definicji ze względu na szczupłość wiedzy w dziedzinach, które myślą posługując się tymi kategoriami. Jednak, gdy ludzka wiedza na

ten temat wzrasta, można je wtedy zdefiniować.

Rozróżnienie pojęć, których z jakiegoś powodu nie można zdefiniować, jest bardzo ważne dla zrozumienia rozwoju nauki. Na pierwszych stronach każdego podręcznika z historii filozofii czy innej nauki mówi się, że w starożytności znana była tylko jedna nauka – filozofia. Z czasem od filozofii zostały oddzielone inne dziedziny wiedzy. Dziś tradycyjnie nazywamy filozofię nauką, ale intuicyjnie czujemy, że istota filozofii i innych nauk, przyrodniczych lub humanitarnych, nie jest identyczna. Tradycyjnie w większości krajów skutkiem udanej obrony pracy doktorskiej jest nadanie stopienia doktora filozofii, lecz praca w żaden sposób może nie odnosić się do czysto filozoficznych problemów. Niewątpliwie, ta tradycja ma swoje historyczne korzenie sięgające średniowiecznego systemu edukacji, który był w większości krajów katolickich. Jednak taka praktyka uniwersytetów światowych wskazuje także na fundamentalne relacje wszystkich nauk z filozofią. Jednak odróżnienie między refleksji filozoficznej i badań naukowych jest oczywiste. W IV wieku przed Chrystusem, Arystoteles napisał pracę pod tytułem "Φυσικὴ ἀκρόασις", a w 1687 roku Izaak Newton opublikował inną pracę zatytułowaną "Philosophiae Naturalis Principia Mathematica". W tytule pracy Arystotelesa stoi słowo "fizyka", a tytuł trylogii Newtona zawiera słowo "filozofia". Obaj geniusze badali w tych książkach ten sam temat. Wiadomo, że Arystoteles to filozof, a Newton to fizyk. Dla takiego zróżnicowania muszą być jakieś bezwzględne podstawy, które powinniśmy poznać. Według naszej opinii historię stosunków filozofii i nauki tworzą definicje. Możliwość budowania definicji jest konieczne do określenia nauki. Zadaniem filozofii jest zadawać pytania, prowokować zainteresowanie poznawcze, artykułować pierwszy krok poznania. Jeżeli pierwszym etapem poznawczego procesu jest pytanie, to musi być coś, w czym ono jest formułowane. Miejscem dla formacji pytania jest filozofia, która ze swej natury jest umiłowaniem mądrości. Uosabia ona dążenie ludzkiej natury do wiedzy, starając się objąć jednym spojrzeniem różnorodność rzeczywistości. Zadaniem filozofii jest zadawać pytania i je zrozumieć, a nie dawać na nie odpowiedzi. Arystoteles postawił szereg pytań dotyczących natury, którą głęboko rozumiał. Co więcej, był w stanie usystematyzować znaną w jego czasach wiedzę o naturze, a także klasyfikować odmienne zjawiska fizyczne. Arystoteles to i fizyk i biolog, i astronom..., ale przede wszystkim jest on filozofem, który porusza ważne kwestie. To dlatego przeszedł do historii nie jako fizyk, biolog lub astronom, ale jako filozof. Dziś nauka nie zgadza się z wieloma odpowiedziami Arystotelesa, ale wciąż szuka nowych odpowiedzi na pytania zadane przez niego. Newton był jednym z tych, które sugerowali inne odpowiedzi niż Arystoteles, lecz w kwestiach, które wyznaczył Arystoteles. Nawet, jeśli odpowiedzi Newtona były bardziej adekwatne dla środowiska naukowego i pozwoliły mu wznieść się na nowy, wyższy poziom niż odpowiedzi Arystotelesa, ale nie byłoby Newtona bez Arystotelesa, jak również nie pojawiłyby się odpowiedzi Newtona bez pytań generowanych przez Arystotelesa. W naszych rozważaniach Arystoteles i Newton są wymienione jako symboliczne figury, z których jeden reprezentuje gigantyczne kohorty kolegów w dziedzinie filozofii, a drugi robi to samo w dziedzinie nauki.

Kiedy dochodzimy do wniosku, że filozofia tworzy pytania, a nauka próbuje dać na nie odpowiedzi, możemy wtedy odpowiedzieć na pytanie dotyczące separacji filozofii i nauki. Typowe dla człowieka jest poznawanie świata, zawsze zadaje on pytania. Ponieważ tworzenie pytania do świata jest filozofią, jest ona wieczna jak człowiek. Nie India i Grecja były kolebką filozofii, a dusza ludzka, w której pojawiło się pierwsze pytanie o naturę świata i wszystkiego, czym jest on wypełniony. Jeśli odpowiedź na to pytanie jest definicją, a odpowiadać na pytania jest przywilejem nauki, sztuki i mitów, to są one miejscem formowania odpowiedzi, jako że filozofia jest miejscem formowania pytań. Ludzkość sformułowała różne rodzaje odpowiedzi na pytania postawione przez filozofię. Jeśli odpowiedzi opierają się wyłącznie na intuicji, to pojawiają się mity; jeśli odpowiedzi są oparte na wewnętrznym doświadczeniu czynników zewnętrznych, to tworzy się sztuka; jeśli odpowiedzi starają się spełniać kryteria zasady racji dostatecznej, to tworzy się nauka. Formułowanie pytań jest długim i pracochłonnym procesem. Dlatego poznawanie przedmiotu na poziomie filozoficznym

wymaga całej epoki. Przez tysiąclecia w dziejach ludzkości powstaje pytanie o naturę i przez tysiąclecia była filozofia przyrody procesem tworzenia pytania o naturę. Potem ludzkość starała się odpowiedzieć na pytanie postawione przez filozofię. Jak tylko pojawiły się warianty odpowiedzi, czyli jakaś definicja, powstały nauki przyrodnicze. Innymi słowy: tworzenie definicji przedmiotu poznania generuje naukę przez jego wycofanie z zakresu filozofii. Teraz interesujemy się, na ile jest prawdziwe taka myśl. Odpowiedzi Arystotelesa były zanegowane przez Galileusza i Newtona, a niektóre z nich zostały odrzucone przez Einsteina. Tutaj jest ważna nie prawdziwość odpowiedzi na pytania o charakter przedmiotu poznania, a samo istnienie takiej odpowiedzi.

Co się dzieje w relacji filozofii i nauki po ich separacji? To pytanie jawi się nam, jako wynik wcześniejszych rozważań. Szkoła językowa w Pradze rozróżniała w oznajmującym zdaniu temat i remat. W zdaniu pytającym jest temat a nie ma rematu, czyli pytanie niesie jakąś informację i wymaga dopełnienia przez wiedzę. Ponadto, temat podczas budowy pytania ma nie tylko rolę techniczną, ale również określa remat, który ma być zawarty w odpowiedzi. To oznacza, że pytanie określa ramy, w których powinna mieścić się odpowiedź. Jeśli w procesie poznania świata filozofia formułuje pytania, a nauka, sztuka i mity są wezwane do odpowiedzi na nie, to z tego wynika, że odpowiedź będzie zawsze zależeć od pytania. Nauka zawsze pozostanie powiązana z filozofią. Filozofia, oczywiście, nigdy nie zniknie, ponieważ przez zadawanie pytań służy jednemu z kluczowych celów, dyktowanych człowiekowi przez jego egzystencjał. Ale założmy na chwilę to, co niemożliwe, a mianowicie, że filozofia kiedyś zniknie. Co będzie teraz z nauką? Umrze ona wraz z filozofią, ponieważ nie będzie już potrzeby odpowiedzi na pytania, bo nikt nie będzie ich zadawać.

Przeciwnie utrzymywał założyciel pozytywizmu Auguste Comte. Kontynuując ideę swojego nauczyciela Louis'a de Rouvroy, księcia de Saint-Simon, był przekonany w tym, że ludzkie poznanie w ciągu historii ewoluuje przez trzy fazy. Pierwszą Comte nazywał religijną. W tej fazie, jego zdaniem, ludzie całą rzeczywistość tłumaczyli na podstawie religijnych doświadczeń. Kiedy nasi dalecy przodkowie jeszcze nie mieli możliwości zbadania natury błyskawicy, wtedy ją rozumieli jako strzałkę Zeusa. Drugą fazę Comte nazywa metafizyczną. Tu, zamiast religijnych wyjaśnień, pojawiają się metafizyczne, przywołując pojęcia, które jeszcze nie odznaczają się naukowością, na przykład: substancja w ontologii, społeczna umowa w społecznej filozofii i tym podobne. Trzecią fazę Comte nazywał pozytywną. To okres, w którym dominują nauki. Ludzie tej epoki wykorzystują dla wyjaśnienia świata naukowe metody. Comte wypowiedział wiele trafnych sądów. Niewątpliwie, na pewnym etapie rozwoju cywilizacji ludzie odnosili do obszaru religii nawet to, na co tam nie miejsce. Kiedyś i filozofia badała te rzeczy, które dziś badają nauki. Z tym trzeba się pogodzić. Jednak mylił się Comte w czym innym, a mianowicie w tym, że zaprzeczał roli religii i filozofii na etapie rozwoju nauk. Nauka bez filozofii jest niemożliwa, jak zresztą bez religii. Błądność wniosków Comta co do przestarzałego fenomenu religii dziś nie wywołuje wątpliwości. W XIX i XX wiekach wypowiedziano szereg prognoz, według których religia wyczerpała się i musi zniknąć ze światowej areny. Wszystkie te prognozy zostały obalone, a ich niepowodzenie pozwoliło byłemu sekretarzowi stanu USA Madeleine Korbelt Albright¹ oświadczyć, że religia wróciła, również amerykański katolicki ksiądz i socjolog Andrew M. Greeley mógł powiedzieć, że "ludzkość dotychczas potrzebuje religii, a jej funkcje niezbyt zmieniły się z czasu okresu lodowcowego"². Wraz z prężnym rozwojem nauk nie zmalało również znaczenie filozofii. Nie przestaje ona decydować o światopoglądowe podstawy.

W pozytywizmie i neopozytywizmie rozwinęło się przeświadczenie, że filozofia stopniowo traci problematyczne pole własnych badań, przekazując je pozytywnym naukom. Ponieważ nauka w całości przejmie od filozofii zakres jej badania, dla filozofii pozostanie tylko jedno zadanie – studiować istotę i metodologię samej nauki. Innymi słowy: w pozytywizmie filozofia redukuje się

¹ M. Albright. *Religia i mirowaja politika*, Alpina, Moskwa, 2007, s. 325.

² A. Greeley. *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, Schocken Books, New York, 1972, s. 1.

do teorii nauki. Właśnie te wnioski wyznaczyły istotę neopozytywizmu Wiedeńskiego koła, dla którego głównym przedmiotem studiów stała się nauka. Właśnie na tej podstawie Rudolf Haller pisał: "Ta grupa filozofów, matematyków, fizyków i socjologów sformowała ruch, który organizował własne kongresy, wydawał dwa czasopisma i, wreszcie, przedłużył wielką tradycję francuskiego Oświecenia projektem Encyklopedii jedynej nauki, który pragnął stworzyć opozycję irracjonalistom i innym przeciwnym kierunkom naszego stulecia"³. Epoka prężnego rozwoju pozytywizmu we wszystkich jego modyfikacjach dawno minęła. Lecz pytanie o przedmiot filozofii pozostało. Czym musi się zajmować filozofia? Czy nastąpi taki czas, kiedy cały byt stanie się przedmiotem studiów nauk empirycznych i dla filozofii nie pozostanie pola problematycznego? Czy filozofia może kiedyś umrzeć? Te pytania niepokoją nie tylko fachowych filozofów, którym taka niepokojąca perspektywa grozi bezrobociem, ale i ogólnie ludzką cywilizację. Po tym, jak neopozytywizm tracił czołowe pozycje w dyskursie filozoficznym, te pytania zabrzmiały z nową siłą. Rozumowania, opisane powyżej, dają nam podstawę do myślenia nad tymi przerażającymi pytaniami i prób odpowiedzi na nie. Poprzednio już wypowiedzieliśmy przekonanie, że filozofia jest wieczna, i jakich by wysokości nie dosięgła nauka, nigdy nie potrafi obejść się bez filozofii. Teraz przed nami staje zadanie uzasadnienia tych wniosków.

Dziś, na podstawie zestawienia historii filozofii i nauki, trudno jest nie pogodzić się z tym, że wszystkie współczesne nauki wywodzą się z filozofii. Jeśli filozofia jest próbą postawienia pytania o byt, a nauka próbą odpowiedzi na nie, to każda naukowa odpowiedź na filozoficzne pytanie rzeczywiście zawęży jej przedmiotowy zakres. Pytanie o perspektywę filozofii sprowadza się do pytania o to, czy w epistemologicznej dialektyce pytań i odpowiedzi coś pozostanie się bez odpowiedzi. Jeśli odpowiedzi są prerogatywą nauki, to zakresem filozofii zostanie to, na co nie można odpowiedzieć. Wnioskujemy, że jeśli istnieją takie przedmioty, których zasadniczo nie można zdefiniować, to filozofia jest wieczna. Innymi słowy: filozofia zawsze będzie mieć czym się zająć, jeśli są takie przedmioty, o które można zapytywać, lecz co do których nikt i nigdy nie potrafi dać odpowiedzi. Jeśli na jakieś pytanie nie możemy dać odpowiedzi, wtedy nauka w żaden sposób nie potrafi odebrać ich filozofii, a filozofia zawsze będzie zachowywała własny segment w poznaniu.

Odpowiedź na pytania, postawione nie tylko przez filozofię jako gałąź wiedzy, ale i przez filozofię jak właściwą ludzkiej istocie cechę, jest definicja. Poprzednio uznaliśmy, że definiowaniu nie podporządkowuje się wszystko. Istnieją takie przedmioty, których nauka określić nie może. Takie ograniczenie nauki zdarza się w dwóch przypadkach. Pierwszym z nich jest niedostatek wiedzy o przedmiocie. Kiedy uczonemu zdarza się zetknąć się z czymś, czego ani on, ani jego koledzy dotychczas nie obserwowali, wtedy może powstać sytuacja, w której naukowej współpracy po prostu nie wystarcza danych do tego, żeby opisać nowe zjawisko. Brak istniejącej wiedzy nie pozwala sformułować definicji takiego przedmiotu. Jednak taka sytuacja nie jest beznadziejna. Zjawisko koniecznie zainteresuje uczonych; skupią na niej swoją uwagę i umiejętności, zainwestują w jej wyjaśnienie czas i wysiłek. Wreszcie, to doprowadzi do zgromadzenia dostatecznej informacji, żeby określić dotychczas nieznaną przedmiot badania. Znacznie bardziej problematyczny jest drugi przypadek. Wiadomo, że dla budowy definicji, czyli dla wyznaczenia treści pojęć-definiendum, trzeba sformułować definiens, czyli zestaw pojęć, zakres których równa się zakresowi pojęć-definiendum. Definiens powinien implikować rodzajowe pojęcie, w skład którego wchodzi cała treść pojęć-definiendum, i komplekt wszystkich specyficznych cech, które wyróżniają definiendum z zakresu rodzajowego pojęcia definiens. Treść problemu zakłada ogólne pojęcie. Zdarzają się takie przypadki, choć by to dziwnie brzmiało, kiedy go po prostu nie ma. Bez problemu możemy wyjaśnić, czym jest kwadrat, stół, gwiazda... Te wszystkie pojęcia są elementami innych pojęć, większych co do zakresu, które są co do tych nazwanych ogólne. Hierarchia pojęć nie podąża

³ R. Haller. *Neupositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt, 1993, s. 2.

do nieskończoności. Logiczna operacja uogólniania, wskutek której zuboża się treść pojęcia, lecz wzbogaca się jego zakres, czyli pojęcie wchodzi do ogólniejszego, nie jest nieskończona. Jej szereg kończy się najbardziej ogólnymi pojęciami. Takie pojęcia nie mogą być uogólnione. Dla nich po prostu nie ma bardziej ogólnych pojęć. Właśnie dlatego nie poddają się formowaniu definicji. A co dalej?

Ludzki rozsądek jest tak zbudowany, że zawsze stawia pytanie. Wszystko, co człowiek widzi, słyszy, odczuwa, wywołuje w nim pytania, które wymagają odpowiedzi. Nawet zasadnicza niemożliwość dania wyczerpującej odpowiedzi, nie powstrzymuje człowieka przed stałym jej poszukiwaniem. Z tego wynika, że człowiek będzie szukał odpowiedzi wbrew oczywistej utopii tego zamiaru. Logika – bezcenny dar Boski dla człowieka – przewiduje quasidefinicje, kiedy zwykłej definicji nie można sformułować. Taką quasidefinicją jest eksplikacja, która, jak i definicja, składa się z dwóch części: eksplikandum, czyli pojęcie, które zastaje rozjaśnione się, i eksplikans, czyli zestaw pojęć, przez które wyjaśnia się treść eksplikandum. Zadaniem eksplikacji jest wyjaśnić to, czego nie można zdefiniować. Eksplikację wykorzystuje się i w tych przypadkach, kiedy definicja jest niemożliwa z powodu tymczasowego braku wiedzy o badanym przedmiocie oraz kiedy ona jest zasadniczo niemożliwa.

Teraz przed nami stoi zadanie wyznaczenia, które pojęcia nie podporządkowują się definicji. Poprzednio opisaliśmy, że te pojęcia są bardzo ogólne, a więc nie istnieje bardziej ogólne pojęcie, które w ich definicji mogłoby zająć miejsce ogólnego pojęcia. Lista tych pojęć jest zasadniczo ważna dla rozumienia problematyki epistemologicznej. W poszukiwaniach tych idei odwołamy się do geniusza filozoficznej myśli Immanuela Kanta. Myśliciel z Königsbergu uważał, że proces poznania odbywa się na trzech etapach: zmysłowość, intelekt, rozum. Na pierwszym etapie – zmysłowość – człowiek postrzega świat przez pryzmat przestrzeni i czasu. Na drugim – intelekt – otrzymane dane klasyfikuje się według dwunastu kategorii. Na trzecim – rozum – odbywa się najważniejsze: opracowane przez intelekt dane porównuje się tak, żeby sformować obraz wiedzy na podstawie trzech absolutnych idei, a mianowicie: Boga, świata i ludzkiej duszy⁴. Te trzy idee są decydujące dla poznania, ponieważ sposoby ich ujmowania leżą u podstaw kształtowania światopoglądu. Są najbardziej ogólnymi pojęciami, które nie podporządkowują się definicji. Nie ma nic ogólniejszego od Boga, świata i ludzkiej duszy. Chociaż nie podporządkowują się definicji, są konieczne w poznawczym procesie, ponieważ są one trzema "wielorybami", na których spoczywa się światopogląd. Nie ma człowieka, który by nie trwał w poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania. Nie ma kultury, u podstaw której nie byłyby te momenty bytu. W ciągu historii ludzkiej cywilizacji Bóg, dusza i świat były interpretowane rozmaicie, lecz zawsze były obecne w centrum światopoglądowych systemów. Od tego, jak tłumaczymy i rozumiemy te pojęcia, zależy całe postrzeganie rzeczywistości. Nie wchodzi one w zakres nauki, lecz nauka bazuje na światopoglądzie, a więc na ujmowaniu Boga, świata i człowieka. Przebywając poza nauką, lecz wpływając na nią, zmieniając swoje rozumienie, lecz zawsze stojąc u podstaw światopoglądu, pretendują one do jakiegoś szczególnego nazwania. Wydaje się nam najbardziej adekwatnie nazwać ich można stałymi metafizycznymi strukturami. W tym terminie słowo "stałe" musi podkreślać fakt nieobecności kultury i osobowości, której by te pytania nie niepokoiły. Termin "metafizyczne" przywołany jest by wskazać, że stoją one poza doświadczeniem i nauką, lecz wyznaczają je.

Spróbujemy rozpatrzeć każdą ze stałych metafizycznych struktur i ich rolę w życiu ludzkości. Pierwszą i najważniejszą wśród nich jest Bóg. Nie będziemy rozpatrywali problemu bytu Boga, ponieważ ten problem nie dotyczy pytań epistemologii. W tym kontekście jesteśmy zmuszeni unikać również pytań filozofii, socjologii i psychologii religii. Jednak dla epistemologii jest kluczowym problemem samo pytanie o Boga. Jeśli prowadzi się rozmowę o poznaniu jak najbardziej naturalnej

⁴ I. Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Frankfurt – Leipzig, 1794, s. 248.

konieczności człowieka, jeśli zgadzamy się, że pierwszym krokiem poznania jest pytanie, na które człowiek będzie zawsze szukał odpowiedzi, to niezaprzeczonym faktem jest to, że każdy bez wyjątku człowiek zadaje sobie pytanie o Boga. Odkąd istnieje człowiek, odtąd nie może on dystansować się od pytania o Boga. On jest obecny w człowieku nie tylko jak obraz, na który on, według opisów biblijnych, jest stworzony, czy jego nadprzyrodzony egzystencjał, za według celnej wypowiedzi Karla Rahnera. Jest on obecny w nim również jako poznawcza idea, od której człowiek oddzielić się nie może. Wśród ludzi są ateści, lecz nie ma ludzi bez religii, ponieważ ateizm – to też religia. Zjawisko religii otrzymywało w historii ludzkiej myśli mnóstwo rozmaitych ujęć. W marksizmie oraz zależnych od niego koncepcjach filozoficznych rozumiano ją jako społeczne zjawisko, ponieważ Marks nie widział człowieka inaczej, jak tylko składowy element społeczeństwa i produkcyjnej siły. Sigmund Freud uważał, że religia jest psychologicznym fenomenem, który dojrzewa na podstawie kompleksu Edypa. Friedrich Nietzsche twierdził, że religia powstaje na pewnym etapie ewolucji, jako reaktywna siła, co daje początek kulturze resentymentu. Te wszystkie określenia religii grzeszą przeciw prawdzie. Religia – to nie jest skutek jakiejś cechy, która charakteryzuje człowieka; ona sama jest fundamentalną cechą człowieka, założoną w jego istocie. Jak starożytny myśliciel, tak i współczesny biznesmen, jak indyjski joga, tak i grecki filozof, jak perski wojownik, tak i europejski uczony – każdy jest zmuszony znaleźć własną odpowiedź na pytanie o Boga. Ludzie wszystkich epok i obszarów stoją przed koniecznością odpowiedzi na fundamentalne dla nich pytanie o Boga. Ta odpowiedź jest religią. W historii ludzkości nie było ani mgnienia, kiedy by nie istniała religia.

Odpowiedź na religijne pytanie jest jeden, z trzech wielorybów u podstaw kształtowania światopoglądu. Dla samookreślenia człowieka nie jest ważne, czy obraca się Słońce wokół Ziemi, czy Ziemia wokół Słońca. Jeśli kogokolwiek poprosimy, żeby ustnie czy na piśmie opowiedział o sobie, ujawnił swoje poglądy, to z takiej autocharakterystyki nie dowiemy się o poglądach astronomicznych naszego vis-a-vis, lecz obowiązkowo na pewno o jego przeświadczeniach religijnych. W ciągu historii wytworzyły się urozmaicone drogi poszukiwań Boga. Objawienie Boga Adamowi zasłoniło się mgłą czasu oraz kulturalnymi nawarstwieniami. Człowiek stopniowo tracił żywy związek z Bogiem, szukał Go w magicznych próbach podboju świata, własnoręcznie uformowanych idolach i nieprawdziwych ideałach. Dokąd by nie zwróciła się droga poszukiwań religijnych, stały i nieodmiennie zawsze pozostawał się sam fakt poszukiwania.

Zwłaszcza jasny dla naszego rozumowania wydaje się fenomen ateizmu. Ponieważ odpowiedź na religijne pytanie należy do stałych metafizycznych struktur, czyli zakłada takie pytanie, na które zasadniczo odpowiedzieć nie można, może być ona tylko domniemana. Pełnię prawdy o niej może odsłonić tylko sam Bóg. Ale i takie samoistne objawienie człowiek może przyjąć, albo odrzucić. Ludzki rozsądek, jeśli szuka odpowiedzi na religijne pytanie samodzielnie, produkuje rozmaite wyjaśnienia Boga. Te pojęcia o Bogu nie mogą być ani zweryfikowane, ani sfalsyfikowane. Nie tworzą wyraźnej definicji.

Są ludzie, którzy obrali wiarę w jedynego Boga objawienia; są ludzie, którzy rozproszyli swoje religijne odczucie w politeizmie; są ludzie, którzy sami ogłosili się bogami; są ludzie, którzy spróbowali zaprzeczyć Boga. Zrezygnować z wiary w Boga rzeczywiście potrafili, lecz zrezygnować z religii – nie. Za każdym razem, kiedy człowiek wypiera się prawdziwego Boga, musi wypełnić tę lukę czymś innym, niech nawet sztucznie wykreowanym bóstwem. Do przykładu, pisarz George Orwell w powieści "1984" ustami swojej postaci O'Briena wygłosił słowa: "Bóg jest władza"⁵. Dla Ludwiga Feuerbacha Bóg jest "poglądem człowieka na swoją własną istotę"⁶. Człowiekowi nie jest dane podać definicję Boga. On jest dla człowieka nie do poznania, ponieważ nie ma ogólniejszego pojęcia, jakie mogłoby stać się dla niego głównym.

⁵ G. Orwell. *Nineteen Eighty-Four*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, New York, 2008, s. 567.

⁶ L. Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig, 1841, s. 221.

Jasnym przykładem zredukowanych wyjaśnień są eksplikacje człowieka. W ciągu historii cywilizacji sformowały się rozmaite wyjaśnienia ludzkiej istoty. Wszystkie one niosą w sobie nie tylko poznawcze skutki, ale i formują stosunek do człowieka w jego otoczeniu. Wskutek powstania teorii ewolucji i intensywnego rozwoju biologii sformowało się wyobrażenie, że człowiek to tylko żywy organizm. Jeśli pojęcie „żywy organizm” uznać za ogólne w stosunku do pojęcia „człowiek”, wtedy oczywistą staje się analogia między człowiekiem i zwierzęciem, wszakże zwierzęta też są żywymi organizmami. Skutkiem takiej quasi-definicji człowieka jest to, że redukuje się on do zwierzęcia. W takim paradygmacie formuje się stosunek do człowieka, który nie różni się od stosunku do zwierzęcia. W świecie zwierzęcym panuje prawo naturalnego doboru, gdzie pozostaje przy życiu silniejszy, a słabszy ginie, ponieważ on jest nieprzystasowany do przetrwania w okrutnych warunkach dzięki przyrody i staje się ciężarem dla stada. Jeśli człowiek jest przede wszystkim żywym organizmem, to wspólnota ludzi jest stadem, w którym również panują prawa przetrwania. W takim ludzkim stadzie czymś zwykłym staje się wyniszczanie tych osobników, które niezdolne są do przystosowania się do warunków przetrwania i które stają się niepotrzebne dla stada. Tylko w ludzkim stadzie, a nie we wspólnocie ludzi, zjednoczonych wzajemną miłością, praktyka aborcji i eutanazji może stać się normą. Nieurodzone dzieci, które jeszcze nie są zdolne obronić się przed okrutną decyzją własnych rodziców i ludzi w białych chałatach, którzy złożyli przysięgę ratowania życia i zdrowia, giną z ich rąk dlatego, że są nie oni potrzebni. A niepotrzebną rzecz zazwyczaj się wyrzuca. Tak samo, przez eutanazję wyrzucają ze świata tych ludzi, którzy z powodu starości, choroby i cielesnych niedomagań więcej nie są zdolne przynosić materialnejkorzyści stadu. Paradoksalnie słowo „eutanazja” oznacza „szczęśliwa śmierć”. Morderstwo słabych ludzi uważa się za szczęście dla nich. Oficjalnie taka śmierć nazywa się szczęśliwą dlatego, że uwalnia człowieka od cierpienia, lecz, naprawdę, ona jest szczęśliwa tylko dlatego, że żyć i odczuwać swoją niepotrzebność w świecie konsumpcyjnych wartości jest czymś bardziej nieznośnym, aniżeli umrzeć. Świat żywych organizmów jest okrutny. W tej chwili, kiedy człowiek nazwał się żywym organizmem, czyli przyrównał się do zwierzęcia, rzeczywiście stał się podobny do niego, a świat, w którym żyje, przetworzył się w dżunglę.

Jeszcze inną typową interpretacją ludzkiej istoty jest rozumienie jej jako „elementu społeczeństwa”. Człowiek w większości państw totalitarnych określany jest jako element społeczeństwa, państwa, narodu i tym podobne. Jeśli człowiek jest elementem społeczeństwa, to musi w całości przystosować się do niego. Każdy totalitarny system funkcjonuje jak mechanizm, wymagając, żeby wszystkie jego członki odpowiadały jego ogólnym standardom. Mechanizm nie jest zdolny godzić się z indywidualnością swoich członków. Jeśli detal mechanizmu nie odpowiada jego wymogom, wtedy jest naprawiany, albo, jeśli to jest niemożliwe, wyrzuca się go. Analogicznie dzieje się w totalitarnych społeczeństwach, jakich w XX wieku na planecie Ziemia było sporo. W żadnym z nich nie były tolerowane ani własne poglądy poszczególnych obywateli, ani indywidualistyczne cechy. Wszyscy muszą być jednakowi, myśleć jednakowo, wierzyć jednakowo, podporządkować się jednemu autorytetowi. Dowolne odchylenie od „normy” postrzega się negatywnie. Scenariusz reakcji panującego systemu jest zawsze jednakowy: najpierw wolnomyślicieli wychowują na nowo środkami propagandy; jeśli reedukacja nie daje oczekiwanych wyników, wyodrębnia się ich od innych elementów społeczeństwa w specjalnie dla tego stworzonych koncentracyjnych obozach, żeby swoją obecnością w społeczeństwie nie zakażali niebezpiecznymi przeświadczeniami innych; w obozach stosuje się najokrutniejsze środki wpływu, celem których jest nie tylko zastraszyć, a i złać osobę, wykorzenić wszystko, co jest indywidualnego, zmusić do pokuty za własną inność; jeżeli i taka izolacja nie przynosi oczekiwanych wyników, wtedy wolnomyśliciela fizycznie się niszczy, jak detal, już więcej nieprzydatny w mechanizmie. Jeśli człowiek jest elementem czegoś, wtedy musi być taki, jak to coś, czego jest częścią. Rzeki krwi rozlewające się po całym świecie i miliony okaleczonych w politycznych więzieniach i kacetach XX wieku stały się rozliczeniem za nieudane określenia człowieka.

Niektóre mistyczne doktryny, zwłaszcza rozpowszechnione wśród narodów Dalekiego Wschodu, kładły akcent na ludzkiej duszy, ignorując ciało. Na przykład, w hinduizmie i buddyzmie jest obecne przekonanie, że przywiązanie do czegoś jest grzechem. Krytykuje się nawet przywiązanie do życia. Celem duchowej dojrzałości człowieka jest uwolnienie od wszystkich zależności, włącznie z jednostkowym bytem. Każdy musi sobie uświadomić, że jego własny Atman (jednostkowy duch) jest właśnie Brahłą, i dopóki człowiek będzie uważał Atmana za rzeczywistość, wyróżnioną z ogólnego potoku bytu, dopóty on nie znajdzie ratunku w nirwanie. Takie kardynalne akcentowanie duchowej składowej człowieka i pełna alienacja jego materialnej strony warunkowało specyficzny kulturalny typ Indii oraz narodów, które znalazły się w kulturalnej zależności od niej. Hindusi i buddyci rozwinęli głęboką i niezwykle ciekawą duchową kulturę, w której wszystko podporządkowane jest jednemu celowi – sprzyjaniu duchowemu wzrostowi i uwolnieniu od tego co materialne. Natomiast materialna kultura, nauka i technika nie dały takich wyników, jak w Europie. To dlatego, że hinduski geniusz nie interesował się światem materialnym, lecz go otwarcie ignorował.

Podobnych przykładów z historii cywilizacji można wymienić немало. Od tego, jak określamy człowieka, zależy aksjologia i byt ludzkiej cywilizacji. Chybione określenia człowieka drogo go kosztują. Karl Rahner uważał, że "człowiek jest istotą dwuznaczną. Zawsze jest on postawiony w świecie i zawsze nad nim" (Rahner, 1975, s. 445). Właśnie w doktrynie Rahnera pojawiają się zasadniczo ważne wypowiedzi o człowieku. Uważał on, że człowiek w całości przewyższa świat. Bogactwo charakterystyk człowieka czyni go obywatelem wielu światów, lecz go nie wyczerpują. On jest i żywym organizmem, i elementem społeczeństwa, i duchową istotą..., lecz żadna z tych charakterystyk nie wyczerpuje całej wielostronności istoty ludzkiej. On przewyższa to wszystko, z czego się składa. Według myśli Rahnera, najbardziej charakterystyczną oznaką człowieka jest nadprzyrodzony egzystencjał, czyli ukierunkowanie jego bytu poza badawcze kategorie, do Boga, który jest absolutną tajemnicą, ponieważ u Rahnera "nieobjętość Boga ukazuje się jako tajemnica" (Muck, 1983, s. 151). Jeśli decydująca dla człowieka jest absolutna tajemnica Boga, a uchwycić tajemnicy nie można, to i człowiek przez swoją wspólnotą z Bogiem staje się tajemnicą, która zasadniczo nie podporządkowuje się definicji. Takie pojmowanie człowieka nie tylko wyróżnia go z całego empirycznego świata, ale i podnosi jego godność.

Nie mniej ciekawe są skutki interpretacji świata. Wszystkie materialne rzeczy znajdują się w świecie. Otóż można je definiować tylko na podstawie pewnej percepcji świata. Jednak na pytanie o to, czym jest świat, nie możemy odpowiedzieć definicją. W ciągu historii formowały się rozmaite pojęcia o świecie. W systemie Klaudiusza Ptolemeusza wszechświat składa się z Ziemi, która znajduje się w centrum, planet, które obracają się wokół Ziemi, gwiazd, które napelniają niebo. Wszystko to okrywało się ognistym płomieniem. Taki wszechświat jest ograniczony w przestrzeni. Mikołaj Kopernik odwrócił świat, postawił w jego centrum Słońce, a Ziemię przeniósł na peryferię. Teraz, kiedy Ziemia nie jest centrum wszechświata, a z czasem samo pojęcie centrum wszechświata znika, powstaje pytanie o jego zasięg. Już u René Descartesa spotyka się następujące rozumowanie: "Niedopuszczalnym jest zastanawiać się o nieskończonym, lecz trzeba uważać za prosto bezgraniczne te rzeczy, w których nie widzimy zasięgów; taka jest długość świata, podział części materii, ilość gwiazd i tym podobne" (Descartes, 1989, s. 325). To rozróżnianie Descartesa wyraża jego przeświadczenie o tym, że nieskończony może być tylko Bóg, a świat, ponieważ on nie ma zasięgów, jest bezgraniczny. U Kanta pojawia się jeszcze kardynalny wniosek: "Na kosmologiczne pytanie o wielkości świata pojawia się przede wszystkim negatywna odpowiedź: świat niema pierwszopoczątku w czasie i skrajnej granicy w obszarze" (Kant, 1964, s. 340). Kant w przedkrytycznym okresie swojej naukowej działalności był przekonany o tym, że świat jest wieczny w czasie i przestrzeni. Siódmemu rozdziałowi swojej pracy "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt" dał nazwę "O stworzeniu w całym

zasięgu jego przestrzennej i czasowej nieskończoności". Przy czym myśliciel z Königsbergu był przekonany o tym, że świat jest stworzony przez Boga, jednak akt stworzenia nie był momentalny: "Stworzenie świata nie jest dziełem jednej chwili" (Kant, 1755, s. 113). Sprawiedliwość zmusza powiedzieć, że teorie na korzyść nieograniczoności opracowują się też w naszych czasach.

Hipoteza o nieograniczoności świata usatysfakcjonowała dociekliwy ludzki rozsądek nie na długo. Wywoływała ona wiele sprzeczności. W skutek czego problem świata stymulował uczonych do poszukiwań nowych teorii, które byłyby zdolne wyjaśnić świat bardziej przekonująco. Dziś jest uważana za dominującą teorię powstania wszechświata teoria wielkiego wybuchu, twórcy której stwierdzają, że świat powstał wskutek eksplozji, w chwili której zarodki wszechświata znajdowały w stanie osobliwym. Teoria "Big Bang" opiera się na prawie Edwina Powella Hubble, według którego szybkość oddalania się galaktyk jest proporcjonalna do odległości między nimi. Na tej podstawie wyprowadzono wniosek, że początkiem takiej ucieczki planet stała się eksplozja "kosmicznego atomu". Hubble opublikował wyniki swoich badań w 1929 roku. Poprzedzały je dwie teorie, które w dużej mierze przewidywały i stymulowały badanie Hubble. Były to teoria ucieczki wszechświata Georges Lemaître oraz niestacjonarnego wszechświata Aleksandra Fridmana. Teoretyczną podstawą dla tych rozumowań była ogólna teoria względności Alberta Einsteina.

Wyjaśnienie powstania świata pozostaje we współzależności z wyjaśnieniami Boga i człowieka. Nieograniczoność świata w czasie i przestrzeni zaprzecza konieczności Twórcy: jeśli świat jest wieczny, to go nikt nie stworzył. Teoria wielkiego wybuchu udowadnia, że świat ma czasowy początek i przestrzenne granice. To przeczy argumentom przeciw kreacjonizmowi. Warto zwrócić uwagę na to, że Georges Lemaître był katolickim duchownym i bodźcem dla jego badań w astronomii, oprócz właściwego każdemu naukowcowi pragnienia głębszego studiowania swojego przedmiotu, było również przeświadczenia, oparte na Biblii, że Bóg stworzył świat. Naukowe udowodnienie początku świata przeczy materialistycznemu światopoglądowi. Jeszcze jednym argumentem na korzyść tego, że świat ma początek stała się teoria entropii, jak ją w 1865 roku nazwał Rudolf Clausius. Według drugiego prawa termodynamiki, w zamkniętym obszarze ciepło po pewnym czasie rozłoży się równomiernie we wszystkich punktach tego obszaru. Wszechświat jest zamkniętym systemem. Więc ciepło w nim musi równomiernie rozłożyć się we wszystkich punktach. Tego nie obserwujemy. To oznacza, że proces rozdzielenia ciepła wciąż trwa. Jeśli trwa, to kiedyś musiał się zacząć. Jeśli by świat był wieczny, wtedy proces rozłożenia ciepła zacząłby się i zakończył nieskończenie dawno. Ponieważ wciąż się nie zakończył, to świat nie jest wieczny.

Te rozumowania są ważne nie tylko dla wyjaśnienia pochodzenia świata, ale i powstania człowieka. Na podstawie twierdzenia, że świat nie ma granic ani w przestrzeni, ani w czasie, można przypuszczać, że mogą w nim zrealizować się wszystkie możliwości, bez wyjątku. Znany w logice model możliwych światów, który wykorzystuje się dla wyjaśnienia współzależności modalnych (apodyktycznych, asertorycznych i problematycznych) sądów, może ontologicznie zrealizować się tylko pod warunkiem bezgraniczności świata. Jeśli w świecie mogą zrealizować się wszystkie możliwości, a życie, ponieważ jest, zakłada możliwość, to prawdopodobieństwo przypadkowego powstania życia jest dosyć wysokie. Jeżeli świat jest ograniczony w czasie i przestrzeni, wtedy powstaje konieczność, przez zestawienie wszystkich koniecznych warunków dla powstania życia, wyznaczenia prawdopodobieństwa jego spontanicznego powstania. Ze względu na wszystkie znane współczesnej nauce przesłanki, okazało się, że prawdopodobieństwo spontanicznego powstania życia wykazuje wielkość bliską zeru.

Jednym z skutków takich obliczeń było sformułowanie "zasady antropicznej", w 1974 roku przez Brandona Cartera (Löffler, 2006, s. 72). U jej podstaw leży następujące rozumowanie: jeśli prawdopodobieństwo powstania życia i człowieka jest na tyle niskie że przeświadczenia o spontanicznym powstaniu życia i człowieka nie można przymiarać na serio, to to oznacza, że cały świat formował się w ten sposób, żeby sprzyjać powstaniu człowieka. Innymi słowy: człowiek nie

mógł pojawić się przypadkowo, ponieważ zbieg okoliczności, koniecznych dla jego powstania, byłby praktycznie niemożliwy. Stąd wypływa, że świat formował się z pewnym, wyraźnie określonym celem, i tym celem jest człowiek.

Nieprzebrana ilość rozważań o Bogu, świecie i człowieku, a także ich nierozzerwalnych związkach wzajemnych, świadczy o ich wpływie na kształtowanie całej ludzkiej wiedzy. Właściwością człowieka jest szukanie odpowiedzi na swoje pytania. Tę odpowiedź formułujemy w definicji. Każde określenie powinno implikować ogólne pojęcie. Szereg uogólnień nie jest nieskończony. Kończy się bardzo ogólnymi pojęciami, to jest stałymi metafizycznymi strukturami, do których należy Bóg, człowiek i świat. Ponieważ nie jesteśmy zdolni dać im określenia, ponieważ nie ma pojęcia ogólniejszego od nich, szukamy dla nich jakieś eksplikacji albo quasi-definicji. Od tego, jakie wyjaśnienie stałych metafizycznych struktur wybierzemy, zależy całe późniejsze poznanie, wszakże właśnie te pojęcia stają się rodzajowymi dla pojęć niższego poziomu ogólności. Dla człowieka, który wierzy w Boga, świat nie może być pozbawionym granic w czasie i przestrzeni. Dla człowieka, który przyjmuje przeświadczenie, że człowiek to najcenniejszy twór Boga, nie może pojawić się przeświadczenie, że człowiek, który myśli inaczej, potrzebuje ideologicznej reedukacji, a człowiek, który stracił zdolność do pracy, może być zniszczony przez eutanazję. Ponieważ stałe metafizyczne struktury nigdy nie mogą być zdefiniowane i jednocześnie będą zawsze wyznaczały kierunek całego późniejszego poznania, oni pozostaną zawsze prerogatywą filozofii, która będzie stawiała o nie pytanie i formowała warianty odpowiedzi, które będą decydowały o światopogląd, kulturę, naukę, moralność i normy społeczne.

Literatura i referencje

- Олбрайт, М. (2007), *Религия и мировая политика*, Альпина, Москва, 352 с.
- Декарт, Р. (1989), "Первоначала философии", *Соч.: в 2 т.*, Москва, Т. 1, с. 297 – 422.
- Feuerbach, L. (1841), *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig, 450 s.
- Greeley, A. (1972), *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, Schocken Books, New York, 280 p.
- Haller, R. (1993), *Neupositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt, 304 s.
- Kant, I. (1755). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, Petersen, Königsberg, Leipzig, 200 s.
- Kant, I. (1794), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Leipzig, Frankfurt, 248 s.
- Кант, И. (1964), "Критика чистого разума", *Сочинения в шести томах*, Москва, 799 с.
- Löffler, W. (2006), *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 192 s.
- Muck, O. (1983), *Philosophische Gotteslehre*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 191 s.
- Orwell, G. (2008), *Nineteen Eighty-Four*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, New York, 250 p.
- Rahner, K. (1975), *Geist in der Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München, 413 s.

References

- Albright, M. (2007), *Religion and world politics [Religja i mirowaja politika]*, Alpina, Moscow, 352 p.
- Descartes, R. (1989). "Principles of Philosophy" ["Первоначала философии"], *Works: in 2 volumes*,

- Moscow, Vol. 1, pp. 297 – 422.
- Feuerbach, L. (1841), *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig, 450 s.
- Greeley, A. (1972), *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, Schocken Books, New York, 280 p.
- Haller, R. (1993), *Neupositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt, 304 s.
- Kant, I. (1755). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, Petersen, Königsberg, Leipzig, 200 s.
- Kant, I. (1794), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Leipzig, Frankfurt, 248 s.
- Kant, I. (1964), "Critique of Pure Reason" ["Kritika czistoho razuma"], *Works in six volumes*, Moscow, 799 c.
- Löffler, W. (2006), *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 192 s.
- Muck, O. (1983), *Philosophische Gotteslehre*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 191 s.
- Orwell, G. (2008), *Nineteen Eighty-Four*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, New York, 250 p.
- Rahner, K. (1975), *Geist in der Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München, 413 p.

© **Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak**

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ: “COSMOTHEORIA” І “WELTANSCHAUUNG”

В. Ю. Попов

доктор філософських наук,
професор кафедри теорії, історії держави і права та філософії права
Донецького національного університету імені Василя Стуса, Вінниця, Україна
popovmak@ukr.net
ORCID org/ 0000-0003-3097-7974

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-31-39](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-31-39)

Анотация

Владимир Попов. При изворите на научния мироглед: “cosmotheoria” и “weltanschauung”. Статията разглежда историята на научния мироглед по време на научната революция XVI-XVII век. Показани са основните му източници, които са отразени в понятието «cosmotheoria». Разкрива се генезисът на това понятие и неговите компоненти: “κόσμος” и “θεωρία”. Авторът подчертава погрешността на идеята на Хайдегер, че понятието “мироглед” (“светоглед”) не е съществувало в предкантианската философия. Задълбочено са проучени езиковите преходи от “cosmotheoria” към “Wereldbeschouwing” и “Weltanschauung”. В статията се анализират и социално-историческите условия на тези езикови трансформации.

Ключови думи: мироглед; научен мироглед; “cosmotheoria”; weltanschauung; κόσμος; θεωρία; контемплация; wereldbeschouwing

Анотація

Володимир Попов. Біля джерел наукового світогляду: “cosmotheoria” і “weltanschauung”. У статті розглядається історія виникнення наукового світогляду під час наукової революції XVI- XVII сторіч. Показані головні джерела цього світогляду, які знайшли відображення у концепті “cosmotheoria”. Висвітлена генеза цього концепту та його складових “κόσμος” та “θεωρία”. Автор підкреслює хибність думки Гайдегера про те, що в докантивській філософії поняття “світогляд” не існувало. Ретельно досліджуються мовні переходи від “cosmotheoria” до “Wereldbeschouwing” та “Weltanschauung”. Також аналізуються соціально-історичні умови цих мовних трансформацій.

Ключові слова: світогляд; науковий світогляд; космотеорія; Weltanschauung; κόσμος; θεωρία; контемплация; wereldbeschouwing

Abstract

Volodymyr Popov. At the sources of scientific worldview: “cosmotheoria” and “weltanschauung”. The article examines the history of the scientific worldview during the scientific revolution of the sixteenth and seventeenth centuries. The main sources of this worldview are shown, which are reflected in the concept of “cosmotheoria”. The genesis of this concept and its components

"κόσμος" and "θεωρία" are highlighted. The author emphasizes the falsity of Heidegger's idea that the concept of "worldview" did not exist in pre-Kantian philosophy. The linguistic transitions from "cosmotheoria" to "Wereldbeschouwing" and "Weltanschauung" are carefully studied. The article also analyzes the socio-historical conditions of these language transformations.

Keywords: worldview; scientific worldview; space theory; Weltanschauung; κόσμος; θεωρία; contemplation; wereldbeschouwing

Постановка проблеми. У своїх Марбурзьких лекціях 1927 року М. Гайдеґер, звертаючись до історії слова Weltanschauung, перекладеного більшістю європейських мов як "світогляд", з притаманним йому пафосом проголошує: "Dieses Wort ist keine Obersetzung etwa aus dem Griechischen oder Lateinischen. Einen Ausdruck wie κοσμοθεωρία gibt es nicht, sondern das Wort ist eine spezifisch deutsche Prägung, und zwar wurde es innerhalb der Philosophie geprägt" ("Це слово не є перекладом з грецької або, скажімо, латини. Немає такого виразу, як космотеорія. Навпаки, це слово власне німецького чекану (Prägung), й воно було викарбовано саме в філософії") (Heidegger, 2005, s. 5). Тобто, фактично знаменитий німецький філософ стверджує, що поняття "світогляд" і відповідне йому слово сформувалося лише в німецькій філософії кінця XVIII сторіччя, і попередня філософія не оперувала подібним поняттям, та й в інших мовах ми не знайдемо його аналогів (у греків "немає такого виразу, як космотеорія (κοσμοθεωρία)").

Тобто, німецький мислитель категорично наголошує на тому, що слова космотеорія (κοσμοθεωρία) в попередній філософській традиції не існувало. Тим часом, випускникові єзуїтського коледжу, католицької гімназії та теологічного факультету Фрайбурзького університету не могло бути невідомим, що саме за допомогою грецької кальки "cosmotheoria" передається слово "світогляд" латиною. М. Гайдеґер не міг не знати, що слово "космотеорія" знайшло собі місце не лише у працях його німецьких попередників – спіритуаліста Р. Лотце і позитивіста Т. Гомперца¹, але й стоїть на обкладинках книг двох корифеїв наукової революції XVI–XVII сторіччя Жана Франсуа Фернеля ("Cosmotheoria seu de forma mundi et de corporibus coelestis libros duos complexa", 1528) та Християна Гюйгенса ("ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΟΣ", 1698). Ігнорування "фрайбурзьким чарівником" того факту, що німецьке "Weltanschauung" (світоспоглядання) етимологічно пов'язане з греко-латинським "cosmotheoria", є вельми показовим. Його намагання довести німецьку автентичність "Weltanschauung", що "завжди історично існує з фактичного Dasein, разом з ним і для нього", є певним викликом для гомперцівської "космотеорії", яка, за словами останнього, є "несуперечливою системою всіх тих уявлень, що застосовуються для відображення фактів і в окремих науках, і у практичному житті" (Gomperz, 1905, s.14).

Але що таке космотеорія? Чому Гайдеґер настільки категорично відкидає буд-який зв'язок між нею та світоглядом (Weltanschauung), заперечуючи, навіть всупереч фактам, існування слова "cosmotheoria" в докантивській філософії? Може, це – неусвідомлене бажання майбутнього прихильника нацизму довести, що слово світогляд (Weltanschauung), перекладене згодом іншими мовами, є словом "власне німецького чекану"? Метою нашої статті є пошук відповідей на ці питання, з'ясування сенсу терміну "космотеорія" та виявлення особливостей світогляду вчених, які стояли біля джерел концептуального розуміння поняття першого наукового світогляду.

Виклад основного матеріалу. Дійсно, ані в класичній, ані у пізній грецькій філософії ми не знайдемо терміну "κοσμοθεωρία". Слово "cosmotheoria" було штучно утворене рене-

¹ "Космотеорія" має змінити стару метафізичну філософію за Теодором Гомперцем (1832 – 1912)

сансними гуманістами з двох давньогрецьких слів "κόσμος" та "θεωρία".

Нагадаємо, що слово κόσμος у ранній давньогрецькій мові походило від дієслова κόσμεω – "влаштовувати, прикрашати", й означало не Всесвіт, а те, що "влаштоване як слід", "порядок", а не "світ", і застосовувалося для позначення полісного устрою або вбрання жінки, що привела себе до "порядку" (звідси – "косметика"). З виникненням філософії починається "конвертування" певних слів давньогрецького епосу та міфології з набуттям нових сенсів та поступовою асиміляцією у філософській понятійній інструментарій. У Геракліта, піфагорійців, Парменіда, Платона та інших філософів "κόσμος" перетворюється на упорядковану структуру Всесвіту.

У філософії Платона (під впливом піфагорійців), стоїків і, згодом, неоплатоніків воно набуває остаточної філософської визначеності. Він вважає космос образом бога-Деміурга. Від Платона йде традиція майже релігійного вшанування Космосу та небесних світил (так звана астролатрія). У стоїків після Посидонія це набуває форми певного ототожнення космічного та божественного. Згідно з їхнім вченням, космос є живим, розумним, сферичним, цільним тілом, яким править Зевс-Логос. Слово "κόσμος" стає однією з ключових метафор-категорій гностичного містичного дискурсу, але набуває в ньому негативної конотації: космос розглядається як сила ворожа людині, створена злим демоном Ялдаваофом. Цей акосмізм гностиків має певне відлуння й у ранньому християнстві. "Η βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" ("Царство моє не від світу цього") (Новий Завет, 2001. Ін. 18:36) – проголошує Ісус Христос у найбільш "прогностичному" Євангелії від Йоана. Утім, цей своєрідний "акосмізм" раннього християнства згодом переосмислюється й нівелюється в боротьбі з гностичними ересеями під впливом неоплатонізму. Остаточне його подолання відбувається у творах Отців церкви Золотого віку патристики. Гностичному антагонізмові Бога і світу каппадокійці протиставляють біблійну доктрину творення світу і управління ним Богом, і ця картина докорінно переосмислює античну концепцію іманентності Божественного у всесвіті. У творах цих східних отців церкви взагалі деякі завзяті ортодокси намагаються знайти суттєвий вплив (або навіть спотворення) оригенівської платонізованої космології. Так, брата Василя Григорія Ниського звинувачували в тому, що він намагався поєднати платонівське вчення про божественний Космос зі старозавітною концепцією надсвітнього розуміння Бога.

Давньогрецький "κόσμος" був перекладений римлянами як "mundus", саме такий переклад застосовують уже Цицерон і Лукрецій Кар. Хоча походження цього латинського терміну мало зовсім інший характер, ніж грецький "космос". Мундус – це борозна від плуга, яким першозасновник Риму Ромул проводив межі новоствореного міста, а також алтаряма богині Церери (Mundus Cereris), накрита, за винятком трьох діб року, великим каменем ("камінь душі"), що немов закривав вхід у потойбічний світ. Слово "mundus" згодом стало означати і той світ (mundus), який над нами, і той світ (теж mundus), який під нами, тобто, увесь універсум. Відомим є латинське прислів'я: "Pereat mundus et fiat justitia" ("Нехай загине світ, але здійсниться правосуддя").

У ранній християнській літературі слово "mundus" використовувалося майже виключно в негативному сенсі: цьому сприяло певним чином і первісне його значення як потойбічного "царства небіжчиків". Навіть латинська патристика цуралася його використовувати, застосовуючи здебільшого повну кальку з грецької – "cosmos". Августин Аврелій у своєму "Tractatus in Epistolam Iohannis ad Parthos" протиставляє світ Христа (pax) світу земному (mundus) (Степанцов, 2001, с. 14). Середньовічна схоластика відповідно до аристотелівсько-птоломеевської космології надає світові-mundus статусу universitas, або Універсуму (сукупної цілісності). Бернард Сільвестр у середині XII сторіччя пише алегоричну поему у прозі "De mundi universitate, sive megacosmus et microcosmus" ("Про сукупність світу, або Мегакосм і Мікрокосм") (Bernardi, 1876) У ній він намагається поєднати біблійне уявлення про створення світу з платонівською

космогонією "Тімея". Тома Аквінський у "Сумі теології" також наголошує: "...mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente" ("світ виник не випадково, а створений Богом, який діє за допомогою розуму") (Thomas, 1988, p. 42).

З початком Ренесансу, який характеризувався насамперед інтересом до "грецьких старожитностей", у філософський тезаурус повертається й грецьке слово "cosmos", що помітно вже у творах Ніколо Кузанського, наприклад, він широко застосовує терміни "megacosmus" і "microcosmus". Водночас, у "De Coniecturis" Кузанця ми знаходимо його знаменитий пантеїстичний вислів з використанням латинського mundus: "Non enim aliud est deum esse in mundo quam mundum in deo" ("Буття Бога у світі є нічим іншим, ніж буттям світу в Бозі") (De Cusa, 1972, s. 72). Ототожнення буття Бога з буттям світу приводить Кузанця від visione Dei (споглядання Бога) до visum mundi (світоспоглядання).

Починаючи зі знаменитих флорентійських лекцій візантійського вченого-дипломата Мануїла Хрисолора (1397 – 1400), серед європейської (особливо італійської) інтелектуальної еліти починає поширюватися популярність грецької мови, тому й не дивно, що незабаром "visum mundi" перетворюється на "cosmotheoria". Останнє слово є поєднанням "cosmos (mundus)" з "theoria" ("visum").

Розглянемо тепер походження й еволюцію значень другого складника цього слова. Слово теорія (θεωρία), як і більшість грецьких філософських термінів, походить з побутового мовлення, його утворення пов'язане з іменником θέα – видовище, вигляд, пейзаж (звідси – театр-θέατρον – "місце видовища") та οράω – бачити, дивитися, спостерігати. У давнину в школі перипатетиків першу половину цього слова співвідносили зі словом θεός – Бог; етимологічно це неправильно, але саме θεωρία у певному сенсі розглядалося як таке споглядання, яке надає можливості встати на "погляд Бога". Утім, Гайдеггер гадав, що асоціації "теорії" з "Бого-спогляданням" виникають ще у Парменіда, оскільки два корені цього слова θεα і οραω можуть при певному наголосі означати бачення богині, а цією богинею у Парменіда є "Алетья", невтаємниченість, завдяки якій і в якій присутнє те, що існує (істина) (Heidegger, 2012, s. 56). Споглядання (θεωρία) нагадує насолоду театральною постановкою з усіма її складниками. Отже, первісним змістом грецького слова "θεωρία" було "видовище" (святкове або театральне) і навіть "подорож з метою подивитися невідоме".

Таке просте зорове споглядання, "нерозумне відчуття" відкидається Платоном на користь істинного споглядання – умоглядного, що осягає насправді існуюче, вічне та незмінне. Саме таке "бачення розумом" проголошується Платоном справжньою θεωρία. Це споглядання душі до її втілення в тіло "справжнього буття" ідей самих по собі, які вона бачила протягом участі у "хороводі богів" в Ὑπερβωριανός (Гіперуранії – наднебесі). Подібне ж, може трохи позбавлене метафізично-релігійного пафосу розуміння θεωρία, ми знаходимо й у аристотелівській "Метафізиці". У ній він виокремлює три види знання: теоретичне (θεωρία – споглядання), практичне (πράξις – дія) і поїстичне (ποίησις – творчість), з-поміж яких теорія проголошується найвищим. Для оволодіння «теорією», до якої належать перша філософія, фізика та математика, необхідною є здатність до споглядання та осягнення перших причин речей, тобто, необхідного та незмінного. Саме "теоретична" діяльність, присвячена пошуку істини самої по собі, і є найдосконалішою формою діяльності (Αριστοτέλης, 1975, σ. 356). У "Нікомаховій етиці" Аристотель наголошує, що лише "βίος θεωρητικός" ("споглядальне життя"), позбавлене користюлих розрахунків і пожитків, може наблизити людину до безтурботного щастя (εὐδαιμονία), до чистого блаженства (μακάριος), яке доступне лише богам" (Αριστοτέλης, 2002. с. 242.)

У філософії Святих Отців, а, особливо, аскетичній християнській літературі під впливом еліністичної філософії грецьким терміном "θεωρία" позначається здатність людського духу (точніше, розуму) пізнавати істинну сутність речей, "бачити" Божу присутність і дію у світі.

Подібне розуміння поняття "теорії" походить від двох видатних дидаскалів Александрійської християнської школи початку III сторіччя – Климента Олександрійського і Оригена. Так, у Климента християнська досконалість полягає у пізнанні Блага і уподібненні Богу. Досконалий гнозис, який він проповідує і протиставляє "хибноіменному" гнозису, є вічним спогляданням – "αἰδιὸς θεωρία".

Ориген, спираючись на філософію стоїків, протиставляє два різних способи життя: життя діяльне і життя споглядальне. Їхніми символами виступають образи Марфи та Марії в оповіданні євангеліста Луки. "Діяльні" займають зовнішній двір Єрусалимського храму, "споглядальні" входять до Божої Домівки. Різні частини Храму відповідають ступеням досконалості в пізнанні. Так, двері, що відокремлюють зовнішній двір від святилища, – є дверима пізнання: це перше споглядання, споглядання істот тілесних і безтілесних. Святе Святих є пізнанням Бога. Отже, християнам для досягнення досконалості треба пройти три етапи: перший – це тропік (діяння), боротьба за безпристрасність (απαθεία) і любов; другий – φυσική θεωρία (природне споглядання), пізнання таємниць створеного; і третій – θεολογία (богослов'я), пізнання Божественних таємниць (Origen, 2001, p. 187).

"Феорія", починаючи з IV сторіччя, стає однією з найважливіших чернечих "психологічних практик". Вона стає середньою ланкою в тріаді "πράξις – θεωρία – θεωσις", яка відображає шлях духовного перетворення, що веде до обожнення. Макарій Великий, Євагрій Понтійський, Іоанн Лествичник, Ісаак Сирін та інші адепти християнського чернецтва вважали "споглядання" тотожним "духовному баченню" Бога або "божественних енергій". В ісихаській традиції, починаючи від Симеона Нового Богослова, і, особливо, у Григорія Палами, феорія розглядається як відтворення містичного "споглядання Фаворського Світла", пов'язане з Преображенням Христа на горі Фавор.

Латиною грецьке «θεωρία» було перекладене як "contemplatio". Воно було впроваджене мабуть Іоанном Касіяном (він писав про "contemplatio Dei" як вищу мету інока) та широко використовувалося в знаменитій полеміці Пелагія та Августина. Саме від Августина йде опозиція активного та споглядального життя (*vita activa* і *vita contemplativa*) – одна з основних у середньовічній теології, а також у практиці західного чернечого життя за середньовіччя.

У західній містиці, починаючи від Бернарда Клервоського, *contemplatio* майже отожднюється з баченням (*visio*) Бога. Об'єктом духовного споглядання (особливо у Бонавентури та Генріха Сузо) стають *Passio Christi* (Страсті Христові). Трактат Сузо "*Hundert Betrachtungen*" ("Сто споглядань") став складником багатьох корисних книжок для ченців та мирян: брєвіаріїв, милитовників тощо. Утім, західна контемпліяція мала більш давнє походження. У практиці "*Lectio Divina*" ("Божественне читання"), що застосовувалася в бенедиктинських монастирях, вона була вінцем зусиль народження нової людини, що перебуває у єдності з Богом. "*Lectio*" – уважне читання біблійного тексту, "*meditatio*" – роздумів над Словом та "*oratio*" – молитва Словом є лише попередніми етапами до справжньої "*contemplatio*".

У XVI сторіччі споглядання-контемпліяція переживає своєрідний ренесанс, особливо в духовних рухах католицької контрреформації. Тереза Авільська, Хуан де ла Крус і, особливо, Ігнатій Лойола розглядали контемпліяцію як молитву серця, що повинна була очистити людську душу й привести її до містичної єдності з Ісусом Христом. Так, у "Духовних вправах" ("*Exercitia spiritualia*") останнього можна знайти навіть особливу методику контемпліяції, якій передують медитація, дискурсивна молитва, що повинна привести до внутрішнього очищення. Якщо у Лойоли та іспанських містиків споглядання стосується, насамперед, євангельських наративів, то в Еразма Роттердамського йдеться про контемпліяцію світу (*mundi contemplatio*). У своїх "*Colloquia Familiaria*" ("Розмовах за простою") він вустами "єпикуреїця" Гедонія проголошує: "*Quod potest esse magnificentius spectaculum, quam huius mundi contemplatio*" ("Чи може бути видовище прекрасніше, аніж споглядання нашого світу")? (Desiderius, 1997, p. 357).

Відомо, що в XIV–XVI сторіччях у Західній Європі відбувається остаточна переорієнтація загальної життєвої настанови з антично-середньовічного ідеалу споглядального життя на новий габітус життя, що передбачав необхідність активного суспільного життя. З інертного спостерігача Божественних таємниць людина перетворювалася на вольового, підприємливого діяча, покликаного Творцем активно брати участь у перетворенні світу. Від видіння Бога люди переходять до видіння Всесвіту, від споглядання-contemplatio до космотеорії. Знаменним є й те, що слово "contemplatio" остаточно набуває містично-релігійного сенсу, споглядання світу як вчення про спостереження над природою починає позначатися прямою калькою з грецької "theorie", а "mundi contemplatio" в "cosmotheoria".

Хто був автором останнього терміна, сказати важко, але вже 1528 року він з'являється в назві першої праці французького лікаря, математика та астронома (й астролога "за сумісництвом", що було типовим явищем у ті часи) Жана Франсуа Фернеля. Праця тоді ще тридцятирічного амбітного студента Сорбони мала повну назву "Космотеорія. Моналосфера, або про форму світу і небесних тіл". У ній майбутній лейб-лікар короля Генріха II хоч і не висунув власну "теорію" Космосу, але навів певні обчислення розмірів земної поверхні.

Слово "cosmotheoria", точніше, у грецькому написанні – "κοσμοθεωροσ", спливає лише наприкінці майбутнього XVII сторіччя у назві останньої книги голландського вченого, винахідника маятникового годинника з анкерним обмежувачем та автора хвильової теорії світла Християна Гюйгенса.

Як відомо, книга "Κοσμοθεωροσ, sive de Terris Coelestibus, earumque ornatu, conjecturae" була видана латиною братом великого вченого Костянтином Гюйгенсом після смерті Християна у 1698 році в Гаазі. У ній він намагається метафізично осмислити побудову Всесвіту, базуючись на гіпотезі множинності світів та новій коперніканській картині світу. Він немов надсилає нащадкам сміливе на той час питання: "Якщо все в природі створене для людей, то для чого ж існують невидимі нам зірки, про яких ми дізналися тільки з "телескопічних спостережень"?". І сам же пропонує свою відповідь: "Вочевидь, такі зірки створені не для нас, а для мешканців планет, які кружляють навколо цих зірок" (Hugenii, 1698. р. 7). Гюйгенс описує мешканців невідомих нам світів, наділяючи їх людським інтелектом і фантастичною зовнішністю.

На відміну від інших видатних представників "Respublica literaria" ("Республіки вчених") XVII сторіччя (Декарта, Спінози, Ньютона), Християн Гюйгенс не створював загальної філософської системи. Його інтелектуальні зусилля впродовж усього життя були націлені на дослідження конкретних природних явищ та на винайдення нових технічних засобів дослідження природи. Лише наприкінці свого життя він намагався здійснити певне метафізично-теологічне узагальнення своїх дослідів. Не зрікаючись своїх кальвіністських релігійних переконань, Гюйгенс жадав узгодити нову коперніканську картину світу та галілеєвський принцип відсутності телеологізму в природі з догматом всемогутності Бога, який він розумів у душі волюнтаризму протестантської ортодоксії. Саме релігійні переконання великого нідерландського вченого не могли припустити самотності людства у безмежному Всесвіті. Всупереч механіцизму Декарта-Ньютона, Гюйгенс пояснював, що "життя є космічним явищем, у чомусь різко відмінним від пасивної матерії". Саме це узагальнення "Космотеороса" творець концепції ноосфери В. І. Вернадський назвав "принципом Гюйгенса".

Популярність книги Гюйгенса була викликана не тільки його протофантастичними поглядами на можливість існування позаземних цивілізацій, але й певними метафізичними поглядами, які набули великого значення у полеміці навколо спінозизму наприкінці XVII сторіччя. Один з головних принципів філософії Спінози "Deus sive Natura" дав привід оцінювати його метафізику як атеїстичну. Томас Гобс у своєму відомому "De corpore" категорично стверджує наступне: "Хто називає світ Богом, той тим самим стверджує, що світ не має причини, інакше кажучи, що Бога немає" (Hobbes, 2008, р. 72). Найбільшої гостроти полеміка навколо спадщи-

ни Спінози набуває на його батьківщині – у Нідерландах. У XVII сторіччі ця країна переживає свій *Gouden Eeuw* (Золотий вік, 1588 – 1672), завдяки своїй релігійній толерантності та протестанській етиці стає якщо не кількісно, то якісно найрозвинішою країною Європи в економіці та культурі. В Нідерландах відбувається розквіт науки, правознавства, літератури та мистецтва. Завдяки відсутності цензури країна стає центром видавничої діяльності в Європі, розповсюджуючи по усьому континенту відомості про політичні скандали та наукові відкриття, релігійні проповіді та полемічні памфлети.

Відомий нідерландський культурний діяч Пітер Рабус був редактором першого нідерландського наукового часопису "*De Boekzaal van Europe*" ("Книжкова палата Європи"). За своє відносно коротке життя Рабус (він прожив усього 42 роки) доклав величезних зусиль, щоб ознайомити нідерландських читачів з найновішими загальноєвропейськими досягненнями в різних галузях науки, теології та філософії. Водночас, він намагався дотримуватися релігійної толерантності, відкидаючи все, що "суперечить розуму і не може бути сприйняте розумом". Утім, пантеїстична метафізика Спінози відкидалася Рабусом як така, що не витримує раціональної критики. Він був глибоко захоплений і симпатизував англійському фізику та теологу Роберту Бойлу, який не ідентифікував Бога з Природою, як це зробив Спіноза, але чітко розрізняв Бога і його Творіння. У теологічному трактаті "*The Christian Virtuoso*" (1690) Бойль стверджував, що дослідження природи є головним релігійним обов'язком. Ця теза тяжіла до дійсної філософії, яка розмежовувала первинні (провіденціальні) і вторинні (матеріальні) закони природи. Бог розглядався тут як "світовий годинник", що запустив машину природи, що потім діє самостійно. Пояснюючи доцільність світу загалом, і усіх його елементів зокрема, Бойль писав: "На нашу думку, це так, як у рідкісних годинниках, наприклад, що знаходяться в Страсбурзі, де все майстерно злагоджено і, коли механізм приведений у рух, усе відбувається відповідно до початкового задуму майстра, і рух маленьких статуй, що здійснюють у певні години відомі дії, як і рух заводних ляльок, не вимагають особливого втручання майстра або якого-небудь його розумного помічника, але виконують свої функції у призначені терміни завдяки загальній та початковій злагоженості усього апарату" (Boyle, 1999, p. 163). Проте, на відміну від дійств, які вважали, що після того, як світ був створений і йому було надано рух, механізм світу не потребує божественного втручання, Бойль був переконаний, що закони світобудови підтримуються завдяки безперервному втручанню Бога.

Пітер Рабус був захоплений теологічною концепцією Бойля. Він вважав Християна Гюйгенса однодумцем англійського вченого, незважаючи на їхні суперечки щодо існування ефіру. Рабус здійснює власний переклад "Космотеоросу" Гюйгенса під назвою "*De Wereldbeschouwer of gissingen over de Hemelsche aardklooiën*". Він починає широко використовувати ідеї великого вченого щодо співвідношень Творця і Космосу, спираючись на власне тлумачення новоствореного ним слова "*wereldbeschouwing*" як перекладу греко-латинського "*cosmotheoria*", у дусі механістичного монотеїзму, виступаючи проти містичних та атеїстичних інтерпретацій. Утім, нідерландське "*beschouwing*" вже не є простим перекладом латинського "*contemplatio*" ("споглядання"). Рабус розглядав "*wereldbeschouwing*" не як пасивне "світоспоглядання", але як відображення світу, побудованого на підставі неупередженого "наукового" спостереження. Світ у нього розглядається як створений Богом за певним задумом і такий, що керується ним за незмінними законами. Пізнання цих законів природи повинно привести людину до шанобливого ставлення до єдиного Бога.

Ще 1988 року в університеті імені Еразма Роттердамського (Erasmus University Rotterdam) нідерландська дослідниця Іда Ламерс-Верстег (Lamers-Versteeg) захистила дисертацію з цікавою назвою "*Kosmotheoros. Wereldbeschouwing, Weltanschauung en het onbegrensd begrensde*" ("Космотеорія. Wereldbeschouwing, Weltanschauung і безмежність обмежень") (Lamers-Versteeg, 1989.) У ній нідерландська дослідниця, спираючись на

гіпотезу свого вчителя Майкла Петрі, обстоює думку про те, що в німецькій філософії слово "Weltanschauung" походить від голландського слова «wereldbeschouwing», яке з'являється близько 1699 року в текстах роттердамського поета, лінгвіста і книговидавця Пітера Рабуса. Останній з його допомогою перекладає назву праці Християна Гюйгенса "Космотеорос".

Ламерс-Верстег наприкінці своєї дисертації робить висновок: "Німецьке поняття "Weltanschauung" виникло не в німецькій культурі. Стало очевидним, що насправді слово "wereldbeschouwing" ("світогляд") почало вживатися в літературне життя в Роттердамі у XVII сторіччі. Концепт уже існував у грецькому та латинському дискурсах, але в германські мови це слово увів саме Пітер Рабус. Із перекладом творів Гюйгенса і Нієвентійта "wereldbeschouwing" з нідерландської було перенесено і у німецьку мову. Це може мати велике філософське, історичне і філологічне значення» (Lamers-Versteeg, 1989, p. 212).

Висновки. Отже, на підставі досліджень сучасних нідерландських вчених, можна стверджувати, що поняття "світогляд" має значно давнішу ґенеу, порівняно з кантівським "Weltanschauung". Воно походить від латинізованого грецького "cosmotheoria", яке було створене ренесансними європейськими вченими-гуманістами ще до 1528 року й отримало значне поширення в наукових колах після 1698 року, набуваючи різних перекладів та конотацій у європейських мовах. Але саме нідерландське "wereldbeschouwing" мало вирішальний вплив на появу сучасного поняття "світогляд". Поняття "Cosmotheoria" відображало первісний науковий світогляд, що виникає внаслідок наукової революції XVI- XVII сторіч та полягає в неупередженому цілісному погляді на світ, який розглядається як об'єкт експериментального пізнання та технічного перетворення.

Література та посилання

- Арістотель, (2002), *Нікомахова етика*, пер. з д-грец. і коментарі В. Ставнюк, Аквілон-Плюс, Київ, 480 с.
- Степанцов, С. А. (2001), "Не любите мира: понятие mundus у Августина", *Власть, право, религия: взаимосвязь светского и сакрального в средневековом мире*, ИВИ РАН, Москва, с. 12 – 17.
- Αριστοτέλης, (1975), *Μετα τα Φυσικά*, Παπυρος, Αθήνα, 356 σ.
- Bernardi, S. (1876), *De Mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, Wagner, Innsbruck, XXI+71 s.
- Boyle, R. (1999), *The origin of forms and qualities, according to the corpuscular philosophy*, Pickering & Chatto, London, 378 p.
- Cusa, de, N. (1972), *De Coniecturis. Opera Omnia*, V. 3, F. Meiner Verlag, Hamburg, s. 72.
- Desiderius Erasmus, (1997), "Colloquies", trans. by Craig R. Thompson, *Collected Works of Erasmus*, 39–40, 2 vols., University of Toronto Press, Toronto, II, 631ff.
- Gomperz, H. (1905), *Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, Diederichs, Jena und Leipzig, Bd. 1.
- Heidegger, M. (2012), "Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)", *Gesamtausgabe Bd. 35*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2005), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Mai.
- Hobbes, Thomas (2008), *The Elements of Law Natural and Politic. Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico*, Edited with an introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford World's Classics, 352 p.

- Hugenii, C. (1698), *Κοσμοθεωρος, sive de Terris cœlestibus, earumque ornatu, conjecturæ*, 176 p.
- Lamers-Versteeg, I. C. J. (1989), *Kosmotheoros. Wereldbeschouwing, Weltanschauung en het onbegrensd begrensde: doktoraal-scriptie*, Erasmus Universiteit, Rotterdam, 236 p.
- Origen, (2001), *Commentary on the Gospel According to John: Books 1-10*, Front Cover, The Catholic University of America Press, 358 p.
- Thomas, de Aquino. (1988), *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars. Opera omnia*. (ussu Leonis XIII P. M. Edit a), Ex typographia Polyglotta, Roma, Vol. 2, 509 p.

References

- Aristotle, (1975), *Metaphysica*, Papirus, Athens, 356 p. [in Greek]
- Aristotle, (2002), *Nicomachean Ethics [Nikomakhova etyka]*, trans. from ancient Greek V. Stavniuk, Akvilon-Plius, Kyiv, 480 p. [in Ukrainian]
- Bernardi, S. (1876), *De Mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, Wagner, Innsbruck, XXI+71 s.
- Boyle, R. (1999), *The origin of forms and qualities, according to the corpuscular philosophy*, Pickering & Chatto, London, 378 p.
- Cusa, de, N. (1972), *De Coniecturis. Opera Omnia*, V. 3, F. Meiner Verlag, Hamburg, s. 72.
- Desiderius Erasmus, (1997), "Colloquies", trans. by Craig R. Thompson, *Collected Works of Erasmus*, 39–40, 2 vols., University of Toronto Press, Toronto, II, 631ff.
- Gomperz, H. (1905), *Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, Diederichs, Jena und Leipzig, Bd. 1.
- Heidegger, M. (2012), "Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)", *Gesamtausgabe Bd. 35*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2005), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Mai.
- Hobbes, Thomas (2008), *The Elements of Law Natural and Politic. Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico*, Edited with an introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford World's Classics, 352 p.
- Hugenii, C. (1698), *Κοσμοθεωρος, sive de Terris cœlestibus, earumque ornatu, conjecturæ*, 176 p.
- Lamers-Versteeg, I. C. J. (1989), *Kosmotheoros. Wereldbeschouwing, Weltanschauung en het onbegrensd begrensde: doktoraal-scriptie*, Erasmus Universiteit, Rotterdam, 236 p.
- Origen, (2001), *Commentary on the Gospel According to John: Books 1-10*, Front Cover, The Catholic University of America Press, 358 p.
- Stepantsov, S. A. (2001), "Don't love the world: Augustine's concept of mundus" [Ne liubyte myra: poniatye mundus u Augustin], *Power, law, religion: the relationship between the secular and the sacred in the medieval world*, IVI RAS, Moscow, pp. 12–17. [in Russian]
- Thomas, de Aquino. (1988), *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars. Opera omnia*. (ussu Leonis XIII P. M. Edit a), Ex typographia Polyglotta, Roma, Vol. 2, 509 p.

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

SOCIO-CULTURAL DEFINITION OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN THE CONCEPT OF MARY DOUGLAS

Natalia Kryvda

Doctor of Science in Philosophy, Professor,
Professor of the Department of Ukrainian Philosophy and Culture,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
n.kryvda@britishmba.in.ua
ORCID 0000-0001-7429-7693

Svetlana Storozhuk

Doctor of Science in Philosophy, Professor,
Professor of the Department of Ukrainian Philosophy and Culture,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
svitlanastorozuk@gmail.com
ORCID 0000-0002-7947-6268

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-40-50](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-40-50)

Анотация

Наталія Кривда, Светлана Сторожук. Социокультурното определение на межкултурния диалог в концепцията на Мери Дъглас. Изследването има за цел да разкрие самобитността на типовете култури (общности), идентифицирани от Мери Дъглас, и да определи вътрешната готовност на техните представители за межкултурна комуникация. Авторите изхождат от преобладаващото в съвременния интелектуален дискурс недоволство от разделението на обществата на "отворени" и "затворени". По-специално те подчертават, че глобалната тенденция към отвореност на обществата трябваше да доведе до появата на кантианския гражданин на света, но доведе до повишаване нивото на културната нетърпимост и изостряне на межкултурните конфликти. Като се има предвид това, типологията на обществата, която концептуализирана в произведенията на К. Попър, се нуждае от значително преосмисляне, допълване и уточняване, един от вариантите на което е интелектуалното наследство на Мери Дъглас. Научните разработки на Мери Дъглас, в частност нейната концепция за "група и маркиране", могат да се превърнат в теоретична основа за изследване на проблемите и противоречията на межкултурната комуникация. Предложението от изследователката "културна карта" дава възможност да се определи степента на отвореността на представителите на определена културна среда към межкултурната комуникация, да се предвиди нейната ефективност и последици. Освен това, концепцията за групата и маркирането, разработена от изследователката, може да се превърне в плодотворна теоретична основа за проучване на културния интелект. Осмисляне на социалното структуриране и категоризация от гледна точка на подхода на Дюркем позволи на Мери Дъглас да покаже особеностите на формирането и поддържането на културните граници с помощта на ритуала и да формира оригинална "културна карта", подчертавайки четири типа социални общности с ясно изразена определена вътрешна структура. Последната подрежда социалния и културния опит на всеки член на обществото, определяйки особеностите на поведението му,

включително готовността за межкултурно взаимодействие. В трудовете на Мери Дъглас тя се проявява не само и не толкова като лично настроение на човека, а като специфична и предварително определена социална програма за взаимодействие с представителите на други културни среди, тоест своеобразна менталитетна директива. Тя описва характеристиките на личното поведение на всеки човек, с други думи, се превръща в схематизиран маркер за културната принадлежност на човека и по този начин улеснява разбирането на културните различия и мотивациите на човека в групата.

Ключови думи: отворени общества, затворени общества, йерархични общества, "мръсотия", маргинали, разколнически анклав, индивидуализирани общества, фаталистични общества, ритуал

Анотация

Наталія Кривда, Світлана Сторожук. Соціокультурна визначеність міжкультурного діалогу в концепції Мері Дуглас. Дослідження спрямоване на розкриття своєрідності виокремлених Мері Дуглас типів культур (спільнот) та визначення внутрішньої готовності їхніх представників до міжкультурної комунікації. Автори виходять з незадовільності панівного в сучасному інтелектуальному дискурсі поділу суспільств на "відкриті" і "закриті". Зокрема, вони акцентують увагу на тому, що загальносвітова тенденція до відкритості суспільств мала би зумовити постання кантівського громадянина світу, натомість, призвела до зростання рівня культурної нетерпимості та загострення міжкультурних конфліктів. З огляду на це, концептуалізована в роботах К. Поппера типологія суспільств потребує істотного переосмислення, доповнення та уточнення, одним з варіантів якого став інтелектуальний доробок Мері Дуглас. Наукові напрацювання Мері Дуглас, зокрема її концепція "групи та розмітки" може стати теоретичним фундаментом дослідження проблем та суперечностей міжкультурної комунікації. Запропонована дослідницею "культурна карта" надає можливість визначити рівень відкритості представників певного культурного середовища до міжкультурної комунікації, прогнозувати її ефективність та наслідки. Крім того, розроблена дослідницею концепція "групи та розмітки" може стати плідною теоретичною основою вивчення "культурного інтелекту". Осмислення соціальної структуризації та категоризації з позицій дюркгеймівського підходу, надало можливість Мері Дуглас показати особливості формування та утримання культурних кордонів засобами ритуалу та сформувати оригінальну "культурну карту", виокремивши чотири крайні типи соціальних спільнот з чітко означеною внутрішньою структурою. Остання впорядковує соціальний та культурний досвід кожного члена спільноти, визначаючи особливості його поведінки, в тому числі й готовність до міжкультурної взаємодії. Остання, в роботах Мері Дуглас, проявляється не тільки і не стільки як особиста налаштованість людини, але як визначена і наперед задана соціальна програма взаємодії з представниками інших культурних середовищ, тобто своєрідна ментальна директива. Вона визначає особливості індивідуальної поведінки кожної людини, тобто, постає схематизованим маркером культурної приналежності людини, тим самим полегшує розуміння культурних відмінностей та мотивації людини в групі.

Ключові слова: відкриті суспільства, закриті суспільства, ієрархічні суспільства, "бруд", маргинали, розкольницький анклав, індивідуалізовані суспільства, фаталістичні суспільства, ритуал

Abstract

Natalia Kryvda, Svetlana Storozhuk. Socio-cultural definition of intercultural dialogue in the concept of Mary Douglas. The research is aimed at uncovering the distinctiveness of the

culture types (or communities) identified by Mary Douglas, and at determining the extent of inner willingness for intercultural communication of the representatives of those culture types. The authors are motivated by the inadequacy of the prevailing in modern intellectual discourse division of societies into "open" and "closed" ones. In particular, they emphasize that the global tendency of societies towards openness should have led to an emergence of Kant's citizen of the world, but instead it led to an increase of cultural intolerance and an exacerbation of intercultural conflicts. In view of this, the typology of societies conceptualized in Karl Popper's works needs significant reexamination, expansion, and clarification; the intellectual work of Mary Douglas accomplishes this goal in its own way. Mary Douglas's scientific work, in particular her concept of "grid/group" can become a theoretical foundation for the study of problems and contradictions of intercultural communication. The "cultural map", proposed by the researcher, makes it possible to determine the level of openness of the representatives of a certain cultural environment to intercultural communication, and to predict its effectiveness and its consequences. In addition, the concept of "grid/group", developed by the researcher, can become a useful theoretical basis for the study of "cultural intelligence". Evaluation of social structuring and categorization from the standpoint of Durkheim's approach enabled Mary Douglas to demonstrate the particulars of formation and maintenance of cultural boundaries by means of ritual and to form an original "cultural map", identifying four extreme types of social communities with a clear internal structure. The latter organizes the social and cultural experience of each member of the community, determining the characteristics of his or her behavior, including the willingness for intercultural interaction. In the works of Mary Douglas, it manifests itself not only and not so much as an individual's personal mood, but as a specific and predetermined social program of interaction with representatives of other cultural environments, that is, a kind of mental directive. It determines the characteristics of individual behavior of each person; meaning, it becomes a schematic marker of a person's cultural affiliation, thus facilitating the understanding of cultural differences and motivation of a person in a group.

Key words: open societies, closed societies, hierarchical societies, "dirt", marginals, schismatic enclave, individualized societies, fatalistic societies, ritual

Introduction. The development of globalization processes has led to the expansion of interconnections among different civilizations, countries, peoples, and cultures. The opening of borders for a free exchange of socially significant information and for travel has led to a marked increase in intercultural interaction among governmental institutions, social groups, public movements, and research and educational institutions. An equally important role in strengthening intercultural interaction was played by tourism and labor migration. The latter most clearly demonstrated the need for a comprehensive study of the features and mechanisms of effective intercultural interaction. The ability to communicate with people from different cultures opens up plentiful opportunities for personal self-fulfillment and helps to overcome frustration when in a foreign cultural environment, all while helping to overcome intercultural conflicts in a globalized world.

It's worth noting that the problems of intercultural communication have attracted considerable attention from researchers since ancient times. However, it was only in the middle of the twentieth century that this topic grew particularly urgent, as the globalization laid the foundations for a radical change in modern social relations, which also attracted the attention of intellectual discourse. For some time it was based on a conceptual basis, which has its roots in A. Bergson's work "Two Sources of Morality and Religion", published in 1932. As is known, in this work the researcher identified the two types of societies, a "closed" and an "open" type, for the first time. According to his findings, closed societies are characterized by "static" morality and religion, as well as by close-knit internal connections and indifference to others. Representatives of such societies are always ready

for an attack and a defense, since they are guided only by "social instinct" (Bergson, 1994, p. 288, p. 32). That is why A. Bergson calls closed societies a "dead end" of social development, as they are doomed to eternally circle around, with their representatives unable to practice effective intercultural communication.

Unlike closed societies, open societies, according to A. Bergson, arise due to moral authorities who seek prosperity for all mankind, and, therefore, focus on a system of historically variable values ("dynamic" morality and religion). It is thanks to the members of open societies that social development takes place. According to A. Bergson, it is moving towards an international (universal) community devoid of antagonisms and built on the principles of ascetic humanism, which is known to be inextricably linked with the ideal of freedom and creative self-expression. Strictly speaking, according to A. Bergson, only members of an open society are capable of effective international communication that transcends cultural (usually ethnocultural) borders and forms a broad universal coalition based on humanism.

Without going into a deep and comprehensive analysis of the types of societies identified by A. Bergson, we will only point out the fact that his proposed typology was further developed in the works of the famous Austrian and British philosopher and sociologist K. Popper. In "Open Society and Its Enemies" (Popper, 1994), the thinker distanced himself from the religious mysticism proposed by A. Bergson, and showed that the separation of open and closed societies on a rationalistic basis makes it possible to carefully analyze the particulars of social development from the standpoint of social self-realization. In particular, K. Popper emphasized that closed societies resemble living organisms, as the basis for their association are semi-biological ties, such as blood kinship and the unity of life and work, of joy and danger. In closed societies all social institutions are sacred and are built on the basis of taboos, which, without the need for rational justification, define and regulate the life of the individual and society as a whole. Members of a closed society treat current regulations (taboos) with great piety and never doubt their truth (Popper, 1994, pp. 195 – 196).

Unlike closed societies, open societies are formed on the basis of free competition, which is manifested in the constant desire of their members to occupy privileged or most respectable social or economic niches. Members of open societies reject all sorts of authorities and are critical of taboos. This, according to K. Popper, often leads to open societies losing the features of a specific and real group. In most cases members of open societies do not meet with each other; the affairs are conducted by isolated individuals that communicate through a variety of print media (letters, telegrams, orders, written directives, etc.), due to which they may not have personal contacts. Of course, according to K. Popper, this does not mean that members of an open society have completely lost their human nature and do not need interpersonal communication. On the contrary, the scientist believes that the emergence of an open society has opened a new, much wider space for such communication. In contrast to members of a closed society who are limited by organic ties and are hostile to any manifestations of dissent, representatives of an open society form their communicative space based on their own beliefs, life guidelines and even on personal gain (Popper, 1994, pp. 196 – 199). In other words, members of an open society, losing the features of a "real group", become very flexible and can easily engage in intercultural communication.

Despite the rationality of many theoretical remarks made by K. Popper in "Open Society and its Enemies" (Popper, 1994), there is no reason to consider his conclusions about the absence of obstacles to intercultural communication in members of open societies as convincing. Although the globalization has significantly eroded the foundations of cultural identity (Giddens, 2004; Bauman, 2004; Huntington, 2003; Kryvda, 2016; Storozhuk, 2014; Hoyan et al., 2019), today there is no reason to say that identity has given up its place to a Kantian citizen of the world who has no obstacles to free communication. On the contrary, global changes in politics, economics and culture are accompanied by a constant separation of cultures and peoples, while generating in them a

desire for cultural self-affirmation and the preservation of their own cultural values. The range of their resistance is traditionally quite wide: there is a passive aversion to the values of other cultures, and an active opposition to their spread and establishment. That is why in our day we have witnessed numerous ethnoreligious conflicts, the strengthening of nationalist sentiments, and the intensification of regional fundamentalist movements. Contradictions that arise at the community level penetrate into the depths of public consciousness, thereby defining, and often significantly limiting, the space and opportunities for personal self-fulfillment in a globalized and, at the same time, culturally diverse world.

The fundamental need of man to preserve his cultural identity, combined with the constant desire for personal self-fulfillment in a multicultural world, has attracted the attention of researchers in recent decades. For example, in researching this problem, in 2003, Christopher Earley and Soon Ang, building off Howard Gardner's theory of multiple intelligences, introduced to the scientific community an original concept of "cultural intelligence" (CQ). Its semantic field was determined by a person's ability to function effectively and to interact in situations characterized by cultural diversity, without losing his or her own cultural identity. This ability, according to researchers, can not be the result solely of the cognitive sphere, but appears to be a multidimensional formation of a wide range of skills. Thus, appealing to the component theory of intelligence (Sternberg, Detterman, 1996), K. Earley and S. Ang identified four main components of cultural intelligence: 1) the metacognitive component of CQ, or the ability to acquire and interpret cultural knowledge and build strategies for acquiring knowledge about other cultures; 2) the cognitive component of CQ, or human knowledge of their own and other cultures; 3) the motivational component of CQ, or the ability and desire of a person to focus on the study and understanding of a particular cultural context, and, 4) the behavioral component of CQ, which is manifested as an ability to carry out verbal and nonverbal interactions with representatives of different cultures (Ang et al., 2004; Earley PC, & Ang S., 2003). To identify the level of cultural intelligence, Sun Ang and his colleagues developed and tested the Cultural Intelligence Scale (CQS), the sub-scales of which correspond to the four aforementioned components of CQ (Ang et al., 2007).

The emergence of this concept and the tool for measuring cultural intelligence in the setting of a shortage of viable theoretical and methodological developments in the field of intercultural communication has led to a rapid upsurge of research on this phenomenon. In this context the explorations of many foreign (Linn Van Dyne, 2012; Ryan, Deci, 2000) and Ukrainian researchers (Solodka, 2017; Zelenov, 2016; Yefymenko, 2017) can be mentioned. Despite the remarkable interest in the issues of formation of cultural intelligence, so far there is no reason to consider them resolved, in the light of the problems and conflicts that arise in the process of real interaction. To some extent, they are related to human openness to intercultural dialogue, which, according to the British researcher M. Douglas, is inextricably linked with collective ideas and the way of organizing the community.

Purpose. Given the above, the purpose of the article is to uncover the distinctiveness of the culture types (or communities) identified by Mary Douglas, and to determine the extent of inner willingness for intercultural communication of the representatives of those culture types.

Presentation of the main material. Turning to the realization of this goal, we consider it appropriate to emphasize that M. Douglas never aimed to study cultural intelligence. Moreover, her major works, *Purity and Danger* (Douglas, 2000), *Natural Symbolics: Explorations in Cosmology* (Douglas, 1973), were published in the 1960s and 1970s, long before the emergence of this concept. Nevertheless, they provide the insight into the origins of tolerance / intolerance towards the representatives of other cultures, the willingness or unwillingness to engage in an open dialogue with them, and the causes of persistent acute intercultural conflicts in a unified yet multicultural modern world. To some extent, it is due to the fact that the problem of defining group boundaries through

the prism of a binary opposition between "Ours" and "Strangers" ("us" and "them") has invariably remained the alpha and the omega of M. Douglas's scientific research. The conclusions drawn by the researcher in her works are based on Durkheimian standpoints; meaning, the researcher believes that both modern and primitive people have the same laws and rules of a schematic organization of their own experience. This theoretical basis has opened wide a way for them to find in primitive cultures those universal cognitive schemes and categories that organize the whole social experience and determine the collective phenomena of communities, while determining the openness and readiness of their members for intercultural dialogue. Interestingly, in contrast to K. Popper (1994) and A. Bergson (Bergson, 1994), M. Douglas carried out her typology of societies on the basis of the attitude of members of a particular cultural environment to cultural deviations, i.e. all that destroys the established order (Douglas, 2000, p. 71).

Given that Douglas called her work "Cleanliness and Danger", while paying much attention to the coverage of the attitudes in different cultural environments to the "dirt", we can assume that it is the main threat to the established order. However, in reality, this view is erroneous, because, as the researcher argues, in the process of studying the ritual practices of different peoples, "dirt" is an integral part of the internal differentiation of society. As a by-product of the formation of identity and social order, all those deviations that can undermine the foundations of the established order turn into "dirt". The relentless cleaning of this "dirt" leads to the formation of an entire pile of undifferentiated garbage, which the community is trying to avoid; yet, this garbage, interestingly, does not pose any threat to the existence of the community. However, as soon as a person / community begins to look for undamaged things in this pile, their identity is restored and begins to threaten the order / identity (Douglas, 2000, pp. 236 – 238).

According to M. Douglas, rituals are among the main means of fighting the destructive power of "dirt". They, as the researcher argues, appealing to the theoretical remarks of E. Durkheim, organize the experience, revealing to people their social self, thereby forming a social integrity. In other words, the ritual serves as a means of expressing meaningful social values and organizes the world, keeping people within the framework of their social roles. Ritual also reflects the idea of the singularity of space, the ideal social order, and the idea of "dirt" that can destroy the established world order (Douglas, 2000, pp. 103 – 114).

M. Douglas's conclusions about the characteristics of ordering and differentiation of the social world by means of ritual do not cause any objections and in general seem quite well-reasoned. However, at the first glance, the theoretical generalizations made by the researcher in "Purity and Danger" seem unsuitable for the study of intercultural interaction, at least due to the fact that her main focus is on the formation of social boundaries and group values by means of ritual. However, thanks to this formulation of the problem, it becomes possible to explore the openness of group members to intercultural communication. In particular, when revealing the mechanism of preserving group unity, M. Douglas simultaneously draws attention to the problem of group boundaries and social uncertainty, represented by the image of the marginalized. In primitive, as well as in modern societies, they included people without a clearly defined social status. They, as the researcher shows in numerous empirical examples, are perceived by society as a source of danger, or a force capable of destroying the social order. The marginals themselves are not in the best position – they do not have defined social roles and a designated place in the existing social structure, and, therefore, they feel vulnerable. In addition, the marginal position of the marginalized can lead to antisocial behavior, the specifics of which are determined by externally imposed stereotypes and a constant contact with external (relative to the group) forces. They, as M. Douglas argues, can show aggressive behavior towards full members of the community, who, in turn, see the marginalized as a threat to the existence of an established order (Douglas, 2000, p. 147). Strictly speaking, that is why all measures against the destructive power of the marginalized are usually carried out not by

the marginalized themselves, but by those to whom they threaten their very existence.

Given that any uncertainty, marginality, or borderline situation is considered by a person as a source of danger, there is every reason to say that intercultural communication cannot take place without problems and contradictions. In contacts with representatives of other cultures, people, as M. Douglas argues, see a threat to their identity, and, therefore, make the contacts with apprehension. This, in turn, gives reason to doubt the possibility of building a truly "open society" (K. Popper), whose representatives easily enter into intercultural communication. Our assumption is fully confirmed not only by the relentless growing intolerance towards the representatives of other cultures, even among the most developed countries of the Western European world, but also by the frustration of those who had to migrate to a foreign environment (Heckmann, 2015).

Intolerance of people from foreign cultural backgrounds, migrants' frustration, and the ever-increasing need for self-fulfillment have actualized the study of the mechanisms of intercultural interaction. Often, as evidenced by the research above, it is seen as a personal ability or inner willingness to engage in intercultural dialogue. Without altogether refuting this point of view, it may be appropriate to emphasize that the theoretical remarks and conclusions drawn by M. Douglas clearly indicate that personal attitudes (or desires) are often insufficient for effective interaction in a multicultural space. As the researcher shows in her work "Natural Symbols", a person never manifests himself or herself as just a person, or Kant's citizen of the world, but only as a representative of a certain group. Accordingly, it is the way the group is organized, its values and worldview, that determine its readiness / unwillingness for a dialogue with representatives of other cultures.

A conventional topic of human freedom and a social designation of a person is presented in the intellectual work of M. Douglas in the original concept of "grid/group". The researcher, analyzing the primitive, and, along with them, the modern societies, built a special coordinate system in which the social (or, rather, the solidarity in its Durkheimian meaning) is defined in two dimensions: the "group", or the degree of participation / non-participation in a stable and limited social world, the action of which is manifested as a kind of coercion to solidarity, which the individual feels toward himself or shows in relation to others; and a "grid", i.e. the rules and methods of external pressure and interaction in general, which are fixed in the symbolic systems of each group.

Obviously, the "group", as a socio-cultural phenomenon that indicates the degree of involvement of the individual in a limited (physically and in the form of obligations to its members) social space does not cause any questions and contradictions. Instead, the concept of "grid" is somewhat contradictory and even complex. The researcher uses it to denote informal rules of group influence on the individual through ego-focused connections. Grid determines what is appropriate and desirable in relationships between people, grouped by gender, age, values, etc., thereby controlling their behavior. Due to this, the grid seems to set the social framework for the social classification of a person and paves for him or her clearly defined and controlled routes of social interaction, thus leaving him or her with a minimal space for personal choice.

As can be seen, M. Douglas's interpretation of the social in the coordinate system of "grid/group" forms the idea of solidarity as a relationship between the formal system of social control (in a broad sense) and the attitude toward it of the controlled and of the controlling, while at the same time allowing to predict the change of the type of social organization when changing its basic parameters. For example, in cases where there is a strong group and a strong grid, a conservative and hierarchical community is formed, whose members are cohesive and have a complex hierarchical structure. Such social organization is usually characterized by a high level of centralization and bureaucracy, so its representatives avoid intercultural interaction whenever possible, seeing it as a threat to their existence. Members of hierarchical societies are focused on gaining a privileged place in their own social environment, and, therefore, may be intolerant not only of dissent, but also of the representatives of other cultures.

The situation somewhat changes in cases where the grid, i.e. the external rules of community organization, is weakened, but group unity is maintained. Such communities, as M. Douglas argues, lose their defined internal structure, and, therefore, are prone to closing in and focusing on their own values even more than the societies with a strong grid are. In most cases, communities with strong group unity and weak grid arise in the process of internal contradictions that lead to the formation of a schismatic enclave within society. Such communities are usually closed to outsiders, who are perceived as a great threat, due to the fact that the representatives of the schismatic enclave lack a clearly defined system of rules for the classification of people. Meanwhile, this is the main reason why, in most cases, egalitarian ties are established within such a community.

In contrast to the xenophobic representatives of the schismatic enclave, or to the egalitarian community, the members of fatalistic communities do not have a clear position on the others. This is, in part, due to the fact that the system of rules that determines social structure is eclectic, while atomized subordination determines the place of each individual in the system of social relations. With this in mind, the attitude and readiness of members of fatalistic communities will always depend on their own place in the social hierarchy. In cases where such interaction opens the way to higher hierarchical positions, individuals who do not have a clearly defined place in the group and unambiguous rules of its structuring, have no obstacles to intercultural interaction and clarification of the rules of the "grid".

Selfishness and a desire for domination that manifest among the so-called social isolates under certain conditions can inspire intercultural communication, but it does not encourage them to engage in free and open competition. As shown by M. Douglas, it is manifested only in cases where the "grid" is significantly eroded and the influence of the group on the person is weakened, thus laying the foundations of free individualism. Its development leads to a person's loss of interest in the issues of group identity, furthered by the relentless search for personal gain. Strictly speaking, it is at this level that the tendency to form an open society, using K. Popper's terminology, can be seen; a society, members of which are losing their group distinction and the rules of social structuring, and, therefore, can easily interact with representatives of other peoples and cultures. Strictly speaking, active individualism in culture appears as a kind of cosmopolitanism devoid of a deep core of values (Douglas, 1973, pp. 54 – 68).

The identification of four main types of culture allowed M. Douglas to determine the specifics of the formation of group codons, and to show the origins of marginality, while revealing the social conditionality of the individual's personal readiness for intercultural communication. At the same time, perhaps unwillingly, the researcher, continuing the line of E. Durkheim's theoretical thinking, laid the foundations of a structural approach in anthropology. According to her concept, each person is a bearer of the cultural standards that were instilled in the process of one's upbringing. Usually, these standards determine a person's behavior and value priorities throughout his or her life. This, in turn, means that the external regulator of human behavior is not external prescriptions, but a historically formed type of culture. Social orientations established in culture determine the value priorities of the individual, while facilitating intercultural communication. After all, it is, indeed, the knowledge of cultural types and their impact on a person that makes it possible, on the one hand, to determine the prospects of intercultural interaction, and, on the other, to effectively manage a culturally diverse team, thereby demonstrating a high level of "cultural intelligence". It manifests itself not only (and not so much) through cognition (a deep knowledge of a certain culture), but also as an ability to correctly interpret the behavior of the representatives of a particular culture in order to achieve inner harmony within the group by satisfying the inner ambitions of each of the members.

Conclusions. The evaluation of social structuring and categorization from the standpoint of Durkheim's approach gave Mary Douglas the opportunity to demonstrate the particulars of formation and maintenance of cultural boundaries by means of ritual and to form an original "cultural

map", identifying four extreme types of social communities with a clear internal structure. The latter organizes the social and cultural experience of each member of the community, determining the characteristics of his or her behavior, including the readiness for intercultural interaction. The latter, according to Mary Douglas, is manifested not only, and not so much, as a personal preparedness, but as a defined and predetermined social program of interaction with the representatives of other cultural environments, i.e. a kind of a mental directive. It determines the characteristics of individual behavior of each person; meaning, it becomes a schematic marker of a person's cultural affiliation, thus facilitating the understanding of cultural differences and motivation of a person in a group. This, in turn, gives grounds to claim that cultural intelligence requires not so much a vast knowledge of endless cultural differences, but merely a skill to interpret the internal markers of human behavior.

Literature and references

- Ang S., Van Dyne L., Koh C., Ng, K.-Y., Templer K. J., Tay C., & Chandrasekar, N. A. (2007), "Cultural intelligence: Its measurement and effects on cultural judgment and decision making, cultural adaptation and task performance", *Management and Organization Review*, 2007, No. 3, pp. 335 – 371. doi:10.1111/j.1740- 8784.2007.00082.x.
- Ang, S., Van Dyne, L., & Koh, C. S. K. (2004), *The measurement of cultural intelligence: Paper presented at the Annual Meeting of the Academy of Management*, New Orleans, LA.
- Бауман, З. (2004), *Глобализация. Последствия для человека и общества*, Весь мир, Москва, 188 с.
- Бергсон, А. (1994), *Два источника морали и религии*, Канон, Москва, 384 с.
- Гидденс, Э. (2004), *Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь*, Весь Мир, Москва, 120 с.
- Дуглас, Мери (2000), *Чистота и опасность. Анализ представлений об Осквернении и табу*, Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, Москва, 288 с.
- Douglas, Mary (1973), *Natural symbolics: explorations in cosmology*, Barrie and Jenkins, London, 183 p.
- Earley P. C., & Ang S. (2003), *Cultural intelligence: Individual interactions across cultures*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, 400 p.
- Gardner, H. (1993), *Multiple intelligences: Theory in practice*, Basic Books, New York, NY, 320 p.
- Heckmann, F. (2015), *Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 309 s.
- Hoyan I., Kryvda, N., Storozhuk Sv., Fedyk O. (2019), "Worldview and Ideological Priorities of Modern Society: Ukrainian and Euro-Atlantic Context", *Ideology and Education in Post-Soviet Countries*, No. 2(13), pp. 91 – 109.
- Єфименко, Т. М. (2017), "Культурний інтелект та критерії його розвитку", *Young Scientist*, No. 4.1 (44.1), pp. 17 – 20.
- Зеленов, Є. А. (2016), "Культурний інтелект як складова планетарного виховання студентської молоді", *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, Вип. 1, с. 24 – 34.
- Кривда Н. Ю., Сторожук С. В. (2016), "Культурна ідентичність як основа колективної єдності", *International education journal of innovative technologies in social science*, No. 4(8), Vol. 2, pp. 58 – 63. DOI: https://doi.org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710
- Khnil, V., & Khnil, T. (2015), "Anthropological aspect of the nature of the state", *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, No. 7, pp. 7 – 15. doi:<http://dx.doi.org/10.15802/ampr2015/43374>
- Поппер, К. (1994), *Відкрите суспільство та його вороги*, Том 1, Основи, Київ, 444 с.

- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000), "Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being", *American Psychology*, No. 55, pp. 68 – 78. doi: 10.1037/0003-066X.55.1.68
- Солодка, А. К. (2017), "Концептуальні виміри культурного інтелекту", *Теоретико-методичні проблеми виховання дітей та учнівської молоді*, Вип. 21(2), с. 263 – 278.
- Сторожук, С. В. (2014), "Націоналізм: проблема визначення та інтерпретації", *Вісник Черкаського університету*, Серія: Філософія, № 31, с. 28 – 33.
- Хантингтон, С. (2003), *Столкновение цивилизаций*, Издательство АСТ, Москва, 603 с.
- Sternberg R.J., & Deterrnan D. K. (1986), *What is intelligence? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Ablex, Norwood, NJ, 173 p.
- Van Dyne L., Ang S., Ng K.-Y., Rockstuhl T., Tan M. L., & Koh C. (2012), "Sub-dimensions of the four factor model of cultural intelligence: Expanding the conceptualization and measurement of cultural intelligence (CQ)", *Social and Personal Psychology: Compass*, No. 6(4), pp. 295–313. doi:10.1111/j.1751- 9004.2012.00429.x

References

- Ang S., Van Dyne L., Koh C., Ng, K.-Y., Templer K. J., Tay C., & Chandrasekar, N. A. (2007), "Cultural intelligence: Its measurement and effects on cultural judgment and decision making, cultural adaptation and task performance", *Management and Organization Review*, 2007, No. 3, pp. 335 – 371. doi:10.1111/j.1740- 8784.2007.00082.x.
- Ang, S., Van Dyne, L., & Koh, C. S. K. (2004), *The measurement of cultural intelligence: Paper presented at the Annual Meeting of the Academy of Management*, New Orleans, LA.
- Bauman, Z. (2004), *Globalization. Consequences for man and society* [Globalizatsiya. Posledstviya dlya cheloveka i obshchestva], Ves mir, Moscow, 188 p. [in Russian].
- Bergson, A. (1994), *The Two Sources of Morality and Religion* [Dva istochnika morali i religii], Kanon, Moscow [in Russian]
- Giddens, A. (2004), *Runaway World: How Globalisation Is Reshaping Our Lives* [Uskol'zayushchii mir. Kak globalizatsiya menyaet nashu zhizn'], Ves mir, Moscow [in Russian]
- Douglas, Mary (1973), *Natural symbolics: explorations in cosmology*, Barrie and Jenkins, London, 183 p.
- Earley P. C., & Ang S. (2003), *Cultural intelligence: Individual interactions across cultures*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, 400 p.
- Gardner, H. (1993), *Multiple intelligences: Theory in practice*, Basic Books, New York, NY, 320 p.
- Heckmann, F. (2015), *Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 309 s.
- Hoyan I., Kryvda, N., Storozhuk Sv., Fedyk O. (2019), "Worldview and Ideological Priorities of Modern Society: Ukrainian and Euro-Atlantic Context", *Ideology and Education in Post-Soviet Countries*, No. 2(13), pp. 91 – 109.
- Yefymenko, T. M. (2017), "The cultural intelligence and criteria for development" ["Kul'turny`j intelekt ta kry'teriyi yogo rozvy'tku"], *Young Scientist*, No. 4.1 (44.1), pp. 17 – 20.
- Zelenov, Ye. A. (2016), "Cultural intelligence as a component of planetary education of student youth" ["Kul'turny`j intelekt yak skladova planetarnogo vy`xovannya students` koyi molodi"], *Spirituality of a personality: methodology, theory and practice*, No. 1, pp. 24 – 34.
- Kryvda, N. Yu., Storozhuk S. V. (2016), "Cultural identity as the basis of collective unity" ["Kul'turna identy'chnist` yak osnova kolekty'vnoyi yednosti"], *International education journal of innovative technologies in social science*, No. 4(8), Vol. 2, pp. 58 – 63. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2012.00429.x>

- org/10.31435/rsglobal_ijitss/01062018/5710 [in Ukrainian]
- Khmil, V., & Khmil, T. (2015), "Anthropological aspect of the nature of the state", *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, No. 7, pp. 7 – 15. doi:http://dx.doi.org/10.15802/ampr2015/43374
- Popper, K. R. (1994), *The Open Society and Its Enemies* [Vidkry'te suspil'stvo ta joho vorogy]. Vol. 1, Osnovy, Kyiv [in Ukrainian].
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000), "Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being", *American Psychology*, No. 55, pp. 68 – 78. doi: 10.1037/0003-066X.55.1.68
- Solodka, A. K. (2017), "Conceptual dimensions of cultural intelligence" ["Konceptual'ni vy'miry kul'turnogo intelektu"], *Theoretical and methodological problems of raising children and students*, No. 21(2), pp. 263 – 278 [in Ukrainian]
- Storozhuk, S. V. (2014), "Nationalism: the problem of definition and interpretation" ["Nacionalizm: problema vy'znachennya ta interpretaciyi"], *Cherkasy University Bulletin, Series: Philosophy*, No. 31, pp. 28 – 33 [in Ukrainian]
- Huntington, S. (2003), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* [Stolknovenie tsivilizatsij], AST, Moscow [in Russian]
- Sternberg R.J., & Detterman D. K. (1986), *What is intelligence? Contemporary viewpoints on its nature and definition*, Ablex, Norwood, NJ, 173 p.
- Van Dyne L., Ang S., Ng K.-Y., Rockstuhl T., Tan M. L., & Koh C. (2012), "Sub-dimensions of the four factor model of cultural intelligence: Expanding the conceptualization and measurement of cultural intelligence (CQ)", *Social and Personal Psychology: Compass*, No. 6(4), pp. 295–313. doi:10.1111/j.1751- 9004.2012.00429.x

© **Natalia Kryvda, Svetlana Storozhuk**

ЕКЗИСТЕНЦІАЛНА ФІЛОСОФІЯ І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

ПОНЯТТЯ "ГЕНЕТИЧНОГО ОБРАЗУ" ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ПІДГРУНТЯ ФЕНОМЕНУ ІДЕНТИЧНОСТІ

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник, відділ історії зарубіжної філософії
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
constantin.raida664@gmail.com
ORCID 0000-0002-9813-8336

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-51-64](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-51-64)

Анотація

Константин Райда. Методологічні проблеми на дослідження феномена ідентичності та їх актуалізація в сучасному світі. Стаття аналізує історію пошуків найбільш адекватної та дієвої методології дослідження феномену ідентичності. Акцентується на історичній змінності самого феномену, необхідності враховувати у його дослідженні екзистенціальний контекст, і загальна тенденція до екзистенціалізації методології аналізу. Автор досліджує досвід інтерпретації сутності ідентичності Ф. Фукуямою, яка, на його думку, здійснюється в трендах екзистенціальної психології та екзистенціальної політології через поняття "мегалотимії" та "тимосу". В ракурсі актуалізації проблем ідентичності під час глобалізації згадуються ситуації "ідентифікаційної невизначеності" та її "дефрагментизації" у якості сталого й неунікненого процесу сучасного суспільного розвитку.

Ключові думи: ідентичність, методологія за дослідження на ідентичності, екзистенціальна сутність на самоідентифікація

Анотація

Костянтин Райда. Методологічні проблеми дослідження феномена ідентичності та їх актуалізація у сучасному світі. В статті аналізується історія пошуків найбільш адекватної та дієвої методології дослідження феномену ідентичності. Акцентується на історичній змінності самого феномену, необхідності враховувати у його дослідженні екзистенціальний контекст, і загальна тенденція до екзистенціалізації методології аналізу. Автор досліджує досвід інтерпретації сутності ідентичності Ф. Фукуямою, яка, на його думку, здійснюється в трендах екзистенціальної психології та екзистенціальної політології через поняття "мегалотимії" та "тимосу". В ракурсі актуалізації проблем ідентичності під час глобалізації згадуються ситуації "ідентифікаційної невизначеності" та її "дефрагментизації" у якості сталого й неунікненого процесу сучасного суспільного розвитку.

Ключові слова: ідентичність, методологія дослідження ідентичності, екзистенціальна сутність процесу самоідентифікації

Abstract

Constantine Raida. Methodological problems of research of the phenomenon of identity and their actualization in the modern world. The article analyzes the history of the search for the most adequate and effective methodology for studying the phenomenon of identity. Emphasis is placed on the historical variability of the phenomenon itself, the need to take into account the existential context in its study, and the general trend towards existentialization of the methodology of analysis. The author explores the experience of interpreting the essence of identity by Francis Fukuyama, which, in his opinion, is carried out in the trends of existential psychology and existential political science through the concepts of "megalothymia" and "thymus". In the perspective of the actualization of identity problems during globalization, situations of "identification uncertainty" and its "defragmentation" are mentioned as a stable and inevitable process of modern social development.

Keywords: identity, methodology of identity research, existential essence of the process of self-identification

Постановка проблеми. Складнощі з дослідженням та розумінням феномена ідентичності виникають одразу ж у тому випадку, коли таке дослідження проводиться у метафізичному руслі, а дослідники не зважають на те, що ідентичність є результатом і наслідком руху самосвідомості та духу людської істоти з усіма її емоціями, відчуттями, спогадами і надіями, з усім тим, що ми відносимо до екзистенціальності індивіда. Яким чином і чи можна взагалі метафізично відтворити цей рух?

Однією з сучасних відповідей на це запитання і є пропозиція досліджувати ідентичність і у площині психології (де пропонується вивчати її як "внутрішній процес", пов'язаний з мотиваціями, фізичним станом і т. і.); і у площині соціології (де пропонується вивчати ідентичність в параметрах ототожнення людською істотою її "Я" з цілим комплексом її соціальних ролей та статусів); і у площині філософії (де та ж сама ідентичність може розкриватися у площині цінностей та світоглядних орієнтирів людини, у площині її історичних трансформацій тощо). Для того, щоби остаточно не відмовлятися від метафізики – і пропонують міждисциплінарний підхід, а по його відношенню до аналізу так званої індивідуальної ідентичності стверджують, що людина визначається трьома процесами організації, які водночас виступають й трьома сторонами її життя: соматичною організацією, організацією життєвого досвіду та соціальною організацією.

На соматичному (фізіологічному) рівні пропонують розглядати ідентичність у параметрах структури простору (зазначаючи при цьому, що ідентифікація індивіда у даному випадку не є варіантом "абсолютної умови особистісної ідентифікації"); на рівні організації життєвого досвіду пропонують розуміти ідентифікацію у якості складової процесу, що забезпечує "почуття когерентної індивідуальності", тобто, відчуття того, що індивід є таким, яким його бачать інші люди. Й на рівні соціальної організації пропонується зважати на взаємозалежність географічної, історичної, соціальної та біологічної площини, де й формується сама ідентичність (Хамнаева, 2007, с. 83).

Утім, поняття ідентичності є дуже подібним до поняття свободи: воно тільки «починає» виникати й формувати свій зміст у площині духовних та екзистенціальних (психоемоційних вимірів), утім свій "остаточний", доконечний сенс отримує в сфері повсякденності та соціальних взаємозв'язків, культури та виробничої і іншої діяльності людської істоти. Причому сфера духовності та психоемоційні реакції в методології їх дослідження кардинально не співпадають

з методологією дослідження соціальних взаємовідносин, так само, як і принципи, закономірності функціонування духовного життя не співпадають з закономірностями функціонування соціальної сфери.

"Ідентичність, як стверджує у цьому зв'язку Г. Хамнаєва, – є динамічним, за життя формуючим в процесі взаємодії утворенням, яке включає взаємозалежні процеси на фізичному рівні, на рівні організації життєвого досвіду і на рівні соціальної організації, зміни на одному з рівнів яких тягнуть за собою зміни на іншому, піддаючи загрозі ціле. Людина балансує між соціальним і особистісним, між становищем в суспільстві і самовизначенням в рамках фізичних, інтелектуальних і моральних рис, тобто, між двома аспектами ідентичності, які визначають його тотожність на рівні суб'єктивного переживання своєї життєвої ситуації і почуття тотожності. У взаємодії цих аспектів, ідентичність набуває цілісності, розкриваючись у безлічі своїх зв'язків і проявів. Однак, залишаючись обумовленою соціокультурним контекстом в цілому, зміст ідентичності визначається змінами, що відбуваються в світі і мотивами, які визначають бажане положення для структури ідентичності і в залежності від яких кожен елемент структури має свою позитивну і негативну цінність" (Хамнаєва, 2007, с. 99).

У певному розумінні соціокультурний контекст, так само як відповідна система соціальних взаємозв'язків, де людська істота дістає своє визначення у відповідності до її соціальних ролей, або соціальних функцій та їх призначення, є визначальними у процесах формування цілісності і тотожності як базового підґрунтя для відчуття ідентичності, а, з іншого боку, усе це є нічого не значущим без екзистенціальності індивіда, яка є її первинним поштовхом, її головною умовою відбування, її, зрештою, остаточною, завершуючою сферою відчуття ідентичності конкретною людиною.

Виклад матеріалу. Історія дослідження самого феномена, так само як і процес формування поняття ідентичності і є постійною та безперервною спробою синтезувати, або ж поєднати не поєднуване: різні й неспівставні площини, у яких й формується досліджуване явище. До того ж, сам цей взаємозв'язок поміж вказаними вище площинами також мав й має доволі складний характер. На цьому, наприклад, акцентували у свій час увагу у своїх дослідженнях представники символічного інтеракціонізму.

Так, наприклад, Ч. Кулі одним з перших підкреслив значимість суб'єктивно інтерпретованого зворотного зв'язку, який ми отримуємо від інших осіб, як головного джерела того, що й формує наші уявлення про самих себе (вчення Ч. Кулі про "відображене Я", або "look-glass"). В структурі "відображеного", як намагався це представити Ч. Кулі, й відтворюється щонайменше декілька елементів: уявлення про те, як ми виглядаємо в очах інших людей; уявлення про те, як інші люди судять про наш образ; почуття "Я", яке може бути чимось на зразок гордості або, навпаки, сорому. Саме таким чином певна картина, або ж зовнішня реальність, що у ціннісному параметрі відтворює значимість того чи іншого індивіда, неначе вводилася в контекст його екзистенціальності (психоемоційного стану, або ж психоемоційного сприйняття).

Дуже подібною до концепції Ч. Кулі була й концепція Дж. Міда, в якій проголошувалося, що формування людського "Я" відбувається шляхом сприйняття ним уявлень, які й продикують інші люди стосовно цієї особистості.

І. Гофман, натомість, наголошував на складності та неоднозначності фіксації ідентичності як сталого, постійно існуючого фактору в житті індивіда, якщо мати на увазі бажання його ототожнення з відповідними соціальними данностями (наприклад, з тією чи іншою соціальною роллю). Зустрічаючи людину у відповідності до його соціального статусу, ми, зазвичай, маючи свої уявлення щодо необхідних людських якостей, якими така людина мала б володіти, можемо ідентифікувати цю особу з ними, створити собі уявлення про її індивідуальну ідентичність. Однак, в реальності цей індивід може такими якостями не володіти, а своєму соціальному статусу – не відповідати. Також і соціальна функція, або виконувана таким індивідом

роль може бути не постійною, вона може змінюватися і т. і. Тому І. Гофман й запропонував розрізнати в індивідуальній ідентичності "соціальну ідентичність", "особистісну ідентичність" і "Я-ідентичність". А у цьому розподілі "Я-ідентичність" й ототожнювати з екзистенціальним підґрунтям – з суб'єктивним відчуттям своєї життєвої ситуації, її неперервності та своєрідності. "Акцент на тому, що система уявлень, винесена із взаємодії з іншими людьми, установки, значення і цінності суб'єктивно інтерпретуються індивідом, що саме суспільство задає форму і зміст процесу формування ідентичності, – також стверджує у цьому зв'язку Г. Хамнаева, – дозволяє нам говорити про те, що на рівні індивіда структура ідентичності представлена такими аспектами як особистісна ідентичність, соціальна ідентичність і Я-ідентичність. Якщо особистісний аспект має відношення до ознак індивіда, є результатом життєвого досвіду, Я-ідентичність відображає інтегроване, суб'єктивне переживання своєї життєвої ситуації, почуття тотожності, то соціальна ідентичність містить займані людиною посади та положення в соціумі, приналежність людини до різних соціальних груп" (Хамнаева, 2007, с. 92).

Різні, незвідні одна до іншої площини: духовний внутрішній психоемоційний світ людської істоти, з одного боку, та світ зовнішній, соціальна реальність, з іншого, як неодмінні площини становлення й формування ідентичності, в реальності не можуть бути розведені, або відокремлені одна від одної, і ідентичність не може просто навіть відбутися поза однією із цих площин, та в кожній з них існують свої особливі закономірності, своя специфіка функціонування, своє призначення. І так само, як у площині духовного життя та психоемоційних вимірів подеколи надзвичайно важко мовою логіки, розуму пояснити або ж описати відчуття, або ж процес відчування ідентичності, так і у світі зовнішньому по відношенню до внутрішнього "Я" індивіда часом також надзвичайно важко визначити навіть елементарні параметри його ідентичності. Адже, як стверджував П. Бергер, за кожною соціальною роллю закріплена й певна ідентичність, а в певних випадках, вона тривіальна й епізодична, і особливо у тому випадку, коли людині не складно змінити професію, а з іншого боку, людська істота у сучасному світі має й безліч соціальних приписів: і аскриптивних (стать, вік, етнічна та расова приналежність), і культурних (клановість, мова, національність, віросповідання, цивілізаційна приналежність), і територіальних (найближче оточення, місце народження, регіон і, навіть, континент), і політичних (партійна приналежність, групи інтересів або уподобань, ідеологія), і економічних (робота, професія, посада), і соціальних тощо. І відношення й процес постійного ототожнення себе з цією різноманітністю відношень людської особи з такими реаліями створюють дуже часто не одну, а декілька, або ж, навіть, безліч соціальних ідентичностей індивіда.

Зважаючи на те, що ідентичність не є якимось метафізично наданим, постійно існуючим утворенням, ми мусимо розуміти, що це, насамперед, відбиток сприйняття нас іншими людьми (якщо йдеться про нашу особистісну ідентичність), і таке сприйняття нашої особистості іншими людьми конче потрібна нам для самоідентифікації, тобто, для безперервності процесу конструювання нами своєї особистості. Суспільне визнання нашої значимості подеколи схожа на повсякденну гру у визнання чи невизнання нас іншими людьми, і коли нас визнають за тих, ким ми намагаємося себе представити, нас схвалюють, ми намагаємось виправдати сподівання, покладені на нас. І навіть коло спілкування, яке ми обираємо для себе, повинно відповідати нашим очікуванням з приводу підтвердження наших самоуявлень, або ж уявлень про самих себе.

Взагалі, розмежування ідентичності на ідентичність індивідуальну та ідентичність колективну, мабуть, все ж таки є своєрідним і відповідно обумовленим парадоксом раціоналістичного пізнання. У взаємовідносинах людини та суспільства за певних обставин так звана індивідуальна ідентичність не може бути кардинально відокремленою від ідентичності колективної. В метафізичному ж мисленні вона, натомість, може бути навіть прямо протиставлена останній, і, навіть, до елімінації відмінностей, або зникнення меж особистісного в людини та

присвячення її життя суспільству, групі, класу і т. і. Діалектики, натомість, стверджують, що соціальна (колективна) та індивідуальна ідентичність є взаємопов'язаними та взаємодоповнюючими.

Утім, безумовним є те, що формування ідентичності є невід'ємно пов'язаним і з формуванням соціальної ідентичності, і з процесом взаємодії індивіда з соціальним середовищем. Особистісна ідентичність навряд чи може виникнути поза усвідомленням людиною її соціальної ролі, і, відповідно, сприйняттям та оцінюванням соціальних ідеалів, цінностей мотивів, та їх переживанням, результатом емоційного ставлення до цих феноменів. У цьому зв'язку є цікавою і концепція О. Керла (А. Curle), де індивідуальна ідентичність позначена як "ідентичність усвідомлення" (awareness-identity), а так звана соціальна ідентичність – як "ідентичність приналежності" (belonging – identity).

Розмежування ідентичності на індивідуальну та соціальну є проблематичним не лише з огляду на абстрактність теоретичного мислення. В сучасних умовах, коли цінності змінюються як ніколи швидко, а традиції вже не відіграють тієї ролі, яку вони відігравали в минулому, соціальні ж відмінності чим далі, тим більш нівелюються, – усе це відбивається на самовизначенні і в самосвідомості людей. Тут й можна скористатися зауваженням П. Бергера та Н. Лукмана, у якому наголос ставиться згаданої на певній сумнівності індивідуальної (суб'єктної) ідентичності через сумнівність та складнощі самого процесу соціалізації: "Вона (ідентичність – *вст. наша, К. Р.*) залежить від відносин індивіда з значущими іншими, які можуть змінюватися або зникати. Ця сумнівність збільшується в ... маргінальних ситуаціях за рахунок самосприйняття індивіда. "Нормальному" сприйняттю самого себе як володаря певної, стабільної і соціально визнаної ідентичності постійно загрожують "сюрреалістичні" метаморфози сновидіння і фантазій, навіть якщо ця ідентичність залишається відносно стійкою у повсякденній соціальній взаємодії" (Бергер, Лукман, 1995, с. 164).

На думку дослідників, якби пріоритет належав ідентичності усвідомлення, ці зміни не були б такими болючими. Однак більшість людей характеризують себе, мало не виключно в термінах приналежності, і таким людям зазвичай бракує традиційних об'єктів ідентифікації. Така втрата соціальних орієнтирів й призводить до відчаю і депресії, а вихід з цієї ситуації, на думку, Керла, люди й шукають у створенні різноманітних клубів і навіть культів.

На нашу думку, варто зауважити й на тому, що й сам феномен ідентичності був і є історично змінним. Сьогодні з цього приводу пишуть про розуміння ідентичності у Давній Греції, де гідність, як функціональна складова основного етичного виміру "внутрішнього Я" індивіда, ототожнювалася, насамперед, з готовністю звиятно ризикувати своїм життям заради «всезагального блага»; про уявлення щодо ідентичності християнської доби, де гідність почала базуватися на можливості особистісного морального вибору (вибору причетності до Божественного добра); про засновки сучасної концепції ідентичності, у якості формування різниці поміж внутрішнім та зовнішнім по відношенню до людського "Я", пріоритету внутрішньої сутності людини над існуючим соціальним унормуванням її існування, розуміння того, що гідність людської істоти спирається на моральну волю, а усі люди повинні поділяти пріоритетність моральної волі, і, зрештою, необхідність визнання людського вільного внутрішнього "Я"... Адже найвеличніші устремління людства, за висновком Гегеля, й були стверджені такою подією, як Французька революція, що у своїй сутності й була боротьбою за гідність, де внутрішнє "Я" почало бути вже не тільки феноменом особистісної внутрішньої рефлексії індивіда, але і його свобода почала втілюватися у громадянських правах і законах.

З огляду на необхідність, вагомість та значимість екзистенціального контексту у будь-якому явищі та будь-якій дієвій концепції ідентичності, доволі характерною ознакою нашого часу є і тенденція до екзистенціалізації методології аналізу дослідження цього феномену.

Цікавим прикладом у цьому відношенні і є "методологічна еволюція" всесвітньо відо-

мого американського науковця, політолога та футуролога Ф. Фукуями, який минулого року видав свій черговий бестселер під назвою "Ідентичність. Стремління до визначення та політика заперечення". Усі його попередні праці, хіба що за виключенням "Мети історії..." (1992), мало чим нагадували постекзистенціалістські вправи, й не вказували його зацікавленість екзистенціалізованим типом філософського чи політологічного мислення.

Однак, спочатку, у "Меті історії..." Ф. Фукуяма згадав ідею Олександра Кожева щодо визначення сенсу історії через пояснення боротьби за визнання людської гідності, що, зрештою, в процесі дослідження цієї теми¹ й наштовхнуло його на розгляд проблем ідентичності. Перетворення ж державного устрою в США на "відсталу структуру, нездатну до самооновлення", "втома американців від безглузлого протистояння партій, що обернулося політичним застоєм", наступне обрання людини з абсолютною відсутністю "елементарної чесності, надійності, розсудливості, відданості суспільним інтересам, та моральнісного стрижня" (Фукуяма, 2019, с. 14) президентом країни, й перетворилися на інтенційний поштовх для написання "Ідентичності..."

Роздуми ж Ф. Фукуями над перебігом соціально-політичних процесів останніх кількох десятиліть у США та світі й привели ученого до висновку про те, що всі існуючі численні ліберальні демократії так і не спромоглися вирішити проблему *тимосу* (Фукуяма, 2019, с.17).

Тимос, як *прагнення* людської душі до визнання та поваги до людської гідності, *ізотимія*², як *вимога* поваги до людської гідності серед інших людей, та *мегалотимія*³, як *устремління* до визнання суспільством власної унікальності людської істоти й перетворилися на базові, екзистенціальні за своєю сутністю поняття, за допомогою яких американський мислитель й розбудував нове бачення феномену ідентичності в руслі екзистенціальної політології й власний варіант екзистенціального підходу до аналізу та інтерпретації соціально-політичних процесів. "На відміну від тимосу, що є невід'ємною частиною людської природи, ідея ідентичності, – як стверджує американський дослідник, – якій не тільки передбачалося перетворитися на концепцію, формувалася в процесі модернізації суспільства... основою – та відправним пунктом розвитку – цієї концепції було відчуття розриву поміж внутрішнім та зовнішнім змістом особистості. Люди почали вірити, що мають істинну або достеменну ідентичність, приховану в них, і що вона так чи інакше суперечить тій ролі, яку їм відводить суспільство. Сучасна концепція ідентичності найбільшою цінністю вважає автентичність, щирість, достеменність

¹ Згадування ідеї О. Кожева само по собі ще не засвідчувало факт прагнення американського вченого піти в напрямку екзистенціалізації своєї методології. Адже, наприклад у своїй праці "Америка на різдоріжжі" (2006), що вийшла згодом, після "Мети історії...", Ф. Фукуяма поняття боротьби за визнання інтерпретував у біологічному смислі, дорікаючи за його невірне розуміння навіть Г. В. Ф. Гегелю.

² "Сучасні ліберальні демократії, – як це зазначає американський вчений, – обіцяють й значною мірою забезпечують мінімальний рівень однакової поваги, втіленої у правах особистості, верховенстві закону та виборчому праві. Але це не гарантує того, що за демократії людей будуть поважати рівною мірою, особливо представників маргіналізованих спільнот. Цілі країни можуть відчувати нестачу поваги, що й підживлює їхній агресивний націоналізм. Ізотимія й надалі буде розпалювати бажання однакового з оточуючими визнання..." (Фукуяма, 2019, с. 17).

³ "Не менш серйозні проблеми пов'язані і з мегалотимією, – читаємо у праці Ф. Фукуями. – Ліберальні демократії досягли непоганих результатів у забезпеченні миру та процвітання... І ці багаті, безпечні суспільства – прихисток останньої людини Ніцше, вони населені "бездушними людьми", які марнують життя у нескінченній гонитві за споживацьким задоволенням. У них немає ніякої моральної основи, немає вищих цілей або ідеалів, заради яких варто ризикувати та йти на жертви. Таке життя влаштовує не усіх. Мегалотимія підживлюється прагненням винятковості: люди готові йти на величезні ризики, вплутуватися у доленосні протистояння, досягати колосальних результатів або оточуючі визнали їхню вищість..." (Фукуяма, 2019, с.17).

тієї внутрішньої сутності, якій не дозволяють виразити себе. Ця концепція знаходиться на боці внутрішнього, а не зовнішнього "я". Людина часто не розуміє, у чому сутність її внутрішнього "я". У неї є тільки неясне відчуття, що вона змушена жити в неправді, відчайдушно задаючись запитанням: "Хто ж я така насправді?" Безрезультатні пошуки відповіді можуть викликати відчуття відчуження і тривоги, яке полегшується тільки з прийняттям внутрішнього "Я" суспільним визнанням такого прийняття. Відповідно, припустимим є припущення, що зовнішнє суспільство повинно бути спроможним належним чином визнати це внутрішнє "я" (Фукуяма, 2019, с. 43).

Тимос і був проінтерпретований американським дослідником у якості осередку політики ідентичності (Фукуяма, 2019, с.36), а сама ідентичність – у якості феномена, що "укорінений в тимосі й переживається емоційно через відчуття гордості, сорому та гніву" (Фукуяма, 2019, с. 138)

У цьому варіанті концепції Ф. Фукуями значну роль відіграли й ідеї Ж.-Ж. Руссо, які засвідчували те, що в глибині у кожної людської істоти знаходиться деяке внутрішнє "Я", що є унікальним й неповторним у своїй сутності; що таке внутрішнє "Я" є рівноцінним внутрішнім "Я" інших людей й виступає основою їхнього творчого потенціалу; усі ж ці "Я" реалізують свою сутність не через розум, але через почуття; й, нарешті, те, що ці внутрішні "Я" людей є головним підґрунтям їхньої гідності.

В американській Декларації про незалежність ця остання теза отримала й законодавче підтвердження, а за своїм змістом цей "внутрішній стрижень" ідей Ф. Фукуями власне й споріднював їх із русоїстською концепцією ідентичності.

Вагому роль в процесі становлення концепції ідентичності Ф. Фукуями відіграли й ідеї одного з провідних створювачів екзистенціальної психології А. Маслоу. Останній, наприклад, й запевняв, що вирішальне значення для самореалізації людей має їхня самоповага, що самореалізація є більш значущою потребою людей, аніж усі їхні інші потреби, і що ця, остання теза відповідає найсучаснішому розумінню феномена ідентичності (Maslow, 2012, р. 370 – 396).

Вважаючи, подібно до Ч. Тейлора, ідентичність могутньою моральною ідеєю, яка долає усі кордони й пронизує усі культури, Ф. Фукуями до причин цієї могутності відносить саме той факт, що ідентичність й засновується на "універсальній тимостній психології людини" (Фукуяма, 2019, с.166)⁴. "Я вже відзначав, – як стверджує Ф. Фукуяма, – наскільки руйнівною може бути емоційність для раціональних дебатов та обговорень. З іншого боку, демократії не виживуть, якщо громадяни не поділятимуть ідеї конституційного правління та рівноправства, приймаючи їх до певної міри ірраціонально, через почуття гордості і патріотизму. Це допоможе суспільствам здолати найгостріші кризи, коли раціональна оцінка діяльності інститутів призводить до відчаю" (Фукуяма, 2019, с. 138).

Власне тому, оцінюючи дієвість методології дослідження сучасного феномену ідентичності, Ф. Фукуяма й приходять до висновку про те, що нам сьогодні вкрай не вистачає *більш якісної теорії людської душі*⁵ (інакше кажучи, більш якісного екзистенціального підходу

⁴ Гідність завжди буде вимагати визнання – і це на краще. Ця вимога перетворилася на іскру, з якої розгоралось полум'я численних народних протестів, починаючи з Французької революції і закінчуючи обуренням ображеного туніського вуличного торговця (у даному випадку Фукуяма має на увазі факт відомого конфлікту, який став приводом сучасної революції в Тунісі – *вст. наша, К. Р.*) Ліберальна демократія заснована на правах людей, рівних у своїй свободі, тобто таких, що мають рівний ступінь свободи у виборі дій у визначенні обопільного політичного життя" (166).

⁵ "Ніхто не заперечує, – пише він у своїй праці, – того, що люди здатні на раціональну поведінку, або що вони скеровані прагнення до оволодіння більшим багатством й ресурсами. Утім, людська психологія значно складніша, аніж це передбачає безхитрісна економічна модель. І перш ніж ми зможемо аналізувати сучасну політику ідентичності, нам необхідно зро-

до розуміння багатьох значимих феноменів сучасного існування).

Найтривіальнішою відповіддю на запитання, що імпліцитно містить у собі назва під-розділу, й полягала б у тому, що актуалізація проблем ідентичності, перш за все, пов'язана з кризовими явищами у суспільному розвитку, адже не даремно подекують, що криза ідентичності взагалі перетворюється на типовий стан людей у сучасному суспільстві. У цьому сенсі минуле ХХ століття, наприклад, взагалі визначають як один з найдраматичніших періодів усієї історії людства, а проблеми, які повстали перед цивілізацією у цей період – такими, що і сьогодні вимагають їхнього остаточного вирішення. Кризу у розвитку цивілізації цього періоду вважали навіть екстраординарною: "Це – не просто економічні або політичні негаразди, – писав у свій час П. Сорокін, – криза в один й той самий час торкається практично усієї західної культури і суспільства, усіх їхніх головних інституцій. Це – криза мистецтва і науки, філософії і релігії, права і моралі, способу життя і звичаїв. Це – криза форм соціальної, політичної та економічної організацій, включаючи форми шлюбу і сім'ї... Це криза майже всього життя, способу життя, способу мислення і поведінки, наявних у західному суспільстві" (Сорокін, 1992, с. 429).

Дві жахливі світові війни, економічні катаклізми, тоталітарні режими, екологічні негаразди, які поставили людство на межу виживання, обмеженість природних ресурсів, а, згодом, і стрімке зростання виробництва, і розвиток технологій, глобалізація і нерівномірний поступ різних регіонів світу у прогресивному розвитку, – усе те, що супроводжувало минуле століття, можливо й призвело окремих дослідників до висновку про те, що: "Криза ХХ ст., як хамелеон, – постійно змінюється, приймаючи нові форми. Іноді створюється враження, що кризова смуга минула, і суспільство нарешті існує у довгоочікуваній стабільності. Але це неправда, криза ховається, вичікує і нападає з абсолютно неочікуваного боку" (Сидорина, 2003, с. 35). При цьому і криза культури, і так звана антропологічна криза, і криза у політичній сфері, й суперечності суспільного розвитку, пов'язані з його технократичною спрямованістю неначе накладалися одна на іншу. Загальна атмосфера невпевненості і кризового стану суспільства й культивували уявлення про те, що звичний світ людини, все те, що було їй близьким і зрозумілим, раптово зникло, усе почало втрачати свій сенс і цінність. І у цій ситуації здалося, що людина втратила міцний зв'язок з скрижальми цивілізації, що вона почала "викидатися" з усталених соціальних зв'язків й опинилася в ситуаціях почасти їй незрозумілих та загрозливих. Ситуаціях "онтологічної небезпеки", як їх й було визначено представниками постекзистенціалістського мислення.

У цій ситуації й почали говорити про чергову актуалізацію тематики ідентичності, а про порушення в просторі ідентичності, про "кризу ідентичності" – як про серйозні симптоми й наслідки хвороби усієї західної цивілізації.

Дисбаланс поміж внутрішнім, духовним світом людини та світом її соціальних відносин, поміж соціальним та особистісним й засвідчив кризовий стан ідентичності. Людина начедесь "загубила" цілісний образ свого "Я", неначе втратила цілісність образу оточуючого її світу й суспільства. Такий її стан, починаючи з 60-х років минулого століття зазвичай описували за допомогою концепції відчуження. Проте, безумовно, й острах, й відчай, й невпевненість в майбутньому, й переживання втрати сенсу буття були пов'язані, насамперед, з порушенням, чи кризою процесів самоідентифікації індивідів. "Відчуття безсилля, розуміння того, що доля індивіда невідконтрольна йому і залежить від зовнішніх сил; сприйняття світу як такого, що втратив взаємні зобов'язання людей з дотриманням соціальних приписів, як світу, в якому зруйнована інституційована культура і не визнається загальнолюдська система цінностей; маргіналізація особистості, тобто, відчуття самотності людини, почуття втрати "справжнього

бити крок назад: сформулювати більш глибоке та сучасне розуміння мотивації та поведінки людини. Іншими словами, нам потрібна більш якісна теорія людської душі" (Фукуяма, 2019, с. 29).

Я", руйнування автентичності особистості..." й інші домінанти відчуження, на думку Г. Хамнаєвої, й засвідчили, що криза ідентичності "може розумітися як відчуження, як процес розриву, відхід від єдності, від цілісності людини, від її самототожності, від суспільства, культури, буття" (Хамнаєва, 2007, с.136).

Про зміст феномену "кризи ідентичності" писав й В. Хьосле, який відзначав у якості її складових і "заперечення символів", маючи на увазі означення цінностей, й "розпад колективної пам'яті", й втрату людьми віри у спільне майбутнє, й "переривчастість в історії" поступового гуманістичного розвитку людства, й переконання в тому, що загальні норми, яким слідувала людина або група, не можуть бути законними і доконечно обґрунтованими; й "проблему форми участі індивіда в реалізації моральних норм з урахуванням її здібностей і талантів, й, безумовно, розчарування людей у їхньому оточенні, поза контактом з яким взагалі процес формування ідентичності не відбувається тощо" (Хесле, 1994, с. 117 – 121).

В постекзистенціалістському мисленні також існує декілька варіантів і типів відтворення цієї ситуації. Один з них й знаходимо у такому культурологічному синтезові постекзистенціалістського мислення як екзистенціальна психологія, екзистенціальний аналіз та психотерапія. Наприклад, Р. Лейнг, вже у своїй першій книзі, "Розколотому Я" (англ. "The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness"), намагаючись виявити онтологічні підстави психопатології, й розпочав розглядати психічне захворювання за екзистенціалістським взірцем у якості особливого модусу людського існування, існування "буття-у-світі", причому, неунікнено пов'язаного з проблемами комунікації та самоідентифікації особистості. Він і був практично першим з дослідників, які принесли у Велику Британію досвід екзистенціально-феноменологічної психіатрії, заснованій на постулатах філософії класичного екзистенціалізму.

Аналізуючи комплекс екзистенціальності людської істоти, Р. Лейнг виокремив декілька різновидів тривоги «онтологічно невпевненої» особистості: тривоги втрати самої себе, або "поглинання"; тривоги з приводу можливого виявлення іншими справжніх інтенцій її "внутрішнього Я"; та тривоги "скам'яніння" (тобто, сприйняття іншими такого "Я" у якості звичайної речі, об'єкта поза врахуванням внутрішнього духовного світу особистості) (Кравцов, 2011, с. 50 – 56.), тривоги, яка, зрештою, й могла спричинити психічне захворювання. Шизофренізація свідомості, як і зазначав британський дослідник в "Розколотому Я", й виникає внаслідок відчаю через відчуття онтологічної незахищеності, дисонансу комунікації і самоідентифікації людей.

На противагу онтологічно захищеному суб'єкту, що відчуває себе ідентичним своїм уявленням про себе, і значимим в суспільстві (переживає світ свого існування як цілісний і безперервний) онтологічно незахищена людина відчуває себе і своє "Я" нереальним, незв'язним, неузгодженим, роздробленим, неавтономним та позбавленим власної індивідуальності. Тому вона і прагне відгородитися від зовнішнього світу, намагаючись зберегти своє "Я", і спрямовує свою свідомість у вигадану нею уявну реальність. Така людина конструює всередині себе певний "мікрокосм", де прагне стати абсолютним господарем. У цьому мікрокосмі не існує реальних людей і реального світу, є тільки фантоми... уявлені образи замість реальних людей (Руткевич, 1985, 175 с). Метою божевільного і починає бути прагнення "стати чистим суб'єктом без будь-якої об'єктивної екзистенції", і його існування неначе занурюється у ніщо, у порожнечу (Власова, 2014, 432 с.).

Проблему кризи ідентичності у XX столітті розглядали і з інших позицій. Одна з них і полягала у культивуванні розуміння кризи ідентичності як стану, що не триває однозначно довго, у розумінні кризи як феномену із двоїстою природою. І за її руйнівними наслідками вбачали можливість виникнення певного зворотного пункту, можливо навіть "одужання й реабілітації". Й, звичайно, в умовах масовізації суспільства минулого століття була можливість говорити й про занепад людини, яка орієнтувалася у своєму духовному житті на високі цінності Просвітництва, і втрачала сенс свого існування і почуття "Я", відчуваючи себе чужим

у скупченні урбанізованого населення, а, з іншого боку, про появу "нової людини", зі стандартизованими думками і почуттями, народженої масовою культурою і масовим поширенням споживацтва. Мова йшла про те, що у негативних процесах історично народжувалася й нова якість людського "Я" з усіма особливостями його самоідентифікації. Людська істота, завдяки пристосуванню намагалася просто вижити в ситуаціях кризи, залишаючись інтелектуально відсталою душею, що знаходиться під впливом емоцій, страхів, міфів та підсвідомості, перетворюючись при цьому на частинку натовпу, який свого часу у його соціальних виявах й був описаний Х. Ортегою-і-Гассетом у його "Повстанні мас". Спосіб самоідентифікації цієї людини вже не передбачав устремління до істини, до поваги й авторитетів, до вищих цінностей, її спосіб існування й почав зводитися до принципу підвищення пересічності у ранг права. У протикладанні внутрішнього світу та світу зовнішнього тут й почали зникати кардинальні відмінності поміж нетиповим, особливим, принципово особистісним та унікальним і пересічним, звичайним, буденним та непомітним. Г. Маркузе згодом також буде говорити про "однотипність", як кардинальну властивість людей у їхньому існуванні за доби так званого високо розвиненого індустріалізму.

Р. Гвардіні свого часу людей з подібним типом самоідентифікації називав навіть окремою "історичною формою людини" з її особливою власною сутністю. Сутність, яка зорієнтована, перш за все, не на свободу, як цінність ініціативного існування, а на "залученість в структуру, організовану за принципом раціоналізованого планування та машинної продукції" (Гвардіні, 1990, с. 145). Ця історична форма існування людини вже на той час була вже неспівмірною з такими поняттями, як "особистість" або "суб'єктивність" в колишньому просвітницькому сенсі цих термінів. Тому, і не випадково, як зазначила з цього приводу Г. Хамнаєва, що поняття "особистості" надалі почало все частіше замінюватися термінами "особа", "персона" і, до речі, "ідентичність". Важливим є і наступний висновок дослідниці про те, що на загал подібні зміни й були пов'язані зі змінами структур переживання людською істотою її власного "Я" і ставлення цієї істоти до "Іншого". У даному випадку ми і фіксуємо появу іншої форми людської самоідентифікації поряд зі змінами і її "комплексу екзистенціальності".

Не випадково тому й Х. Ортега-і-Гассет вважав, що за допомогою будь-якого окремого факту, навіть наймасштабнішого за його сутністю, в принципі не можливо доконечно пояснити історичну реальність без розгляду цього факту у цілісній картині певного типу людського життя.

У ракурсі нашого дослідження варто підкреслити і те, що переважна частина плину ХХ століття була іще частиною парадигмальної матриці доби Модерну, у якій соціокультурні домінанти формувалися переважно у якості системи координат з моноцентричними інтенціями. Сутність ідентичності у даному варіанті неначе вписувалася у відповідне сприйняття світу та соціуму, систему загальноприйнятих цінностей та смислу, систему ідеології, а історично домінуючий державний устрій (наприклад, у формі "національної держави") виступав в ролі своєрідного "контейнеру" з певними класами, stratami, прошарками, релігійними та етнічними групами, громадськими об'єднаннями, політичними партіями з цілим спектром різноманіття їхніх форм колективних, або соціальних ідентичностей. Державна ж політика таких національних держав багато в чому визначала і формування, й підтримку, й збереження різних (і необхідних тій чи іншій державі) відповідних типів "соціальних", або ж "колективних ідентичностей". Через державний контроль та застосування сили у даному випадку досягалася й внутрішня гомогенність суспільства, а національна ідентичність отримувала пріоритет по відношенню до інших типів колективної ідентичності. І це було зрозумілим, адже індустріалізм і економічна система капіталізму сформували певну ієрархізовану соціальну структуру і особливий тип соціальної диференціації, а класовий, або ж соціальний розподіл в основному почав ґрунтуватися на ставленні до власності, людській ролі в організації праці та розмірах її прибутку.

Однак з плином часу, і, особливо, в останні десятиліття минулого сторіччя класовий поділ поступово почав втрачати роль головного регулятора процесів реальної диференціації населення, наявність або відсутність власності у якості критерія або ж певного чинника в структурі процесів самовизначення та самоідентифікації людей почала замінюватися феноменом володіння інформацією, у соціальній стратифікації все більшу роль почали відігравати й гендер, й етнічність, й вік, й інші відомі параметри; а така ж домініанта у розвитку культури як прагнення до розбудови єдиної системи норм та цінностей на ґрунті світоглядного комплексу ідей, що визначалися загальнозначимістю та загальноприйнятністю, почала втрачати свою домінантність. І це, зрозуміло, й було пов'язане з подальшим розвитком соціально-економічних відносин, з процесами глобалізації, комп'ютерно-інформаційною революцією та постіндустріальним періодом розвитку західного світу.

Глобалізація, як непереборна умова людської діяльності в сучасному світі, порушила узвичаєний простір суспільних об'єднань, існуючих в межах колишніх національних держав, суттєво трансформувала відносини в усіх сферах: господарювання, інформації, екології та культури, сфери організації праці, транскультурних конфліктів і громадянського суспільства. Вона порушила й міждержавний простір. В сучасному світі під її впливом відбувається постійне стирання кордонів і утворення нових перетинів, співвідношень, конфліктів, ситуацій і процесів, які й формують загальне уявлення про те, що світ наче втрачає стабільність і визначеність, що "замість єдності, будь-яких форм монізму, уніфікації і тоталізації, єдиної і колись загальнообов'язкової утопії настає стан плюральності, яка ґрунтується на затвердженні "множинності і диверсивності, різноманіття і конкуренції парадигм і співіснування гетерогенних елементів" (Вельш, 1992, с. 132. – Цит. за: Хамнаєва, 2007, с. 161)

Простір ідентичності у цій ситуації також почав зазнавати суттєвих змін, оскільки колишні межі, що визначали його, почали поступово зникати, розмиватися, а різноманіття нових зв'язків – руйнувати структуру його основних принципів взаємодії. Стан сучасних індивідів і колективів у цій ситуації, як зазначає Г. Хамнаєва, й почало визначатися "як перебування в стані нестабільності, в стані пошуків ідентичності, в процесі яких переплітаються нові соціальні, культурні, психологічні і екзистенційні аспекти..."

Ці зміни й були зафіксовані у постмодерністському мисленні, представники якого і прийшли до висновку про те, що усі ці зміни є настільки кардинальними, що їх навіть неможливо відтворити за допомогою понять, принципів та методологічних підходів сформованих за доби Модерну. Таким чином, принципи плюралізму, фрагментарності, децентралізації, мінливості й були зафіксовані як стрижневі принципи життя сучасного суспільства, як принципи, що почали визначати внутрішній зміст такого життя й відтворювати всезбільшуючу віддаленість людей одне від одного, від власних колективів, традицій та цінностей культури. Постмодерністами й було сформульовано концепцію нового постмодерністського бачення світу й реальності, у якій принцип плюралізму перетворився на своєрідну прикмету світосприйняття, а сам цей світ і був проінтерпретований у якості хаотичного руху різноманітності і неоднозначностей.

Принцип децентралізації, наприклад, засвідчив необов'язкову наявність деякого центру, який був би певною віссю, довкола якої й відбувалося суспільне життя. Усі колишні центри на кшталт національних держав, партій, професій, інститутів у цій ситуації ненавч втратили своє пріоритетне значення. А людська істота і навколишній світ – позбавилися звичної координації, ustalених меж та розуміння світу.

Тенденції фрагментарності були виявлені у явищах розкладання загальних структур на безліч різноманітних фрагментів. А по-постмодерністські фрагментовані суспільства, як почали стверджувати дослідники, почали нагадувати мозаїку, складену з різноманітності етносів, мов, держав, правлінь й територіальних устроїв, релігій і культур, національних і місцевих традицій, образів життів і стилів поведінки. Подібні "ройові спільноти", як їх свого часу і на-

звали Ж. Делез і Ф. Гваттарі, й почали підривати чітко сформовані структури та усталені принципи. Нова криза так званих колективних ідентичностей і, зокрема, їх національних форм, а, з іншого боку, якщо брати до уваги те, що формування індивідуальної ідентичності є процесом постійної "взаємодії" індивіда з соціальним середовищем, то, безумовно, і криза простору ідентичності, і її змісту (зміст процесу ідентифікації) і виникли у цій новій ситуації постмодерну. Ідентичність, як це відзначав З. Бауман, від того часу вже й почала найчастіше згадуватися саме тоді, коли люди остаточно втратили впевненість у тому, де вони опинилися. Ідентичність він й почав визначати у цьому сенсі, саме як втечу з подібної невизначеності (Бауман, 1995, Электронный ресурс: <http://sj.obliq.ru/article/198>).

Вагомим фактором впливу на виникнення ситуації "ідентифікаційної невизначеності" була й швидкість тих змін, які почали відбуватися у інформаційно-комп'ютерному суспільстві. І різноманіття, і швидкість цих змін почали створювати таку ситуацію, в якій вже не було ані балансу між їхніми масштабами, ані можливістю для людей у більшості випадків адекватно прореагувати на них. Автор відомого бестселеру, що наприкінці XX століття був надрукований під назвою "Футурошок", Е. Тоффлер й зауважував з цього приводу, що образ нового світу перетворився для людської істоти на нерозгадану таємницю, оскільки у сучасних умовах почала спостерігатися дія різноспрямованих, суперечливих конфігурацій, "об'єднання непоеднуваного і розбіжності близького, які вимагають іншої системи координат, ніж та, до якої ми звикли" (Тоффлер, 1997, с. 261).

Висновок. Таким чином, перед тим, як ставити запитання про доцільність зміни та застосування комплексного варіанту методологічних засобів в дослідженнях феномена ідентичності в сучасних умовах, потрібно визначити, а чи існує сама ця ідентичність, або ж самоідентичність взагалі. Адже у ситуації зі стрімким ускладненням соціально-економічних процесів і все більш явною фрагментацією людського існування пошуки ідентичності, які до певної міри перетворилися просто на пошуки хоч деякої стабільності, у якості ж індивідуального проекту суттєво змінюють свій зміст і вигляд. Відчуваючи непевність, втрачаючи контроль над сьогоденням, людина поступово починає припиняти планувати майбутнє. На зміну довгостроковості приходять короткострокова ментальність, епізодичність перетворюється на принцип сприйняття дійсності і головний спосіб існування більшості людей. "У сучасному світі одноразового використання, заперечення довгострокових домовленостей, фіксації, відмови від прихильності до одного місця, до однієї професії, від вірності, лояльності і відповідальності, – як зазначає у цьому зв'язку Г. Хамнаєва, – сенс ідентичності людей і речей не володіє ні стійкістю, ні визначеністю, ні безперервністю" (Хамнаєва, 2007, с. 161-182), а різноманітні життєві події і ситуації, до яких й потрапляє сучасна людина, "не сприяють досягненню ідентичності як її стійкого внутрішнього стану..." (Хамнаєва, 2007, с. 161 – 182).

Якщо ж зважати на те, що структурними елементами індивідуальної ідентичності у соціальній філософії вважають ідентичність соціальну та ідентичність особистісну, через співвіднесеність яких й визначається так звана "Я-ідентичність", або ж самоідентичність людини, то цілком зрозумілим в умовах кризи і трансформацій ідентичностей колективних виявляється й феномен "надмірного" (превалюючого) прагнення людей до "Я – ідентичності". Проте, у цій ситуації, коли розпадаються або ж перевизначаються усталені раніше системи спільнот зі стійкими цінностями і нормами, коли навіть так звані природжені фактори на кшталт раси, етнічності, або ж національності змінюють у їх ідентифікаційному значенні свою роль, за твердженням постмодерністів, людині тільки й залишається лише піддавати усе сумніву...

Література та посилання

- Бергер, П., Лукман Т. (1995), *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*, Медиум, Москва, 323 с.
- Вельш, В. (1992), "Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия ...", *Путь. Международный философский журнал*, № 1 (2), с. 109 – 136.
- Власова, О. А. (2014), *Антипсихиатрия: социальная теория и социальная практика (монография)*, Изд. дом Высшей школы экономики, Москва, 432 с.
- Гвардини, Р. (1990), "Конец нового времени", *Вопросы философии*, №4, с.127 – 163.
- Кравцов, И. С. (2011), "Концепт тревоги в работах Лэйнга", *Специальное образование*, № 1, с. 50 – 56.
- Руткевич, А. М. (1985), *От Фрейда к Хайдеггеру: Критич. очерк экзистенциального психоанализа*, Политиздат, Москва, 175 с.
- Сидорина, Т. Ю. (2003), *Философия кризиса: Учебное пособие*, Флинта: Наука, Москва, 456 с.
- Сорокин, П. А. (1992), *Человек. Цивилизация. Общество* [Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: Пер. с англ.], Политиздат, Москва, 543 с.
- Тоффлер, А. (1997), *Футуришок* [пер. с англ.], Лань, СПб., 464 с.
- Фукуяма, Ф. (2019), *Идентичность. Стремление к признанию и политика неприятия* [пер. с англ. А. Соловьев], Альпина Паблишер, Москва, 256 с.
- Хамнаева, А. Ю. (2007), *Идентичность как социально-философская проблема*, дис. ... канд. филос. наук, Восточно-сибирский государственный технологический университет, Улан-Удэ, 206 с.
- Хёсле, В. (1994), "Кризис индивидуальной и коллективной идентичности", *Вопросы философии*, №10, с. 117-121.
- Maslow, A. (2012), "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, No. 50, pp. 370 – 396.

References

- Berger, P., Luckman, T. (1995), *The Social Construction of Reality. Treatise on the Sociology of Knowledge* [Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya], Medium, Moscow, 323 p. [in Russian]
- Fukuyama, F. (2019), *Identity. The desire for recognition and the policy of rejection* [Identichnost'. Stremlenie k priznaniyu i politika nepriyatiya] [trans. from English A. Soloviev], Alpina Publisher, Moscow, 256 p. [in Russian]
- Guardini, R. (1990), "The End of a New Time" ["Konets novogo vremeni"], *Questions of Philosophy*, no. 4, pp. 127-163 [in Russian]
- Hösle, W. (1994), "The Crisis of Individual and Collective Identity" ["Krizis individual'noi i kollektivnoi identichnosti"], *Questions of Philosophy*, no. 10, pp. 117-121. [in Russian]
- Khamnaeva, A. Yu. (2007), *Identity as a socio-philosophical problem* [Identichnost' kak sotsial'no-filosofskaya problema], PhD. dissertation, East Siberian State Technological University, Ulan-Ude, 206 p. [in Russian]
- Kravtsov, IS (2011), "The Concept of Anxiety in Laing's Works" ["Kontsept trevogi v rabotakh Leinga"], *Special Education*, no. 1, pp. 50 – 56 [in Russian]
- Maslow, A. (2012), "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, No. 50, pp. 370 – 396.
- Rutkevich, A.M. (1985), *From Freud to Heidegger: Critical. essay on existential psychoanalysis* [Ot Freida k Khaideggeru: Kritich. ocherk ekzistentsial'nogo psikhoanaliza], Politizdat, Moscow, 175 p. [in Russian]

- Sidorina, T. Yu. (2003), *Philosophy of Crisis: Textbook* [*Filosofiya krizisa: Uchebnoe posobie*], Flinta: Nauka, Moscow, 456 p. [in Russian]
- Sorokin, P.A. (1992), *Man. Civilization. Society* [*Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo*] [Common. ed., comp. and foreword. A. Yu. Sogomonov: trans. from English], Politizdat, Moscow, 543 p. [in Russian]
- Toffler, A. (1997), *Futuroshok* [*Futuroshok*] [trans. from English], Lanj, St. Petersburg, 464 p. [in Russian]
- Vlasova, O. A. (2014), *Antipsychiatry: social theory and social practice (monograph)* [*Antipsikhiatriya: sotsial'naya teoriya i sotsial'naya praktika (monografiya)*], Ed. House of the Higher School of Economics, Moscow, 432 p. [in Russian]
- Welsh, W. (1992), "Postmodern. Genealogy and the meaning of one controversial concept ..." ["Postmodern. Genealogiya i znachenie odnogo spornogo ponyatiya ..."], *Way. International Philosophical Journal*, no. 1 (2), pp. 109 – 136 [in Russian]

© **Костянтин Юрійович Райда**

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

ТАКТИКА І СТРАТЕГІЯ У ВИСНОВКАХ З УЧАСТІ УКРАЇНИ В АНКЕТУВАННІ-ТЕСТУВАННІ PISA-2018 В ПОСТПАНДЕМІЧНУ ДОБУ

О. І. Корсак

викладач кафедри іноземних мов, магістр філології, здобувач PhD,
НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ, Україна
olte@ukr.net
ORCID 0000-0003-1441-2316

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-65-77](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-65-77)

Анотация

Елена Корсак. Тактика и стратегията в заключенията с участие на Украйна в анкетирането и тестването PISA-2018 в постпандемичната ера. Статията разглежда причините за възникването, особеностите и предназначението на международния образователен и социален проект на OECD PISA (Програма за международно оценяване на учениците). Подчертава се, че той е фокусиран не върху буквалното измерване на училищните знания на завършилите средно или основно училище, а върху анализа на образователната сфера на дадена страна и оценката на готовността на младежите за неочаквани предизвикателства на бъдещите общества и пазари на труда. Общата таблица представя данни за всички държави, които заедно с Украйна са участвали в измерванията PISA-2018. Доказано е, че критиките към резултатите на нашите ученици, провеждани в повечето научни публикации през 2019-2020 г., включително и намеренията на образователното ръководство, са не само повърхностни, но и липсват стратегическа визия и перспективни предложения. Те не вземат под внимание глобалната промяна от пандемията COVID-2019, новата посока на еволюцията за цялото човечество през следващите години. В статията се предвиждат неизбежните промени в PISA и другите тестове, формулира се идеята за ефективна стратегия за развитието на образователната сфера в Украйна през следващите години, с оглед на все по-забележимото явление: ускоряването на движението на цялото човечество към неговото по-мъдро съжителство (ноосимбиоза) с цялата биосфера.

Ключови думи: постпандемична ера, образование на бъдещето, Украйна в PISA-2018, погрешни заключения, промени в международното тестване, стратегия за образователен прогрес на Украйна-XXI

Анотація

Олена Корсак. Тактика і стратегія у висновках з участі України в анкетуванні-тестуванні PISA – 2018 в постпандемічну добу. У статті досліджено причини появи, особливості і призначення міжнародного освітньо-соціального проєкту ОЕСР PISA (Programme for International Student Assessment). Підкреслено факт його скерування не на точний вимір шкільних знань випускників середніх чи початкових шкіл, а на аналіз освітньої сфери даної країни й приблизну оцінку готовності молоді до несподіваних викликів майбутніх соціумів і ринків праці. В одній таблиці наведено дані для всіх держав, що разом з Україною взяли участь у вимірах PISA-2018. Доведено, що критика показників наших учнів, здійснена у біль-

шості наукових та журналістських публікаціях 2019-2020 років, включаючи наміри освітнього керівництва, є не тільки поверховими, але й позбавленими стратегічного бачення і перспективних пропозицій. Вони не враховують ані глобального зрушення від пандемії COVID-2019, ані нового скерування еволюції усього людства у найближчі роки. У статті передбачено неминучі зміни PISA й інших тестів, а також наведено авторське уявлення про ефективну стратегію розвитку освітньої сфери України у найближчі роки, яке спирається на врахування все більш помітного явища прискорення руху усього людства до його мудрого співжиття (ноосимбіозу) з усією біосферою.

Ключові слова: постпандемічна доба, освіта майбутнього, Україна в PISA-2018, помилкові висновки, зміни у міжнародних тестуваннях, стратегія освітнього прогресу України-XXI

Abstract

Olena Korsak. Tactics and strategy in the conclusions on Ukraine's participation in the PISA-2018 questionnaire in the post-pandemic era. The article examines the reasons for the emergence, features and purpose of the international educational and social OECD PISA (Program for International Student Assessment) project. The fact that it is directed not to the exact measurement of school knowledge of primary or junior high school graduates, but to the analysis of the educational sphere of the country and a rough assessment of youth readiness for unexpected challenges of future societies and labour markets is emphasized. One table shows the data for all countries that took part in the PISA-2018 measurements together with Ukraine. It has been proven that the criticism of our students' performance in most of scientific and all journalistic publications of 2019-2020, including the intentions of the educational leadership, are not only superficial, but also devoid of strategic vision and long-term proposals. They do not take into account either the global shift from the COVID-2019 pandemic or the new direction of evolution of all mankind in the coming years. The article envisages the inevitable changes in PISA and other tests, as well as the author's concept of an effective strategy for the development of education in Ukraine in the coming years, based on the increasingly visible phenomenon of accelerating the movement of all mankind to its wise coexistence (noosymbiosis) with the biosphere.

Keywords: post-pandemic era, education of the future, Ukraine in PISA-2018, erroneous conclusions, changes in international testing, strategy of educational progress of Ukraine-XXI

Постановка проблеми дослідження. Цією статтею ми продовжуємо публікацію результатів розпочатих кілька років тому досліджень сучасних педагогічних умів і засобів оцінювання якості діяльності освітніх систем (Корсак, 2017). Наш моніторинг подій останніх місяців свідчить про появу у світових і національних процесах одразу кількох несподіваних чинників впливу, що примушують здійснити критичний аналіз проголошених в Україні державних планів щодо європейської інтеграції і внутрішніх проєктів, які стосуються не тільки економіки, але й освіти. Вони мають велике значення для еволюції засобів оцінювання якості навчання і професійної підготовки, зокрема, для вибору індикаторів їхньої досконалості.

Оприлюднення наприкінці 2019 року організаторами PISA остаточних результатів участі українських підлітків в анкетуванні-тестуванні 2018 р., викликало хвилю зацікавлення. Десятки матеріалів у всіх видах ЗМІ, соціальних мережах та в Інтернеті коментували кількісні показники, рідко звертаючись до глибинних сутнісних проблем. Журналісти та інші зацікавлені особи жорстко критикували посередні за якістю знання учнів з математики і називали PISA "тестуванням", а інші оцінки з нагадуванням про важливість великої кількості анкету-

вань зустрічалися дуже рідко і належали або творцям офіційних текстів, що створювалися ще у 2016-2018 роках з поясненнями про корисність участі у програмі PISA для України, або титулованим науковцям (Бахрушин, 2021; *PISA. Програма міжнародного оцінювання учнів*, 2016). До створення подальшого тексту нас спонукало бажання розставити "крапки над і" задля скерування оцінки всіх українських результатів у PISA-2018 в максимально корисному для України не тільки тактичному, але й у стратегічному напрямі.

Стаття містить об'єктивний і неупереджений аналіз історії появи "проєкту PISA" на базі людських і фінансових ресурсів ОЕСР та використання результатів участі України в PISA-2018 для стратегічного управління розвитку освіти та українського суспільства в наступні десятиліття XXI ст. з врахуванням подій, що сталися в останні два роки. Наші завдання полягатимуть у ліквідації вже достатньо чітко сформованих міфів про PISA та в обґрунтуванні тих корисних висновків, які в сучасних умовах розгортання переходу світу до нового цивілізаційного стану може надати нам те тільки тактичний, але й стратегічний аналіз тієї великої інформації, яку містять достатньо доступні дані з семи вимірів 2000 – 2018 років.

Виклад основного матеріалу аналізу і рефлексій

1. Вимушений термінологічний екскурс. Одразу ж наведемо два принципові термінологічні уточнення, які пояснюють головні ідеї нашої праці.

Перше стосується наміру назвати "проєкт PISA" не просто "виміром", "оцінкою" чи "тестуванням" знань учнів, а "*комплексним анкетуванням-тестуванням*". Це не авторська забаганка, зумовлена бажанням запропонувати щось нове і незвичайне, а логічний висновок, отриманий внаслідок вивчення призначення усього "проєкту PISA", насамперед, переконань його організаторів і вже проголошених на 2021 рік намірів.

Друге термінологічне уточнення – пояснення словосполучення "постпандемічна доба". Для освітян України вона розпочалася з вимушеного і складного "стрибка" від традиційного безпосереднього спілкування з дітьми і молоддю в класах чи аудиторіях до дистанційних контактів в умовах браку не тільки навичок подібної праці, але й недостатності технічних засобів і в школах, і в значної частини учасників. Очевидним для усіх є факт виходу в інформаційній сфері теми "COVID-2019" на безперечно чільне місце, що важить майже стільки ж, скільки всі інші фактори чи події (глобальне потепління, катастрофи, корупція, тероризм, девіації поведінки) разом узяті.

У затінку опинилися не тільки важливі суперечливі "лоцманські" пропозиції організаторів чергового зібрання у швейцарському Давосі світової політичної, бізнесової і наукової спільноти щодо руху людства в майбутнє (Шваб, 2020), але й ті епохальні наукові досягнення, що й цілковито детермінують це майбутнє. Обмежимося вказівкою на те, що з 2020 р. свідченням початку цього переходу ми вважаємо появу "екологізованого" рейтингу ВНЗ світу з назвою "Impact Rankings 2020". Усі попередні академічні рейтинги надавали повну перевагу університетам з великими бюджетами й орієнтацією на дослідження "оборонного" скерування. Це зумовлювало аутсайдерські позиції українських ВНЗ чи їх повну відсутність (як в AEUW). Impact Rankings 2020 уперше фаворизує тих, хто намагається виконати план ООН з 2015 року з назвою "17 цілей для сталого розвитку" (Україна в ньому має 10 закладів, Китай – 9, а ФРН – тільки два).

2. Про еволюцію педагогічних вимірювань і PISA. Будемо гранично лаконічними у викладі. Як відомо, повноцінні за структурою системи освіти з усе довшим і довшим обов'язковим навчанням є вимушеним винаходом індустріальної доби. На жаль, війни і конфлікти зумовили і "мілітаризацію" наукових досліджень, і усього навчально-виховного процесу. Якщо до Нового (індустріального) часу освітня діяльність була справою гільдій (універ-

ситетів) і Церкви, і відбувалася переважно з використанням міжнародної (латинської мови), то у добу індустріальних війн вона перетворилася на "національну" – здійснювану державною мовою, замкнено, централізовано-упорядковано тощо. Спудей університетів XIX ст. були, фактично, майбутніми військовослужбовцями і державними службовцями, мали форму, були тільки чоловічої статі. Треба було чекати багато десятків років того моменту, коли жінки набули право отримувати вищу освіту нарівні з чоловіками. Майже безперервні міждержавні конфлікти зумовлювали замкненість і посилення бар'єрів для обміну знаннями і взаємодії освітан. Частину недоліків нашої освітньої сфери (зокрема – "неволодіння" мовами розвинених держав) ми успадкували від СРСР з його "залізною завісою".

Практично одразу після I світової війни серед освітан Заходу сформувалося бажання побороти загрозу нових конфліктів через освітні обміни і поглиблене вивчення педагогічних досягнень інших держав. Досліджуючи питання "міжнародності" освіти, ми звернули увагу на те, що уперше подібний прикметник з повним правом можна застосувати до того закладу, який був створений у міжвоєнній Женеві у часи розташування там Ліги Націй та інших організацій, в яких постійно працювало дуже багато громадян країн-членів. Їх очевидні потреби у навчанні дітей мали наслідком заснування у 1924 році Женевської міжнародної школи, що складалася з кількох відділень з підготовки учнів для отримання тогочасних національних атестатів (Великобританії, США, Франції тощо).

Навчання, як на ті часи, було достатньо тривалим і якісним для отримання права продовження підготовки в університетах і подібних ВНЗ відповідних країн. Вже після II світової війни в Женеві та інших центрах активної політики дипломатів стало ще більше, виникли ООН, ЮНЕСКО та інші організації. Наслідком стало створення у середині 1960-х років на основі 2-річних секцій згаданої женеvської школи універсальної міжнародної двохрічної програми підготовки учня до іспитів на отримання *міжнародного бакалавреату (International Baccalaureat* чи IB) з відповідними правами на продовження освіти. Багато даних про IB та IBO можна знайти в Інтернеті в оглядовій статті Світової педагогічної енциклопедії (Холс, 1994), чи у невеликій кількості публікацій у країнах СНД. Закінчимо цей невеликий екскурс вказівкою на те, що IBO й нині охоплює тисячі закладів, але не має перспектив на всепланетне поширення. Причина полягає у неприпустимо стислій – усього 2 роки – тривалості профільного навчання. Провідні університети світу вважають її недостатньою і вимагають "року донавчання". Нарешті, діяльність IBO не стала імпульсом для міжнародного тестування і порівняння систем обов'язкової освіти.

На нашу думку, розвиток глобалізації, формування регіональних об'єднань держав (як ЄС), активність усе більшої кількості міжнародних і наддержавних утворень – ООН, ЮНЕСКО, Світового Банку, ОЕСР і т. і. – стали головною причиною поступового зростання уваги до точних освітніх вимірів. Доцільно нагадати про діяльність університету Гамбурга і групи його професорів, з яких найактивнішим виявився Невіль Постлетвайт (Neville Postlethwaite). Він разом з Т. Хюсеном спільно очолили роботу науковців Заходу зі створення фундаментального 11-томного видання – Міжнародної енциклопедії з освіти (The International Encyclopedia of Education, 1994).

Саме з Гамбурга світ "отримав" творця проекту PISA Андреаса Шлейхера. У своїй новій "сповідальній" книзі ("Найкращий клас у світі: як створити освітню систему 21-го століття" (Шлейхер, 2018)) він пригадує, що на момент початку зацікавлення освітніми реформами (Андреас є дипломованим фізиком і на той час працював за отриманим фахом) його життєва стежина перетнулася з Невіллом Постлетвайтом на організованому тим семінарі з порівняльної педагогіки: "Невілл запитав мене, чи я вже мав публікації. Я зізнався, що ні. Ну, тоді починаємо працювати над вашою першою статтею", – сказав він. "Він навчив мене методу кластерного аналізу; він надав дані для аналізу; він переглядав, редагував і обговорював

кожну сторінку; і врешті-решт переконав видавця опублікувати результат. І на тій статті було моє прізвище. Люди з академічного середовища знають, що зазвичай так буває рідко. Згодом, коли ми з ним працювали разом в Гамбурзі й деінде, Невілл став мені за другого батька. Він отримував задоволення, коли допомагав іншим людям зростати. Навіть після того, як я покинув Гамбурзький університет і почав працювати в Організації економічного співробітництва і розвитку (ОЕСР) в Парижі, Невілл читав і коментував кожну статтю, яку я йому надсилав" (Шлейхер, 2018, с. 21).

Розвиваючи ці спогади, А. Шлейхер наголошує на тому, що саме його добровільний "науковий керівник" запропонував використати знання з точних наук для підвищення якості новопосталих спроб оцінювання знань учнів не однієї, а багатьох держав. Особливості місця праці А. Шлейхера сприяли широкому баченню ним комплексу "суспільство і сфера освіти". Можливо, що саме тому він наважився у 1995 році запропонувати керівництву ОЕСР проект "глобального тесту" для об'єктивного визначення якості систем обов'язкової освіти.

Так було започатковане створення "анкетування-тестування PISA" не як ще одного традиційного екзамєну з тестами чи завданнями для виміру вказаних у програмах (стандартах) знань учня в даний момент (а на той момент успішно діяли міжнародні тести TIMMS і PIRLS "гамбургського" походження), а як знаряддя хоча б приблизного визначення його природної і набутої спроможності перемагати несподіванки і невизначеність особистого і суспільного життя в майбутньому (бажано – якомога віддаленішому).

А. Шлейхер і прибічники його уявлень виявилися справжніми новаторами і відважилися навіть на "знуцання" над учнями. Надаємо йому слово: "Дехто нарікав, що наші тести несправедливі, бо учні зіткнулися з завданнями, яких не розв'язували у класі. Але в такому випадку саме життя несправедливе, бо не вимагає від нас відтворити те, що ми запам'ятали у школі вчора, а хоче, щоб ми розв'язували проблеми, яких не можемо передбачити сьогодні. Сучасний світ більше не винагороджує нас тільки за те, що ми знаємо, – він винагороджує нас за те, що ми можемо *робити* з тим, що знаємо" (Шлейхер, 2018, с. 21).

Ось і українські підлітки в умовах значного обмеження часу на розмірковування зіткнулися саме з такими цілковито незвичайними завданнями. У 2018 році лівова частина цього часу (дві третини) пішла на завдання з читання і мови, а решта – на математику і завдання з природничих предметів. Тому кінцевий результат – 39-те місце з мовної грамотності, 42-ге – з математики і 37-е з природничих предметів, – ми ні в якому випадку не можемо назвати "провальним". Він був очікуваним і його слід визнати "цілком задовільним". Наведемо для інформування читачів пристосовані для їхніх потреб структурно перебудовані дані про результати всіх учасників PISA-2018.

Таблиця 1. Результати вимірів PISA-2018 з мови, математики і природничих наук учнів країн-учасниць

Країни	PISA-2018	Країни	PISA-2018	Країни	PISA-2018
1. Китай (Шанхай, Пекін та ін)	555	1. Китай (Шанхай, Пекін та ін)	591	1. Китай (Шанхай, Пекін та ін)	590
2. Сінгапур	549	2. Сінгапур	569	2. Сінгапур	551
3. Макао (Китай)	525	3. Макао (Китай)	558	3. Макао (Китай)	544
4. Гонконг (Китай)	524	4. Гонконг (Китай)	551	4. Естонія	530
5. Естонія	523	5. Тайвань	531	5. Японія	529

6. Канада	520	6. Японія	527	6. Фінляндія	522
7. Фінляндія	520	7. Корея	526	7. Корея	519
8. Ірландія	518	8. Естонія	523	8. Канада	518
9. Корея	514	9. Нідерланди	519	9. Гонконг (Китай)	517
10. Польща	512	10. Польща	516	10. Тайвань	516
11. Швеція	506	11. Швейцарія	515	11. Польща	511
12. Нова Зеландія	506	12. Канада	512	12. Нова Зеландія	508
13. США	505	13. Данія	509	13. Словенія	507
14. Великобританія	504	14. Словенія	509	14. Великобританія	505
15. Японія	504	15. Бельгія	508	15. Австралія	503
16. Австралія	503	16. Фінляндія	507	16. Німеччина	503
17. Тайвань	503	17. Швеція	502	17. Нідерланди	503
18. Данія	501	18. Великобританія	502	18. США	502
19. Норвегія	499	19. Норвегія	501	19. Швеція	499
20. Німеччина	498	20. Ірландія	500	20. Бельгія	499
21. Словенія	495	21. Німеччина	500	21. Чехія	497
22. Бельгія	493	22. Чехія	499	22. Ірландія	496
23. Франція	493	23. Австрія	499	23. Швейцарія	495
24. Португалія	492	24. Латвія	496	24. Данія	493
25. Чехія	490	25. Франція	495	25. Франція	493
26. Нідерланди	485	26. Ісландія	495	26. Португалія	492
27. Австрія	484	27. Нова Зеландія	494	27. Норвегія	490
28. Швейцарія	484	28. Португалія	492	28. Австрія	490
29. Хорватія	479	29. Австралія	491	29. Латвія	487
30. Латвія	479	30. Росія	488	30. Іспанія	483
31. Росія	479	31. Італія	487	32. Литва	482
32. Італія	476	32. Словаччина	486	33. Угорщина	481
33. Угорщина	476	33. Люксембург	483	33. Росія	478
34. Литва	476	34. Угорщина	481	34. Люксембург	477
35. Ісландія	474	35. Литва	481	35. Ісландія	475
36. Білорусь	474	36. США	478	36. Хорватія	472
37. Ізраїль	470	37. Білорусь	472	37. Білорусь	471
38. Люксембург	470	38. Мальта	472	38. Україна	469
39. Україна	466	39. Хорватія	464	39. Італія	468
40. Туреччина	466	40. Ізраїль	463	40. Туреччина	468
41. Словаччина	458	41. Туреччина	454	41. Словаччина	464
42. Греція	457	42. Україна	453	42. Ізраїль	462
43. Чилі	452	43. Греція	451	43. Мальта	457
44. Мальта	448	44. Кіпр	451	44. Греція	452

45. Сербія	439	45. Сербія	448	45. Словаччина	444
46. Об.Араб.Емірати	432	46. Малайзія	440	46. Сербія	440
47. Румунія	428	47. Албанія	437	47. Кіпр	439
48. Уругвай	427	48. Болгарія	436	48. Малайзія	438
49. Коста-Ріка	426	49. Об.Араб.Емірати	435	49. Об.Араб.Емірати	434
50. Кіпр	424	50. Румунія	430	50. Бруней	431
51. Молдавія	424	51. Чорногорія	430	51. Йорданія	429
52. Чорногорія	421	52. Бруней	430	52. Молдавія	428
53. Мексика	420	53. Казахстан	423	53. Румунія	426
54. Болгарія	420	54. Молдавія	421	54. Уругвай	426
55. Йорданія	419	55. Азербайджан	420	55. Таїланд	426
56. Малайзія	415	56. Таїланд	419	56. Болгарія	424
57. Бразилія	413	57. Уругвай	418	57. Мексика	419
58. Колумбія	412	58. Чилі	417	58. Катар	419
59. Бруней	408	59. Катар	414	59. Албанія	417
60. Катар	407	60. Мексика	409	60. Коста-Ріка	416
61. Албанія	405	61. Боснія і Герцеговина	406	61. Чорногорія	415
62. Боснія і Герцеговина	403	62. Коста-Ріка	402	62. Колумбія	413
63. Аргентина	402	63. Іспанія	401	63. Північна Македонія	413
64. Перу	401	64. Йорданія	400	64. Бразилія	404
65. Саудівська Аравія	399	65. Перу	400	65. Аргентина	404
66. Таїланд	393	66. Грузія	398	66. Перу	404
67. Північна Македонія	393	67. Північна Македонія	394	67. Боснія і Герцеговина	398
68. Азербайджан	389	68. Ліван	393	68. Азербайджан	398
69. Казахстан	387	69. Колумбія	391	69. Казахстан	397
70. Грузія	380	70. Бразилія	384	70. Індонезія	396
71. Панама	377	71. Аргентина	379	71. Саудівська Аравія	386
72. Індонезія	371	72. Індонезія	379	72. Ліван	384
73. Марокко	359	73. Саудівська Аравія	373	73. Грузія	383
74. Ліван	353	74. Марокко	368	74. Марокко	377
75. Косово	353	75. Косово	366	75. Панама	365
76. Домінік.Республіка	342	76. Панама	353	76. Косово	365
77. Філіппіни	340	77. Філіппіни	353	77. Філіппіни	357
78. Іспанія	виміру не було	78. Домінік. Республіка	325	78. Домінік. Республіка	336
Середнє для ОЕСР	487	Середнє для ОЕСР	489	Середнє для ОЕСР	489

Та подібна сутнісно-змістова інновація була лише частиною проекту PISA, хоч і не другорядною. Значно ширшу застосовність має велике анкетування і учнів, і освітніх працівників. Організатори проекту найбільше піклуються про отримання якомога повніших даних про учнів в їх оточенні, про вчителів, про керівників закладів і самі заклади, про інформаційне забезпечення шкіл, про позашкільні засоби (чи поширене репетиторство, чи організовані додаткові заняття) і т. і. аж до даних про витрату молоддю часу на Інтернет і гаджети у вихідні дні. Долучення до всього цього інформації про звичаї й культурні особливості усіх країн дає можливість достатньо обґрунтовано пояснити успіхи чи невдачі учнів з усіх видів вимірів – мовної, математичної, природничо-наукової і (у перспективі) комп'ютерної грамотності.

3. Тактичні підходи до отримання висновків з результатів анкетування-тестування PISA. Кожна країна для отримання максимально корисної інформації з результатів вимірів PISA може розглянути їх еволюцію для усіх семи випадків в інтервалі 2000 – 2018 рр. Дуже хорошим прикладом ми вважаємо досвід Японії, який навіть отримав "відзнаку" у вигляді наукових видань з його аналізом (*Lessons from PISA for Japan*, 2012). Скористаємося зібраними і підготовленим для публікації даними про результати усіх анкетувань-тестувань і побудуємо на їх основі табл. 2.

Таблиця 2. Еволюція показників учнів Японії в усіх вимірах PISA

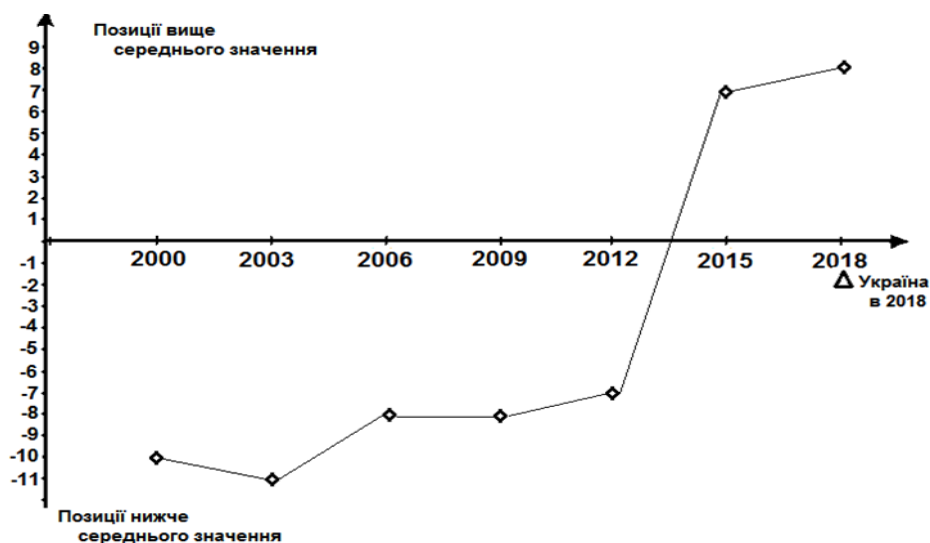
Рік	Кількість країн	Місце Японії	Місце Японії за видами грамотності			Сума місць 1+2+3	Показники країн-лідерів (розподіл для трьох вимірів і сума місць)
			1.читання	2.математика	3.природничі науки		
Pisa-2000	31	3	8	1	2	11	Фінляндія – 8 (1+4+3)
Pisa-2003	37	5	14	6	2	22	Фінляндія – 5 (1+2+2)
Pisa-2006	58	10	15	10	6	31	Фінляндія – 5 (2+2+1)
Pisa-2009	65	6	8	9	5	22	Шанхай – 3 (1+1+1)
Pisa-2012	65	4	4	7	4	15	Шанхай – 3 (1+1+1)
Pisa-2015	70	3	8	5	2	15	Сінгапур – 3 (1+1+1)
Pisa-2018	78	7/8	15	6	5	26	Шанхай – 3 (1+1+1)

Упродовж останньої третини ХХ ст. освітяни і керівники Японії звикли до блискучих досягнень учнів на різноманітних вимірах і тестуваннях, тому перший попереджувальний сигнал – усього лише восьме місце з мовної грамотності у 2000-му році, – був практично цілковито проігнорованим. Мовний провал 2003-року змусив пригадати попередження багатьох педагогів про шкідливість "тотальної комп'ютеризації" у варіанті переведення усіх учнів молодших класів на безперервне використання тогочасних не надто досконалих комп'ютерів з миготливими сірими дисплеями. Лише результати PISA-2006 і скарги учнів на "брак часу для читання текстів незрозумілих завдань" змусили зробити необхідні кроки і повернути дітям ту інформаційну атмосферу, у якій їхня нервова система і пам'ять працюють нормальним чином.

Переконані в необхідності пояснення фрази "брак часу...", адже у нашій системі освіти ознайомлення з умовою завдання відбувається майже миттєво, бо вона включає десяток-другий слів і цифр. У книзі про участь Білорусії в Pisa-2015 наведені десятки завдань для вимірювання наукової грамотності учнів (*Минск. PISA: естественнонаучная грамотность*, 2020). Тільки одне завдання про кислотні дощі мало трохи менше тисячі знаків, а от рекордно довге про озон було цілим оповіданням – 4 420 знаків. Після нескладних підрахунків ми отримали середню довжину умов завдань у PISA. Воно містить не тільки 2130 знаків, але й схеми, карти, діаграми чи щось подібне з інфографіки. Все це перекладено з англійської мови і часто має ті чи інші недоліки. Не тільки учні з Японії, але й з інших держав можуть і зараз скаржитися на формулювання умов, адже організатори PISA для останніх по часу випадків пропонують учням міні-дослідження. Додамо й таку деталь: в 2018 році 2/3 всього часу були скеровані на вимірювання грамотності з читання, а тому наші учні для математики і природничих предметів мали мінімум можливостей – по одній шостій.

У випадку Японії скарги учнів на цейтнот при ознайомленні з текстами завдань призвели до обмеження інформатизації молодших класів. Відновлення спроможності до швидкого читання зумовило досягнення в анкетуваннях-тестуваннях 2009 – 2015 років. А от "відступ" у 2018 році ми можемо пояснити світовим лідерством Японії у швидкісному Інтернеті і повною доступністю для дітей і підлітків нових моделей маленьких смартфонів, характеристики яких набагато перевищують показники тих стаціонарних комп'ютерів, якими були заповнені всі заклади Японії в роки великих успіхів у комп'ютеризації шкіл. Зауважимо, що не одна тільки Японія нарощує когнітивні проблеми через невдале використання сучасних поколінь інформаційної техніки. Якщо вірити експертам, то немає підстав сподіватися на поліпшення роботи мозку у представників нових генерацій у випадку надання їм смартфонів одразу в обидві долони разом з "розумним годинником" на шию чи на зап'ясток.

Відстежувати еволюцію систем обов'язкової освіти можна не тільки через створення таблиць, але й графічно. Використаємо цей спосіб для Росії, яка приймала участь в усіх вимірах і побудуємо графік на мал. 1.



Мал. 1. Еволюція досягнень учнів Росії упродовж 2000 – 2018 років

Вочевидь – старт росіян був серйозно невдалим: далеко позаду США і аж на десять місць нижче "середняка" (Норвегії). Пізніше упродовж багатьох років у педагогічних виданнях Росії ми зустрічали переконливу критику методів анкетування-тестування PISA, що могло стримувати бажання змін. Освітні керівники не реагували на все це і вимагали концентрованої підготовки до чергових вимірів PISA. Вкажемо, що освітня громадськість проголосила їх прихильниками "пізафікації" навчального процесу. Тільки після 2012 року росіяни увели великі зміни в роботі системи обов'язкової освіти, що практично негайно поліпшило досягнення школярів і навіть дало можливість одного разу випередити США (на PISA-2015, коли в центрі уваги було природознавство). На мал. 1 ми вказали перший результат українських школярів. Він переконливо свідчить про те, що вони стартували в PISA набагато краще росіян, а тому заслуговують підтримки і допомоги, а не екзальтованої критики.

4. Елементи стратегії в аналізі PISA-2018 і можливих висновків. Організатори проєкту PISA мають певні підстави до проголошення його "стратегічним". У згаданій книзі А. Шлейхера є чимало доказів і прикладів того, що школа має готувати учнів до непередбачуваного майбутнього, а не до індустріального минулого. Цим він виправдовує майже цілковиту відмінність завдань PISA від шкільної практики. Ми також згодні з його нагадуванням про надзвичайну різноманітність культур і цінностей різних народів, що унеможлиблює примітивне перенесення освітньої практики з одного місця в інше у її кількісних (приклад – сумарна тривалість навчання у класі і після уроків) чи інших примітивних показниках. Додамо, що не менш важливі національна гордість, а також визначальні архетипи народної поведінки (тут лідерами є всі східні держави, народи яких завжди витрачали десятки годин кожного тижня на підтримку рисових полів у робочому стані), а також чимала кількість інших подібних явищ.

Наголосимо й на тому, що в задумі і реалізації PISA є кілька стратегічних положень, з якими ми погодитися не можемо в жодному випадку. Нагадаємо, що його формування припало на пік науково-технологічного змагання НАТО і Варшавської Угоди. Тому загалом задум PISA є відсталим. Від шкіл та учнів завдання вимагають виявлення бажаних для індустріально-військового розвитку здібностей, ігноруючи початок переходу людства до екологічно безпечних і рятівних для усіх ноотехнологій і ноонаук (Корсак, 2015). Тому ми переконані в тому, що без коригування положень і програми анкетувань-тестувань PISA надалі Україні недоцільно брати у них участь, адже нині вони дають спотворене стратегічне бачення стану і перспектив системи освіти, держави й економіки.

Варті критичного аналізу і навіть критики фінансові аспекти PISA. Рекламуючи себе, організатори "зі стелі" наводять "докази" того, що підвищення показників якоїсь держави в табл. 1 на 30-40 пунктів перетворить її в світового науково-виробничого лідера й нададуть десятки, сотні й навіть тисячі мільярдів доларів "додаткового прибутку". Але у книзі А. Шлейхера ми не зустріли опису майбутнього і хоч якоїсь деталізації виробничих технологій для 2030 – 2050-х років. І не дивно, адже він і досі перебуває в полоні уявлень часів "залізної зависи" і періоду глобального ядерно-ракетного суперництва. Все, що можна відшукати у його творах і виступах редукується до наголосів на соціально-економічній "непередбачуваності" і необхідності навчання тільки через "несподівані і незвичайні завдання".

У межах стратегічних рефлексій розглянемо дуже серйозні аспекти формулювання критеріїв оцінювання результатів PISA. Серед усіх індикаторів підвищеної якості освіти А. Шлейхер найбільше цінує низький відсоток учнів, які досягають другого рівня складності, якого вистачає для успіху на сучасному ринку праці. З цим варто й подискутувати, адже існують закони Природи, які вказують на високу різноманітність людей (отже – і учнів) за усіма параметрами, що стосуються навчання і оволодіння професією. То чи доцільно скеровувати усі ресурси суспільства для зниження кількості "ненавчених" до 1-2% випускників? Чи мають

сучасні науки докази того, що це взагалі можливо?

Нам необхідно нагадати про те, що з настанням нового тисячоліття набагато активізувалися мультидисциплінарні дослідження характеристик людини і засад її поведінки. З нової інформації ми обрали рис. 2 (Корсак, 2001), який узагальнює дані з багатьох джерел і наводить відмінності між загальним інтелектом чоловіків і жінок.



Мал. 2. Розподіл показників загального інтелекту між представниками двох статей

Хоч дрібні деталі зображення, мабуть, не зовсім точні, але основні відмінності відтворені правильно: представники чоловічої статі мають розподіл загального інтелекту від 0 до 100, а для дівчат і жінок він набагато вужчий і не поширюється на крайні ділянки усього діапазону. Головний висновок з мал. 2 у застосуванні до вимірів PISA чи довільних інших може бути таким: серед хлопчиків є чималий відсоток тих, хто з індивідуальних причин не може досягти не тільки високих, але й задовільних оцінок з математики чи інших подібних предметів. Тому правильна стратегія організації навчального процесу та оцінювання його результатів просто зобов'язана враховувати новітню інформацію з наук про людину, фрагмент якої використаний для мал. 2.

Давно слід погодитися з тим фактом, що стандартизовані тести ніколи не стануть ідеальним засобом вимірювання майже усіх показників і характеристик, що стосуються людини. Тому анкетування-тестування PISA слід змінити з врахуванням новітніх наукових відкриттів і того незаперечного факту, що усе людство переходить від високих технологій до надвисоких, від екобезпечних до мудрих "ноотехнологій" успішного ноорозвитку (це український винахід початку XXI ст.).

Література та посилання

- Бахрушин, В. (2021), "Докладний аналіз результатів PISA з математики", електронний ресурс. Режим доступу (01-01-2021): <https://osvitanova.com.ua/posts/3104-matematyka-u-pisa-2018-rezultaty-i-vysnovky>
- Корсак, К. В. (2011), "Роздуми над сучасною оцінкою геніїв і геніальності", *Науковий світ*, №1, с. 10-12.
- Корсак, К. (2015), "Ноофутурологія XXI века: условия спасения популяции Homo Sapiens

- Sapienses", *RELGA*, №1 [289], viewed 01 January 2021, available at: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4061&level1=main&level2=articles>)
- Корсак, О. І. (2017), "Досягнення і проблеми тренду міжнародних тестувань якості освіти", *Вища освіта України*, №4, с. 78-83, 87, 91.
- Минск. *PISA: естественнонаучная грамотность* (2020), РИКЗ, Минск, 168 с.
- Шлейхер, А. (2018), *Найкращий клас у світі: як створити освітню систему 21-го століття*, переклала з англ. Ганна Лелів, Літопис, Львів, 296 с.
- Impact Rankings 2020*, (2020), viewed 01 January 2021, available at: https://www.timeshighereducation.com/rankings/impact/2020/overall#!/page/0/length/-1/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/undefined
- Halls, W. D. (1994), "International Baccalaureate", *IEE*, Perg., pp. 2955-2957
- Lessons from PISA for Japan. Strong Performers and Successful Reformers in Education* (2012), OECD Publishing, Paris, 212 p.
- PISA. *Програма міжнародного оцінювання учнів* (2016): [Інформаційні матеріали], укладачі Т. Вакуленко, С. Ломакович; Український центр оцінювання якості освіти, Київ, 36 с.
- Postlethwaite, T. N. (2004), *Monitoring educational achievement*, UNESCO, IIEP, Paris, 139 p.
- Schwab, K. & Malleret, T. (2020), *COVID-19: The Great Reset* Geneva, July 2020 Kindle Edition, viewed 01 January 2021, available at: <http://reparti.free.fr/schwab2020.pdf>
- The International Encyclopedia of Education. Second Edition* (1994), Edit. Husen T., Postlethwaite T. N., Pergamon, Oxford, New York, Tokyo, Vol.1-11, 8055 p.

References

- Bakhrushin, V. (2021), "Detailed analysis of PISA mathematics results", ["Dokladny`j analiz rezul'tativ PISA z matematy`ky"], viewed 01 January 2021, available at: <https://osvitanova.com.ua/posts/3104-matematyka-u-pisa-2018-rezultaty-i-vysnovky> [in Ukrainian]
- Impact Rankings 2020*, (2020), viewed 01 January 2021, available at: https://www.timeshighereducation.com/rankings/impact/2020/overall#!/page/0/length/-1/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/undefined
- Halls, W. D. (1994), "International Baccalaureate", *IEE*, Perg., pp. 2955-2957
- Korsak, K. V. (2011), "Reflections on the modern assessment of geniuses and genius" ["Rozdumy` nad suchasnoyu ocinkoyu geniyiv i genial'nosti"], *Science World*, No. 1, pp. 10-12 [in Ukrainian]
- Korsak, K. (2015), "Noofuturology of the 21st century: conditions for saving the population of Homo Sapiens Sapiens" ["Noofuturology`ya XXI veka: uslovy`ya spaseny`ya populyacy`y` Homo Sapiens Sapienses"], *RELGA*, No.1 [289], viewed 01 January 2021, available at: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4061&level1=main&level2=articles> [in Ukrainian]
- Korsak, O. I. (2017), "Achievements and problems of the trend of international testing of the quality of education", ["Dosyagnennya i problemy` trendu mizhnarodny`x testuvan` yakosti osvity`] *Higher education of Ukraine*, No. 4, pp. 78-83, 87, 91 [in Ukrainian]
- Lessons from PISA for Japan. Strong Performers and Successful Reformers in Education* (2012), OECD Publishing, Paris, 212 p.
- Minsk. *PISA: Science Literacy [Minsk. PISA: estestvennonauchnaya gramotnost']* (2020), Republican Institute of Knowledge Control, Minsk, 168 p. [in Russian]
- PISA. *Програма міжнародного оцінювання учнів* (2016): [Інформаційні матеріали], укладачі Т. Вакуленко, С. Ломакович; Український центр оцінювання якості освіти, Київ, 36 с.

- Postlethwaite, T. N. (2004), *Monitoring educational achievement*, UNESCO, IIEP, Paris, 139 p.
- Schwab, K. & Malleret, T. (2020), COVID-19: The Great Reset Geneva, July 2020 Kindle Edition, viewed 01 January 2021, available at: <http://reparti.free.fr/schwab2020.pdf>
- Schleicher, A. (2018), *The Best Classroom in the World: How to Create a 21st Century Education System [Najkrashhy`j klas u sviti: yak stvory`ty` osvityny sy`stemu 21-go stolittya]*, translated from English Anna Leliv, Litopys, Lviv, 296 p. [in Ukrainian]
- The International Encyclopedia of Education. Second Edition* (1994), Edit. Husen T., Postlethwaite T. N., Pergamon, Oxford, New York, Tokyo, Vol.1-11, 8055 p.

© **Олена Іванівна Корсак**

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

ТРАДИЦИЙНА ЦЕРКОВНІСТЬ В КООРДИНАТАХ СУЧАСНОГО ЗАХІДНОГО ХРИСТИАНСТВА

П. Ю. Павленко

доктор філософських наук, старший науковий співробітник,
провідний науковий співробітник, Відділення релігієзнавства,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
pavpavua@gmail.com
ORCID 0000-0003-3688-6440

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(19\)-78-87](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(19)-78-87)

Анотація

Павел Павленко. Традиційна церковність в координатах на сучасне заходно християнство. Основний проблем на християнството в началото на XXI век е обезценяването на същността на християнството и, като следствие, размиването на понятието церковност. С оглед на факта, че съвременният вярващ се нуждае от християнство адаптирано към обществения живот, чувствително към социалните промени и, в резултат на това, близко до него и разбираемо, Евангелието не му се предлага в древните или средновековните императиви. То се освободи от "сухото писмо" на остарелите религиозни традиции и архаичните църковни практики. Все повече западни християнски модернисти стигат до извода, че днес идеята за традиционната церковност трябва да бъде изоставена, тъй като традиционното (историческото) християнство не съответства на духа на времето. Не Църквата и дори не вчерашното "извън църкво християнство" на постиндустриалното общество, а сега "нецърковното" християнство с неговите възгледи за Свещеното писание, които са различни от ортодоксалните, се превръща в истински съюз на вярващите "около Христос", актуализирайки Евангелието в дискурса на съвременното човечество. Вярно е, че такава актуалност се придобива благодарение на „модернизирането“ на християнската доктрина – преразглеждането на традиционните християнски основи и съдържанието на новозаветните текстове, така че последните са представени в модифицирана, а понякога и в значително обезобразена форма. В статията се разглеждат процесите на трансформацията на християнската доктрина на съвременния етап, по-специално се анализират промените в разпоредбите за Църквата и церковността.

Ключови думи: церковност, църква, християнство, християнин, Евангелие, християнска доктрина, християнски модернизъм.

Анотація

Павленко Павло Юрійович. Традиційна церковність в координатах сучасного західного християнства. Головна проблема християнства початку XXI ст. – знецінення сутності християнства і, як наслідок, розмивання поняття церковності. Зважаючи на те, що сучасний віруючий потребує такого християнства, яке було б адаптованим до суспільного життя, чутливим до соціальних змін і, як наслідок, близьким йому і зрозумілим, пропонувало б Євангелію не в античних чи середньовічних імперативах, а поставало вивільненим від "сухої

букви” застарілих релігійних традицій і архаїчних церковних практик, все більше західних християнських модерністів приходять до висновку, що сьогодні слід відмовитись від ідеї традиційної церковності, оскільки традиційне (історичне) християнство не відповідає духові часу. Не Церква, і навіть не вчорашнє “позацерковне християнство” постіндустріального суспільства, а тепер “нецерковне” християнство з його відмінними від ортодоксальних поглядами на Святе Письмо стає реальним об’єднанням віруючих “довкола Христа”, у такий спосіб актуалізуючи Євангелію в дискурс сучасного людства. Щоправда, подібна актуальність здобувається за рахунок “осучаснення” християнського віровчення – ревізії традиційних християнських засад і змісту новозавітних текстів, так що останні подаються у видозміненому, а часом і суттєво спотвореному вигляді. У статті висвітлюються процеси трансформації християнського віровчення на сучасному етапі, зокрема, аналізуються зміни положень про Церкву і церковність.

Ключові слова: церковність, Церква, християнство, християнин, Євангелія, християнське віровчення, християнський модернізм

Abstract

Pavlo Pavlenko. Traditional ecclesiology in the coordinates of modern Western Christianity. The main problem of Christianity in the early XXI century is devaluation of essence of Christianity and, as a consequence, erosion of the ecclesiology concept. Modern believer needs Christianity that would be adapted to social life, sensitive to social changes and consequently understandable, would offer the Gospel not in the ancient or medieval imperatives, but would be freed from the “dry letter” of outdated religious traditions and archaic church practices. Given this, more and more western Christian modernists come to the conclusion that today we should abandon the idea of traditional ecclesiasticism because traditional (historical) Christianity does not correspond to the spirit of our time. Neither the Church, nor even yesterday’s “extra-church” Christianity of post-industrial society, but now “non-church” Christianity with its different from orthodox views of Scripture becomes a real union of believers “around Christ” thus actualizing the Gospel into the discourse of modern humanity. However, such actualization is gained through the “modernization” of Christian doctrine – a revision of traditional Christian principles and content of the New Testament texts so those get modified and even get significantly distorted. The article describes the processes of transformation of Christian doctrine at the present stage, in particular, analyzes changes in position of the Church and ecclesiology.

Key words: ecclesiology, Church, Christianity, Christian, Gospels, Christian doctrine, Christian modernism

Постановка проблеми. Глобалізаційні процеси сучасності стають все дедалі активнішими, призводять до конкретних видозмін в економічній, політичній, гуманітарній (зокрема, релігійній) сферах, спричиняючи їхні серйозні трансформації. У царині сучасного традиційного християнства подібні процеси дедалі потужніше позначаються на втраті ним своєї актуальності і впливу навіть на своїх вірних, а тому, як наслідок, неодмінно підштовхують конфесії шукати нові шляхи впливу на людину, і, передусім, свого віруючого, підводять до розробок осучаснених версій християнського віровчення, силують знаходити такі інтерпретації Євангелії, які були б популярними, затребуваними сучасним секулярним суспільством. Модернізоване християнство постсекулярної доби заперечує Церкву у традиційному її значенні: наголошуючи на своїй “позацерковності” і навіть “безцерковності”, прагнучи реанімувати засадничо, організаційно громадівське життя перших християн, воно

наповнює його водночас новими ідеями та смислами, часом дуже далекими від напrawdę новозавітних.

За всю історію християнства спроб повернення до чистоти і простоти новозавітного християнства було чимало. Практично усі ці спроби належать рухам, що існували у межах протестантизму. Зрештою, і сам протестантизм, свого часу постав на хвилі заперечення існуючого в його час традиційного (католицького) християнства, ставлячи за мету на підставі новозавітних текстів віроповчально й організаційно відновити стандарт апостольського християнства. Інша справа, що цей стандарт зазвичай лишень з чималою натяжкою можна було вважати, власне, апостольським, оскільки послання Нового Завіту, Книга Дій апостолів не писалися з суто катехизичною метою, а тому вони не можуть слугувати в якості віроповчального канону, оскільки не містять системного і повного викладу проповідованого апостолами християнства. Проте самі мотиви, спонуки до відновлення початкової апостольської інституційності провокували, як це не виглядає парадоксальним, водночас, і пошук нових форм церковності, вели до осучаснення окремих позицій віровчення, мотивуючи це тим, що, оскільки апостольське християнство у свій час було новим і головне сучасним релігійним світоглядом, поставало дохідливим для тодішнього віруючого, то й християнство наших днів повинне бути таким – зрозумілим, актуальним, сучасним.

Виклад основного матеріалу. Не секрет, що з причини віддаленості від нашого часу історико-культурних, соціально-політичних, економічних, насамкінець – релігійних умов, в яких існувало початкове християнство, низка його віроповчальних норм часом постають не до кінця зрозумілими для сучасного віруючого. А зважаючи на той факт, що протягом перших століть віровчення поширювалось усно (цей факт передовсім доводять апостольські послання Нового Завіту), то в наші дні зауважувати на реставрації апостольського християнства можна лише умовно. Складність реставрації новозавітного віровчення поруч визначає й те, що релігія у переважній масі сучасних віруючих більше практикується обрядово, аніж сповідується світоглядно.

Тому, коли сьогоднішні протестанти застосовують принцип “Sola Scriptura”, вони в черговий раз наражаються на розв’язання непосильної задачі – реконструкції на основі канонічних християнських текстів апостольського віровчення, яке присутнє там лише фрагментарно, здебільшого у прив’язці до локальних проблем громад чи в контексті настанов окремих віруючих. То ж нині у межах сучасного протестантизму на його передній план виходять ті конфесії, течії, рухи, які подають себе носіями осучасненого християнства для сучасного світу. Назагал подібні громади виникають переважним чином у гуртках з вивчення Біблії. Аналізуючи Святе Письмо, досліджуючи, зокрема, тексти Нового Завіту, християни розмірковують над тим, як, яким чином можна (і чи це взагалі можливо) влити у “старі міхи” традиційного християнства “нове вино” пріоритетів сучасного – постсекулярного, постхристиянського світу. Чимало віруючих нині все більше стурбовані проблемою осучаснення християнства, модернізації його віровчення, приведення його до такого формату, де б воно поставало зрозумілим, а тому прийнятним для сучасного суспільства.

У принципі подібні спроби робились ще протягом XX ст., однак носили, з одного боку, суто формальний характер, суттєво не торкаючи теоретичних засад релігії, а, з іншого боку, пускаючи процес модернізації християнства шляхом його змирщення. Щодо останнього, то примітним прикладом тут є рок-опера композиторів Ендрю Ллойда Уеббера і Тіма Райса “Ісус Христос – суперзірка” (1970 р.). У ній Ісус виставляється не Богом, а звичайною людиною, що на думку авторів мусило б популяризувати Євангелію, подавати місію Спасителя “зрозумілою” для людей XX століття. Примітним фактом опери також є те, що євангельська історія подається не у класичному євангельському контексті, а, так би мовити, з ключових позицій “Євангелії луди”, у якій, як відомо, головним героєм постає не Ісус, а Іуда Іскаріот, який,

власне, уможливив реалізацію викупної жертви Христа.

Головна проблема християнства початку ХХІ ст. – це знецінення сутності християнства і, як наслідок, розмивання поняття церковності. Сучасний віруючий потребує християнства, яке б ґрунтувалось на новозавітних засадах, обстоюючи початкову євангельську традицію, водночас було б і сучасним – адаптованим до суспільного життя, чутливим до соціальних змін і, як наслідок, близьким і зрозумілим, тобто, пропонувало б Євангелію не в античних чи середньовічних імперативах, а проголошувало її вивільненою від “сухої букви” застарілих релігійних традицій і архаїчних церковних практик.

Між тим шлях модернізації християнства, започаткований західними теологами щедесь в середині ХХ століття, на нашу думку, виявився тупиковим. Його продуктом постало “безрелігійне”, “приземлене” чи “світське”, секулярне християнство, згідно з яким людина змушена вирішувати свої проблеми сама, без втручання Бога (вперше подібна теологічна концепція була викладена німецьким лютеранським пастором Д. Бонхьоферром). Модерністи виходили з того, що християнська релігія в сучасному світі може вижити за однієї умови – коли буде пристосовуватись до світу, не зупиняючись при цьому навіть перед необхідністю видозміни суті самого віровчення, тобто того, що ще донедавна вважалося у ньому недоторканим (*Релігія і церковь*, 1976, с. 132): оскільки Христос втілювався як людина, то справжнє християнство мусить уособлювати ідею поєднання двох світів – земного і небесного, а не розмежовувати їх, закликаючи до зречення земного на користь єднання з небесним.

Модерне християнство прагне повернути віруючого у той світ, який Новий Завіт закликає “не любити”. Іншими словами, за позицією християнських модерністів сенс релігії Євангелій зводиться не до того, аби людина з надією зверталась винятково до потойбіччя, а навпаки – наvertалась до “цього світу”, в якому вона живе (Халдей, 2021, веб-ресурс). У результаті секуляризації релігія виділяється в одну зі сфер соціального життя, втрачаючи при цьому колишнє значення його “священного образу” (Гараджа, 2007, с. 293) і, таким чином, створюючи для релігії Христа нові соціальні передумови, які замість сповідання традиційно євангельської ідеї про зречення “цього світу” підводять віруючого до його (світу) прийняття, спонукають стати активною його частиною, бодай, що євангельські положення при цьому постають суттєво деформованими.

Будемо відверті, те християнство, яке у низці конфесій вважають традиційним, утвердилось, з одного боку, в добу середньовіччя (католицизм, православ'я), а, з іншого боку, якщо брати до уваги протестантизм, то впродовж XVI-XIX ст. Відтак, цілком зрозуміло, з яких саме причин нинішнє традиційне християнство дисонує з контекстом сучасного життя християн – воно оперує світоглядом, морально-етичними нормами, традиціями і звичаями, коріння яких сягають феодальних суспільств. Тому не без підстав вимогою часу є потреба в такому християнстві, яке б відповідало нинішнім суспільним реаліям – було сьогочасним за своєю сутністю, актуальним ідейно, водночас, не втративши при цьому своєї євангельської ідентичності. Подібну метаморфозу не під силу здійснити традиційній релігії Євангелій, оскільки це потребує відмови від обстоюваного нею церковного традиціоналізму та євангельського консерватизму. Тому тут слід говорити про таку версію християнства, яке б, опираючись на реалії сучасного життя, відповідний теологічний досвід, запити церковного загалу, пережило б своє якщо й не повне оновлення, то принаймні переосмислення. Своєчасність і необхідність цього підсилює ще той факт, що заклики Папи Івана Павла II про необхідність “нової євангелізації”, який був висловлений на межі 70-80-х рр. м.ст. до цього часу так і не був реалізований. А причина тривіальна – “не вливають вина молодого в старі бурдюки” (Мт. 9:17): неможливо реалізувати “нову євангелізацію”, не змінюючи водночас ставлення до Євангелії як живої традиції.

Сучасне християнство, зокрема, протестантизм, у переважній більшості своїх цер-

ков не так переймається поширенням Євангелії, як турбується про зміцнення свого, надто захитаного авторитету, опікується збереженням своїх доктрин. Сучасне християнство здебільшого перестало бути Христовою Еклезією – спілкою незалежних, автономних, автокефальних помісних громад, бо ж більше концентрується на рятуванні себе як інституції, як священницької корпорації, як організаційно мережевої структури, аніж опікується реалізацією спасіння людини. Для церковників “мірою цінності є не люди і не їхній досвід відносин з Богом, а правдивість. Що стосується богослов’я церкви, то воно, на їхню думку, ідеальне. Воно й повинне бути ідеальним. Це не можна переосмислювати або перевизначати” (Seibold, 2019, web resource). Тому церковницьке “правовір’я” й обрядовірство – це ті головні елементи, які нині руйнують християнство, змушуючи його утримуватись “на плаву”, навіть ціною таких модернізаційних заходів, які у світлі новозавітних настанов неприйнятні. Якщо раніше, і особливо первісне, апостольське християнство поширювалось, так би мовити, “горизонтально”, оскільки в організаційному сенсі не було централізованим, не мало своєї “апостольської столиці”, то пізніше, від часу Вселенських соборів і до наших днів, поширюється “вертикально” (Независимость общин, 2019, веб-ресурс), зводячи свою місію до організаційного самоутвердження, до зміцнення своїх теологічних платформ. Свідомо ігноруючи Христовий заклик проповідувати Євангелію, не спонукаючи вірних до знання Святого Письма, чимало служителів історичних церков у такий спосіб сьогодні культивують навернення до своїх лав саме обрядовірних парафіян, оскільки лише за рахунок останніх, їхньої християнської безграмотності й церковної безвідповідальності тільки й можна зміцнити свою священницьку владу, зберегти статусну значимість і недоторканість (дарма, що в ході цього знецінюється сама сутність поняття “християнин”). З огляду на це, протестантські модерністи констатують членство у традиційній Церкві як брехню: “сучасні єретики XXI століття перекручують поняття членства в Церкві. Якби можна було замінити в словах Павла “обрізання” на “членство”, то його слова до филип’ян звучали б як заклик: “Стережіться тих, хто вчить спасінню через членство!” (Нестеренко, 2019, веб-ресурс).

Коли на початку 90-х років американськими місіонерами засновувались в Україні перші громади “Церкви Христової” (Church of Christ), їхні проповіді зазвичай закінчувались одним – вимогою до вірних запрошувати, приводити з собою на служіння якомога більшу кількість нових людей. Саме гонитва за збільшенням кількості членів, на думку більшості проповідників, складала чи не головний сенс церковного життя. Ось як зауважував проповідник із США Джим Уолдрон (див.: Jim E. Waldron, web resource) до членів “консервативної” Церкви Христової в Києві: “Ми тішилися, що минулої неділі у нас на богослужінні було 128 осіб. Це прекрасно і ми приносимо хвалу нашому Небесному Отцю. Інколи, коли ми підкреслюємо необхідність збільшити кількість відвідувачів, дехто говорить, що ми бажаємо великого числа людей тільки заради кількості. Наше бажання не лише заохотити людей прийти великим числом, але й навчити їх Євангелії, щоб вони могли бути спасеними. Вкрай необхідно, щоб кожен із нас приходив і приводив друга чи рідного, щоб вони вивчали про Ісуса. Давайте працювати разом, щоб наше відвідування було 150 осіб до початку листопада” (Уривок з щонедільного листа до членів громади від 20 жовтня 1992 р.). Не дивно, що більшість громад з часом просто зникли, оскільки у перегонах за кількістю втрачалось головне – якість навчання Євангелії. Приміром, на сьогоднішній день “консервативна” Церква Христова у Києві має усього-лишень одну громаду та й то у кількості десь біля 40 членів (принаймні, таку кількість вона ще мала декілька років тому). Сьогодні ні її офіційний сайт (остання публікація датована 2019 р.) (див.: Церковь Христова, веб-ресурс), ні сторінка на Facebook (останній пост від 2019 р.) (див.: Церква Христова, веб-ресурс) вже не оновлюються. Отже, ідея “спасіння через членство”, формалізуючи практику церковного життя, спрацьовує виключно спочатку, натомість, у своїх фінальних акордах вона призводить до єдиного – дискредитації євангельського християнства.

“Є популярна думка, – зауважує американський пастор Тім Лукас, засновник альтернативної християнської конфесії “Liquid Church”, – що мілленіали (особи, народжені в період із 1984 по 1998 рр.) натовпом йдуть з церков. Це правда. Сьогодні ми бачимо рекордне зростання молоді, яка не відносить себе до будь-якої релігії. Я бачу в них людей, які покінчили з традиційною церквою і тією релігією, до якої ми звикли за останні 50 років. Проте, саме вони є духовно відкритим і цікавим поколінням, яке ми будь-коли бачили”(Klett, 2020, web resource). Служитель переконаний, що для християнських конфесій настав час переосмислити методи поширення Євангелії, адаптувати, зорієнтувати проповідь саме до цього покоління. У противному разі християнство чекає невтішна перспектива перетворитись на “нудну і недоречну” релігію. Т. Лукас аргументує це тим, що лише протягом 2020 р. приблизно 3500 церков у Північній Америці опинились на грані закриття, а тому вже сьогодні слід почати щось змінювати (Klett, 2020, web resource). Чимало церковних будівель у США й Західній Європі сьогодні вже стоять зачиненими, деякі виставлені на продаж. А якщо зважити, що сучасних членів церков у переважній масі лише з чималою натяжкою можна вважати, власне, свідомими християнами, то образ сучасного християнства характеризує його зміщення до площини атеїстичного світогляду, за своєю сутністю, антихристиянства.

У наші дні дедалі більшою стає прірва між дорослими членами євангельських церков та їхніми дітьми. Прагнення батьків якомога міцніше утримувати своїх дітей від негативних вчинків тільки відмежовують їх від християнства. Тому в результаті вони “ногами голосують” проти громад своїх батьків, вважаючи їх “нудними і недоречними” і обирають такі, де є “просунуті” технології, лунає світська музика, а богослужіння схоже на клубні розваги, де сповідують “оновлену” Євангелію, наповнену компромісами.

“Популярні ліберальні євангельські письменники та проповідники, – підкреслює Челсен Вікарі, директорка євангельської програми Інституту релігії та демократії (Вашингтон, США), – говорять молодим євангелістам, що якщо вони приймуть аборти та одностатеві шлюби, то ЗМІ, наукові кола та Голлівуд нарешті приймуть християн. З побоювання бути помилково названими “нетерпимими” або “немилосердними”, багато молодих християн купуються на теологічні брехні. Замість того, щоб виступати як голос за невинних ненароджених чи шлюб, як це задумав Бог, мілленіали відмовляються від авторитету Святого Письма ... в ім'я толерантності”. Дослухаються до проповіді “без прощення, без вимоги каяття”, приймають “хрещення без церковної дисципліни, причастя без сповідання, відпущення гріхів без особистого сповідання”, слідуючи за “дешевою благодаттю”, яка вивільнена від “живого і втіленого Ісуса Христа” (Vicari, 2020, web resource).

Один з прикладів боротьби з “нудністю і недоречністю” традиційного християнства подає Корін Бауман, пасторка зі Швейцарії. Остання воліє так осучаснити християнство і християн, що веде себе не як протестантська служниця, а як звичайнісінька світська людина (приміром, вона показово курить у церкві, дозволяє собі приходити на служіння з домашніми тваринами; щодо музики, то під час служби може необмежено лунає будь-яка світська музика). Головне, на думку К. Бауман, “щоб парафіяни після служби йшли додому щасливими” (Смірнова, 2019, веб-ресурс).

“Сучасна ситуація Церкви в Європі дуже серйозна, – підкреслює Томаш Галік, видатний чеський філософ, католицький теолог та есеїст. – Поляризація всередині Церкви нагадує період перед Реформацією, перед великою схизмою західного християнства. Занепад церковних інституцій схожий на ситуацію після Великої французької революції. Костели, монастирі та семінарії порожніють, церковні споруди зачинають, продають та використовують для інших цілей”. Причини сьогоднішньої кризи християнства, яка проявляє себе стрімким падінням рівня довіри до Церкви, підсумовує мислитель, спричинені не інакше, як самою Церквою – “великий корабель учорашнього традиційного християнства йде на дно, і ми б не мали витра-

чати час, пересуваючи з місця на місце лежачи на "Титаніку" (Галік, 2019, веб-ресурс).

Чинний Папа Франциск, усвідомлюючи ті виклики, які постають перед сучасним католицизмом, проголошує ідею, яка практично ще донедавна могла б вважатись ерессю. На його думку, "християнська доктрина не є закам'янілою системою, замкнутою в собі, ані ідеологією, що змінюється зі зміною пір. Вона є динамічною дійсністю, що залишаючись вірною своїй основі, оновлюється з покоління в покоління та відображається в обличчі, тілі та імені – Ісусі Христі Воскреслому" (Коцур, 2020, веб-ресурс). Утім, ще до нього Папа Іван Павло II проголосив для католицизму курс "нової євангелізації", зокрема, "нової євангелізації" Європи.

"Безплідне християнство", "християнство без Христа", "неєвангельське християнство" – а саме так можна описати сьогodнішнє християнство – є наслідком, а причини, за висновками сучасної російської соціологині й культурологині Н. Багдасар'ян, криються в тому, що за минуле століття у масовій релігійній свідомості відбулися серйозні зміни, головними серед яких, як вважають, є:

звуження області впливу релігії в цілому при посиленні диференціації цього впливу;
конфесійна диференціація, виникнення нових релігійних течій і напрямів, що спричинює міжрелігійні (міжконфесійні) протистояння;
модернізація релігійної ідеології;
секуляризація релігій, насичення їх елементами світського буття суспільства (Багдасар'ян, 2014, с. 364).

Втрата у масовій європейській свідомості релігійно-моральної об'єктивної Істини знецінює саме поняття свободи – свободи як морального самопокладання. Вибір між добром і злом відтак втрачає об'єктивну безумовну значимість, оскільки самі поняття добра і зла чималою мірою віддаються на відкуп індивідуальної совісті. Останнє, підкреслимо, і є тим головним лейтмотивом, яким скеровується рух сучасного людства до так званого нового плюралістичного суспільства (Попов, 1998, веб-ресурс), з його й новим, модернізованим християнством – християнством позацерковним, навіть безцерковним, християнством не так вже євангельським, як агностичним. І це лише справа часу. Окремі теологи вже нині роблять кроки у справі прив'язування християнства до світу, його змирнення і розцерковлення. Як зауважує український протестантський теолог М. Черенков, "духовність поза релігією, релігійність поза церквою, віра поза інститутом – ці дивні можливості стали раптом затребуваними на тлі загрози ієрархічній, системній церковності" (Черенков, 2012, веб-ресурс).

Принагідно зазначимо, що на відміну від європейських, а в ширшому розумінні – західних суспільств, в африканських і азійських ситуація дещо інша. Приміром, за останні 100 років відсоток християн в Африці зріс з 10 до 25%, а в Азії за прогнозами до 2025 року кількість християнського населення зросте з 350 мільйонів до 460 мільйонів осіб. Цікавим є й той факт, що сьогодні, принаймні недільні служби, в Азії відвідують більше людей, ніж у Сполучених Штатах (Grady, 2019, web resource). А в таких традиційно мусульманських країнах, як Іран, Алжир активно шириться рух створення домашніх церков (і це незважаючи на переслідування й арешти з боку держави).

Попри те, що згідно з висновками Гарвардського університету та Університету Індіани (США), "багато традиційних церков закривають свої двері назавжди", "число американців, які відвідують церкву частіше, ніж раз на тиждень, щодня моляться і регулярно читають Біблію, насправді стабільне". Щоправда, подібну стабільність визначають саме євангельські християни, тобто ті віруючі, які належать до нетрадиційних євангельських конфесій. Їхня кількість зросла з 1972 року, коли вони становили 18% населення, до приблизно 28% з кінця 1980-х років і до 2016 року. За цей же час кількість історичних протестантських церков скоротилося з 35 до 12 відсотків (Grady, 2019, web resource). То ж тут слід посперечатись, що мають на увазі, коли зауважується про кількісну стабільність християн, принаймні в США. Відсутність занепа-

ду християнства регулюють євангельські течії, які обстоюють часто секулярне християнство з його ліберальними поглядами на Євангелію і християнське віровчення загалом. Якщо так, то й справді занепаду не відслідковується. Однак при цьому слід щораз оговорювати: йдеться далеко не про традиційне чи історичне християнство, і навіть не про реставрацію новозавітного християнства, а нове, сучасне, відмінне від традиційного чи історичного інституційно реструктуризоване й віроповчально адаптоване до реалій сучасності християнство.

Висновки. Церковність сьогодні поступово змінює своє значення, перестає асоціюватися з Церквою як інститутом, і, передусім, з кліром. Не Церква, і навіть не вчорашнє “позацерковне християнство” постіндустріального суспільства, а тепер “нецерковне” (у традиційному сенсі) християнство з його відмінними від ортодоксальних поглядами на Святе Письмо стає реальним об’єднанням віруючих “довкола Христа”. Яскравим прикладом тут постають численні харизматичні течії, неопротестантські громади, гуртки з вивчення Біблії, “домашні церкви”, які розуміють Церкву нетрадиційно: з одного боку, як мережеву спільноту, відмінною рисою якої є її “цифровий” і, навіть, “віртуальний” характер, а, з іншого боку, як спільноту, вибудовану за новозавітним зразком, цебто яка є незалежною, організаційно самоврядною. До подібних змін християн підводять реалії їхнього життя в сучасному світі, цебто зовнішні, позарелігійні чинники. Вони керуються прагненням, що християнство – це не закріплена догма і форма, виписана в умовах стародавніх суспільств, але живе, дієве і головне – повсякчас актуальне віровчення. Щоправда, подібна актуальність здобувається за рахунок “осучаснення” християнського віровчення – радикальної ревізії традиційних християнських засад і змісту новозавітних текстів, так що останні подаються у видозміненому, а часом і суттєво спотвореному вигляді.

Література та посилання

- Grady J. Lee. (2019), “Don't Believe the Lie That Christianity Is Declining”, *Charisma*, 7/10/2019, viewed 10 November 2021, available at: <https://old.charismamag.com/blogs/fire-in-my-bones/41981-don-t-believe-the-lie-that-christianity-is-declining>
- Jim E. Waldron, “A Brief History, Waldron Missions”, viewed 10 November 2021, available at: <http://www.waldronmissions.org/about.htm>
- Klett Leah MarieAnn (2020), “Pastor of 5,000-member church plant identifies key ministry trends leading millennials to Christ”, *The Christian Post*, Sunday, January 19, 2020, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.christianpost.com/news/pastor-of-5000-member-church-plant-identifies-key-ministry-trends-leading-millennials-to-christ.html>
- Seibold, L. (2019), “Get Out – You’re Breaking Our Church!”, *Adventist Today*, 13 December 2019, viewed 10 November 2021, available at: <https://atoday.org/get-out-youre-breaking-our-church/>
- Vicari Chelsen (2020), “Here's How the New Christian Left Is Twisting the Gospel”, *Charisma News*, 12/27/2020, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.charismanews.com/culture/83801-how-the-new-christian-left-is-twisting-the-gospel>
- Багдасарьян, Н. Г. (2014), *Культурология* [Учебник и практикум для бакалавров, 3-е изд., перераб. и доп.], Юрайт, Москва, 2014, 556 с.
- Галік Томаш (2019), “Викилики та оновлення традиційної Церкви”, *Збруч*, 14.05.2019. Електронний ресурс. Режим доступу (10.11.2021): <https://zbruc.eu/node/89245>
- Гараджа, В. И. (2007), *Социология религии* [Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп.], ИНФА-М, Москва, 348 с.
- “Независимость общин”, Прогрессивные адвентисты. 26.11.2019. Електронний ресурс. Ре-

- жим доступу (10.11.2021): <http://adventism.pro/church/nezavisimost-obshhin/>
- Нестеренко, М. (2019), "Пленение членством в Церкви", Прогрессивные адвентисты. 23.09.2019. Электронный ресурс. Режим доступа (10.11.2021): <http://adventism.pro/doctrines/plenienie-chlenstvom-v-tserkvi/>
- Коцур, Тимотей Т. (2020), "Папа: Християнська доктрина – це не замкнена система і не ідеологія", *Vatican News*. 30 січня 2020. Електронний ресурс. Режим доступу (10.11.2021): <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2020-01/papa-do-kongregacii-virovchennya.html>
- Попов В. (1998), "Православие и свобода", *Народная польза*, Москва. Электронный ресурс. Режим доступа (10.11.2021): <http://www.wco.ru/biblio/books/popov1/main.htm?mos>
- Религия и церковь в современную эпоху* (1976) [Л. Н. Великович, В. И. Гараджа и др.], Мысль, Москва, 328 с.
- Смірнова, І., Хоменко, О. (2019), "У Швейцарії третина пасторів – жінки", *Радіо Свобода*, 10 серпня 2019. Електронний ресурс. Режим доступу (10.11.2021): <https://www.radiosvoboda.org/a/video-zhinky-pastory-v-sveicarii/30099757.html>
- Халдей, А. (2021), "Либеральная религия Модерна", *ИА REX*, 20 июля 2019. Электронный ресурс. Режим доступа (10.11.2021): <http://www.iarex.ru/articles/67980.html>
- "Церква Христова на Раїси Окіпної", Facebook, Електронний ресурс. Режим доступу (10.11.2021): <https://www.facebook.com/church.kiev/>
- "Церковь Христова, Киев, Раисы Окипной 9; Церковь Христова, Левобережная, церковь", Электронный ресурс. Режим доступа (10.11.2021): <https://bibleinfo.org.ua/>
- Черенков, М. (2012), "Новые форматы церковности как ответ на кризис церкви", *Релігія в Україні*. 14.02.2012. Электронный ресурс. Режим доступа (10.11.2021): <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/14623-novye-formaty-cerkovnosti-kak-otvet-na-krizis-cerkvi.html>

References

- Bagdasarian, N. H. (2014) "Culturology" ["Kulturologiia"], [Textbook and workshop for bachelors. 3rd ed., revised and supplemented], Yurait, Moscow, 556 p. [in Russian]
- Chaldei, A. (2021), "Liberal Religion of Modernism" ["Liberal'naya religiya Moderna"], *IA REX*, July 20, 2019, viewed 10 November 2021, available at: <http://www.iarex.ru/articles/67980.html> [in Russian]
- Cherenkov, M. (2012), "New formats of ecclesiology as a response to the crisis of the church" ["Novye formaty tserkovnosti kak otvet na krizis tserkvi"], *Religion in Ukraine*. 14.02.2012, viewed 10 November 2021, available at: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/14623-novye-formaty-cerkovnosti-kak-otvet-na-krizis-cerkvi.html> [in Russian]
- "Church of Christ on Raisa Okipna" ["Tserkva Khrystova na Raisy Okipnoi"], Facebook, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.facebook.com/church.kiev/> [in Ukrainian]
- "Church of Christ, Kyiv, Raisa Okipna 9; Church of Christ, Leftbank church" ["Tserkov' Khristova, Kiev, Raisy Okipnoi 9; Tserkov' Khristova, Levoberezhnaya tserkov"], viewed 10 November 2021, available at: <https://bibleinfo.org.ua/> [in Russian]
- Grady J. Lee. (2019), "Don't Believe the Lie That Christianity Is Declining", *Charisma*, 7/10/2019, viewed 10 November 2021, available at: <https://old.charismamag.com/blogs/fire-in-my-bones/41981-don-t-believe-the-lie-that-christianity-is-declining>
- Halík Tomasz. (2019), "Challenges and Renewal of the Traditional Church" ["Vykyly ta onovlennia tradytsiinoi Tserkvy"], *Zbruch*, 14.05.2019, viewed 10 November 2021, available at: <https://>

- zbruc.eu/node/89245 [in Ukrainian]
- Haradzha V.I. (2007), "Sociology of religion" ["Sotsiologiya religii"] [Textbook for students and graduate students of the humanities. 3rd ed., revised and supplemented], INFA-M, Moscow, 348 p. [in Russian]
- "Independence of Communities" ["Nezavisimost' obshchin"], *Progressive Adventists*, 11/26/2019, viewed 10 November 2021, available at: <http://adventism.pro/church/nezavisimost-obshhin/> [in Russian]
- Jim E. Waldron, "A Brief History, Waldron Missions", viewed 10 November 2021, available at: <http://www.waldronmissions.org/about.htm>
- Klett Leah MarieAnn (2020), "Pastor of 5,000-member church plant identifies key ministry trends leading millennials to Christ", *The Christian Post*, Sunday, January 19, 2020, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.christianpost.com/news/pastor-of-5000-member-church-plant-identifies-key-ministry-trends-leading-millennials-to-christ.html>
- Kotsur, Timothy T. (2020) "Pope: Christian doctrine is not a closed system and not an ideology" ["Papa: Khrystyianska doktryna – tse ne zamknena systema i ne ideolohiia"], *Vatican News*, January 30, 2020, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2020-01/papa-do-kongregacii-virovchennya.html> [in Ukrainian]
- Nesterenko, M. (2019), "Captivity by Church Membership" ["Plenienie chlenstvom v Tserkvi"], *Progressive Adventists*, 23/09/2019, viewed 10 November 2021, available at: <http://adventism.pro/doctrines/plenienie-chlenstvom-v-tserkvi/> [in Russian]
- Popov V. (1998), "Orthodoxy and Freedom" ["Pravoslavie i svoboda"], *People's Benefit*, Moscow, viewed 10 November 2021, available at: <http://www.wco.ru/biblio/books/popov1/main.htm?mos>
- Religion and the Church in the Modern Age* [Religiya i tserkov' v sovremennuyu epokhu"] (1976), [L. N. Velikovich, V. I. Haradzha et al.], Thought, Moscow, 328 p. [in Russian]
- Seibold, L. (2019), "Get Out – You're Breaking Our Church!", *Adventist Today*, 13 December 2019, viewed 10 November 2021, available at: <https://atoday.org/get-out-youre-breaking-our-church/>
- Smirnova, I., Khomenko, A. (2019), "One third of pastors in Switzerland are women" ["U Shveitsarii tretyna pastoriv – zhinky"], *Radio Liberty*, 10 August 2019, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.radiosvoboda.org/a/video-zhinky-pastory-v-sveicarii/30099757.html> [in Ukrainian]
- Vicari Chelsen (2020), "Here's How the New Christian Left Is Twisting the Gospel", *Charisma News*, 12/27/2020, viewed 10 November 2021, available at: <https://www.charismanews.com/culture/83801-how-the-new-christian-left-is-twisting-the-gospel>

© Павло Юрійович Павленко

**MEDZINÁBOŽENSKÁ EKUMÉNA AKO POZITÍVNY SIGNÁL ZDRAVEJ
SPOLOČNOSTI**

Hedviga Tkáčová,

PhDr., ThDr., PhD., Katedra žurnalistiky
Katolícka univerzita v Ružomberku, Ružomberk, Slovenská republika
hedwiga.tkacova@gmail.com
ORCID 0000-0003-3062-2284

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-88-102](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-88-102)

Анотация

Хедвига Ткачова. Междурелигиозната икумена като положителен сигнал за здраво общество. Феноменът на икуменизма се разбира в по-широк смисъл като опит за диалог между християните и нехристиянските религии. Говорим за така наречения "голям икуменизъм". В тази статия ние го наричаме "икуменизмът на Авраам" и го представяме като кратък преглед на връзката между трите монотеистични религии. Също така в практическата част на статията се фокусираме върху контекста на „големият икуменизъм“. Самото проучване се провеждаше в група от 52 гимназиални ученици и целта му е да идентифицира проблемите на човека при общуването с представителите на други култури или религии и да определи решенията, които респондентите смятат за необходими и практически осъществими. Проучването показва, че гимназистите осъзнават собствените си недостатъци, които могат да бъдат пречка за диалога с хора от различни култури или религии. Респондентите съобщават за липса на самочувствие и личен опит в преживяването на "другостта". Те също така посочват проблема с преобладаващия медиен опит с "другостта", който е противоречив, тъй като медиите са богат източник на информация и в същото време създават или задълбочават предразсъдъците и стереотипите в обществото. Според анкетиранияте решението е в образованието, насоченото към придобиване на житейски умения, медийна грамотност и критично мислене. В контекста на социалните инициативи, според анкетиранияте, изходът е в подкрепата на инициативи, насочени към пълното изкореняване на ксенофобията, расизма и етническата нетърпимост в обществото.

Ключови думи: авраамически икуменизъм, световен етос, сътрудничество, медиен опит, другост, предразсъдъци

Анотація

Хедвіґа Ткачова. Міжрелігійна екумена як позитивний сигнал здорового суспільства. Феномен екуменізму розуміється в більш широкому сенсі як спроба діалогу між християнами і нехристиянськими релігіями. Йдеться про так званий "великий екуменізм". У цій статті ми називаємо його "екуменізмом Авраама" і представляємо його у вигляді короткого огляду взаємин трьох монотеїстичних релігій. Також в практичній частині статті ми акцентуємо увагу на контексті "великого екуменізму". Саме дослідження проводиться в групі з 52 старшокласників і його мета – виявити проблеми в спілкуванні з людиною іншої культури або релігії і визначити рішення, які респонденти вважають необхідними і практично здійсненними. Дослідження показує, що старшокласники усвідомлюють свої недоліки, які можуть бути перешко-

дою для діалогу з людьми, які належать до різних культур або релігій. Респонденти говорять про відсутність впевненості в собі і про практичний або особистий досвід "інакшості". Вони також вказують на проблему домінуючого досвіду ЗМІ з "інакшістю", що неоднозначно, оскільки ЗМІ надають багате джерело інформації і в той самий час створюють або поглиблюють забобони і стереотипи в суспільстві. На думку респондентів, рішення – освіта, орієнтована на придбання життєвих навичок, медіаграмотності і критичного мислення. В контексті соціальних ініціатив, на думку респондентів, виходом може стати підтримка ініціатив, спрямованих на по-вне викорінення ксенофобії, расизму та етнічної нетерпимості в суспільстві.

Ключові слова: авраамічний екуменізм, світовий етос, співпраця, медійний досвід, інакшість, забобони

Abstract

Hedviga Tkáčová. Inter religious ecumena as a positive signal of healthy society. The phenomenon of ecumenism is understood in a broader sense as an attempt of dialogue between Christians and non-Christian religions. We are talking about the so-called "big ecumenism". In this paper, we refer to it as the "Abraham ecumenism", and present it in a brief outline of the interrelationships of the three monotheistic religions. Also, in the practical part of the article we focus on the context of the "big ecumenism". The survey itself is conducted in a group of 52 high school students and its goal is to identify the problems of an individual in connection with communication with a person of another culture or religion and to identify solutions that respondents consider necessary and practically feasible. The survey shows that students are aware of their own shortcomings, which can be an obstacle to dialogue with people characterized by different cultures or religions. Respondents speak of a lack of self-confidence and practical or personal experience with "otherness". They also point to the problem of the dominant media experience with "otherness", which is ambiguous, as the media provide a rich source of information and at the same time create or deepen prejudices and stereotypes in society. According to the students, the solution is education focused on acquiring life skills, media literacy and critical thinking. In the context of social initiatives, according to the respondents, the solution may be to support initiatives aimed at the complete elimination of intolerance in society.

Key words: Abrahamic ecumenism, World ethos, cooperation, media experience, otherness, prejudices

Abstrakt

Hedviga Tkáčová. Inter religious ecumena as a positive signal of healthy society. Fenomén ekumény býva v širšom zmysle slova chápaný ako snaha o dialóg kresťanov s nekresťanskými náboženstvami. Hovoríme o takzvanej "veľkej ekuméne". V príspevku tento rozmer označujeme ako Abrahámovská ekuména a predstavujeme ju v stručnom náčrte vzájomných vzťahov troch monoteistických náboženstiev. Aj v praktickej časti príspevku sa sústreďujeme na kontext "veľkej ekumény". Vlastný prieskum prebieha v skupine 52 stredoškolských študentov a jeho cieľom je identifikácia problémov jedinca v súvislosti s komunikáciou s človekom inej kultúry alebo náboženstva a identifikácia riešení, ktoré respondenti považujú za potrebné a v praxi aj reálne uskutočniteľné. Z prieskumu o. i. vyplýva, že skúmaní stredoškóľáci si uvedomujú vlastné nedostatky, ktoré môžu byť prekážkou v dialógu s ľuďmi, ktorých charakterizuje rozdielna kultúra alebo náboženstvo. Respondenti hovoria o nedostatku sebavedomia a praktických či osobných skúseností s "inakosťou". Poukazujú tiež na problém dominantnej mediálnej skúsenosti s "inakosťou", ktorá je dvojznačná, nakoľko médiá poskytujú bohatý zdroj informácií a zároveň

vytvárajú alebo prehľbujú predsudky a stereotypy v spoločnosti. Podľa respondentov je riešením vzdelávanie, zamerané na získavanie životných zručností, mediálnej gramotnosti a kritického myslenia. V kontexte celospoločenských iniciatív môže byť podľa respondentov riešením podpora iniciatív, smerujúcich k úplnej eliminácii prejavov xenofóbie, rasizmu a národnostnej neznášanlivosti v spoločnosti.

Kľúčové slová: Abrahámovský ekumenizmus, Svetový étos, spolupráca, mediálna skúsenosť, inakosť, predsudky

Úvod. Židovstvo, kresťanstvo aj islam označujeme ako náboženstvá abrahámovské. Tri najväčšie monoteistické náboženstvá vidia postavu patriarchu Abraháma o. i. predovšetkým ako svedka viery v jedného Boha a doslovne aj "priateľa Boha" (Is 41:8; 2Chron 20:7; Jm 2:23). Vo všetkých náboženských tradíciách je Abrahám zároveň chápaný ako človek dívajúci sa na Boha a hľadajúci Boha.

Bez Abraháma niet judaizmu (Gn 1:26-25; 10). Boh, ktorého vzyva Izrael je identifikovaný ako Boh, ktorý jednal s Abrahámom (Heb 9,7); Abrahámovi Boh sľubuje, že bude veľkým národom (Gn 12,2); jemu je daný sľub vyvolenej zeme (Gn 15:18-21); cez Abraháma budú požehnané národy zeme (Gn 18,18) a pod.

Abrahám súvisí i s kresťanstvom. Kristus nechcel zrušiť zákon, ale ho naplniť, t.j. nechcel sám seba dosadiť na Abrahámove miesto. Boh Ježiša bol i Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba (Mk 12,26; Mt 8,11; Lk 13,28). Izrael je po príchode Krista naďalej "milovaným Božím synom", pretože "Božie dary a povolanie sú neodvolateľné" (Rím 11,28).

Aj pre apoštola Pavla je Abrahám živým symbolom viery; Abrahám nevedel nič o skutkoch Zákona (zákon prišiel v dobe po Abrahámovi), ale Boh uznal jeho vieru za dostatočný dôvod spásy. Viera stačí, nie je potrebný žiaden morálny či náboženský výkon. Pavol objavuje skrytú univerzálnosť židovskej teológie, keď vyvodzuje nasledovné: "Synmi Abraháma sú odteraz synovia viery (viery v Ježiša Krista). Na základe Abrahámovej viery Boh skrze Krista požehná národy; to znamená, že "Boh môže aj z týchto kameňov urobiť Abrahámove deti" (Mt 3,9).

Abrahám je prostredníctvom svojho prvorodeného syna Izmaela aj otcom Arabov, ktorí od neho odvodzujú svoj pôvod. Biblia nasvedčuje tomu, že Boh mal úmysly nielen s Abrahámom a Izákom, ale i s Izmaelom: je prvým synom svojho otca; prijíma obriezku, t.j. znamenie zmluvy s Bohom (Gn 17:23-26) a Boh sa stará o jeho život a prežitie (stojí pod zvláštnou Božou ochranou (Gn 16:7-9; 21:9-21).

Napriek spoločným "základom" sa židovstvo, kresťanstvo aj islam počas svojej existencie vyvíjali samostatne a uzatvárali sa do vlastných tradícií. Dôsledkom toho boli vzťahy medzi týmito náboženstvami, povedané stručne, výrazne indiferentné, nepriateľské a vedúce k množstvu rôznych vojnových konfliktov vedených v mene viery, t. j. s cieľom presadiť vlastnú "objektívnu pravdu". Napriek mnohým omylom možno v nedávnej minulosti aj v súčasnosti pozorovať úsilie o dialóg, spoluprácu a úprimný záujem o zmenu napätých vzťahov, a to v každom z týchto náboženstiev. Zo súčasnej situácie rozdelenia, skúmajúc dôvody, ktoré viedli k tomuto rozdeleniu a možnosti ich prekonania, vychádza prejav známy ako ekumenizmus. Podľa P. Filipi ide o "aktívny prejav vedomia, že rozdelenie nie je v poriadku a že sa s touto realitou nemožno zmieriť bez pokusu o jej premenu" (Filipi, 2000, s. 122).

Ekumenické iniciatívy vzišli z pôdy protestantizmu, konkrétne z iniciatív Svetovej rady cirkví (1948) a postupne sa k nim pridali i katolícki a pravoslávni kresťania. Vo všeobecnosti sa pojem ekumenizmus (z gr. oikoumenikos – všeobecný, celosvetový) chápe ako hnutie za zjednotenie kresťanských cirkví na základe všeobecných vieroučných zásad. Ako cieľ ekumenizmu sa prezentuje úsilie o prekonanie dogmatických a kánonických rozdielov, ale aj snaha spájať

kresťanstvo s aktuálnymi potrebami súčasnosti; t. j. takzvaná "malá ekuména", ktorá sa ako nosná myšlienka 2. Vatikánskeho koncilu (1962 – 1965) chápe ako úsilie o monoteistické spoločenstvo jedného náboženstva. V širšom zmysle slova je ekumenizmus snahou o dialóg kresťanov s nekresťanskými náboženstvami; ide predovšetkým o aktivity a kontakt Katolíckej cirkvi, ktorá počas 2. Vatikánskeho koncilu otvorene reagovala na problémy katolicizmu vo vzťahu k modernému svetu vtedajšieho 20. storočia (tzv. *aggiornamento*) a ktorá prijala aj Dekrét o ekumenizme (*Unitatis Redintegratio*), ktorý sa sústreďí na dialóg kultúr a náboženstiev, predovšetkým teda katolíctva s nekresťanskými náboženskými komunitami a sekulárnym svetom. V tomto zmysle sa ekumenizmus chápe ako "veľká ekuména", t. j. dialóg kultúr a (monoteistických aj polyteistických) náboženstiev (Geremešová, 2015, s. 90).

Autorom pojmu "Abrahámovský ekumenizmus" (predovšetkým chápaného ako intelektuálny a etický termín) je švajčiarsky katolícky teológ Hans Küng. Nedávno zosnulý kňaz a autor H. Küng videl Abrahámovský ekumenizmus ako príležitosť na zmierenie náboženstiev, "pretože bez náboženského mieru nemôže medzi národmi nastať mier" (Küng, 1991, online). Podľa Künga a ďalších teda existuje skutočný základ pre ekumenizmus troch náboženstiev, ktoré by mohli spoločne vytvoriť monoteistické svetové hnutie s etickým zameraním.

Idea medzináboženskej ekumény by pritom ponechala každému náboženstvu jemu vlastnú identitu. Zaujímala by sa o vzájomnú komunikáciu, lepšie poznávanie sa, odstraňovanie predsudkov a z nich plynúcej nedôvery a snahu spoločne slúžiť ľuďom.

V tomto príspevku sa pozrieme na tzv. Abrahámovský ekumenizmus a pokúsime sa ho predstaviť ako vytrvalé minulé aj súčasné úsilie troch svetových monoteistických náboženstiev o ich vzájomné spolunažívanie (nie bezprostredne jednotu, pozn.). Príspevok predstavuje aj vlastný prieskum v skupine stredoškôľakov, ktorého cieľom je identifikácia problémov jedinca v súvislosti s komunikáciou s človekom inej kultúry alebo náboženstva a následná identifikácia riešení, ktoré mladí ľudia považujú za potrebné a v praxi aj reálne uskutočniteľné. Kognitívnu hodnotu prieskumu je popis a analýza uvažovania stredoškôľakov o ich vlastných možnostiach (t. j. problémoch a ich riešeníach) v oblasti praktickej realizácie myšlienok úcty a rešpektu medzi ľuďmi rozdielnych kultúr a náboženstiev.

1. Východisko Abrahámovej ekumény – spoločné črty troch monoteistických náboženstiev. M. Déd upozorňuje, že iniciatívam v kontexte tzv. Abrahámovského ekumenizmu nejde o zjednotenie troch monoteistických náboženstiev sveta (t. j. univerzalizmus náboženstiev), ale o úsilie hľadať v nich spoločné znaky, o ktoré je možné oprieť medzináboženský dialóg. Abrahámovský ekumenizmus predstavuje medzináboženskú kategóriu (sleduje spolužitie náboženstva v dejinách) a stal sa tiež intelektuálnou a podľa niektorých autorov problematickou kategóriou; vyčíta sa mu napríklad to, že predstavuje iba akýsi "nejasne definovaný súbor spoločných základných a fenomenologických vlastností" svetových náboženstiev" (Hughes, 2012, s. 35).

Postava Abraháma sa v jednotlivých náboženstvách líši. Predsa však je táto rozdielnosť schopná i spájať. Oživenie Abrahámovej viery, spoločne, a predsa osve rezonuje aj v troch monoteistických náboženstvách. Dobrou správou sú spoločné črty troch náboženstiev. V kontexte Abrahámovej ekumény ich predstavíme na základe nám najbližšej, t. j. kresťanskej perspektívy. Judaizmus, kresťanstvo a islam môžu medzináboženskú ekuménu stavať a rozvíjať v kontexte týchto spoločných znakov:

1. Existencia jedného Boha;
2. Boh je stvoriteľ a má nezameniteľné vlastnosti: milosrdenstvo, všemohúcnosť;
3. Boh sa ľuďom zjavil;
4. Veriť znamená dôverovať Bohu podľa vzoru Abraháma;
5. Eschatológia: ľudia vstanú z mŕtvych a budú súdení Bohom;

6. Snaha o vzájomné porozumenie prostredníctvom dialógu;
7. Spoločné úsilie o sociálnu spravodlivosť, mravné hodnoty a slobodu pre všetkých ľudí.

2. Oživenie medzináboženskej ekumény – pozitívne signály a výzvy. Potrebu oživenia medzináboženskej ekumény chápe ako potrebný a pozitívny signál zdravia celej ľudskej rodiny aj židovský teológ D. Flusser. Pripomína, že pre židov je Abrahám pravzor poznania Boha. Podľa súčasného ortodoxného židovstva sa aj kresťania a moslimovia môžu považovať za živých svedkov zmluvy Boha s Abrahámom, bez toho, aby sa Izrael musel vzdať svojho jedinečného Abrahámovského pôvodu. Kresťania a moslimovia sú "deti Abrahámove", a ich existencia môže byť v židovstve pochopená ako naplnenie božieho prísľubu Abrahámovi, že sa stane otcom národov. A navyše, židia môžu kresťanov a moslimov vnímať "aj ako pohanských potomkov Noema, ktorí sa zriekli pohanstva a sú zachránení" (Flusser, 1987, s. 62).

Aj z pohľadu kresťanstva môžu byť iniciatívy, vedúce k oživeniu Abrahámovej viery v kontexte medzináboženského dialógu pozitívnym signálom zdravej spoločnosti. Nie je to tak dávno, keď malo kresťanstvo tendenciu prisvojiť si Abraháma a definitívne ho odobrať ostatným dvom monoteistickým náboženstvám (kresťanstvo chápalo samé seba ako jediné náboženstvo). Hughes pripomína, že až do stredoveku kresťania vyvíjali výslovne "antiizmaelovskú" polemiku, ktorá "sa snažila zneškodniť presvedčenie, že moslimovia boli skutočnými potomkami Abraháma" (Hughes, 2012, s. 43). S týmto kresťanským argumentom napokon súhlasili aj moslimovia, ktorí tvrdili, že islam obnovil pôvodnú nedotknutú abrahámovskú vieru, ktorú skazili Židia a kresťania.

V súčasnosti je výzvou pre kresťanstvo rozpor v tom, že Abrahám ako praotec viery "naráža" na kristologický rozmer kresťanstva, podľa ktorého je Kristus ako jeho zakladateľ centrom učenia; t. j. prílišným dôrazom na Abraháma by mohol Kristus strácať svoje jedinečné postavenie, ktoré v kresťanstve má. V kresťanstve preto existuje aj názor, pre uskutočnenie životaschopného politického pluralizmu je pre kresťanskú teológiu sľubnejšie "brať do úvahy historický vývoj Božieho obrazu namiesto orientácie na spoločný historický pôvod v Abrahámovi" (Kooi, 2012, s. 240). Zaujímavé je, že daná skutočnosť môže byť, naopak, pozitívnym signálom k zblížovaniu ostatných dvoch monoteistických náboženstiev. Židovstvo a islam sa môžu v tejto súvislosti pokladať za bližšie (v porovnaní s kresťanstvom), nakoľko uplatňujú dôsledný monoteizmus (v kresťanstve je primárnou trojica božských osôb, eventuálne i Boh, ktorý má Syna, pozn.).

Zo strany moslimov je dôraz Abrahámovej ekumény kladený na dogmu o jedinom bohu, t. j. na presvedčení, že Alláh a JHVH je jeden a ten istý boh. Zatiaľ čo teória otvára priestor na zblíženie a medzináboženský dialóg, v praxi nastávajú problémy, ktoré vyplývajú o. i. aj z používania slova Alláh na vyjadrenie Božieho mena, ako to vidíme napríklad v arabskom preklade Biblie. Nazývať Boha Alláhom znamená pre veriaceho kresťana a rovnako aj žida konanie, ktoré je vo vážnom rozpore s prvým Božím prikázaním, a teda, že nebude mať iných Bohov (...), t. j. nebude sa im klaňať, ani ich uctievať (Ex 20,3-5). Aj islam sa napokon nerúti duchovne kráčať na "oboch brehoch". Bibliu a Tóru síce uznáva ako zjavené knihy, vždy však zdôrazní, že prednosť a definitívnu autoritu pred nimi má Korán; nehovoriac o ďalších rozporoch islamu predovšetkým s učením Biblie. O Abrahámovej ekuméne preto, domnievame sa, nemožno hovoriť v zmysle jednoty, o ktorú sa usilujú napríklad kresťanské cirkvi a denominácie v duchu biblických (Ježišových) slov "aby všetci jedno boli" (Jn 17,22). To však neuberá islamu jeho význam v úsilí byť a ostať autentickým v iniciatívach medzináboženského dialógu medzi monoteistickými náboženstvami. Medzináboženský dialóg moslimov s ostatnými veriacimi v jedného boha sa ukazuje ako cesta a budúcnosť vzájomných vzťahov; už dnes sú pozitívne hodnotené iniciatívy, ktoré reprezentuje napríklad Zväz islamských organizácií Francúzska, Islamská nadácia v Prahe, odborník na islamské štúdiá profesor Tariq Ramadán, princ Hassan bin Talal, ktorý sa dlhodobo venuje praktickej realizácii medzináboženského dialógu, turecký líder európskych prisťahovalcov Millis Görüş a ďalší.

3. Praktická realizácia abrahámovskej ekumény. Medzináboženská ekuména sa ako pozitívny signál zdravej spoločnosti potvrdzuje aj v praxi; vo výraznej miere sa tak deje na podnet Katolíckej cirkvi. Vzácne iniciatívy nachádzame v nedávnej minulosti aj v súčasnosti. Stručne možno spomenúť obdobie po Druhom vatikánskom koncile, kedy sa kresťanstvo priznáva k židovstvu, k všetkým postavám židovských dejín (t.j. ku patriarchom, Mojžišovi aj prorokom) a osvojuje si dejiny židov za svoje, čo trvá dodnes. Ďalší zmierlivý postoj kresťanov a židov vidíme aj po tragédii šo'a, kedy Katolícka cirkev definitívne zmenila svoj postoj k židom. Svedčí o tom aj deklarácia 'Nostra Aetate' (1965), ktorá vyjadruje postoj Cirkvi k nekresťanským náboženstvám. V článku 4 čítame, že kresťania si naplno uvedomili, že zjavenie Starého zákona získali prostredníctvom židovského národa, s ktorým Boh uzavrel starú zmluvu. Z tohto dôvodu cirkev "nemôže zabúdať, že čerpá výživu z dobrého olivovníka, na ktorý boli zaštepované divoké olivové ratolesti pohanov" (Rim 11: 17 – 24) (Nostra Aetate, čl. 4, online). Aj týmto vyjadrením sa Katolícka cirkev prihlásila k medzináboženskej ekuméne a k otvoreným, úprímnym a solidárnym vzťahom s judaizmom. Zmenu postoja v kresťanstve ocenila aj židovská obec. Vo svojom vyhlásení 'Dabru Emet' (z hebr. hovorme pravdu) sa o. i. napríklad uvádza, že obe náboženstvá, židia aj kresťania, poznajú Boha a slúžia Mu, každé podľa svojho učenia (2000, online). Židia tak robia prostredníctvom Tóry a židovskej tradície a kresťania prostredníctvom Ježiša Krista a vlastnej tradície. Definitívne zmierenie židov a kresťanov nastane po príchode Mesiáša, ktorý prinesie spásu tak pre Izrael, ako aj pre celý svet (pre kresťanov to bude takzvaný druhý príchod Pána; Zj 1, 7-8).

Aj kresťanstvo a islam pozitívne odpovedali na výzvu medzináboženskej ekumény. Od Druhého vatikánskeho koncilu Katolícka cirkev taktiež nepopiera, že biblická tradícia zohráva kľúčovú úlohu aj v islame – islam preto nemožno prehlásiť za náboženstvo "bez pravdy". Práve naopak, 'Nostra Aetate' potvrdzuje, že kresťanstvo chápe islam ako náboženstvo, ktoré sa drží Abrahámovej viery a kľania sa jedinému Bohu. Cirkev preto chápe moslimov ako ľudí, ktorí "sa snažia bez výhrad podriaďovať skrytým Božím nariadeniam, rovnako ako sa Abrahám podriaďoval Božiemu plánu, s ktorého vierou moslimovia horlivo spájajú svoju vlastnú vieru" (Nostra Aetate, čl. 3, online). Môžeme vidieť, že aj v prípade kresťanstva a islamu vytvorila nová optika v kontexte medzináboženskej ekumény priestor pre vzájomne stretávanie sa a spoluprácu. Medzi významné príklady praktickej realizácie abrahámovskej ekumény radíme projekt Svetový étos, nepolitickú organizáciu Združenie pre medzináboženské stretávanie, aktivity Kráľovského inštitútu pre medzináboženské štúdiá, spoluprácu monoteistických náboženstiev na čiastočných úrovniach ale aj pozitívne príklady jednotlivcov.

3.1 Svetový étos – ďalší krok po abrahámovskej ekuméne náboženstiev. Konkrétne realizácia idey abrahámovskej medzináboženskej ekumény a dialógu sa naplno rozvinula v projekte Svetového étosu, inšpirovaného nemeckým teológom a religionistom Hansom Küngom. Projekt "Svetový étos" je v účinnosti od začiatku deväťdesiatych rokov minulého storočia; v roku 1993 viedol k založeniu Parlamentu svetových náboženstiev, ktorý sídli v Chicagu. Küng v ňom argumentuje nutnosťou minimálneho konsenzu v hodnotách, postojoch a normách, ktoré by boli pre všetky národy a náboženstvá spoločné. Je presvedčený, že bez základného konsenzu, ktorý možno dosiahnuť medzináboženským dialógom "nemôže fungovať moderná demokracia" (Küng, 1992, s. 36) ani vzájomný mier (Küng, Van Ess, 1998, s. 54.). Étos podľa Künga nepredstavuje etiku, hoci sa významy oboch pojmov prekrývajú. Zatiaľ čo etika je náukou o mravných hodnotách, normách a postojoch, étos predstavuje základný mravný postoj človeka alebo skupiny (Küng, 2000, s. 122). Projekt zdôrazňuje vzájomné štúdium etických noriem a hodnôt medzi náboženstvami, s cieľom pripomínať potrebu ľudskosti, trpezlivosti, znášanlivosti ale aj rešpektu k životu (Küng, 1992, s. 35). Účastníci projektu sa zaväzujú k snahe o spravodlivý sociálny a hospodársky poriadok, vzájomný dialóg a k šíreniu kultúry bez násilia. Rozsiahla výzva k zhode hodnôt, kultúr a náboženstiev,

navyš v kontexte globalizácie, predstavuje ideál doposiaľ najviac zložitý etický konsenzus v súčasnosti.

3.2 Združenie pre medzináboženské stretávanie. Nepolitická organizácia Združenie pre medzináboženské stretávanie (Intefaitth Encounter Association, IEA) bola založená v Izraeli koncom päťdesiatych rokov minulého storočia a dnes má viac ako tisíc šesťsto členov spomedzi všetkých troch monoteistických náboženstiev. Cieľom združenia je štúdium kultúr a medzináboženského dialógu a pomoc k lepšiemu spolunažívaniu národných a náboženských komunít Stredného Východu. K aktivitám IEA patrí aj každoročná mládežnícka konferencia zameraná na medzikultúrne a medzináboženské otázky s názvom 'Stredovýchodné abrahámovské fórum' ale aj prednášky či izraelsko-palestínske stretnutia, počas ktorých prebieha diskusia na praktické témy každodenného spolužitia veriacich. Konkrétnymi príkladmi iniciatív IEA je študijný deň s témou Rôzni a seberovni – V ústrety humánnej globalizácii, ktorý sa uskutočnil v Nazarete, alebo medzináboženské stretnutie žien s výkladom Ramadánu, Chanuky a Vianoc.

3.3 Kráľovský inštitút pre medzináboženské štúdiá. Kráľovský inštitút pre medzináboženské štúdiá (Royal Institut for Interfaith Studies) v jordánskom Ammáne založil a dodnes ho podporuje princ Hassan bin Talal, brat súčasného kráľa z hášimovskej dynastie, ktorý sa dlhodobo venuje praktickej realizácii medzináboženského dialógu. Inštitút organizuje študijné a diskusné aktivity, ktoré vyúsťujú do zaujímavých praktických výsledkov. Spomenieme napríklad Etický kódex medzinárodného obchodu pre kresťanov, moslimov a židov, ktorý je výsledkom konzultácií Hassana bin Talala s nedávno zosnulým princom Philipom, vojvodom z Edinburgu, ktoré prebiehali koncom osemdesiatych a v deväťdesiatych rokoch minulého storočia.

3.4 Spolupráca monoteistických náboženstiev na čiastočných úrovniach. Praktickú realizáciu idey abrahámovskej medzináboženskej ekumény a dialógu možno samozrejme zaznamenať na čiastočných úrovniach. Ako istý problém vidíme totiž neexistenciu univerzálnej reprezentácie v jednotlivých monoteistických náboženstvách. Židovské obce majú značnú mieru autonómie, pričom najvyššou autoritou sú Sefardi a Aškenáziovia. Stanoviská týchto vrcholných autorít majú ale pre európsku a rovnako americkú náboženskú obec rozličnú záväznosť. Možno preto konštatovať, že na niekoľko smerov rozvetvený Judaizmus svoju univerzálnu reprezentáciu nemá. Obdobne je to aj v kresťanstve, o čom svedčí existencia mnohých kresťanských cirkví po celom svete; neobsiahla ich ani Svetová rada cirkví, ktorá symbolizuje úsilie o jednotu a spoločnú službu všetkých cirkví na svete. Tretie monoteistické náboženstvo, islam, sa rozdelil na dva smery, šiitský a sunnitský, hneď vo svojich počiatkoch; v oboch smeroch vládnu rozdielne authority, v šiitskom islame Chalífa, vo väčšinovom sunnitskom najvyššia autorita chýba od zániku tureckého sultanátu v roku 1922. Vnútri oboch smerov navyše vznikli ďalšie smery a právne školy, ktorých výklad učenia sa líši. Absencia univerzálnej reprezentácie vo všetkých troch monoteistických náboženstvách poukazuje na možnosti spolupráce na čiastkových úrovniach. To potvrdzuje aj prax, ktorá poukazuje na skutočných účastníkov medzináboženského dialógu – jednotlivé zoskupenia vnútri všetkých troch smerov.

V tejto úvahe preto nesmieme opomenúť dialóg a spoluprácu na hierarchicky najnižšej úrovni. Tá sa uskutočňuje v každodennom spolužití jednotlivcov, rodín a obcí. Prostredníctvom dialógu na čiastočných úrovniach môže dochádzať k vzájomným inšpiráciám aj medzi obyčajnými ľuďmi. Žid môže byť inšpiráciou pre kresťana napríklad v praktickom posilnení náboženských prejavov v súkromnom živote; moslim môže kresťana inšpirovať napríklad v posilnení významu náboženstva vo verejnom živote (v oboch prípadoch možno hovoriť o svedectve viery). Kresťania môžu židov a moslimov zase inšpirovať napríklad v prepájaní náboženstva so základnými

spoločenskými slobodami a pod.

3.5 Význam životných príkladov jednotlivcov. Povzbudením k realizácii abrahámovskej ekumény v praxi nám môže byť aj životný príbeh Valentin Feliksovich Voyno-Yasenetsky (Archbishop Lukáš, 1877-1961), ktorého život považujeme za autentický príklad žitej viery, ale aj jednoty náboženstva, filozofie a vedy. Keď žil na Ukrajine v ťaživom období komunizmu, vynikal medzi lekármi ako chirurg aj ako kresťan. Valentin Voyno-Yasenetsky sa stal hlavným chirurgom a profesorom chirurgie v nemocnici v Taškente v marci 1917, a keď Lenin prevzal vládu na tomto mieste, jeho vláda znevýhodnila každého náboženského svedka. Valentína nakoniec zatkli a postavili pred súd, kde bol falošne obvinený z poskytovania neprimeranej chirurgickej starostlivosti zraneným vojakom Sovietskej armády (Canadian Orthodox Messenger, 2002/2003, s. 14). Toto je jeden z mnohých príkladov, keď sa V. F. Voyno-Yasenetskyi (Svätý Lukáš), rozhodol v prospech človeka, nie na základe ideologickej „správnosti“, ktorá požadovala byť „bratom“ iba svojmu ľudu. V. Marushchak, autor biografie svätého Lukáša, poukázal na to, že vďaka otvorenému vyznaniu Krista bol jeho život plný jeho osobných bojov, obetavosti a lásky k pacientom, zázrakov a odvážneho duchovného vedenia v najťažšom období cirkvi v Rusku (Marushchak, 2016, s. 6). Zahŕňa službu ľudstvu bez ohľadu na to, kto vyznáva, ktorý druh náboženstva. Už dnes medzináboženská ekuména tak podľa Dēda ponúka možnosť vzájomného rastu, podnetov a odhaľovania dobra (Dēd, 2011, s. 80-81).

4. Praktická časť – prieskum. V praktickej časti príspevku sa sústreďíme na kontext "veľkej ekumény", t. j. dialógu kultúr a náboženstiev.

Cieľom prieskumu je analýza vnímania ekumény ako snahy o dialóg medzi ľuďmi rozdielnych kultúr a náboženstiev. Vlastný prieskum prebieha v skupine stredoškolských študentov gymnaziálneho typu na Slovensku.

4.1 Metodológia prieskumu. Prieskum pozostáva z dvoch čiastkových cieľov:

(1) Identifikácia problémov jedinca v súvislosti s komunikáciou s človekom inej kultúry alebo náboženstva;

(2) Identifikácia riešení, ktoré mladí ľudia považujú v komunikácii s človekom inej kultúry alebo náboženstva za potrebné a v praxi aj reálne uskutočniteľné.

Tabuľka 1 Charakteristika výskumnej vzorky

Počet členov: 52				
Pohlavie	44,16% muži	55,68% ženy		
Ročník štúdia	53,76% z 3. ročníka	46,08% zo 4. ročníka		
Vek respondenta	23,04% má 18 rokov	42,24% má 19 rokov	34,56% má 20 rokov	
Náboženské hľadisko	57,6% Kresťanstvo	7,68% Budhizmus	3,84% Islam	30,72% Ateizmus

Ako vidíme v tabuľke 1 výskumná vzorka pozostávala z 52 mladých ľudí z 3. a 4. ročníka strednej školy gymnaziálneho typu. Vek respondentov predstavoval rozhranie od 18 do 20 rokov. Naším cieľom bolo osloviť respondentov, ktorí vyznávajú rôzne náboženstvá alebo sú bez vierovyznania; tento zámer bol v kontexte odporúčaní projektu RIDE, ktorý pod vedením S. Bullocka odporúča "vytvoriť bohatšiu a úspešnejšiu diskusiu" (Bullock, 2016, s. 12). Daný zámer sa nám podarilo splniť iba čiastočne. Z 52 študentov tridsiati deklarovali, že sú kresťanmi (57,6%); štyria sympatizujú s budhizmom (7,68%); dvaja uviedli, že sú moslimovia (3,84%) a 16 respondentov uviedlo, že v nič transcendentné neveria a pokladajú sa za ateistov (30,72%).

Hlavnou výskumnou metódou bol skupinový rozhovor v kombinácii s dobrovoľným dotazníkom, ktorý mal za cieľ "zachytiť" myšlienky, ktoré neboli zaznamenané v čase konania skupinového rozhovoru. Skupinový rozhovor je kvalitatívna metóda, ktorá predstavuje štruktúrovaný rozhovor s cieľovou skupinou, bez väčších zásahov výskumníka. Výhodou výskumnej metódy je vzájomná interakcia účastníkov a prirodzené zdieľanie myšlienok. Výhodami nie sú iba naratívne údaje, ale aj údaje na základe pozorovania, napr. výrazy tváre, základné zachytenie emócie (nervozita), v akej časti rozhovoru účastníci robia ústupok od svojho pôvodného názoru a ďalšie cenné informácie; vzhľadom na pandemickú situáciu a realizáciu prieskumu prostredníctvom Zoom Cloud Meetings boli tieto zistenia obmedzené. Napriek tomu považujeme túto metódu za prínosnú.

Aplikácia Zoom sa zameriava na video konferenčné hovory s väčším množstvom účastníkov a v rámci video prenosu umožňuje prezentovať informácie, zdieľať obrazovku v reálnom čase s ostatým účastníkmi aj využívať rozličné funkcie (užitočné bolo napríklad priame zadávanie textov, ktoré vzišli v skupine alebo označovanie najvýznamnejších rozhodnutí v skupine). Veľkou výhodou skupinového rozhovoru prostredníctvom tejto aplikácie bolo i spoločné prijatie a súhlas respondentov s nadobudnutými závermi, čím sa eliminovala subjektivita výskumníka v nadobudnutých zisteniach aj v spôsoboch interpretácie zistení.

V prieskume sa ako pomocná výskumná metóda osvedčil aj dotazník. Po skončení skupinového rozhovoru naň v priebehu nasledujúcich dní odpovedalo ešte 23 respondentov (44,16%). Odpovede z dotazníka (na rovnaké otázky aké zazneli v rámci skupinového rozhovoru) nezmenili päť hlavných problémov, ktoré určili respondenti počas diskusie v skupine, obohatili ale celkový kvalitatívny objem zistení. Prínosom dotazníka bolo aj potencionálne zapojenie tých študentov (1) ktorým viac vyhovuje písomná forma výpovede, (2) ktorým sa z rôznych dôvodov nemusel dostať potrebný priestor v diskusii alebo (3) ktorí potrebovali ešte niečo doplniť alebo vysvetliť, (4) ktorí sa mohli cítiť byť ovplyvnení interakciami rovesníkov alebo (5) pociťovať strach z reakcie rovesníkov v prípade odlišného vlastného názoru a pod. Povedané stručne, dotazník, ako doplnková metóda prieskumu, mal prispieť k tomu, aby sa odstránili nedostatky skupinového rozhovoru (pri zachovaní jeho pozitív, akými je napríklad interakcia medzi účastníkmi) a do problematiky vniesli pozitíva individuálnych rozhovorov.

Vo výstavbe metodológie hovoríme o tzv. zmiešanej stratégii výskumu. Dve oddelené a časovo odstupňované časti výskumu, z ktorých každá má inú výskumnú metódu (skupinový rozhovor a dotazník) nás priviedli k splneniu cieľov prieskumu.

4.2 Zistenia prieskumu a diskusia. V úsilí o dialóg s človekom, ktorý má inú kultúru alebo náboženstvo označili skúmaní študenti ako najviac významných päť problémov a navrhli týchto päť riešení (Tabuľka 2).

Tabuľka 2 Zistenia prieskumu

Problémy	Riešenia
Nedostatok sebavedomia	(1) Dobrovoľníctvo ako cesta k nadobudnutiu sebavedomia; (2) Rozvoj kompetencií (napr. zvládanie kritiky) a osobnostného rastu (napr. komunikácia)
Teoretické vzdelávanie s malým dôrazom na získavanie praktických a pre život potrebných skúseností	(1) Vzdelávanie zamerané na praktické zručnosti (napr. riešenie konfliktov); (2) Vzdelávanie zamerané na získavanie životných zručností (napr. spolupráca, prispôsobivosť)

Nedostatok osobných skúseností s "inakosťou"	(1) Vlastné rozhodnutie túto skúsenosť získať, brigáda v pracovne (čiastočne) ¹ inom kultúrnom prostredí (napr. v čínskej reštaurácii alebo v arabskom podniku na Slovensku) (2) Osobné úsilie jednotlivca v eliminácii stereotypov, predsudkov a nedostatočného porozumenia kultúrnej odlišnosti
Dominantná mediálna skúsenosť s "inakosťou"	(1) Mediálna gramotnosť – chápaná ako súbor vedomostí, porozumenia a skúseností s rôznymi formami médií, t. j. s ich používaním aj s ich interpretáciou (Buckingham, 2013, s. 3; Potter, 2010, s. 676); (2) Kritické myslenie (napr. "neživiť" sa názormi zo sociálnych sietí, odmietat nenávistné prejavy na internete); (3) Podpora a podnecovanie pozitívnych spoločenských hodnôt, správania a postojov v médiách (najmä v rámci vzťahov majority s ostatnými menšinami).
Existencia predsudkov a stereotypov v spoločnosti	(1) Zvýšenie vedomostí a zručností občanov v oblasti ľudských práv a interkultúrneho dialógu; (2) Podpora iniciatív, smerujúcich k eliminácii prejavov xenofóbie, rasizmu a národnostnej neznašanlivosti v spoločnosti.

4.2.1 Nedostatok sebavedomia. Nedostatok sebavedomia je podľa respondentov individuálnym problémom jedinca, ktorý má výrazný vplyv na komunikáciu s človekom inej kultúry alebo náboženstva. "Ak mi chýba sebavedomie, necítim sa dobre v komunikácii s inými ľuďmi vo všeobecnosti, ak ešte ide o cudzích a odlišných ľudí, platí to o to viac", konštatuje jeden z respondentov. "V komunikácii s inými vzniká veľa zranení, každý má nejakú aj zlú skúsenosť (keď sa vám vysmiali alebo vás znehovali). Tento strach, ak ho zažijeme v známych vzťahoch, sa určite prenáša aj do neznámych vzťahov", zaznieva v skupine. "Mojím najväčším kritikom som ja sama, aj to mi často bráni sa zhovárať s inými ľuďmi", pokračuje respondentka. "Prvé, čo mi napadne je, že sa im nebudem páčiť alebo im budem pripadať málo zaujímavá", pokračuje ďalšia účastníčka prieskumu.

Odborníci hovoria, že nedostatok sebavedomia je problém, ktorý súvisí s celým radom ďalších problémov, a preto k sebavedomiu zaraďujú aj sebadôveru, odolnosť, nezávislosť, iniciatívnosť alebo empatiu. Ide o súbor tzv. osobných životných zručností, ktoré sa snažia o rozvoj celej osobnosti tým, že jej pomáhajú dosiahnuť pozitívne sebauplatnenie (t. j. sú holistické). Nedostatok sebavedomia vedie k potlačeniu ďalších zručností, nakoľko sú vzájomne sa dopĺňajúce a posilňujúce. Ich rozvoj a uplatňovanie v praxi podporuje nielen osobný rozvoj jedinca ale aj jeho uplatnenie v rámci rodiny, spoločenstva, občianskeho, spoločenského alebo pracovného života. Nedostatok sebavedomia (a ďalších zručností o ktorých hovoríme v súvislosti so sebavedomím) prináša problémy, nakoľko nepredstavuje správanie, ktoré by bolo považované za konštruktívne (Európska komisia, 2016, online; Rada Európskej únie, 2017, online). Riešením a cestou k nadobudnutiu sebavedomia môže byť podľa respondentov (1) Dobrovoľníctvo a (2) Rozvoj kompetencií (napr. zvládanie kritiky) a osobnostného rastu (napr. komunikácia).

¹ Študenti opakovane zdôrazňujú, že riešením by nebola práca v zahraničí, ktorá by mohla jedinca ešte viac zneistiť a utvrdiť v ňom negatívne pocity, ale aj získané stereotypy a predsudky. Hovoria preto o brigáde v domácom prostredí, t. j. na Slovensku, a predsa v "čiastočne inom kultúrnom prostredí", ktoré si zachovávajú napríklad čínske alebo arabské podniky, pôsobiace na Slovensku.

4.2.2 Teoretické vzdelávanie s malým dôrazom na získavanie praktických a pre život potrebných skúseností. Teoretické vzdelávanie s malým dôrazom na získavanie praktických a pre život potrebných skúseností je oblasť, ktorú respondenti označujú ako ďalší problém v súvislosti s dialógom s človekom inej kultúry alebo náboženstva. Respondenti sa zhodujú v tom, že škola ich zahľucuje teoretickými informáciami a naopak, iba málo pripravuje na záťažové situácie, do ktorých sa v súčasnosti dostávajú (a aké ich v budúcnosti čakajú). Spomedzi mnohých tvrdení zaznieva v diskusii aj otázka, ktorá podľa nášho názoru vhodne ilustruje identifikovaný problém nedostatku praktických a pre život potrebných skúseností: "Neviem si predstaviť o čom by som sa rozprával s ľuďmi, ktorí neveria v (nášho) Boha ... neviem, ako sa to robí?" Odborníci pritom opakovane zdôrazňujú, že rozvíjaním životných zručností sa zvyšuje samostatnosť mládeže pri konštruktívnom zvládaní (relatívne) záťažových situácií aj pri efektívnom riešení ich aktuálnych problémov (Bednařík et al., 2014, s. 17). Sme presvedčení o tom, že to, čo dnešní mladí ľudia potrebujú je schopnosť situáciu rozpoznať, určiť ako problematickú, prípadne záťažovú a vedieť na ňu adekvátne reagovať, t. j. kompetentne sa s ňou vysporiadať a pozitívne ju zvládnuť. Ide o potrebu posilnenie oboch, odbornej aj osobnostnej stránky súčasnej mládeže. Podľa respondentov sú riešením na druhý identifikovaný problém najmä (1) Vzdelávanie zamerané na praktické zručnosti (napr. riešenie konfliktov) a (2) Vzdelávanie zamerané na získavanie životných zručností (napr. spolupráca, prispôsobivosť).

4.2.3 Nedostatok osobných skúseností s "inakosťou". Ďalší problém v súvislosti s komunikáciou s človekom inej kultúry alebo náboženstva vidia skúmaní stredoškólači v nedostatku osobných skúseností s "inakosťou". Osobnú skúsenosť porovnávajú študenti so sprostredkovanými skúsenosťami, ktoré získali napríklad v rodine, v škole alebo v médiách. "Vieme veľa o ľuďoch, ktorí sú iní ako my, ale v skutočnosti sme žiadneho nestretli naozaj", konštatuje respondent počas rozhovoru a zdá sa, že ostatní súhlasia. "Je super, že máme dosah na všetko, čo nás zaujíma, pretože máme super školu, ale aj tak je rozdiel povedať 'ja verím', že je to tak (pretože som o tom čítala, pretože mi to povedal učiteľ, pretože som to videla na internete a 'ja viem' (pretože som niečo zažila alebo niekoho spoznala a som si istá, že je to tak)", uvádza respondentka v dotazníku. Osobná skúsenosť je podľa respondentov napokon aj "potrebnou skúsenosťou, pretože je cestou ako si veci overiť, alebo naopak, ako navždy zbúrať chybné predstavy". Vo výskumnej vzorke napokon dochádza k identifikácii dvoch hlavných riešení, ktoré by reagovali na nedostatok osobných skúseností s "inakosťou", a to: (1) Vlastné rozhodnutie túto skúsenosť získať, napríklad prostredníctvom brigády v pracovne (čiastočne) inom kultúrnom prostredí (napr. v čínskej reštaurácii alebo v arabskom podniku na Slovensku) a (2) Osobné úsilie jednotlivca v eliminácii stereotypov, predsudkov a nedostatočného porozumenia kultúrnej odlišnosti.

4.2.4 Dominantná mediálna skúsenosť s "inakosťou". Dominantná mediálna skúsenosť s "inakosťou" je v skupine vnímaná pozitívne (médiá ako neobmedzený zdroj informácií), a súčasne aj ako problém. "Z médií vieme veľmi veľa o rozdielnych ľuďoch, poznáme ich kultúru, zvyky, hľadáme nato, ako sa modlia, čo musia mať oblečené a podobne. Vďaka médiám by som sa vedela rozprávať s hocikým", konštatuje počas rozhovoru jedna z respondentiek. Respondenti hodnotia pozitívne, že vďaka médiám majú k dispozícii "všetky informácie, o ktoré majú práve záujem". "Vďaka dokumentom v televízii vieme o moslimoch, židoch a hinduistoch viac ako naši rodičia", myslia si študenti. V tomto im môžeme dať za pravdu, pre súčasných príjemcov (čitateľov, divákov, poslucháčov) je na mediálnom poli k dispozícii obrovská zmes rozličných mediálnych obsahov. "Stačí pritom základná mediálna gramotnosť a k človeku sa dostávajú informácie, ktoré by nikdy nezažil", myslia si účastníci prieskumu a oceňujú predovšetkým dokumentárne filmy a zábavu typu reality show, ktorá je podľa ich slov "prehliadkou všetkého možného".

Faktom je, že mnohé z týchto mediálnych obsahov predstavujú názory "iných", a preto nevyžadujú žiadne intelektuálne úsilie; sú prezentáciou faktov ale nenúti k premýšľaniu nad týmito faktami; existujú pre okamžitú spotrebu, a preto v lákavých formátoch a príťažlivých "baleniach". Kvalita mediálnych obsahov klesá a naopak, rastie ich kvantita, spolu s bulvarizáciou programu a dôrazom na sledovanosť. Aj v kontexte problematiky vzájomného spoznávania sa rôznych náboženstiev možno v tomto kontexte hovoriť o "mediálnej kultúrnej invázii". Chápeme ju ako jav, v ktorom mediálne obsahy diktujú recipientom, čo si majú o iných ľuďoch alebo kultúrach myslieť, ako sa k nim majú správať, aj to, ako sa majú pri nich cítiť. Tento fenomén nabera negatívne významy predovšetkým v prostredí sociálnych médií, kde sú prítomné nielen slovné invektívy voči akejkolvek inakosti, ale aj otvorene falošné alebo nenávistné prejavy (Hospodárske noviny, 2020, online; Chovančáková, 2020, online). V médiách navyše dochádza k reprodukcii stereotypných výrokov, čo implicitne vedie k ďalšej (potencionálnej) neznášanlivosti. Podľa skúmaných stredoškóľákov sú riešením na tento problém: (1) Mediálna gramotnosť; (2) Kritické myslenie (napr. "neživiť" sa názormi zo sociálnych sietí, odmietaj nenávistné prejavy na internete) a (3) Podpora a podnecovanie pozitívnych spoločenských hodnôt, správania a postojov v médiách (najmä v rámci vzťahov majority s ostatnými menšinami).

4.2.5 Existencia predsudkov a stereotypov v spoločnosti. Predchádzajúci problém priviedol respondentov k vymedzeniu posledného problému, ktorý súvisí s dialógom jedinca s človekom inej kultúry alebo náboženstva. Respondenti hovoria o existencii predsudkov a stereotypov v spoločnosti a daný problém označujú ako celospoločenský. "Slováci sa boja iných ľudí, majú radi svoju kultúru a tradície a neradi sa prispôbujú", konštatuje respondentka. V dotazníku nachádzame dokonca niekoľko ďalších zaujímavých tvrdení v súvislosti s týmto bodom. Predovšetkým sa hovorí o "podozrievavosti Slovákov voči moslimom" a "spájaní moslimov s terorizmom", o "prepájaní svetových ambícií a túžby po moci so židovstvom", a pod. Zistenia z dotazníka korešpondujú aj s názormi odborníkov. Zdá sa, že respondenti si uvedomujú prítomnosť stereotypov (minimálne vo svojom okolí), čo môže aj nemusí viesť k ich vlastnému neznášanlivému správaniu voči "inakosti". Podľa Halla je nebezpečenstvom stereotypizácie v zdôrazňovaní rozdielov a vo fixácii "rozdielov" medzi mnou a inými, čo následne vedie k vytváraniu jasného protikladu medzi "mojou" skupinou a "odlišnou" skupinou (Hall, 1997, s. 257). Respondenti vnímajú prítomnosť stereotypov a predsudkov ako problém a vo svojom prístupe k človeku, ktorý má inú kultúru alebo náboženstvo navrhujú dve riešenia: (1) Zvýšenie vedomostí a zručností občanov v oblasti ľudských práv a interkultúrneho dialógu a (2) Podporu iniciatív, smerujúcich k úplnej eliminácii prejavov xenofóbie, rasizmu a národnostnej neznášanlivosti v spoločnosti.

5. Záver. Predložená štúdia chcela ukázať, že prehľbovanie vzťahov a spolupráca monoteistických náboženstiev môže byť v priestore postmodernej tolerance a ľahostajnosti, tvárou v tvár hlbkej kríze západnej civilizácie, liekom na niektoré 'bolesti', pozitívnym tlakom na väčšiu etiku v spoločnosti či partnerom v riešení súčasných závažných existenčných otázok. Ak si uvedomíme, že úplná teologická zhoda medzi židmi, kresťanmi a moslimami v zásade nie je možná, je potrebné hľadať a podporovať spoločné stanovisko a spoluprácu založenú na konkrétnych spoločných aktivitách.

Oživenie medzináboženskej ekumény predstavuje preto viacero pozitívnych signálov, ale aj výziev, ktoré nás upozorňujú nato, že praktická realizácia abrahámovej ekumény nie je vec samozrejma. Práve naopak, je skôr vzácnou podobou vedomého úsilia jednotlivcov aj skupín o medzináboženský dialóg, humanitárnu spoluprácu, spoločné aktivity aj hľadanie zmiernenia.

Prostredníctvom aplikácie Zoom Cloud Meetings sa nám napriek pandemickej situácii podarilo uskutočniť prieskum, ktorý do problematiky medzináboženskej koexistencie vniesol pohľad stredoškóľských študentov. Úlohou stredoškóľákov bolo identifikovať individuálne problémy

jednotlivca, ktoré nastávajú v jeho / jej úsilí o priateľský dialóg s človekom, ktorý má inú kultúru a náboženstvo. Prvým čiastkovým cieľom bolo umožniť mladým ľuďom, aby zväžili potenciálne problémy, ktorým môžu čeliť, keď sa dostanú do situácie, v ktorej majú komunikovať alebo spolupracovať s človekom z inej kultúry alebo náboženstva, t. j. identifikovali problémy. Druhým cieľom prieskumu bolo umožniť mladým ľuďom, aby uvažovali o možnostiach aplikovať myšlienky úcty a rešpektu na riešenie týchto problémov, t. j. identifikovali riešenia. Vo výskumnej skupine bolo vymedzených päť najvýznamnejších problémov a päť riešení.

Z prieskumu o. i. vyplýva, že skúmaní stredoškooláci si uvedomujú vlastné rezervy a nedostatky, ktoré môžu byť prekážkou v dialógu s ľuďmi, ktorých charakterizuje rozdielna kultúra alebo náboženstvo; hovoria o nedostatku sebavedomia, praktických a pre život potrebných skúseností, ale aj o nedostatku osobných skúseností s "inakosťou". Stredoškooláci poukazujú tiež na problém dominantnej mediálnej skúsenosti s "inakosťou", ktorá je síce pozitívna (vďaka médiám majú k dispozícii množstvo informácií a vedľa viac ako generácie pred nimi), ale je zároveň aj zdrojom vytvárania a prehlbovania predsudkov a stereotypov v spoločnosti. Riešením je podľa nich predovšetkým vzdelávanie (zamerané na získavanie praktických zručností, životných zručností, vzdelávanie v otázkach mediálnej gramotnosti, rozvoj kritického myslenia a zvyšovanie vedomostí a zručností v oblasti ľudských práv a interkultúrneho dialógu). Skúmaní mladí ľudia hovoria aj o dobrovoľníctve, ako o ceste k nadobudnutiu sebavedomia či o rozvoji osobnostného rastu. V kontexte celospoločenských iniciatív môže byť podľa nich riešením na vyššie identifikované problémy podpora iniciatív, smerujúcich k úplnej eliminácii prejavov xenofóbie, rasizmu a národnostnej neznášanlivosti v spoločnosti.

Okrem zaujímavých dôrazov vyplývajúcich z prieskumu nás medzináboženská ekuména vyzýva, aby sme naše predstavy (historicky a iným spôsobom sprostredkované) o vyznávačoch iných náboženstiev podrobili potrebnému kritickému prehodnoteniu a pristupovali k nim jednotlivo; t. j. na základe aktuálneho obrazu jednotlivých náboženských komunít. Vyzýva nás tiež k úprimnému poznávaniu tých, ktorí sú nami vnímaní ako "odlišní"; aj napriek počiatkovej nedôvere. J. Alan vidí ako praktické riešenie vzájomnej nedôvery vo zvýšení sociálnych kontaktov (Alan, 2008, s. 10). Môžu byť nimi projekty charitatívnej povahy, praktické riešenia sociálnych problémov (starostlivosť o trpiacich, utečencov atď.), spoločné vzdelávacie aktivity a medzináboženská vedecká a publikačná činnosť (ktoré by napomáhali kultivácii ľudskej vzájomnosti) či pokusy o spoločenstvo modlitby. Aj podľa sociológa M. Vašečku sa ako dôležité ukazuje hľadať zdroje sociálnej kohézie, ktoré by zaistili vzájomnú koexistenciu skupín s protichodnými záujmami (Vašečka, 2013, s. 44). Napokon sa ako kľúčové javí odmietnutie etnického a kultúrneho fundamentalizmu, ktorý požaduje, aby určitá forma života bola považovaná za lepšiu, prípadne dokonca za jedinou možnú. Aj preto sme presvedčení o tom, že v súčasnosti, kedy sa stále častejšie hovorí o civilizačných konfliktoch, sú medzináboženská ekuména a jej praktické realizácie vítaným pozitívnym stimulom pre nenásilný konsenzus a koexistenciu civilizácií aj ich náboženstiev.

Záverom, podmienkou medzináboženskej ekumény je fakt, že sa v nej židia, kresťania a moslimovia budú stretávať ako rovnocenní partneri. V tomto zmysle súhlasíme s Dedom, ktorý pripomína, že je to práve ekumenické myslenie, ktoré sa javí ako "účinný prostriedok na odstránenie intolerancie a bezohľadnosti voči ostatným" (Děd, 2011, s. 86). Navyše, je to ekumenické myslenie, ktoré vedie partnerov komunikácie k vzájomnosti a zbavuje ich pokušenia výlučnosti; samozrejme pri zachovaní vlastného úsudku a vlastného prejavu, ktoré patria slovami J. Moltmanna k dospelosti každého veriaceho človeka (Concilium, 2010, s. 141). V opačnom prípade, ak si jednotlivé náboženstvá nárokujú na vlastnenie celej pravdy, nemožno hovoriť ani o zdravej spoločnosti. Práve naopak, vtedy sa ľudstvo ocitá na ceste k nezdravej spoločnosti, v ktorej prevládajú rôzne netolerantné a extrémistické myšlienky, ďalej žijúce a parazitujúce na nepochopení viery ostatných.

Bibliografia

- Alan, J. (2008), "Xenophobia and racism: An introductory remark by a sociologist" ["Xenofobie a rasizmus: Úvodní poznámka sociologa"]. In T. Šišková (Ed.), *Výchova k toleranci a proti rasismu: sborník*, Portál, Praha, pp. 10-12. [in Czech]
- Bednařík, A. et al. (2004), *Life skills and how to develop them: A handbook for workers with children and young people* [Životné zručnosti a ako ich rozvíjať: Príručka pre pracovníkov s deťmi a mladými ľuďmi]. Nadácia pre deti Slovenska, Bratislava, 231 p. [in Slovak]
- Buckingham, D. (2013), *Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture*, Polity Press, London, 223 p.
- Děd, M. (2011), *Religious fundamentalism* [Náboženský fundamentalizmus], Professional Publishing, Praha, 96 p. [in Slovak]
- "Ecumenical Spirituality as We Experience It Today: Excerpts from an Interview with Hans Küng and Jürgen Moltmann at the 2nd Ecumenical Church Assembly 2010 in Munich" ["Ekumenická spiritualita, jak ji prožíváme dnes: Výňatky z rozhovoru Hanse Künga a Jürgena Moltmanna na 2. ekumenickém církevním sněmu 2010 v Mnichově"], In *Concilium: Rivista Internazionale Di Teologia*, No. 3, 2011, pp. 137-148. [in Czech]
- "Európska komisia" (2016), *A new skills agenda for Europe. Brussels: European Commission* [Nový program v oblasti zručností pre Európu. Brusel: Európska komisia], available at: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SK/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016DC0381&from=HR> [in Slovak]
- Filipi, P. (2000), *The Church and Churches: Chapters in Ecumenical Ecclesiology* [Cirkev a cirkve: Kapitoly z ekumenické eklesiologie], CDK, Brno, 187 p.
- Flusser, D. (1987), "Christianity". In A. A. Cohen, P. Mendes-Flohr (Eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*, Scribner, London, pp. 61-66.
- Frymer-Kensky, T., Novak, D., Ochs, P., Signer, M. (2000), "Dabru Emet - National Jewish Scholars Project : A Jewish Statement on Christians And Christianity", available at: <https://archden.org/wp-content/uploads/2018/09/2002-Dabru-Emet-A-Jewish-statement-on-Christians-and-Christianity.pdf>
- Geremešová, G. (2015), *Religionistika* [Religion studies], Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, 92 p. [in Slovak]
- Hall, S. (Ed.). (1997), *Culture, media and identities. Representation: Cultural representations and signifying practices*, Sage Publications, Inc; Open University Press, London, 396 p.
- Hospodárske noviny (2020), *Social networks should archive hate speech as evidence, a human rights organization said* [Sociálne siete by mali archivovať nenávistné prejavy ako dôkaz, vyhlásila ľudskoprávna organizácia], available at: <https://strategie.hnonline.sk/media/2209226-socialne-siete-by-mali-archivovat-nenavistne-prejavy-ako-dokaz-vyhlasila-ludskopravna-organizacia> [in Slovak]
- Hughes, A. W. (2012), *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, Oxford University Press, New York, 208 p.
- Chovančáková, K. (2020), "We are worse off than expected. It gives Slovaks literacy a lot of media literacy" ["Sme na tom horšie ako sa predpokladalo. Slovákom dáva mediálna gramotnosť poriadne zabrat"], available at: <https://www.startitup.sk/sme-na-tom-horsie-ako-sa-predpokladalo-slovakom-dava-medialna-gramotnost-poriadne-zabrat/> [in Slovak]
- Kooi, van der C. (2012), „Towards an Abrahamic Ecumenism? The Search for the Universality of the Divine Mystery“, *Acta Theologica*, No. 32, pp. 240-253.
- Küng, H. (1991), "From Three Faiths, One Reconciliation: Jerusalem: The old city holy to Muslims, Jews and Christians offers grounds for a new peace", *Los Angeles Times*, available at:

- <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1991-03-31-op-2251-story.html>
- Küng, H. (1992), *Světový étos project* [World ethos project]. Archa, Zlín, 158 p. [in Czech]
- Küng, H. (2000), *Světový étos pro politiku a hospodářství* [World ethos for politics and economy]. Vyšehrad, Praha, 400 p. [in Czech]
- Küng, H., Van Ess, J. (1998), *Křesťanství a islám* [Christianity and Islam], Vyšehrad, Praha, 192 p. [in Czech]
- "Lives of the Saints: Saint Luke, Archbishop of Simferopol", *Canadian orthodox Messenger*, 2002-2003, No. 14, pp. 13-15.
- Marushchak, A. V. (2016), *The Blessed Surgeon: The Life of Saint Luke of Simferopol*, Divine Ascent Press, California, 191 p.
- "Nostra Aetate. Declaration on the relationship of the church to non-christian religions", available at: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/documents/catholic/Nostra_Aetate.htm
- Potter, J. (2010), "The state of media literacy", *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, No. 54, pp. 675-696.
- "Rada Európskej únie. The Council Conclusions on the role of youth work in supporting young people to develop basic life skills to facilitate their successful transition to adulthood, active citizenship and working life (2017 / C 189/06)" ["Závery Rady o úlohe práce s mládežou pri podpore mladých ľudí v rozvíjaní základných životných zručností uľahčujúcich ich úspešný prechod do dospelosti, aktívneho občianstva a pracovného života (2017/C 189/06)"], available at: [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SK/TXT/HTML/?uri=CELEX:52017XG0615\(01\)&from=SK](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SK/TXT/HTML/?uri=CELEX:52017XG0615(01)&from=SK) [in Slovak]
- Bullock, S. (Ed.). (s. a.), "Erasmus + Programme of the European Union. RIDE – Resources for Inclusion, Diversity and Equality. University study subject: Syllabus design", available at: <https://rideproject.eu/media/university-module-sk.pdf>
- Vašečka, M. (2013), "Sociological aspects of xenophobia" ["Sociologické aspekty xenofóbie"]. In O. Prostředník (Ed.). *We don't want strangers, we don't have ours? Overcoming xenophobia and anti-Semitism in religious texts and practice* [Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi], Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava, pp. 5-45. [in Slovak]

© **Hedviga Tkáčová**

GLOBALIZÁCIA A JEJ DÔSLEDKY NA VNÍMANIE HODNOTY ZDRAVIA A NÁBOŽENSTVA *

Andrea Balážová

Mgr., PhD student,
Department of Ethics and Moral Philosophy, Faculty of Philosophy and Arts,
University of Trnava (Slovakia)
dada.balazova@gmail.com

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-103-110](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-103-110)

Анотация

Андреа Балажова. Глобализацията и нейните последици за възприемането на ценността на здравето и религията. Въпросът за здравето в момента е една от най-трудните теми във философския дискурс, който е свързан не само с глобалната пандемична ситуация, причинена от Covid-19, разкриваща ценността на здравето повече от всякога, но и с глобализацията като фактор за повишаване на индивидуалните рискове за човешкото здраве. Въпреки че проблемът за здравето все повече се превръща в обект не само на философски дискусии, индивидуалните подходи са фокусирани основно върху изучаването на здравето в контекста на биоетичните или медицинските проблеми, произтичащи от технологичните и дигиталните технологии на света, а не от глобализацията. Това се улеснява и от секуляризацията на съвременните общества, което се отразява на човешкия мироглед като цяло. В тази статия ще анализираме връзката между религията и здравето в днешния глобализиран свят. Статията отразява глобализацията, от една страна, като възможност за осъзнаване на ценността на здравето и човешката отговорност спрямо тази ценност. От друга страна, доказва негативните последици от глобализационните процеси, които се анализират през призмата на концепцията за хиперконсумацията и личността като *homo medicus* от Г. Липовецки.

Ключови думи: глобализация, здраве, религия, биоетика, *homo medicus*

Анотація

Андреа Балажова, Глобалізація та її наслідки для сприйняття цінності здоров'я та релігії. Проблема охорони здоров'я в даний час є однією з найскладніших тем у філософському дискурсі, яка пов'язана не лише зі світовою пандемічною ситуацією, пов'язаною з Covid-19, яка виявляє цінність здоров'я як ніколи раніше, але й глобалізацією як способом радикалізувати індивідуальні ризики для здоров'я людей. Хоча питання охорони здоров'я все частіше стає предметом багатьох не лише філософських дискусій, індивідуальні підходи в основному зосереджуються на вивченні здоров'я в контексті біоетичних або медичних проблем, що виникають внаслідок технологічної та цифрової орієнтації світу, а не глобалізації. Цьому також сприяє секуляризація сучасних суспільств, яка впливає на загальне людське світорозуміння. У цій статті ми проаналізуємо взаємозв'язок між релігією та здоров'ям у сучасному глобалізованому світі. Стаття відображає глобалізацію як, з одного боку, можливість усвідомити цінність здоров'я та відповідальність, яку людина несе стосовно цієї цінності. З іншого боку, це доводить негативні наслідки глобалізаційних процесів, які аналізуються крізь призму концепції гіперспоживання та людини як *гомомедика* Г. Липовецького.

Ключові слова: глобалізація, здоров'я, релігія, біоетика, *гомо медикус*

Abstract

Andrea Balážová, Globalization and its impact on the perception of the value of health and religion. The issue of healthcare is currently a very inflected topic in philosophical discourse, which is related not only to the global pandemic situation associated with Covid-19 that reveals the value of health, but also globalization as a way to radicalize many health risks. Although the issue of healthcare is increasingly the subject of many not only philosophical discussions, individual approaches mostly focus on the study of health in the context of bioethical or medical problems arising from the technological and digitalization of the world rather than globalization. In this paper, we will analyze the religion and health in a globalized world. The paper reflects globalization as an opportunity to realize the value of health and responsibility. On the other hand, it proves the negative consequences of globalization processes, which are analyzed through the prism of the Gilles Lipovetsky's concept of hyperconsumption and man as a homo medicus.

Key words: Globalization, Health, Religion, Bioethics, Homo medicus

Abstrakt

Andrea Balážová, Globalizácia a jej dôsledky pre vnímanie hodnoty zdravia a náboženstva. Problematika zdravia je v súčasnosti jednou z najskloňovanejších tém vo filozofickom diskurze, ktorá nesúvisí iba s globálnou pandemickou situáciou spojenou s ochorením Covid-19, na pozadí ktorého sa oveľa intenzívnejšie odкрýva hodnota zdravia, ale tiež globalizácie ako spôsobu radikalizovania jednotlivých rizík ohrozujúcich ľudské zdravie. Hoci sa problematika zdravia stáva čoraz častejšie predmetom mnohých nielen filozofických diskusií, jednotlivé prístupy sa zväčša zameriavajú na skúmanie zdravia skôr v kontexte bioetických či medicínskych problémov, vyplývajúcich z technologizácie a digitalizácie sveta, ako globalizácie. K tomu prispieva aj sekularizácia súčasných spoločností, ktorá zasahuje horizont človeka v jeho celistvosti. V príspevku sa budeme zaoberať analýzou náboženstva a zdravia v súčasnom globalizovanom svete. Príspevok reflektuje globalizáciu ako na jednej strane príležitosť pre uvedomenie si hodnoty zdravia a zodpovednosti, ktorou človek vo vzťahu k tejto hodnote disponuje. Na druhej strane dokazuje negatívne dôsledky globalizačných procesov, ktoré sú analyzované cez prizmu koncepcie hyperkonzumu a človeka ako homo medicus G. Lipovetskeho.

Kľúčové slová: globalizácia, zdravie, náboženstvo, bioetika, homo medicus

Úvod. Zdravie a náboženstvo boli vždy vnímané ako sféry, ktoré utvárali život človeka. Už Platón vo svojej Ústave pripomína, že zdravie je "dobro, ktoré máme radi aj pre neho samé aj pre jeho účinky" (2003, s. 55), pričom jeho hodnota nespočíva iba v tom, že je prejavom zdatnosti človeka, ale jeho význam sa odzrkadľuje najmä z hľadiska polis, pre ktorú sa táto zdatnosť stala fundamentálnou. Pre Platóna však život v polis nebol naviazaný iba na hodnotu zdravia späťou s kultiváciu osobnosti človeka ako celku, ale tiež duchovnosťou, ktorá tvorila jej neodmysliteľnú súčasť. Napriek tomu, že zdravie a náboženstvo boli v dejinách filozofie rôznorodo artikulované, vzájomná previazanosť medzi náboženstvom a zdravím rámcovala situáciu človeka vo svete.

V dôsledku rozvoja moderných technológií, spojeným so stratou absolútnej hodnoty človeka a relativizovaním jeho axiologického spektra, dochádza k premene vo vnímaní zdravia a náboženstva.

G. Lipovetsky, jeden z najvýznamnejších teoretikov globalizácie a kritikov ideovej klímy súdobých spoločností, vo svojom diele Paradoxné šťastie upozorňuje, že v súčasnom globalizovanom svete získavajú zdravie a náboženstvo konzumný charakter, pričom nie sú

reflektované ako neoddeliteľné sféry dodávajúce človeku autentický rozmer jeho existencie, ale ako izolované sféry, ktorých príznačným rysom je strata ich hlbšieho významu. V príspevku sa venujeme analýze vzájomného vzťahu medzi globalizáciou, zdravím a náboženstvom. Cieľom príspevku je poukázať na dôsledky, ktoré globalizácia v kontexte týchto dôležitých oblastí ľudského života spôsobuje. Ideovou platformou – z hľadiska reflexie globalizačných konzekvencií – bude koncepcia G. Lipovetskeho, na pozadí ktorej objasníme zmenu paradigmy v percepcii zdravia a náboženstva v globalizovanom svete.

Globalizácia a zdravie. Téma zdravia patrí neodmysliteľne k otázkam, ktoré utvárajú súčasný diskurz globalizácie. Mnohí autori poukazujú na to, že globalizácia, ako proces postupného prelínania rôznorodých rovín ľudskej existencie, zvyrazňuje problémy dotýkajúce sa problematiky ľudského zdravia bez ohľadu na to, či ich interpretujeme v kontexte bioetiky, medicíny či iných disciplín (Smolková, 2007; Rešovský). Typickým príkladom je znečisťovanie životného prostredia, ktoré ohrozuje nielen kvalitu ľudského zdravia, ale tiež existenciu človeka ako takú, či aktuálne pretrvávajúca pandémia Covid- 19, ktorú možno do určitej miery považovať za istý dôsledok globalizovania sveta spôsobený otvorenosťou jeho hraníc. Pochopiteľne, globalizácia nie je problematickou z toho dôvodu, že sprístupňuje osobité sféry spoločností, ale že radikalizuje rozsah a intenzitu problémov, s ktorými sme dnes konfrontovaní. Ako upozorňuje E. Smolková, v globalizovanom svete vybudovanom na vzájomnej previazanosti všetkých spoločenských oblastí "väčšina bioetických problémov presahuje rámec jednej kultúry a štátnych legislatív a má multikultúrny charakter" (2007, s. 97). Nie je to však iba horizont bioetiky, ktorému globalizácia dodáva širší rozmer, ale uvedený aspekt možno aplikovať na sféru zdravia ako celok. Z tohto hľadiska možno uvažovať o globalizácii a jej vplyvu na ľudské zdravie z dvoch perspektív. Z perspektívy globalizovania samotnej ochrany zdravia, ktorú, ako zaznieva vyššie, už nemožno interpretovať a vyhodnocovať iba v rámci regionálnych väzieb spoločností, pretože získava celoplanetárny charakter; a z perspektívy globalizácie ako spôsobu prehlbovania jednotlivých rizík ohrozujúcich ľudské zdravie, ktoré vznikajú ako následok globalizačných procesov, často krát nezohľadňujúc ich negatívny dosah. To, čo sa ale v súčasných diskusiách ukazuje ako sporné nie sú ani tak konzekvencie globalizačných procesov ovplyvňujúcich ľudské zdravie, ale to, ako samotné zdravie definovať.

Z hľadiska percepcie zdravia dnes možno vo filozofii rozlíšiť niekoľko prístupov. Od holistických teórií vnímajúcich zdravie cez prizmu kategórií schopnosti či rovnováhy (Tengland, 2007), až po naturalizmus opierajúci sa o ideu zdravia ako adaptácie (Komenská, 2010, s. 231). Hoci je pojem zdravia pomerne viacznačným pojmom, v príspevku budeme vychádzať z definície zdravia Svetovej zdravotníckej organizácie, podľa ktorej „zdravie je stav úplnej fyzickej, mentálnej a sociálnej pohody a nie len neprítomnosťou choroby alebo postihnutia“ (WHO, 2021). Uvedená definícia je pre nás smerodajná z toho dôvodu, že nazerá na človeka v jeho totalite, pričom umožňuje vysvetliť vzťah medzi náboženstvom a zdravím. Zdravie nie je iba kvalitou vyznačujúcou sa neexistenciou faktorov, ktoré by determinovali život človeka, ani situáciou blaha naviazanou na uspokojovanie vlastných potrieb, vychádzajúc iba z jedného z rozmerov ľudskej existencie. Byť zdravý v tomto kontexte značí prežívať svoju existenciu ako telesno-duševnú jednotu, ktorú si ako takú uvedomujem a súčasne ktorá sa pre mňa stáva hodnotou. S tým súvisí tiež duchovný aspekt, ktorý okrem toho, že dodáva životu človeka jeho špecifický akcent, spolupodieľa sa aj na utváraní kategórie zdravia.

Ako poukazujú Grün a Dufner „úloha duchovného života nespočíva len v bezchybnosti a ovládaní pudov a vášní, ale v zdravom živote po stránke telesnej a duševnej“ (2004, s. 57). Na pozadí vyššie spomenutého citátu sa objasňuje vzťah medzi náboženstvom a zdravím. Náboženstvo nielenže poskytuje človeku priestor pre porozumenie sebe samému a jeho axiologický rozvoj skonkrétnený v kultivácii toho, čo možno nazvať cnosťami subjektu, pretože vyžaduje istý

typ sebadisciplíny ako pri prístupe človeka k sebe samému, tak aj k svetu ako celku, ale tiež tým napomáha k upevňovaniu zdravia. V tejto súvislosti si M. Stríženec všima, že o náboženstve a jeho vplyvu na zdravie možno uvažovať v troch kontextoch, ktoré sa navzájom prelínajú. V kontexte telesného a duševného zdravia, v ktorých ide o zdôrazňovanie pozitívneho vplyvu náboženstva z hľadiska samotného životného štýlu človeka ukotveného v obmedzovaní rôznych foriem žiadostivosti, či pri prekonávaní takých životných situácií, akou je napríklad smrť človeka. Tu možno uvažovať o funkcii náboženstva ako akejsi "psychologickej opory" jednotlivca. A v sociálnom kontexte naviazanom na rozširovanie hodnôt sociálneho poriadku spoločností, ktoré prispievajú k jeho celkovej fyzicko-mentálnej a duchovnej kondícii (2007, s. 113-121).

Napriek tomu, že vzťah náboženstva a zdravia možno artikulovať z rozličných hľadísk, význam náboženstva pri interpretácii ľudského zdravia je nesporný, či ho už interpretujeme v kontexte subjektu, kde sa jeho dôsledky odzrkadľujú jednak pri rozvíjaní jeho hodnotových štruktúr, a jednak prekonávaní hraničných situácií, ktoré sú priestorom pre uvedomovanie si a dozrievanie vlastnej duchovnosti. A v kontexte spoločností ako ich širšieho rámca. Globalizácia však redefinuje uvádzaný zreteľ nazerania na náboženstvo, pričom modifikuje aj samotné vnímanie zdravia.

Hyperkonzum, náboženstvo a homo medicus. "V druhej polovici 20.storočia sa zrodil nový typ modernosti: "civilizácia túžby". Táto prevratná zmena je neodlučiteľne spätá s novým smerovaním kapitalizmu, ktorý nastúpil cestou sústavnej stimulácie spotreby, komercializácie a nekonečného rozmnožovania potrieb...Behom niekoľkých desiatok rokov priniesla affluent society hlbokú premenu spôsobov života a mravov, nastolila novú hierarchiu smerovania a presadila nový vzťah k veciam i k času, k sebe samému a tiež druhým" (Lipovetsky, 2007, s.13). Lipovetskeho deskripcia súčasných sekularizovaných a globalizovaných spoločností je vybudovaná na tvrdení o tzv. hyperkonzume, ktorý považuje za ich formatívny princíp. Podľa Lipovetskeho špecifickosť súčasného hyperkonzumu, v porovnaní s predchádzajúcimi spoločnosťami, spočíva v radikalizácii toho, čo nazýva individualistickými a spotrebiteľskými tendenciami súdobých spoločností založených na globálnom konzume a komercializácii všetkých rovín ľudskej angažovanosti. Globálny hyperkonzum možno objasniť ako priestor, ktorý syntetizuje rôznorodé ideové okruhy spoločností, zasahuje a sprístupňuje ich, pričom určujúcim kritériom týchto jednotlivých úsekov subjektu nie je autenticita a osobitosť, ktorou sú definované, ale to, že sú spotrebúvané bez ohľadu na to, z akého referenčného rámca ich budeme interpretovať. Kultúra, hodnoty a identita sú iba niektoré z oblastí hyperkonzumu, ktoré sú redukované na úroveň toho, čo je kedykoľvek a kdekoľvek dostupné a zastupiteľné. V tomto zmysle možno povedať, že hyperkonzum na jednej strane spôsobuje stratu špecifickosti jednotlivých dimenzií nielen duchovnej orientácie spoločností, pretože sa stávajú predmetom globálnej spotreby, na druhej strane transformuje samotný prístup jednotlivca k tejto bytostnej sfére jeho existencie. "Pre konzumné civilizácie je typické, že ústredné miesto v nich zaujíma snaha o blahobyť a lepší život pre seba samého a pre svojich najbližších" (Lipovetsky, 2007, s. 18). Ak sme sa vyššie zmienili o individualistickom nasmerovaní hyperkonzumu, tak v spomenutom citáte nachádzame jeho odôvodnenie. Hyperkonzumný človek, v Lipovetskeho pojmovom aparáte "homo consumericus" (2007, s. 60), konzumuje a akceptuje kultúru a hodnoty potiaľ, pokiaľ umožňujú odpovedať na jeho nároky zvyčajne späté s hedonistickým nameraním na skutočnosť. Dešifrujúci kód hyperkonzumných spoločností by sme mohli vyjadriť heslom "vylepšuj svoje životné podmienky, žiadaj maximum a buď šťastný".

Primárnym cieľom hyperkonzumného človeka je systematické úsilie o dosiahnutie kategórie blaha a eliminovanie všetkého, čo by ho mohlo pri tomto úsilí akokoľvek obmedzovať od vnímania kategórie hraníc až po kategóriu utrpenia ako najvyššej negatívnej hodnoty hyperkonzumných spoločností. Z toho dôvodu Lipovetsky hovorí o hyperkonzume ako o "civilizácii túžby" či "civilizácii paradoxného šťastia", ktorá síce umožňuje subjektu dosahovať materiálny prospech a uspokojovať rôznorodé formy jeho potešení, ale nedokáže mu sprostredkovať porozumenie vlastnej existencie

(2007, s.18-19).

Je potrebné zdôrazniť, že aj navzdory Lipovetskeho kritike hyperkonzumných spoločností, nemožno uvažovať o úplnej degradácii ich duchovnej perspektívy. Ako priznáva samotný Lipovetsky v hyperkonzume "charakterizovanom neistotou, zmätenosťou a roztrieštenosťou, stúpa zároveň potreba jednoty a zmyslu, bezpečia a príslušenia ku komunite, čím vzniká nový priestor pre náboženstvo. Postupujúca sekularizácia v žiadnom prípade nesmeruje k úplnej racionalizácii sveta, v ktorom sociálny vplyv náboženstva definitívne upadá. Sekularizácia neznamena bezbožnosť" (2013, s.112). Paradoxný charakter hyperkonzumu sa neprejavuje iba z hľadiska narastajúcej asymetrie medzi materialistickým a hedonistickým ukotvením človeka a jeho dôsledku na akúsi destabilizáciu celkového ľudského horizontu, ale tiež v potrebe rehabilitovania duchovnosti subjektu, ako reakcie na procesy globalizácie. Lipovetsky je presvedčený, že hoci v súčasnosti dochádza k oslabovaniu a vytrácaniu axiologických systémov spoločností, možno čoraz častejšie evidovať požiadavku návratu k religiozite. Problematickosť religiozity v hyperkonzume samozrejme nespočíva v tom, že akcentuje potrebu jej obnovy, ale v tom, akú podobu táto religiozita získava.

Ak by sme mali zadefinovať kľúčový znak religiozity súčasných spoločností, možno povedať, že je to prepájanie tradičných náboženských hodnôt s individualizmom hyperkonzumu. V hyperkonzume už náboženstvo nie je nahliadané ako prirodzená súčasť spoločností, ktorá konštituuje význam ľudskej existencie, ani "nejde o raz a navždy danú skutočnosť, ale o problém či ponuku, s ktorou sa človek musí stotožniť" (Lipovetsky, 2013, s.112). Hyperkonzumný človek pristupuje ku svojej religiozite ako pružnému systému, ktorý je zložený na jednej strane z tradícií predchádzajúcich spoločností, ako dedičstva toho, čo je minulé a čo ho zakoreňuje v nestabilnosti globalizovaného sveta a na druhej strane dostatočne uvoľnenou na to, aby ju mohol akokoľvek meniť. Podľa Lipovetskeho východiskom religiozity súčasného človeka je to, čo označuje "metazbožnosťou" (2013, s. 117). Tá je síce ukotvená v schopnosti človeka uvedomovať si význam náboženstva a jeho tradícií, avšak tie posudzuje podľa kritéria hedonizmu. Hyperkonzumný človek vyhľadáva duchovno a usiluje sa nachádzať pevný bod svojej existencie, ale ten rešpektuje do tej miery, do akej mu umožňuje sprostredkovať pocit sebaidentifikácie, ktorý je flexibilný, ovplyvnený individualistickou logikou hyperkonzumu. V tejto súvislosti E. Orbanová dodáva, že v konzumných spoločnostiach "religiozitu si môžeme predstaviť ako nákupný košík, do ktorého v supermarkete vyberáme a vkladáme príslušné komodity" (2018, s. 23). Vychádzajúc z vyššie uvedeného možno konštatovať, že religiozita v hyperkonzume získava paradoxný rozmer skonkrétny jednak v požiadavke prehodnotenia významu duchovna, a jednak v abstrahovaní od jeho širších väzieb, v ktorom je duchovno iba hedonisticky spotrebúvané. Vzťah medzi hyperkonzumom a náboženstvom sa ukazuje najmä v kontexte zdravia.

V súčasnosti "zdravie je povýšené na prvoradú hodnotu a javí sa ako všadeprítomné centrum záujmu bez ohľadu na vek. Dnes už nestačí liečiť ochorenia, je nutné zasiahnuť vopred a preventívne ho odvrátiť" (Lipovetsky, 2007, s. 60). Ak sme predtým uviedli, že Lipovetskeho traktovanie hyperkonzumu je významovo späté s jeho percepciou človeka ako "homo consumericus", tak Lipovetskeho reflexia zdravia je naviazaná na jeho koncept človeka ako "homo medicus" alebo "človeka lekárskeho" (2007, s. 61). Lipovetskeho uvažovanie o kategórii zdravia nevybočuje z celkového rámca hyperkonzumu. Pre Lipovetskeho je zdravie, ako primárna hodnota hyperkonzumných spoločností, odzrkadlením komercializácie a snahy subjektu limitovať negatívne dôsledky utrpenia, ktoré nemusia byť vždy späté s ochorením človeka. Homo medicus neustále vyhodnocuje a vylepšuje svoj zdravotný stav, nielenže akcentuje hodnotu zdravia, ale tiež sa usiluje toto zdravie v čo najväčšej možnej miere zachovávať bez ohľadu na to, aké metódy k tomu využíva. Lipovetsky si uvedomuje, že hodnota zdravia bola vždy ústredným pojmom života človeka, avšak to, čo možno považovať za jeho špecifický atribút je naviazanosť na telesnosť subjektu. "Kult zdravia si vyžaduje stále lepšie sa informovať, radiť sa s profesionálmi, kontrolovať kvalitu

výrobkov, zväžiť a obmedziť riziká. Upraviť svoje návyky, zastaviť účinky starnutia, dochádzať na prehliadky a vykonávať pravidelné bilancie" (Lipovetsky, 2007, s. 61). Zdravie v hyperkonzume nie je vnímané ako situácia telesno-duševnej a duchovnej pohody jednotlivca, tak ako bolo uvedené vyššie, ale ako hedonistická kategória opierajúca sa o telesný aspekt existencie človeka, ktorú vylepšuje prostredníctvom rôznych medikamentov a technologických zásahov. Homo medicus potláča svoju prirodzenosť a kultivuje telesnosť, vyzdvihuje hodnotu zdravia, ale nezohľadňuje ju v jej celistvosti. Z tohto hľadiska možno tvrdiť, že hodnota zdravia sa v hyperkonzume stala skôr otázkou estetizácie a hedonizácie subjektu, ako jeho kultivácie. Podľa Lipovetskeho v hyperkonzume sa z problematiky zdravia vytratil nielen náboženský rozmer, ktorý je v súčasnosti konzumovaný, ale tiež rozmer cností človeka, ktorý je nahradený rozličnými "metódami" jeho dosahovania a upevňovania. Na to poukazuje aj K. M. Vadíková, podľa ktorej "súčasný človek má extrémne rozvinutý zmysel pre zadováženie uspokojenia všetkých svojich dimenzií-telesnej, duševnej, duchovnej. Ak mu to prítomná situácia neumožňuje, tak migruje za 'svojím snom'" (Vadíková, 2020, s. 104). To dnes možno vidieť v kontexte častého využívania mnohých "zdravotných ošetrení", ktoré sú motivované skôr ambíciami človeka konzervovať svoju telesnosť, ako jeho skutočným zdravotným problémom.

Možno uzavrieť, že zdravie, rovnako ako aj religiozita človeka, sa v globálnom hyperkonzume stáva spotrebnou hodnotou. Interpretovať zdravie v hyperkonzumných spoločnostiach neznamena uvažovať o kategórii zdravia ako hodnote, ktorá sa vymedzuje v opozícii k stavu ochorenia človeka, zahŕňajúc jeho telesno-duševný a duchovný rozmer. Uvažovať o zdraví v hyperkonzume znamená uvažovať o kulte zdravia, oslobodeného od jeho hlbších axiologických a religióznych väzieb, ktoré sa vyznačuje hedonistickým charakterom. V tom, podľa Lipovetskeho, spočíva negatívny dôsledok globálneho hyperkonzumu ako formy reinterpretovania náboženstva a zdravia.

Zodpovednosť za zdravie v globalizovanom svete. "Medzi pozemskými hodnotami je v spoločnosti spravidla zdravie najčastejšie skloňované. Ľudské zdravie má odpradáva svoju telesnú, ale i duchovnú konotáciu" (Orbanová, 2018, s. 121). Kategória ľudského zdravia a úsilie o jeho zachovanie sprevádza človeka od počiatku jeho existencie. Zdravie, ako mimoriadne dôležitá hodnota uchopujúca človeka v jeho totalite, dnes prechádza mnohými rizikami, ktoré sú späté s čoraz narastajúcim počtom globálnych ochorení, pri ktorých vzniká požiadavka prehodnotiť prístup človeka k problematike zdravia. Ten v globalizovanom svete, ktorý na jednej strane svojimi konsekvenciami zasahuje samotný ideový základ zdravia, vychádzajúc z premeny povahy spoločností, a na druhej strane otvára priestor pre rehabilitáciu ich axiologických jadier s dôrazom na uvedenie si vlastných špecifik, nemôže byť iba ukotvený na neustále silnejúcej zdravotnej politike jednotlivých štátov, ale predovšetkým zodpovednosti človeka ako východiska jeho nazerania na rôznorodé oblasti jeho existencie. Zodpovednosť, ako "určitý záväzok voči prijatým hodnotám" (Feber-Petrucijová, 2020, s. 94), je dnes frekventovaným fenoménom, ktorý preniká do rámcov spoločností v súvislosti s mnohými problémami nielen globalizovaného sveta, ktorých spoločnou črtou však je zdôrazňovanie potreby aktívneho prístupu ako človeka, tak aj spoločností pri prekovávaní jednotlivých nebezpečenstiev, s ktorými sme v súčasnosti konfrontovaní.

Z hľadiska problematiky zdravia možno vymedziť dve roviny zodpovednosti v globalizovanom svete. Prvá rovina zodpovednosti je ukotvená v kontexte riešenia environmentálnych a bioetických rizík, v rámci ktorých je nevyhnutné postulovať "také etické normy a princípy, ktoré by boli spoločné pre všetky veľké a vplyvné svetové náboženstvá" (2007, s.100). Byť zodpovedný z tejto perspektívy značí byť si vedomý zodpovednosti, ktorou vo vzťahu ku zdraviu, ako k hodnote, disponujem a súčasne usilovať sa o tvorbu spoločných etických regulatívov, na pozadí ktorých bude možné tieto riziká vyhodnocovať. Práve tu možno vidieť význam náboženstva ako pri sebareflexii človeka, tak aj určovaní kategórie zdravia, ktoré koriguje. Znečisťovanie životného prostredia, čoraz častejšie používanie biotechnológií spojených s ideovou transformáciou v nahlíadaní na to, čo je "zdravé" a narastajúci trend súčasného človeka dezinterpretovať pojem "zdravie" a nahrádzať

ho pojmom "krásy" primárne naviazaným na "kult telesnosti", pri ktorej dosahovaní neraz toto zdravie prekračuje a poškodzuje (Sitarčíková, 2012; Smolková, 2007; Dufferová, 2020), sú iba niektoré úseky z globálnych zdravotných problémov, pri ktorých náboženstvo môže poskytnúť oporný bod zodpovednosti človeka za jeho zdravie. A druhá rovina, ako poukazuje Vadíková, je nasmerovaná na limitovanie negatívnych dôsledkov spotreby, pri ktorej zodpovednosť "súvisí aj so zvážením odpovede na ponuku, reakcie na útok alebo tvorbu nevyhnutných pozitívnych obranných predsudkov, keď človek čelí náporu otázok a podnetov, resp. záplave alternatív" (Vadíková, 2020, s. 112-113). To znamená, posudzovať zdravie v jeho komplexnosti ako hodnotu, ktorá kultivuje osobnosť človeka ako takú, nevynímajúc jeho religiozitu.

Hyperkonzum ilustruje hodnotu zdravia a náboženstva v jej redukovanej podobe, pri ktorej sa vytráca ich hlbší rozmer. Zodpovednosť človeka v globálnom konzume spočíva v schopnosti reagovať na problémy globalizovaného sveta a opätovne uchopovať význam a obsah ako zdravia, tak aj náboženstva. Napriek tomu, že zdravie bolo vždy späté s cnosťami subjektu požadujúc, aby prekonával seba samého a vylepšoval a zdokonaľoval vlastnú osobnosť, jeho zodpovednosť bola naviadaná na kultiváciu tejto osobnosti ako celku, pričom vychádzal z duchovnosti ako jej predpokladu. Hyperkonzum túto väzbu medzi zodpovednosťou, zdravím a náboženstvom modifikuje, ilustrujú zodpovednosť v intenciách hedonizácie a konzumu telesnosti a religiozity človeka. "Vlastné zdravie je našou duchovnou úlohou. Nestačí si ho udržiavať len liekmi. Aby sme mohli zdravo žiť, musíme žiť duchovne" (Grün-Dufner, 2004, s. 100). Náboženstvo a zdravie sú vyjadrením autenticity a špecifickosti ľudskej existencie, ktoré ho zaväzujú k zodpovednosti, avšak k tomu je potrebné sa v globalizovanom svete navrátiť k ich pôvodu.

Záver. Zdravie a náboženstvo boli vždy vnímané ako fundamentálne sféry života človeka, ktoré ho pointovali a zároveň zasadzovali do jeho osobitých kontúr. Zdravie, ako syntéza telesno-duševnej a duchovnej perspektívy jednotlivca, bolo charakteristické tým, že umožňovalo kultivovať osobnosť subjektu a axiologicky ho rozvíjať, a to práve tým, že vyžadovalo sebadisciplínu a sebazdokonaľovanie ukotvené v rozvoji jeho cností. K tomu prispievalo tiež náboženstvo, ktoré bolo považované za dôležitú a nevyhnutnú súčasť ľudskej existencie. V dôsledku globalizácie dochádza k zmene paradigmy zdravia a náboženstva a ich vzájomného vzťahu. Zdravie, rovnako ako aj náboženstvo, sa stávajú v globalizovanom svete predmetom komercializácie a spotreby, vychádzajúc z hedonizmu ako primárneho aplikačného princípu súčasného človeka. Hovoriť o súčasnom človeku predovšetkým znamená uvažovať o človeku konzumnom, resp. lekárskom, ktorého Lipovetsky definoval ako subjekt, pre ktorého sa síce zdravie stáva najvyššou hodnotu, avšak tá je naviadaná na hedonizáciu a estetizáciu jeho telesnosti. Človek lekársky konzumuje svoje zdravie a svoju duchovnosť, pričom nedokáže porozumieť ich hlbšiemu významu. Hodnota zdravia a náboženstva sa v globalizovanom svete stala spotrebnou – hyperkonzumnou hodnotou kedykoľvek a kdekoľvek konzumovateľnou. Hoci globalizácia spôsobuje, do určitej miery, degradáciu hodnoty zdravia a náboženstva, jej možný kreačný potenciál sa ukazuje práve v kontexte zodpovednosti človeka, pri ktorej vzniká jednak priestor pre opätovné uvedomenie si hodnoty zdravia a náboženstva v celej ich plnosti, a jednak možnosť rozvíjania globálnej ochrany ľudského zdravia, pri ktorom je nevyhnutné reagovať na jeho aktuálne riziká s cieľom vymedzenia všeobecne akceptovaných etických princípov, opierajúc sa o religiozitu človeka. V tom sa odhaľuje aspekt zodpovednosti súčasného homo medicus.

Literatúra a odkazy

Dufferová, A, (2020), "Tekutá zodpovednosť v informáciami presýtenej slovenskej spoločnosti", 33-43 p. Vadíková, K. M., - Krištof, P, (Eds.), *Tekutá zodpovednosť na Slovensku*, TYPI UNIVERSITATIS TYRNAVIENSIS, Trnava, 200 p. ISBN 978-80-568-0347-9.

- Feber, J., - Petrucijová, J., (2020), *Obecná etika*, TYPI UNIVERSITATIS TYRNAVIENSIS, Trnava, 304 p. ISBN 978-80-568-0345-5.
- Grün, A., – Dufner, M., (2004), *Zdravie ako duchovná úloha*, SERAFÍN, Bratislava, 103 p. ISBN 80-88944-99-6.
- Komenská, K., (2010), "Filozofické a etické vymedzenie konceptov zdravia a choroby", 228-243 p. *5. študentská vedecká konferencia: zborník príspevkov*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, [online: 09.06.2021]. Dostupné z: http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Chovanec1/pdf_doc/22.pdf.
- Lipovetsky, G., (2013), "Časem proti času čili hypermoderní společnost", 53-120 p. *Hypermoderní doba. Od požitku k úzkosti*, Prostor, Praha, 148 p. ISBN 978-80-7260-283-4.
- Lipovetsky G., (2007), *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*, Prostor, Praha, 448 p. ISBN 80-72601-84-4.
- Orbanová, E., (2018), *Náboženstvo a etika (Kult a hodnota)*, Filozofická fakulta Trnavskej university v Trnave, Trnava, 208 p. ISBN 978-80-568-0117-8.
- Platón, (2003), "Ústava", 17-376 p. *Klietofón; Ústava; Timaios; Kritias*, OIKOYMENH, Praha, 524 p. ISBN 80-7298-067-X.
- Rešovský, J., "Kvalita života v podmienkach globalizácie" [online: 09.06.2021]. Dostupné z: <https://www.ruvzsn.sk/Kvalita%20zivota%20v%20podmienkach%20globalizacie-text.pdf>.
- Sitarčíková, Z., (2012), *O šlachtení člověka. Nanotechnologie, transhumanismus a lidská prirodzenost*, TYPI UNIVERSITATIS TYRNAVIENSIS, Trnava, 202 p. ISBN 978-80-8082-560-7.
- Smolková, E., (2007), *Bioetika. Otázky, problémy, súvislosti*, Infopress, Bratislava, 112 p. ISBN 80-85402-80-7.
- Stríženec, M., (2007), *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*, Slovak Academic Press, Bratislava, 166 p. ISBN 978-80-88910-24-4.
- Tengland, P. A., (2007), "A Two – Dimensional Theory of Health", 257-284, In: *Theoretical Medicine and Bioethics*, n. 28, v. (4).
- Vadiková, K. M., (2020), "Etika povinnosti a etika zodpovednosti v situácii ohrozenia tekutým zlom", 103-117 p. Vadiková, K. M., - Krištof, P., (Eds.), *Tekutá zodpovednosť na Slovensku*, TYPI UNIVERSITATIS TYRNAVIENSIS, Trnava, 200 p. ISBN 978-80-568-0347-9.
- "WHO" (2020), [online: 09.06.2020]. Dostupné z: <https://www.who.int/about/who-we-are/frequently-asked-questions>.

* Tento príspevok vznikol v súvislosti s plnením grantu KEGA č. 008TTU-4/2019-2021 na tému "Prenos osobnej zodpovednosti ako moderný typ výhovorky a jeho postmoderné riešenie".

© **Andrea Balážová**

РЕЦЕНЗИИ

РОЗПОЧИНАЛОСЬ У БОЛГАРИИ...

Рецензія на збірку наукових праць Олександра Кирилюка
"Доповіді та статті. 1977-2020 рр." – Київ-Одеса: ЦГО НАНУ, 2021–
776 с. ISBN 978-966-02-9382-3

Анатолій Аблов

кандидат філософських наук, доцент
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
balabanca51@gmail.com
ORCID 0000-0002-8660-4678

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1\(19\)-2\(20\)-111-112](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2022-1(19)-2(20)-111-112)

Книга, що її видав завідувач кафедри філософії Одеської філії Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України, доктор філософських наук, професор О. С. Кирилюк, має мало аналогів – він зібрав в ній усі свої статті, що виходили у різних періодичних виданнях протягом майже сорока років. Переважну їхню більшість написано на основі доповідей та виступів на наукових конференціях, симпозіумах, семінарах. У підсумку вийшов солідний том обсягом під вісімсот сторінок.

Передусім, О. С. Кирилюка як представника Київської школи філософії, випускника аспірантури Інституту філософії НАНУ цікавить провідна для інституту філософсько-антропологічна тематика з її ключовими категоріями людини та світу. Але оскільки немає людини поза своїм народом, то до цього напрямку є дотичними і праці автора з етноантропології.

Проте, основним напрямком досліджень О. С. Кирилюка є філософія культури в філософсько-антропологічному контексті. Він тривалий час працює над проблемою універсалій культури, результатом чого є розроблена ним оригінальна цілісна концепція категорій граничних підстав та світоглядних кодів як універсалій культури. Оприлюдненню цієї концепції у низці монографій передували статті у філософській періодиці. Відповідно, ці статті зібрані у збірці під рубрикою "Становлення, розвиток та імплементація концепції універсалій культури". Близькою до неї є рубрика "Реконструктивні культурологічні фольклористика, урбаністика та семіотика". У цьому ж тальвезі знаходяться розвідки, написані за доповідями на традиційних "сміхових конференціях", що їх регулярно проводять філософи та культурологи Одеського національного університету, в організації яких бере участь і одеська філія ЦГО. Ці статті зібрані під рубрикою "Гелологічні дослідження. Сміхова культура".

Не чужою для О. С. Кирилюка є й класична філософська проблематика. Статті з метафізики, логіки та методології наукового дослідження, філософії свідомості, феноменології, герменевтики та соціальної і політичної філософії входять до відповідних рубрик. Окрему рубрику складають статті, де досліджуються філософсько-світоглядні аспекти творчості видатного поета-мислителя Максиміліана Кириєнка-Волошина, а також статті з творчості знаної вченої Ольги Фрейденберг, котрі розподілилися по різних рубриках, хоча їх можна було б зібрати в один розділ під навою "Фрейденбергознавство". Завершує збірку розділ з філософської мемуаристики, де містяться спогади про колег.

Разом з тим, слід зазначити, що, попри всю широту охоплення філософських проблем, переважна більшість праць підпорядкована єдиному підходу до предмету розгляду,

котрий полягає у концептуальній єдності методології дослідження, а саме, у застосуванні розробленої автором концепції екзистенціальної семіотики.

Прикметно, що вперше О. С. Кирилюк оприлюднив основи своєї концепції у провідному філософському часописі Болгарії – "Філософська мисль" під час стажування у 1985-1986 роках на філософському факультеті Софійського університету імені Климента Охридського. Початок цієї роботи поклала рецензія на низку колективних монографій Кафедри філософії Академії наук України, написана у співавторстві з Іллею Тасєвим та Марією Ніколовою (Філософська мисль, 1986, Год. XLII, Кн. 9), в якій головну увагу було приділено фундаментальним визначенням людського буття – передусім в аспекті життєзначущих цінностей.

Надалі О. С. Кирилюк почав розробляти категоріальний апарат своєї концепції, і вже у перших своїх статтях на цю тему він визначив, що мова має йти, передусім, про універсально-культурні структури цього буття та цих цінностей. Такими універсальними культури, на думку автора концепції, є категорії граничних підстав (народження, життя, смерть та безсмертя) та світоглядні коди (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний). Комбінація цих восьми базових елементів утворює автентичну глибинну структуру будь-якого тексту культури.

З доповідями на дану тему О. С. Кирилюк виступав на засіданнях кафедри університету, Академічної ради науково-дослідного інституту культури БАН (за матеріалами якої у шостому номері за 1986 рік часопису "Проблеми на култура" разом з Михайлом Бичваровим було видано статтю), на Літній Варненській школі філософії з наступною публікацією, а підсумкові висновки відносно авторської концепції було викладено у часописі "Філософська мисль" (1987: Год....XLIII, Кн. 8). Статті дано мовою оригіналу з широкими анотаціями українською, англійською та російською.

Вказана концепція була не єдиним новаційним напрямком досліджень О. С. Кирилюка під час стажування, ним активно розроблялась негласно заборонена за тих часів проблема протиріч при соціалізмі, нароби з якої також вперше були оприлюднені у тезах болгарських конференцій та у часописі "Філософська мисль" і пізніше у розгорнутому вигляді увійшли до колективної монографії "Закон єдності протилежностей" та у рецензовану збірку. Але з часом ця тема, зрозуміло, перестала бути актуальною і не мала такого щасливого подовження, як розробка концепції категорій граничних підстав як універсалій культури. У наступні роки вийшли друком монографії О. С. Кирилюка про універсально-культурну будову міфу, епосу, новели, казки, обряду, Біблії, інших текстів культури. На цю тему дослідник успішно захистив докторську дисертацію.

Концепція універсалій культури виявилась настільки універсальною, що її використовують у своїх дослідженнях фахівці з самих різних галузей наукового знання – філології та літературознавства, семіотики та археології, фольклору та педагогіки, релігієзнавства і соціології, театрознавства і музикознавства, права і теорії управління, культурології та структуралізму. Ця концепція для цих галузей знання виявилась настільки органічним методом досліджень, що її автора зараховували не тільки до культурологів, але й до структуралістів та еміотиків, філологів та лінгвістів тощо. У своїх оцінках цієї концепції вони розцінюють її значущість на рівні світових досягнень, згадуючи його її автора разом з такими корифеями науки, як Р. Барт, М. Бахтін, А. Греймас, М. Еліаде, У. Еко, Вяч. Вс. Іванов, Е. Кассіер, Ж. Лакан, К.Леві-Стросс, О. Лосєв, Ю. Лотман, В. Топоров, О. Фрейденберг, Б. Успенський, Дж.Фрезер, М.Фуко, І. Хейзінга, К. Юнг та інші.

Так О. С. Кирилюк вписав й свою сторінку у розвиток українсько-болгарських філософських зв'язків.

НАШІТЕ АВТОРИ



Volodymyr Popov, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Theory, History of State and Law and Philosophy of Law, Vasyl Stus Donetsk National University (Vinnytsia). Author of 130 scientific and educational works, including monographs: *"Economic mentality of Ukraine: theory, history and current state"* (2005), *"Ancient identity and patristic exegesis of identity"* (2011), *"Social identity: theoretical foundations and historical metamorphoses"* (2018), *"Weltanschauung: 12 essays on the history of the concept of worldview"* (2019), textbooks *"Religious Studies"* (2007), *"Logic"* (2008), *"Sociology of Religion"* (2008), *"Philosophy"* (2017), *"Patrology"* (2018), *"Logic"* (2021) as well as numerous articles, the most important of which are: *"Ethno-*

confessional division of labor and the Ukrainian economic mentality" (1998), *"The concept of mentality in post-Soviet society"* (1999), *"Dynamics of religious life of Donetsk region at the turn of the millennium"* (2003), *"Concept of religious identity"* (2004), *"Western ethnology and genesis of Ukrainian national identity"* (2006), *"Space revolt of ancient gnosis and problems of modern Western identity"* (2010), *"Kerygma and dogma in Christianity of the first centuries"* (2011), *"Etymological hermeneutics: traditions and interpretations"* (2012), *"The concept of care in Western philosophy"* (2013), *"Realitas vs Wirklichkeit: genesis of two concepts of Western metaphysics"* (2014), *"Πραγμα-res-Ding: the category of "thing" in European metaphysics"* (2014), *"From heresy to dogma: the prehistory of the category worldview"* (2015), *"The birth of the concept of Weltanschauung"* (2016), *"The concept of "worldview" in Ukrainian discourse"* (2017), *"Weltkriegsphilosophie and Philosophical Anthropology of Max Scheler"* (2018), *"Religious dimensions of modern Ukrainian worldview"* (2019), *"The concept of "Sinn des Lebens" in philosophy and psychology"* (2020) and *"Επιστημη - science - wissenschaft: to the problem of cultural and philosophical certainty of the concept of science"* (2021), etc.



Pavlo Pavlenko, PhD, Doctor of Science in Philosophy, Leading researcher of Department of Religious Studies of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), Member of Management Board of the Ukrainian Association of Researchers of Religion (UARR), Deputy Editor-in-Chief of the Bulletin of UARR "Ukrainian Religious Studies". Author and co-author of more than 200 scientific works, including individual monographs *"Plato and Christianity"* (2001), *"Jesus Christ – the person of history"* (2002), *"Ethnic and Universal in Early Christianity: principles, characteristics and trends"* (2009), collective monographs – *"Academic Religious Studies. Textbook"* (2000; 2008); *"Christianity of the Post-modern era"* (2005), *"History of Religion in Ukraine"*: in 10 volumes /

Vol. 8: *"New Religions of Ukraine"* (2010); *"Questions of religion and religious studies. Issue. VI: Anthology of domestic religious studies: Religious studies of Ukraine. Part 2: Religious Studies of Ukraine in the late 20th – early 21st century"* (2010), *"Religion in the context of spiritual life"* (2012), *"Religion in the context of public consciousness"* (2015), *"Religion in its components and processes of their modernization"* (2018), *"Ukraine is multi-confessional"* (2021) etc.



Anatoly Ablov, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Social Work of the Faculty of Psychology and Social Work of I. I. Mechnikov Odesa National University. Teacher and researcher of problems of transformation of modern Ukrainian society. Author of works *"Power and Politics"* (1998), *"General Sociology"* (2019), articles *"Some political and ideological problems of transformation of Ukrainian society in modern conditions"* (2011), *"Some problems of theory and practice of transformation of modern Ukrainian society"* (2018), theses at scientific and practical conferences *"Social and cultural in the system of society"* (2020), *"Law and culture in the process of transformation of Ukrainian society"* (2020) etc.

FOR NOTES

FOR NOTES

FOR NOTES

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.: 0975243567
E-mail: ldei.filosofa@gmail.com



Google Scholar

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

<http://grancharov.blogspot.com/>
<http://ideas.academyjournals.com.ua>, <https://ideas.academyjournal.org>
<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)
<https://scholar.google.com.ua/citations?hl=ru&user=bWZ-XuUAAAAJ>

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО
НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

БРОЙ 1 (19)-2(20), ГОДИНА XI, 2022

ЮНИ – НОЕМВРИ

ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА HUMANUS
ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

