

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ
(СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ)

БРОЙ 1 (15)-2(16)

ГОДИНА IX

2020

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

JOINT PROJECT

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

Редакционен адрес: Център за развитие на личността "HUMANUS", Пловдив, България, тел. +359878269488, E-mail: angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

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

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

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

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

Department of Philosophy, Bioethics and History of the Bogomolets National Medical University (13, T. Shevchenko boulevard, Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38 (044) 234-40-62, fax +38 (044) 234-92-76. E-mail: ivafilos1403@gmail.com. Web-site: <http://www.nmu.edu.ua>

Department of Philosophy of the Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov University (9, Pyrogova str., Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Department of Religious Studies and Department of Philosophical Anthropology of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (4, Tryokhsviatitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66. E-mail: ldei.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Редакционен съвет

Издател

Център за развитие на личността "HUMANUS"
(България)

Главен редактор

Ангел Грънчаров,
Директор на Центъра за развитие на личността "HUMANUS"

Изпълнителен редактор

Константин Райда,
доктор на философските науки, професор,
Институт по философия "Г. С. Сковорода"
Национална академия на науките на Украйна

Отговорен редактор

Сергей Шевченко,
доктор на философските науки, Институт
по философия "Г. С. Сковорода" Национал-
на академия на науките на Украйна

Редактор на текстовете на български и чешки езици

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

Редактор на текстовете на украински език

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

Редактор на текстовете на английски език

Вячеслав Кобржицки,
старши преподавател, Национален ме-
дицински университет "О. О. Богомолец"
(Украйна)

Редактор на текстовете на руски език

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

Editorial Team

Publisher

"HUMANUS" Center for Development of Personality
(Bulgaria)

Chief editor

Angel Grancharov,
Director of the "HUMANUS" Center for Per-
sonality Development

Executive Editor

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

Managing Editor

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

Bulgarian and Czech Languages Editor

Svetlana Mysergy,
PhD in Political Science, Associate professor,
O. Bogomolets National Medical University,
Kyiv (Ukraine)

Ukrainian Language Editor

Maryna Tyrchyn,
PhD, Associate professor, O. Bogomolets
National Medical University, Kyiv (Ukraine)

English Language Editor

Viacheslav Kobrzhitskyi,
senior lecturer, O. Bogomolets National Medi-
cal University, Kyiv (Ukraine)

Russian Language Editor

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

Редакционна колегия

Мирена Атанасова,

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

Петру Бежан,

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

Ирина Василиева,

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

Валерий Загороднюк,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел "Философска антропология", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

Николай Киселев,

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

Анатолий Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението "Религиознание" на Института по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна, президент на Асоциация на изследователите на религиите на Украйна

Петро Кравченко,

доктор на философските науки, професор, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (Украйна)

Роман Кралик

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

Марина Луптакова,

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

Editorial Board

Mirena Atanasova,

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

Petru Bejan,

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

Irina Vasilyeva,

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

Valerii Zagorodniuk,

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

Nikolai Kiselev,

Professor, Head of the department of culture and social-humanitarian disciplines of the National Academy of Fine Arts and Architecture (Ukraine)

Anatolii Kolodny,

Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars

Petro Kravchenko,

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

Roman Kralik,

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

Marina Luptáková,

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

Киня Масугата,

професор и вице-президент на Микогава Форт Райт институт (международен филиал-кампус на университет Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония (Япония)

Наталия Мозговая,

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

Митко Момов,

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

Стефан Пенев,

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

Упендер Рао,

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

Людмила Сторишко,

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

Джон Стюарт,

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

Ирина Урбанаева

доктор на философските науки, главен научен сътрудник в Института по монголски, будистки и тибетски изследвания на Сибирския клон на Руската академия на науките

Людмила Филипович,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдел "История на религиите и практическо религиознознание", Институт по философия "Г. С. Сковорода", Национална академия на науките на Украйна

Kinya Masugata,

Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women's University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (Japan)

Natalia Mozgova

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

Mitko Momov,

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

Stefan Penov,

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

Upendar Rao,

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

Lyudmila Storizhko,

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

Jon Stewart,

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

Irina S. Urbanaeva,

Dr.Sc., principal research fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Liudmyla Fylypovych,

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

За контакти с редакцията**ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ:**

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

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА:

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

Editorial Contacts**PRINCIPAL CONTACT – FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS IN BULGARIA****FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS, QUERIES REGARDING ACCESS, GUIDELINES ETC IN UKRAINE**

СЪДЪРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕПИСТЕМОЛОГИЯ	
За мислещото пространство	9
<i>Алесиян Атанасов Пацев</i>	
ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА	
Людвик Флек: забравеният в Украйна философ	18
<i>Олег Шелетяк, Оксана Шелетяк</i>	
Херут и Елевтерия: специфичността на библейското тълкуване на свободата	29
<i>Татяна Мурга</i>	
Отричането на универсалната онтология като основа за концептуализиране на понятието "постмарксизъм"	38
<i>Игор Шелудченко</i>	
ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ	
Антропологичните проблеми в творчеството на Ибн Сина	49
<i>Катерина Гололобова</i>	
СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ	
Образът на "врага" като фактор за формирането на украинската национална идентичност ..	57
<i>Наталия Кривда, Светлана Сторожук</i>	
Дарен труд в търсене на смисъл	67
<i>Митко Момов</i>	
ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА	
Етичните и християнските въззрения за човешката природа в биоетиката на трансхуманизма	78
<i>Михал Гановски</i>	
ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ	
Свободата е хлябът на духа (На какво ни учи тъй мъдрият и свободолюбив човек и робовладелец-демократ Томас Джеферсън?)	86
<i>Ангел Грънчаров</i>	
НАУЧЕН ЖИВОТ. Конференция "Религия и медицина"	
Катедра по културология, религиозни изследвания и теология, Национален университет в Черновци: "Камо грядеши?"	106
<i>Мъкола Шкрибляк</i>	
"Философия на религията и медицината в пост-секуларен период": обзор на II Международна научно-практическа конференция	114
<i>Ирина Василюва, Сергей Шевченко, Оксана Романюк</i>	
РЕЦЕНЗИИ	
Рецензия на монографията на Игор Немчинов "Малининъ/Малинин: реконструкция на "изгубената биография" на киевския професор" – Виница: Барановска Т. П., 2019, 194 с.	125
<i>Наталия Мозгова</i>	
НАШИТЕ АВТОРИ	128

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ	
Щодо мисленевого простору 9 <i>Алесьян Атанасов Пацев</i>	9
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ	
Людвік Флек: забутий в Україні філософ 18 <i>Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк</i>	18
Херут і елевтерія: специфіка біблійного тлумачення свободи 29 <i>Тетяна Мурга</i>	29
Заперечення універсалістської онтології як основа концептуалізації поняття “постмарксизм” 38 <i>Ігор Шелудченко</i>	38
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ	
Антропологічна проблематика в творчості Ібн Сіні 49 <i>Катерина Гололобова</i>	49
СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ	
Образ “ворога” як чинник формування української національної ідентичності 57 <i>Наталія Кривда, Світлана Сторожук</i>	57
Добровільна пожертвована праця в пошуку сенсу 67 <i>Мітко Момов</i>	67
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО	
Етичний і християнський погляд на природу людини в біоетиці трансгуманізму 78 <i>Міхал Гановський</i>	78
ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ	
Свобода – це хліб духу (Чого вчить мудрий і волелюбний чоловік і рабовласник-демократ Томас Джефферсон?) 86 <i>Ангел Гранчаров</i>	86
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	
Кафедра культурології, релігієзнавства і теології Чернівецького національного університету: камо грядеші 106 <i>Микола Шкрібляк</i>	106
“Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”: огляд II міжнародної науково-практичної конференції 114 <i>Ірина Васильєва, Сергій Шевченко, Оксана Романюк</i>	114
РЕЦЕНЗІЇ	
Рецензія на монографію Ігоря Немчинова “Малининь / Малинин: реконструкція “Загубленої біографії” київського професора” – Вінниця: Барановська Т. П., 2019, 194 с. 125 <i>Наталія Мозгова</i>	125
НАШІ АВТОРИ 128	128

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCES. EPISTEMOLOGY	
On the Thinking Space	9
<i>Alesiyana Atanasov Patsev</i>	
HISTORY OF PHILOSOPHY	
Ludwik Fleck: a Philosopher Forgotten in Ukraine	18
<i>Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak</i>	
Herut and Eleutheria: the Specifics of the Biblical Interpretation of Freedom	29
<i>Tetiana Murha</i>	
Negation of Universalist Ontology as the Basis for the Conceptualization of the Concept of “Postmarxism”	38
<i>Ihor Sheludchenko</i>	
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY	
Anthropological Issues in the Work of Ibn Sina	49
<i>Kateryna Hololobova</i>	
SOCIAL PHILOSOPHY	
Image of an “Enemy” as a Factor of Constructing the Ukrainian National Identity	57
<i>Nataliia Kryvda & Svitlana Storozhuk</i>	
Meaningful Volunteer Work	67
<i>Mitko Momov</i>	
RELIGIOUS STUDIES	
Ethical and Christian view on Human Nature in Bioethics of Transhumanism	78
<i>Michal Gánovský</i>	
PHILOSOPHICAL REFLECTIONS	
Freedom is the bread of the spirit (What does the wise and freedom-loving man and slave-owner-democrat Thomas Jefferson teach us?)	86
<i>Angel Grancharov</i>	
SCIENTIFIC LIFE	
Department of Cultural Studies, Religious Studies and Theology, Chernivtsi National University: Where Are You Going	106
<i>Mykola Shkribliak</i>	
“Philosophy of Religion and Medicine in the Post-secular Age”: Review of the 2nd International Scientific and Practical Conference	114
<i>Iryna Vasylieva, Serhii Shevchenko, Oksana Romaniuk</i>	
REVIEWS	
Review of Ihor Nemchynov’s monograph “Малининъ/Malinin: Reconstruction of the “Lost Biography” of Kyiv Professor” – Vinnytsia: Baranovska T. P., 2019, 194 p.	125
<i>Nataliia Mozghova</i>	
OUR AUTHORS	128

ФИЛОСОФСКИ НАУКИ. ЕПИСТЕМОЛОГИЯ

О МЫСЛИТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Алесиян Атанасов Пацев

Центр буддийских исследований

София, Болгария

patsev@abv.bg

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-9-17](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-9-17)

Анотация

Алесиян Атанасов Пацев На мислещото пространство. В статията се разглеждат някои страни на психическото, менталното и мисловното пространство. Психическото пространство не се разглежда като “психическо отражение на сензорното” доколкото първите психически движения, които предполагат психическото пространство не са свързани със сензорното (например, пренаталните състояния). Психическото пространство възниква едновременно с възникването на самия феномен на психическото. Разглеждаме също така някои форми на изменения в менталното и мисловното пространство, както и появата на себеинтенционалните състояния.

Ключови думи: психическо пространство, ментално пространство, индивидуално пространство, ноуменалност

Анотація

Алесиян Атанасов Пацев. Щодо мисленевого простору. У статті розглядаються деякі сторони психічного, ментального і мисленевого простору. Психічний простір не розглядається як “психічне відображення сенсорного” доти, доки перші психічні рухи, які передбачають психічний простір, не пов’язані з сенсорним (наприклад, пренатальні стани). Психічний простір, цілком ймовірно, виникає водночас з виникненням самого феномена психічного. Розглядаються також як деякі форми змін ментального і мисленевого простору, так і поява власних інтенційних станів.

Ключові слова: психічний простір, ментальний простір, індивідуальний простір, ноуменальність

Annotation

Alesiyān Atanasov Patsev. On the thinking space. The article examines some aspects of the mental space, the psychic one, and the internal space of thinking. The psychic space is not considered a “psychic reflection of the sensory stimuli” insofar as the first psychic movements that presuppose psychic space are not related to the sensory (for example, the prenatal states). The psychic space arises at the same time as the very psychic phenomenon. Some forms of changes in the mental space, and in the internal space of thinking, as well as the emergence of self-intentional states are also considered.

Keywords: mental space, psychic space, internal space of thinking, noumenality

Психическое пространство

Мыслительное пространство есть часть общего психического пространства. Само по себе психическое пространство есть не только пространство психической

системы, но и новое измерение, и новое свойство пространственной идеи. Психическое пространство не может быть сведено единственно к “психическому отражению физического пространства”.

Оно может подразделяться на пространство конкретных психических систем и процессов¹ (обусловленное ими): на пространство, обусловленное сетивными модальностями, т.е. зрительное пространство, слуховое пространство, обонятельное, тактильное, вкусовое; а также на мыслительное пространство и на пространство процесса мышления и познания, т.е. на ментальное и эпистемологическое пространство.

Основное качество психического пространства – его своеобразная сетивно-чувственная “перевернутость (обратность)”, сетивно-чувственная **ноуменальность**, “**ноуменальная перевернутость**”. Это также является условием **процессуальной действительности психики и сознания**.

Эта “своеобразная **ноуменальность**” и “перевернутость” психического пространства² создается как **континуальная** связь между памятью, представлением и мышлением. Возможно, психическое пространство не основывается на сенсорном восприятии пространства до тех пор, пока в пренатальном состоянии у плода существует психическое движение и, следовательно, психическое пространство.

Когда мы говорим о психическом пространстве, одним из основных вопросов представляется следующий: является ли это чисто субъективным условием, а также и индивидуальным сетивно-чувственным отношением, или оно имеет независимое существование. С другой стороны, сам первый момент появления осознания, момент первого появления феномена психического, момент появления психического движения, предполагает выход на первое место пространства, и именно внутреннего психического пространства. Т.е. моменты первого появления психического движения, сознания, осознания и самосознания основываются на одном существующем психическом пространстве. Возникновение психического пространства или чисто абстрактно предшествует возникновению самого феномена психического, или они возникают одновременно.

Свойства психического пространства

Одно из основных свойств психического пространства – возможность его изменяться. Оно изменяется как объем, как форма, как симметрия. Может “сворачиваться”, “растягиваться” и искривляться, определяя состояние перцептивного поля, сознания, мышления и психики. Его сетивно-чувственная форма зависит от степеней нервно-психического напряжения, от желания, мотивации, внимания, возраста, пола, состояния здоровья и пр. Например, чем больше возраст человека, чем медленнее движение общих физиологических и психических процессов, тем меньше объем психического пространства, а психическое время дольше³. То, что человек может противопоставить старению и даже различным формам ментальной, эмоциональной и духовной смерти, – это противопоставить себя процессу общего возрастного “сворачивания” психического пространства. Его объем, по всей вероятности, лежит в основе и желаний, и мотиваций. Это делает его связь с вниманием непосредственной. С увеличением возраста обыкновенно внимание направляется на более узкие сферы концептуального,

¹ См.: эксперимент Нахмансона (Nakhmancon R. Quant-ph\0402103).

² Большинство исследователей считают, что психическое пространство базируется на основе восприятия сенсорного.

³ Интересные данные об ощущении времени с увеличением биологического возраста приводят многие исследователи: А. Garrel, 1931., L.Noyn, 1936., E. Vishup, 1983., А. М. Полухов, 1986. и др. Например, для восьмидесятилетнего человека время течет почти в два раза быстрее, чем для семидесятилетнего человека. Для семидесятилетнего – в два раза быстрее, чем для тридцатипятилетнего. Индивидуальное время для пятилетнего ребенка течет в 10 раз медленнее, чем для пятидесятилетнего человека.

социального, физического и личного пространства. Считается, что это есть изменение в силе и качестве жизненной энергии, но существуют и случаи, в которых она сильно уменьшилась, а пространство внимания в познавательных, личных и социальных сферах осталось прежним. Даже существуют случаи, когда оно расширяется. Подобное наблюдается чаще всего у творческих личностей.

Таким же образом у многих молодых людей, у которых ни в коем случае не наблюдается уменьшение жизненной энергии, пространство мышления, познания, личное и социальное пространство и внимание может быть сильно “свернуто” или с различными искривлениями⁴. Это дает основание думать, что объем психического пространства коррелирует с потребностью познания и с мышлением. Мыслительные процессы сами по себе увеличивают объем ментального пространства.

Изменения и различия в объеме и сетивно-чувственной форме психического пространства имеют как индивидуальные, так и половые различия. Можно говорить о “женской сетивно-чувственной форме психического пространства” и “мужской сетивно-чувственной форме психического пространства”. Эти формы психического пространства изменяют перцептивное и эпистемологическое пространство личности.

Изменения форм и поля психического пространства (и времени) происходит при соматических и психических заболеваниях, больше всего при психозах, неврозах и экстремальных состояниях. В этих случаях меняется как форма, симметрия, так и объем психического пространства.

Индивидуальное пространство⁵ у психически больного качественно отличается от индивидуального пространства у здорового человека. Очень вероятно, что изменение мышления у психически больных основывается на качественно различном индивидуальном пространстве, которое дано, скорее, институционально, а впоследствии зависит и от наступивших изменений.

Изменения индивидуального пространства, а также и индивидуального времени считаются следствиями целостной организации пространственно-временных отношений психосенсорной и психомоторной сферы. Психосенсорная сфера определяется и организуется как представлениями о реальном внешнем объективном пространстве и реальном внешнем физическом времени, так и представлениями о внутреннем субъективном индивидуальном пространстве и времени.

Психомоторная сфера организуется главным образом во внешнем пространстве и времени⁶. При условии, что существуют патологические или функциональные изменения в этих основных системах, ощущение и осознание индивидуального пространства и времени резко изменяется. Меняется и восприятие объективного пространства и времени. При патологических и функциональных отклонениях больше всего меняется согласованность между внешним объективным пространством и временем и внутренним индивидуальным пережива-

⁴ Наиболее показательный пример искривления психического пространства – это искривление перцептивного пространства. Оно может искривляться по шизоидному, эпилептоидному, астеничному типу, при этом каждый из перечисленных имеет собственную перцептивную форму.

⁵ Понятие индивидуального пространства не следует связывать с понятием индивидуального личного пространства или индивидуального жизненного пространства. Последнее есть пространство междуличностных взаимоотношений. Например, оно делится на различные зоны: интимная дистанция – между 20 см и прямым физическим контактом; личная дистанция – от 45 см до 1,2 м; социальная дистанция – от 1,2 м до 3,5 м; публичная дистанция – более 3,5 м. Индивидуальное пространство обусловлено специфическими пространственными зависимостями и отношениями в индивидуальной психике и сознании. То же самое и в отношении индивидуального времени.

⁶ См.: Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А. Функциональные асимметрии человека, с. 109.

нием. Возможны самые различные сценарии переживания. Растягивание психического времени и растягивание пространства, или, наоборот, их сворачивание и “сокращение”. Чаще всего эти состояния являются преходящими, но при некоторых психических патологиях они являются базовыми.

Патологические изменения в психическом пространстве

Существует много гипотез и теорий о патогенезе (происхождении) психических и душевных заболеваний. Тут не место для их рассмотрения, но, как нам кажется, есть один бесспорный факт, на который большинство исследователей не обращает должного внимания, а именно – резкие изменения в сфере психического пространства и психического времени. Думается, что ведущим элементом в этом изменении является не простое изменение в материальном субстрате, вследствие чего предполагается, что последуют и психические изменения в восприятии пространства и времени, в его ощущении и переживании, а наличие базового, измененного, “конституционально” “свернутого” или “растянутого” психического пространства; одного своеобразного “искривления” и “искалечивания” “базового психического пространства”.

Если проследить мысленную линию, которая ищет причины изменений в функциях структурных единиц, можно прийти к неясным предположениям об изменениях в материально-генетической структуре и, соответственно, в функциях предполагаемых микроуровней, которые, со своей стороны, определяют “качество” самих нейронов, а также и специфических отношений и конфигураций связей между ними.

Достижение идеи о целостности есть высшее стремление человеческого существа, мышления, психики, жизни вообще, даже самого бытия. Это стремление к целостности само по себе пространственно. Оно, с одной стороны, содержит идею о пространстве в себе самом, с другой, создает ее как сущность самой целостности. Именно целостность есть созданное и действительное пространство. Всякое нарушение целостности представляет собой своеобразное “уродство”, своеобразное “искалечивание”. Именно “искалеченное” и “искривленное” психическое пространство лежит в основе создания нецелостных структур и процессов и затем входит в основу патологических структур и процессов.

Является фактом, что психически больной человек не может воспринимать адекватно данную ситуацию, не может ее ощутить, не может разобраться в ней. Почему это так? Один из ответов состоит в том, что психическое пространство у этих людей иное. Отличается его “форма”⁷. Отличен и его объем. Вследствие этого сознанию некуда “отступить”. Оно не может увидеть целостности ни данной ситуации, ни данного объекта или процесса. В лучшем случае сознание воспринимает частично мысленный объект, ситуацию и отношения и создает реакцию на эту частичность. Если одна мыслительная или общая реакция создана на частичность, если мышление не в состоянии воспринимать целостность, его последствия могут быть странными, причудливыми, искривленными и даже сумасбродными.

Подобная невозможность сознания “отступить” и увидеть целостность объекта свойственна не только психическим заболеваниям. Просто для них эта невозможность дистанции наиболее очевидна. Для многих характеров тоже существует невозможность дистанцирования и восприятия целостности. Примером этому служит обыкновенная твердолобость, повышенная эмоциональность, чистый эгоизм и прочие элементы, препятствующие сознанию воспринимать целостно.

Само философское мышление очень часто воспринимает частичность и создает свои реакции через нее. В своем произведении “Двадцать строф о пустоте” великий буддистский

⁷ Очень часто “форма” внутреннего психического пространства проявляется как “форма” перцептивного поля. В нем лучше всего можно увидеть изменения, “искривления” и даже “форму” психического пространства как форму перцептивного поля.

философ Васубандху дает пример этому. “Если, – пишет он, – группа слепцов будет исследовать слона, ощупывая его руками, они скажут различные вещи о нем. Например, тот, кто ощупывал живот слона, скажет, что слон похож на большую бочку; тот, кто ощупывал его хобот, скажет, что слон напоминает громадную змею; тот, кто ощупывал ноги, может сравнить их со стволами дерева и т.д.”. У незрячих не существует дистанции. Их восприятие в данном случае является контактным, а контактность исключает пространство и, соответственно, дистанцию.

Психическое пространство и мыслительный акт

Ментальное пространство

Ментальное пространство⁸, в отличие от психического, есть пространство действующих в мышлении ментальных процессов. Ментальное пространство отличается от мыслительного. Последнее создает одну устойчивую композицию этих процессов.

Ментальное пространство может в большой степени быть определено общими представлениями, которые имеют чаще всего “внешний” характер, и мыслительными отношениями, которые имеют чаще всего “внутренний” характер и определяются отношением психических и мысленных элементов к самому субъекту. Впоследствии эта доминанта превращается в мыслительную позицию. Например, субстанциональная концепция идеи пространства определяется более всего представлением. Она имеет классический “внешний” “объективный” характер. Не зависит ни от отношений в самом мышлении и сознании, ни от внутреннего содержания мышления и сознания. Это представление не ограничено и в самом себе, и вне самого себя, т.е. пространство для нее есть неограниченная и бесконечная сущность (субстанция). Оно не должно изменяться как отношение с сущностью, которая его воспринимает и мыслит как пространство, а должно сохранять свою независимость, в большей степени от нее. Оно независимо и от субъекта восприятия, и само по себе, и является представлением об отсутствии всякого ограничения.

Релятивная концепция, наоборот, создает границу в пространстве и имеет “внутренний” характер. Она подчиняет идею о пространстве отношений и конфигураций в субъекте восприятия. Следовательно, в объеме релятивного представления о пространстве могут существовать пространственные формы как действительность отношений, мыслительные ракурсы и конфигурации в самом субъекте. Релятивная концепция пространства есть не представление, а мыслительное отношение. Она появляется как следствие мышления.

При положении, что ментальное пространство существует независимо от психических и ментальных элементов и процессов, от представлений, от отношений и конфигураций, тогда и само оно является независимым условием существования ментальных и психических актов. Следовательно, оно не должно участвовать в формировании понимания и мыслительных позиций⁹. При положении, что ментальное пространство имеет собственную природу,

⁸ К ментальному пространству существуют различные подходы. В лингвистической концепции Ж. Фоконье (G. Fouconnier) ментальные пространства – это отдельные пространственные структуры, которые возникают в нашем сознании, когда мы мыслим и говорим. В соответствии с теорией концептуальной интеграции Ж. Фоконье и М. Тернера ментальные пространства представляют собой особые пространственные “пакеты”, с помощью которых конструируются различные ситуации, как реальные, так и вымышленные. Ментальное пространство следует отличать от когнитивного пространства. Как и для ментального пространства определения когнитивного пространства не однозначны. В общем виде когнитивное пространство определяется как “структурированная совокупность знаний и представлений” (Красных В.В. 1998) или как “человеческий опыт, который выражается в отношении между концептами, которые формируются, развиваются и видоизменяются в процессе познания” (Ньюби 1998) (Newby G. V.) Под ментальным пространством мы понимаем пространство психических и ментальных актов, которые определяют целостность мыслительных процессов и имеют непосредственное отношение к идее реальности.

⁹ Например, следствие увеличения или, наоборот, уменьшения скорости психических и мыс-

оно могло бы при условии быть изменено, стеснено, уменьшено в объеме, нецелостно в самом себе, могло бы содержать особенные искривления. В этом случае общее логическое поле должно зависеть не от психических и мыслительных процессов, не от их качества и скорости распространения, а от самого ментального пространства. Это должно иметь перво-степенный и определяющий характер.

Учитывая, что общее ментальное пространство зависит от отношений между ментальными и психическими элементами, конфигурациями и связями в психической и мыслительной сфере, то оно должно изменяться по отношению к ним и быть элементом общей психической сферы. Другими словами, в одной нарушенной или нецелостной психической или мыслительной сфере ментальное пространство также должно быть нарушено и нецелостно. Но в таком случае его изменение вторично.

Мышление без ментального пространства

Нарушение “формы” и объема ментального пространства есть один из основных признаков “мыслительной недостаточности”, отсутствия интуиции и интеллекта. Уменьшение или “искривление” ментального пространства, со своей стороны, может искривить восприятие вообще и восприятие реальности. Это является наиболее очевидным, наиболее ясным признаком мыслительного и психического отклонения, как психотичного, так и непатологического.

Но иногда при психозах, как и при экстремальных состояниях сознания, когда нарушаются форма и объем ментального пространства, получается нечто странное. В данных ситуациях¹⁰ можно заметить одну глубокую целостность мыслительных актов, которая имеет силу и внушение пророчества. Эта целостность или глубокая “мудрость” суждения не может происходить от восстановившегося психического пространства и следующего за ним восстановления логики мыслительного процесса, а, скорее, идет от включения одного особенного и неизвестного нам мыслительного состояния или мышления – мышления без ментального пространства. Оно появляется тогда, когда общее индивидуальное пространство сильно уменьшилось, достигло критического минимума и в данный момент даже отсутствует.

При уменьшении или исчезновении ментального пространства, т.е. при “мышлении без ментального пространства” исчезает и непосредственная зависимость мыслительных актов от логического поля. Между ними получается своеобразное разделение. Это часто приводит к различным представлениям и видениям, а также к помутнению и исчезновению границы между объектом и субъектом и к качественным изменениям в сфере причинно-следственной взаимозависимости.

При исчезновении границы между объектом и субъектом исчезает не только ментальное пространство, но в мышлении появляется одна новая форма “мыслительного восприятия”, а именно “ощущение” объекта. Само “ощущение” не нуждается в ментальном пространстве. Оно имеет “контактную сущность” и со своей стороны, и своим способом также достигает до своего объекта или до истинной идеи своего объекта.

В искусстве это есть ощущение, посредством которого собирается неизменяющееся. Это касается и философского мышления. Если оно освободится от ментального пространства как основания логического поля, то для него первостепенной является не каузальная постепенность, а мгновенное и непосредственное схватывание целостности. При нем целостность не достигается логически, не ищет и находит общее, всеобщее или особенное в

лительных процессов может повлиять на объем внимания. Он, со своей стороны, повлияет на память, которая может уменьшаться или увеличиваться в неадекватных внешним условиям ситуациях. Это может повлиять и на волевую регуляцию ситуаций, что может привести к исчезновению общей логической конфигурации. В этом случае логическая конфигурация может нарушиться или исчезнуть полностью без исчезновения ментального пространства.

¹⁰ Например, когда болезнь обостряется и состояние сознания резко изменяется.

мыслительных объектах, а, скорее, “ощущается” предельная всеобщность мыслительного объекта. Субъект мышления не имеет необходимой дистанции и сливается с объектом мышления. В этом слиянии субъекта с объектом мыслительная уверенность бескритична по отношению к объекту мышления. Объект не воспринимается как объект. Не воспринимается как нечто независимое, нечто внешнее по отношению к субъекту, а, скорее, воспринимается как “он сам”, так, как воспринимается субъект как идея о самом себе. В этом акте мыслительная уверенность находит истину.

Нечто подобное может случиться и с сетивным восприятием. Основанием собирания образа и идеи объекта является пространство. Оно дает и постепенность, и целостность в процессе этого собирания. Но постепенное, каузальное собирание целого обеспечивается главным образом с помощью мышления и знания. Знаменитый буддистский философ Дхармакирти пишет: “Мышление дает объекту форму, в которой он нам представляется”. Именно мышление и знание создают мыслительный объект из всеобщего фона реальности, с которой сталкиваются восприятия. Этот акт невозможен без индивидуального ментального пространства. Это база, на которой мышление и знание складывают перцептивный образ. Если индивидуальное ментальное пространство “искривлено” или имеет малый объем, перцептивный образ будет зависеть от него. Отсутствие индивидуального пространства могло бы не только исказить воспринимаемый объект, но и стереть границу между объектом и субъектом восприятия. Эмоции, желания, влечения и пр. также влияют на ментальное пространство. Чаще всего они его сворачивают. Процесс восприятия проходит сквозь призму желаний и эмоций, и объект теряет объективность и истинность.

Когда, однако, ментальное пространство уменьшается критично, тогда сознание могло бы воспринимать как нечто внешнее свое собственное содержание. Если этот механизм проникает в мышление, тогда оно (мышление) должно воспринимать свои собственные принципы как предельную сущность мироздания. Именно нечто подобное происходит в конечных основаниях познания. Само конечное основание есть точка исчезновения ментального пространства. Такой механизм освобождает мышление от логического поля, придавая ему неограниченную степень свободы.

Отсутствие ментального пространства сближает глубокое, проникновенное мышление, граничащее с пророчеством, с теми состояниями сознания, которые приближаются к патологическим галлюцинациям. Стирание и исчезновение границы между объектом и субъектом как бы обостряют мышление и восприятие, которые с легкостью достигают наиболее глубоких сфер реальности.

Творческое пространство

Исчезновение ментального пространства активирует один новый элемент, который условно можно назвать творческим пространством. В творческом пространстве практически исчезает ментальное пространство. Исчезает раздвоение. Это сливает воедино объект и субъект. В этом слиянии исчезает субъект мышления, а значит, и само мышление. Мышление всегда направлено к субъекту, на самого себя. Оно самоинтенционально. Само мыслительное бытие самоинтенционально. Собственный его субъект есть последний его объект.

Сохранение мышления означает, прежде всего, сохранение его последнего объекта, т.е. субъекта мышления. Чтобы создать это мышление, следует разделить в самом себе на субъект и объект самого себя, следовательно, создать новое ментальное пространство.

“Самоинтенция”

Особенностью человеческого мышления является его возможность разделять целостность идеи “самого себя” в себе самом. Это своеобразное “отстранение от самого себя” и “возможность видеть” себя самого как “не самого себя”. Разделение мышления в себе самом имеет несколько условий:

Первое, как акт разделения, создает ментальное пространство в самом мышлении; Второе, созданное ментальное пространство искривляется таким способом, каким мышление может создавать из себя самого объект себя самого.

Создавая из самого себя объект самого себя, мышление создает одну особенную “самоинтенцию”¹¹ самого себя. Именно этот момент является новым качеством, тем, что отличает истинное мышление от замаскированной как мышление условной рефлексии.

Самоинтенция освобождает мышление от той причинно-следственной взаимозависимости, которая имеет условно рефлекторный характер и проявляется как своеобразная “мыслительная недостаточность”. Невозможность отделения мышления от самого себя есть не только мышление, вынужденное условной рефлексией, но и утрата самопознания и познавательной критичности к самому себе.

Степени самоинтенции

Процесс отстранения мышления от самого себя имеет две степени. Первая – когда мышление отделяет само себя от общей среды и создает идею “самого себя”.

Вторая есть отстранение мышления от самой идеи “самого себя”, или отстранение “внутри самого себя” и создание “самоинтенциональности”.

Именно в возможности отстранения от самого себя находится основа человеческого в мышлении.

Отстранение от самого себя превращается в “мыслительное самосознание”. Идеи Я и субъекта являются следствием того же отстраненного от самого себя мышления. Без отстранения идея невозможна. Появляется “самоинтенциональное” мышление, такое мышление, которое может разъединить целостность. Поэтому мыслить – значит, быть способным разъединять целостность, а наибольшая целостность есть субъект, в данном случае “мыслительный субъект”. Идея целостности вследствие мыслительной “самоинтенциональности” может быть как разъединена, так и собрана воедино.

Литература

- Брагина, Н. Н., Доброхотова, Т. А. (1988), *Функциональные асимметрии человека*, Медицина, Москва, 240 с.
- Веккер, Л. М. (1976), *Психические процессы*: в 3 т., Изд-во Ленингр. ун-та., Ленинград, Т. 2, 342 с.
- Веккер, Л. М. (1981), *Психические процессы*: в 3 т., Изд-во Ленингр. ун-та., Ленинград, Т. 3, 323 с.
- Головаха, Е. И., Кроник А. А. (1984), *Психологическое время личности*, Наукова думка, Киев, 209 с.
- Осорина М. В., Щербакова О. В., Аванесян М. О. (2011), “Проблемы метакогнитивной регуляции: нормативные требования и непродуктивные паттерны интеллектуальной деятельности”, *Вестн. С.-Петерб. ун-та, Сер. 12*, № 2, с. 32-43.
- Fauconnier, G. (1994), *Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language*, Cambridge University Press, Cambridge, 190 p.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2002), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York, 440 p.
- Mental spaces in discourse and interaction* [Т. Oakley, A. Hougaard, J. Benjamins (Eds.)] (2008), Amsterdam; Philadelphia, 262 p.

¹¹ О том, что необходимым условием для суждения является интенциональный характер мыслительных отношений, говорил еще К. Марбе (K. Marbe), а также А. Бине (A. Binet), Ж. Пиаже и др.

References

- Bragina, N. N., Dobrokhotova, T. A. (1988), *Human functional asymmetries [Funktional'nye assimetrii cheloveka]*, Medicine, Moscow, 240 p. [in Russian]
- Fauconnier, G. (1994), *Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language*, Cambridge University Press, Cambridge, 190 p.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2002), *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York, 440 p.
- Golovakha, E. I., Kronik, A. A. (1984), *Psychological time of personality [Psikhologicheskoe vremya lichnosti]*, Naukova Dumka, Kiev, 209 p. [in Russian]
- Mental spaces in discourse and interaction* [T. Oakley, A. Hougaard, J. Benjamins (Eds.)] (2008), Amsterdam; Philadelphia, 262 p.
- Osorina, M. V, Shcherbakova, O. V, Avanesyan, M. O. (2011), "Problems of metacognitive regulation: regulatory requirements and unproductive patterns of intellectual activity" ["Problemy metakognitivnoi regul'yatsii: normativnye trebovaniya i neproduktivnye patterny intellektual'noi deyatel'nosti"], *Saint Petersburg University Bulletin, Ser. 12*, no. 2, p. 32-43. [in Russian]
- Vekker, L. M. (1976), *Mental processes [Psikhicheskie protsessy]*: in 3 volumes, Publishing house of Leningrad University, Leningrad, vol. 2, 342 p. [in Russian]
- Vekker, L. M. (1981), *Mental processes [Psikhicheskie protsessy]*: in 3 volumes, Publishing house of Leningrad University, Leningrad, vol. 3, 323 p. [in Russian]

© **Алесьян Атанасов Пацев**

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

ЛЮДВИК ФЛЕК: ЗАБУТИЙ В УКРАЇНІ ФІЛОСОФ

О. М. Шепетяк

доктор філософських наук, професор кафедри філософії,
Київський університет імені Бориса Грінченка
o.shepetyak@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-5463-6475

О. Т. Шепетяк

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології,
Київський національний торговельно-економічний університет
oksankaroman@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-8985-2861
DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-18-28](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-18-28)

Анотація

Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк. Людвік Флек: забравені в Україна філософ. Людвік Флек - філософ, біолог і медик, ідеї на який впливали вирішально на формування концепції на Томас Кун. Дослідження присвячене публікації українського перекладу Стефанією Пташник головної роботи Флека "Генезис і розвиток наукового факту" от Стефанія Пташник. Стаття займається з науковою формою на Флек, описує як він став популярним. Стаття представляє зміст творчості на Флек по філософії, який розділений на три періоди: підготовчий, основний і післявоєнний. Основний акцент є на формуванні ключових концепцій на філософію на Флек: "мисленнєвий стиль" і "мисленнєвий колектив".

Ключові думи: наука, науковий факт, "мисленнєвий стиль", "мисленнєвий колектив"

Анотація

Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк. Людвік Флек: забутий в Україні філософ. Людвік Флек – філософ, біолог і медик, ідеї якого мали визначальний вплив на формування концепції Томаса Куна. Дане дослідження присвячене публікації українського перекладу Стефанією Пташник головної роботи Флека "Як постає та розвивається науковий факт: вступ до вчення про мисленнєвий стиль та мисленнєвий колектив". У статті розповідається про становлення Флека як науковця, долю його філософського доробку після його смерті та про спалахи популярності його ідей. Викладений зміст усіх праць Флека, присвячених філософії, розділений на три періоди: підготовчий, головний і повоєнний. Головний акцент зроблений на становленні ключових понять Флекової філософії: "мисленнєвий стиль" і "мисленнєвий колектив".

Ключові слова: наука, науковий факт, "мисленнєвий стиль", "мисленнєвий колектив"

Abstract

Oleh Shepetiak, Oksana Shepetiak. Ludwik Fleck: a Philosopher Forgotten in Ukraine. Ludwik Fleck is a philosopher, biologist and physician who had a decisive influence on Thomas Kuhn. The research is dedicated to a publication of the Ukrainian translation of the Fleck's main work "Genesis and Development of a Scientific Fact" by Stefania Ptashnyk. The article deals with the scientific formation of Fleck, describes what happened to his philosophical achievements after his death and the outbreak of his popularity. The article presents the content of all Fleck's works on philosophy, which are divided into three periods: preparatory, major and post-war. The main emphasis is on the formation of the key concepts of Fleck's philosophy: "thought style" and "thought collective".

Key words: science, scientific fact, "thought style", "thought collective"

Постановка проблеми. 12 квітня 2019 року у Львові відбулась презентація українського перекладу книги Людвіка Флека "Як постає та розвивається науковий факт. Вступ до вчення про мисленнєвий стиль і мисленнєвий колектив", здійсненого науковим співробітником Гайдельберзької академії наук Стефанією Пташник, і виданого видавництвом "Книга – XXI" у Чернівцях. Вперше цю книгу автор видав у Базелі в 1935 році німецькою мовою під назвою "Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv". Перше німецькомовне видання і український переклад розділяє майже століття. За цей час робота Флека неодноразово перевидувалась німецькою, англійською (перше англкомовне видання з'явилося у 1979 році: *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago), іспанською (перше іспаномовне видання з'явилося у 1986 році: *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza Editorial), польською (перший польський переклад, підготований Марією Тушкевіч, з'явився у 1989 році: *Powstanie i rozwój faktu naukowego: wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Wydawnictwo Lubelskie), російською (Перше російське видання з'явилося у 1999 році: *Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива*. Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.), французькою (Перше французьке видання з'явилося у 2005 році: *Genèse et développement d'un fait scientifique*. Paris: Les Belles Lettres), та іншими мовами. Роки перших видань перекладів роботи Флека дуже промовисті. Вони свідчать про те, що в першій половині ХХ століття він залишався маловідомим і непопулярним. Натомість, у другій половині минулого століття інтерес до його доробку різко зріс. Це відбулося завдяки Томасу Куну, який взяв на себе завдання популяризувати доробок Флека в англкомовному середовищі та ініціював переклад його роботи англійською. Те, що книжку Флека продовжують перекладати, свідчить і про те, що інтерес до досліджень Флека у світовій науці зростає й сьогодні. Великою історичною несправедливістю був той факт, що Людвік Флек, який народився і жив у Львові, довгі роки залишався майже невідомим українській науці. Переклад книжки Флека, здійснений Стефанією Пташник, є вагомим кроком до виправлення цієї несправедливості минулого. Втім, незважаючи на це, вивчення філософського спадку Флека все ще вимагає неабияких зусиль з боку наукового середовища.

У цій статті ми намагатимемось не тільки презентувати український переклад монографії Флека, але й представити, ким був Людвік Флек, і які ідеї він вніс в історію світової філософії, особливо своїм неабияким впливом на Томаса Куна, який у передмові до своєї головної праці "The Structure of Scientific Revolutions" писав: "Мені вдалось зіштовхнутися з майже невідомою монографією Л. Флека "Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache" (Basel, 1935), яка випередила багато моїх власних ідей. Книга Л. Флека разом з за-

уваженнями іншого молодого дослідника Френсіса Х. Саттона змусила мене усвідомити, що ці ідеї, можливо, варто розглядати в рамках соціології наукового товариства. Читачі знайдуть в подальшому мало посилань на ці дослідження та бесіди. Але я їм дуже завдячую, хоч раз нерідко не можу повністю усвідомити їхній вплив” (Kuhn, 1970, с. 4). Вплив Флека на Куна є актуальною проблемою історії філософії, про що свідчить, зокрема, дослідження Ніколя Мьоснера з Рейнсько-Вестфальського технічного університету Аахена (Mößner, 2011).

Для виконання поставленої мети спробуємо охарактеризувати особливості становлення Людвіка Флека як філософа та його науковий доробок. Останнє завдання дозволить розкрити вплив Флека в історії сучасної філософії у світовому масштабі. Це дослідження не відкриває нове поле досліджень, оскільки нами вже були опубліковані декілька статей про Флека¹.¹²Ці статті були першими в українському науковому просторі дослідженнями філософського доробку Флека. Однак, враховуючи на зростання інтересу зарубіжного наукового товариства до напрацювань Флека та на успішне повернення роботи в україномовне наукове середовище завдяки перекладу Стефанії Пташник, з'являється необхідність знову повернутися до цієї теми.

Виклад основного матеріалу. Людвік Флек народився у 1897 році у Львові, в єврейській сім'ї, вивчав медицину у Львівському університеті, після закінчення якого у 1920 році відправився до Перемишля, де став асистентом професора Вайтгля, якому допомагав у проведенні бактеріологічних досліджень. Через рік Флек разом з Вайтглем повернувся до Львова і отримав посаду у Львівському університеті. В 1935 році він заснував науково-дослідний інститут, який проводив дослідження в царині бактеріології; тут Флек працював чотири роки. У 1941 році до Львова увійшли німецькі війська. Ця подія стала для Флека трагедією. Флек з дружиною Ернестиною Вальдман та сином Рішардом опинився в єврейському гетто, а згодом потрапив до концентраційних таборів Авшвіцу та Бухенвальду, з якого вийшов аж у 1945 році. Після війни Флек оселився у Польщі, де у 1945-1952 роках очолював кафедру мікробіології на медичному факультеті Люблінського університету. Потім перебрався до Варшави, де очолив відділення мікробіології та імунології Інституту матері і дитини. В 1954 році його обрали дійсним членом Польської академії наук. Польща була не останньою батьківщиною для Флека. Він на певний час емігрував до Швейцарії, а згодом до Ізраїлю, куди приїхав вже онкохворим. В Ізраїлі Флек продовжив наукову роботу, яка, однак, тривала не довго. 64-річний Флек помер від інфаркту, залишивши величезний науковий спадок. Він був науковим керівником понад п'ятдесяті дисертацій та автором 177 наукових праць². Більшість з них присвячені мікробіології. Однак у деяких дослідженнях Флека розглядаються і філософські проблеми.

Все життя Флек належав до двох культур: єврейської, з якою був пов'язаний своїм походженням, за яку страждав у концентраційних таборах і задля розбудови якої він перебуваючи у похилому віці і виснажений невиліковною хворобою, мігрував до Ізраїлю; і польської, якій завжди залишався відданий. Свої наукові праці Флек писав переважно німецькою і польською мовами. Англійською написано небагато його статей і, зокрема, тільки одна з них

¹ Шепетяк, О. (2010), “Философское наследие Людвика Флека”, *Свободная мысль: Теоретический и политический журнал*, №9 (1616), Центр исследований постиндустриального общества, Москва; Шепетяк, О. (2008), “Розвиток філософії Людвіка Флека”, *Практична філософія. Науковий журнал*, №2 (28), Центр практичної філософії, Київ; Шепетяк, О. (2008), “Порівняння понять “стиль мислення” Людвіка Флека і “парадигма” Людвіга Вітгенштайна та Томаса Куна”, *Сучасні проблеми германістики в Україні. Матеріали міжнародної наукової конференції*, ДДПУ, Дрогобич; Шепетяк, О. (2007), “Людвік Флек та основні ідеї його філософії”, *Людизознавчі студії. Збірник наукових праць ДДПУ*. Вип. 16. Філософія, ДДПУ, Дрогобич.

² Повний список праць Людвіка Флека вперше уклав і опублікував Томас Шнелле у своїй монографії 1982 року “Ludwik Fleck – Leben und Denken: zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie” (Frankfurt: Hochschulverlag).

- філософська. Про відданість польській культурі свідчить його ім'я. Флек завжди використовував польське написання свого імені "Ludwik", а не німецьке "Ludwig", навіть коли підписував німецькомовні статті.

У 1983 році Томас Шнелле в рамках підготовки своєї дисертації зібрав статті Флека, які були присвячені філософським проблемам, а ті з них, які були написані польською або англійською мовами переклав німецькою та опублікував окремим збірником, якому дав назву "Erfahrung und Tatsache" ("Досвід і факт"). Збірник "Erfahrung und Tatsache" став другою філософською книжкою Флека поряд з його основною монографією "Як постає та розвивається науковий факт".

Протягом тривалого часу Флек залишався невідомим для філософського співтовариства. Як зазначав з цього приводу Джонатан Гарвуд: "...Незважаючи на те, що вона адресувалась до центральних проблем філософії науки, [його – *вст. наша, Ш. О., Ш. О.*] книжка фактично не справила впливу" (Harwood, 1986, с. 173). Буремні роки Другої Світової, постійні міграції, ідеологічні обмеження філософування у країнах Східної Європи не дозволили Флеку зайняти гідне місце у спільноті любителів мудрості. Зрештою, й сам Флек більше уваги присвячував медицині і бактеріології, аніж філософії. З 177 наукових праць Флека філософські проблеми розглядаються лише в одній монографії та семи статтях. У філософії він випередив свій час: тими категоріями, якими мислив Флек, філософське співтовариство почало мислити лише декілька десятиліть після його смерті. Ідеї Флека по-новому залунали у філософській дискусії завдяки Томасу Куну. Саме він згадав про Флека в передмові своєї "Структури наукових революцій" та визнав, що ідеї Флека мав вагомий вплив на формування його концепції. Коли Кун посилався на Флека, його праці ще не були перекладені англійською. Кун читав Флека німецькою. Як тільки Кун згадав про Флека, у англомовному світі з'явилися дослідники, які захотіли ближче ознайомитись з дослідженнями львівського мислителя. В 1979 році Т.Й. Тренн і Р.К. Мертон переклали книжку Флека англійською та видали під назвою "Genesis and Development of a Scientific Fact", а Кун написав до цього англомовного видання передмову.

Томас Шнелле разом зі Лотарем Шефером, написав передмову до збірника "Erfahrung und Tatsache". У цій передмові автори запропонували періодизацію філософського доробку Флека, яка стала класичною і загальноприйнятою у світовій науковій літературі. Вони розділили філософські роботи Флека на три періоди:

1. Підготовчий період, під час якого Флек написав дві статті:

1.1. "O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego" ("Про певні особливості лікарського мислення", 1927a),

1.2. "Zur Krise der 'Wirklichkeit'" ("До кризи 'дійсності'", 1929b);

2. Головний період, під час якого були написані монографія і дві статті:

2.1. "Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache" ("Як постає та розвивається науковий факт", 1935a),

2.2. "Ob oberwacji naukowej i postrzeganiu wogóle" ("Про наукове спостереження і сприйняття в загальному", 1935d),

2.3. "Zagadnienie teorii poznawania" ("Проблема теорії пізнання", 1936);

3. Післявоєнний період, коли були написані три статті:

3.1. "Problemy naukoznawstwa" ("Проблеми наукознавства", 1946h),

3.2. "Parzeń, widzieć, wiedzieć" ("Дивитися, бачити, знати", 1947e),

3.3. "Crisis and Science. Towards a free and more human science" ("Криза і наука. До вільної і більш гуманної науки", 1960b).

Праці Флека підготовчого періоду

Перша філософська стаття Флека – це “O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego” (“Про певні особливості лікарського мислення”). У збірник Томаса Шнелле ця стаття увійшла під назвою “Über einige besondere Merkmale des ärzlichen Denkens”. Вона була написана у 1927 році як реферат, який Флек зачитав на IV засіданні Товариства друзів історії медицини у Львові. У цій статті Флек зробив свій вагомий внесок у розвиток філософії медицини. Він порівняв специфіку наукової праці дослідників природи з особливостями діяльності медика. Цю особливість Флек побачив у тому, що дослідник природи працює з універсальними законами, а медик – з одиничними фактами. Філософ наголошував: “Коли природознавець шукає типові, нормальні феномени, то лікар вивчає нетипові, ненормальні феномени хвороби” (Fleck, 1983, с. 37). Тут Флек й залучив до епістемологічного обігу нове поняття – “нормальний феномен”. Цим поняттям він окреслював явища, які регулярно повторюються, зберігаючи при цьому свої характеристики. Медицина, на переконання Флека, не оперує нормальними феноменами, оскільки будь-які медичні дані можуть бути показником здоров'я в однієї людини та симптомом хвороби у іншої. Яким тоді методом користуються медики? Лікарі для визначення діагнозу послуговуються специфічною інтуїцією. При цьому ця інтуїція не є суб'єктивною рисою кожного окремого лікаря, а інтерсуб'єктивним явищем, яке породжується специфікою лікарського мисленнєвого стилю. Так Флек ввів одне з основних понять своєї філософської системи – мисленнєвий стиль. Оскільки лікарі послуговуються одним і тим самим мисленнєвим стилем, вони можуть комунікувати між собою та узгоджувати результати своїх досліджень. Отже, демаркаційною лінією, яку Флек проводив між природознавством і медициною, є фундамент на який опирається дослідник у своїх висновках: для природодослідника таким фундаментом є нормальні (типові) феномени дійсності, а для медика – специфічна лікарська інтуїція, сформована мисленнєвим стилем.

Друга стаття Флека – “Zur Krise der ‘Wirklichkeit’” (“До кризи ‘дійсності’”) була опублікована у часописі “Die Naturwissenschaften” у 1929 році. В 1928 році у цьому ж журналі свою статтю під назвою “Die Krise der ‘Wirklichkeit’” (“Криза ‘дійсності’”) опублікував Курт Ріцлер. Він висловив думку про те, що дійсність складається з трьох площин: суб'єктивна, тобто, уявлення про дійсність кожного окремого індивіда, інтерсуб'єктивна, тобто, загальнолюдська картина світу, і об'єктивна, тобто, реальний стан речей, яким він є поза людським сприйняттям. Ріцлер також стверджував, що джерелом пізнання та основою істини є об'єктивна площина дійсності; інтерсуб'єктивна площина формується виключно на основі об'єктивної, а суб'єктивна площина взагалі не відіграє вагомій ролі у пізнанні. Флек категорично не погоджувався з переконаннями Ріцлера, і написав свою статтю як антитезу до Ріцлерової. Відповідаючи Ріцлеру, Флек стверджував, що людське знання складається з “вивченого” і “пізнаного”. Вивченим він називав знання, отримане з книг, від учителів, батьків тощо, тобто, усе, про що особа, яка здобуває знання, дізнається від інших людей. Пізнаним він називав те знання, до якого дослідник доходить у результаті власних пошуків, і які доти залишались нікому невідомими. Флек стверджував, що “наші знання складаються значно більше з вивченого, ніж з пізнаного” (Fleck, 1983, с. 46). Іншими словами, переважна маса знань, які здобуває людина, вона отримує не безпосередньо від дійсності, але від інших людей. Лишень окремі генії привносять у науку щось нове, здійснюючи наукові відкриття. Однак, навіть в комплексі знань визнаного генія доля “пізнаного” дуже поступається долі «вивченого». З цього аналізу Флек зробив висновок, що джерелом знання є не об'єктивність, як вважав, Ріцлер, а інтерсуб'єкт, у якому Флек виокремлював три сегменти: традицію, виховання та дію послідовності пізнання. На момент зустрічі суб'єкта з досвідом дійсності він вже є наповнений знанням, отриманим від інтерсуб'єкта. З цього приводу Флек писав: “Ми ніколи не є схожими до несписаного листка, ніколи не перебуваємо в стані *tabula rasa*, як стіна, на якій

проекується фільм” (Fleck, 1983, с. 46). У висновках своєї статті Флек перефразував програмну сентенцію Томи Аквінського “Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu” (Нічого немає в розумі, чого би попередньо не було у почуттях) у принцип власної філософії “Nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu” (Нічого немає у почуттях, чого би попередньо не було в розумі).

Праці Флека головного періоду

Другий період філософської творчості Флека відкрила його монографія “Як постає та розвивається науковий факт”, опублікована в Базелі у 1935 році. В цій праці Флек на прикладі змін уявлень лікарів про методи лікування сифілісу виклав свою філософську позицію за допомогою понять мисленнєвого стилю і мисленнєвого колективу. Саме вони й були стрижневими поняттями цього науково-філософського дослідження автора. Флек вважав, що наука є плодом мисленнєвого стилю, який і визначає всі аспекти науки. Будь-який аспект науки має цінність виключно в рамках певного мисленнєвого стилю, і нічого не вартий поза ним. Початок наукової діяльності вченого починається з обрання предмету, який він досліджуватиме. Це обрання відбувається виключно в рамках стилю мислення, тобто, він обере за предмет свого дослідження те, чим цікавляться його колеги. Навіть, якщо молодий учений висловить новаторські ідеї, вони будуть його відповідями на ті самі питання, відповіді на які шукають усі його колеги. Для середньовічної астрономії проблема нерухомих зірок була актуальною, і численні дослідники інвестували в її дослідження свої зусилля. Ця тема нікого не цікавить сьогодні. Сучасні вчені цікавляться проблемами екології, але тисячу років тому вченого, який би піднімав це питання, сприймали б за дивака. Кожен учений досліджує те, що цікаво; а цікавим є те, що визначене таким у рамках стилю мислення. Коли науковець визначився з предметом свого дослідження, він повинен обрати методи. Вони також визначені стилем мислення. Кожен учений прагне оприлюднити результати своїх досліджень і здобути визнання. Це можливо тільки тоді, коли колеги визнають результати його досліджень істинними. Щоби це відбулося, їх необхідно з чимось прирівняти. З чим? З мисленнєвим стилем. Мисленнєвий стиль – це єдиний дієвий критерій істинності, вважав Флек.

Мисленнєвий стиль – це величезний комплекс понять, який включає у себе те, що людина знає, як вона мислить, які цілі перед собою ставить, і які цінності сповідує. Відповідно, стилів мислення можна нарахувати безліч. Фізика Арістотеля – це один мисленнєвий стиль, а фізика Ньютона – інший. Геоцентризм Клавдіо Птолемея – це один стиль мислення, а геліоцентризм Миколи Коперніка – інший. Будь-який набір тез, методів, проблем, яким цікавиться певна група людей – це мисленнєвий стиль. Навколо кожного мисленнєвого стилю гуртуються його послідовники. Їх Флек називав мисленнєвим колективом. Флек не обмежував свої поняття сферою науки, а розумів їх дуже широко. Свої мисленнєві стилі має кожна сфера людського буття: релігія, наука, національна чи партійна ідеологія, філософська парадигма тощо. Кожна людина водночас належить до різних колективів мислення. Двоє людей в певних сферах можуть сповідувати одні і ті самі стилі мислення, а в інших сферах – різні. Флек навів п'ять тез, які найкраще характеризують стиль мислення (Fleck, 1935, с. 40): 1) “Заперечення системи видається немислимим”; 2) “Те, що не вписується в систему, залишається поза полем зору”; 3) “Те, що не вписується в систему, ... відкидається, навіть якщо воно і помічається”; 4) “Те, що не вписується в систему, ... пояснюється як таке, що їй не суперечить”; 5) “Стани речей вбачаються, описуються та зображуються так, що вони відповідають панівним поглядам, тобто, є їхніми реалізаціями”.

В тому ж році Флек опублікував статтю “O oberwacj i postrzeganiu wogóle” (“Про наукове спостереження і сприйняття в загальному” у збірнику Томаса Шнелле, де вона ввійшла з німецькою назвою “Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung

im allgemeinen"). Стаття увійшла до № 38 польського часопису "Przegląd Filozoficzny" і мала полемічний характер. До її написання Флека спонукало висловлювання Жуля Анрі Пуанкаре: "Коли дослідник витрачає надто багато часу, йому достатньо сказати: Дивись, але дивись добре!" Ця сентенція Пуанкаре синтезувала в собі емпіричну концепцію пізнання. На це Флек відповів Пуанкаре так: "Щоби можна було сприймати, потрібно спершу навчитись бачити" (Fleck, 1983, с. 60). Дослідник може скільки завгодно дивитися на предмет свого дослідження, але не побачить у ньому нічого, допоки хтось не роз'яснить йому, що саме він повинен побачити. Як професор бактеріології, Флек навів свій улюблений приклад з мікроскопом. Скільки би студенти не вдивлялись у мікроскоп, жоден з них не зумів побачити там нічого, крім сірого хаосу, допоки вчитель не навчив їх, що саме вони повинні там побачити. Зустріч дослідника з дійсністю буде безрезультатною, якщо між суб'єктом і об'єктом дослідження не перебуватиме інтерсуб'єкт, який уможливить пізнання. Інший приклад, наведений Флеком, виглядає так: "При читанні ми часто не помічаємо букв, тому що наша увага спрямована на слова та речення. Натомість, коли ми корегуємо граматику якогось тексту, то не бачимо слів, тому що нас цікавлять букви" (Fleck, 1983, с. 62). Що і як побачить дослідник, впливає з мисленнєвого стилю, який дослідник переймає від колективу, до якого належить, і яким він мислить впродовж усієї своєї активної пізнавальної діяльності. Флек наголошував: "Стиль мислення є результатом теоретичної та практичної освіти даної особи, яка переходить від вчителя до учня, яка є певним традиційним шляхом, і яка підлягає специфічному історичному розвитку та специфічним соціологічним межах" (Fleck, 1983, с. 68).

У 1936 році Флек у "Przegląd Filozoficzny" опублікував статтю "Zagadnienie teorii rozpoznawania" ("Проблема теорії пізнання"; у збірник Томаса Шнелле ця стаття увійшла з німецькою назвою "Das Problem einer Theorie des Erkennens"). У цій статті Флек розглянув чотири ключові епістемологічні проблеми: джерела пізнання сучасної науки, основні феномени пізнання, наука про стилі мислення як природа науки про пізнання, критерій істинності. Флек писав, що кожний молодий дослідник, який прагне увійти до наукового середовища, спершу повинен опанувати фундаментальні знання, якими володіють усі інші члени цього середовища, та вивчити проблеми, вирішенням яких йому доведеться займатись у майбутньому. Шляхом до отримання цих знань є школа і підручник: початківець повинен вступити у якусь наукову школу, пройти в ній ініціацію, а також опанувати базові знання, на яких ґрунтується ця школа, і які викладені у підручнику. Флек намагається визначити, чим обумовлюється пізнання. Першим феноменом пізнання є "мисленнєва диференціація людей по групах: деякі люди чудово розуміються між собою. Це означає, що вони мислять до певної міри однаково; вони належать до одних мисленних груп. Інші, які не можуть розуміти одні інших, належать до різних мисленнєвих груп" (Fleck, 1983, с. 87). Другим феноменом пізнання Флек називає мову: кожна людина виражає результати своїх досліджень за допомогою мови, а мова встановлює свої обмеження для такого вираження. Третім феноменом пізнання Флек називав "наявність специфічного розвитку мислення, який не зводиться ні до логічно виражених змістів мислення, ні до зростання поодиноких знань" (Fleck, 1983, с. 96). Цей аналіз привів Флека до висновку про те, що теорія пізнання "повинна ґрунтовно і точно вивчати соціальну природу мислення. Тому вона мусить охопити психологічні, соціальні та історичні методи... Так сформована теорія пізнання є наукою про стилі мислення" (Fleck, 1983, с. 107).

Праці Флека повоєнного періоду

У післявоєнний період у 1946 році, Флек у журналі "Życie nauki" опублікував статтю "Problemy naukoznawstwa" ("Проблеми теорії науки"; у збірник Шнелле стаття увійшла з німецькою назвою "Wissenschaftstheoretische Probleme"). В цій статті Флек проявив особливий письменницький хист, написавши її у формі діалогу двох вигаданих персонажів Сімпліціуса

(Simplicius) і Симпатіуса (Sympathius) про можливість Codex Pansophiae, тобто повного і абсолютного знання. Власну позицію Флек вклав до уст Симпатіуса, який переконував, що Codex Pansophiae не тільки не можливий, але й не потрібний. Якщо би людство й зуміло сформувавши Codex Pansophiae, то він дуже швидко став би незрозумілим і потребував би коментарів, які також ставали б незрозумілими для наступних поколінь, і вимагали б нових коментарів. З часом Codex Pansophiae канув би у забуття, а коментарі б його замінили. З цього Флек-Симпатіус зробив висновок, що з плином часу людство змінюється і потребує нових знань. Ті знання, які видавались істинними і абсолютними минулим поколінням, не придатні для сьогодення, а те, чим захоплюються допитливі уми сьогодні, буде хибним для майбутніх поколінь. Оскільки джерелом знань є не статична об'єктивність, а динамічний інтерсуб'єкт, знання, які б були істинними для всіх поколінь, неможливі. Флек стверджував: "Наукові результати і погляди у їхній сутності є виключно одноразовими історичними подіями в етапах розвитку наукового мисленнєвого стилю, які чергуються, і цей мисленнєвий стиль є плодом специфічної структури наукового мисленнєвого колективу" (Fleck, 1983, с. 141). Отже, критерієм істинності і науковості знання є інтереси та способи оцінки, встановлені в певному мисленнєвому колективі. Флек відхилив хибні критерії наукової істинності (Fleck, 1983, с. 144):

1) "Логічність побудови не є критерієм науки, оскільки й систематична помилка часто має логічну структуру";

2) "Висновки з базових елементів чи елементарних суджень не є критерієм науки, оскільки таких елементів немає. Від початку, з якого ми дивимось, залежить те, що саме ми сприйматимемо за базовий елемент, схоже як і від початку, з якого ми дивимось, залежить, які дві структури ми сприйматимемо як ідентичні";

3) "Загальна згода не є критерієм науки, оскільки ніколи не буває загальної згоди, а тільки згода нашої спільноти, а вона може й помилятися у процесі пізнання. Кожна мисляча спільнота вважає осіб, які до неї не належать, некомпетентними";

4) "Спроможність бути предметом використання не є критерієм, оскільки завдяки гармонії помилок хибний погляд може так само бути придатним до використання".

Згодом, мислитель запропонував справжній критерій: "Єдиним критерієм науки є специфічні ознаки наукового пізнання: історична одномоментність його розвитку, структура відповідного мисленнєвого колективу, характеристика наукового мисленнєвого стилю" (Fleck, 1983, с. 145).

Другою філософською статтею Флека, написаною в повоєнний період, є "Parzeć, widzieć, wiedzieć" ("Дивитися, бачити, знати"; до збірника Шнелле вона увійшла з німецькою назвою "Schauen, sehen, wissen") 1947 року. Темою цієї статті були формування та пізнавальна роль ґештальтів. Флек проаналізував відношення трьох понять "дивитися", "бачити" і "знати". Він стверджував, що "дивитися" завжди випереджує "бачити", але ніколи не спричиняє його. Скільки б дитина не дивилась на букви, вона не побачить їхнього змісту, і скільки людина без спеціалізованої освіти не вдивлялась у мікроскоп, вона не побачить там нічого, бо "дивитися" не спричинює "бачити". Для того, щоби "бачити" потрібно "знати". Як зазначив у своєму ґрунтовному дослідженні польський учений Єжи Герасимюк: "Те, що вже пізнане, є не менш важливе, ніж те, що ще має бути пізнане" (Gierasimiuk, 1981, с. 542). Якщо батьки або вчителі роз'яснять, що означає та чи інша буква, дитина зможе не тільки "дивитися", але й "бачити". Отже, бачення обумовлюється не вдивлянням, а знанням. Іншими словами, людина бачить крізь призму ґештальтів, які містяться в її розумі. Без знання, тобто, без володіння ґештальтами, "продуктивне" з огляду на необхідність пізнання сутності предметів бачення неможливе. Флек писав: "Щоби бачити, потрібно спершу знати" (Fleck, 1983, с. 154). У цій статті Флек знову наголосив на ролі мисленнєвого колективу. ґештальти, на його думку, не з'являються довільно, але є продуктами мисленнєвих колективів. Оскільки колекти-

ви змінюються, а з ними змінюються й мисленнєві стилі, складовими яких є ґешталти, то, навіть, якщо двоє людей дивляться на один і той самий предмет, вони побачать різні його аспекти, якщо ці люди належать до різних мисленнєвих колективів. Увесь зміст цієї статті можна підсумувати неймовірно влучною сентенцією Флека: “Ми дивимось власними очима, але ми бачимо очима колективу” (Fleck, 1983, с. 154). Як зазначила Ліана Льове: “У своїх епістемологічних працях Флек відкрив те, що наукове знання є сконструйованим” (Löwe, 1988, с. 135).

Останнім філософським твором Флека була стаття “Crisis and Science. Towards a free and more human science” (“Криза і наука. До вільної і більш гуманної науки”. До збірника Шнелле вона увійшла з німецькою назвою “Krise in der Wissenschaft”). Цю статтю Флек написав спочатку англійською у 1960 році, але так і не опублікував. З якою метою він писав цю статтю, і чому не опублікував, залишається невідомим. Стаття не містить нових ідей, а тільки повторює ті, що вже були висловлені в попередніх працях. Наголос у статті зроблений на трьохчленній структурі пізнання (об’єкт, суб’єкт та інтерсуб’єкт) і на ролі інтерсуб’єктивного чинника пізнання: “Між суб’єктом і об’єктом є щось третє, спільнота” (Fleck, 1983, с. 179).

Людвік Флек у перекладі Стефанії Пташник

Завдяки трудомісткій перекладацькій праці Стефанії Пташник Флекова монографія “Як постає та розвивається науковий факт. Вступ до вчення про мисленнєвий стиль та мисленнєвий колектив” стала доступною україномовному читачеві. Перше, що необхідно зазначити, оцінюючи переклад, – це його високий професійний рівень. Робота над перекладом велась в рамках дослідницьких проектів наукових установ, які спеціалізуються на питаннях теорії пізнання і науки. Початок роботи над перекладом сягає 2015 року, коли перекладачка надихнулась цією ідеєю у Міжнародному дослідницькому центрі з культурології (Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften) у Відні. На той час перекладачка займалась дослідженням багатомовної і мультикультурної ситуації у Львові, велику увагу присвячуючи періоду, коли у Львові діяв Людвік Флек. Ці дослідження дозволили перекладачці перейнятися духом та особливостями Флекової епохи. Більша частина перекладу була зроблена у 2017 році у стінах Інституту науки про людину (Institut für die Wissenschaft vom Menschen) у Відні. Саме там дослідниця мала можливість працювати не тільки з самим текстом Флекової монографії, але й з багатьма архівними матеріалами Флекового авторства. Читання текстів, написаних самим Флеком, вдивляння у його автентичний почерк, тримання в руках пожовклих аркушів, на які Флек вносив літери своєю рукою, дозволяють пережити, і, так би мовити, причаститися до творчості Флека. Робота над перекладом Флекової монографії велась у рамках програми імені Пауля Целяна. Другий етап опрацювання перекладу відбувався у Європейському перекладацькому колегіумі (Europäisches Übersetzer-Kollegium) у Штралені та в бібліотеках Відня завдяки підтримці Австрійського товариства літератури (Österreichische Gesellschaft für Literatur im Auftrag des Bundeskanzlersamts). Також дослідниця співпрацювала з Центром Людвіка Флека та архівом сучасної історії (Archive für Zeitgeschichte) у Цюріху. Вагомий внесок у працю над перекладом принесла взаємодія з Томасом Шнелле, який систематизував і видав філософську спадщину Флека німецькою мовою. Отже, перекладачка зуміла налагодити контакти з найкращими дослідниками філософської спадщини у Європі, зануритись в архіви, що дало їй можливість у своїй роботі виконати переклад з урахуванням кращих здобутків сучасного флекознавства.

Монографія Флека розкриває дві основні категорії його філософської концепції – мисленнєвий стиль і мисленнєвий колектив. Фоном для розкриття значення цих категорій і джерелом для численних прикладів є історія медицини. Фактично, Флек на прикладах з історії медицини показав, як саме виникають, розвиваються та змінюються мисленнєві стилі.

Першою особливістю перекладу, яка звертає на себе увагу, є сама назва монографії. Флек назвав свою роботу "Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlicher Tatsache", тобто, терміни "виникнення" і "розвиток" тут використані у формі іменників. Так само зробили перекладачі Флекової монографії іншими мовами: англійською "Genesis and Development of a Scientific Fact", іспанською "La génesis y el desarrollo de un hecho científico", французькою "Genèse et développement d'un fait scientifique", польською "Powstanie i rozwój faktu naukowego: wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym", російською "Возникновение и развитие научного факта". Український переклад є чи не єдиним, у якому Флекові терміни "Entstehung" і "Entwicklung" викладені у формі дієслів. Таке бачення автора перекладу не суперечить змісту монографії, але вносить свою специфіку.

Дискусійним є також спосіб передавання сенсу головних категорій Флекової концепції – "Denkstil" і "Denkkollektiv". До перекладу Стефанії Пташник в українській мові переважала традиція перекладати ці терміни словами "стиль мислення" та "колектив мислення". Оригінальне німецьке звучання цих термінів дозволяє двоякий переклад. Так само ці терміни звучать англійською: "thought style" і "thought collective". В російськомовному перекладі "Denkstil" перекладається як "стиль мышления", а "Denkkollektiv" – як "мыслительный коллектив". В польському перекладі використані терміни "styl myślowy" і "kolektyw myślowy". Стефанія Пташник в українському перекладі використала такі самі стилістичні форми, як і в польському тексті. Саме таку форму перекладу головних термінів концепції Флека надалі використовуватимуть українські дослідники.

Висновки. Людвік Флек звернув увагу, що позитивістські уявлення про природу науки ґрунтуються на фізиці. Натомість, у медицині, якою займався Флек, діють інші закономірності. Якщо відмовитись від переконання, що фізика є взірцевою наукою, а її методи найдосконаліші, та включити в аналіз всі галузі знань, виявиться, що наука функціонує за іншими законами, ніж ті, про які писали позитивісти. Флек намагався знайти універсальні закони для всіх наук. Він не вважав, що наука є якоюсь особливою формою пізнання, оскільки її завданням, як і будь-якого іншого пізнання, є пояснювання дійсності. Кожна людина має певні уявлення про дійсність: вона переконана в істинності відповідних теорій в хімії, фізиці, медицині, вона має релігійні переконання, якісь уявлення про красу і добро. Все це Флек називав мисленнєвими стилями. Кожна людина водночас оперує різними мисленнєвими стилями в різних галузях знань. Оскільки один і той сам мисленнєвий стиль характеризує світогляд різних людей, усі адепти одного стилю об'єднуються у спільноту, яку Флек називав мисленнєвим колективом. Мисленнєвий стиль є не результатом пізнавальної діяльності, але її передумовою. Флек наголошував, що всі людські знання можна розділити на пізнане і вивчене. Пізнаним є те, що людина відкриває вперше. Таке знання можуть продукувати тільки геніальні вчені, які збагачують наукову картину світу. Все інше знання є вивченим, бо людина його отримує завдяки навчанню. Навіть найретельніше спостереження не надасть нових знань без навчального процесу. В кожному мисленнєвому колективі можна виділити дві групи: езотеричне коло, тобто, людей, які формують відповідний стиль, видатних вчених, які здійснюють відкриття, та екзотеричне коло, тобто, усіх, хто мислитись цим стилем, але не формує його основи. У філософії він випередив свій час: тими категоріями, якими мислив Флек, філософське співтовариство почало мислити лише через декілька десятиліть після його смерті. Вагомий вплив вчення Флека справило на формування концепції Томаса Куна, яке Кун зазначив у передмові до праці "Структура наукових революцій". Після цього праці Людвіка Флека стали перекладатися англійською мовою, адже його популярність від того часу почала зростати у науковому середовищі досить швидко.

Необхідно відзначити, що переклад Стефанії Пташник є величезним і неймовірно

цінним внеском в українську науку. Автор, який вплинув на численних мислителів та істориків науки у XX столітті, сьогодні став доступним українському читачеві. Зважаючи на те, що переклад зроблений на високому професійному рівні, ця робота обов'язково займе своє важливе місце не тільки на бібліотечних полицях, але й у наукових дискусіях. Флек народився у Львові, однак українське наукове співтовариство змушене його для себе відкривати. Це відкриття великого мислителя й уможливив переклад Стефанії Пташник.

References

- Babich, B. E. (2003). "From Fleck's Denkstil to Kuhn's Paradigm: Conceptual Schemes and Incommensurability", *International Studies in the Philosophy of Science*, No. 17.
- Baldamus, W. (1979), "Das exoterische Paradox der Wissenschaftsforschung. Ein Beitrag zur Wissenschaftstheorie Ludwik Flecks", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, No. 10.
- Brosen, S, Andersen, H. (2001), "Stabilizing and Changing Phenomenal Worlds: Ludwik Fleck and Thomas Kuhn on Scientific Literature", *Journal of General Philosophy of Science*, No. 32.
- Cackowski, Z. (1982), "Ludwik Fleck's Epistemology", *Dialectics and Humanism*, No. 3.
- Egloff, R. (Ed.) (2005), *Tatsache – Denkstil – Kontroverse: Auseinandersetzungen mit Ludwik Fleck*, Collegium Helveticum, Zürich.
- Fagan, M. B. (2009), "Fleck and the Social Construction of Scientific Objectivity", *Studies in history and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, No. 40.
- Fleck, L. (1935), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Benno Schwabe & Co, Basel.
- Fleck, L. (1983), *Erfahrung und Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Gierasimiuk, J. (1981), "Socjologia poznania naukowego Ludwika Flecka", *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 26/3-4.
- Harwood, J. (1986), "Ludwick Fleck and the Sociology of Knowledge", *Social Studies of Science*, Vol 16. Beverly Hills, London; SAGE, New Delhi.
- Kuhn, Th. S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago.
- Löwy, L. (1988), "Ludwik Fleck on the social construction of medical knowledge", *Sociology of Health & Illness*, vol. 10, no. 2.
- Mößner, N. (2011), "Thought styles and paradigms – a comparative study of Ludwik Fleck and Thomas S. Kuhn", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 42, issue 2.
- Schnelle, Th. (1982), *Ludwik Fleck – Leben und Denken: zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Hochschulverlag, Frankfurt am Main.

© Олег Шепетяк, Оксана Шепетяк

ЕХЕРУТ І ЕЛЕВТЕРІЯ: СПЕЦИФІКА БІБЛІЙНОГО ТЛУМАЧЕННЯ СВОБОДИ

Т. А. Мурга

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

Tanya.kotsybnak@gmail.com

ORCID ID 0000-0003-3271-3446

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-29-37](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-29-37)

Анотация

Татяна Мурга. Херут и елевтерия: специфичността на библейското тълкуване на свободата. Понятието “свобода” е едно от най-определящите в европейската културна и философска матрица. Неговата основа се формира върху синтеза на юдео-християнските идеи, категории на античната философия и римското право. Анализът на философски и исторически източници позволява да се твърди, че този синтез се осъществява в християнското проповядване на вътрешната свобода, която се свързва, предимно, с посланията на апостол Павел. Парадоксът на християнската свобода, която се базира на признаването на универсалната греховност като източник на несвобода и преодоляването ѝ с помощта на любовта, стана основа за по-нататъшни философски трансформации на тази концепция. Тази вътрешна антиномия в крайна сметка позволи на понятието “свобода” да заеме централно място в йерархията на западните социални и правни ценности.

Ключови думи: свобода, хофеш, дрор, херут, свобода-ἐλευθερία, libertas, грях, любов αγάπη

Анотація

Тетяна Мурга. Херут і елевтерія: специфіка біблійного тлумачення свободи. Концепт “свобода” є одним з найвизначальних в європейській культурно-філософській матриці. У його основі знаходиться синтез юдеохристиянських уявлень, категорій античної філософії та римського права. Аналіз філософських та історичних джерел дозволяє стверджувати, що цей синтез відбувався у християнській проповіді внутрішньої свободи, яка пов'язувалася, насамперед, з посланнями апостола Павла. Саме парадоксальність християнської свободи, яка базується на визнанні загальної гріховності як джерела не-свободи та подолання її за допомогою любові, і було підставою до подальших філософських трансформацій цього концепту. Ця внутрішня антиномічність зрештою дозволила зайняти концепту “свободи” центральне місце і в ієрархії західних соціально-правових цінностей.

Ключові слова: свобода, хофеш, дрор, херут, свобода-ἐλευθερία, libertas, гріх; любов-αγάπη

Abstract

Tetiana Murha. Herut and Eleutheria: Specifics of the Biblical Interpretation of Freedom. The concept of “freedom” is one of the most defining in the European cultural and philosophical matrix. It is based on a synthesis of Judeo-Christian ideas, categories of Ancient philosophy and Roman law. An analysis of philosophical and historical sources suggests that this synthesis took place in the Christian sermon of an inner freedom, which is associated primarily with the epistles of Paul the Apostle. It is the paradox of Christian freedom, which is based on the recognition of universal sinfulness as a source of non-freedom, and overcoming it on the basis of

love, is the basis for further philosophical transformations of this concept. This internal antinomy allowed the concept of "freedom" to take a central place in the hierarchy of Western social and legal values.

Keywords: freedom, hofesh, dror, herut, freedom-ἐλευθερία, libertas, sin, love-αγάπη

Постановка проблеми. Концепт "свобода" з повним правом може бути віднесений до так званих "gros concepts (громіздких концептів)", словосполучення використаного Жилем Дельозом в його полеміці з "новими філософами" в 1977 році. В своїй статті "З приводу нових філософів та однієї більш загальної проблеми" він звинувачував Бернара-Анрі Леві та Андре Глюксмана в тому, що "вони працюють з занадто громіздкими концептами, роздутими як на-рив: Закон, Влада, Пан, Мир, Революція, Віра та ін." (Deleuze, 2003, p.127). На його думку, ці концепти дозволяють створювати штучні бінарні опозиції, спотворюючи дійсний стан справ.

Водночас "gros concepts" може бути перекладений і як "великі, визначні концепти", а концепт "свобода", поза усяким сумнівом, принаймні у західній модерній традиції, й належить до числа останніх. Він є одним з визначальних серед тих, що стосуються невід'ємних прав людини, і які стали основою міжнародного права після Другої світової війни. У міжнародних та європейських конвенціях це поняття використовується як самозрозуміле й таке, що базується на визнанні принципу "Libertas est potestas faciendi id, quod jure licet (свобода є можливістю робити усе, що дозволене правом)".

Поміж тим, концепт "свобода" (мабуть, саме в силу своєї сучасної "громіздкості") є одним з найбільш сутнісно неоднозначних понять (essentially contested concept), тобто, таким концептом, який в семантичному плані в принципі не передбачає можливості виявлення певного визнаного усіма сенсу і продукує "вічні" суперечки про своє значення. Крім того, поняття "свобода" в контекстах національних мов, культурних традицій та історичних трансформаціях свого сенсу є доволі відмінним у своїх значеннях. Гегель писав: "Про жодну ідею не можна з таким правом сказати, що вона невизначена, багатозначна, доступна найбільшим непорозумінням і тому дійсно до них схильна, як про ідею свободи..." (Гегель, 1977, с. 324).

Оскільки є майже загальновизнаним, що сучасний західний світ (до якого принаймні духовно намагається належати Україна) – це світ, народжений у синтезі юдеохристиянських цінностей (а саме старозавітного розуміння Бога), античної грецької філософії та римського права, ми звернемося до біблійного (давньо- і новозавітного) розуміння концепту "свободи". Тобто, стаття присвячена історії поняття "свобода" в єврейських, юдаїстських та християнських джерелах і ст. н. е., насамперед, у Святому Письмі. В ній піде мова про відмінність сенсу, який вкладали в це поняття проповідники християнства та юдейські письменники та книжники, від розуміння "свобода" греками та римлянами, в чьому оточенні й перебували перші проповідники християнства. Ми розглянемо також й метаморфози його єврейсько-християнської модифікації, що мали місце в більш пізній період, і їхнє значення для подальшого розвитку політичної історії Заходу.

Джерелами нашого тлумачення інтерпретацій поняття "свобода" є, насамперед, сама Біблія¹, а також інші релігійні тексти юдаїзму (Талмуд та мідраші) та раннього християнства (апокрифи), праці Філона Александрійського та Йосипа Флавія, класичні філософські та літературні тексти Есхіла, Еврипіда, Платона, Аристотеля, стоїків, епікурейців та інші документальні джерела доби пізньої античності (наприклад, Дигести). У своїй статті ми врахували (іноді полемізуючи) й сучасні інтерпретації біблійного розуміння свободи, наприклад,

¹ Усі цитати біблійних текстів подаються за виданням: *Святе Письмо Старого та Нового Завіту* (1991). Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Ukrainian Bible 63 DC: United Bible Societies, 1394 с.

з праці А. Бадью (Бадью, 1999), Ж. Дельоза (Deleuze, 2003), а також найновіші дослідження у цій галузі; статті в збірці “The Concept of Freedom in Judaism, Christianity and Islam” (2019) та монографію В. Кузнецової “Апостол свободи” (Кузнецова, 2019).

Виклад основного матеріалу. В сучасному івриті слово “свобода (liberty, Freiheit)” однозначно перекладається як “херут” (חֵרֻט). Таку ж назву має права політична партія, що мабуть зробила найбільш значний внесок в здобуття Ізраїлем незалежності і повстала на основі підпільної бойової організації, що очолювалася Менахімом Бегіном. Цією назвою праві радикали підкреслювали і свою приналежність до сонму єврейських виборювачів незалежності від Римської імперії у I – II сторіччях (перша та друга Юдейські війни та повстання Бар-Кохби), які мали в якості символу своєї боротьби саме слово “херут”.

Між тим, у класичному Танаху (юдейському Старому заповіті Біблії) ми не зустрінемо цього слова. Взагалі в Торі поняття “свобода” використовується достатньо рідко і здебільшого в значенні стану протилежного рабству, що позначається словом **שִׁפּוּחַ** (хофеш). В сучасному івриті воно позначає “відпустку, вихідний день” і є одним з найулюбленіших слів ізраїльтян. Воно зустрічається здебільшого в книгах Ваїкра (Левіт) та Дварим (Второзаконня). Так, у першій з них є припис: “Коли якийсь чоловік зійдеться з жінкою, а вона повірена рабиня іншого, але не відкуплена, ані не випущена на волю, нехай буде покараний, та не на смерть, бо вона не вільна” (Лев. 19:20). В книзі Дварим слово **שִׁפּוּחַ** (хофеш) застосовується також для приписів, що стосуються відносин з рабами: зокрема, обов’язковості надання свободи рабам-боржникам на сьомий рік їхнього перебування у рабстві (Втор. 15).

Однак, у Торі є ще одне слово **דְּרוֹר** “дрор”, яке також, зазвичай, перекладається як “свобода, воля”. Утім, використовується воно лише стосовно так званих “ювілейних років”, тобто, “років звільнення”, святих п’ятдесятих років, коли оголошувалася воля усім мешканцям і надавалася можливість повернутися до власних осель (“...вважатимете за святий п’ятдесятити рік, і проголосите волю (**דְּרוֹר**) всім мешканцям краю. То буде ювілей для вас, і кожен повернеться в свою посілість і до роду свого” (Лев 25:10). Цікаво, що “дрор” це на івриті ще й назва вільно-домашньої пташки горобця, яка може летіти куди завгодно, але селиться переважно поблизу людських осель. Сучасний скандально відомий ізраїльський рабин Мордехай Елон наділяв слово “дрор” значенням “свобода для чогось” на протилежність “хофеш” – “свобода від чогось”². Втім, ця інтерпретація, здається, занадто “модернізує” співвідношення між цими поняттями в давній єврейській Торі: “дрор” є лише особливим типом свободи, звільнення рабів, що відбувалася лише в ювілейний рік.

А от, що стосується третього і головного слова в івриті, яке означає поняття “свободи” в сучасному розумінні, тобто, “liberty”, – **חֵרֻט** (“херут”), то його, як вже вказувалося, в самому тексті Торі немає, хоча згодом воно стає ключовим у розумінні свободи в юдаїзмі. Найголовніше свято цієї релігії Песах називають святом свободи (**חֵרֻט** – Хаг херут). В молитві пасхальної ночі віруючі євреї проголошують: “І дав Ти нам, Господь, Бог наш, цей день Свято маці, час свободи нашої (зман херутейну)”. Для поняття свобода тут вже вживається саме слово “херут”. Але ця пасхальна молитва вже більш пізнього походження, як і Талмуд. В Мішні, найдавнішій частині Талмуду, є мідраш (коментар) до епізоду Торі, що стосується отримання Мойсеєм (Тори – Т. М.) “читай не “харута”(“висічені”), а “херут” (“свобода”) – бо Тора, висічена на скрижалях, дає тобі свободу” (Пиркей Авот, 2011, с. 62). Тобто, свобода – це не просто втеча від поневолювачів і щоденної рабської виснажливої праці, але й те, що набувається лише після прийняття Торі, після реалізації істинної мети Виходу з Єгипту.

² “Хофеш – це свобода від чогось (скажімо, від рабства, від турбот), а Дрор – свобода для чогось. Дрор – вищий щабель звільнення, яка полягає в тому, що людина повертається до рідної землі, до свого коріння, як сказано: «Поверніться ви кожен до свого володіння»” (Недельная глава “Бефар”, 2002)

Слово “херут” (**חרות**) стало символом повстання євреїв проти римського панування в 66-73 роках, відомому як Перша Юдейська війна. Воно було вибито навіть на монетах (“шекелях”), які виготовлялися палестинськими інсургентами до руйнування Другого храму в 70 році. Популярність цього слова зафіксована й Йосипом Флавієм у його книгах “Юдейська війна” та “Юдейські старожитності”. Так, цей юдейський письменник вкладає в уста невдалого останнього Іродіада Агрипи Другого такі слова: “Минув, проте, час, коли можна було просто бажати свободи ... треба боротися, щоб її не втратити. Велика тяжкість рабства, і боротьба, що має на меті запобігти поневоленню, справедлива. Але хто повстає надто пізно, вже після того, як переможений, той не волелюбна людина, а всього лише непокірний раб” (Йосиф Флавій, 2008, с.236). Слово “свобода” використано ним і при характеристиці зелотів, які “у всім погоджуються з думками фарисеїв, але мають велику любов до свободи” (Йосиф Флавій, 2007, с. 29). Твори Йосипа Флавія, втім як і книги майбутнього Нового заповіту, які створювалися приблизно в той же час, написані грецькою мовою, і для поняття свободи в них було застосоване грецьке слово “*ἐλευθερία*”.

Ελευθερία є в певному сенсі концептом-символом як давньогрецької ментальності, так і модерної грецької національної ідеології. Після греко-перських воєн (499-449 рр. до н.е.) *ἐλευθερία* стає основою загальноеллінської ідентичності у розмежуванні з іншим “варварським світом”. Громадянин грецького полісу був, насамперед, вільною людиною, яка не є рабом іншої людини або традиційної спільноти, маючи над собою лише Закон-*νομός*. Якщо у дикунському, родовому суспільстві особистість підпорядкована звичаям роду, а на Стародавньому Сході особистість повністю підвладна правителю, то давні греки – вільні громадяни полісу.

Це усвідомлення відбувається вже під час становлення полісної системи державного устрою і набуває свого остаточного оформлення у боротьбі з Персидською імперією. Батько давньогрецької трагедії Есхіл під впливом перемог еллінів вже в першій своїй класичній п’єсі “Перси” (пр. 480 р. до н.е.) прославляє співвітчизників як носіїв духу свободи, в той час як дикуни (в особі персів) асоціюються з несвободою і безумовним підпорядкуванням деспотові. На противагу персам, у яких “всі – раби”, греки – вільний народ за своєю природою і законами демократії: “нікому вони не служать і нічі вони раби” (Есхіл, 1990, с. 29). Ця ж дихотомія “свобода-рабство” відтворюється й найвеличнішим трагіком Афін Евріпідом. У трагедії “Слена” він ясно формулює: “всі раби у дикунів; вільний лише один” (Евріпід, 1993, с. 270). Логічним завершенням таких думок є фраза з “Іфігенії в Авліді”, – “греки царі, а дикуни гніться! Непристойно гнутися грекам перед дикуном на троні. Ми – вільні, в Трої – челядь!” (Евріпід, 1993, с. 324).

Споріднені дихотомії “Ελλην – βάρβαρος” (Еллін – варвар) и “ἐλεύθερος – δοῦλος” (вільний – раб) знаходять своє відображення і в політичній риторичі (Перікл), і класичній філософії (Аристотель). Втім, у філософії свобода стає вже певною категорією і набуває дещо інших значень. Починаючи з Сократа, свобода розглядається як можливість протистояти невблаганній Долі (*ἐλευθερία καὶ μοῖρα*), можливість вільного вибору (свобода волі), або хоча б стійкого, філософського відношення до неминучого (атараксія скептиків та епікурейців). Аристотель у “Метафізиці” (Аристотель, 2019, с. 67) говорить про наукове знання, яке прагнуть придбати не заради досягнення якоїсь практичної мети, але з любові до знання як такого. Таку науку Аристотель пропонує називати “вільною”, і мовить про паралель між нею і людиною, яку ми вважаємо “вільною, якщо вона існує заради самої себе, а не заради когось іншого”. В стоїцизмі, починаючи з Зенона Кітійського, внутрішня свобода розглядається як найвища цінність. Ранні стоїки вважали, що справжня свобода полягає в мудрості, самостриманості й незворушності. У стоїків надзвичайне значення надається свободі як основі закону ідеального Космополісу, який “царює над усіма справами божественними і людськими”.

Епікет стверджував, що ніяка людина, якщо вона знаходиться у владі омани, охоплена страхом, занурена в печаль або надмірно збуджена, не може бути названа вільною. І навпаки, той, хто звільнився від помилок і від перерахованих вище емоцій, той тим самим звільнився і від рабства. Сенека зі свого боку схвально згадує слова Епікура, який вважав, що “щоб знайти справжню свободу, слід зробитися рабом філософії”.

В пізні античні часи *ἐλευθερία* споріднюється з латинською “свободою-libertas”, яка первинно ототожнювалася з плебейською богинею, що надала плебеям рівні права з патриціями в Римській республіці. Значення римського слова “libertas” з плином часу сильно змінилося. З прав плебейської вольності воно згодом перетворилося в “liber” – право будь-якого вільного громадянина республіки (а згодом імперії) розпоряджатися собою, власним майном і часом, якщо це не суперечить свободі іншого. У “Дигестах” визначення свободи проголошувалося таким чином: “Свобода є природна здатність кожного робити те, що йому заманеться, якщо це не заборонено силою або правом” (Дигести, 2008, с.124). Щоправда, систематизація римського права, яку фіксуємо в Дигестах і відбувається у той час, коли пануючою релігією стає християнство – релігія, яка проголошує свободу (принаймні духовну) невід’ємною сутністю людини.

У християнській проповіді відбувається своєрідний синтез давньогрецької “ἐλευθερία” з римською “libertas” та, переосмисленою під впливом національно-визвольних змагань євреїв в I сторіччі, юдейською “херут”. Прийняття ідеології свободи дійсно стало однією з тих доле-носних подій, що значною мірою визначили подальшу історію народу Ізраїлю. У свою чергу, християни сприйняли поняття “свобода”, що зазнала у них, як ми побачимо, якісної метаморфози.

Щоправда, в синоптичних Євангеліях ми майже не зустрічаємо слова “ἐλευθερία”. Проте, Євангеліє від Йоана проголошує “καὶ γινώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (і спізнаєте правду, і правда визволить вас)” (Йоан 8:32).

Але повне, цілісне вчення, християнське вчення про свободу ми знаходимо в Посланнях апостола Павла, якого правомірно називають (й, зокрема, сучасна російська дослідниця Валентина Кузнецова) апостолом свободи. В його епістолях більш ніж 30 разів використовується слово “ἐλευθερία”, не кажучи про похідні від нього.

Свої послання апостол Павло пише протягом дванадцяти років з 52 по 67 роки (А. Бадью вважає, що з 50 по 58 рр.), коли він фактично був духовним лідером новостворених християнських громад. Саме в цей час підготовки до юдейського повстання (66-71 рр.) відбувається розмежування християн з юдейським оточенням. Юдейська “херут” (חֵרֻט) була не тільки заклик до національного звільнення, але й маркером ідентифікації юдеїв, які звільняючись від римського рабства, ототожнювали себе з людьми, що ревно виконують Закон (Тору), усі його приписи, тобто, є “рабами” Закону. Апостол Павло, проповідь якого стосується не тільки євреїв, але й “язичників”, протиставляє християнську свободу юдейській “херут”. Особливо чітко це висловлено в Посланні до Галатів: “Христос нас визволив на те, щоб ми були свободні. Тож стійте і під кормигу рабства не піддавайтеся знову. Ось я, Павло, кажу вам, що коли ви обрізуєтесь, Христос вам ні в чому не допоможе. Свідчу знову кожному, хто обрізується: Він мусить увесь закон чинити. Ви, що шукаєте в законі виправдання, від Христа відлучилися, від благодаті ви відпали. Ми бо духом з віри очікуємо надії виправдання, бо у Христі Ісусі нічого не означають ні обрізання, ні необрізання, але – віра, чинна любов’ю” (Гал 5:1-6). У іншому посланні апостол стверджує, що смертю і воскресінням Христа віруючий єврей звільнений від “закону гріха і смерті” (Рим 8:2), тобто, від поневолення Торою, яка, згідно з Павлом, самими своїми заборонами сприяє пробудженню гріховних бажань. У цьому сенсі свобода уподібнюється тій свободі від обов’язків, яку дарує смерть, руйнуючи узи, які породжують ці обов’язки, наприклад, в шлюбі (Рим. 7:2). За словами апостола Павла, віруючі

розп'яті для гріховного світу, витканого з протиріч, і належать новому світу “у Христі”, у якому все разом суть одне, “нове створіння” (Гал. 3: 27-28; 6: 14-15).

У цьому новому світі відбувається й своєрідне подолання політичного й соціального рабства, свободи, що відбивалося в латинському “libertas”. Апостол Павло проголошує, що він став “вільним від усіх” і “рабом усіх” через свою повну самовідданість Христу. Ідея звільнення у Христі від усіх національних, соціальних і, навіть, гендерних відмінностей знаходить свій вираз у знаменитому гаслі: “Немає юдея ані грека, немає невільника ані вільного, немає ані чоловіка ані жінки, бо всі ви одне у Христі Ісусі” (Гал. 3:28). Апостол Павло вважав, що віруючі повинні здійснити в реальності те, що є закладеним у цьому гаслі, підкоряючись добровільно обов'язкам, якими вони вже не пов'язані (1 Кор. 7:17-24), щоб проповідувати Євангеліє світу. Хоча віруючі належать “новому творінню”, у якому соціальні умовності не мають сили, вони повинні виконувати усі соціальні обов'язки, що на них покладені, зберігаючи при цьому власну внутрішню свободу.

Християнська свобода протиставляється й філософському тлумаченню свободи-ελευθερία в різних школах античного любомудрія. Ален Бадью вважає апостола Павла “антифілософською постаттю” (Бадью, 1999, с.12), але його вчення про свободу неминуче повинне було враховувати популярні на той час погляди платоніків, стоїків та епікурейців та подолати їх, переосмислюючи їхню сутність. Свобода апостола – це, насамперед, свобода подолання гріха та зла. Зло у платоніків кінця I ст. до н.е. – початку I ст. н.е. (Евдор, Філон Александрійський) остаточно ототожнюється з нерозумною матерією. Християнство реабілітує “плоть” (тіло воскреслого Христа та тілесне воскресіння померлих після Другого пришествя), а джерелом зла вважає душу, яка наділена свободою і схильна до гріха. Христос своєю мученицькою смертю звільняє людство від первородної гріховності (Рим. 6: 1-8: 17), але всі віруючі повинні стати активними борцями з власним гріхом (Гал. 5: 13-15). Павло розуміє свободу як звільнення від рабства душі тілесним бажанням: “Ви бо, брати, покликані до свободи; аби тільки свобода ваша не стала приводом до тілесности; але любов'ю служіть один одному” (Гал 5:13). Свобода ототожнюється з духовним, рабство з тілесним: “Господь же – дух, а де Господній дух, там воля” (2 Кор. 3:17). До вчення про свободу Павла тут приєднується автор Євангелія від Йоана. який тісно пов'язує метафори морального рабства і свободи з концепцією знання (Ін. 8:32; 7:17; 14: 20-21). Про “закон свободи”, який позбавляє людину рабства гріха пише і апостол Яків, який проголошує: “Хто ж пильно заглядає в досконалий закон свободи й у ньому перебуває, – не як слухач-забудько, а як виконавець справи, – той щасливий у справі своїй” (Як. 1:25).

Стоїчна філософія, що панувала у греко-римському світі протягом майже чотирьох сторіч (II ст. до н.е. – II ст. н.е.) мала досить сильний вплив на християнську концепцію свободи. Втім, головна інтенція цієї школи – філософське відношення до неминучої невблаганної Долі відкидається першими християнами. Апостол Павло засуджує захоплення деяких одновірців модними тоді засобами передбачення долі: астрологією, мантикою тощо, тобто, псевдонауками, що були примітивним втіленням ідей середнього стоїцизму (Панетій, Посидоній). Зокрема, він пише до колишніх “язичників”: “Колись то ви, не знавши Бога, служили богам, що не були справді богами. відтепер, коли ви спізнали Бога, чи радше, коли Бог спізнав вас, – як можете ви повертатися знову до немічних та вбогих первнів, яким, як і колись, хочете знову служити? Вважаєте пильно на дні, на місяці, на пори та на роки! Побоююся за вас, чи не трудивсь я коло вас даремно!” (Гал. 4: 8-11). Втім, апостол не відкидає ідею необхідності, але пов'язує її з Божественним Промислом, який є уособленням абсолютного добра, але дії якого не можуть бути зрозумілі людському розуму. Тому свобода від долі не означає свободу самовизначення, але лише є звільненням від безликої, сліпої Долі та підпорядкування Владиці всесвіту, чії дії засновані на справедливості і любові.

Більшість релігій і філософських вчень намагалися позбавити людину страху перед смертю. Елевсінські містерії і буддистські медитації-пхови, шаманські камлання і вудуїстська магія були і є різними релігійними засобами подолання танатофобії. Грецька філософія, починаючи з Сократа, розглядає себе як “підготовка до смерті”: “Філософія ἐστὶ μελέτη θανάτου”. В пізньоантичному світі серед різних філософських “засобів” подолання танатофобії переважав епікурейській, у якому пропагувалася “свобода” над смертю шляхом мисленевого нехтування останньою. Так, в листі до Менекея Епікур писав, що: “...найжахливіше з зол, смерть, не має до нас ніякого відношення; коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть приходить, то нас вже немає. Таким чином, смерть не існує ані для живих, ані для мертвих, так як для одних вона сама не існує, а інші для неї самі не існують” (Епікур, 2010, с.25). Але цей засіб не був переконливим для більшості людей, яких завжди турбувала і турбує проблема збереження власної ідентичності після закінчення земного фізичного існування.

Християнство на основі старозавітної традиції пов’язує смерть з гріхом, а себе розглядає як віру в остаточне подолання смерті через хресну смерть і воскресіння Христа. “А коли Христос не воскрес, пише апостол Павло, – то марна проповідь наша, то марна й віра ваша” (1Кор 15:14). Він проголошує, що з Другим пришестям Христа “знищений буде останній ворог – смерть” (1Кор 15:26). Згідно Павлу Христос є визволителем людства від страху смерті, він мав за мету “визволити тих, що їх страх смерті все життя тримав у рабстві” (Євр. 2:15).

Висновки. Таким чином, християнська свобода-ελευθερία є своєрідною інтерпретацією цього концепту в античній філософській спадщині: вона є подоланням платонівсько-піфагорійського дуалізму духовного і тілесного, фаталізму стоїків та гедонізму епікурейців. Ця свобода пов’язана з християнською жертвовною, турботливою любов’ю-αγάπη, яка є шляхом подолання людської гріховності як не-свободи.

Новозавітне розуміння свободи є переосмисленням юдейського “херут”, що з’являється в період раннього талмудичного юдаїзму на підставі релігійного тлумачення античної ελευθερία-libertas. Відбувається своєрідна інтеріоризація свободи: від вимог до зовнішнього звільнення християнство переходить до розуміння свободи як внутрішнього стану людини, яка постійно бореться з гріхом як джерелом зла і внутрішнього та зовнішнього рабства. Таке розуміння свободи є достатньо парадоксальним і суперечливим: Божественна наперед визначеність та іманентна гріховність не залишають людині жодного шансу для вільного вчинку, але при цьому людина може здобути свободу через віру любов і надію. Розуміння свободи в посланнях апостола Павла і Євангелії Йоана стало засадничим в європейській культурі та, переживши перетворення реформаційного фаталізму і просвітницької секулярної апології, марксистського та нігілістичного спотворення, зайняло в модернізованому вигляді центральне місце в ієрархії загальнолюдських цінностей (“Загальна декларація прав людини”).

Література та посилання

- Аристотель (2019), *Метафізика*, Пер. Кубицкий А., Редактор: Никитенко Н. Издательство: АСТ, Москва, 448 с.
- Бадью, А. (1999), *Апостол Павел Обоснование универсализма*, Пер. О. Головой. Московский философский фонд. Университетская книга, Москва – С.-Петербург, 94 с.
- Гегель, Г. В. Ф. (1977), “Энциклопедия философских наук”: в 3-х т., Т. 3. *Философия духа*. Мысль, Москва, 472 с.
- Дигесты Юстиниана* (2008), пер. с лат.; отв. ред. Л. Л. Кофанов, Т. I, Статут, Москва, 584 с.
- Евріпід (1993). Трагедії. Переклади з давньогрецької А. Содомори та Бориса Тена. Основи, Київ, 448 с.

- Есхіл (1990). *Перси. Трагедії* [пер. з давньогре. А. Содомори та Бориса Тена. Передм. А. Содомори], Дніпро, Київ, с. 16-49.
- Иосиф Флавий (2007), *Иудейские древности*. Том 2, Ладомир, АСТ, Москва, 612 с.
- Иосиф Флавий (Йосеф, сын Маттיתяху) (2008), *Иудейская война*. Пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана, Гешарим, Иерусалим, 520 с.
- Кузнецова, В. Н. (2012), *Апостол свободы*. Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, Москва, 160 с.
- “Недельная глава “Беѓар” “СВОБОДА” (по “Ваикра”, 25:10)”, (2002), Электронный ресурс. Режим доступа (28.06.2020): http://www.judaicaru.org/tora/blm_5763/blm_behar.htm
- “Пиркей Авот” (2011), *Почуенія Отцѡв с избранными комментаріями*. Составитель Раввин Йосеф Маркус. Перевод с иврита и английского Рут Федорчук. “Кеѓот”, Иерусалим, 236 с.
- Святе Письмо Старого та Нового Завіту* (1991), Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Ukrainian Bible 63 DC: United Bible Societies, 1394 с.
- Эпикур (2010), “Письмо к Менекею”. Перевод М. Л. Гаспарова. Тит Лукреций Кар. *О природе вещей*. Мир книги, Москва, с. 325-329.
- Deleuze, G. (2003), *À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, p. 127-135.
- Seeskin, K. (2019), “The Concept of Freedom in Judaism”, *The Concept of Freedom in Judaism, Christianity and Islam*. Edited by Georges Tamer In Cooperation with Katja Thörner. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, p. 48-69.

References

- Aeschylus (1990), *The Persians. Tragedies [Persy. Tragediy]*, trans. from ancient Greek A. Sodomory and Boris Ten. Foreword A. Sodomori, Dnipro, Kyiv, pp. 16-49. [in Ukrainian]
- Aristotle (2019), *Metaphysics [Metafizika]*, Trans. Kubitsky A., Editor: Nikitenko N., AST, Moscow, 448 p. [in Russian]
- Badiou, A. (1999), *Paul the Apostle Justifying Universalism [Apostol Pavel Obosnovanie universalizma]*, trans. O. Golovoy, Moscow Philosophical Fund, University book, Moscow – St. Petersburg, 94 p. [in Russian]
- Deleuze, G. (2003), *On the new philosophers and a more general problem. Two crazy diets. Texts and interviews 1975-1995 [À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995]* Minuit, Paris, p. 127-135. [in French]
- Digests of Justinian [Digesty Yustiniana]* (2008), trans. from lat.; ed. L. L. Kofanov, v. I, Statute, Moscow, 584 p. [in Russian]
- Epicurus (2010), “Letter to Menekei” [“Pismo k Menekeyu”], trans. by M. L. Gasparov. Titus Lucretius Kar. *About the nature of things*, World of book, Moscow, p. 325-329 [in Russian]
- Euripides (1993), *Tragedies [Tragediy]*, trans. from ancient Greek by A. Sodomora and Boris Ten, Osnovy, Kyiv, 448 p. [in Ukrainian]
- Hegel, G. W. F (1977), “Encyclopedia of Philosophical Sciences” [“Entsiklopediya filosofskikh nauk”]: in 3 volumes. V. 3. *Philosophy of the Spirit*, Mysl, Moscow, 472 p. [in Russian]
- Holy Scriptures of the Old and New Testaments [Svyate Pysmo Starogo ta Novogo Zavitu] (1991), Full translation based on the original Hebrew, Aramaic and Greek texts, Ukrainian Bible 63 DC: United Bible Societies, 1394 с. [in Ukrainian]
- Josephus Flavius (2007), *Antiquities of the Jews [Iudeiskie drevnosti]*, vol. 2, Ladomir, AST, Moscow,

- 612 p. [in Russian]
- Josephus Flavius (Yosef, son of Mattityahu) (2008), *The Jewish War [Judeiskaya voina]*, trans. from ancient Greek. M. Finkelberg and A. Vdovichenko; ed. A. Kovelman, Gesharim, Jerusalem, 520 p. [in Russian]
- Kuznetsova, V. N. (2012), *Apostle of Freedom [Apostol svobody]* Public Orthodox University, Moscow, 160 p. [in Russian]
- Seeskin, K. (2019), "The Concept of Freedom in Judaism", *The Concept of Freedom in Judaism, Christianity and Islam*. Edited by Georges Tamer In Cooperation with Katja Thörner. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, p. 48-69.
- "Pirkei Avot" ["Pirkei Avot"] (2011), *Teachings of the Fathers with Selected Commentaries*, compiled by Rabbi Yosef Markus. Translated from Hebrew and English by Ruth Fedorchuk. "Kehot", Jerusalem, 236 p. [in Russian]
- "Weekly chapter "Behar" "FREEDOM" (according to "Vayikra", 25:10)" ["Nedelnaya glava "Be'ar" "SVOBODA" (po "Vaikra", 25:10)"] (2002), Electronic resource. Access mode (28.06.2020): http://www.judaicaru.org/tora/blm_5763/blm_behar.htm [in Russian]

© **Тетяна Мурга**

ЗАПЕРЕЧЕННЯ УНІВЕРСАЛІСТСЬКОЇ ОНТОЛОГІЇ ЯК ОСНОВА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ПОНЯТТЯ “ПОСТМАРКСИЗМ”

І. В. Шелудченко

аспірант,

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

anasisanssui@gmail.com

ORCID 0000-0003-3766-9114

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-38-48](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-38-48)

Анотація

Ігор Шелудченко. Отричането на универсалната онтология като основа за концептуализиране на понятието “постмарксизъм”. В статията се разглежда проблема на етимологичната и теоретичната неопределеност на понятието “постмарксизъм”, която може да се проследи както в отечествените, така и в специализираните западни изследвания. Основата за формиране на мисловните конструкции в посока на изясняване на спецификата на постмарксизма е ориентацията му към “преодоляване на метафизиката”, изразяваща се в действителния отказ от декодиране на социалните явления / процеси чрез позоваване към базовите им значения. Изследването определя основните теоретични и методологични противоречия в разбирането на постмарксизма, и заедно с това, за да се потвърди предмета на проучването, се акцентира върху избягването на противоречията, противопоставянията от самия постмарксизъм. Защото всяко противопоставяне в постмарксизма поставено под съмнение, се разглежда като предпоставка за надструктурно образование, което само по себе си лишено от смисли. Извършен теоретико-корпоративен и семантичен анализ на понятието “постмарксизъм”, проанализиран историко-политическият контекст на еволюцията на понятието като теоретична категория и като самоидентификация за определяне на собствената си позиция от някои философи, с помощта на което се подчертава основата на концептуализацията на понятието – отричането от универсалистичната онтология. Основната за обяснение на отричането на универсалната онтология в постмарксизма е фонът на неговото формиране. В частност, децентрацията, „отварянето“ на структурата, деридианската критика на трансценденталното, което в постмарксизма се изразява като изкуствена фиксация на смисъла и “идеологическо подреждане”.

Ключови думи: постмарксизъм, универсалистка онтология, свръхдетерминация, самоидентификация, есенциализъм

Анотація

Ігор Шелудченко. Заперечення універсалістської онтології як основа концептуалізації поняття “постмарксизм”. В статті розглядається проблема етимологічної та теоретичної невизначеності поняття “постмарксизм”, яка прослідковується як у вітчизняних, так і в спеціалізованих західних дослідженнях. Підґрунтям до формування мисленневих конструкцій в напрямку з’ясування специфіки постмарксизму виступає його установка на “подолання метафізики”, що виражається у фактичній відмові від розкодування соціальних явищ / процесів через відсилку до їх базових значень. В дослідженні визначаються основні теоретико-методологічні протиріччя в розумінні постмарксизму, а поряд з цим, задля підтвердження предмету роботи, акцентується увага на уникненні протиріччя, опозицій самим постмарксизмом. Оскільки будь-яка опозиція в постмарксизмі піддається сумніву, адже виступає передумовою над-

будовного утворення, що саме по собі позбавлено смислів. Проведено теоретико-компаративний та семантичний аналіз поняття “постмарксизм”, проаналізовано історико-політичний контекст еволюції поняття як теоретичної категорії та як самоідентифікації задля означення власної позиції деякими філософами, за допомогою чого й виокремлено засадничу основу концептуалізації поняття – заперечення універсалістської онтології. Засадничим для пояснення заперечення універсалістської онтології в постмарксизмі, виступає гло його формування. А саме, децентрація, “розмикання” структури, деррідіанська критика трансцендентального означуваного, що в постмарксизмі виражається в якості штучної фіксації смислу та “ідеологічної розстановці”.

Ключові слова: постмарксизм, універсалістська онтологія, наддетермінація, самоідентифікація, есенціалізм

Abstract

Ihor Sheludchenko. Negation of Universalist Ontology as the Basis for the Conceptualization of the “Postmarxism” Concept. The article addresses the problem of etymological and theoretical uncertainty of the “postmarxism” concept, which is traced in both domestic and specialized Western studies. The basis for the formation of mental constructs, in the direction of clarifying the specifics of postmarxism, is its setting on “overcoming metaphysics”, which is expressed in an actual refusal to decode social phenomena / processes through the reference to their basic values. The study identifies the main theoretical and methodological contradictions in the understanding of postmarxism, and at the same time, in order to confirm the subject of the work, attention is paid to the avoidance of contradictions and oppositions by postmarxism itself. Because any opposition in postmarxism is questionable, it is a prerequisite for superstructure, which is meaningless itself. Also, a theoretical-comparative and semantic analysis of the “postmarxism” concept is conducted, the historical-political context of the evolution of the concept as a theoretical category and as self-identification is analyzed in order to define its position by some philosophers. The background to its formation is fundamental to explain the denial of universal ontology in postmarxism. Namely, they are decentralization, “breaking up” of structure, derriadian critique of the transcendental meaning, which in postmarxism is expressed as an artificial fixation of meaning and “ideological arrangement”.

Keywords: postmarxism, universal ontology, overdetermination, self-identification, essentialism

Постановка проблеми. Незважаючи на достатньо жваві академічні дебати в західній науці і перманентну полеміку так званих “постмарксистів” як з ліберальними, консервативними філософами, так і з представниками “класичного” марксизму, в українській філософії питання з’ясування підстав постмарксизму приділяється достатньо мало уваги, а теоретичний інструментарій такого з’ясування залишається нерозробленим. Переважна більшість праць західних дослідників в Україні є не перекладеною. До них відноситься і базова у цій сфері праця Е. Лаклау та Ш. Муффа “Гегемонія та соціалістична стратегія” (1985). Російською дана праця була перекладена тільки в 2017 році, тому загалом можна констатувати, що на пострадянському просторі постмарксистські студії ще чекають фундаментальних досліджень.

Протягом тривалого часу філософи, мислителі, політичні діячі ідентифікують себе завдяки таким конструктам як “праві” – “ліві” чи “марксистки” – “постмарксистки”. Вибудовують відповідно до цього поведінкову ідеологічну стратегію, при тому, що одне з найскладніших питань, а саме статус “постмарксизму” до цього часу так і залишається до кінця не з’ясованим. Як власне, не зрозумілим є й зміст поняття та його остаточне смислове навантаження, за-

вдяки яким відбувається і його відповідна самоідентифікація. З огляду на перспективу появи самої можливості теоретичного переходу від доби “постмарксизму” до “метамарксизму”, необхідність ревізії першого, його переосмислення та структурування теоретичних основ лише зростає та актуалізується. Зважаючи на історико-методологічний та історико-матеріалістичний аналіз, ми пропонуємо здійснити “ревізію” поняття “постмарксизму”, звернутися до проблем його концептуалізації та пошуку змістів у факті декларування деконструкції універсалістської онтології, що всупереч теоретично спустошеним та політично дискредитованим варіаціям есенціалістського марксизму набуває статусу соціального конструкту та “нового” початку політичного.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. В Україні феномен постмарксизму у якості можливого підґрунтя для створення власної дослідницької методології розглядає у своїй статті “Чому нестабільні онтології є політичними?” С. Жеребкін (2013, с.22-30), у статті “По-страдянський фемінізм: чим ми ангажовані, або походження з радянських 60-х” І. Жеребкіна (2010, с.264-302), у розділі колективної монографії Інституту філософії НАН України “*Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: Український досвід*”, що вийшов під назвою “*Теорія соціального опосереднення як різновид філософської позиції “постмарксизму”*” А. Пипич (2006, с.312-331) та інші дослідники. Утім, перелічені автори, все ж таки намагаються використати постмарксистську методологію у власних дослідженнях, а не займаються аналізом цього феномену безпосередньо. У площині спроб політико-семантичного і теоретичного аналізу постмарксизму знаходимо такі прізвища як І. Іштван (2010, с.87-92), Ю. Мартиняк (2014, с. 279-287), Є. Казак (2015, с.271-274) тощо.

До джерельної бази теоретичного арсеналу українських дослідників постмарксизму залучені і праці представників класичної компаративістики С. Сім “Постмарксизм: інтелектуальна історія” (2000, 197 с.), С.Тормі та Дж.Тауншенда “Основні мислителі від критичної теорії до постмарксизму” (2013, 234 с.), П. Барковського «Про становлення поняття «постмарксизм» і його локалізацію в пострадянській філософській традиції» (2010, с. 64-72).

З найбільш значимих іноземних дослідників постмарксизму можна також виокремити О. Орішеву з її працею “Політичний вимір соціальної теорії в постмарксизмі” (2007, 132 с.) та Ю.Барбарука з його монографією “Соціальна теорія і політичні стратегії постмарксизму” (2012, 112 с.). З-поміж західних компаративістів дослідниками постмарксизму є такі філософи як: Е. Лаклау та Ш. Муфф (2014, 198 с.), С. Жижек (1999, 237 с.), А. Зупанчич (2000, 270 с), Ж. Ранс’єр (2006, 240 с.), А. Бадью (2005, 240 с.), Дж. Агамбен (2015, 148 с.) П. Вірно (2013, 176 с.), Н. Хомський (2015, 316 с.) та ін. Серед цього загалу мислителів особливе місце займають теоретичні розробки Е. Лаклау та Ш. Муфф. Підстави для заперечення універсалістської онтології ми можемо знайти насамперед у постмодерністській філософській традиції у філософів на кшталт Ж. Дельоза та Ж. Дерріди.

Виклад основного матеріалу. Соціально-політична криза, фактична поразка “червоного травня” 1968 року, поширення неоліберальної експлуатації, ідейна деградація лівих та всезагальне розчарування в марксизмі / неомарксизмі (хоча деякі дослідники дуже часто та беззгідставно ототожнюють неомарксизм та постмарксизм), спровокували необхідність переоцінки традиційних теоретичних постулатів та переосмислення своєї власної подальшої публічної самоідентифікації. Саме тому поява “постмарксизму” була закономірною, очікуваною, і більш того, далеко не першою спробою подібного самоозначення. Теоретична ж необхідність вимагала фундаментального самоозначення, яке по праву можна вважати онтологічним.

Зміна класичної онтології некласичною (М. Гартман, М. Хайдеггер) не призвела до подолання кризової ієрархізації буття. Філософія другої половини 20-го століття намагалася віднайти нові форми онтології. Саме онтологічні концепції цього часу, яким був характерний антисистемний характер, і які вступали в конфронтацію з ієрархізуючими онтологіями та сис-

тематизуючим марксизмом, були ідеологічно ангажованими Тому “постмарксизм” в деякому сенсі є як, і відповіддю на критику вищенаведених “нових онтологій”, так і спробою синтезу останніх з марксизмом.

На нашу думку, як в найбільш вузькому сенсі, так і в найбільш широкому семантично-виваженому сенсі аналіз поняття “постмарксизму” пов’язаний з теоретичними працями Е. Лаклау та Ш. Муффа. Різні дослідники зазвичай виділяють найрізноманітніші критерії приналежності сучасних філософів до марксистів чи постмарксистів. Так, на думку вже згадаваних західних компаративістів, постмарксистами є такі, дуже часто некомпліментарні філософи як Е. Лаклау, Ш. Муфф, С. Жижек, А. Зупанчич, Ж. Рансер, А. Бадью, Дж. Агамбен, П. Вірно, М. Хардт, А. Негрі, А. Норвал, Н. Хомський та інші. Інколи до цього переліку навіть включають постструктуралістів та постмодерністів, які вплинули на методологію постмарксистських пошуків Е. Лаклау та Ш. Муффа (на кшталт Ж. Дельоза та Ж. Дерріди). Необхідністю такої систематизації є потреба зафіксувати перелік мислителів, починаючи з 1980-х, які, з одного боку, не пов’язують себе з традицією класичного марксизму, а, з іншого – продовжують в ній працювати, повністю змінивши методологію за допомогою постмодерністського та постструктуралістського інструментарію.

Проте, жоден з названих філософів не ідентифікує себе як “постмарксист”, а один з небагатьох, хто дійсно себе так ідентифікував (А. Тарасов) не так давно відмовився від регалій “постмарксиста”, пояснивши це тим, що це поняття остаточно закріплене за Е. Лаклау та Ш. Муффа (Паульман, 2011. Ел. р.). Поряд з цим, існує тенденція до підміни поняття постмарксизму його “аналогами”. Досить часто можна натрапити і на поняття “постмаоїзм” (А. Бадью), “постанархізм” чи “постлефтизм”, а, відповідно, і на ідентифікацію постмарксиста як постмаоїста чи постанархіста.

Однак, потрібно розуміти, що навіть в компаративній площині перш за все необхідним є звернення до першопочаткового значення терміну “постмарксизм”. А задля того, щоби зафіксувати логіку ідентифікації цього терміну, і, навіть в окремих випадках, логіку його самоманіфестації, що, власне, ми і бачимо у випадку досліджень Е. Лаклау та Ш. Муффа (а це, власне, і є в термінології А. Бадью саме маніфестацією “події”), необхідно зануритися в історичний та методологічний контекст, у якому формувалися погляди цих філософів, адже, перш за все, виокремлення постмарксизму – це спроба заперечення попередньої, есенціалістської та побудова нової, “наддетермінаційної” онтології. Подібний копінтий аналіз є необхідним і тому, що саме в теоретичних побудовах Е. Лаклау та Ш. Муффа закладено стрижень розуміння постмарксизму, а в історичних та політичних контекстах – стрижень їхніх теоретичних побудов.

Для теоретичного підґрунтя праць Е. Лаклау та Ш. Муффа саме історико-біографічні контексти стали визначальними. Так, Е. Лаклау – аргентинець, який після переїзду до Великобританії почав працювати у відомому журналі *New Left Review*. Під час роботи в ньому він знайомиться з Альтюссером, ідеї якого в подальшому суттєво вплинули на його творчі пошуки. Впливу латиноамериканських ідей під час свого захоплення антиімперіалістичним рухом в Парижі, зазнала і Ш. Муфф. Вона опановує постструктуралістський інструментарій і переїжджає до Колумбії, де й починає з 1967 до 1973 року читати лекції. Саме перманентна інтеграція обох дослідників до лівого руху та латиноамериканська динаміка соціальних змін вплинули на даних філософів і сформували їхню відмінну від загальновідомої у Європі реакцію на кризу 1968 року, яка проявилася в критичній переоцінці євроцентричного марксизму.

Саме під ідеологічним та ідейним впливом “ліваків” й “постмарксистів” Е. Лаклау і Ш. Муффа сформували своє світоглядне розуміння сутності соціальних процесів й розпочали будувати власну теоретичну концепцію. Й першим “революційним” та “антиесенціалістським” у ній постало поняття “наддетермінації” Л. Альтюссера. Стверджуючи, що на будь-яке проти-

річчя завжди впливає безліч найрізноманітніших факторів, що воно у одному відношенні, й на одному рівні може бути детермінованим ними, а на іншому рівні самостійно виступати певною детермінантою (Альтюссер, 2006, с. 146), Л. Альтюссер й вдався до переосмислення цього поняття. На його думку, і у відповідності до фрейдистського досвіду інтерпретації поняття “детермінації” й “наддетермінації”, наддетермінацію він витлумачив як стан протиріччя при першопочатково складному структурованому цілому, і як процес зворотного впливу надбудови на базис, при якому залишається момент невизначеності з формально існуючим “базовим протиріччям”.

Фактично саме з цього моменту ми і можемо зафіксувати у своєму дослідженні виведення перших засновків у відмові постмарксистів від універсалістської онтології. Адже за умови існування наддетермінації, певне онтологічне ціле, універсалізована єдність починає перетворюватися на помилковий конструкт, оскільки для наддетермінованих суб’єктів існує лише онтологічна неможливість редукції.

Інша, не менш важлива постать для постмарксистів – А. Грамші. Для формування концепції постмарксистів Е. Лаклау та Ш. Муфф сприятливими була ціла низка понять даного мислителя, зокрема, таких як: “гегемонія”, “гегемонічна формація”, “органічна криза”, “історичний блок” тощо. Ці та інші поняття стали ключовими в процесі формування не лише політичної проблематики, але й в процесі теоретичного визначення феномену онтології. На що, власне, й звертають увагу Е. Лаклау та Ш. Муфф, коли говорять про те, що перехід від марксистів до постмарксистів несе на собі ще й зміни онтологічного характеру. Враховуючи вищенаведені моменти становлення концепції Е. Лаклау та Ш. Муфф, в подальшому можна прослідкувати й вплив їх власного досвіду на переосмислення “центричної онтології”, закладеної в євроцентризму марксистів.

Іншим вектором, рухаючись в напрямку якого ми можемо віднайти підстави до концептуалізації постмарксистів через відмову від універсальної онтології, є методологічний вплив постструктуралістських та постмодерних постулатів Ж. Дельоза та Ж. Дерріди. Для Ж. Дельоза у цьому відношенні засадничою є ліквідація метафізичного принципу достатньої підстави Х. Вольфа / Г. Ляйбніца та перехід від першопочаткової онтологічної єдності до онтологічної множинності, від монадології до номадології. У свою чергу, Ж. Дерріда критикує будь-який “центризм” (лого-, фало-, онто) та будь-який центральний елемент текстової форми і “трансцедентального означуваного” (позатекстуального референта як основи онтологічної визначеності), що в свою чергу дало поштовх формуванню в концепції Е. Лаклау та Ш. Муфф поняття “дискурсу”, якому приписали властивість відповідної нестійкої структури і штучної фіксації сенсу, а також ідеологічну “розстановку акцентів”. Варто зазначити, що в окремих аспектах поняття дискурсу у даному випадку формувалося й на основі моделі мови як системи елементів, значення яких визначається їх диференційною позицією в межах цілого – Ф. де Сосюра.

Постструктуралістська онтологія завдяки її онтологічній невизначеності й перетворилася на інструмент соціальної критики, зокрема, й критики марксистів, однак при цьому не була запропонована сама стратегія перетворення реальності. Однак, саме постструктуралістська онтологічна невизначеність залишилася наріжним каменем, конститууючою основою постмарксистів. Ж. Дерріда в “Примарах Маркса” прямо пише про необхідність переосмислення марксистів, вважаючи завданням подальшу онтологічну концептуалізацію для Е. Лаклау і Ш. Муфф: “...таким ответом мы сможем в самых общих чертах предварительно обозначить тональность и общую форму наших выводов, заключающихся в том, что необходимо принять наследие марксизма, принять его как нечто в высшей степени “живое”, т. е., парадоксальным образом, как то, что заставляет вновь и вновь возвращаться к вопросу о жизни, о духе или о призрачном, о жизни-смерти, превосходящей оппозицию жизни и смерти. Это наследие необходимо пере-утвердить, преобразуя его столь радикально, сколь это

будет необходимо. Такое подтверждение или пере-утверждения наследия было бы созвучно тому, что слышится в призыве Маркса...” (Деррида, 2016, с. 82).

Показовою в цьому плані є аналогія роздоріжжя, принципової відкритості новому та антидетермінізму, яка фігурує та займає центральну позицію практично від самого початку праці Е. Лаклау “Гегемонія та соціалістична стратегія”: “Left-wing thought today stands at a crossroads. The “evident truths” of the past – the classical forms of analysis and political calculation, the nature of the forces in conflict, the very meaning of the Lefts struggles and objectives – have been seriously challenged by an avalanche of historical mutations which have riven the ground on which those truths were constituted” (Laclau, Mouffe, 2014, p. 21).

У Е. Лаклау постмарксизм – це ще й спосіб історизації (за допомогою дискурсів) і де-есенціалізації марксистської традиції. Історизація – це своєрідний крок назад, спроба переосмислення минулого. Але разом з цим – поліваріативність і принципова відкритість, адже марксизм продовжує залишатися різномірним явищем, що відрізняється в оцінках і інтерпретаціях. “Something very different has occurred. It’s Marxism that has broken up and I believe I’m holding on to its best fragments” (Laclau, 1990, p. 201).

Слід звернути увагу й на те, що така відкрита система як марксизм використовує і постструктуралістський, і деконструктивістський інструментарій. І тут ми знову повертаємося до особливостей етимології альтюссерівської праці “За Маркса”. Як зауважив А. Смулянський (2012), “Pour Marx” – це в деяких варіаціях і “за”, і “для”, і навіть “Проти Маркса”. У свою чергу, в інтерв’ю, датованим 1988 роком, Е. Лаклау зазначив, що “постмарксизм” – це не відхилення від першоджерела, а радикалізація “двозначності марксизму, яка пронизує усю його історію” і притаманна самому Марксу. І, відповідно, визнав факт свого намагання ствердити й радикалізувати постструктуралістський та деконструктивістський інструментарій.

Керуючись методологією нашого дослідження, поряд з контекстуальним аналізом та визначенням смислового навантаження досліджуваних понять, варто звернути увагу і на сам префікс “пост” у його співвідношенні з категорією “марксизм”. Префікс “пост” глибоко онтологічний сам по собі: він засвідчує певну апеляцію до невизначеного, “наддетермінованого” проекту майбутнього, і, водночас, потребує переосмислення минулого, й це переосмислення може бути перманентним. Так, С. Зенкін, аналізуючи значення префекційності в контексті взаємкореляції семантичного та політичного сенсів поля політики, зазначав: “Цей термін, з одного боку, зберігає в собі ідею “м’якого” заперечення і подолання, загальну для більшості сучасних культуротворюючих префіксів, а, з іншого боку, робить його сенс гранично іманентним (“надіманентним”, користуючись одним з префіксів того ж ряду): передбачається, що руйнування старого вже відбулося само собою, з часом, а на долю сучасної культури залишилася вторинна утилізація уламків” (Зенкін, 2012, с.145).

Доволі цікавим є і те, що єдиного “універсального” варіанту написання поняття “постмарксизм” також не існує. В своїй новій праці 2017 року “The Sociology of postmarxism” (“Соціологія постмарксизму”), в розділі “Why is postmarxism” Річард Хоусон (Howson, 2017, p. 4) наводить три варіанти такого написання:

- 1) post-Marxism (“пост-Марксизм”) з акцентуванням на марксистській складовій;
- 2) post-marxism (“пост-марксизм”) зі зняттям акцентації на марксизмі, але збереженні префіксізації;
- 3) postmarxism (“постмарксизм”) – де більше не існує відокремленого префікса, який прагне змінити значення іншого терміну, і, швидше за все, це слово є цілісним терміном, який має стале значення на кшталт значення термінів “постмодернізм” чи “постструктуралізм”.

У свою чергу, розмежування так само, як і відмінність між “пост-Марксизмом” та “пост-марксизмом” згідно з Хоусоном є не принциповою. Проте, у нас є власна думка з цього приводу. Розрізняючи, наприклад, філософію Маркса та марксизм як спробу есенціалізації

філософії Маркса (а також наближеної тогочасної соціальної критики) Ф. Енгельсом, можна відповідно говорити про пост-Марксизм як про напрямок, акцентований на спробі “ортодоксального” прочитання Маркса та наближений при цьому у певних параметрах до неомарксизму та пост-марксизму, як про напрямок, який прагне проаналізувати дійсність за допомогою “найкращих фрагментів [марксизму], за які я тримаюся”, – зазначав Е. Лаклау.

Припускаючи, що у кожному варіанті назви ми маємо справу з дещо відмінним змістом поняття (наприклад, відносно до інтерпретації С. Жижека більш доречним видається поняття “пост-Марксизму”, а до інтерпретації П. Вірно – “постмарксизму”). Тому за базовий з часом і буде обрано саме третій, інший варіант, як найбільш методологічно доцільний. Так, у понятті “постмарксизм” підкреслюється визначеність та цілісність, завершеність “проекту онтологічного перевороту Е. Лаклау та Ш. Муффа”.

Але тим не менш, попри заперечення універсалістської онтології, теоретичну гнучкість (постмарксизм надав академічному середовищу стійкий дослідницький інструментарій) та дискурсивну артикуляцію “радикальної демократії” постмарксизм стикається з есенціалістською критикою як “умовно зліва”, так й “справа”, хоча й “відношення артикуляції не є відношенням необхідності” (Laclau, 1990, p. 75).

Так, Джеймс Петрас в “Марксистській критиці постмарксизму” критикує тези, які в постмарксизмі (Е. Лаклау, Ш. Муффа) зовсім відсутні: “постмарксистки” пропонують аналіз, критику і стратегію розвитку, тобто, називаючи речі своїми іменами, універсальну ідеологію”, “(для постмарксизму – ред.) антиімперіалізм – це ще один вислів з минулого, який пережив свій час”, “постмарксистки плутають радянський комунізм з низовими демократичними соціалістичними рухами в Латинській Америці” (Петрас, 1997, ел. р.).

Консервативні критики (Г. Розморер, П. Готфрід) ототожнюють постмарксизм або ж з лібералізмом лівого типу, або ж з марксизмом загалом, або ж з усіма навіть мінімально “лівими” парламентськими рухами: “... постмарксистські ліві - від англійських нових лейбористів до італійської Партії демократичних лівих сил, німецьких соціал-демократів, а також французьких соціалістів...” (Готфрід, 2009, с. 139).

Висновки. Таким чином, проведений аналіз показав, що до “постмарксизму” прийнято відносити досить широкий спектр марксистських, постструктуралістських та постмодерністських політико-філософських теорій, утім стрижневою, центральною теорією, на нашу думку, слід ту, що і засвідчена у головній праці Е. Лаклау та Ш. Муффа.

Попри наявність численних визначень та ідентифікацій поняття постмарксизму його створювачами і дослідниками, розглядати процес концептуалізації цього поняття у найефективніший спосіб, на нашу думку, варто було б через застосування певного онтологічного виміру, а саме – через факт, або ж намагання онтологічного заперечення універсальності. Адже онтологічна складова у даному випадку є інтегральною, тобто об’єднуючою політико-історичну, методологічну, та, навіть, семантичну площину процесів формування смислу досліджуваного поняття.

Виокремлення цього моменту може перетворитися й на відлікову позицію у новому етапі в компаративістських дослідженнях постмарксизму, може допомогти більш рельєфно виокремити постмарксизм серед інших сучасних напрямків філософського мислення. Крім того, заперечення універсалістської онтології також нівелює і претензію “постмодерністської релятивності” постмарксизму, оскільки “класичний” марксизм також містить в собі багатовекторну критику есенціалізму. Більш того, філософування Маркса розпочинається з перегляду гегелівської діалектики, де він наполягає на принциповій неможливості завершеності – діалектичні відношення можливі тільки в неопосередкованій тотальності. Подібна методологічна схожість є онтологічною, відповідно, концептуалізація поняття “постмарксизм” повинна відштовхуватися, насамперед, від заперечення універсалістської онтології.

Література та посилання

- Агамбен, Дж. (2011), *Ното Сасер. Суверенная власть и голая жизнь* [пер. с итальянского И. Левина, О. Дубицкая, П. Соколов, М. Велижев, С. Козлов], Европа, Москва, 256 с.
- Агамбен, Дж. (2015), *Средства без цели. Заметки о политике* [пер. с итальянского. Э. Саттарова], Гилея, Москва, 148 с.
- Альтюссер, Л. (2006), *За Маркса* [пер. с франц. А. В. Денежкина], Практис, Москва, 392 с.
- Барбарук, Ю. В. (2012), *Социальная теория и политические стратегии постмарксизма*, Книжный дом "ЛИБРОКОМ", Москва, 112 с.
- Барковский, П. (2010), "О становлении понятия "постмарксизм" и его локализации в постсоветской философской традиции", *Логос*, №1, с. 64-72
- Вирно, П. (2013), *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни* [пер. с итальянского А. Петровой под ред. А. Пензина], Ад Маргинем, Москва, 176 с.
- Готфрид, П. (2009), *Странная смерть марксизма* [пер. с англ. Б. Пинскера], ИРИСЭН / Мысль, Москва, 249 с.
- Делёз, Ж., Гваттари, Ф (2010), *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*, У-Фактория, Екатеринбург, Астрель, Москва, 895 с.
- Деррида, Ж. (2006), *Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал* [Пер. с франц. Перевод Б. Скуратова], Logos-altera, Москва, 256 с.
- Жеребкин, С. В. (2013), "Почему нестабильные онтологии являются политическими?", *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*, №1029-II, с. 22-30
- Жеребкина, И. (2010), "Постсоветский феминизм: чем мы ангажированы, или происхождение из советских 60-х", *Гендерные исследования*, №20-21, с. 264-302.
- Жеребкин, М. С. (2009), "Постмарксистська теорія дискурсу Ернесто Лаклау і Шанталь Муф: новий погляд на політичні процеси в країнах колишнього СРСР?", *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, Вип.91/93, с. 201-203
- Жижек, С. (1999), *Возвышенный объект идеологии* [пер. с английского В. Софронов], Художественный журнал, Москва, 237 с.
- Зенкин, С. Н. (2012), *Работы о теории: Статьи, Новое литературное обозрение*, Москва, 560 с.
- Іштван, І. (2010), "Постмарксизм та альтердисциплінарність нових культурних досліджень", *Вісник Харківського національного університету ім.Каразіна. Серія "Теорія культури і філософія науки"*, Випуск 40, с. 87-92.
- Казак, Є. (2015), "Переосмыслення засад історичного матеріалізму в філософії постмарксизму", *Гілея. Філософські науки*, Випуск 98, с. 271-274.
- Мартиняк, Ю. (2014), "Постмарксизм у контексті дослідження політичного: підходи до трактування", *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*, Випуск 5, Львівський національний університет, Львів, с. 279-287.
- Оришева, О.Ф. (2007), *Политическое измерение социальной теории в постмарксизме*, "РИВШ", Минск, 132 с.
- Паульман, В. Ф. (2011), "Танцы вокруг парового котла". Электронный ресурс. Режим доступа (01.03.2020): http://lit.lib.ru/p/paulxman_w_f/text_0690.shtml
- Петрас, Д. (1997), "Марксистская критика постмарксистов". Электронный ресурс. Режим доступа (01.03.2020): <http://left.ru/2004/15/petras114.html>
- Пипич, А. (2006), "Теорія соціального опосереднення як різновид філософської позиції "постмарксизму" (методологічний аспект)", *Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: Український досвід* [Г. Бабінський, І. Е. Бекешкина, О. В. Білий та ін. ;

- відп. ред.: А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова], Етна-1, Київ, с. 312-331
- Рансьєр, Ж. (2006), *На краю политического* [пер. с французского Б. Скуратова], Праксис, Москва, 240 с.
- Рормозер, Г. (1996), *Кризис либерализма* [Пер. с нем. А.А.Френкин], Инфран, Москва, 298 с.
- Смулянский А. "Введение в современную философию: Луи Альтюссер". Электронный ресурс.
Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=lx-S-rfSXB>
- Хардт, М., Негри, А. (2006), *Множество: война и демократия в эпоху империи* [пер. с английского под ред. В. Иноземцева], Культурная революция, Москва, 559 с.
- Хомский, Н. (2015) *Создавая будущее: Оккупации, вторжения, имперское мышление и стабильность* [пер. с английского А. Керви, Ю. Быстрова], Альпина нон-фикшн, Москва, 316 с.
- Breckman, W. (2013), *Adventure of Symbolic: post-marxism and radical democracy*, Columbia University Press, 377 p.
- Chen, K.-H. (1996), "Post-marxism: between / beyond critical postmodernism and cultural studies", Hall, S. *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, pp. 307-323.
- Goldstein, P. (2005), *Post-Marxist theory: an introduction*, State University of New York Press, Albany, 145 p.
- Howson, R. (2017), *The Sociology of Postmarxism*, Routledge, New York, 160 p.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 280 p.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2014), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London/New York, 198 p.
- Sim, S. (2000), *Post-Marxism: An Intellectual History*, Routledge, New York, 197 p.
- Sim, S., "Post" or "Past"? Does Post-Marxism have any Feature?", viewed at 1 March 2020, available at: <https://globaldiscourse.wordpress.com/contents/%E2%80%98post%E2%80%99-or-%E2%80%98past%E2%80%99-does-post-marxism-have-any-future-by-stuart-sim/>
- Tormey, S., Townshend, J. (2013), *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, SAGE Publications, London, 234 p.
- Zupancic, A., (2000), *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Verso, London / New York, 270 p.

References

- Agamben, G. (2011), *Il potere sovrano e la nuda vita [Homo Sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn]*, trans. from Italian I. Levin, O. Dubickaja, P. Sokolov, M. Velizhev, S. Kozlov, Europe, Moscow, 256 p. [in Russian]
- Agamben, G. (2015), *Mezzi senza fine: Note sulla politica [Sredstva bez celi. Zametki o politike]*, trans. from Italian E.Sattarov, Gileya, Moscow, 148 p. [in Russian]
- Althusser, L. (2006), *For Marx [Za Marksa]*, trans from French A. V. Denezhkin, Praksis, Moscow, 392 p. [in Russian]
- Badiou, A. (2005), *Abrege de metapolitique [Kratkij kurs metapolitiki]*, trans from French B. Skuratov, K. Golubovich, O. Nikiforov, Logos, Moscow, 240 p. [in Russian]
- Barbaruk, J. (2012), *Social Theory and Political Strategies of postmarxism [Social'naja teorija i politicheskie strategii postmarksizma]*, Knizhnyj dom "LIBROKOM", Moscow, 112 p. [in Russian]
- Barkovskij, P. (2010), "On the formation of the concept of "postmarxism" and its localization in the post-Soviet philosophical tradition" ["O stanovlenii ponjatija "postmarksizm" i ego lokalizacii v postsovetskoj filosofskoj tradicii"], *Logos*, №1, pp. 64-72 [in Russian]
- Breckman, W. (2013), *Adventure of Symbolic: post-marxism and radical democracy*, Columbia

- University Press, 377 p.
- Chen, K.-H. (1996), "Post-marxism: between / beyond critical postmodernism and cultural studies", Hall, S. *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, pp. 307-323.
- Chomsky, N. (2015), *Making the future. Occupations, Interventions, Empire and Resistance* [Sozdavaja budushhee: Okkupacii, vtorzhenija, imperskoe myshlenie i stabil'nost'], Alpina non-fiction, Moscow, 316 p. [in Russian]
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010), *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* [Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija], trans from French J. Svirsky, U-Faktorija / Astrel, Yekaterinburg / Moscow, 895 p. [in Russian]
- Derrida, J. (2006), *Spectres de Marx* [Prizraka Marksa], trans. from French B. Skuratov, Logos-altera, Moscow, 256 p. [in Russian]
- Goldstein, P. (2005), *Post-Marxist theory: an introduction*, State University of New York Press, Albany, 145 p.
- Gotfried, P. (2009), *The strange death of Marxism* [Strannaja smert' marksizma], trans. from English B. Pinsker, IRISEN / Mysl', Moscow, 249 p. [in Russian]
- Hardt, M., Negri A. (2006), *Multitude. War and Democracy in the age of Empire* [Mnozhestvo: vojna i demokratija v jepohu imperii], trans. from English V. Inozemcev, Cultural revolution, Moscow, 316 p. [in Russian]
- Howson, R. (2017), *The Sociology of Postmarxism*, Routledge, New York, 160 p.
- Ishtvan, I. (2010), "Postmarxism and the Alterdisciplinarity of New Cultural Studies" ["Postmarksizm ta al'terdisciplinarnist' novih kul'turnih doslidzhenn'], *Publishing of Karazin Kharkiv national university. Series "Theory of culture and philosophy of science"*, №40, pp. 87-92 [in Ukrainian]
- Kazak, Y. (2015), "Rethinking the ambush of historical materialism in the philosophy of post-Marxism" ["Pereosmyslennia zasad istorychnoho materializmu v filosofii postmarksyzmu"], *Hileia. Philosophical Science*, №98, pp. 271-274 [in Ukrainian]
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 280 p.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2014), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London/New York, 198 p.
- Martyniak, Y. (2014), "Postmarxism in the Context of Political Research: Approaches to Interpretation" ["Postmarksyzm u konteksti doslidzhennia politychnoho: pidkhody do traktuvannia"], *Bulletin of Lviv University. Series philosopher-political scientist. Studios*, No.5, pp. 279-287 [in Ukrainian]
- Orisheva, O. F. (2007), *The political dimension of social theory in postmarxism* [Politicheskoe izmerenie social'noj teorii v postmarksizme], "RIVSh", Minsk, 132 p. [in Russian]
- Paul'man, V. F. (2011), "Dancing around the steam boiler" ["Tancy vokrug parovogo kotla"], viewed at 1 March 2020, available at: http://lit.lib.ru/p/paulxman_w_f/text_0690.shtml [in Russian]
- Petras, D. (1997), "Marxist criticism of postmarxists" ["Marksistskaja kritika postmarksistov"], viewed at 1 March 2020, available at: <http://left.ru/2004/15/petras114.html> [in Russian]
- Pypych, A. (2006), "Social mediation theory as a kind of philosophical position of "postmarxism" (methodological aspect)" ["Teoriia sotsialnoho oposerednennia yak riznovyd filosofskoi pozytsii "postmarksyzmu" (metodologichny'j aspekt)"], *Values of civil society and moral choice: Ukrainian experience* [H. Babynskyi, I. E. Bekeshkyna, O. V. Bilyi etc.; eds. A. M. Yermolenko, O. O. Kyselova], Etna-1, Kyiv, pp. 312-331. [in Ukrainian]
- Ranciere, J. (2006), *Aux bords du politique* [Na kraju politicheskogo], trans. from French B. Skuratov, Praxis, Moscow, 240 p. [in Russian]
- Rormozer, H (1996), *The crisis of liberalism* [Kryzys lyberalyzma], trans. from Deutsch A. A. Frenkin, Infran, Moscow, 298 s. [in Russian]
- Sim, S. (2000), *Post-Marxism: An Intellectual History*, Routledge, New York, 197 p.

- Sim, S., "“Post” or “Past”? Does Post-Marxism have any Feature?", viewed at 1 March 2020, available at: <https://globaldiscourse.wordpress.com/contents/%E2%80%98post%E2%80%99-or-%E2%80%98past%E2%80%99-does-post-marxism-have-any-future-by-stuart-sim/>
- Smuljanskij, A. (2012) "Introduction to Modern Philosophy: Louis Althusser" ["Vvedenie v sovremennuju filosofiju: Louis Althusser"], viewed at 1 March 2020, available at: <https://www.youtube.com/watch?v=lx-S-rfSXBm> [in Russian]
- Tormey, S., Townshend, J. (2013), *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, SAGE Publications, London, 234 p.
- Virno, P. (2013), *Grammatica della moltitudine* [*Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoj zhizni*], trans. from Italian A. Petrova, A. Penzin, Ad Marginem, Moscow, 176 p. [in Russian]
- Zenkin, S.N. (2012), *Works on Theory: Articles* [*Raboty o teorii: Stat'i*], New literary review, Moscow, 560 p. [in Russian]
- Zherebkin, S. V. (2013) "Why are unstable ontologies political?" ["Pochemu nestabil'nye ontologii javljajutsja politicheskimi? "], *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy. Political science*, No. 1029-II, pp. 22-30 [in Russian]
- Zherebkina, I. (2010), "Post-Soviet feminism: how are we biased, or origin from the Soviet 60s" ["Postsovetskij feminizm: chem my angazhirovany, ili proishozhdenie iz sovetskikh 60-h"], *Gender studies*, No. 20-21, pp.264-302 [in Russian]
- Zhizhek, S. (1999), *The Sublime Object of Ideology* [*Vozvysennyj obekt ideologii*], trans. from English V. Sofronov, Art magazine, Moscow, 237 p. [in Russian]
- Zupancic, A., (2000), *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Verso, London / New York, 270 p.

© Ігор Шелудченко

ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧОСТІ ІБН СІНІ

К. О. Гололобова

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О.О. Богомольця
katerinagololobova2017@gmail.com
ORCID 0000-0003-3343-5978
DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-49-56](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-49-56)

Анотація

Катерина Гололобова. Антропологічні проблеми в творчестві на Ибн Сина. Стаття аналізує наукове і філософське наслідство на Ибн Сина, який є одним з найвидатніших представників філософії в Близькому Сході. Ибн Сина є виключителем серед учених і лікарів з Ренесансу, належить до великих фігур в світовій культурі, науці, філософії і медицині. Човешка природа займає центральне місце в творчестві на ученика. Наукове наслідство на Ибн Сина, особливо негові антропологічні учення, допринесли до розуміння природи і людини, а також до глобальних викликів сучасності. В наукових працях наводяться рішення вічних питань про життя людини. Ідеї на Ибн Сина залишаються актуальними, він розглядає людину, використовуючи холистичний підхід, ставить основні питання сучасної медичної етики, визначає систему етичних понять, які мають специфічний медико-біологічний і клінічний зміст. Той розглядає людину як єдине ціле духу, душі і тіла. Наукове і філософське наслідство на Ибн Сина є дуже важливим зв'язком в єдиній культурній традиції людства. Учені представили нові ідеї в багатьох областях наукової діяльності.

Ключові думи: антропология, холизм, философия на Близькому Сході, Ибн Сина, перипатетизм, човешка сутність, аристотелизм

Анотація

Катерина Гололобова. Антропологічна проблематика в творчості Ибн Сіні. В статті аналізується науково-філософська спадщина одного з найвидатніших представників філософії Середнього Сходу Ибн Сіні. Ибн Сіна – видатний вчений та лікар Східного Відродження – належить до великих фігур в світовій культурі, науці, філософії та медицині. Проблема людини займає центральне місце в творчому доробку науковця. Творчий доробок Ибн Сіні, особливо його антропологічне вчення, сприяє знаходженню відповідей на запитання, що виникають в процесі пізнання деяких аспектів природи та самої сутності людини і, частково, на глобальні виклики сучасного світу. Саме в його творчості ставляться і вирішуються одвічні питання буття людини. Ідеї Ибн Сіні були і залишаються геніальними, він розглядав людину, використовуючи холистичний підхід, заклав підвалини сучасної лікарської етики, визначив систему фундаментальних етичних понять, які мають специфічний медико-біологічний та клінічний зміст. Він розглядав людину як єдине ціле духу, душі та тіла. Наукова і філософська спадщина Ибн-Сіні є дуже важливою сполучною ланкою єдиної куль-

турної традиції людства. Вчений вніс нові ідеї у безліч областей наукової діяльності.

Ключові слова: антропологія, холізм, філософія Середнього Сходу, Ібн Сіна, перипатетизм, проблема людини, аристотелізм

Abstract

Kateryna Hololobova. Anthropological Issues in the Work of Ibn Sina. The article analyzes the scientific and philosophical heritage of Ibn Sina, one of the most prominent representatives of the Middle East philosophy. Ibn Sina, an outstanding scientist and physician of the Eastern Renaissance, is among the first-class scholars in world culture, science, philosophy and medicine. The problem of man takes a central place in the creative work of a scientist. The creative work of Ibn Sina, especially his anthropological teaching, promotes finding answers to questions arising in the process of knowing some aspects of nature and the very essence of man, and partly on the global challenges of the modern world. It is precisely in his work that the eternal questions of human existence are addressed and resolved. Ideas of Ibn Sina were and remain genius, he considered a man in terms of a holistic approach, laid the foundations for modern medical ethics, defined a system of fundamental ethical concepts that have specific medical, biological and clinical content. He regarded man as the inseparable unity of spirit, soul and body. The scientific and philosophical heritage of Ibn Sina is a very important link of the only cultural tradition of mankind. The scientist introduced new ideas in many fields of scientific activity.

Key words: anthropology, holism, philosophy of the Middle East, Ibn Sina, peripatethism, human problem, aristotelianism

Постановка проблеми. Філософія Середнього Сходу подарувала світу безліч талановитих мислителів, науковців, поетів та філософів. У той час, коли на Заході лише починали сіяти зерна раціоналізму та науковості, на Середньому Сході повною мірою розвивалася наука і розквітав аристотелізм. Саме під впливом арабських філософів, нові ідеї почали проростати і на Європейському Заході. Одним з найвидатніших представників філософії Середнього Сходу був і залишається Абу Алі Ібн Сіна.

У західній, європейській культурі поширеною є думка про те, що зародження та розвиток науки – це винятково західний феномен. Часто не береться до уваги той факт, що не лише писемність, поняття нуля та принцип математичного доведення народилися на Середньому Сході. Більше того, і так звані точні науки, як і експериментальний метод (серцевина точної науки) також вперше з'явилися саме там. (Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність, 2009, с. 13). Цю ситуацію вдало виокремив Б. Рассел. В "Історії західної філософії" він писав, що: "...Наука, філософія, поезія та всі види мистецтв розквітли у світі Мухаммеда, тоді як Європа була занурена у дикунство. Європейці з їхньою непростою звуженістю поглядів називали цей період "темним століттям", але лише у Європі він був "темним". Фактично лише у християнській Європі, оскільки Іспанія, яка була мухаммеданською, мала блискучу культуру". (Рассел, 1959, с. 154).

Феномен енциклопедиста Ібн Сіни, як і багатьох його попередників та послідовників, нагадує нам те, що наука та сучасні знання Заходу своїм корінням сягають саме культури ісламського світу.

Ібн Сіна – видатний вчений та лікар Східного Відродження – належить до зірок першої величини на небосхилі світової культури, науки, філософії та медицини. Щоб розкрити зміст філософської спадщини Ібн Сіни, слід вдатися до історико-методологічного аналізу його філософських поглядів – по-перше, і методично розкрити їхнє життя у сучасній філософії – по-

друге. А оскільки він був лікарем-філософом, що надзвичайно цінував ще Гіппократ, неможво не звернутися і до філософської проблеми медицини взагалі і сучасної медицини, зокрема. Саме філософська проблема медицини та медицина взагалі нерозривно пов'язані з антропологічною проблематикою.

Завданням даної статті є аналіз науково-філософської спадщини Ібн Сіні та виокремлення в межах його медичного, філософського та етичного вчення антропологічної проблематики; розгляд його вчення в межах сучасних етико-соціальних та наукових проблем, з метою їхньої актуалізації для сьогодення.

Виклад основного матеріалу. В історії філософії складається традиційне тлумачення філософії Ібн Сіні як перипатетичної, тобто, пов'язаної з перипатетичною (прогулянковою) школою (Лікей) Аристотеля. У своїй “Протрептиці” Аристотель тлумачить філософію як знання взагалі. Тому філософія ділиться ним на “першу” (“метафізика”, роздуми після вивчення природи) та “другу” (“фізика”, природа). Цим самим наукове знання поділялося на теоретичне та емпіричне, практичне. (Творча спадщина Ібн Сіні та сучасність, 2009, с. 26).

Проблема людини займає безумовно центральне місце в творчому доробку Ібн Сіні. Історичний період творчості та життя видатного лікаря, філософа та науковця відділяє від нашого часу багато сторіч, однак його прогресивні ідеї не втратили своєї актуальності і сьогодні. Особливо затребуваними вони стають в переламні періоди історії – коли суспільство зазнає не лише соціальних змін, але й суворих випробувань та морально-етичних викликів.

Актуальність дослідження антропологічної проблематики в творчості Ібн Сіні свого часу була обумовлена динамічним розвитком науки та техніки ще на межі II-го – III-го тисячоліть, коли виникла низка проблем у зв'язку зі загрозами існуванню людства.

Творчий доробок Ібн Сіні і, особливо, його антропологічне вчення, навіть у ті часи сприяло знаходженню відповідей на ті запитання, що виникали в процесі пізнання деяких аспектів природи та самої сутності людини.

Проблеми природи, походження і сутності людини, а також сенсу її життя та вдосконалення є найважливішими антропологічними проблемами, оскільки вони охоплюють буттєві основи її існування. Феномен людини постає і в наші дні не лише як багатопланова і, певною мірою, невичерпна наукова проблема, але і як актуальне практичне завдання, пов'язане зі збереженням людського роду на Землі, подальшим його існуванням та розвитком.

Гуманістична спрямованість філософського вчення Ібн Сіні витримала випробування часом, оскільки у цьому вченні чи не найперше в історії середньовічної культури й була зроблена спроба по-новому побачити та узгодити поміж собою подеколи протилежні речі – розум та віру, філософію та теологію, науку та релігію. Критично засвоївши античну грецьку філософію, Ібн-Сіна слідом за Аль-Кінді та Аль-Фарабі зорієнтував арабську філософську думку на Аристотеля. Як прогресивний мислитель, Ібн Сіна не обмежувався коментуванням, а вийшов за межі обов'язкових вимог релігії та богослов'я, розвинув далі цілу низку сторін вчення Аристотеля.

Згідно з Ібн-Сіною, філософія – це уся сукупність людського знання і в цьому сенсі вона тотожна усій людській мудрості (“хікмет” за його термінологією). За своїм складом філософія ділиться на проблематику теоретичного розуму – філософію пошуку істини, і проблематику практичного розуму – життєву філософію пошуку блага. Визначний вплив на філософські погляди Ібн Сіні здійснив Аристотель, потрібно, насамперед, розуміти, що у філософії Аристотеля мають місце як елементи ідеалізму, так і матеріалізму з переважанням в бік ідеалізму. А що ми спостерігаємо у філософії Ібн Сіні? Категорію “суще” він розділяє як необхідно суще та можливо суще. Перше – є причиною, друге – наслідком. Необхідно суще у Ібн Сіні ніщо інше як Аллах – причина дійсного світу, який є причиною причин. На цьому і закінчується подібність філософії Ібн Сіні та “першого філософа”, як називали Аристотеля на Середньому

Сході. Центральне місце у вченні Ібн Сіни займає теорія еманачії. Згідно з нею, всесвіт – це еманачія (випромінювання) божества, де Бог виступає необхідним буттям, першою дійсною сутністю. Однак на цьому й закінчуються поступки Ібн Сіни як ідеалістичним моментам неоплатонізму так і Аристотелю, і, водночас, офіційній теології, а наступна інтерпретація теорії еманачії отримує зовсім інакше трактування. Визнавши творення світу Богом, Ібн Сіна в подальшому вказує, що Бог створив лише те, що є незалежним від нього і є потенційною необхідністю (Корбен, 2009, с. 78). Він не здатен створити щось без наявної матерії. Матерія завжди передує існуванню речей, що у свою чергу потребує матерії, з якої вони складаються. Тобто, впевнений в об'єктивності існування матерії, Ібн Сіна прагне обґрунтувати явища природи з її власних законів і відкидає при цьому ідею божественного творення світу з нічого. Бог виступає в природі насамперед як її творець і складає з нею єдине ціле, він тотожний природі та її внутрішнім властивостям.

Ібн Сіна визнавав природну закономірність (“мазхабі табіат”) всезагальною і неповторною навіть при поясненні сутності чудотворства “святих” чи мистиків. Він пропонував віднайти матеріальні причини також для різних психічних процесів. У “Каноні лікарської науки” він писав: “Деякі лікарі вважають, що меланхолія виникає через духів, однак той, хто вивчає медицину, не цікавиться виникає вона через духів чи ні; до того ж твердимо, що навіть якщо вона виникає через духів, це все ж таки відбувається внаслідок перетворення природи в чорножовчну, так що найближчою причиною є чорна жовч, а далі нехай будуть джерелом цієї жовчі духи чи не духи” (Ібн Сіна, 1954 б, с. 129). Отже, це є свідченням об'єктивно-природничого підходу вченого у своїх дослідженнях, послідовного дотримання причинно-наслідкового аналізу. Така позиція науковця XI сторіччя ставить Ібн Сіну у виняткове історичне становище предтечі об'єктивно-наукового тлумачення біологічних та фізіологічних процесів у людському організмі, яке характерне лише для сучасного етапу медичних досліджень та лікарської практики (Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність, 2009, с. 35).

Здоров'я ж визначалося цим вченим як “здатність або стан, звдяки якому функції (органу), покликаною для їх виконання, виявляються бездоганними”; здоров'я – це “стан, у якому тіло людини за природою і за поєднанням (частинок) є таким, що усі дії, що виходять з нього, здійснюються здорово і повно” (Ібн Сіна, 1954 а, с.142), а хвороба “є неприродним станом людського тіла, який зумовлює по суті первинним чином розлад у дії (хворого органу). Це відбувається або від неприродної природи, або від неприродного поєднання частинок”. (Ібн Сіна, 1954 а, с.141). Такі тлумачення, перш за все, були спрямовані проти поширених у той час марновірних уявлень про те, що здоров'я – це дар Божий, а хвороба – кара за гріхи.

З позиції сучасної науки цікавим є також і вирішення Ібн Сіною проблеми співвідношення соматичного та психічного, тіла та духа. Аристотель обстоював думку про те, що джерелом усіх душевних сил є серце. Знайомство з “Каноном” також надає підстави вважати Ібн Сіну прихильником цієї ж позиції. Проте, якщо ґрунтовно розглянути його погляди щодо цього питання, то можна дійти висновку про те, що: Ібн Сіна, безумовно, схилився до думки, що місцем перебування та дії душевних сил є мозок, а отже і психічна діяльність виводилася з діяльності головного мозку (Абу Али Ібн Сіна, 1985). Адже в архітектоніці мозку він знаходив відповідні центри і для відчуттів, і для мислення, і для пам'яті. Це було геніальним передбаченням Ібн Сіни, оскільки тогочасна наука не оперувала даними про структурну архітектоніку мозку. І лише пізніше ідея локалізації психічних здатностей у різних центрах мозку, одержала експериментальне підтвердження, що стало підставою для розвитку і психології, і психіатрії і, зокрема, психопатології (Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність, 2009, с. 36).

У “Каноні лікарської науки” знаходимо і положення про те, що психічні стани залежать від фізіологічної діяльності мозку: психічне здоров'я є результатом фізичної досконалості мозку, а психічне захворювання – наслідком його фізичного нездоров'я. Ібн Сіна доводить, що

психічні розлади (безсоння, склероз, меланхолії чи депресії) суть захворювання мозку, які шкодять головним чином нашій здатності відчувати та мислити.

Антропологічні погляди Ібн Сіни включають в себе: проблему сутності людини, її походження і розвитку (онтологія); пізнавальні можливості людини (гносеологія); проблему мети і сенсу життя людини (соціо-аксіологія); проблему смерті та потойбічного життя людини (есхатологія); проблеми загальної та індивідуальної природи людини (біологія та психофізіологія), вчення про душу (психологія), а також проблему підсвідомих явищ людської психіки (метапсихологія). У межах цих поглядів Ібн Сіна викладає низку гіпотетичних ідей про зародження життя, про генезис людини та її розвиток, в основу яких і покладає еволюційний принцип.

Проблема людини аналізується Ібн Сіною і в межах науково-медичного та філософського тлумачення. Це, напевне, чи не найважливіша проблема пізнання в усі часи і, зокрема, в країнах арабського Сходу X-XI ст. Отже, ми говоримо про традицію, яка складається з трьох проблем ісламського вчення про людину, що вплинули на формування раціоналістичної традиції трактування людини у вченні Ібн Сіни (Григорян, 1966, с. 92). Мається на увазі і каламіське розуміння людини як ступеня еманції божественного розуму, і твердження про створення людини Аллахом із глини та води, і про роль душі у здійсненні божественних настанов. Ібн Сіна у цьому питанні був послідовним продовжувачем раціоналістичної традиції трактування людини, яку започаткували його попередники. По-перше, якщо людина в каламі розглядається як щабель еманції божественного розуму, то звідси зрозуміло стає раціоналістична сутність людини, попри різноманітні спроби протиставити розуму всілякі містичні вчення, особливо суфізм. Саме таким переконливим доведенням визначних можливостей людини став феномен стрімкого розвитку культури та науки в умовах халіфату. Наукова діяльність Ібн Сіни є найяскравішим тому прикладом.

По-друге, наратив Корану про природну основу тіла людини (з глини та води) став фундаментальним підґрунтям об'єктивного розуміння структури та функціонування організму людини, яке виявилось у розробці медичних процедур та технологій, використанні природних ліків і у відкритті головної закономірності життя людини – у її єдності з природою, з екологічними вимогами забезпечення життя та здоров'я людини (Авиценна и этика науки и технологии сегодня, 2006, с. 22). Саме внесок Ібн Сіни в розвиток цієї проблеми є одним з найцінніших в історії людської культури та науки.

По-третє, релігійне тлумачення душі як божественної сутності людини, що пов'язує її з Аллахом, містило в собі можливості її розкриття через свідомі вчинки. Ібн Сіна зформував фундаментальну концепцію розуміння людської душі як свідомості людської істоти, звернувши увагу на зв'язок духовно-психічних процесів з діяльністю мозку. Ця концепція отримала своє продовження і у XIX – XX ст. у європейській медицині.

Визначальне методологічне місце в концепції трактування людини Ібн Сіною належить принципу цілісності (холізму) розуміння людини, дослідженні структури та функціонування її організму. Взагалі, проблема цілісності органічних систем, до яких належить і організм людини, є вічною і багатогранною проблемою наукового та філософського пізнання практичної діяльності людини.

Засаднича ідея гносеології Ібн-Сіни чітко сформульована у його останній книзі "Вказівки та настанови" ("Ішарат ва танбехат"). Її сутність полягає в наступному: "Пізнання речі є відображенням її сутності (є почуттях та розумі) пізнаючого, який спостерігає пізнавану річ. Ця сутність є або сутністю самої речі, яка перебуває поза пізнаючим, коли він пізнає; або сутністю того, що немає фактичного буття в об'єктивній реальності, як більшість геометричних фігур чи більшість гіпотетичних суцільних, передбачення існування яких у геометрії можливе, проте, які у діяльності не є реальними; або ж образом сутності речі, який адекватно відображається в душі пізнаючого" (Ібн Сіна, 2005, с. 73). Ібн-Сіна наполягає на тому, що відображення у від-

чуттях та розумі речей та явищ можливе лише за умови, якщо вони мають реальні, об'єктивні характеристики та якості, дія яких на відчуття та розум викликає ці відчуття.

Не менш важливим аргументом щодо істинності теорії відображення Ібн-Сіни було і його вчення про спроможність людського розуму до абстрагування, зокрема, його вчення про абстракцію. Адже, абстрагування є специфічним процесом теоретичного пізнання, сутність якого полягає у виділенні та розгляді однієї певної особливості або прикмети пізнаваного об'єкта з метою його поглибленого дослідження (необхідного, суттєвого) для одержання наукового, об'єктивного знання.

Заключним етапом пізнання людини бачиться етап її цілісного пізнання та тлумачення, який має стати холістським. Розв'язати це завдання здатні лише сучасна наука, медицина та філософія, які у сукупності охоплюють усі постави людини: природну, біологічну, соціальну, духовну. Ібн Сіна стояв біля витоків цієї методологічної ідеї сучасної медицини, згідно з якою лікар має лікувати людину, а не хворобу. Адже загальновідомим є той факт, що одне й те саме захворювання у різних людей проходить не за загальними закономірностями патологічного процесу – важливим є його завжди індивідуальний перебіг, який залежить від низки факторів, що властиві конкретній хворій людині: вік, генетичний та імунологічний статус, духовно-психологічний стан тощо. Вже зазначалось, що Ібн Сіна запропонував концепцію єдності психічної діяльності людини та її мозку, інтегративно та спрямовуюча функція якого є одним з невід'ємних механізмів цілісного життя організму в усіх можливих мінливих формах його взаємодії з біотичним та абіотичним оточенням.

Сучасна наука та медицина розкрили природний характер людського організму, які були невідомі Ібн Сіні. Проте, це не применшує значення його ідей щодо цілісності організму людини як прогностичної та істинної. Важливим аспектом стосовно ідеї цілісності людського організму є і підхід Ібн Сіни у визначення ролі душі в процесі функціонування тіла і всієї соціальної діяльності людини. Обґрунтування такого підходу Ібн Сіни до тлумачення сутності людської істоти, її свідомості, її духу, за релігійними уявленнями – факт надзвичайної ваги. Адже він був спрямований на рішучу трансформацію ісламістської традиції у визначення змісту та функцій людської душі як її зв'язку з Аллахом. Але така відкрита діяльність на той час була просто неможливою, самозгубною. Отже, саме тому вченому доводилося звертатися до таких аргументів, які б не виходили за межі дозволених ісламських традицій (Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність, 2009, с. 47). Ці ідеї знайшли своє відображення і у “Книзі про душу”, яка входить до його відомої праці “Книга зцілення”. Розробляючи своє вчення про душу, Ібн Сіна головну свою увагу приділяє прояву її вищих здібностей – розумної (людської) душі, трансцендентні початки якої свідчили про її незалежність від матеріальних тіл та вічність її існування (Ібн Сіна, 1961 с. 262).

В етичній традиції перипатетизма сутнісним проявом щастя прийнято вважати насолоду і блаженство. Справжнє блаженство асоціюється з духовним, інтелектуальним спогляданням, на противагу почуттєвій насолоді – як нижчого, минушого, порочного різновиду життєдіяльності людської істоти. Тому категорії насолоди і страждання в етичному вченні Ібн Сіни пов'язані саме з пізнавальним актом, зі сприйняттям людини, яке поділяється на два види: “перший (виникає) ззовні, як відчуття, а другий – з середини, як уява і розум”. Справжню насолоду Ібн Сіна пов'язував з теоретичною діяльністю розуму – самостійного і вільного від будь-яких матеріальних початків, що мають справу з незмінними субстанціями і атрибутами. Промені розуму висвітлюють те, з чого виростає доброта, порядок і щастя. Людина, що віддається розумним насолоді, здатна творити добро і, водночас, споглядати істину, що приносить їй подяку, визнання, славу і шану, а, отже, і справжню насолоду та щастя. Тому він й закликав людей не поклатись на долю, а своєю діяльною активністю йти назустріч своєму щастю та домагатися здобування поставлених цілей вже в цьому світі.

Характеризуючи людину, Ібн Сіна виходить з того, що вона, на відміну від усіх живих істот, за своєю соціальною сутністю є суспільною істотою: “Оскільки людина існує так, що у неї є мета, то вона не може обійтися без суспільства протягом свого існування і бути подібною до тварини, з якою кожний, з метою економії коштів для існування, змушений обмежувати себе та собі подібних за своєю природою” (Ібн Сіна, 2005, с. 82). Ця ідея у її сутності збігається і з апіорі політичних поглядів Аристотеля.

На думку Ібн-Сіни, людина за її природою прагне до хорошого, але пристосовується до впливу навколишнього середовища в залежності від своєї освіти, і саме таким змінюється. Філософ вважав, що усі моральні якості набуваються людиною поступово, і у людини є можливість до того, як складеться її характер, зберегти ці якості; і коли душа зіткнеться з поганим надбанням, людина зможе протистояти ним, проявивши силу волі.

Як лікар, Ібн Сіна, крокуючи за Аристотелем та Гіппократом, співідував принцип прикладної, професійної лікарської етики, про що йде мова у його працях з медицини. Отже, підвалини сучасної лікарської етики закладав і Ібн Сіна, який визначив відповідний зміст й взаємозв'язок системи фундаментальних етичних понять, що мають специфіку медико-біологічного та клінічного контексту, а використання яких постійно супроводжується етичною рефлексією усіх учасників лікарської сфери діяльності.

Сучасне “технологізоване суспільство” робить людину не лише “перетворювачем” та “конструктором” світу, але й сама людина перетворюється на об'єкт конструювання. Отже, сучасне суспільство потребує створення “нової етики” у розумінні затвердження принципу глобальної відповідальності, перегляду ціннісного ставлення людини до розвитку науки, медицини, культури заради комплексного розв'язання наявних проблем сучасності. Сфера сучасної етики виходить за межі міжлюдських стосунків і охоплює своїм контекстом фактично усе природне середовище, усе живе на планеті і людину як певний біосоціальний феномен. Саме у цій ситуації надзвичайного значення набуває пошук нових етичних положень, які, наприклад, застосовуються в біоетиці. Саме це ставить завдання перед науковою спільнотою, спеціалістами наукових та соціогуманітарних знань використати існуючий методологічний досвід наукового пізнання, зокрема, цілісного та етичного підходів, що допоможе піднести культуру прогнозування усіх можливих загрозливих наслідків біоетичних та генноінформаційних технологій. Саме таку наявну традицію взаємодії науки та етики у свій час закладав й Ібн Сіна. Але етичний комплекс, який був характерний для класичної науки, і який свого часу почав формуватися у філософії Ібн Сіни, у сучасних умовах потребує подальшого коригування, а новітні наукові та суспільні проблеми потребують комплексного, інтегративного вивчення.

Висновки. Як вже зазначалось раніше, Ібн Сіна розробляв своє вчення про медицину, виходячи з ідеї цілісності людського організму (холістичний підхід) та нерозривності його взаємодії з тим чи іншим історичним типом існування людей. Він розглядав людину як нерозривну єдність духу, душі та тіла. Сучасна ідея щодо створення інтегральної медицини, за своєю сутністю, містить в собі й потребу повернення саме до такого цілісного підходу, що його Ібн Сіна застосовував у своїй лікувальній практиці. Наукова і філософська спадщина Ібн-Сіни є дуже важливою сполучною ланкою єдиної культурної традиції людства у цій сфері. Вчений вніс і нові ідеї у низку областей наукової діяльності. Його трактати були надзвичайно популярними на Заході і на Сході.

Ібн Сіна заклав підвалини взаємодії науки та етики, сформулював сутність цілісного та етичного підходів до організації наукових досліджень, які і сьогодні використовуються у сучасній етиці та науці.

Література та посилання

- Абу Али Ибн Сина (1985), *Канон врачебной науки. Избранные разделы*, Фан, Ташкент, 850 с.
- Авиценна и этика науки и технологии сегодня (2006), ЮНЕСКО. Отдел этики технологии, Paris, 33 с.
- Гололобова, К. О. (2017), *Філософія Близького та Середнього Сходу VII – XIV ст.ст.: Глосарій*, Вадекс, Київ, 170 с.
- Григорян, С. Н. (1966), *Средневековая философия народов Ближнего и среднего Востока*, Наука, Москва, 352 с.
- Ибн Сина (1954 а), *Канон врачебной науки, Книга 1*, Ташкент, с. 6, 142 (12-23).
- Ибн Сина (1954 б), *Канон врачебной науки, Книга 3*, Ташкент, с. 129.
- Ибн Сина (1961 с), "О душе", *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV в.в.*, Москва, с. 256-281.
- Ібн Сіна (2005), *Вибране* [Перекл. Попова М. В.], Київ, 112 с.
- Корбен, А. (2009), *История исламской философии*, Прогресс-Традиция, Москва, 480 с.
- Рассел, Б. (1959), *История западной философии*, Москва, 509 с.
- Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність* (2009), [Відп. Редактори проф. М. В. Попов, докт. М. С. Ватанха], Видавничий дім "Асканія", Київ, 376 с.
- Avicenna (1952), *On theology*, transl. by A. J. Arberry, London.

References

- Abu Ali Ibn Sina (1985), *Canon of medicine. Selected sections* [*Kanon vrachebnoi nauki. Izbrannyye razdely*], Fan, Tashkent, 850 p. [in Russian]
- Avicenna (1952), *On theology*, [Transl. by A. J. Arberry], London.
- Avicenna and the ethics of science and technology today* [*Avitsenna i etika nauki i tekhnologii segodnya*] (2006), UNESCO. Department of Technology Ethics, Paris, 33 p. [in Russian]
- Grigoryan, S. N. (1966), *Medieval Philosophy of the Peoples of the Middle East* [*Srednevekovaya filosofiya narodov Blizhnego i srednego Vostoka*], Science, Moscow, 352 p. [in Russian]
- Hololobova, K. O. (2017), *The Philosophy of the Middle East VII – XIV cen. Glossary* [*Filosofiya Bly`z`kogo ta Sredn`ogo Sxodu VII – XIV st.st.*], Vadeks, Kiev, 170 p. [in Ukrainian]
- Ibn Sina (1954 a), *Canon of Medicine, Book 1*, Tashkent, p. 6, 142 (12-23). [in Russian]
- Ibn Sina (1954 b), *Canon of Medicine, Book 3*, Tashkent, p. 129. [in Russian]
- Ibn Sina (1961 c), "About the soul" ["O dushe"], *Selected works of thinkers of the countries of the Middle East. IX – XIV centuries*, Moscow, pp. 256-281. [in Russian]
- Ibn Sina (2005), *Selected* [Translated. Popov M.V.], Kyiv, 112 p. [in Ukrainian]
- Ibn Sina's Creative Legacy and Modernity* [*Tvorcha spadshy`na Ibn Siny` ta suchasnistf*] (2009), [Editors prof. M. V. Popov, assoc. prof. M. Watanha], Publishing House Askania, Kyiv, 376 p. [in Ukrainian]
- Korben A. (2009), *History of Islamic Philosophy*, Progress-Tradition, Moscow, 480 p. [in Russian]
- Russell, B. (1959), *History of Western Philosophy*, Moscow, 509 p. [in Russian]

СОЦІАЛНА ФІЛОСОФІЯ

IMAGE OF THE "ENEMY" AS A FACTOR OF CONSTRUCTING THE UKRAINIAN NATIONAL IDENTITY

Nataliia Kryvda,

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

Sviytlana Storozhuk,

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
sveta0101@ukr.net
ORCID 0000-0002-7947-6268
DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-57-66](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-57-66)

Анотация

Наталія Кривда, Светлана Сторожук. Образът на “врага” като фактор за формирането на украинската национална идентичност. Статията показва, че изграждането на образа на “врага” дълго време остава неразделен елемент от стратегията за формирането на националната идентичност, обаче препоръчително е тази практика да се разглежда като един от остатъците на националната политика на модерното време, тъй като тогава хомогенната национална идентичност беше единственият начин да се получи политическа независимост за определена културна общност.

За разлика от това, формирането на хомогенна национална идентичност в съвременните условия е конфликтна стратегия, която може да доведе до социално разделение и фрагментация на държавните граници. Имайки предвид това, изглеждат по-ползотворни стратегиите, които са насочени към осигуряване на високо ниво на гражданската лоялност към политическите институции на държавата въз основа на “конституционен”, “териториален”, “регионален” и други патриотизъм.

В контекста на прилагането на такава стратегия и рационална културна политика, насочена към разработване на система от ценности, която е близка и разбираема за по-голямата част от населението на държавата, е възможно да се преодолее мирогледното разделение и да се запази националната идентичност.

Ключови думи: национална идентичност, национална стратегия, образ на “враг”, “Ние” / “Други” / “Те”, конфликт

Анотація

Наталія Кривда, Світлана Сторожук. Образ “ворога” як чинник формування української національної ідентичності. В статті показано, що конструювання образу “Ворога” тривалий час залишається невіддільним елементом стратегії формування національної ідентичності, проте цю практику доцільно розглядати як рудимент національної політики модерного періоду, оскільки тоді гомогенна національна ідентичність була єдиним способом здобуття політичної незалежності свідомої власної культурної відрубності спільноти. Натомість в сучасних умовах – формування гомогенної національної ідентичності є конфліктною стратегією, котра може зумовлювати суспільний розкол та фрагментацію державних кордонів. З огляду на це, більш плідними видаються стратегії, котрі спрямовані забезпечити високий рівень лояльності громадян до політичних інститутів держави на основі “конституційного”,

“територіального”, “крайового” тощо патріотизму. За умов впровадження такої стратегії та раціональної культурної політики спрямованої на розробку системи цінностей, котру підійматиме більшість населення певної держави, можливе подолання світоглядного розколу та збереження її національної ідентичності.

Ключові слова: національна ідентичність, національна стратегія, образ “ворога”, “Ми” / “Інші” / “Вони”, конфлікт

Abstract

Nataliia Kryvda & Svitlana Storozhuk. Image of an “Enemy” as a Factor of Constructing the Ukrainian National Identity. The article shows that contrary to the fact that constructing the image of an “Enemy” for a long time has been remaining an inseparable element of the strategy of forming a national identity, yet it should be regarded as a rudiment of the national policy of the modern period, since then homogeneous national identity was the only way to gain political independence of a conscious proper cultural cutoff of the community. Meanwhile, in today’s conditions, the formation of a homogeneous national identity is a conflict strategy that can lead to a social split and fragmentation of the state borders. Given this, strategies that are aimed at ensuring a high level of citizens’ loyalty to the political state institutions on the basis of “constitutional”, “territorial”, “regional” and other patriotism seem more fruitful. Under conditions of implementing such a strategy and rational cultural policy aimed at developing a system of super-ethnic values that will be shared by the majority of the population of a certain state, it is possible to overcome the world-view split and save the national identity.

Key words: national identity, national strategy, image of an “enemy”, “We” / “Others”/ “They”, conflict

Formulation of the problem. Despite the fact that the problem of constructing the Ukrainian national identity is an integral part of Ukrainian studies and socio-humanities, there is currently no reason to speak of a conceptual approach that can be part of a national strategy and lay the foundation for consolidating the Ukrainian society. On the contrary, in recent times the polarization of thoughts and approaches to solving this issue has been increasingly observed in Ukrainian socio-political thought. Thus, as a result of the long military conflict in the East of Ukraine, in which an information confrontation has become its fueling force, the cultural policy of Ukraine has become clearer, which, to a large extent, has manifested in the intention to form a nationwide communicative space. At the same time, this strategy has led to internal resistance among the part of Ukrainians, for whom the Russian language was native and pacifically combined with Ukrainian identity as a result of historical circumstances. Such a position is more often encountered among the educated urban population, which professes cosmopolitan liberal values – for them, the rights and freedoms of every person are the basis of their value system; instead, the national policy oriented to the development of the values of the titular ethnic group is considered as a repressive one. As a result, not only on the outside, but in the internal space of Ukrainian society, the image of “Other” (“Enemy”) is about to be distinguished.

Without going into detail and being distanced from the value judgments about the above-mentioned polar positions, it is worth noting that such an internal confrontation, as the American scientist J. Haidt proves, is world-wide. In particular, the researcher in a number of his works argues that after the end of the Cold War, public attention in the Euro-Atlantic world was concentrated on the domestic, particularly civil and cultural spheres, because, despite the hope and high living standards of society, the intentions of the ideological fragmentation and ideological confrontation amidst the society have been clearly manifested here (Haidt, 2015). This situation, according to the American researcher, has become a logical consequence of the permanent destruction of group values as a result of the high level of migration and multiculturalism, whose ideals have jeopardized the values that have long been the basis of group identity.

Concerns about the possibility of destroying the basis of national identity is expressed by B. Yack, who, considering the process of forming a national identity through the prism of social friendship, focuses

attention on the consistent patterns of creating the image of the "Other", while investigating the conditions for its transformation into the image of the "Enemy" (Yack, 2017, p. 291). Instead, O. Hrytsay and M. Nikolko, tracing the significance of the "Other" image in the process of forming a national identity, focus their attention not only on the theoretical aspects of its existence, but also on the specifics of its consolidating potential in the process of developing the Ukrainian national identity (Gritsay & Nikolko, 2009). A similar approach is also found in the Polish scholar O. Hnatyuk, who, while considering strategies for the development of Ukrainian identity, does not overlook the problem of "Other", expanding it in diachronic terms (Hnatyuk, 2005).

In general, the image of "Enemy" or "Other" is directly or indirectly found in practically all researchers who studied the problem of forming the Ukrainian identity. In this context one can recall the works of M. Stepyko (Stepyko, 2017), Y. Hrytsak (Hrytsak, 2011), H. Kasyanov (Kasyanov, 2007), B. Kravchenko (Kravchenko, 2011), S. Storozhuk (Storozhuk, 2016), N. Kryvda (Kryvda, 2017) and many other Ukrainian researchers who have offered fruitful exploration of some aspects of the problem of constructing the image of "Other" ("Enemy") and its significance in the process of community consolidation. Nevertheless, in today's Ukraine-study discourse, there is currently no conceptual approach to solving this issue, which greatly complicates the clarification of the perspectives of the consolidation of the "Other" and especially the "Enemy" in the modern socio-cultural conditions of the Ukrainian society. In view of this, the **purpose** of our work is to highlight the image of the "Enemy" in the process of forming a national identity and identifying the heuristic potential of this concept in the process of formation of Ukrainian national identity.

The main content. Spite of the fact that the problem of forming the national identity has repeatedly become the subject of scientific research, there is no reason to speak about the development of such a conceptual approach, which, at least in the most general terms, could correspond to the urgent demands of society. This situation is quite logical, since, as P. Berger and T. Luckmann noticed in their time, the actualization of this topic takes place whenever identity becomes a problem caused by changes in psychic reality under the influence of social transformations. In such cases, a number of new psychological theories usually appear, and competing with the current ones, seek to explain the changes that have taken place in the world. In other words, according to P. Berger and T. Luckmann, theorizing on identity, aimed at explaining the changes that took place in the structure of identity itself, are changed themselves in this process. That is, identity can become a problem at the level of the theory itself or in the course of internal theoretical development (P. Berger & T. Luckmann, 1995, p. 119).

The apparent simplicity of the above-mentioned conclusions of authoritative scholars is combined not only with an extremely high heuristic potential, but also an opportunity to understand the reasons for the return of nation-building issues to the world and Ukrainian intellectual discourse in the form of a problem of identity. The fundamental changes taking place around the world under the influence of globalization have led to the erosion of state borders and the destruction of those, as a rule, objective factors that for a long time have been providing a group identity. Of course, a high level of generalization of the above-mentioned causes may raise doubts, and with it the discussion, with the disorientation of people in the process of forming a national identity, clearly expressed today, remaining their only undoubted moment. This is not surprising, because, as E. Gellner showed perfectly, the formation of national communities, which began in the modern era, was under the influence of radical social transformations due to the transition from agrarian to industrial production. At that time, as the researcher quite rightly observes, the stable and isolated "Babylonian system" of agrarian communities (separated socially, culturally and geographically) is replaced by "a new type of Babylon" (E. Gellner) – new, and what is important, unstable cultural boundaries are formed, the existence being provided by a standardized education system aimed at homogenizing the society (Gellner, 2003).

In general, sharing E. Gellner's view of the modern character of nations of the national states, we would like to draw attention to the observations of J. Armstrong, the American researcher of the nation-building processes. He believes that the nation and national unity are a modern equivalent of the pre-modern ethnic identity that had been existing throughout the written history, since the differences between the members of the ethnic community and foreigners are the basis of the stability of the group's ethnic borders and was therefore

present in all languages (Smith, 2004, p. 306-307). In other words, the American scientist argues that, despite the modern nature of national unity, it appears in some space of freedom, defined by the objective factors, and is determined by ethnic boundaries. At the same time J. Armstrong argues that ethnic and national interactions are determined not by some kind of cultural "essence", but rather by how it is perceived as a common one.

In view of the comments made, we consider it appropriate to agree on the definition of the national identity proposed by M. Gibernau. In particular, the researcher believes that national identity is "a collective feeling that is grounded in belief in belonging to one nation and in the commonality of most attributes that make it different from other nations," while at the same time emphasizing the dynamism and fluidity of its character (Gibernau, 2012, p. 20). The specified clarification, in our opinion, is extremely important, since it gives an opportunity to understand the fluidity and variability of those attributes (language, territory, culture, etc.) that provide "a sense of collective unity", thereby actualizing the need for state (political) provision of national identity. In a particularly acute way these problems are manifested in the context of globalization, which blurs the cultural homogeneity of the population within the state, thereby destroying the foundations of individual and collective identity. This process is substantially complicated by the emergence of a new type of "Babylon" (multilingualism), which undermines modern strategies for the formation of national identity, thereby actualizing the need for strategies that, in the new economic and socio-cultural conditions, will be able to consolidate the society.

Of course, the permanent changes taking place all over the world do not allow forming a general strategy for constructing a national identity, its development depending largely on both the international and internal political conditions, and on the peculiarities and conflicts of the historical development of the community, as well as on many others factors. In spite of this, it is possible to analyze the strategies that most countries resort to in their efforts to maintain a unified national identity. Among the latter, according to M. Gibernau, particular attention is drawn to: 1) the purposeful formation of a unified image of a nation, which is built on the cultural background of the dominant ethnic group in the state, which has a common history, culture, territory, etc.; 2) introduction of a number of symbols and rituals aimed at forming a sense of collective unity; 3) civic politics, which defines a set of legal, political and socio-economic rights and responsibilities, which ultimately promotes a sense of loyalty to the state and its political institutions. On the same basis, the state is authorized to conduct a demarcation line between those belonging to the community of citizens and those who are not included in it; 4) the establishment of common enemies, according to M. Gibernau, has repeatedly proved its effectiveness in the process of forming and (or) strengthening the sense of collective unity; 5) the progressive development of the national education system, which remains one of the most effective tools for implementing the above-mentioned values, and thus is extremely important in the process of forming and strengthening the national identity (Gibernau, 2012, p. 38-39).

Given the recently-popularized policy of multiculturalism in the Euro-Atlantic area, some of M. Gibernau's outlined strategies for the formation of national identity can predetermine disagreement and discussion, taking into account the orientation of national and civil policy, characteristic of a number of leading European states, on "constitutional patriotism" (Habermas, 2002, p. 373). Meanwhile, these conclusions will be somewhat premature and in extremely unilateral way will outline the peculiarities of the formation of national identity. In particular, speaking of the strategies of national identification, M. Gibernau quite rightly paid attention to the consolidating role of the "common enemy" image, which is an important factor in forming a sense of solidarity among the members of a particular community, even though there is a significant hyperbolization of this strategy. In our view, at the contemporary level of civilizational development, considering the problem of forming a national identity, one should emphasize the "Other", which, unlike the pre-modern culture, is not always associated with the "Enemy", but, as B. Yack rightly points out, represents some intermediate zone between "We" and the hostile "Others". In fact, the scholar continues to believe that there are a number of people: acquaintances, strangers, neutral, occasional, etc. – to which "We" may not be particularly loyal and patronizing, at the same time without showing any hostility (Yack, 2017, p. 291). It is significant that this intermediate link "Other", creating a contradiction between loyalty and intercession with the members of the group and the sense of justice, makes social friendship and international cooperation possible (Yack, 2017, p. 302-305).

The above remark is quite rational, especially when it comes to Ukrainian socio-cultural realities of the XIX century, that is, the time when the Ukrainian identity began to emerge. In this context, attention is drawn to H. Hrabovych's remark that the thematization of the Ukrainian cultural space took place in parallel with the formation of the Ukrainian literary language, which "not only separates the Ukrainian element (ethnos, folk culture, its spirituality and creativity) from Russian, and not only denies the possibility of a common canon, but also develops a new identity" (Hrabovych, 1997). Meanwhile, according to the Ukrainian research of that period, the indicated separation took place not so much by contrasting the Russian and Polish culture, that is, the establishment of the image of the "Enemy", but by constructing the image of the "Other", which, as G. Hegel rightly noted, opens up the possibility for "I" (as well as for "We") to represent oneself and to be recognized as "I" (or "We") (Hegel, 2000, p. 99). The stated intention was clearly manifested in the work of M. Kostomarov, who in his "Two Russian nationalities" (Kostomarov, 1861) reveals the historical causes of the radical difference between the "South-Russian" and "Great Russian" peoples, highlights their mental characteristics, while not opposing the two peoples. In this work Great Russians (velykorosy) come out as "Others", with us being thematized and represented as "We" through their prism.

Certainly, it can be assumed that the isolating "We" among the "Others" carries in itself the idea of hostility and opposition, however, as the "Books of the Being of the Ukrainian People" testify (Kostomarov, 1847), that time Ukrainian contemporaries consider themselves part of a broad Slavic world. Ukraine, M. Kostomarov remarks, "liked both the Poles and the Muscovites as their brothers and did not want to cease to live as friends with them, it wanted all to live together, united as one Slavic nation with another Slavic nation, and those two – with the third, and there would be three Commonwealth (Rzecz Pospolita) in one unity, indivisible and unmixed in the image of the Trinity of God inseparable and immiscible, as once all Slavic peoples would be united among themselves" (Kostomarov, 1847). Instead, the peoples of the Western European world look the "Enemies" at that time: the Germans, the French, who, through the development of philosophy, "devised a new god for themselves", whose name is "selfishness or interest" (Kostomarov, 1847).

Without going into a thorough analysis of all the contemporary scientific and literary works, we would like to draw attention to the work of T. Shevchenko, who made one of the first attempts to represent Ukrainian identity through opposition to those communities that among his contemporaries were considered "Others" and about which, speaking B. Yack's words, could have a sense of loyalty and intercession. In this context, it is appropriate to mention not only the "Behest" of the Great Kobzar, where he calls to spout the freedom with "the enemy's evil blood", but also "Dream", where the image of the Muscovite, just as everything from Moscow is represented as hostile and destructive:

*"It's hard to me
To sneak above the Neva.
Ukraine is distant,
Maybe it is gone.
I wish I could fly and have a look,
But God does not let me.
Maybe Moscow burned it out
And Dnipro descended
In the blue sea, excavated and destroyed
High Graves – Our glory.
Dear God, have mercy
And pity, dear God".*

The works of T. Shevchenko mentioned by us and many other works have prophesied and made an extraordinary influence on the formation of the Ukrainian identity, which since then has been represented not only by the combination of ethno-cultural characteristics, but also by the opposition to the hostile "Other". The indicated tendency, as E. Durkheim argued in his time, is quite logical, since the creation of internal borders, especially in conditions of organic solidarity, leads to the definition of "external boundaries", which are an integral

part of the integration process (Durkheim, 1990, pp. 142-146). A similar opinion was also expressed by F. Barth, who emphasized the dominant role of ethnic boundaries in the process of formation, or, to be absolutely precise, constructive, collective identity. In particular, the Norwegian scientist is convinced that the ascending point of the formation of collective identity is the ethnic boundaries, which serve as unique markers for distinguishing "We" from "Others", and at the same time constructing the collective identity (Barth, 2006, p. 17). The mental characteristics, features of ritual and customary practices, religiosity, etc., which have become a permanent marker of ethnic boundaries could be this cultural marker, especially in cases of high similarity of cultures.

The rationality of F. Bart's theoretical and methodological remarks about the important role of ethnic boundaries in the process of forming a national identity is clearly demonstrated by the Ukrainian realities of the XIX century, and, first of all, T. Shevchenko's construction of the image of the "Enemy", with whom the political boundaries unite, but the ethnic boundaries separate. In fact, the work of T. Shevchenko for the first time marked the beginning of the conflict, which, taking into account the theoretical and methodological foundations of L. Koser, can be considered a logical result of the emergence of a clear demarcation boundary between "us" and "them". It should be noted that simultaneously with the transformation of "Others" into the "Enemies" the development of strategies aimed at preserving social friendship and loyalty amidst "We" was taking place. In this context, the work of M. Hrushevskiy "Who are Ukrainians and what they want," where, in attempt to avoid a separating strip, he writes, "... a sense of national, territorial solidarity, protection of the interests of the laboring people of the whole of Ukraine must be developed, – and the elements of chauvinism and non-tolerance to a laborer, race or language must be excluded" (Hrushevskiy, 1991, p. 21), and later adds, "... Ukraine, is not only for Ukrainians, but for everybody who lives in Ukraine, while living, loves it, but loving, wants to work for the good of the country and its people, serve it ..." (Hrushevskiy, 1991, p. 106).

Despite the fact that in contemporary intellectual thought there are very controversial assessments of the role of the Soviet regime in the process of formation of Ukrainian identity, in our opinion, one should not forget that the formation of the USSR was based on an ethnic principle, which became not only a guarantee of the establishment of the political borders of Ukraine (Lysiak-Rudnytskyi, 1994, p. 458), but also played an extraordinary role in the process of forming the Ukrainian identity. So, for example, the American scientist R. Brubaker emphasizes that "the Soviet regime, albeit anti-nationalist, and, of course, brutally repressive in all possible relations, was not at all antinational. Far from ruthless suppression of nationality, the regime has taken unprecedented, serious steps towards its institutionalization and codification. It smashed the Soviet territory into more than fifty supposedly autonomous national "homelands", each of them "belonging" to a particular ethnonational group; and it gave each citizen the ethnic "nationality" attributed to him/her at birth on the basis of his/her origin, was registered in personal identification documents" (Brubaker, 2012, p. 109). In general, agreeing with the conclusions of R. Brubaker, we would like to emphasize that the institutionalization of ethnic identity in the USSR was carried out thanks to the thematization of "We" in the general space of "Others", but not hostile. "Others", not "We," but due to the formal preservation of the ethnic principle, they were not seen as a threat to the existence of "We".

Of course, such an assumption is too courageous, and in some cases may even seem premature given that Ukrainian Soviet history was marked by a large number of protests against a totalitarian system that repeatedly neglected the right of Ukrainians to develop their own nationality and culture. Despite this fact, the movement was represented only by the most conscious part of Ukrainian society, which, sharing in general the basic principles of communist ideology, sought their practical implementation. In this context, the work of I. Dziuba "Internationalism or Russification" is indicative (Dziuba, 1998), where a well-known Ukrainian public figure raises the question of the need to change the cultural, educational and labor policy of the Soviet power in order to ensure its effective functioning against the background of the ethnic principle. Probably, the "cold war" provided an essential role in maintaining loyalty to the totalitarian regime. Thanks to it, the Soviet society, as a poly-ethnic integrity, as well as the European society, received a common enemy, the threat of which, as the American scientist J. Haidt rightly observed, contributed to the reorientation of attention from internal problems to external ones (Storozhuk, 2016). Certainly, this situation contributed to the transfer of the line of social split from

ethnic boundaries to political ones; as a result internal ethno-cultural problems were regarded as secondary and insignificant.

The collapse of the USSR and the formation of a number of sovereign states on its background turned the problem of forming the national identity into the sphere of public attention, its formation every time actualizing the image of the "Other" and the image of the "Enemy". In other words, the formation of the national identity among the peoples of the former communist camp was a challenge that had not only internal, but also international resonance. Demarcation between friends and enemies, partners and competitors became a challenge to the whole democratic world. For Ukraine, this situation was greatly exacerbated by the fact that it inherited not only a clearly defined ethnic area, but also a multi-ethnic society and, what is especially important, the Soviet strategies for the formation of collective identity. In this context, in our opinion, the extremely indicative are the remarks by B. Kravchenko that "no radical break with the Soviet past in Ukraine has taken place – on the contrary, we have the very continuity, the lack of which in the national history the Ukrainian intellectuals always complain about ..." (Kravchenko, 2011, p. 455). This, in its turn, meant preserving the ethnic principle, which, under the new political conditions, became the basis for the production of a civil conflict.

Our arguments are totally consonant with O. Hnatyuk's conclusions, who reasonably proves that in the majority of post-communist countries (with the exception of Poland, the Czech Republic and Hungary, where the total totalitarianization of social life did not take place), in spite of the present transformations, models of homogeneous identity predominate: a society or state (often a "party of power") exerts pressure towards unanimity ("patriotic considerations", "state interests", "fight against terrorism", "struggle against proselytism"). As a result, individual identity becomes marginalized, giving way to the collective identity. Such a change should be perceived as an alarm signal" (Hnatyuk, 2005, p. 62). In full agreement with the outlined assessment, given that it has already fully revealed its consequences in Ukraine, where political and cultural elites picking up and continuing the strategies for the development of homogeneous identity, inherent in the XIX-XX centuries, contributed to the formation of the image of the enemy "Other" in the Ukrainian society. The formation of the line of split of homogeneous ethnic identity was facilitated by the cultural interaction in the border territories, which is able to erode ethno-cultural borders while simultaneously leveling the cultural differences and identity, and was thoroughly covered by F. Barth (Barth, 2006, p. 18). Particularly problematic is the situation when the society perceives power as something alien, political and cultural elites throw on some of the community their own image of the community and the models of communication with other communities and cultures, which, as O. Hnatyuk rightly observes, may lead to auto-correction of the collective identity, beyond it the desire for sovereignty and dominance gradually appearing (Hnatyuk, 2005, p. 60).

Obviously, all the outlined socio-cultural tendencies are fully manifested in contemporary Ukrainian society, which, as a result, develops a strategy of homogeneous identity, is becoming more and more entrenched in different distinct strips. According to the Polish researcher E. Novitska, this phenomenon is quite logical, since the "times of sudden social transformations and social instability", which in our opinion are an inalienable attribute of Ukrainian reality throughout the period of independence, lead to increased ethnocentrism. Meanwhile, the researcher continues her opinion, it is due to the long "frustration and deceived hopes", "the futility of the aspirations and ambitions of the group", which in unity give rise to "the appearance of magical and superstitious thinking, the search for the gooseberry goats, who very often strangers turn into" (Nowicka, 1990, p. 45).

In conditions of prolonged frustration, as O. Hnatyuk rightly observes, usually not external, but internal enemies become strangers, hostile "Others" – they make it possible to shift responsibility for the current state of affairs from themselves on others. This strategy is particularly effective in cases where the "Others" at least partially censure those values that provide group identity within the national community. At the same time, the researcher continues her thought, the discourse, "focusing on "Others", "Othering", with its inherent rhetoric of seizure or withdrawal, although it has outside supposedly positive effects – contributes to the internal consolidation of the community – yet diverges attention from important internal problems: social, economic, cultural. Therefore, despite the seemingly temporary benefit, such a discourse has a negative effect: it creates the appearance of treatment, and the disease in the meantime develops unhindered" (Hnatyuk, 2005, p. 64).

The rationality of the conclusions drawn is also fully confirmed by L. Koser's conflict theory, who emphasizes the fact that the emergence of a clear separation line in the society will necessitate a conflict. Instead, in the presence of a developed civil society that ensures the segmentation of identity by membership in a multitude of associations and groups: religious, ethical, professional, status, and others – it becomes impossible to single out one main group line of social rupture, and thus to produce a conflict (Koser, 2000, p. 102).

Given the above and subject to the ambiguous Soviet heritage, especially in the language issue, of forming a homogeneous, built on the background of one, even the title ethnic group, identity appears a conflict strategy, with its negative results being manifested both on the internal and on the external level. On the other hand, open societies are not inclined to identify the "Others" with the hostiles, due to the fact that they easily enter into communication and cultural interaction, which promotes the constant formation of meanings and values that, despite the dynamic nature of the national identity, ensure its temporal unity.

Conclusions. Despite the fact that the creation of joint enemies has been remaining for a long time an inseparable element of the strategy for the formation of national identity, it should be regarded as a rudiment of national policy of the modern period, since then homogeneous national identity was the only way to gain political independence of the conscious self-cultural separation of the community. Meanwhile, in today's conditions, the formation of a homogeneous national identity is a conflict strategy that can lead to a social split and fragmentation of state borders, the contemporary socio-political and cultural realities of Ukraine having become their example. In view of this, strategies that are aimed at ensuring a high level of citizens' loyalty to political institutions of the state on the basis of "constitutional", "territorial", "regional" and other patriotism seem more fruitful. Under conditions of implementation of such a strategy and rational cultural policy aimed at developing a system of super-ethnic values that will be shared by the majority of the population of a certain state, it is possible to overcome the world-view split and form the newest Ukrainian national identity.

Література та посилання

- Бергер, П., Лукман, Т. (1995), *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*, Медиум, Москва, 323 с.
- Брубейкер, Р. (2012), *Этничность без групп*. Высшая школа экономики, Москва, 408 с.
- Гегель, Г. В. Ф. (2000), *Феноменология духа*, Наука, Москва, 495 с.
- Гбернау, М. (2012), *Ідентичність націй*, Темпора, Київ, 303 с.
- Гнатюк, О. (2005), *Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність*, Критика, Київ, 528 с.
- Грабович, Г. (1997), "До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка", *Основи*, Київ, 604 с., Електронний ресурс. Режим доступу (23.01.2020): <http://litopys.org.ua/hrabo/hr06.htm>
- Грицай, Е., Николко, М. (2009), *Украина: национальная идентичность в зеркале Другого*. Европейский гуманитарный университет, Вильнюс, 220 с.
- Грицак, Я. (2011), *Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад*, Критика, Київ, 176 с.
- Грушевський, М. (1991), *Хто такі українці і чого вони хочуть*, Знання, Київ, 240 с.
- Гелнер, Е. (2003), "Нації та націоналізм; Націоналізм", Таксон, Київ, 300 с., Електронний ресурс. Режим доступу (23.01.2020): <http://litopys.org.ua/gellner/gel04.htm>
- Дзюба, І. М. (1998), "Інтернаціоналізм чи русифікація?", Видавничий дім "KM Academia", Київ, 276 с., Електронний ресурс. Режим доступу (23.01.2020): <http://litopys.org.ua/dzuba/dz.htm>
- Дюркгейм, Э. (1990), *О разделении общественного труда. Метод социологии*, Наука, Москва, 575 с.
- Касьянов, Г. (2007), "Украина-1990: "бои за историю"", Електронний ресурс. Режим доступу (23.01.2020): <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/ka8.html>
- Козер, Л. (2000), *Функции социального конфликта*, Идея-Пресс, Москва, 208 с.
- Костомаров, М. (1847), "Список "Книги буття українського народу", що був вилучений у м. І. Гулака під час обшуку 2 квітня 1847 р.", Електронний ресурс. Режим доступу (23.01.2020): <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm>

- Костомаров, Н. (1861), "Две русские народности", *Основа*. СПб., №3, с. 33-80.
- Кравченко, В. (2011), "Поневолення історією: радянська Україна в сучасній історіографії", *Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії*, Критика, Київ, с. 455-528.
- Кривда, Н. (2017), "Українська ідентичність як світоглядний конструкт", *Науковий вісник НУБіП України. Серія: Гуманітарні студії*, Вип. 274, с. 109-124.
- Лисяк-Рудницький, І. (1994), "Радянська Україна з історичної перспективи", Лисяк-Рудницький І. *Історичні есе: в 2 т. Т. 2*, Основи, Київ, с. 457-469.
- Смит, Э. (2004), *Национализм и модернизм: Критический обзор теорий современных наций и национализма*, Праксис, Москва, 464 с.
- Степико, М. (2017), "Сучасне русинство: етнополітичний проект чи криза української національної ідентичності", *Стратегічні пріоритети. Серія: Політика*, № 1, с. 39-46.
- Хабермас, Ю. (2002), "Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства", *Нации и национализм*, Праксис, Москва, с. 364-380.
- Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий Сборник статей*, под ред. Ф. Барта (2006). Новое издательство, Москва, 200 с.
- Як, Б. (2017), *Национализм и моральная психология сообщества*, Изд-во Института Гайдара, Москва, 520 с.
- Haidt, J. (2015), "The top 10 reasons American politics are so broken", viewed 21 January 2020, available at: https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/01/07/the-top-10-reasons-american-politics-are-worse-than-ever/?utm_term=.1726c3c50170
- Nowicka, E. (1990), "Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy", *Sxvoi i obcy*, E. Nowicka (red.). Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 5-53.
- Storozhuk, S. & Goian, I. (2016), "The ethnic hinciple as the basis of civil politics", *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, No.11/13, pp. 31-36.

References

- Berger, P. & Luckmann, T. (1995), "The Social Construction of Reality. A treatise on the sociology of knowledge" ["Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya"], *Medium*, Moscow, 323 pp. [in Russian]
- Brubaker, R. (2012), *Ethnicity without groups [Etnichnost bez grupp]*, Higher School of Economics, Moscow, 408 p. [in Russian]
- Durkheim, E. (1990), *On the division of social labor. The method of sociology [O razdelenii obschestvennogo truda. Metod sotsiologii]*, Science, Moscow, 575 p. [in Russian]
- Dzyuba, I. M (1998), "Internationalism or Russification?" ["Internatsionalizm chy rusyfikatsiia?"], KM Academia Publishing House, Kyiv, 276 p., viewed 21 January 2020, available at: <http://litopys.org.ua/idzuba/dz.htm> [in Ukrainian]
- Ethnic groups and social boundaries. Social Organization of Cultural Differences Collection of articles [Etnicheskie gruppy i sotsialnyie granitsyi. Sotsialnaya organizatsiya kulturnyih razlichiy Sbornik statey]*, (2006) / Ed. F. Bart, New Publishing House, Moscow, 200 p. [in Russian]
- Gellner, E. (2003), "Nations and Nationalism; Nationalism" ["Natsii ta natsionalizm; Natsionalizm"], Taxon, Kiev, 300 pp., viewed 21 January 2020, available at: <http://litopys.org.ua/gellner/gel04.htm> [in Ukrainian]
- Gibernau, M. (2012), *The Identity of Nations [Identychnist natsij]*, Tempora, Kyiv, 303 p. [in Ukrainian]
- Gritsay, E. & Nikolko, M. (2009), *Ukraine: national identity in the mirror of the Other [Ukraina : natsionalnaya identychnost v zerkale Drugogo]*, European Humanities University, Vilnius, 220 p. [in Russian]
- Habermas, J. (2002), "European National State: its achievements and limits. About the past and future of sovereignty and citizenship" ["Evropeyskoe natsionalnoe gosudarstvo: ego dostizheniya i predelyi. O proshlom i buduschem suvereniteta i grazhdanstva"], *Nations and nationalism*, Praxis, Moscow, pp.

364-380. [in Russian]

- Haidt, J. (2015), "The top 10 reasons American politics are so broken", viewed 21 January 2020, available at: https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/01/07/the-top-10-reasons-american-politics-are-worse-than-ever/?utm_term=.1726c3c50170
- Hegel, G. V. F. (2000), *Phenomenology of the Spirit [Fenomenologiya duha]*, Science, Moscow, 495 p. [in Russian]
- Hnatyuk, O. (2005), *Farewell to Empire: Ukrainian Discussions on Identity [Proshchannia z imperieiu: Ukrainski dyskusii pro identychnist]*, Criticism, Kiev, 528 p. [in Ukrainian]
- Hrabovych, G. (1997), "Towards a History of Ukrainian Literature. Research, essay, controversy" ["Do istorii ukrainskoi literatury. Doslidzhennia, ese, polemika"], *Fundamentals*, Kiev, 604 s., viewed 21 January 2020, available at: <http://litopys.org.ua/hrabo/hr06.htm> [in Ukrainian]
- Hrushevsky, M. (1991), *Who are Ukrainians and what they want [Khto taki ukrainsi i choho vony khochuf]*, Knowledge, Kyiv, 240 p. [in Ukrainian]
- Hrytsak, Y. (2011), *Passions for nationalism. An old story in a new way [Strasti za natsionalizmom. Stara istoriia na novyi lad]*, Criticism, Kyiv, 176 p. [in Ukrainian]
- Kasyanov, G. (2007), "Ukraine-1990: "battles for history" ["Ukraina-1990: "boi za istoriyu"]", viewed 21 January 2020, available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/ka8.html> [in Russian]
- Koser, L. (2000), *The functions of social conflict [Funktsii sotsialnogo konflikta]*, Idea Press, Moscow, 208 p. [in Russian]
- Kostomarov, M. (1847), "Books of being of the Ukrainian people" ["Knyhy buttia ukrainskoho narodu"], viewed 21 January 2020, available at: <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm> [in Ukrainian]
- Kostomarov, N. (1861), "Two Russian nationalities" ["Dve russkie narodnosti"], *Osnova*, SPb., No. 3, pp. 33-80. [in Russian]
- Kravchenko, V. (2011), "The enslavement of history: Soviet Ukraine in contemporary historiography" ["Ponevolennia istorieiu: radianska Ukraina v suchasni istoriohrafii"], *Ukraine, the Empire, Russia. Selected articles on modern history and historiography*, Criticism, Kiev, pp. 455-528. [in Ukrainian]
- Kryvda, N. (2017), "Ukrainian identity as a worldview construct" ["Ukrainska identychnist yak svitohliadnyi konstrukt"], *Scientific Journal of NULES of Ukraine. Series: Liberal Arts*, Iss. 274, pp. 109-124 [in Ukrainian]
- Lysyak-Rudnitsky, I. (1994), "Soviet Ukraine from a Historical Perspective" ["Radianska Ukraina z istorychnoi perspektyvy"], Lysyak-Rudnitsky I. *Historical Essays: in 2 vols: vol. 2*, *Osnovy*, Kiev, No. 2, pp. 457-469 [in Ukrainian]
- Nowicka, E. (1990), "Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy", *Sxvoi i obcy*, E. Nowicka (red.). Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 5-53.
- Smith, A. (2004), *Nationalism and Modernism: A Critical Review of the Theories of Modern Nations and Nationalism [Natsionalizm i modernizm: Krytycheskiy obzor teorii sovremennyih natsiy i natsionalizma]*, Praxis, Moscow, 464 p. [in Russian]
- Stepyko, M. (2017), "Contemporary Ruthenia: An Ethnopolitical Project or the Crisis of Ukrainian National Identity" ["Suchasne rusynstvo: etnopolitychnyi proekt chy kryza ukrainskoi natsionalnoi identychnosti"], *Strategic priorities. Series: Politics*, No. 1, pp. 39-46. [in Ukrainian]
- Storozhuk, S. & Goian, I. (2016), "The ethnic principle as the basis of civil politics", *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, No.11/13, pp. 31-36.
- Yack, B. (2017), *Nationalism and the moral psychology of the community [Natsionalizm i moralnaya psihologiya soobschestvay]*, Publishing House of the Gaidar Institute, Moscow, 520 p.

© **Natalia Yurevna Kryvda, Sviytlana Volodymyrivna Storozhuk**

ДОБРОВОЛЬНИЙ ПОЖЕРТВОВАНИЙ ТРУД В ПОИСКЕ СМЫСЛА

Митко Момов¹

кандидат философских наук, доцент,
Великотырновский Университет “Св. Св. Кирил и Методий”
momovmitko@gmail.com

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-67-77](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-67-77)

Анотация

Митко Момов. Дарен труд в търсене на смисъл. Тук ще представя една своеобразна диаспора – тази на една манастирска общност на около 50 българи, които живеят в манастира “Св. Георги Зографски” в монашеската република на Атон (Света гора). През последните 2-3 десетилетия броят на обитателите и нараства, интересът към нея расте. Общността се посещава освен от поклонници, и от доброволни работници, които идват всеки месец за по една седмица, за да дарят труда си на обителта. Наричат ги харизани. Какво кара тези хора да напуснат завинаги светския живот или да идват регулярно с цената на лишения в днешния материален свят? Отговорът на този въпрос търся освен в православна литература, история (Митрополит Йерофей (Влахос) 2011) и чрез антропологичния метод на участие – наблюдение, и интервюта – разговори с монаси, харизани, поклонници.

Ключови думи: антропология, християнска антропология, Атон, православие; монашество, дарен труд, търсене на смисъл

Анотация

Митко Момов. Добровільна пожертвувана праця в пошуку сенсу. Тут я хотів би представити особливу соціальну структуру - спільноту близько 50 болгар, які живуть в монастирі “Святий Георгій Зографській” в монастирській республіці Афон (Свята гора) на території Республіки Греції. За останні 2-3 десятиліття чисельність проживаючих в ньому зростає, як і інтерес до нього. Спільноту відвідують окрім паломників і добровільних болгарських робітників й ті люди, які приїжджають щомісяця щоби протягом тижня пожертвувати свою працю монастирю. Їх називають харизанами (добровольцями). Вони приїжджають з різних куточків Болгарії, щоби працювати безкоштовно, тобто, пожертвувати свою працю чернечій громаді. Для цього їм потрібно взяти відпустку, оплатити візу і транспорт, що не просто для жителів найбільшій країні ЄС. Цікаво, що їх кількість з року в рік зростає. Що змушує цих людей залишати світське життя або регулярно приходити з ціною поневірянь? Я шукаю відповідь на це питання, використовуючи крім православних і історичних свідчень (митрополит Йерофей (Vlachos) 2011) і антропологічний метод участі – спостереження та інтерв'ю – бесіди з ченцями, волонтерами, паломниками.

Ключові слова: антропология, християнська антропология, Атон, православ'я; чернецтво, волонтерство, пошуки сенсу

¹ Mitko Momov is a Associate Professor at the Department Philosophical Sciences. He has been teaching East Philosophy, Business Ethics and Social Philosophy. He has specialized in Denmark, India, Russia, Poland. Field of interests is Anthropology, History of Philosophy. His papers are published in Russia, Ukraina, Bulgaria, India.

Аннотация

Митко Момов. Добровольный пожертвованный труд в поиске смысла. Здесь я хотел бы представить особую социальную структуру – сообщество около 50 болгар, живущих в монастыре “Святой Георгий Зографский” в монастырской республике Афон (Святая гора) на территории Республики Греции. За последние 2-3 десятилетия численность проживающих в нем растет, как и интерес к нему. Сообщество посещают кроме паломников и добровольных болгарских рабочих те люди, которые приезжают каждый месяц в течение недели, чтобы пожертвовать свой труд монастырю. Их называют харизанами (добровольцами). Они приезжают из разных уголков Болгарии, чтобы работать бесплатно, т.е. пожертвовать свой труд монашеской общине. Для этого им нужно взять отпуск, оплатить визу и транспорт, что не просто для жителей самой бедной страны ЕС. Интересно, что их количество год от года растет. Что заставляет этих людей навсегда покидать светскую жизнь или регулярно приходить с ценой лишений? Я ищу ответ на этот вопрос, используя помимо православных и исторических свидетельств (митрополит Иерофей (Vlachos) 2011) и антропологический метод участия – наблюдение и интервью – беседы с монахами, волонтерами, паломниками.

Ключовые слова: антропология, христианская антропология, Афон, православие; монашество, волонтерство, поиски смысла

Abstract

Mitko Momov. Meaningful Volunteer Labor. I would like to present a specific kind of social structure – that of a community of about 50 Bulgarians who live in the St. Georgi Zografski monastery in the monastic republic of Mount Athos (Holy Mountain) within the territory of the Republic of Greece. Over the last 2-3 decades the number of inhabitants has increased so as the interest in it. The community is visited, except the pilgrims and volunteer Bulgarian workers, by the people who come for a week every month to donate their labor to the monastery. They are called charisans (volunteers). They come from different parts of Bulgaria to work for free, i.e. to donate their labor to a monastic community. To do so, they have to take a vacation, to pay for a visa and transport, which is not easy for inhabitants of the poorest EU country. Interestingly, their number is increasing from year to year. What causes these people to leave secular life forever or to come regularly with the cost of deprivation? I look for an answer to this question, apart from Orthodox and history evidences, (Metropolitan Hierophaeus (Vlachos) 2011) and through the anthropological method of participation – observation and interviews – conversations with monks, volunteers, pilgrims.

Key words: anthropology, Christian anthropology, Aton, Orthodoxy; Monasticism, volunteering, the search for meaning

Хотелось бы здесь представить одну своеобразную диаспору, которая является монастырской общиной, насчитывающей около 50 болгар, живущих в монастыре *Святого Георгия Зографского (Зографа)* в монашеской республике на Святой Горе Афон в пределах республики Греция. В течение последних двух-трех десятилетий число ее обитателей увеличивается, интерес к ней растет. Общину посещают паломники, добровольные работники, которые приезжают каждый месяц на одну неделю, чтобы помочь своим посильным трудом обители. Их называют харизане. Во время уборки урожая маслин (октябрь, ноябрь) количество таких добровольцев возрастает до 80-90. Они приезжают из различных областей Болгарии специально, чтобы бесплатно потрудиться на благо монастырской общины. Для этого им необходимо взять отпуск на своем рабочем месте, заплатить за визу и транспорт, что для жителей одной из самых бедных стран ЕС совсем не просто. Интересно, что количество

таких желающих год от года растёт. Что заставляет этих людей оставлять на время светскую жизнь и приезжать регулярно, испытывая определенные лишения в материальной жизни? Ответ на этот вопрос можно найти как в православной литературе и истории (митрополит Иерофей (Влахос), 2011), так и с помощью антропологического метода участия – наблюдения, интервью, разговоров с монахами, харизанами, паломниками.

Введение: болгарская диаспора² за границей

Болгарская диаспора за границей разнородна. Болгарские общности в мире возникают в различные исторические периоды и в различных ситуациях. Причины, цели, потребности и стремления, которые заставляют людей покинуть родину, разнообразны (И. Калфин³, 2007). Вследствие этого некоторые болгарские общины и могут рассматриваться как часть болгарского **этноса** (болгары из Румынии, Молдовы и Украины, образовавшие свои общности до формирования болгарской нации в конце XIX века, волжско-уральские болгары, происходящие от праболгарского рода), а другие – как часть болгарской **нации**. Среди болгарской диаспоры различаются следующие группы: (1) болгарские граждане болгарского этнического происхождения; (2) болгарские граждане другого этнического происхождения; (3) граждане другого государства болгарского этнического происхождения.

Координирующим органом правительства для осуществления государственной политики в отношении соотечественников за рубежом является Государственное агентство для болгар за границей (Държавната агенция за българите в чужбина (ДАБЧ), созданное в 1992 году, а в 2000 году получившее статус государственного агентства – органа Министерского совета. Его цели – сохранение болгарского этнокультурного пространства, духовное объединение болгар и создание болгарского лобби за границей. К сожалению, средства для этой деятельности ограничены. В то же время средства, отправленные в виде помощи от болгарских эмигрантов их близким в Болгарии, составляют значительную часть национального дохода страны (Калфин И., 2007; Владимиров Ж., Кацарски И. и др., 1998), что, как следует из многих источников, превышает помощь ЕС для Болгарии.

Вне нашей страны живет около трех миллионов болгар: один миллион болгарских граждан и около двух миллионов человек с болгарскими этническими корнями. По данным ДАБЧ, в настоящий момент только в странах Европейского Союза и Северной Америки живет свыше 800 000 болгар. С конца 80-х годов прошлого века наблюдается тенденция уменьшения населения в Болгарии, которая ведет к демографическому кризису. Болгары находятся среди наиболее быстро сокращающихся популяций в мире. Важным фактором, влияющим на демографическую картину в Болгарии, является воздействие внешней миграции. Речь идет как о людях с низкой профессиональной квалификацией, которые ищут сезонную работу или нелегальную работу за рубежом, так и о высококвалифицированных специалистах. Наблюдается перевес числа молодых людей в генерационной структуре эмигрантского потока. Огромная часть болгар, которые уезжают из страны в последние годы, делает это из **экономических соображений**.

Специфические диаспоры

А теперь поговорим подробнее об одной представленной выше своеобразной диаспоре, в которой речь не идет об экономическом интересе, – о монастырской общине, насчитывающей около 50 болгар, живущих в монастыре *Святого Георгия Зографа* на Святой Горе Афон в Греции. Эта община представляет собой новый феномен болгарской миграции,

² Диаспора (от греч. *diáspora* – рассеяние) – этнологическая часть народа, живущая вне страны его происхождения.

³ Ивайло Калфин – бывший заместитель премьер-министра и министр иностранных дел Болгарии. Доклад: Болгары в мире и государственная политика (Българите по света и държавната политика 2007) http://www.math.univ-toulouse.fr/~gavrilov/bg/bulgarians_abroad_doklad%202008.pdf

появившийся чуть больше десяти лет назад. Его особенностью является различие в мотивации. Речь идет о людях, которые ездят на Афон регулярно, чтобы бесплатно работать на благо этой религиозной общины. При этом далеко не все являются религиозными людьми.

Афон⁴ – название горы и полуострова на севере Восточной Греции. В системе административных районов Греции имеет название “Автономное монашеское государство Святой Горы”. Это крупнейшее в мире средоточие православного монашества – сообщество 20 православных монастырей в церковной юрисдикции Константинопольского Патриарха. Превращение Афона в монашеское обиталище произошло после 691 г. Византийский император Василий Македонянин⁵ утвердил в 883 году Афон как место проживания монахов. XIV век – это век расцвета Афона, где распространяются идеи исихазма⁶. После захвата г. Салоники в XVII – XVIII веках Афон стал местом просвещения, учёности и книгоиздательства⁷: Монастыри знали периоды расцвета (конец XIX века) и упадка (на протяжении большей части XX века). Минимальное число насельников Святой Горы было в 1971 году (1145 человек). Афон – это духовная школа, школа смирения и покаяния.

Болгарский монастырь на Святой Горе – это монастырь Святого Великомученика Георгия. Количество монахов и послушников увеличилось в последние десятилетия и сегодня достигло 48 (в 2009 году он насчитывал 21 монаха и 10 послушников, в 2012 году – 28 монахов и 10 послушников). Материал этого исследования основан, помимо письменных источников, на личных наблюдениях автора, которые начались при посещении монастыря в составе группы преподавателей, научных работников и студентов в 2016 году и переросли в регулярные посещения и участие в жизни монастырской общины, включая встречи со старцами в других обителях, а также разговоры с отдельно живущими аскетами.

Болгарские монахи при вступлении в братство получают греческое гражданство. Смена отечества делает их сродни диаспоре, но с особым статусом – они натурализуются в стране-приемнице уже с первого поколения. Естественно, монашество и диаспора различаются. Для экономического иммигранта жизнь в чужой стране является “горьким хлебом” страдальца, которого согревает надежда возвращения домой и потенциальная возможность снова обнять свою мать (Ран Босилек). Тогда как суровый монашеский устав категорически повелевает забыть прошлое, родные места, семейство. Новопринятый в братство монах прощается со своим прежним именем, чтобы жить с новым. Греки подобный поворот оценивают позитивно. “Сын, ставший монахом” – это гордость для всего семейства и друзей. Поддержка близких отражается на самоощущении греческих монахов, которое накладывает отпечаток на их вид, манеру общения и поведения. В болгарской же действительности сознание того, что “сын – монах”, носит негативный оттенок, провоцируя вопрос: “Почему?” В чем состоит проблема, из-за которой он не справился с обычной жизнью? Вследствие того, что близкие не понимают смысла их ухода от мирской жизни, болгарские монахи скрывают свои истории о том, что покинули родной дом со скандалом.

То, что является общим для монашества и диаспоры, сформулировано американским социально-культурным антропологом, социологом и философом индийского происхождения Арджуном Аппадурой по отношению к этническим группам, которые покидают свою родину.

⁴ Афон – греч. Άθως, в греческих источниках официально именуется Святая Гора – греч. Άγιο Όρος.

⁵ Ромейски император (867-886), издигна се от положението на селянин и охранител и наследява престола на императора, когото спечелва първо с уменията си, после с вербуваща привързаност и накрая отстранява законния владетел и заема мястото му.

⁶ Българският принос в идеите на исихазма е отличителен в лицето на негови представители като Св. Киприан, митрополит Московски и патриарх Всеросийски, Св. Теодосий търновски, Св. Патриарх Евтимий и др.

⁷ При Ватопеде в середине XVIII века была основана Афонская академия (Афониада), при Лавре была устроена типография.

По его мнению, их общие характеристики – надежда на спасение и риск. Риск связан с тем фактом, что мигранты прекращают или ослабляют свои связи с близкими, традиции своей страны, передаваемые от поколения к поколению. Их жизненная среда в чужой стране создается искусственно. Антрополог предупреждает о риске создания искусственной глобальной культурной реальности, которая является химерной, с размытыми границами между реальным и воображаемым. Аппадурай называет этническое пространство мигрантов *воображаемым миром* (Аппадурай, 2006, с. 56-60).

Какие люди выбирают уход от мирской суеты? Монах монастырской общины стремится приобщить Бога к своему сердцу. Суровая жизнь в одиночестве меняет представление о человеческих ценностях. В храме нет места для личных выражений. Для христианской антропологии достоинство и духовный рост связаны с борьбой в самом человеке за контроль, сдержанность и постижение баланса индивидуальных стихий. Это происходит в *непрерывной борьбе с бесами в самом себе* (по словам монаха Г.). Послушник А. из Молдавии рассказал, что через несколько месяцев нахождения в монастыре *“трудности не только не кончаются, а становятся невыносимыми. Речь идет не о строгом режиме и контроле, не о подъеме в три часа на ночную службу, не о строгом посте. Всё это – ничто перед внутренним пересмотром вещей. Когда начинаешь это делать, становишься разыскателем и к вещам, и к самому себе. Начинаешь пристально взглядываться и становишься придирчивым к тому, чего раньше не замечал”*. Через три месяца проживания в монастыре послушник А. ищет покоя для своего внутреннего голоса. С улыбкой наблюдает это путешествие внутрь самого себя. Это стремление, воля и усилия реализуют не только индивидуальную цель, они имеют универсальное значение для любого общества. Мир держится смирением безымянных монахов. Люди, которые тайно спасают себя, они спасают и других. Они выходят и очищают архетип, в них наша человеческая природа просветляется. Институт монашества в сущности реализует важный аспект в человеке.

Вопреки этимологии и значению слова монах⁸ далеко не все выбирают уединение. Жизнь в монастыре строго организована, с распределением функций и почасовой занятостью в различных видах деятельности. Удары колокола, призывающие к вечерней службе, имеют некое флюидное воздействие и торжественную силу. Отмеренный звон создает ритм и настраивает, как камертон, тональность объединения. Коммуникация монахов полноценна. Особенно во время хозяйственной деятельности. Вновь прибывших особенно удивляет: как можно обычным образом общаться с монастырской братией, когда, на первый взгляд, их внимание устремлено от этого мира к абсолютному Единому Богу?

Игумен, старец А., пожизненный *духовный отец* монахов – человек с крепкой, здоровой фигурой. Его присутствие сдержанно, но он поистине неутомим в своей активной деятельности в различных направлениях. Вопреки почтенному возрасту он бродит с топором в руке и расчищает ореховые сады, некоторые из которых расположены за несколько километров от монастыря. Несмотря на занятость, обязанности в храме и управление общиной, игумен включается во все дела по хозяйству наравне с добровольными работниками-харизматами. Он наблюдает за работой и людьми лично, внимательно их оценивает и дает краткие, убедительные и полезные советы. Реплики его лаконичны, почти односложны, но всегда направлены прямо в цель.

Консервативная православная догматика подчинена канонам и символике, из-за чего она трудно поддается исследованию с помощью интервью или философской концептуализации (в отличие от протестантизма, суть которого раскрывает М. Вебер (2005) в работе “Протестантская этика и дух капитализма” с помощью статистических данных, полученных в общинах протестантов и католиков. Антропологические измерения в православии с трудом

⁸ Монах – от греч. μοναχός – одинокий.

поддаются описанию в базе статистических данных. Не принято обсуждать биографические данные братьев из-за конфиденциальности (исповедь перед духовным отцом является конфиденциальным разговором).

Монашество есть действительная альтернатива либеральному идеалу индивида как *обольстителя, скрывающего истину за счет пользы и чувственного удовольствия* (Киркегор, 2005). Монашество дает пример смелости преодолеть грех, порок и плотскую природу человека. Обольститель – это торжество телесного, плотского и эстетического удовольствия. В понимании Кьеркегора эстетическое занимает низшие уровни, а другие два уровня духовного роста – этическое (соблюдение традиции) и религиозное. Превосходство последнего состоит в том, что восприятие мира подчинено преданности Высшему и Единому – Богу. Религиозный человек доказывает свое духовное превосходство, осуществляя в самом себе контроль над телесным и слепое следование традиции (Киркегор, 2005). Можно предположить, что опыт личного роста и контроля собственного Я наделяет монастыри притягательной силой.

Отличие православного монаха в том, как он понимает совершенный поступок греха либо добра. Само действие не является самым главным. Вместо того, значение придается тому, кто подстрекал совершить акт. Подобный толчок находится вне совершенного действия. Источник добра и зла лежит вне него. Побудителем греха является “павший ангел”, говорят “черт дернул”. Достоинство избежать греха и поступить добропорядочно приписывается Богу, ведь он дает нам “хлеб насущный” и к нему обращаемся “прости меня грешного”. Монах стремится избежать греха и принять смирение и таким образом воздействует на окружающих. Он заимствует уверенность в возможности взять собственную жизнь в свои руки. В таком смысле Митрополитом Иерофеем (Влахосом) (2011) описывается так называемая умная молитва Святого Григория Паламы. В монахе заложена способность противопоставить себя системе. Его преимущество проистекает от дистанции, позволяющей увидеть ее упадочность, утрату человечности, с которой связано и решение о “бегстве от свободы”. Отсюда и его нынешний отказ жить по грешным правилам либеральной демократии. Во времена социальных изменений в Болгарии в 90-х годах XX века монах вел битву, характерную для мудрых, суть которой состоит в том, чтобы изменить самого себя и с помощью этого воздействовать и на других.

Русский религиозный и политический философ Н. А. Бердяев (1952, с. 10) отмечает одну существенную особенность православия, сопоставляя его с другими религиозными системами: “Православная церковь есть, прежде всего, церковь традиции в отличие от католической, которая есть церковь авторитета, а протестанство – церковь личной веры... Каждое поколение православных преодолевает сознание своей самодостаточности и полноты, включаясь в духовную жизнь всех предыдущих поколений, прямо до апостольских времен ...”

Наблюдение Бердяева о связи православия с традициями и народными верованиями комментируют два ведущих болгарских специалиста по народной психологии. Один из них – Д. Маринов, который сам служил в качестве послушника в самом главном монастыре в Болгарии – монастыре Святого Иоанна Рильского, а позднее посвятил свою жизнь собиранию народных верований и обычаев. По его мнению, “христианство, придя к нам, обнаружило такую же мораль, которую и оно само проповедовало, и хотя христианство было облечено государственной мощью и силой во времена нашего политического могущества, оно не сочло необходимым выступить против народной веры, которая создала и укрепила эту мораль, а сразу вступило с ней в дружеские отношения. И эта благодать, эта толерантность христианской веры и дала ей преимущества во всем” (Маринов, 2003, с. 368).

Другой болгарский исследователь – П. Мутафчиев, наоборот, удивляется отсутствию преемственности, тому, как “один народ (болгарский) уцелел до сегодняшнего дня и сохра-

нил так мало о своем прошлом” (Мутафчиев, 1993, с. 154, 160). Наблюдение Маринова относится к морали, а мнение Мутафчиева можно отнести к ритуалам. В некоторых из них, как, например, в народном ритуале хождения по горящим углям (так называемое нестинарство), делается попытка установить связь с христианством: иконы Святой Богородицы, Святых Константина и Елены выносятся из храма и присутствуют во время танца на углях, после чего снова возвращаются в храм. Другие языческие болгарские ритуалы, такие, как игры кукеров⁹, живы вопреки христианству. Противопоставление христианства и языческих ритуалов не способствует общему стремлению к *соборности и единству*.

Харизане

Монастырь на Афоне постоянно принимает, помимо паломников, и добровольцев-тружеников, так называемых харизан. Болгарский журналист Спас Кузов называет их движение “новой болгарской страстью”. Более 200 мужчин ежегодно приезжают в монастырь бесплатно трудиться на благо общины. Организуются по одной или две группы в месяц. В активные месяцы (уборка урожая маслин) собираются около 100 человек. Первая наша встреча с ними произошла на пристани в Уранополисе, исходном пункте на пути к Святой Горе. Там стоял паром “Святая Анна”, на палубе которого находились мужчины различного происхождения – от детей с длинными палками, молодых парней с лицами, обветренными от хождения вверх-вниз на Афон, до пожилых, среди которых было больше всего греков, русских, болгар, сербов; были и люди других различных национальностей. Разнородность не мешала воспринимать их всех как единую группу. Их объединяло нечто диаметрально противоположное пестрой шумной толпе на пристани. Их фигуры излучали спокойствие, самоконтроль и уверенность. Ощущение стороннего наблюдателя было смешанным – восторг, недоумение и любопытство: что их делает столь отличными от группы туристов и одновременно столь едиными? Невозможно было не последовать их примеру в следующие месяцы и годы, чтобы тоже испытать гордость от того, что ты являешься участником такого – наполненного новым типом вибрации – множества.

Что заставляет этих людей оставлять временно или навсегда своих родных, родину и прошлое (для послушников и монахов)? Какова мотивация у тех, кто едет работать в монастыре несколько раз в год каждый год без материальной пользы, ценой осложнения своей ежедневной жизни и лишений в современном материальном мире?

Начало организации харизан было положено всего чуть больше десяти лет назад, когда сформировалась первая группа из центральных областей южной Болгарии (Асеновград, Пловдив, Кырджали и окрестности). Впоследствии обособилась новая софийская группа из Софии, Перника, Благоевграда, юго-восточной Болгарии. Состав этих групп добровольцев сугубо мужской¹⁰. Более половины составляют люди среднего возраста (45-50 лет), около одной трети – молодые люди (25-35 лет), свыше 60 лет – единицы. Профессии у них разнообразны: счетовод, юрист, областной прокурор, плотник, военный служащий, пожарный, богослов, администратор, бизнесмен. Большинство составляют мужчины с профессиональными умениями и опытом, некоторые с возрастными проблемами, которые они стараются скрыть. В личных разговорах они говорят о неудовлетворенности ежедневной жизнью, о желании найти смысл вне ее, делятся пережитыми драматичными эпизодами. Скрытая цель некоторых молодых – подняться на верш Святой Горы Афон и обойти ее. Тема болезней – своих и у близких – также часто присутствует. Расскажем коротко о некоторых из добровольцев.

⁹ Кукер – обряд раждания перед наступлением весны у болгар, который включает игровые сцены, призванные способствовать благосостоянию, плодovitости и здоровью окружающих, изгнать злых духов, защитить село от зла и несчастья. В наряде кукеров преобладает одежда из шкур, вывернутая мехом наружу; их страшные маски причудливо украшены. Назначение ритуального действия – обеспечить хороший урожай.

¹⁰ На Афон не допускаются женщины.

Руководитель первой группы харизман-добровольцев для работы на Святой Горе – П., 65 лет, был преуспевающим торговцем, собственником магазинов, заведений, богатым человеком. Вырастил сыновей, которые успешно продолжают развивать его бизнес. Способен трезво оценивать людей, две трети которых не имеют отношения к церкви и религии (по его словам). Это люди, обладающие профессиональными умениями в садоводстве, огородничестве, обработке земли. Среди них есть личности, умеющие объединять вокруг себя бригады и организовывать их. Они превращают работу в соревнование, когда мощный шум режущих инструментов смешивается с шутками и смехом. Сбор урожая маслин для них – удовольствие. Преуспевающий в прошлом П. сейчас думает о своей душе. Его беспокоит страх смерти, тревожат грехи и разные другие страхи. Он собирает вокруг себя в большей части молодых и активных людей, которым под 50. *У тех храм не пробуждает тревоги, запреты для них не столь строги и страхи – на заднем плане, они просто живут день за днем.* Несколько месяцев сам П. постоянно живет в монастыре.

Другой П., тоже 65 лет, рассказал о себе, что знает, что такое быть очень богатым и очень бедным, поскольку у него было много денег, а потом он остался без гроша. Финансист по профессии, он имел очень доходный бизнес, но пережил банкротство и разорение. Искал и нашел лекарство против рака для близкого человека в Хилендарском монастыре. Большой чудесным образом встал на ноги. Тогда П. в знак благодарности поклялся, что, пока он жив, будет работать на благо монастыря. И более того, будет выращивать лечебное растение календулу, из которого будет делать лечебный крем для ран и дарить его монахам Зографского монастыря, чтобы они его использовали для своего здоровья.

Мужчина 35 лет рассказал о проблеме со здоровьем у своей жены (плохие анализы крови, рискованная беременность). Врачи толькожимают плечами. Молитвы перед Богородицей возвращают ему надежды и смелость, чтобы рисковать. И он, и его семейство встают на ноги, дети рождаются!

Б. из Благоевграда, мужчина 67 лет – мастер-строитель, с “золотыми руками” и упорством, которому можно позавидовать. Использует каждую свободную минуту, чтобы отправиться на новое святое место, поклониться мощам и иконам, взять благословение и получить некие священные предметы, которые монастырь раздает для обретения здоровья и благополучия. На Святую Гору Б. приезжает всякий раз с чемоданом вещей – это одежда, носки, шапки, рукавицы и другие личные вещи для нуждающихся. В монастыре их освящают перед мощами и чудотворными иконами. Однажды Б. забыл на пароме чемодан с вещами. Это была настоящая трагедия и приключение, как в кино, – догнать паром на корабле. Радостно и трогательно было видеть потом счастье на лице человека, сдержавшего свое обещание, данное людям. Через 5-6 часов похода по соседним обителям Б. переодевался и шел готовить опалубку для бетона. Обещал за ночь поставить стены для нового параклиса (часовни). В работе он горел, иногда даже взрывался и становился неузнаваемым – его веселый, шуточный тон превращался в резкие команды и жесткие угрозы. Он воевал и с самим собой, и с другими, и с работой. Фары огромного бульдозера пробивали мрак, освещая объект. К этому его принуждали и работа, и обещание поставить стены за ночь.

Дед А. тоже доброволец. Приехал на Святую Гору из небольшого селения Септември в южной Болгарии. Вырастил детей, дочь замужем, есть внуки. На первый взгляд, все в порядке. Но старик рассказал, что не чувствует себя в семье среди своих, он одинок. Поэтому приезжает в *Зографский монастырь* на испытание, чтобы стать послушником. Очень общителен, доброжелателен, заботлив. Только скажи, что у тебя чего-то нет, он тут же кинется тебе помогать. Любит фотографироваться и потому часто оказывается перед камерой телефона. Так мы и познакомились – перед крестом у монастыря – символом *Зографа*. От старика я узнал, каково это – быть чужим среди своих и своим среди чужих.

Заключение

В своих непосредственных впечатлениях я искал ответ на вопрос, что приводит сюда этих людей – различного возраста, с различным образованием, профессией и отношением к религии. Можно выделить общие моменты. Существует притягательная сила таинства, даже для непосвященных. Таинственная атмосфера создается самой монастырской архитектурой. В ней монашеские кельи представляют собой настоящий закрытый город за высокими оградами, с улицами, расположенными в соответствии с местом, занимаемым в церковной иерархии. Коридоры сделаны целиком из массивного камня и напоминают городские улицы. Стороннему наблюдателю кажется, что они утопают в тишине и спокойствии. Посвященные молчаливо исполняют свои каждодневные обязанности, соблюдаемые в соответствии со строгим режимом, и только ночной свет в кельях говорит о продолжающейся ночной жизни. В тишине слышится шепот молитвы, молитвенное пение, звуки, напоминающие об укрощении страстей. Ночь есть время для пересмотра, переоценки жизни.

Таинство представляет собой сущность организации, ядро ежедневной среды, с которой должен считаться каждый. Таинство есть принцип всех отношений, оно важно как для исповедника, так и для того, кто совершает таинство. Несмотря на то, что личные мотивы не комментируются во всеуслышание, можно косвенно судить о сущностной, отличающей православного человека возможности направить свою волю на изменение самого себя. То есть, поставить свои слабости и страсти под контроль. Вопреки различиям между этими людьми есть точки соприкосновения – в усилиях изменения личности.

Это люди, открывшие дефекты в самих себе, в своей жизни, в своем окружении, испытывающие угрызения совести и имеющие волю изменить эти вещи. Эти люди превратили самих себя в объект, и потому могут взглянуть на себя с расстояния. А взгляд со стороны дает более трезвую оценку и может помочь в принятии решения расстаться с порочной средой. Некоторые даже считают необходимым расстаться с родными и самой родиной. Новое имя изменяет ряд прежних связей, а принятие нового создает и новые связи – с братством, с “отцом” и “братьями”.

В тишине святого места человек начинает давать себе отчет в своем поведении. Но о своих грехах говорит, что это его “дьявол заставил” или “черт дернул”. А в добрых делах – наоборот, что “Бог помог”. И в обоих случаях присутствует некая наиндивидуальная сила, которая несет ответственность и тем самым освобождает от нее собственное Я человека. Это также снимает границы между отдельными индивидуумами и создает единство, братство, общность. А принцип вмешательства внешних сил есть защита от гордости и гарантия скромности и благоприличия. В терминах феноменологии он является интензором.

Из этого можно сделать заключение, что притягательная сила святого места связана с надеждой людей снять с самих себя ответственность за абсурд, бессмысленность и несправедливость социума, из которого они пришли. Их объединяет желание не быть участниками преступного ряда действий, связанных с природой человека. В таких странах, как Болгария, государство “отреклось от власти”, общество разорвано из-за новых контрастов и напряжения. Люди же ищут бескорыстного единения, от которого никто не выигрывает, а наоборот, за которое готовы заплатить, хотят отдыха от вечной гонки в борьбе с окружающими конкурентами, ищут надежды на исцеление от различных проблем – медицинских, поведенческих, проблем с совестью, примирения с самим собой (человеку редко нравится он сам и его собственный образ жизни, по которому он вынужден жить). Есть и такие, которые ищут смысл вне своей будничной жизни и приезжают в самое святое место для православных просто из любопытства, не будучи религиозными людьми. Большинство людей нуждается в смирении и покаянии.

Литература

- Вебер, М. (2005), *Протестанската етика и духът на капитализма*, изд. Гео-Милев, София, 335 с.
- Ападурай, А. (2006), *Свободна модерност: Културни измерения на глобализацията*, Лик, София, 322 с.
- Бердяев, Н., (1952), "Истина православия", *Вестник русского западно-европейского патриаршего екзархата*, Париж; № 11, с. 4-10.
- Кацарски, И. (2016), "Капитализъм и власт", *Библиотека Диоген: Философията: от модернизъм към постмодернизъм*, изд. ВТУ, с. 121-145.
- Киркегор, С. (2005), *Дневникът на един прелъстител*, Изд. Хемус груп.
- Кузов, С. (2015), "Новата страст българска: Харизани на Зограф", *Вестник "Марица"*, бр. 11.12.
- Маринов, Д. (2003), "Народна вяра", *Избрани произведения*. т.1, част 1. Изд. Изток Запад, София, 426 с.
- Митрополит Йерофей (Влахас), (2011), *Святител Григорий Палама как Святгорец*, изд. Свята Троицкая Сергеева Лавра, Сергиев Посад, 428 с.
- Момов, М. (2015), "Ритуална идентичност в етични граници", *Приятели на дъгата*, 12.03.2015, с.1-7, viewed 28 August 2020, available at: <http://friendsoftherainbow.net/node/1355>
- Мутафчиев, П. (1993), *Изток и запад в европейското средновековие*, изд. Хр. Ботев, София, 373 с.
- Палама, Г. (2007), *Триады в защиту священо-безмолвствующих*, Наука, СПб, 429 с.
- Паси, И. (2000), "Номо ludens ли е човекът?", Хьойзинха, Й. *Номо ludens*, изд. "Захарий стоянов", София, с.1-6.
- Солженицын, А. И. (1975), *Жить не по лжи: август 73 – февраль 74*, YMCA-PRESS, Прага, 208 с.
- Чанышев, А. (1981), *Курс лекций по древней философии*, Высшая школа, Москва, 374 с.

References

- Apadurai, A. (2006), *Free Modernity: Cultural Dimensions of Globalization* [Svobodna modernost: Kulturni izmereniJa na globalizaciJata], Lik, Sofia, 322 p. [in Bulgarian]
- Beber, M. (2005), *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* [Protetanskata etika I duhat na kapitalizma], Geo-Milev, Sofia, 335 p. [in Bulgarian]
- Berdyayev, N., (1952), "The Truth of Orthodoxy" ["Istina pravoslavia"], *Bulletin of the Russian Western European Patriarchal Exarchate*, Paris; No. 11, p. 4-10 [in Russian]
- Chanyshev, A. (1981), *A course of lectures on ancient philosophy* [Kurs lektzii po drevnei filosofii]. Higher School, Moscow, 374 p.
- Katsarski, I. (2016), "Capitalism and Power" ["Kapitalizam I vlast"], *Diogenes Library: Philosophy: From Modernism to Postmodernism*, Pub. "St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Tarnovo", pp. 121-145 [in Bulgarian]
- Kierkegaard, S. (2005), *The Diary of a Seducer* [Dnevnikat na edin prelastitel]. Pub. Hemus group. [in Bulgarian]
- Kuzov, S. (2015), "The New Bulgarian Passion: Harizani of Zograf" ["Novata strast b"lgarska: Harizani na Zograf"], *Maritsa newspaper*, issue 11.12. [in Bulgarian]
- Marinov, D. (2003), "Folk Faith" ["Narodnite viarvania"], *Selected Works*, vol. 1, part 1, Pub. "East West", Sofia, 426 p.

- Metropolitan Jerotheos (Vlahas), (2011), *St. Gregory Palamas as the Holy Highlander* [*Sviatitel Grigorii Palama kak Sviatogorets*], Pub. "Holy Trinity St. Sergeev Lavra", Sergiev Posad, 428 p. [in Russian]
- Momov, M. (2015), "Ritual identity within ethical boundaries" ["Ritualna identichnost v etichni granici"], Friends of the Rainbow, 12.03.2015, pp.1-7, viewed 28 August 2020, available at: <http://friendsoftherainbow.net/node/1355> [in Bulgarian]
- Mutafchiev, P. (1993), *East and West in the European Middle Ages* [*Iztok zapad v evropeiskoto srednoviekovie*], Pub. "Hr. Botev", Sofia, 373 p. [in Bulgarian]
- Palamas, G. (2007), *Triads in Defense of the Sacred Silent* [*Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh*], Nauka, St. Petersburg, 429 p.
- Passy, I. (2000), "Is Man Homo ludens?", Huyzinha, J. *Homo ludens*, Pub. "Zachary Stoyanov", Sofia, pp.1-6 [in Bulgarian]
- Solzhenitsyn, A. I. (1975), *Living Not Lies: August 73 – February 74* [*Zhit' ne po lzhi: avgust 73 – fevral' 74*], YMCA-PRESS, Prague, 208 p.

© **Митко Момов**

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

ETICKÝ A KREŠŤANSKÝ POHĽAD NA ĽUDSKÚ PRIRODZENOSŤ V BIOETIKE TRANSHUMANIZMU

M. Gánovský

Mgr., PhD student,
Department of Ethics and Moral Philosophy, Faculty of Philosophy and Arts,
University of Trnava (Slovak republic)
michalganovsky@gmail.com
ORCID 0000-0001-9793-865X

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-78-85](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-78-85)

Анотация

Михал Гановски. Етичните и християнските въззрения за човешката природа в биоетиката на трансхуманизма. Статията се фокусира върху човешката природа от гледна точка на етичните и християнските последици, произтичащи от биоетичните изследвания в областта на трансхуманизма. Целта на работата е да се проучи въздействието на това изследване върху човешката природа в контекста на християнската вяра, която може да бъде застрашена от трансхуманизма. Знанията, които ни носят подобни изследвания, очевидно са обогатяващи и полезни. Обаче, стойността на знанието не трябва да бъде оправдание за обезценяването на религиозните и етичните ценности. В крайна сметка познанието е само една от многото посоки на човешкото развитие.

Ключови думи: човешка природа, човешко достойнство, трансхуманизъм, биоетика, християнство

Резюме

Михал Гановський. Етичний та християнський погляд на природу людини в біоетичній трансгуманізмі. Стаття присвячена людській природі з точки зору етичних та християнських наслідків, отриманих в результаті біоетичних досліджень у галузі трансгуманізму. Метою є вивчення впливу цього дослідження на природу людини в контексті християнської віри, якій може загрожувати трансгуманізм. Знання, які нам приносять такі дослідження, явно збагачують і корисні. Однак цінність знань не повинна бути виправданням для девальвації релігійних та етичних цінностей. Адже пізнання - це лише один з багатьох шляхів розвитку людини.

Ключові слова: природа людини, людська гідність, трансгуманізм, біоетика, християнство

Abstrakt

Michal Gánovský. Etický a kresťanský pohľad na ľudskú prirodzenosť v bioetike transhumanizmu. Článok sa zameriava na ľudskú prirodzenosť z pohľadu etických a kresťanských konzekvencií vyplývajúcich z bioetického výskumu v oblasti transhumanizmu. Cieľom je preskúmať dopad týchto výskumov na ľudskú prirodzenosť v rámci kresťanskej viery, ktorá môže byť transhumanizmom ohrozená. Poznanie, ktoré nám takéto výskumy prinášajú, je jednoznačne obohacujúce a prínosné. Avšak hodnota poznania by nemala byť ospravedlnením devalvácie hodnôt náboženských a etických. Koniec koncov poznávanie je len jeden z mnohých spôsobov

rozvoja človeka.

Kľúčové slová: ľudská prirodzenosť, ľudská dôstojnosť, transhumanizmus, bioetika, kresťanstvo

Abstract

Michal Gánovský. Ethical and Christian view on Human Nature in Bioethics of Transhumanism. The article is focused on human nature from view of ethical and Christian consequences resulting from bioethical research in the field of transhumanism. The aim is to examine impact of these researches on human nature within Christian dogmatics which may be threatened by transhumanism. Knowledge, which such researches bring to us, is unambiguously enriching and contributive. However, the value of knowledge should not be a justification of devaluation of religious and ethical values. After all, the getting to know is only one of many ways of man development.

Key words: human nature, human dignity, transhumanism, bioethics, Christianity

Úvod

Článok za zameriava na význam ľudskej prirodzenosti z hľadiska ľudskej dôstojnosti. Ohľadom ľudskej prirodzenosti sme dnes svedkami akéhosi odtrhnutia tohto pojmu od jednotlivých zložiek spoločnosti a tiež aj vo vedeckej sfére. Nejednotnosť v prístupe vedeckého sveta k fenoménu ľudskej prirodzenosti nesie svoje konzekvencie, ktoré sa premietajú aj do súčasných svetových tém, ako je prienik islamskej kultúry do európskych krajín, LGBT hnutia, alebo nami zvolený transhumanizmus. V prípade kontaktu odlišných kultúr by mohol práve pohľad cez spoločný základ – človeka – poskytnúť potrebný vývin v uvažovaní o týchto javoch. Rovnako môže byť výskum ľudskej prirodzenosti nápomocný aj v otázkach rodovosti, pohlaví, či ľudskej sexuality, ktoré úzko súvisia s oblasťou bioetiky a medicíny. Súčasný rozvoj v bioetike a medicíne (nielen v oblasti transhumanizmu) otvára možnosti, ktoré majú potenciál provokovať k novému predefinovaniu človeka. V súčasnosti je teda ten čas, kedy sa človek vďaka otvorenosti plurality konfrontuje s vlastnou identitou, podstatou a smerovaním, čo sú body, ktoré je možné definovať pomocou ľudskej prirodzenosti. V oblasti bioetiky transhumanizmu vystupuje do popredia práve reflexia ľudskej prirodzenosti, s ktorou je tu manipulované. Cieľom článku je na príklade prístupu transhumanistických ideí k ľudskej prirodzenosti poukázať na význam etických a kresťanských pohľadov na ciele týchto ideí. V príspevku prostredníctvom filozofickej úvahy podriadime kritike súčasné tendencie v bioetike transhumanizmu. Ich vzájomnou komparáciou poukáže na rozdielny prístup a akceptovanie ľudskej prirodzenosti, v závislosti od centrálnej idey, alebo cieľa, ktorému je výskum podriadený. Neposlednou časťou metodológie bude aj zameranie sa na etické a kresťanské aspekty, ktoré sú v tomto procese poznávania pravdy o človeku prítomné a mali by byť akcentované. Práve kresťanský a etický diskurz v týchto oblastiach môže byť prínosom z hľadiska dostátia ľudskej dôstojnosti, ktorá prislúcha ku každej ľudskej bytosti.

Ľudská prirodzenosť a ľudská dôstojnosť

Vplyvom plurality dochádza aj k určitej relativizácii ľudskej prirodzenosti. Na ľudskú prirodzenosť je dnes nahliadané z rôznych uhlov, čoho dôsledkom je rozkolísanie nielen pojmu, ale aj predstave o obsahu tohto pojmu. V súčasnosti sa debaty o ľudskej prirodzenosti pomaly presúvajú do bodu, kedy nie je skúmaná samotná ľudská prirodzenosť a jej atribúty, ale po jej spochybnení sa debatuje o existencii, či ne-existencii, nielen vedeckého pojmu, ale aj samotného fenoménu ľudskej prirodzenosti. Autori popierajúci ľudskú prirodzenosť spochybňujú existenciu niečoho, čo by bolo všetkým ľuďom spoločné. Opierajúc sa o individualizmus (v súčasnosti aj expresívny individualizmus), sú univerzálne hodnoty a konštanty človeka ignorované, či priam popreté. Prienik

relativizmu môžeme pozorovať aj v oblasti etiky a prístupu k náboženstvám. Ako uvádza na margo súčasnej viery Eva Orbanová (2018, s. 187): “Je čoraz viac zrejme, že transmoderna sa stáva skôr synonymom častokrát disperznej a atomizujúcej spirituality, než konštituovanej a sociabilizačnej náboženskej praxe”. Autorka zároveň vníma tento súčasný trend individualizovať a neochotne pristupovať k univerzálnym hodnotám aj v sfére etiky: “Rovnako atomizujúce sú aj etické systémy, ktoré sa čím ďalej tým viac stávajú individuálne a individualisticky konštruované” (Orbanová, 2018, s. 187)

Námiety voči ľudskej prirodzenosti sú často tiež ukotvené v bezobsažnosti pojmu ľudská prirodzenosť, ktorý je pre súčasnú vedu nepotrebný, mätúci, či ťažko uchopiteľný. Spoločnosť prestáva dbať na eschatologické rozmery človeka, čím dochádza k imanentizácii duchovných hodnôt, čo vyúsťuje do vedeckého pragmatizmu, ktorý výskum ľudskej prirodzenosti redukuje na pozemskú a často aj len hmotnú rovinu. Z priezoru sa vytráca vertikálny rozmer. Tento problém tiež súvisí s univerzálnou povahou ľudskej prirodzenosti, čo jej výskum a následnú verifikáciu poznatkov značne sťažuje. Pri skúmaní podstaty človeka a jeho charakteristík je však možné skrze ľudskú prirodzenosť uchopiť aj jeho vertikálny rozmer a bližšie definovať ľudskú morálku, ľudskú dôstojnosť a im podobné fenomény. Preto považujeme za dôležité ponechať priestor pre ľudskú prirodzenosť v našom uvažovaní.

Nielenže bola totiž prítomná v rámci našich dejín filozofie, ale zároveň bývala spojená so správaním a prežívaním človeka. Veľmi často bola označovaná za tú časť nás, ktorá inklinuje k dobru. Príkladom môžu byť slová Aniciusa Manliusa Torquatusa Severinusa Boëthiusa (2012, s. 131), ktorý o prepojení dobra a ľudskej prirodzenosti napísal: “Tým sa stáva, že zlí prestanú byť tým, čím boli – hoci vzhľad ľudského tela, ktorý im ostal, stále ešte ukazuje, že kedysi boli ľuďmi. Avšak obrátením sa k zlu stratili aj ľudskú prirodzenosť”. Tento výrok zároveň poukazuje na to, že ľudská prirodzenosť nie je len určitým derivátom telesnosti, ale konotuje aj s morálnou stránkou človeka.

Samozrejme, existujú aj názory, ktoré spájajú ľudskú prirodzenosť striktné s imanentným svetom a s malým prienikom do morálnej oblasti. Základom ľudskej prirodzenosti je biologický, kultúrny, či spoločenský aspekt, ktorý nemusí byť závislý od dobra. Takýmto autorom je Matt Ridley (2007, s.14), ktorý vo svojom diele Červená kráľovna stavia ľudskú prirodzenosť výlučne na sexualite: “Jej hlavnou tézou je, že ľudskú prirodzenosť nepochopíme, kým nepochopíme jej evolúciu; a jej evolúciu nepochopíme, ak neporozumieme vývoju ľudskej sexuality”. Problém pri takomto poňatí ľudskej prirodzenosti vidíme práve v tom, že neakcentuje požiadavku zachovania ľudskej dôstojnosti a minimalizuje človeka na biologický druh, ktorý je len jedným z mnohých a môže podliehať vývoju, či zmenám. Navyše jeho odlišnosti od iných druhov sú čisto predmetom prírodných vied. To robí z človeka prostého príslušníka druhu, čo znižuje význam jeho života a rovnako aj jeho hodnotu. V takomto ponímaní potom nielen v oblasti transhumanizmu, ale celkovo môžeme poňať všetky možnosti, ktoré sa nám núkajú, ako správne len na základe toho, že sú možné pre náš druh. Morálne princípy strácajú na užitočnosti a limity konania, či etické mantinely sa stávajú bezpredmetnými, nakoľko ich význam je už len obmedzovať človeka bez zjavného dôvodu. Etika a náboženstvá, upozorňujú práve na riziká takýchto situácií, v ktorých sa človek v podstate stáva z objektu len predmetom skúmania, či prostriedkom.

Avšak najmä po udalostiach minulého storočia, holokauste a genocídach, je evidentný význam práve určitých limitov a noriem v oblasti prístupu k človeku, ktoré musia byť všeobecne uznávané. Lebo ako uvádza Dagmar Smreková (2013, s. 56): “V prvom rade musíme pochopiť, že nie všetko, čo je v našej moci vykonať a čo je mysliteľné a technicky možné, je aj prípustné”. To nás privádza k tomu, že človek potrebuje mať svoje hranice, ktoré ho nielen chránia, ale zároveň aj definujú, ukotvené v niečom, čo je pre všetkých ľudí spoločné a tiež ich to smeruje k dôstojnosti. Ľudská prirodzenosť – natura humana – je teda úzko spojená s ľudskou dôstojnosťou – dignitatis humanae. To, čo je človeka dôstojné, má limity v prvom rade v tom, čo mu je vlastné. Zároveň to,

čo je človeku vlastné, teda jeho podstata, alebo ľudská prirodzenosť, nás zaväzuje dostať vlastnej dôstojnosti, na čo poukazuje aj Vasil Gluchman (2008, s. 70): "Z tejto ľudskej dôstojnosti viažucej sa na každú ľudskú bytosť vyplývajú korelatívne mravné povinnosti pre všetky mravné subjekty týkajúce sa potreby ochrany, rešpektu a úcty voči všetkým ľudským bytostiam pre ich morálnu rovnocennosť založenú na ich ľudskej dôstojnosti". Ľudská prirodzenosť v sebe zahŕňa morálny aspekt, ktorý nás zaväzuje voči všetkým ľudským bytostiam, vrátane nás samých.

Takéto prepojenie medzi ľudskou dôstojnosťou a ľudskou prirodzenosťou koreluje s kresťanským pohľadom na ľudskú prirodzenosť, ako jednotou tela a duše. Ako stojí v dokumente Druhého vatikánskeho koncilu - *Gaudium et spes* (1965, čl. 14): "Človek, jeden z tela a z duše, svojou telesnou stránkou zahŕňa v sebe prvky hmotného sveta, takže prostredníctvom neho dosahujú svoj vrchol a pozdvihujú hlas na slobodnú oslavu Stvoriteľa". To dáva ľudskej prirodzenosti aj vertikálny rozmer duše k horizontálnemu rozmeru – telu. A tiež, ako stojí ďalej v dokumente: "Preto si sama dôstojnosť človeka vyžaduje, aby oslavoval Boha vo svojom tele a nedovolil mu oddať sa zlým sklonom vlastného srdca. Človek sa teda nemýli, keď uznáva svoju nadradenosť nad fyzickým svetom a nepokladá sa iba za súčasť prírody alebo za anonymnú zložku ľudského spoločenstva" (II. vatikánsky koncil, 1965, čl. 14). Ľudská prirodzenosť je teda tým, čo dáva človeku hodnotu a tiež mu ukladá povinnosť správať sa voči danej hodnote dôstojne. Skrze jednotu tela a duše sme stvorení na obraz Boží, čo je pre nás zaväzujúce. To je príkladom toho, že aj náboženstvá nám môžu poskytnúť tak potrebné limity a pravidlá pre súčasné otázky a trendy v transhumanizme.

Transhumanizmus a ľudská prirodzenosť

Ľudská prirodzenosť je síce v posledných rokoch spochybňovaná, ale nemožno poprieť fakt, že počas celého vývoja ľudstva bola imanentne prítomná. Predstavovala určité metafyzické ukotvenie človeka vo svete a smerovala ho k dobru, na čo poukazuje Zuzana Sitarčíková (2012, s. 170): "Ľudská prirodzenosť nám poskytuje nielen našu esenciu, ale nasmerováva naše konanie aj na dosiahnutie konečného cieľa, o ktorý sa máme usilovať, a v konečnom dôsledku nám tak poskytuje verziu toho, čo znamená dobrý ľudský život." *Katolícky katechizmus* (2012, s.473) navyše vníma ľudskú prirodzenosť ako nevyhnutnosť pre fungovanie spoločenstiev, čo poukazuje aj na praktickú funkciu ľudskej prirodzenosti: "Každé ľudské spoločenstvo potrebuje autoritu, ktorá by ho riadila. Autorita má svoj základ v ľudskej prirodzenosti. Je potrebná pre jednotu občianskej spoločnosti. Jej úlohou je zabezpečovať, nakoľko je to možné, spoločné dobro spoločnosti". V príspevku preto vnímame ľudskú prirodzenosť ako hodnotu, ktorá je pre človeka dôležitá z etického aj náboženského hľadiska. Navyše sa dotýka vnútorného sveta každého človeka, ako aj vonkajšieho sveta, prostredníctvom spoločného morálneho priestoru.

Nemala by byť neuvážene ohrozovaná. Avšak ako uvádza René Balák (2017, s. 194): "Podľa najnovších bioevolucionistických tendencií v biomedicínskych vedách, smerujúcich k biotechnologickej aplikácii transhumanistických ideí na ľudskú prirodzenosť, je možné kreovanie nového človeka, oslobodeného od jeho doterajších hraníc, ktoré určovala jeho natura humana a *dignitatis humanae*". Výskum v oblasti transhumanizmu sa môže z hľadiska jeho cieľov zameriavať na rôzne manipulácie s človekom, ktorých dopad, dosah a vzájomné rozdiely je možné rozlišovať práve v konzekvenciách plynúcich pre ľudskú prirodzenosť. Transhumanistické idey sú smerované k zlepšeniu človeka, čo je však možné realizovať rôznymi spôsobmi. V súčasnosti sa mnohé výskumy zaoberajú možnosťou vylepšiť človeka bez hlbšej reflexie o výzvach, ktoré toto vylepšovanie prináša. Môžeme povedať, že kým napríklad humanizmus vnímal človeka ako hodnotu, vďaka čomu nemohla byť narušaná ľudská prirodzenosť, transhumanizmus sa zameriava práve na zmenu človeka. Ako uvádza Zuzana Sitarčíková (2012, s. 18): "Podstatným momentom, v ktorom sa humanizmus stáva transhumanizmom, je nasledujúci prechod: kým v učení humanizmu sa veda a pokrok využívajú pri premene sveta s cieľom získať lepšie podmienky pre ľudskú existenciu,

transhumanizmus hlása premenu človeka, ľudského bytia, hlása perspektívu človeka ako objektu, ako "materiálu" na pretvorenie s cieľom nielen zlepšiť ľudské podmienky, ale i človeka samotného." Preto transhumanizmus priamo ohrozuje ľudskú prirodzenosť".

Ako sme uviedli v predchádzajúcej časti článku, ľudská prirodzenosť úzko súvisí s ľudskou dôstojnosťou, mravnou stránkou človeka a aj jeho vierou. Preto je potrebné, aby smerovanie bioetických výskumov bolo orientované k cieľom, ktoré nebudú ohrozovať najintímnejšiu podstatu človeka, teda ľudskú prirodzenosť, ktorá v sebe zahŕňa i orientáciu človeka v otázkach dobra a zla. Náboženstvá a etické systémy, ktoré sa primárne venujú otázkam dobra a zla, preto považujeme za mimoriadne dôležité pre výskumy v oblasti transhumanizmu a vnímame ako nevyhnutný dôsledok rešpektovať ich argumenty v oblasti bioetiky transhumanizmu. Na túto potrebu upozorňuje aj Frank Spengler (2002, s. 5): "Kto sa chce na tejto debata o zmienenom dynamickom rozvoji vied vážne podieľať, sa musí nielen neustále informovať o ďalšom vývoji v oblasti biologickej a právnej, ale potrebuje tiež etické smernice alebo duchovný kompas v spleti biotechniky a génovej techniky". V oblasti transhumanizmu je potrebné vymedziť bioetiku, teda pravidlá, normy a limity, ktoré budú rešpektovať človeka a jeho ľudskú prirodzenosť ako hodnotu, čo znamená akceptovať náboženské a etické názory. Ku príkladu, ak je výskum zameraný na vytvorenie lepšieho človeka po všetkých smeroch, automaticky to predpokladá nielen, že človek je nedokonalý (čo by nebolo priamo v rozpore s kresťanskými, či etickými predstavami o ľudskej prirodzenosti), ale že je priam nepostačujúci. Takéto smerovanie výrazne zasahuje do ľudskej dôstojnosti a vyslovene znevažuje ľudskú prirodzenosť.

Preto v nasledujúcej časti článku prostredníctvom filozofickej úvahy podriadime kritike súčasné tendencie v bioetike transhumanizmu. Ich vzájomnou komparáciou poukáže na rozdielny prístup a akceptovanie ľudskej prirodzenosti v závislosti od centrálnej idey, alebo cieľa, ktorému je výskum podriadený. Neposlednou časťou bude aj zameranie sa na etické a kresťanské aspekty, ktoré sú v tomto procese poznávania pravdy o človeku prítomné a mali by byť akcentované. Schopnosti ľudí sa totiž postupne zvyšujú, no bolo by nebezpečné zabúdať, kým nám boli dané a komu nimi slúžime. Pri transhumanizme môže ísť totiž o neprirodzený zásah do oblasti ľudskej prirodzenosti, ktorý nebude mať v úcte ani Boha, ani človeka, čo môže mať priame dopady na ľudskú dôstojnosť.

Súčasnú tendencie transhumanistických ideí z hľadiska cieľov

Jedným z cieľov transhumanistických ideí je zušľachtenie, či zlepšenie človeka. "Idea kreácie homo perfectus, ktorý bude vo všetkom prevyšovať dnešného človeka, sa stal modlou paradigmatickej zmeny" (Balák, 2017, s. 198-199) Pri takto postavenom ciele si je nutné uvedomiť, že takýto výskum, priamo poukazuje na nedokonalosť človeka. To nie je priamo v rozpore s etikou, ktorá tiež vníma človeka ako morálny subjekt rozhodujúci sa medzi dobrom a zlom. Človek musí regulovať svoje správanie, aby neinklinoval k zlu. V tom možno vidieť nedokonalosť ľudskej prirodzenosti, že nie je oprostena od zla. Zároveň je možné o nedokonalosti človeka hovoriť i v základoch kresťanstva (1. Mojžišova, 8,21): "Hospodin pocítil príjemnú vôňu a povedal si: Už nikdy pre človeka neprekľajem zem, lebo zmýšľanie ľudského srdca je od mladosti náklonné na zlé" (Biblia, Stará zmluva, 2012, s. 25).

V etike (ako aj v kresťanstve) je snaha normami, limitmi, či pravidlami zmieriňovať tieto ľudské nedokonalosti. Z etického pohľadu, kvôli zlepšeniu medziľudských vzťahov, či potrebe spoločného nažívania. V oblasti kresťanstva sa vyžaduje dodržiavanie noriem z dôvodu lásky k Bohu (Mar 12,30): "Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou dušou, celou myslou a celou silou!" (Biblia, Nová zmluva, 2012, s. 55) Preto samotná požiadavka na zdokonalenie človeka je prípustná pre etiku aj kresťanstvo. Problémom pri kreácii homo perfectus však je práve oblasť ľudskej prirodzenosti. Vytvorenie dokonalého človeka totiž znamená aj potrebu lepšieho človeka.

Nejde už len o nedokonalosť človeka, ale aj o jeho nedostatočnosť. Takýto výskum predpokladá potrebu niečoho lepšieho, než je človek. Z hľadiska etiky ešte nedochádza k rozporom, nakoľko etika neskúma len súčasný a minulý stav morálneho priestoru, ale aj jeho ideál. A teda mnohí etici by možno uvítali možnosť zlepšiť človeka prostredníctvom transhumanizmu a skvalitniť ho ako morálny subjekt.

Iná situácia už nastáva v pohľade kresťanstva, lebo ako sa uvádza v knihe Genezis (Biblia, Starý zákon, 2012, s. 19): "Boh videl, že všetko, čo utvoril, bolo veľmi dobré". Teda snahy o vytvorenie niečoho lepšieho jasne odporujú kresťanstvu a znevažujú Božie stvorenie. Preto sa tu dostáva takéto smerovanie transhumanistických ideí do rozporu s kresťanstvom. Byť človekom sa totiž javí ako nedostačujúce, čo znižuje hodnotu človeka, degraduje ľudskú prirodzenosť vzhľadom k prirodzenosti homo perfectusa. To zasahuje aj do morálnej oblasti, keďže ľudská dôstojnosť vychádzajúca z ľudskej prirodzenosti, je v tomto prípade hierarchicky pod dôstojnosťou homo perfectusa. Vzniká otázka: Ak by bol vytvorený po všetkých stránkach dokonalejší homo perfectus, kto by mu stanovil normy a limity? Človek by na to, ako nižší tvor, totiž nemal právo a pravdepodobne ani schopnosti. Pri popretí Boha a toho, že jeho stvorenie je dobré, sa paradoxne ukazuje jeho potreba, ako vyššej autority pre homo perfectusa, vtvor, ktorý predčil svojho stvoriteľa – človeka. Ten, už nemôže svoj vtvor viesť, či mu plne porozumieť, lebo je skrátka nedokonalý. V súvislosti k vzťahu homo perfectusa k človeku, možno uviesť myšlienku o nadčloveku od Friedricha Nietzscheho (2014, s. 7): "A rovnako má i človek byť nadčloveku: posmechom alebo bolestným studom". Rovnako sa vynára aj otázka: Do akej miery vylepšený človek, môže byť ešte považovaný za človeka? Neprekoná v rámci tohto procesu svoju prirodzenosť? Takto postavený cieľ transhumanistickej idey sa stáva ohrozením pre človeka, jeho prirodzenosť a dôstojnosť. V premietnutí do oblasti bioetiky transhumanizmu je teda relevantná požiadavka stanoviť normy rešpektujúce ľudskú prirodzenosť.

Za cieľ transhumanizmu možno považovať aj ideu vytvorenia niečoho nového. Výsledok sa teda nedá úplne predpovedať a proces sa môže stať pre človeka nekontrolovateľným. Možno však usudzovať, že by sa jednalo o človeku, ako stvoriteľovi, nižšiu bytosť. Ktorá by mala svoju vlastnú prirodzenosť. To nemusí priamo zasahovať do oblasti ľudskej prirodzenosti, ale nepriamo vytvorenie ďalšej prirodzenosti rozširuje ich pluralitu. Pri nekontrolovanej tvorbe nových druhov, môže človek stratiť svoje jedinečné postavenie. Zároveň tvorba nového vyžaduje od človeka, ako stvoriteľa, zodpovednosť za vzniknutý život, preto práve v takto zameraných transhumanistických výskumoch je vyslovene potrebná regulácia z hľadiska etiky. Je totiž ľudský dôstojné, zodpovedne a spravodlivo pristupovať k vlastnému vtvoru.

Z kresťanského pohľadu možno takýto proces poňať ako údel človeka. V knihe Genezis (Biblia, Stará zmluva, 2012, s. 19) sa totiž uvádza: "Boh stvoril človeka na svoj obraz; na Boží obraz ho stvoril". Človek ako Imago Dei, má teda podmienky k tomu, aby, rovnako ako Stvoriteľ, tvoril. Človek však nesmie postupovať bez pokory, pretože musí mať na pamäti, že sám bol stvorený. Pri rešpektovaní Božieho stvorenia je zároveň rešpektovaná aj ľudská prirodzenosť. Pri výskumoch v oblasti transhumanizmu zameraných na vytvorenie nového však pre človeka existuje riziko, na ktoré upozorňuje René Balák (2017, s. 201): "Totiž, vytvára biomedicínsku vedu, ktorá je neľudská – bez rešpektu voči človeku, pretože sekulárny ateistický humanizmus vedome nerešpektuje Toho, Kto stvoril človeka na Svoj obraz a podobu, a chce vytvoriť nového človeka, podľa nového obrazu, ktorý sám naprojektoval". Kresťanské námietky voči takto zacielenej transhumanistickej idey stoja na oprávnených obavách o zásah do Božieho stvorenia, ktoré, ako sme už spomenuli vyššie, bolo stvorené ako dobré.

Z pohľadu kresťanstva a etiky považujeme za vhodné smerovať transhumanistické idey k cieľu uľahčiť a zlepšiť človeku život. Tým sa naplňa požiadavka zdokonalenia človeka len do istej miery, ale je rešpektovaná ľudská prirodzenosť. Zároveň skvalitňovaním života človeka spoločnosť

smeruje k reflektovaniu úcty voči človeku. Možno to považovať teda za napĺňanie ľudskej dôstojnosti. V kontraste k predošlým dvom prístupom sa jedná o jednoznačne najbezpečnejší a najprospernejší prístup pre samotného človeka.

Záver

V úvode sme poukázali na súvislosť medzi ľudskou prirodzenosťou a ľudskou dôstojnosťou, čo považujeme za oprávnený argument v prospech ľudskej prirodzenosti, ktorá časom nestráca na svojej dôležitosti a pre človeka má stále význam. V dnešnej dobe sa navyše vedeckým pokrokom človek konfrontuje s otázkami, ktoré sa ľudskej prirodzenosti priamo dotýkajú a môžu ju aj ohrozovať. V oblasti transhumanizmu nadobúda ešte špecifickejší význam, ktorý sme v článku reflektovali z etického a kresťanského pohľadu. V bioetike transhumanizmu ide o manipuláciu so stvorením, čo sa priamo dotýka kresťanstva, a preto by bolo nevhodné vylúčiť ho ako názorovú alternatívu z oblasti výskumu. Náboženský a etický diskurz je v otázkach transhumanizmu prínosom. Práve vďaka náboženským a etickým námietkam ohľadom zásahov do ľudskej prirodzenosti je možné realizovať výskum tak, aby nebola narúšaná ľudská dôstojnosť a status človeka nebol znevažovaný. Zároveň nás nič neopravňuje myslieť si, že akýkoľvek ľudský zásah do stvorenia, bude lepším riešením, než ten, ktorý vykonal Boh. Výskumy dotýkajúce sa ľudskej prirodzenosti je preto potrebné vykonávať s pokorou a úctou voči Bohu, lebo ako napísal Józef Tischner (2005, s. 124): "Obdivovaním svätosti Boha mu nielen vzdávame česť, ale aj v sebe chránime odlesk jeho svätosti, ktorý sa vo svete našej každodennosti tak ťažko ochraňuje".

Príspevok je výstupom riešenia projektu grantu Trnavskej univerzity v Trnave č. 1/TU/2019 s názvom Reflexia ľudskej prirodzenosti v rámci dejín etického myslenia.

Literatúra a odkazy

- II. Vatikánsky Koncil, (1965), "Gaudium et Spes. Pastorálna konštitúcia o cirkvi a súčasnom svete", pozrené 31.05.2019, Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>.
- Balák, R. (2017), "Obraz Boha versus obraz človeka v transhumanistických biomanipuláciách", 194-208 p., Feber, J. – Rusnák, P. (Eds.). *Acta Moralia Tyrnaviensia VII. Reflexia človeka v slovenskom filozofickom prostredí*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Trnava, 352 p. ISBN 978-80-568-0067-6.
- Biblia (2012), *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokanonickými knihami*, Slovenská Biblická spoločnosť, Banská Bystrica, 2. vyd., 1411 p. ISBN 978-80-85486-62-9.
- Boëthius, A.M.T.S. (2012), *Filosofie utěšitelkou*. 2nd ed., Vyšehrad, Praha, 208 p. ISBN 978-80-7429-302-3.
- Gluchman, V. (2008), K základným hodnotám bioetiky, p. 59-124, Jemelka, P. – Gluchman, V. – Lešková Blahová A. *Bioetika*, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov, 156 p. ISBN 978-80-808-810-3.
- Katolícka Cirkev (2012), *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 7th ed., Spolok svätého Vojtecha, Trnava, 918 p. ISBN 978-80-7162-895-8.
- Nietzschce, F. (2014), *Tak pravil Zarathustra*, Dobrovský, Praha, 354 p. ISBN 978-80-7390-097-7.
- Orbanová, E. (2018), *Náboženstvo a etika (kult a hodnota)*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave Trnava, 208 p. ISBN 978-80-568-0117-8.
- Ridley, M. (2007), *Červená královna: sexualita a vývoj lidské přirozenosti*, Portál, Praha, 315 p. ISBN 978-80-7367-135-8.

- Sitarčíková, Z. (2012), *O šľachtení človeka. Nanotechnológie, transhumanizmus a ľudská prirodzenosť*, Typi Universitatis Tyrnaviensis, Trnava, 201 p. ISBN 978-80-8082-560-7.
- Smreková, D. (2013), "Pri prameňoch moderného pojmu zodpovednosti: idea imputácie", p. 29-59, Hála, V. (et al.). *Morální odpovědnost a její aspekty*, Filosofia, Praha, 166 p. ISBN 978-80-7007-412-1.
- Spengler, F. (2002), "Slovo na úvod", p. 5-6, *Bioetika – nová výzva pre politiku a spoločnosť*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Praha, 64 p.
- Tischner, J. (2005), *Ako žiť? Uvedenie do kresťanskej etiky*, Dobrá kniha, Trnava, 124 p. ISBN 80-8081-033-8.

© **Michal Gánovský**

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

СВОБОДАТА Е ХЛЯБЪТ НА ДУХА

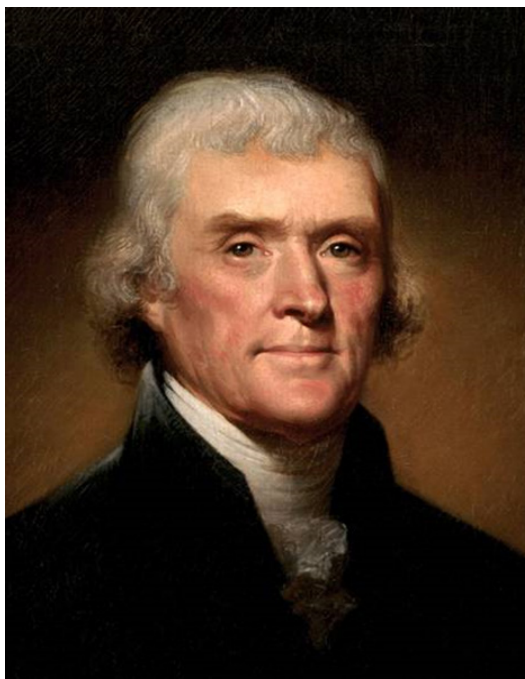
(На какво ни учи тъй мъдрият и свободолюбив човек и робовладелец-демократ Томас Джеферсън?)

Ангел Грънчаров

Директор на Центъра за развитие на личността "HUMANUS"

angeligdb@abv.bg

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-86-105](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-86-105)



Томас Джеферсън (на англ. Thomas Jefferson), Роден е на 13 април 1743 г., а умира на 4 юли 1826 г. Той е виден деец по време на Войната за независимост на Съединените щати, един от авторите е на Декларацията за независимостта (1776 г.), трети президент е на САЩ, Джеферсън е един от бащите-основатели на САЩ

Стана така, че от международното многоезично научно-теоретично издание на философското списание ИДЕИ ми възложиха да напиша текст за идеите на Томас Джеферсън; дълго отлагах, но стана така, че ето сега ми се налага да седна да пиша текста си тъкмо във времето когато в Америка "яростни противници" на робството и на расовата дискриминация рушат паметници на такива като него, които са били и робовладелци. Той самият, независимо от това, че е участвал в поставянето на основите на демокрацията в свободолюбива и просперираща Америка, е бил робовладелец – и някои немислещи смятат това за "недопустимо противоречие". Ще се обоснова защо аз не мисля така, но най-напред се чувствам

длъжен да кажа и нещо друго, не по-малко важно, то може да послужи като твърде подходящ и при това многозначителен увод за основното ми разсъждение.

Ще разкажа един доста популярен виц от времето на социализмо-комунизма. Идва американец в СССР – империята на злото, царството на тоталната тирания и на абсолютната несвобода! – и станало така, че се заговорил с някакъв руснак. И както подобава започнал да пита руснака как е възможно в Русия да няма партии, да няма избори, човешките права не просто да не се спазват изобщо, но и да са съвсем потъпкани, милицията здраво да бие ония, които се чувстват личности и по тази причина не се държат като комунистическото стадо и прочие; руснакът слушал, зачервен здравата като цвета на комунистическото знаме на СССР, слушал, едва сдържайки се (просто немало какво да каже в отговор, щото приказките на американеца са съвсем верни!) и в един момент изстрелял като картучница думите:

– А вие в Америка защо биете негрите?!

Сега ми хрумна да кажа още нещо в тази връзка, става дума за една не по-малко изразителна история. Провежда се телемост Ленинград-Бостън, това е в далечната 1986 г. (има и клипче, можете да го видите!), руснаци американци си задават въпроси, американка казва:

– У нас в Америка в цялата почти телевизионна реклама всичко се върти около секса. Има ли у вас такава телереклама?

Става социалистическата труженичка от Ленинград и казва:

– Секс у нас няма и ние категорично сме против това! (Секса у нас нет и мы категорически против этого!)

Както и да е, това е вече далечно минало (макар тия същите смехотворни рефлексии да са доста живи и сега!). Мисълта ми беше да покажа, че стана така, че едно "биене на негър", заснето на клипче (всъщност полицаят не биеше негъра, а го затискаше с коляно при задържането му, но така, че афроамериканецът се задушаваше!), доведе до това, че този човек умря, а в Америка, както знаем, започнаха въпросните демонстрации против полицейския произвол и пр., довели в крайна сметка и до ексцесии като бутането на паметници на "видни робовладелци" от миналото на Америка; самият Вашингтон също е бил робовладелец-плантатор от щата Вирджиния. та да си поставя най-сетне въпроса, към който клоня: "биенето на негрите" като главна претенция към свободолюбива Америка от страна на тъй несвободолюбивата Русия дали не е вдъхновено като провокация от сили, които, няма как, да са не по-малко яростни врагове на свободата от руските кагебисти?! (Не намеквам за руско-кагебистки заговор в основата на бунтовете в Америка, значително по-същностно ми е основанието за този въпрос!)

И тъй, не само Томас Джеферсън, но и самият Джордж Вашингтон са... робовладелци! Нали знаете как много често отвърщат когато някой като мен предизвикателно заговори за свободолюбието в Америка: "О, няма що, голямо свободолюбие има в Америка, където имаше роби до средата на 19-и век, пък и до ден днешен американците продължават да бият негрите!", нали така ни отговарят обикновено, на вас случвало ли ви се е да ви отговорят така, стига, разбира се, вие някога да сте употребили израза "свободолюбива Америка", щото сме същинска рядкост тия, които го употребяваме. Днес на мода е антиамериканизмът по цял свят, особено в страни като нашата (и като същата тази Русия!), където хал-хабер си нямат що е това свобода, а пък свободолюбието им е съвсем чуждо по принцип (в такива жалки и съвсем заслужено потънали в мизерия страни обаче за сметка на това триумфира яростната ненавист към свободата!). Добре де, какъв е моят главен аргумент в полза на това, че няма никакво противоречие човек да обича силно свободата (като Джордж Вашингтон и Томас Джеферсън например!) и в същото време да е... робовладелец?!

Мога да почна отдалеко, от Платон примерно, смяташ с пълно основание, подобно

на останалите гърци, че човеците по рождение са или роби, или свободни (и това не бива да се разбира плоско, а именно какви са били родителите му, а истински, същностно: роб е оня, чиято душа е робска!). Някои хора се раждат със... злато в душата си, други – със сребро, трети – с олово, четвърти – с желязо, на някои душите им са... тиквени или са съставени от... лайна, с извинение за думата, ала се налага да я употребя, длъжен бях да я употребя, щото този последният случай е така много разпространен не само в наше време! Става дума за душевни сили и способности, заложили в душите ни по природа, именно от Бог. Бог всекиму все нещичко е дал, бог е великодушен и щедър, но ето, оказва се, че някои се чувстват много ощетени тъкмо от Бога. Да не пропусна да кажа, че голямата заслуга на ония, чиито души, простете, са лайняни, е лично тяхна, няма как да станат такива без тяхната решаваща заслуга, нали така?!

Но да не се разпростирам много. Ето, сега ставам съвсем сериозен, щото иначе есето ми може да не бъде допуснато, поради своеволието ми, дори и в списанието, в което моя скромна милост е... главен редактор!

Робът, истинският роб, обича да е роб, той е щастлив да е роб – и за такива е същинско благодееие да имат господар; всъщност няма как да си роб в истинския смисъл ако сам не си търсиш господаря, щото сам не си представяш съществуването без господар. Пълна басня е това, че ние истински сме били оценявали тъкмо онова, което го нямаме, сиреч, свободата била най-много, видите ли, ценена и желана от робите; няма нищо вярно в това, напротив, доста е тъпо: как робът, истинският роб да желае, да копнее, да се стреми към онова, което му е съвсем чуждо, което изобщо не разбира? Да, на истинския роб свободата му е така онтологически чужда, поради което той даже и не може да си я представи. Можете ли да си представите такъв един "пълнен роб"? Опитайте, изходете от самите себе си. Често ли, когато сте затруднен да вземете някакво решение, се обръщате за съвет към друг човек? Ако ви се случва това нещо, което е същинско бягство от свободата, да, то показва точно това, значи много добре можете да си представите истинския, пълния роб. Той е привикнал за нищо да не мисли, за нищо да не решава, да се оставя друг (другите) да решава (решават) вместо него, той много често и безсъзнателно, уж когато "съвсем свободно" решава, го прави така, че не решава той самият, а решава вместо него някой друг. Не сте ли забелязали около себе си толкова несамостоятелните хора, които нищичко не мога да направят без да се водят изцяло от натрапените им отвън "социални норми", "правила" и прочие? Несамостоятелно, некритично "мислещият", пардон, немислещият, човек всъщност какво е, не е ли роб, независимо от това за какъв се "мисли"?! Тоест, за какъв се самозалъгва че е, ала, за жалост, не е.

Робът, установихме, не желае да бъде свободен, отказал се е от свободата, щото си е въобразил, че тя му е лично неизгодна, примерно разбрал е, че със свободата не се живее лесно, а на него му се иска да живее лесно. Е, щом искаш да живееш и лесно, и просто, тогава единственият начин да става това е като станеш роб, т.е. като си намериш господар, на когото да робуваш, на когото да подариш бремето на свободата, оказало се толкова тежко за твоите плещи. Непосилно тежко за мнозина е бремето на свободата и затова те нямат друга, по-важна и душеспасителна грижа от тази кому другиму да прехвърлят това бреме, т.е. да си намерят някакъв господар. Който да решава вместо тях. А те да блаженстват в унижеността си, в първерзията си. Такива са истинските роби. Те се нуждаят от господарите си както всяко живо същество се нуждае от въздуха и водата. Ето по тази причина, за да сторят това благодееие на въпросните роби, и Томас Джеферсън, и Джордж Вашингтон са били робовладелци. Понеже, бидейки свободолюбиви личности, са били човечни и човеколюбиви, по тази причина им се е налагало да изявяват човечността (хуманността) си по този начин: като са изпълнявали тежката роля да бъдат господари на нещастниците, които не само че не знаят що е свобода, но и решително не искат свободата – защото се плашат от нея. По

хуманитарни, така да се рече, причини на тях им се е налагало да бъдат робовладелци. Или господари. Господарят не може да бъде истински свободен човек – понеже е обременен да носи един вид на гърба си своите роби! Робът и господарят са така взаимно зависими, че и за двамата свободата е непостижима.

Затова именно тези робовладелци и господари като основателите на Съединените щати, именно в името и на своето освобождение, са прокламирали принципите на свободолюбието и демокрацията в тази най-велика модерна демокрация. Те прекрасно са знаели, че от роба лесно не става свободен човек, той трябва да изпие цялата горчива чаша на унижението, да премине през горнилото на робството, та в един момент да възжелае свободата. Да възжелае да поеме тежкото бреме на това да си истински свободен и отговорен за живота си човек. Да, не е лесно да си човек, а да си човек означава да си свободен; пълноценният човек просто не може да си представи своето съществуване без свобода. Докато достигне до това състояние бившият роб трябва да измине дълъг, при това стръмен, каменист, труден за изкачване път. При това е съмнително дали изобщо може да има "бивши роби" – някои смятат, че това е невъзможно толкова, колкото и да има "бивши негри", или, да речем, "бивши комунисти", щото комунистът, всъщност, не е нищо друго освен истински роб, роб на своята мания да мрази свободата. (Това, че комунистите са били менте-господари на цялото робско стадо на комунистическото "общество", е фикция, истинският комунист е не по-малко роб, а единствен господар при комунизма е... Партията, явяваща се символ на тази същата ненавист към свободата, която автоматично прави всички такива образцови роби на комунизма!) Та дали има или може да има бивши роби и бивши комунисти е интересен въпрос, нуждаещ се от най-детайлно осмисляне и дискутиране, за което тук просто нямам време, пък и не ми влиза в случая в задачата.

Аз изтъкнах това, което ме интересуваше: истинският роб обича робуването, отдал се е на унижеността, на античовешкостта си, така да се каже. Любува ѝ се, той, така да се рече, е античовек. Щото в корена е изменил на Божието предназначение за човека на този свят, а именно в свобода да живее живота си, в пот на лицето да си изкарва хляба и прочие. В мъки да си изкарва хляба – и да си живее живота. Животът е страдание, но благородно страдание, което очисти душите от склонността на бъдем роби. Щото човекът по начало е и природно същество, роб е на инстинктите си, той първом трябва да отвоюва свободата си от собствените си инстинкти, а това е задача, в която мнозина от хората решително се провалят. (И затова наоколо е пълно с човеци, които са жалки роби, примерно, на... своя полов орган, да речем, или на стомаха си, на червото си!) Човекът изначално е орисан да води всекидневна борба за свобода, съвпадаща с борбата му за живот, тези две неща всъщност са едно и също нещо. И затова поетът с пълно право е написал:

**На мъдростта последните предели
постигнах днес: живот и свобода
добива само онзи, който смело
ги завоюва всеки ден в борба!**

И нали се сещате какво става когато на такъв един истински или пълен роб някой рече да му подари свобода? (Както, да речем, руският Цар Александър Втори, наречен по тази причина "Освободител", решил да дари "воля" на крепостните селяни в Русия.) Нима не се сещате каква ще бъде реакцията на истинския род когато му даруват свободата? Ще се радва, тъй ли?! Да, ама не: ще почне да плаче, ще почне да се тръшка, ще падне на колене пред "освободителя" си, пред господаря си и ще почне жално да нарежда:

– На кой ни оставяш, бащице наш, какво ще правим сега, как занаят ще живеем без

теб?! Молим ти се, бащице наш, господарю мил и роден, недей да ни оставяш на произвола, на проклетата свобода, та ний не знаем що да правим с тъй наречената свобода?! Тя яде ли се, проклетата да е?! Е, щом не се яде туй нещо, свободата де, ний не я и щем! Дръжте си я за себе си, господарю наш роден, а ний не я щем. Щот не знаем що да правим с нея...

И така нататък, наистина много жално започват да реват и да нареждат робите, на които някой либерално настроен господар реши да им подари свободата. Да, не я щат, проклинат я, плашат се от нея, искат си робството, което им изглежда така мило и уютно. То е все същото едно дете да го изгониш от бащината къща, нали си представяте как ще се чувства това изоставено на произвола дете? Да, робите са нещо като деца, те са си се привързали към робството и си искат него. И защо ли тъй напредналите в свободния живот жители на Америка сега рушат паметниците на някогашни робовладелци, какво ли пък означава този тъй странен феномен?! И защо такива напреднали в демократичността си лидери, "бащи на нацията" като Джордж Вашингтон или Томас Джеферсън, са продължавали да бъдат робовладелци – и не са се срамували от този "толкова позорящ ги факт"?!

Оня, който се почувства дотам застрашен някакъв си там паметник на "бивш робовладелец" (и то в страна като САЩ, където робството е премахнато преди повече от век и половина – и която е доказано най-напреднала в свободния живот!), е вероятно човек с крайно объркано съзнание. Той от една страна се чувства като най-горещ привърженик и любител на свободата, а в същото време някак си подмолно се страхува от... робството и от робовладението, което е същинска мистика ако не се разбере: как така, да не сме деца, та ще се страхуваме от нещо, което го няма, подобно на призраците, на Баба Яга и прочие?! Да де, но страхът от митичното робството очевидно е така голям, че ти се струва за нормално да идеш пред един "унизителен паметник", "прославящ робството" и да почнеш да го буташ, да го замеряш, да почнеш да го клатиш с надежда да го събориш; и това, моля ви се, не го прави един отделно взет побъркан човешки екземпляр, а цяла една грамадна тълпа, съставена от все такива горещи любители на свободата и смъртни врагове на робството и робуването, да, възниква въпросът: от какво се плаши тази обзета от крайно мистични, ирационални, сиреч неразумни чувства тълпа или маса?! Тя, масата де, не мисли, тя обаче се е оставила да се овладее от някакво чувство, което до такава степен е станало господар на душата ѝ (тълпата сякаш има някаква обща, колективна, масова душа!), че е затымнила тъй мощният иначе човешки разсъдък. Значи тия хора, робуващи на едно свое чувство, властващо безразделно в душата им – или, по-добре казано: над душата им! – са стигнали до тези напълно ирационални изяви като бутането на един съвсем безобиден исторически паметник, паметник, да речем, на Джордж Вашингтон или дори на сър Уинстън Чърчил, "империалистът", борец се запазването на Британската империя, която всъщност е разнасяла свободния дух по цялата планета (Британия, британци, свободолюбиви, пък макар и консервативни иначе англичани като Чърчил всъщност са създатели и на Съединените щати!). Нека всеки сам да се опита да осмисли тази екзистенциална ситуация с разбиващите паметници свободолюбци, с тази безразсъдни страхливци от... свободата, които са допуснали да станат роби на някаква глупава, на някаква абсурдна емоция. Аз всъщност ви казах главното за да успеете сами да решите прелюбопитния казус. Дерзайте, не се отказвайте, вярвайте в себе си, в своята способност да схващате сами!

Но пак да се върнем на възловия въпрос: как така свободолюбци и основоположници на американската демокрация като Дж.Вашингтон и Томас Джеферсън са били все пак робовладелци? Може би те са били такива поради извънредната си проникателност, т.е. не са искали да поставят своите роби в унизителното положение сами да ги молят да си останат роби, ако рекат прибързано да им подарят свободата – така, както са правили руските селяни при вестта за даруваната свобода от тъй либералния цар Александър Втори

Освободителя?! Все пак е сигурно това, че един Тамас Джеферсън значително по-добре е разбирал свободата от самодържеца всерусийски, от господаря на цяла Русия Александър Втори и точно по тази причина не е искал да постави своите роби в представеното по-горе унизително положение. Той ги е ценял като човеци и точно по тази причина не е допуснал да се погаври с тях: той е вярвал, че собствените му роби един ден сами ще успеят да достигнат до положението да възжелаят свободата си и ще започнат да се борят за нея, т.е. ще почнат да се държат така, че никой тогава вече няма да може да ги удържи в робството. Осъзналият че е свободен и обикналият свободата няма сила, която да може да го удържи в робството, ето това прекрасно са разбирали и Джеферсън, и Вашингтон. И затова, имайки доверие в естественото развитие на човечността на своите роби са ги оставили напълно не-принудено, сиреч свободно да узряват за свободата си, да работят за нея, да я преживеят вътрешно с оглед да станат достойни за нея. Щото свободата е неделима от достойнството – и от отговорността са собствения живот, за собствената личност. Свобода не се дава и не се подарява, даруваната свобода е израз на пренебрежението към робите, които стоят и чакат някой друг да им подари свободата, не, така не стават тия работи, съвсем иначе стават. И ето затова американските свободолюбиви робовладелци-господари, уважаващи правото на своите роби сами да извоюват свободата си, са ги държали в робството, щото то е нещо като чистилище за свободата или, по-добре и по-вярно казано, то е нещо като репетиция за свободата. Щото който не е много страдал, дотам, че цялостно да се отврати от несвободата, от робуването, този няма как да възжелае свободата: щото със свобода решително не се живее лесно, напротив, много трудно се живее. Но за сметка на това се живее достойно – ала за това се плаща висока цена, и то предимно именно в страдания, в лишения, в борби, в изразходване на какъв ли не душевен потенциал. От милост американските бащи на нацията са държали своите роби в робството - та да им дадат шанса сами да дорастат до нея, да станат достойни за нея. Така се правят тия работи. И ето, идва средата на по-миналия 19-ти век и тогава почва гражданската война между Севера и Юга, между свободолюбците от Севера и робовладелците от Юга, в която робите в Америка сами извоюват свободата си. Но е бил нужен още един век, за да се утвърдят в нея истински, пълноценно. И да започнат да се ползват от нея напълно пълноценно. Щото всеки от нас може да "има" свобода, но да не е свободен, между "имането" на "имането" (богатството), наречено свобода, и ползването от него разликата е огромна: истински свободният не просто има свобода, той Е свободен, той се наслаждава на свободното и тъй отговорно, при това, казахме, нелеко съществуване в свободата. Такива работи. Свободата, вярвам, се убедихте, че никому не бива да се дава, той сам трябва да дорасте до нея, да стане достоен за нея. Той трябва сам всеки ден да воюва за нея, щото спре ли да се бори за свободата си и миг, той веднага става роб (между думите "бори" и "роби" в нашия един има пълно звуково съвпадение, забелязвате, вярвам, че само две буквички да се променят и "бори" става "роби" и обратното!). Затова и нашият мъдър сънародник Радой Ралин е казал:

Свободата е като хляба: всеки ден се омесва, изпича и изяжда.

Което е напълно вярно. Значи тия американци, дето се чувстват дотам застрашени от... паметниците на някогашни робовладелци, че по тази причина се чувстват длъжни да ги бутат, доста са се объркали относно това как именно се пази свободата, как човек истински се бори за нея и прочие. В тълпата, рушаща паметници, няма свобода, там има робуване на някаква доста тъпа, без извинение, емоция.

А защо при това положение други едни паметници, а именно паметниците на руските окупатори на България (нали знаете, че Съветската комунистическа империя е Руска импе-

рия, е империя главно на руските комунисти, които са били господарите в нея!), задължително трябва да се премахнат, макар че не е нужно дори и те да се рушат. Могат да се преместят, за да не тровят допълнително съвсем обърканото съзнание на масовия българин не само за свободата, но и за неговите двойни, а напоследък и тройни дори, видите ли, "освободители". Ний, българите, сме най-прочути в целия свят че хептен не разбираме що е свобода – и имаме при това най-погрешните възгледи за нея от всички възможни! Ний, българите, умеем да избираме винаги най-лошото, най-тъпото, а защо е така, е отделна тема.

И сега ви давам мъдрите мисли на тъй демократичния, на тъй свободолюбивия, на тъй уважаващия свободата на своите роби "робовладелец" Томас Джеферсън, прочете ги, насладете се сами на тяхната мъдрост. Аз няма да се обаждам, не знам де, може и да кажа тук-там нещичко, стига да се налага, стига съзнанието ми дя роди нещо, достойно за казване. Аз също ще ги прочета внимателно и ако съзнанието ми роди нещо заслужаващо си да бъде написано, ще го напиша. Толкова дотук. Ето, четете сега, дайте заедно да четем, пък и да казваме онова, което е стойностно, ако е родено от душата ни:

Ето и кратка справка за това кой е Томас Джеферсън (на англ. **Thomas Jefferson**), Роден е на 13 април 1743 г., а умира на 4 юли 1826 г. Той е виден деец по време на Войната за независимост на Съединените щати, един от авторите е на Декларацията за независимостта (1776 г.), трети президент е на САЩ, Джеферсън е един от бащите-основатели на САЩ. Много обичан и много мразен е той - от приятелите и от враговете на свободата, разбира се, което си е напълно в реда на нещата...

• Всяка държава деградира ако е поверена само на управниците на народа. Единствено самият народ е надежден пазител на властта и народа.

Кое то значи, че народът, като си избере управници, не трябва да се отдаде на спане, а трябва всеки ден да внимава какво правят управниците му. Дръжност, задача, роля, функция на народа е да бди всекидневно за това какво правят управниците и най-вече как го правят. Народът за тази цел трябва да има свестни медии, благодарение на които да текат всекидневни дебати около работата на правителството. Спящият, т.е. не изпълняващият ролята си народ, не е достоен за демокрацията и я губи непременно. Властващите, като видят, че народът спи (подобно на нашия, на българския народ, който е прочут с мързела си, с умствената си ленивост, поради която именно и спи така непробудно!), се разпищолват и почват да си правят каквото им скимне. Качват се на главата на спящия народ и почват да кълцат там морска сол. Сиреч, почват да се гаврят с търпението на народа. Значи управляващите правят това, което им позволява народът. Във всеки един момент народът следва да има готовността да скочи, да излезе на улицата и да спре управляващите като са почнали да правят някое злодеяние и злоупотреба. Ако не го прави тогава самият деморализиран народ става съучастник на властващите в беззаконията, злодеянията, далаверите. Сиреч, това е израз на мазохизъм: самият народ си вреди, вреди на интереса си – като не спира разпищолките си управляващи. Спирам дотук. Казаното е предостатъчно да се осъзнае защо тъй мъдрият Джеферсън е казал горната мисъл, показваща неминуемата дегенерация на държавите, чиято зла участ е да нямат свестен, изпълняващ ролята си народ.

• В мнозинството си хората са по-склонни да страдат отколкото да се борят за да отстранят причината за страданията.

Иначе казано, повечето хора, като не дръзват да се борят за да отстранят причините за страданията си, всъщност са се отказали от свободата, която изисква всеки ден да се

борим за нея (казахме, след Радой Ралин, тя е подобна на хляба!) От казаното следва да си направим извода, че повечето от хората са податливи на тъй коварния робски манталитет. Отдаването на страданията е признак за робуване на собствената инертност, която пък демонстрира отказа от свобода. Тия, които и малкото си пръстче не щат да мръднат за да си защитят правата и достойнството, по същество не са друго, освен роби на инертността си – и на глупостта си. Няма как да надхитрят живота тия безделници, прецаканите в крайна сметка ще са единствено те самите.

• Да въвеждаме закони, противоречащи на законите на природата означава да предизвикваме престъпления – за да можем след това да ги наказваме.

Тази мисъл е фундаментална – и има огромен смисъл. Законите не бива да противоречат на природата – разбира се, това не бива да се схваща буквално, т.е. плоско. "Природата" или "естеството" всъщност е онова, което е израз на Божия разум, т.е. е израз на разумността. А разумно, излиза, е естественото, онова, което не се прави по принуда, т.е. и израз на някаква субстанциална свобода. Самото битие иска да се държим свободно, да постъпваме свободно, сиреч, и законите ни да са израз на една един вид "природна", дадена ни пи природа, естествена свобода. Самият Бог е искал да ни вижда свободни и затова е устроил оня тъй известен, но съвсем неразбран тест на прародителя ни Адам. Та значи като пристъпваме онова, което самото битие (природата) иска, ние наистина създаваме предпоставките за правене на престъпления. Щото между човешкото, Божието, природното, разумното, свободното, истинското, справедливото и пр. има пълно съответствие, те фактически са едно и също нещо. Законите, отговарящи на всичките тези неща, са и истински справедливи. Един вид животът си иска своето и ние би следвало да му го дадем. Щото иначе ще страдаме. Съвсем заслужено ще страдаме. Пак да кажа, драги сънародници-тарикати: живота няма как да надхитрите.

• Вежливостта е изкуствено създадено добро настроение.

Да сме вежливи означава да правим нужното да не си разваляме доброто настроение. То пък за какво ни е нужно? Ами за да си носим бремето, да си вършим работата, да си изпълняваме мисията. А тя е: да сме свободни. Тоест, да си поддържаме демокрацията. Ако вършим тази крайно тежка работа, доброто настроение, стига да не сме душевно извратени, няма да ни напусне никога. Свободният човек е истински щастливият човек. Щастлив роб е нонсенс, невъзможност. Щастлив слуга – тоже. Щастлива мижитурка е идиотщина, няма как да има такова нещо. Мижитурката винаги е унижена и страда, ала тя е така извратена, че не го разбира и усеща дори. И това е съвсем справедливо.

• Възгледите и вярата на хората зависят не от тяхната собствена воля, а неволно се подчиняват на доказателствата, предложени от техния ум.

Без да искаме слушаеме ума, даже волята следва да се примири под тиранията на ума – прав ли е тук Джеферсън, дали нещо не бърка? Даже вярата ни следва ума, дали е така? Ако сме допуснали ума да е наш тиранин, няма как да е иначе. Обикновено при повечето хора е така. Но умът ражда и чудовища. Не бива да сме крайни рационалисти щото ум и разум съвсем не са едно и също нещо. Тия неща и Джеферсън не ги е разбирал, щото векът му е бил век на разума, всъщност – на ума. Същият този предвзет ум, взел цялата власт над душата, ражда чудовища. Великата френска революция е пример за това докъде може да

доведе предвзетия ум – когато сме допуснали да стане наш тиранин. Съвсем "рационалната" религия на ума си мисли ето как: ще избием лошите – и ще настъпи пълно щастие. Много кръв трябва да се пролее за да се укрепи трона на вечното щастие на човечеството. Ще се ощастливим като изпием много кръв. Същата лудост е тресяла и болшевиците, комунистите. Никога не бива да допускаме умът да стане наш тиранин. Страшно става тогава. Повтарям, потретвам: умът и разумът са много различни, нищо че хората си смятат за едно и също нещо. Разумът е много повече от ума. Той е обогатен с онова, което може да ни дадат другите душевни сили: емоциите, чувствата, волята, интуицията, въображението. Разумна е душата, която не игнорира самата себе си, а се ползва от целия си потенциал. Вярата и разумът са синтетични душевни сили, родени от пълноценно живеещата, сиреч свободната човешка душа. Значи Джеферсън с горната си мисъл ни предразполага да се замислим и да разберем доколко умът е нещото, на което си заслужава да заложим. Не е така. Опасно е да е така.

- **Цялото изкуство на управлението се свежда до изкуството да си честен.**
- **Цялата работа на правителството се свежда до изкуството да си честен.**

Ха сега де! А какво да правим ние, с гайдите, дето сме допуснали безчестието да ни управлява, тоест сме допуснали безчестните да станат наши управници?! Ние явно не знаем що е чест, щом игнорираме така решително свободата. Несвободата непрекъснато ражда безчестие. Няма как да знае що е чест човекът, който не знае що е свобода. Робът плава, така да се рече, в безчестието. Управлението е изкуство, честността – също. Това са две велики изкуства, които могат да се упражняват само от пълноценно живеещите личности. Пълноценно живеещи са личностите, които са отдадени на свободата, свободата е техния *Modus Vivendi*. На власт трябва да допускаме само хора, които са преуспели в изкуството на честта (достойнството) и честността, т.е. са преуспели в наслаждението от плодовете на свободата. Доказано свободолюбиви и свободни следва да се нашите управници. Трябва да се доказани демократи. Демокрацията значи е това: изкуство да си честен, сиреч, свободен. Там, където няма свобода, няма как да има честност, няма как да има и свястно управление. В такива страни народът допуска да управляват тъкмо безчестните, преуспелите в безчестието, сиреч бандитите. (Путин и Борисов какво са?!). Да, дотам сме стигнали. Положението е твърде тежко в страни, в които безчестието е *Modus Vivendi*. Народът като не може да различава честно и безчестно (добро и зло) заслужено страда.

- **Да си избира правителство има право само този народ, който постоянно е наясно със ставащото.**

Човек, пък и цял народ е постоянно наясно със ставащото когато усърдно мисли, търси истината, работи също така за налагането ѝ в живота. За да се постига истината обаче е необходимо да се провеждат непрекъснати дебати, където всеки да има възможността свободно да каже каквото мисли. Дебатирането е начин за съществуване на демокрацията. Медиите следва да си вършат отговорната работа: да бъдат посредник, да дават трибуна на сериозно мислещи личности, на личностите, напреднали в изкуството на мисленето, на солидни експерти и прочие. На тази основа народът (който включва всякакви хора, включително и такива, на които задачата на мисленето не е по силите, т.е. несправящи се с нея!) лека-полека си изяснява реалността, вярното, действителното положение на нещата. Автентичните политици също и най-вече имат тази задача: да помагат на народа да си изясни реалното положение, т.е. да постигне истината. Лъжливият "политик" всъщност не е политик, той е спекулант с политиката – иначе казано, е политикант. Демагогията, т.е. стремежът на

някои нечистоплътни в нравствено отношение спекуланти да си играят с народните чувства в свой интерес, е недопустима злоупотреба, е вид дълнопробна софистика, досущ като популизма, другото име на демагогията. В условията на свободното демократично дебатиране винаги ще се намери някой, който на каже на демагозите да престанат да лъжат. Демагогията е точно това: лъжене с цел да преметнеш хората да те подкрепят защото си ги подмамил, ползвайки се от наивността им – и от неумението им да мислят. Народ, в който има критично мнозинство ако не от усърдно мислещи граждани, но поне от граждани, уважаващи мислещите личности, т.е. вслушващи се в това, което те им казват, иначе казано, състоящ се обичащи истината граждани, е народ, в който демокрацията има шанс. Противното, т.е. обществата, в които мисленето и мислещите личности са в немилост, демокрацията там е химера. Мисля, че казаното е достатъчно.

• За обществото бунтът е не по-малко полезно нещо отколкото бурята за природата... Той е лекарството за здравето на правителството.

Добре казано, bravo! Трябва да бъде лекувано правителството, а болестта на правителствата или на управниците е, че са склонни да се самозабравят. Властта е подобна на опасен наркотик, ето, наркоманията на правителствата се лекува чрез бунта на управляваните, които благодарение дори и на самата възможност да се разбунтуват, оказват непрекъснат натиск върху правителството и го заставят то да има респект пред гражданите, пред тия, които са го упълномощили да свърши качествено дадена работа. Правителствата са слуги на гражданите, на народа, народът чрез бунта демонстрира, че никога няма да допусне самозабравил се управник да почне да се мисли за негов господар. Да се бунтуват могат само хората, които живеят със свободата си, които са действително свободни. Несвободните мижитурки затова граждани не могат да бъдат. Мижитурката неправилно е решила задачата на живота, заблудила се е относно мисията на човека в живота. Истината е, че трябва да живеем достойно ако искаме да бъдем смятани за човеци. Добрият гражданин най-напред следва да е свободна, отдадена на чара на свободата личност. Виждате, че "робовладелецът" Томас Джеферсън, превъзходно разбира великата и с нищо незаменима роля на свободата за здравето на обществото. Болните общества са несвободните общества, сиреч общества, в които преданите към свободата са нищожно малцинство – точно както е у нас, прочее. Здравите общества имат едно критично мнозинство от свободолюбиви и свободно живеещи личности, които именно внасят здравето в обществения организъм.

• Грижата за човешкия живот и щастие, а не за тяхното разрушаване – това е първата и единствено законна задача на доброто правителство.

Грижата за живота и за щастието е първата законна задача на доброто правителство, което, казахме, служи самоотвержено на обществото, на гражданите. Лошите правителства се познават най-вече по това, че правят живота невъзможен; точно това направи комунизмът. Общества като комунистическото, в които свободата и свободните личности са в немилост, затова са нещастни общества, са общества, в които радостта е изсмукана сякаш с прахосмукачка (не мога да си спомня кой беше казал това, но държа да уточня, че в момента цитирам по памет, мисълта не е моя!). Хората са щастливи в общества, в които тяхната свобода е гарантирана, т.е. държавата не им пречи да работят свободно, да творят, да експериментират, да се заблуждават, да произвеждат, да се радват на плодовете на своя труд, т.е. да успяват. Такава образцова държава са Съединените щати, основоположник на които са мъдри личности като "робовладелецът" Томас Джеферсън, както и "робовладелецът"

Джордж Вашингтон. Америка затова е и вдъхновяващ пример за цялото човечество за това какви богати плодове берат ония общества, които не се страхуват от свободата; Америка е пример за това, че свободата именно е УНИВЕРСАЛНА за цялото човечество ценност. Няма "специални" народи като българския, руския, арабския, които да са орисани от някакви зли духове да се радват когато живеят в тирания, такова човешко уродство всъщност е античовешко, противочовешко. Мразещият свободата човек и народ е всъщност нещастният човек или народ. Омразата към свободата е "човешка" психопатология. Не може човек да е толкова извратен, че да се чувства щастлив когато го унижават, такъв мазохизъм е неестествен, е ужасна и кошмарна болест. От която, уви, страдат някои тарикатски народи като българския и руския, чиито тарикатлък е толкова напреднал, че те непрекъснато прецакват самите себе си. Такива народи усърдно мразят това, което изобщо не познават, на което никога не са се радвали: те мразят свободата – и демокрацията. Това е идиотщина: примерно да мразиш някакъв плод, който никога не си вкусвал.

• **Законите трябва да вървят ръка за ръка с прогреса на човешката душа.**

Душата прогресира когато се развива, когато упражнява способностите си, своите душевни сили, най-важните от които са разумът и вярата (волята и въображението също са особено значими, всъщност всяка душевна сила си има своето място, роля и значение – и е незаменима. Човек е зает с една най-важна грижа: да хармонизира своя душевен живот, т.е. да не допуска това някоя привилегирована душевна сила да стане тиранин, господар – и да почне да тиранизира останалите душевни сили. Свободата се заражда тук, в сферата на душевния живот – както съм показал в своята книга със заглавие **ЖИВОТЪТ НА ДУШАТА**. Хората с неразвит, нехармонизиран, извратен вътрешен или душевен живот няма как да се свободни. В тях става така, че една душевна сила (примерно умът, или... сексуалността, сиреч, безсъзнателното!) е станала тиранин, а останалите душевни сили са потиснати, страдат от нейната тирания. Такива унижени душевни сили правят нужното да си отмъстят, т.е. душевният живот в такъв случай няма как да не е разстроен, да е в състояние на война. Душевните сили, които са пренебрегнати, се бунтуват, което води дотам, че такъв човек живее непълноценно, представете си какъв ще е външният живот на такъв един човек с неразвита, с извратена душа. Съответно с прогреса в развитието на душевния живот се увеличава и количеството на хората, които имат качеството да са естествени водачи на народа. Това са хора с развити души, които благодарение на това живеят мъдро, разумно. Те дават пример на останали как следва да живее човекът. Такива именно хора се налага да се захващат с политика, с оглед да създадат и разумните закони. Виждате ли колко проникателна и мисълта на великия "робовладелец" Джеферсън?

• **Законите се пишат за обикновените хора, затова те трябва да се основават на обикновените правила на здравия смисъл.**

Напълно вярно. Законите всъщност отразяват онова, което е право (а не криво!), което се основава на правдата (истината) и разума (верния, точния смисъл на нещата) и затова няма как да бъдат различни от това, което Джеферсън нарича "обикновени правила на здравия смисъл). Да, здрав е този смисъл, противното е болно, а затова е и нежизнеспособно.

• **Може ли свободата на народа да бъде смятана за осигурена ако сме отстранили нейната единствена здрава основа – убедеността на хората в това, че нашите свободи са Божии дарове? Че към тях не бива да се прилага насилие, не предизвик-**

вайки Божия гняв? Наистина, аз се опасявам за своята страна при мисълта, че Бог е справедлив...

Това е възлово важно положение. Свободите са Божии дарове, насилието (принудата) е нещо, което може да предизвика Божия гняв! Чудесно казано! Това убеждение е наистина фундаментално. В страни, в които безбожничеството е напреднало, там и свободите ни са заплашени – там хората започват да работят срещу замислите на Бога, а това става винаги с насилие. Комунизмът е пример за такава една сатанинска по естеството си доктрина, която води до тотална разруха – и до болест в обществения организъм. Трудно е лечението на такива болни общества (като нашето!), но верния път към здравето е този: култивиране на духовност, насърчаване на духовния живот, т.е. на вярата и на разумността. Това става чрез правилно, смислено, одухотворено от Божията мъдрост образование и възпитание.

• Моята родина е там, където е свободата.

Америка затова е страна на свободните хора. Те са дошли на новия континент – и в новия сват! – бягайки от несвободата, от тиранията. И се оказва, че свободата е условието на всестранния просперитет. Е, разбира се, със свободата не се живее лесно, безброй проблеми и трудности се налага да бъдат решавани всеки ден, но... това е животът, иначе не може. Борбата за свобода, за права, за справедливост в такива здрави общества не престава всеки ден. Спре ли тази борба, и съвсем скоро всичко пропада. Да, свободата е като хляба, в някакъв смисъл е равностойна по значимостта си на хляба. Тя – свободата – е хляба на нашия дух. Без нея животът за човека е невъзможен. И става кошмар.

• Нито едно правителство не може да мине без рязка критика по свой адрес и там, където има свобода на печата, такава критика винаги ще има.

Рязката критика на правителството чрез свободните медии е първо условие за функциониране на демокрацията. Самото правителство трябва да прави нужното да насърчава тази свобода, а не да я заглушава – стига да е разумно и добро, стига да няма друг интерес освен същностния интерес на общността, на страната, на народа, на държавата (те, прочее, са все едно и също нещо). Правителството не бива да има друг интерес освен този последния. Тогава работите са добре. От критика се страхуват правителствата, които са си въобразили че могат да имат интерес, различен от интереса на общността, на народа. Правителствата, министрите не са друго освен слуги на гражданите, на народа, на страната. Тяхната работа е отговорна, а те са там за да работят за общия човешки интерес на общността. Който е свързан със създаването на потребните условия, в това число най-вече закони, за разгръщането на потенциала (творческия!) на индивидите, на всеки един човек и гражданин.

• Никога не купувайте нещо защото сте прелъстени от това, че е евтино – то в крайна сметка ще ви струва скъпо.

Това важи както за буквалния смисъл, така и за преносния. Примерно: никога не си избирайте правителства, които се домогват до властта с евтини популистични номера или пинизи, т.е. са менте, са евтиния, опират се на такива евтини начини да ви преметнат, да ви излъжат.

• Нищо не спомага така много за процъфтяването, могъществото и щастието на

държавата като образованието.

Това е една истина, която е непосредствено установима, това е нещо като аксиома, ненуждаеща се от никакво особено доказване или обосноваване. Причината е лесна за разбиране: образованието подготвя най-важния фактор за съществуването на общността, именно човешкия. Пълноценното разгръщане на творческия потенциал на индивидите, съставляващи общността, е немислим без свободата, без залагането на свободата. Свободното образование е залога за процъфтяване на нацията. Всъщност друго образование, извън свободата или против нея, в нашите условия е непредставимо. И е абсурдно. В нездрави общества като нашето, в които хората масово не разбират свободата, т.е. в мизерстващите заслужено общества, образованието е несвободно, е, те по тази именно причина и страдат съвсем заслужено.

- **Проповед трябва да е нашият живот, а не нашите думи.**

Друг начин за казване на вечната истина, дадена ни от Христос: **По делата им ще ги познаете!** Доста християнски мисли нехристиянинът Джеферсън, защо ли?!

- **Професията на юриста се състои в това всичко да поставя под съмнение, с нищо да не се съгласява и без прекъсване да говори.**

Вярно, но до говори и убеждава в необходимостта всяко нещо да бъде поставено на основата на правото, на правата, не кривата основа. Юристите по начало играят огромна роля за съществуването на здравето, на пълноценното общество, значението на тази професия е подобно, е сравнимо с ролята на учителите. Истинският правист се вдъхновява единствено от истината, от правдата, която е неделима, е немислима именно без залагането на правото, на правдата.

- **Най-сложната задача за всяко длъжностно лице е да постави нужния човек на нужното място.**

Администрацията е чумата на всяко общество, на всяка държава. Най-трудното е да се намерят кадърни хора, които са способни безкористно да служат на обществото. Администрацията е способна да провали всяка държава ако принципът в нея стане: да слагаме наш човек на мястото, за което той е съвсем непригоден! Пропадащите, бедните, корумпираните страни страдат именно от такава една непригодна и корумпирана администрация, която друго не прави освен да вреди, освен да паразитира за сметка на смученето на жизнена сила от обществото.

- **Стремете се винаги да си изпълнявате дълга – и човечеството ще ви оправдае даже и когато претърпите неуспех.**

Това всъщност означава, че в основата на всяко човешко дело, включително и такава сложно дело каквото е управлението на държавата, стои човешкият морал, нравствени са тези здрави основи. Разумният човешки морал е оня, който се базира на съзнателното изпълнение на своя дълг. Истински успешни и щастливи са тъкмо хората, които имат нужната духовна сила да следват своя дълг без нищо друго да отклонява тяхното внимание. Пълноценно живее именно човекът на дълга, иначе казано – нравственият, порядъчният човек.

• **Твоят собствен разум е единственият оракул, даден ти от небето – и ти си отговорен не за правилността, а за честността на решенията си.**

Да се вземат честни разумни решения наистина е най-висшето. Ако са истински разумни, решенията на смисления, на правилно живеещия човек са именно честни; ако са честни, няма как да не са разумни! Просто е. Разум и нравственост са си взаимно необходими, те са като двете страни на монетата.

• **Страхливецът много по-често търси караници отколкото смелия, мъжествения човек.**

В нашите разговори показваме себе си. Душевно и личностно пълноценният човек (смелият, мъжественият човек според Т.Джеферсън) в разговорите с другите не обсъжда дреболии и не изразява глупави страсти, а мисли и обсъжда важни и смислени неща. Общо взето се караме предимно или главно за глупости – и по този начин здравата се излагаме. И изневеряваме на мъжествеността си. Щото мъжът, според предназначението му, не трябва да бъде малодушен.

• **Човекът, не страхуващ се от истината, няма защо да се плаши от лъжата.**

Масово хората нямат мъжеството достойно да приемат и понесат истината; същите тия хора, дето се плашат от истината, няма как, се отдават на тъй съблазнителните и приятни лъжи. Човешкото малодушие се свежда най-вече до това: истината ни се вижда хем неприятна ("горчива"), хем страшна, хем дразнеща, хем разваляща ни мизерното щастие или комфорт. Малодушниците няма как да си устроят едно добре подредено и функциониращо общество. В общества, в които се разпростира малодушието, автоматично стават все по-податливи на тиранията. Щото слабакът, като не може да управлява себе си, как ще може да спомогне и цялата общност да бъде добре управлявана? Здрави са обществата, в които истински свободните (а истински свободен е оня, който смело приема истината, отдава ѝ се взецяло!) личности са едно достатъчно критично малцинство; тези именно личности, отдадени на истината (и на съпътстващата я свобода: без истина няма свобода, без свобода няма истина: истината ни прави свободни!), са нещо като "циментът", който прави спойката на истински здравото общество, което е такова доколкото правдолюбието в него доминира, е водещо. Разбира се, винаги мнозинството е склонно да се отдава на съблазнителни лъжи (популистите винаги ще имат почва!), но в здравите общества, казах, има едно свободолюбиво и правдолюбиво малцинство, което не допуска проказата на лъжата да обхване и поразии целия обществен организъм. Излишно е да подчертавам, че обществата, служещи на лъжата (пример за такова общество е тъкмо комунизмът!), не само че не са жизнеспособни, добре уредени, доволни, проспериращи, нормални и човечни, но, напротив, са тъкмо обратното на изброените характеристики. Те затова са и общества на мизерията – личностна и всякаква друга, но най-вече духовна: духовната мизерия ражда всяка друга. А здрав е духът, отдаден всецяло на истината, такъв смисъл аз виждам в горното изказване на Т.Джеферсън, великият американец, основател на една велика държава: Америка, САЩ.

• **Не съм забелязал честността на хората да расте с тяхното богатство.**

Не стават хората по-честни с увеличаването на тяхното богатство, добре, съгласен съм, вероятно е така, възможно е да е така, но у нас горещо се дискутира въпросът: а може

ли честен човек изобщо да бъде богат, давате ли си сметка какво пък говори това наше фундаментално притеснение?! У нас богатството го свързват с безчестието, с далаверите, с измамите, с тарикатлъците. А се оказва, че ако представите за нещата от живота ни не бяха толкова изродени и... лъжливи, трябваше да се питаме нещо друго: нима не разбирате, че самата честност е... богатство (и той най-истинско, направо безценно: душевно и духовно!), което е залог за всяко друго?! Безчестният човек, човекът, отдаден на безчестието, може да има някакви временни успехи, но иначе, погледнато тотално, непрекъснато се самопрецаква, нима и това не съзнавате?! Но неговите успехи са нетрайни, те са нещо като кула, построена върху пясък. Нечестността е израз на склонност към лъжение, тя всъщност е лъжливост, как един бизнесмен ще постигне траен и истински успех ако почне да строи постиженията си върху толкова несигурна основа?! Та нали, като партньорите ти разберат, че си лъжлив човек, мигновено ще престанат да ти имат доверие, е, какви сделки може да прави оня, който има славата на безчестен?! Ще кажете: там е майсторлъкът на безчестието (и на лъжливостта!) – другите да не разберат, че постъпваш нечестно, че ги лъжеш, че ги мамиш; добре де, но къде е доказано, че другите са все тъпанари?! Ето, най-добрата инвестиция в този живот, оказва се, е в... морал, в такива "вятърничави" (според нашите неверни, нездрави представи за живота) неща като честност, чест, правдолюбие, коректност, любов към доброто, любов към свободата. Та затова Джеферсън подхвърля, че колкото по-богати ставаме едва ли ставаме по-честни, да, така е, просто си оставаме толкова честни, колкото сме изначално били, нали така излиза? Дали пък най-трудното на този свят не е безчестният човек, подлецът и мерзавецът, да преживее душевен поврат и да стане честен, т.е. да стане човек?

• Предпочитам да ме помнят по делата, които аз съм извършил за другите, а не по тези дела, които другите са извършили за мен.

Известен алтруизъм наистина не вреди никому. Прекаленият егоизъм няма нищо общо със здравия индивидуализъм. Просто трябва да знаем добре и да не забравяме, че другите хора, хората, които са наоколо, също като нас са човеци – което означава, че не бива никога да ги подценяваме. Щото винаги могат да ни изненадат. Свободата е причината за това, тя дава непрекъснатата възможност човек да се промени, да осъзнае заблудите си и да заживее по друг, по верен начин. Но другите, разбира се, могат да очакват някакви добрини от нас, ала не бива да ги приучаваме да разчитат на нашата добродетелност – и да се отпуснат, да се занемарят, да започнат да придобиват фаталната склонност на паразитирането. Никой не бива да чака другите да го носят на ръце, въпреки че, работейки честно за себе си, всеки така или иначе прави безчет добрини и на другите. Помислете ако сте търговец на някаква услуга и правите тази услуга качествено, истински – и вие печелите, и клиентите ви са доволни. Ако си позволите да лъжете клиентите си, сам си правите всички предпоставки да загинете. Пазарното общество, поставени на здрави морални принципи или имащо морални устои, е най-справедливото – и най-разумно устроеното общество. То има универсален характер, щото истината и разумът, дето стоят в основата му, са не само всеобщо действащи, но са и непоклатими темели на здравото общество. Здраво е това общество щото се основава и на свободата, на непринудата. Е, шарлатани и тарикати винаги ще има. И безчестни ще има. Но животът така или иначе поставя всеки на мястото му. На заслуженото място. Тук никакво шикалкавене не помага.

• Аз съм съгласен с идеята сред хората да съществува естествена аристокрация. Нейни основи са добродетелта и талантът.

Тази ми е една от най-любимите мисли на великия американец, основателя на една велика и просперирала нация. Аз също съм съгласен с това да има такава напълно естествена аристокрация – самата дума, както е известно, значи власт на най-добрите, на благородните. Не значи, че това благородство се предава по наследство, то се придобива, въпреки че произходът, разбира се, има известно значение. Но аристократи не се раждаме, а сами ставаме – и всеки има този шанс, стига, разбира се, Бог да ни е дал съответния талант. Великодушният Бог всекиму много е дал, дал е неоченими богатства и превъзходни шансове. Работата е да се възползваме от тях, а не да ги погубим (както повечето безразсъдно правят: калпавото "образование" е една от причините за това!). На духовно напредналите хора, учени, философи и прочие Бог много е дал, но от тях Бог много и иска (И от всекиго, комуто е много дадено, много и ще се иска...) Тъй че тук всичко е най-справедливо и никой с нищо не е ощетен. Всеки има шанс да стане добър човек и така на придобие несметни богатства. Това е истинският аристократизъм всъщност.

• Само грешката се нуждае от поддръжка от правителството. Истината отстоява себе си сама.

Тук с тия няколко думи Джеферсън повдига огромна тема. За отношението между правителство и гражданите, нацията. Как така грешните, погрешните неща да искат подкрепа от правителството?! (А истинските неща си се налагат сами, не се нуждаят от ничия подкрепа, в това число и от страна на правителството.) Ами който, да речем, иска да постъпи нечестно и да осребри близостта си с някой член на правителството, с оглед да почерпи някакви облаги. Примерно да получи някаква щедра държавна поръчка по нечестен начин, измествайки конкурентите си. Това в нездрави общества като нашите е практика. Благодарение на близостта си в властта трупат несметни богатства, смучейки държавен ресурс. Така се подхранва мафията, олигархията. Ето, Джеферсън е предупредил и срещу това. По погрешен начин не бива да се управлява. А какво пречи на ощетените, тия, дето честно са участвали в конкурса за държавна поръчка да оспорват правителствения избор – включително и пред съда? В нормално устроените общества има противотежести и баланси срещу всяка възможност за злоупотреба с власт. В ненормалните общества (като нашето) всички тия противотежести и баланси са блокирани все от злоупотребяващи с властта си правителствени чиновници. Включително и магистрати – съдии, прокурори. Кое е абсурд. Защитниците на законността да си позволяват беззакония – това е нетърпимо. Безхаберното, безразличието на гражданите спрямо такива гибелни аномалии е главната причина за съществуването им.

• Дървото на свободата трябва да бъде поливано от време-навреме с кръвта на патриотите и тираните, това за него е естествен тор.

Доста "кръвожадно" е това изказване, нали така звучи то в нашия тъй миролюбив век? Дървото на свободата трябвало да бъде поливано с кръвта и на патриотите, така и с кръвта на тираните. Това бил естественият тор на това дърво. Може ли един тиранин, примерно Сталин, да бъде премахнат от власт безкръвно? Едва ли това е възможно. Значи е оправдано да се пролива кръвта и на борците за свобода, и на тираните, на враговете на свободата. Нашият Ботев също е полял нашето българско дърво на свободата със своята кръв и ето, това дърво все пак не е изсъхнало. И Стамболов, приятелят на Ботев, е напоил почвата на това дърво със своята кръв. Така е ставало в историята. В днешно време обаче всички сме против насилието. И против кръвопролитията, т.е. срещу тероризма. И какво ли ще стане с дървото на свободата като не получава редовно своя естествен тор? Дали няма

да изсъхне? Знаем ли какво ще стане с това дърво, но имаме признаци, че то доста е повяхнало напоследък...

(Разбира се, има и правосъдие, и тираните могат да бъдат съдени. Няма смъртна присъда вече. И не бива да има. Нека само Бог да се грижи за това кой, кога и как ще се лиши от живота си. Нека да не забравяме, че най-справедливото правосъдие е тъкмо Божието!)

• Ако природата е създала нещо, което ти не можеш да притежаваш в по-голяма степен отколкото другите, то това е благодарение на мислителната сила, наречена идея, която принадлежи на човека само до момента, до който той я пази при себе си; но щом я огласи, тя става всеобщо достояние и този, на когото тя се отдаде, вече не може да отдели себе си от нея. Особеността ѝ се заключава също така и в това, че всеки притежава не някаква нейна част, а я владее изцяло. И този, на когото съм предоставил моята идея, я възприема сам, не намалявайки ме; не сянка, но отблясък от светлина хвърля той върху мен. Идеите трябва безпрепятствено да се предават един на друг по цялото земно кълбо за моралното и взаимното наставление на човека и да подобряват неговото състояние, струва ми се, това нарочно е било замислено от природата когато тя ги е направила разпространяващи се, подобно на огъня, по цялото пространство без намаляване на тяхната плътност във всяка точка и, подобно на въздуха, който ние дишаме, се движим и имаме своето физическо съществуване – и който не може да бъде ограничен и да съставлява изключителна собственост. По такъв начин изобретенията по самата си природа не могат да бъдат предмет на собственост.

Тук всичко е разказано и обосновано пределно ясно и подробно, което ме освобождава от нуждата нещо да прибавя. Напълно вярно е това, което тук казва Джеферсън.

• Мечтите за бъдещето ми харесват повече отколкото историята на миналото.

Напълно вярно е това. Аз имам цяла една книга, наречена **ПРЕСЛЕДВАНЕ НА ВРЕМЕТО**, в която подробно съм разяснил защо за свободолюбивия човек тъкмо бъдещето е най-важното, към което той е устремен. Цяла философия на свободата е отдадеността на бъдещето. Подзаглавието на тази моя книга е "*Изкуството на свободата*". Няма какво тук да прибавя към казаното в нея и затова си позволявам да ви отпратя там. Стига изобщо да се вълнувате от тази тема де. Ще имате онова бъдеще, каквото се погрижите да си осигурите сами.

• Разговорът за нематериалното съществуване е разговор за нищото. Да казваш, че човешката душа, ангелите, Бог са нематериални е също като да признаваш, че те са нищо, че няма нито Бог, нито ангели, нито душа. Аз не мога да мисля по друг начин... не потъвайки в бездната на безпочвени мечтания и фантазии. Мен достатъчно ме устройва и занимава реалността за да се мъча и безпокоя по повод на неща, които може и да съществуват, но за съществуването на които аз нямам сведения.

Тук Джеферсън съвсем ме разочарова и направо се излага. Откриваме изненадващо, че този одухотворен иначе човек, казал толкова истини, е... материалист, представяте ли си?! Нямало, моля ви се, нематериално съществуване, нематериалното, духовното било, видите ли, нищо! Това, разбира се, са глупости. Самите идеи на Джеферсън са... нематериално съществуване, са духовни неща. Те, разбира се, съществуват, но по коренно различен начин в сравнение с вещите, с нематериалните неща. Духът не само че е реалност, но е

най-истински съществуващата реалност. Но духът, естествено, не се възприема с очите, а с цялата душа. Самата наша душа е нематериална, е духовно нещо. Истините, в които вярваме с цялата си душа, нима не съществуват? Не само че съществуват, но и съществуват така, че от тях зависи всичко друго, те са душата на другите неща, на материалните, на вещите. Всяко нещо на този свят си има свой нематериален, идеален, духовен двойник. Всъщност първичното е тъкмо духът, идеята. Всичко друго е негова еманация. Това са прости неща, но ето че има странни хора, които не ги съзнават. Разочаровашо е, че към тях принадлежи и такъв велик човек. Велик човек, оставил се под властта на една велика заблуда. (Велик значи и голям!)

• Християнството е най-извратената система от всички, с които се е сблъсквало човечеството.

Това тук вече е откровена тъпотия, да ме прощава Джеферсън, но съм длъжен да го кажа – щото обичам истината. Разбира се, ако под "християнство" разбираме това, което са направили с Учението на Христос тия, които се наричат "християни", той вероятно има известно право да мисли така. Много от наричащите себе си "християни" са си позволявали да говорят и правят неща, което са несъвместими с духа на Христовото учение, с неговата истина. Но такива "християни", очевидно, не са християни, такова "християнство", разбира се, не е християнство. Тия разграничения са важни, щото понякога самият език ни подвежда да казваме някаква глупост. Както се е случило тук с Джеферсън. Езикът е Божие творение и често чрез езика самият Бог ни изпитва, поставя ни някакви капани – с цел, предполагам, да види колко струваме и дали няма да попаднем в тях. Бог прави това за да ни помага, той ни дава шанс да постъпим мъдро – и разумно. Най-извратената система от всички, с които се е сблъсквало човечеството, за сведение на Томас Джеферсън, е комунизмът, не дори "християнството". (Нали вече правите разлика между християнство и "християнство"?!) Ако Джеферсън беше имал възможността да живее поне един ден в условията на автентичен комунизъм (каквото го живяхме ние!), той мигновено би си поправил възгледа и би приел моята позиция. Ако той беше поживял поне един ден в условията на истински комунизъм (каквото, подчертавам, е, беше действителният, проявил се в историята комунизъм!), той би изоставил и своя материализъм, щото комунизмът е нагледно потвърждение за това до какви идиотщини и кошмари води тъкмо материализмът. Комунизмът би направил от Джеферсън един най-примерен... християнин! (Между другото атеизмът и материализмът на Джеферсън са израз на свободолюбието му, особено ако се вземе предвид епохата, в която е живял, да, човек е свободен дори да се заблуждава колкото си иска, нали така?! Само дето плащаме за всичките си заблуди, дали и с това сте съгласни?)

• Ако стигнете до извода, че няма Бог, то подбудите към добродетелта ще бъдат съпроводжани с добродетелни постъпки на радост и удоволствие, а също така и с любовта на хората, с която те ще ви отговорят.

Пак огромна заблуда и грешка на Джеферсън. Пълна глупост е това, което казва. Той просто не знае формулата на Достоевски по въпроса, която е тъй проста: **"Има Бог – има морал; няма Бог – няма морал: и следователно всичко е позволено!"**. Той недооценява и това, че самият Бог е любов. Любовта е висша духовна потенция. Способни ли са изобщо на любов потъналите в материализъм, иначе казано, в пошлости и разврат "свободни" люде? Разбира се, не. Любовта за тях, е... нищо, а "истински реалното" е тъкмо, примерно, сексът. Това, което иска тялото, е закон за тях, а поривите на духа, в това число и самата любов, са,

казахме, нищо. Джеферсън би следвало да има добрината сам да обере плодовете на някои свои тъй фриволни допускания.

• **Отхвърлете от себе си всички страхове и угоднически предразсъдъци, пред които по робски се присламчват слабите умове. Нека да ви ръководи разумът, поверявайте му всеки факт, всяка мисъл. Не бойте се да поставите под съмнение самото съществуване на Бога защото ако Него го има, то по ще му попадне светлината на разума, отколкото слепият страх.**

За да се вярва в Бога е необходима вяра, тук разумът е безполезен. Вярата е висша душевна сила, съперничаща на разума - и дори превъзхождаща го: защото е способна да решава дори и там, където разумът е безпомощен, безсилен. Да, Бог обича разумните, но той обича също така и ония, които са постигнали истината за него със сърцето си (умът и разумът са доста различни, но имат и нещо сродяващо ги!). Разум и вяра не се отричат, а се допълват по превъзходен начин. Тия всичките неща (особено естеството на разума, превъзхождащ ума, стига, разбира се, да разбираме разума адекватно!) съм ги разказал, обяснил и съм дал разбирането си в своята книга със заглавие **ИЗВОРИТЕ НА ЖИВОТА**. Затуй тук не ми се налага още веднъж да ги изяснявам.

• **Ще настъпи време, в което тайнственото зараждане на Исус от свръхестествено същество в утробата на девственица ще се възприема в един ред с мита за зараждането на Минерва в главата на Юпитер.**

Джеферсън е живял във "века на разума" и страда от всичките недъзи на този тъй предвзет и едноизмерен "разум" (превъзнасянето на ума и смесването му с разума е причина за всичките идиотщини на този същия "разум"!). Който е способен да твори и глупости, и идиотщини, и кошмари, и чудовища. Толкова по този пункт.

• **Никога не моли друг да направи това, което можеш да направиш сам.**

Добро практическо изискване, само дето така или иначе не можем да бъдем "специалисти по всичко", каквито ни принуждаваше да бъдем комунизмът, който, като забрани частната инициатива, предизвика да живеем в кошмарно общество, в което, ако ви потрябва, примерно, водопроводчик, за да спре бликащата вода, ще ви се наложи да се запишете в списъка на чакащите тази услуга - за да дойде водопроводчика след няколко дни или седмици дори!

• **Не харчи парите, които нямаш.**

Аз също не вземам кредити. Но чувам, че има смели хора, които, вземайки кредити, успяват да постигнат чудеса – и да станат богати. Но те имат и нужните за това практически способности, които аз очевидно нямам.

• **Никога не се разкайваме за това, че ядем малко.**

За сметка на това редовно се разкайваме за това, че имаме обичай да преяждаме. Да сме скромни в яденето е чудесен и благотворен навик.

- **Гордостта ни струва по-скъпо отколкото глада, жаждата и студа.**

Тази суетност, горделивостта, ми е чужда. Но горди човеци трябва да бъдем. Между гордост и горделивост има разлика. Не знам дали тук преводачите не са прецаkali това изказване на Джеферсън.

- **Когато се сърдиш преди да кажеш нещо, брой до десет. Когато силно се сърдиш – брой до сто.**

Чудесно практическо изискване, но колцина са способни да се възползват от него? Трудно е да съдържаме емоциите си, но нали ако го умеехме, щяхме да имаме известни облиги, но за сметка на това щяхме да бъдем толкова по-малко човеци. А какъв е смисъла без емоции да заприличаме на роботите?

- **Ако хората позволят на държавата да решава какво да ядат и какви лекарства да вземат, то телата им скоро ще бъдат в такова печално състояние както и душите на живеещите под гнета на тирания.**

Абсолютно вярно. Виждате ние какво "образование" имаме ("имаме", т.е. нямаме образование, същинско, истинско!) след като продължаваме да търпим социализмо-комунизма да си развива байрака в сферата на държавно-бюрократичната система на "образование". Тиранията (на държавата) ражда винаги бедност, в случая бедност, нищета на душите, на умовете, на духовете. По тази причина сме и ще продължаваме да бъдем най-бедно общество. Така ще бъде докато свободата не изгрее или не се възцари в образователната сфера на живота.

- **Постоянна бдителност – такава е цената на свободата.**

Точно така, мистър Джеферсън! Тук ти стискам ръката – защото си напълно прав! Щом престанем да сме бдителни и разни жалки претенденти за тиранчета почват да ни лазят по главите...

Това е. Спирам дотук. Много още може да се пише като се тръгне от мислите на този наистина велик (дори и в заблудите си!) американец, но нека въз основа на казаното всеки прочел горното сам да продължи по пътя, по който го насочих, който му показвах.

Желая ви много успехи и постижения във вървенето по този тъй благословен и благодатен път!

© **Ангел Грънчаров**

НАУЧЕН ЖИВОТ

КАФЕДРА КУЛЬТУРОЛОГІЇ, РЕЛІГІЄЗНАВСТВА І ТЕОЛОГІЇ ЧЕРНІВЕЦЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ: КАМО ГРЯДЕШИ

Микола Шкрібляк

доктор філософських наук, доцент,
завідувач кафедри культурології, релігієзнавства та теології,
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
transcendere@ukr.net

ORCID 0000-0002-6036-5242

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-106-113](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-106-113)

Проголошення державної незалежності у серпні 1991 року ознаменувало відродження національної богословської освіти та науки. Почали відновлювати своє функціонування духовні навчальні заклади, ліквідовані комуністичним режимом. Не обминув цей процес й Буковину і, зокрема, Чернівецький університет, заснований у жовтні 1875 року австрійським імператором Францом Йосипом I (1848 – 1916) та названий на честь Його Величності.

Для чіткішого розуміння історичних передумов становлення та розвитку академічних богословських, а згодом і релігієзнавчих студій в Чернівецькому університеті варто нагадати, що сам цей вищий навчальний заклад розпочав роботу у складі трьох факультетів – Православно-Теологічного (офіційна повна назва – Греко-Східний Теологічний факультет), Правознавчого та загально-політичних студій, і Філософського факультету (*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. Імена славних сучасників*, 2005, с. 23). Проте, Теологічний факультет мав найкращі умови для розвитку та найвищі стандарти наукових студій і підготовки богословів з вищою університетською освітою, оскільки був заснований на базі Православного Інституту, або, як його називали сучасники, “Вищого Теологічного Семінару” (*Буковина, її минуле і сучасне*, 1956, с. 693), що діяв ще з 1827 р. під егідою Православної Церкви Буковини й своїм потенціалом та традиціями славився мало не в усій Центрально-Східній Європі, хоча сама Буковина в освітньому плані належала до найвідсталіших регіонів Австрійської Корони.

Видаючи грамоту про відкриття університету, австрійський імператор наголошував і сподівався, що університет буде “не лише храмом високої науки, вільних досліджень і здібностей людського розуму, але й благодатним вогнищем виховання страху Божого, високої моральності та благочестя; таким йому бути, розвиватися та процвітати і зростати на благо держави і краю” (*Грамота Австрійського імператора Франца Йосипа про відкриття Чернівецького університету*, 1875, арк. 3). Так і було, але не завжди.

Університет свою місію часто корегував в залежності від політичних режимів і світоглядно-ціннісних позицій тих, хто його очолював, входив до складу ректорату, керував факультетами тощо.

Між тим, найстрашнішим у житті Теологічного факультету, зрештою, й для інших двох був радянський період. Якщо Філософський і Правовий факультет звели до ідеологічних кафедр (згодом було ліквідовано й правознавчі студії), то Теологічний факультет вирішили знищити до основ, а Резиденцію Митрополитів Буковини і Далматії з її Митрополічними палатами, Синодальною залогою та Залогом засідання Священного Синоду, Архів Консистоії і бібліотекою, а головне, храмами – митрополічою домовою церквою та Семінарською церквою Трьох Святителів – експлуатували в кращих традиціях радянської системи

збереження унікальних пам'яток архітектури. Насправді все було розграбовано й розкрадено, а Резиденцію місцеві комуністи вирішили перетворити на "краєзнавчий музей" (Марусик, Коротун, 2019, с. 206, 213, 234, 240 та ін.).

Загалом про нищення цієї унікальної в краї архітектурної дивовижі з її величавими храмами написано багато монографій і статей. Усі вони – різні за інформативністю, рівним об'єктивності та насиченістю оціночних суджень. Але зрозуміло одне, що в ті часи, які дехто й по сьогодні трактує, як окупація Буковини – Австрійський, Австро-Угорський та Румунський період – це були найкращі часи для розвою богословських, і, загалом, релігієзнавчих студій на Буковині.

Новітнє відродження богословських і релігієзнавчих студій у Чернівецькому національному університеті зумовлене тими кардинальними суспільно-політичними трансформаціями, що відбувалися у Центрально-Східній Європі наприкінці 80-х років ХХ ст. й завершилися розпадом соціалістичного табору з його войовничою атеїстичною ідеологією. Національно свідомо громадянська Буковина, що стала на шлях боротьби за церковну автокефалію одночасно поставила перед собою завдання відновлення Теологічного факультету в Чернівцях. Першим порушив це питання голова Буковинського крайового братства Андрія Первозванного, професор Корнелій Товстюк. Для цього в жовтні 1991 р. вони зустрілися з Патріархом Мстиславом, який підтримав добру ініціативу й видав спеціальну благословенну грамоту та висловив запевнення про підтримку (в тому числі й фінансову) процесу відкриття у Чернівецькому університеті Теологічного факультету (*ФТФ – осередок філософсько-богословської освіти: культурно-просвітницька місія, 1875 – 1940; 1994 – 2019*, с. 97).

Проте в силу об'єктивних та суб'єктивних чинників відновлення роботи відкладалося. І лише в жовтні 1993 р. Вчена рада університету проголосувала за відродження Теологічного факультету в Чернівецькому університеті. Але це рішення сприймалося по-різному. Тому на засіданні Вченої ради 29 грудня цього ж року було ухвалено нове рішення про відновлення функціонування в університеті і Філософського і Теологічного факультетів, але у складі єдиного Філософсько-теологічного факультету з кафедрою філософії та Теологічним відділенням. З цією назвою факультет у 2018 році відзначив своє 25-тиліття, а кафедра – 20-тиліття, здійснивши за чверть століття 22 випуски високоосвічених богословів і душпастирів, філософів і релігієзнавців. Але цього року Вчена рада університету ухвалила рішення про його реорганізацію. Головною причиною стала недостатня кількість студентів денної форми навчання.



На фото (зліва направо): кандидат наук з богосл., к. іст. н., доцент, протоієрей Микола Щербань, к. філос. н., заст. декана з навчально-виховної роботи ФТФ Олександр Марчук, д. філос. наук, доцент, завкафедрою КРТ Микола Шкрібляк (сидять), д. іст. н., професор кафедри КРТ Нестор Мизак (стоїть) – учасники науково-практичного семінару

Кафедра релігієзнавства та теології створена на підставі рішення ректорату та Вченої ради університету від 9 липня 1998 р. на базі Теологічного відділення. Її кадровий потенціал доповнили викладачі кафедри філософії та інших кафедр університету і, зокрема, Філологічного факультету.

Однією з передумов відкриття кафедри була невизначеність статусу теології та відмова держави вносити її до переліку офіційно визнаних спеціальностей, що ставило під загрозу видачу дипломів студентам, які навчалися за цією спеціальністю. Шукаючи вихід з ситуації, що склалася, Патріарх Філарет звернувся

до міністра освіти України М. Згуровського, щоб той невідкладно розглянув питання про внесення до державного переліку спеціальностей теологію, бо вже три роки тривало навчання за цією спеціальністю, наближався випуск, а питання про видачу дипломів випускникам і записом у них залишалося відкритим. Варто також усвідомлювати, що попри декларації про співпрацю з Церквою, ректорат був зацікавлений в тому, щоби кафедри релігієзнавства і теології, очолив світський науковець і педагог, оскільки вважав за доцільне звести до мінімум вплив на організацію навчально-освітнього процесу на філософсько-теологічному факультеті Митрополита Данила, котрий на початках, згідно з благословення Святійших Патріархів (Мстислава, Володимира та Філарета), а відтак і відповідно до Угод, укладених з університетом, виступав Замовником підготовки спеціалістів з теології.



На фото (зліва направо): к. наук з богосл., протоієрей Микола Марусяк, к. наук з богосл., к. іст. н., методист ОП з Богослов'я, доцент, протоієрей Миколай Лагодич, к. філол. н., проректор з навчальної роботи Київської православної богословської академії Олександр Мирончук, Микола Щербань (сидять), Микола Шкрібляк (стоїть), доктор богословських наук, професор, фундатор кафедри та Філософсько-теологічного факультету, митрофорний протоієрей Михайло Марусяк – обговорення результатів підсумкової атестації богословів 2018 р.

Зрештою, 9 липня 1997 р. Вчена рада університету ухвалила рішення про відкриття другої кафедри на факультеті. По суті, йшлося про реорганізацію теологічного відділення (ФТФ – *осередок філософсько-богословської освіти ...*, с. 100). Завідувачем кафедри було призначено одного з фундаторів і першого декана філософсько-теологічного факультету доктора філософських наук, професора Миколу Сидоренка, під мудрим керівництвом якого розпочався системний процес формування кадрового потенціалу науково-педагогічного колективу

кафедри, розробка основних напрямків дослідницької та навчально-освітньої діяльності. Професор Сидоренко головну увагу зосереджував на популяризації спеціальностей кафедри, а надто ж теології. Тому в перші роки її існування на факультет потягнулися студенти з сусідніх країні і передусім – Румунії.

Здобувачам богословської освіти навчальні предмети викладали провідні вчені та педагоги, серед яких професори – Семен Абрамович і Надія Бабич; священики з науковими ступенями – Василь Вепрук, Дмитро Садов'як і Василь Павенський, Михайло Марусяк, Микола Симчич; викладачі – Богдан Боднарюк, Галина Загайська, Любомира Мазурик та Марія Скаб та ін. Вони забезпечували читання найважливіших навчальних курсів: Священна історія Старого та Нового завітів, Фундаментальне богослов'я та апологетика, Літургіка та структура Православної Церкви, Риторика і гомілетика, Грецька та Латинська мови, Старо- та церковнослов'янська мови, Канонічне право, Візантологія та Історія давньої Церкви, Історія Церкви та релігійно-богословської думки в Україні, Моральне та Пастирське богослов'я, Аскетика і аскеза тощо. Важливою складовою навчального процесу було вивчення єврейської мови, викладання якої здійснювали головний рабин Чернівецької області Ноах Кофманський, а також Ольга Щербак – завідувача кабінетом івриту Чернівецької спеціалізованої школи I – III ст. №41., а іноземної (англ.) мови – улюблениця студентів Людмила Айгаре (ФТФ – *осередок філософсько-богословської освіти ...*, с. 104-105).

Варто наголосити, що формування кадрового потенціалу професорсько-викладацького складу і, зокрема, для читання лекцій для богословів за професора Сидоренка здійснювали спільно з Українською Православною Церквою Київського Патріархату. Лекції теологам читав сам Владика-ректор Димитрій (Рудюк), а також професор Дмитро Степовик. Так само було й з



На фото (зліва направо): д. філос. н, професор, завкафедрою релігієзнавства КНУ імені Т. Шевченка Євген Харківченко, д. філос. н, професор, завкафедрою філософії та релігієзнавства ЧНУ імені Богдана Хмельницького Олексій Марченко, д. філос. н, професор кафедри філософії та релігієзнавства факультету гуманітарних наук Національного університету "Києво-Могилянська академія" Сергій Головащенко, д. філос. н, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства факультету Східноєвропейського університету імені Лесі Українки Юрій Борецько, д. філос. наук, доцент, завкафедрою КРТ Микола Шкрібляк – під час засідання Навчально-методичної комісії МОН України зі стандартизації релігієзнавчої освіти.

підсумковою атестацією й державними (випусковими) іспитами – головою екзаменаційної комісії зазвичай призначали ректора або проректора Київської духовної семінарії та академії (теперішня назва – Київська православна богословська академія).

Спеціальність "релігієзнавство" відкрили у 1997 р. Для якісного надання освітніх послуг колектив кафедри доповнили Інна Буховець, Віталій Докаш, Йосип-Годосій Сележан, Георгій Федуняк, Ігор Чеховський та інші фахівці.

У серпні 2001 р. з М. Сидоренком було достроково розірвано контракт, а виконуючим обов'язки завідувача кафедри релігієзнавства та теології призначено декана філософсько-теологічного факультету кандидата філософських наук, доцента

Бориса Починка. Його каденція тривала не цілий місяць та очільник кафедри докладав зусиль, щоб вона мала надійні перспективи розвитку. Йому вдалося належно підготувати кафедру до початку нового навчального року, зміцнити її навчально-методичні можливості та імідж. Особливу увагу Борис Починок приділяв студентському самоврядуванню. Він запровадив інститут старостату й всіляко сприяв демократизації навчально-виховного процесу на факультеті і кафедрі зокрема.

28 вересня 2001 р. завідувачем кафедри релігієзнавства і теології ректор Степан Костишин призначив доктора історичних наук Василя Балуха (*З людьми і для людей ...*, 2015, с. 41-42), який очолював її колектив упродовж п'ятнадцяти років (до січня 2016 р.). За цей час вдалося зміцнити кадровий потенціал кафедри, відкрити нову спеціальність – культурологію, що обумовило потребу перейменування кафедри на: кафедру культурології, релігієзнавства та теології (01. 09. 2014 р.). За цей період колективу вдалося реалізувати два важливі науково-дослідницькі проекти: "Традиції, мистецтво, виховання – європейські цінності, цінності без кордонів" (спільно з Ботошанською духовною семінарією св. Георгія (Румунія) у рамках програми Євросоюзу, 2008 р.); "Роль етноконфесійних взаємовідносин транскордонних регіонів (Буковина, Галичина): суспільно-практичний вимір" (проект МОН України, 2015 – 2017 рр.). Під науковим керівництвом професора Балуха захистили наукові дисертації більше десятка кандидатів наук зі спеціальності "релігієзнавство" та три докторські дисертації (М. Шкрібляк (2015 р.), О. Бродецький (2017 р.), І. Горохолінська (2019 р.) – усі вони випускники філософсько-теологічного факультету.

У березні 2008 р., на базі кафедри засновано міжнародний часопис "Релігія та Соціум" (2008 р.), який з 2016 р. увійшов до науково метричної бази Index Copernicus, а також науковий журнал "Богословський вісник", якого маємо більше 20 чисел.

Зі вступом в дію Закону України "Про вищу освіту", який не дозволяє обіймати одній особі дві керівні посади та у зв'язку з захистом докторської дисертації зі спеціальності 09.00.11. – релігієзнавство з лютого 2016 р. кафедрою завідує Микола Шкрібляк. За цей період її колективу вдалося акредитувати спеціальність "культурологія", ліцензувати й

акредитувати бакалаврську та магістерську освітні програми зі спеціальності 041 – богослов'я, а також науково-освітню програму з підготовки докторів філософії (PhD) зі спеціальності 031 – релігієзнавство, за якою здобувають наукові ступені як світські, так і духовні особи, в тому числі церковні ієрархи та пресвітери (єпископ Паїсій Кухарчук, протоієрей Іван Цихуляк, Андрій Квік та ін.).

Прикметно, що засадничим принципом керівництва кафедрою стала демократизація її організаційно-управлінської діяльності, паритетна участь та спільна відповідальність усіх учасників освітнього процесу за його здійснення й системне вдосконалення. Це дозволило підвищити якість внутрішнього забезпечення освітнього процесу, створити належні умови для професійного зростання науково-педагогічних працівників і набуття фахових компетенцій здобувачами вищої освіти за випусковими спеціальностями кафедри, а також розширити їх доступ і можливості впливати на корегування навчально-освітнім процесом, проходженням стажування, обміну, наукової та навчальної мобільності, освоєння курсів з підвищення кваліфікації, виробничих практик тощо з метою трансформації науково-педагогічної діяльності викладачів, а для студентів їхньої освіти (як здобутої, так і в процесі її здобуття) на реально діючий соціальний і професійний ліфт, рейтингову оцінку.

Високий професійний науковий і навчально-освітній потенціал викладачів кафедри підтверджує їхня участь у роботі різного роду комісіях, комітетах Міністерства освіти і науки України, Національної агенції з оцінювання якості освіти тощо (І. Горохолінська, М. Лагодич, М. Шкрібляк, М. Щербань), спеціалізованих вчених радах (В. Балух, О. Бродецький, І. Возний, І. Горохолінська, М. Шкрібляк, М. Щербань), редакційних колегіях наукових журналів і часописів (В. Балух, О. Бродецький, М. Шкрібляк), в тому числі й зарубіжних видань (М. Чікарькова та ін.).

Викладачі кафедри часто виступають експертами з оцінки релігійстворчих процесів і соціокультурних трансформацій, а відтак і відповідності нормам українського законодавства діяльності тих чи інших конфесій та їхніх лідерів на теренах Буковини (В. Балух, О. Бродецький, І. Горохолінська, М. Шкрібляк, М. Щербань та ін.).



На фото (зліва направо): д. філос. н., доцент, декан факультету Олександр Бродецький, д. іст. н., професор, перший проректор ЧНУ імені Юрія Федьковича Василь Балух, кандидат філософських наук, доктор богослов'я, завідувач кафедрою релігійних наук Українського католицького університету протоієрей Василь Рудейко д. філос. наук, доцент, завкафедрою КРТ Микола Шкрібляк – під час засідання Навчально-методичної комісії МОН України зі стандартизації релігієзнавчої освіти.

Іншим важливим досягненням стало відновлення за активної підтримки викладачів кафедри діяльності студентського науково-просвітницького і благодійницького товариства “Academia Orthodoxa” (“Відбулася презентація проекту діяльності відродженого студентського товариства “Academia

Orthodoxa””, online-ресурс), яке діяло на Теологічному з 1884 р. аж до остаточної його ліквідації в 1944 р.

Відкриття припало на особливий день в житті українського народу – 11 жовтня 2018 р., коли було ухвалено рішення Священного Синоду Константинопольського Патріархату про надання Українській Православній Церкві автокефалії. Очолив організацію студент 5-го курсу Олег Луцан. У активах товариства – богословські читання, зустрічі, лекції-диспути, концерти, релігієзнавчі екскурсії та паломницькі місії, благодійницька та просвітницька діяльність, які здійснюються під душпастирською опікою протоієрея, доцента Миколая Лагодича. Так само ми пишаємося вокальним ансамблем “Менестрель”, який розвивається під духовною опікою к. іст. наук, ієрея Ігоря Луцана та к. філос. н., Олександра Марчука.

Викладачі кафедри активно здійснювали і продовжують наукові пошуки, дбають про вдосконалення педагогічної майстерності, підвищення фахового рівня та впровадження в навчально-освітній процес інноваційних технологій та засвоєння передового досвіду компетентісно зорієнтованих підходів до викладання та надання освітніх послуг. І хоча деякі з них уже не працюють на кафедрі, але свого часу саме вони найбільше попрацювали для зміцнення навчально-методичної бази кафедри, покращення й оптимізації навчально-освітнього процесу загалом, підготовки найбільш творчо обдарованої студентської молоді до різного роду наукових заходів (конкурсів, олімпіад, вікторин, конференцій, семінарів, колоквіумів, конгресів і симпозіумів), де студенти спеціальностей кафедри – теологи, культурологи та релігієзнавці, – як їхні учасники здобували високі призові місця та нагороди.



На фото – колектив викладачів і студентів філософсько-теологічного факультету – учасників святкування 23-ої річниці з Дня його відродження у жовтні 1993 р. (зліва направо): Олександр Бродецький, Ірина Горохолінська, Діана Шоломейчук, Володимир Череп'юк, Миколай Щербань (зав. Богословським відділенням), Микола Шкрібляк (завкафедрою КРТ), Василь Балух (декан факультету), Віталій Докаш (завкафедрою соціології та місцевого самоврядування), Михайло Марчук (завкафедрою філософії), Нестор Мизак, Євген Скрипник, Володимир Пержун.

рейтингу, а серед кафедр гуманітарного циклу – перше. Професійні якості і можливості викладачів знайшли високу оцінку серед експертного середовища, органів місцевого самоврядування, силових відомств та громадських організацій, які стали частіше звертатися до кафедри за науковою експертизою і оцінкою суспільно-релігійних трансформацій, міжконфесійного діалогу, ролі церковно-релігійних, громадсько-культурних і політичних організацій у толерантизації стосунків між різними етнічно-національними та етнорелігійними меншинами, побудові громадянського суспільства та сучасних євроінтеграційних процесах України.

Колектив кафедри має цим пишатися, зокрема й тому, що її керівництво одразу обрало правильний шлях – тісної співпраці з Українською Православною Церквою Київського Патріархату, а сьогодні активно нарощуючи її з Православною Церквою України та Київською православною богословською академією. Результат цієї співпраці належно оцінила Вчена рада університету й Патріарху Філарету, як одному з їхніх фундаторів і благоукресителів, присудили звання Почесного доктора Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича ("Патріарх Київський Філарет отримав звання Почесного доктора ЧНУ", online-ресурс).

Та, на превеликий жаль, уже декілька років поспіль не вдається організувати набір на спеціальність "релігієзнавство" за бакалаврським освітнім рівнем. Так само зменшилася кількість охочих навчатися і за спеціальністю "культурологія", оскільки держава різко зменшила обсяги державного замовлення за цими спеціальностями. Найкраща ситуація з набором в магістратуру на всі три спеціальності. Та попри реорганізацію факультету, доволі складні соціально-економічні умови і неоднозначне ставлення до гуманітарних світоглядно

Останніми роками колектив кафедри доклав чимало зусиль до популяризації власних науково-дослідницьких досягнень: відбулася низка презентацій монографій, навчальних підручників і словників. Це дозволило повернути навчальну дисципліну "Релігієзнавство", як вибірку для вивчення на багатьох факультетах університету.

Високий рівень своєї інноваційної діяльності підтверджує те, що 2017 року кафедра посіла восьме місце в загально університетському

трансляючих наук і навчальних дисциплін, кафедра культурології, релігієзнавства і теології залишається провідною базою з підготовки докторів філософії за спеціальністю 031 – релігієзнавство у всьому західному регіоні України. І це – природньо, адже науково-освітній процес тут базується на високих стандартах підготовки фахівців в галузі філософії, культурології, релігієзнавства та теології, авторських інноваційних технологіях досвідчених співробітників кафедри. Словом, не завдяки, а всупереч, але кафедра зберігає позитивну динаміку розвитку, вдосконалюючи зміст і форму наукової та навчально-освітньої діяльності.

Найбільшим досягненням є її випускники, серед яких – 7 архієреїв Православної Церкви України, 27 кандидатів наук, 4 доктори філософських наук, одна з яких – Ірина Горохолінська – здобула ще й ступінь доктора філософських наук за спеціальністю 041 – Богослов'я, ставши першою в Україні жінкою з докторським ступенем у богословській галузі знань. Таким же предметом гордості для кафедри залишаються назавжди понад 250 випускників-священно-церковнослужителів, більше 80 вчителів навчальних закладів різних рівнів акредитації та категорій, теле- й радіоведучих, кінорежисерів і драматургів, знаних і шанованих громадсько-культурних та політичних діячів і управлінців, експертів, релігійних оглядачів і видавців. По суті, немає такої сфери суспільного буття, де би не працювали випускники кафедри культурології, релігієзнавства та теології. Найбільше вони затребувані у загальноосвітніх школах, навчальних закладах різного рівня акредитації, державних установах (управліннях у справах релігії, відділах внутрішньої, молодіжної політики, силових структурах), консультах, урядових і неурядових організаціях тощо (ФТФ – осередок філософсько-богословської освіти ..., с. 125-127). Водночас, не можна утаїти тривоги і побоювання за майбутнє цього важливого осередку богословської та релігієзнавчої освіти і науки, що має славне і водночас драматичне минуле, а, очевидно, таке ж і майбутнє. Попри те, що тут був зосереджений надпотужний потенціал науковців і педагогів – 7 докторів наук, з яких 5 – професори і тринадцять кандидатів наук, більшість з яких – доценти, сьогодні колектив кафедри переживає не найкращі часи.

Література та посилання

- Буковина, її минуле і сучасне* (1956), під ред. Д. Квітковського, Т. Бриндзана, А. Жуковського, Зелена Буковина, Париж–Філадельфія–Детройт, 965 с.
- “Відбулася презентація проекту діяльності відродженого студентського товариства “Academia Ortodoxa””, Електронний ресурс. Режим доступу (28.08.2020): <https://www.bogoslov.cv.ua/index.php?id=2324&action=art>
- “Грамота Австрійського імператора Франца Йосипа про відкриття Чернівецького університету”. 30 вересня 1875 р., *Державний архів Чернівецької області (ДАЧО)*, Ф. Р. – 216, Оп. 4, Спр. 54, Арк. 3.
- З людьми і для людей: науково-популярний нарис життєвого та творчого шляху Василя Олексійовича Балуха* (2015), упорядн. М. В. Шкрібляк, Наші книги, Чернівці, 96 с.
- Марусик, Т. В., Коротун, І. В. (2019), *Архітектурне диво Чернівців*, Букрек, Чернівці, 324 с.
- “Патріарх Київський Філарет отримав звання Почесного доктора ЧНУ”, Електронний ресурс. Режим доступу (28.08.2020): <https://shpalta.media/2018/06/23/patriarx-ki%D1%97vskij-filaret-otrimav-zvannya-pochesnogo-doktora-chnu/>
- ФТФ – осередок філософсько-богословської освіти: культурно-просвітницька місія* (1875 – 1940; 1994 – 2019), кол. монографія, гол. ред. Балух В.О., ЧНУ імені Ю. Федьковича, Чернівці, 288 с.
- Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. Імена славних сучасників* (2005), ред. кол.: С. В. Мельничук та ін., Світ успіху, Київ, 288 с.

References

- Bukovyna, its past and present [Bukovy`na, yiyi my`nule i suchasne`](1956)*, ed. D. Kvitkovsky, T. Brindzan, A. Zhukovsky, Green Bukovina, Paris-Philadelphia-Detroit, 965 p.
- "Presentation of the project of activity of the revived student society "Academia Ortodóxa" ["Vidbulasya prezentaciya proektu diyal`nosti vidrodzhenogo students`kogo tovary`stva "Academia Ortodóxa""], viewed 28 August 2020, available at: <https://www.bogoslov.cv.ua/index.php?id=2324&action=art>
- "Diploma of the Austrian Emperor Franz Joseph on the opening of Chernivtsi University" ["Gramota Avstrijs`kogo imperatora Francza Josy`pa pro vidkry`ttya Chernivecz`kogo universy`tetu"] September 30, 1875, *State Archives of the Chernivtsi region (SACHR)*, F.R. - 216, Descr. 4, File. 54, p. 3.
- With people and for people: popular science essay on the life and career of Vasyl Alekseevich Balukh [Z lyud`my` i dlya lyudej: naukovopopulyarnyj nary`s zhy`ttyevogo ta tvorchogo shlyaxu Vasy`lya Oleksijovy`cha Baluxa]* (2015), ed. M. V Skriblyak, Our books, Chernivtsi, 96 p.
- Marusyk, T. V., Korotun, I. V. (2019), *Architectural miracle of Chernivtsi [Arxitekturne dy`vo Chernivciv]*, Bukrek, Chernivtsi, 324 p.
- "Patriarch Filaret of Kyiv received the title of Honorary Doctor of ChNU" ["Patriarx Ky`yivs`ky`j Filaret otrymav zvannya Pochesnogo doktora ChNU"], viewed 28 August 2020, available at: <https://shpalta.media/2018/06/23/patriarx-ki%D1%97vskij-filaret-otrimav-zvannya-pochesnogo-doktora-chnu/>
- PhTF – the center of philosophical and theological education: cultural and educational mission [FTF – oseredok filosofov`ko-bogoslovs`koyi osvity`: kul`turno-prosvitny`cz`ka misiya]* (1875 – 1940; 1994 – 2019), col. monograph, ch. ed. Balukh V. O, ChNU named after Yu. Fedkovych, Chernivtsi, 288 p.
- Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University. Names of glorious contemporaries [Chernivecz`ky`j nacional`ny`j universy`tet imeni Yuriya Fed`kovy`cha. Imena slavno`x suchasny`kiv]* (2005), ed.: Melnychuk S. V. and others, World of Success, Kyiv, 288 p.

© **Микола Шкрібляк**

“ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА МЕДИЦИНИ В ПОСТСЕКУЛЯРНУ ДОБУ”, ОГЛЯД II МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

Ірина Васильєва

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
ivafilos1403@gmail.com
ORCID 0000-0003-3772-5358

Сергій Шевченко

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

Оксана Романюк

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, біоетики та історії
медицини, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
RomanukOV@i.ua
ORCID 0000-0002-4077-8883

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-114-124](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-114-124)

11-12 червня 2020 року у Національному медичному університеті ім. О. О. Богомольця в онлайн режимі відбулася II Міжнародна науково-практична конференція “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”, присвячена пам’яті Луки (В.Ф. Войно-Ясенецького). Базовою кафедрою в організації заходу виступила кафедра філософії, біоетики та історії медицини. Напрямки роботи учасників конференції залишились традиційними й були зосереджені на: питаннях взаємодоповнюваності релігії та медицини у житті і творчості святителя Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького); окресленні світоглядних, методологічних, етичних, аксіологічних та історичних аспектів взаємозв’язку релігії та медицини у сучасному суспільстві; проблемі визначення та тлумачення здоров’я людини в контексті нових підходів у сучасній філософії, релігії та медицини; необхідності подальшого діалогу між релігією та медициною в наш час; актуальних проблемах біомедичної етики в сучасному релігійному дискурсі; тих викликах, що загалом повстали перед релігією та медициною. Поряд з НМУ імені О.О. Богомольця співорганізаторами конференції виступили: Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України; Центр розвитку особистості “HUMANUS”, Пловдив (Болгарія); Інститут соціальної медицини та медичної етики медичного факультету Університету імені Коменського в Братиславі (Словаччина).

В роботі конференції взяли участь представники більше двадцяти освітніх та наукових закладів України та Європи: Університету св. Єлизавети в Братиславі (Словаччина), Трнавського університету (Словаччина), Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, Донецького національного університету ім. Василя Стуса, Національного авіаційного університету, Національного транспортного університету (м. Київ), Національного університету біоресурсів і природокористування, Національної академії статистики, обліку та аудиту, Центру розвитку особистості

“HUMANUS”, Пловдив (Болгарія), Національного університету харчових технологій (м. Київ), Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника (м. Івано-Франківськ), Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти та ін. Значне представництво учасників забезпечили провідні медичні та фармацевтичні заклади України та Європи, зокрема Інститут соціальної медицини та медичної етики медичного факультету Університету імені Коменського в Братиславі (Словаччина), Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова, Запорізький державний медичний університет, Івано-Франківський національний медичний університет, Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького, Національний фармацевтичний університет (м. Харків), Одеський національний медичний університет, ПВНЗ “Київський медичний університет”, Харківський національний медичний університет, Харківська медична академія післядипломної освіти.

Конференція вдруге засвідчила інтегративне спрямування представників соціально-гуманітарних наук на дослідження духовності людини у сучасному постсекулярному інформаційному суспільстві і вагомість нових здобутків у фундаментальних, клінічних дисциплінах (анатомії, терапії, фармації, біології та хімії, хірургії, онкології тощо).



Конференцію з вітальним словом відкрив ректор університету, професор Юрій Кучин, який акцентував увагу на актуальності обговорення питань взаємодії релігії і медицини як в контексті історичної ретроспективи, так і сучасності. Ю. Л. Кучин відзначив, що біографія свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) нерозривно пов'язана з Україною, з історією нашого університету. В 1903 році він з відзнакою закінчив медичний факультет Київського університету св. Володимира. Після завершення університету, відмовившись від перспектив наукової кар'єри, В. Ф. Войно-Ясенецький присвячує своє подальше життя практичній медицині, багато років працює земським лікарем. У 1916 році на основі книги “Регіонарна анестезія” захищає дисертацію і отримує ступінь доктора медицини. Важливі здобутки, що містяться у таких його наукових працях, як “Нариси гнійної хірургії”, “Пізні резекції при інфікованих вогнепальних пораненнях суглобів”

тощо, стали дієвим фундаментом для підготовки багатьох поколінь медиків і залишаються актуальними й у сучасній медицині.

Учасників конференції привітали також проректор з науково-педагогічної роботи, міжнародних зв'язків та європейської інтеграції професор Р. Л. Скрипник, яка у своїй вітальній промові зазначила важливість долучення до наших вітчизняних конференцій представників зарубіжних навчальних закладів; проректор з наукової роботи та інновацій, професор С. В. Земсков відмітив, що не зважаючи на карантин, позитивною тенденцією в розвитку наукових діяльності в університеті є і фактор участі у конференції студентів, зокрема, клінічних ординаторів НМУ – іноземних громадян. На думку адміністрації університету, те, що пандемія не лише не завадила проведенню конференції, але й надала можливість представити й висвітлити свої наукові погляди великій кількості науковців, свідчить про глибину актуальності проблем взаємодії і взаємовпливу релігії й медицини у сучасних умовах.

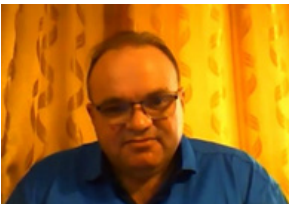
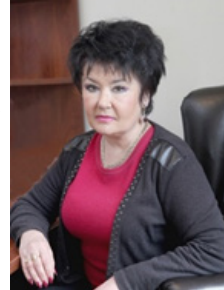




Віце-президент ГО “Українська асоціація релігієзнавців”, завідувач відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України професор Л. О. Филипович відзначила важливість для української культури, релігієзнавства, філософії звернення до постаті свт. Луки, особливо в контексті налагодження діалогу між релігією та медициною, який є вкрай важливим у постсе-

кулярну добу.

Пленарне та секційні засідання, хоча і проводилися в дистанційному режимі, утім, навіть кількістю учасників, гостротою обговорень та численними диспутами довколо актуальних питань, суттєво увиразнили та інтенсифікували формат минулих зібрань на традиційних очних конференціях. Модератор конференції, завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ імені О. О. Богомольця, професор І. В. Васильєва акцентувала увагу на “необхідності створення простору консолідованих зусиль вчених, медиків, богословів, філософів, правознавців, політиків у питаннях, що стосуються глибинних проблем існування Людини у сучасному світі, особливо у зв’язку зі стрімким розвитком біомедичних, інформаційних, нанотехнологій, зростанням технічного забезпечення медичної практики. Універсальна система цінностей та світоглядних настанов, що властива християнській духовній традиції, на її думку, може бути не тільки основою для розв’язання найбільш контроверсійних питань медичної практики (аборти, евтаназія, клонування, допоміжні репродуктивні технології та ін.), але й виступати своєрідною противагою сцієнтистсько-технократичним, релятивістським та ліберально-радикальним підходам і поглядам. На думку І. В. Васильєвої, людська гідність – це не просто властивість внутрішнього “Я” людини, але й вияв ставлення людини до Бога, до ближнього, до природи, до суспільства. Нагальною потребою сьогодення є і перехід від суб’єкт-об’єктного до суб’єкт-суб’єктного ставлення людей до собі подібних (кожна людська істота за І. Кантом є самоціллю, а не засобом), до інших живих істот, природи в цілому. У зв’язку з цим, принцип людської гідності може бути визначений як один з провідних принципів не лише медичної, але й глобальної біоетики”.



Старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, кандидат філософських наук О. В. Бучма у доповіді на тему “Релігія та право як детермінанти здоров’я людини та суспільства” доводив, що “ми є свідками того, що на руїнах цінностей минулих століть виникає, народжується новий, сучасний світ, – світ модифікованої суспільної свідомості, що пропонує нові па-

радигми, які характеризуються складністю, випадковістю, відсутністю стабільних основ, непередбачуваністю. Всередині цього процесу на передній план висувуються релігійна і правова її (суспільної свідомості) форми. Природність комунікації між ними можна пояснити, відштовхуючись від природності й історичності зв’язку феноменів релігії та права. Людина і суспільство – трансчасові феномени, що перебувають у постійному русі від минулого до майбутнього. А теперішнє є лише певною миттєвою фазою між тим, що відбулося, і тим, що має відбутися. Тому, ймовірно, існує певний механізм, через який здійснюється зв’язок теперішнього з минулим (дія традиції), засобом якого успадковуються минулі символи, знання, цінності, вірування, правові норми. Вірогідно, що за своєю природою цей механізм ідеальний. А одним з дієвих його варіантів і є релігія, яка, поєднуючи в собі світоглядні установки, життєві норми і містичне почуття, сполучає людину і суспільство з їхнім минулим, акумулює колективну пам’ять, закла-

дає потенційні можливості майбутнього". О. В. Бучма наголосив й на тому, що сучасні зміни в інформаційних та біологічних технологіях піднімають лаштунки над таємницею життя. Але позитивно впливаючи на цивілізаційний розвиток, вони подеколи спричиняють й кризові явища в сфері духовного життя. Так зване духовне занепокоєння й виникає внаслідок застосування нових експериментальних технологій в керуванні масовою та індивідуальною свідомістю, практикою генної інженерії тощо. Не тільки людське тіло, але й дух (душа) потрапляють в сферу товарних відносин, уречевлення. Відбувається й десакралізація суспільного життя. Усе це може вкрай негативно позначатися і на стані духовного здоров'я людини та суспільства. У цій ситуації вирішенню окреслених проблем і подоланню кризових явищ безумовно сприятимуть подальші дослідження в галузі релігієзнавства та права (особливо дослідження специфіки функціонування релігії в ситуаціях релігійної нетерпимості, заангажованості, деструкції і умовах дії права, наприклад, в тоталітарних, авторитарних режимах, дії неправових законів, нехтування/порушення прав людини тощо). Тому, на глибоке переконання вченого, важливим є й створення глобальної системи саморегулювання зв'язків людини з навколишнім світом і детермінантами соціального, духовного, психологічного і фізичного здоров'я суспільства.

Завідувач кафедри філософії та економіки Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького професор І. З Держко у доповіді "Метафізика здоров'я та феноменологія людини" наголосив на тому, що розуміння фізіологічних патологій і хвороб так само, як і пошуки дієвих шляхів їхнього подолання завжди мали конкретно-історичний характер, а науковий прогрес далеко не гарантує швидкоплинного розв'язання усіх проблем та створення універсальних середників та ліків від будь-якого захворювання. Різноманітні ритуальні механізми впливу на здоров'я та визначення тих чи інших лікувальних засобів, були невід'ємною складовою навіть у первісних окультних уявленнях та магичних діях. Монотеїзм, який досяг статусу тієї чи іншої релігії, також пропонує певний набір духовних засобів впливу на тілесну патологію та психічні розлади. Проте, релікти окультизму та міфічного світобачення постійно відроджуються у різних замаскованих формах новітніх вірувань. Новітні псевдорелігії та секти закликають до екстатичного впливу на потойбічне, та поновлення ресурсу окультних дійств, давно засуджених християнством. Реклама в масмедіа чаклунів, віщунів, новітніх магів та шаманів, різноманітних гороскопів, як це не дивно, подеколи і сьогодні поширюється разом із текстами суто християнського спрямування. Професор І. З Держко зауважив й на тому, що власне «об'єктивізовані методи» лікування почали формуватися у той час, коли людина усвідомила, що ідеальні поняття, моральні принципи зокрема, є обов'язковими, як і фізичні, хімічні, біологічні закони, коли розпочався процес обґрунтування та трактування появи страждань та недугів, як об'єктивних феноменів, що мають свої закономірності, власні причини та наслідки. І хоча ще не народжена етіологія була, наповнена ірраціональним містичним змістом, об'єктивні вимоги розпочали діяти раціонально, і змушували використовувати по-справжньому "кентавричні" уявлення для трактування хворіб та використання цілого пакету лікувальних засобів та маніпуляцій. При цьому раціональне вирізняло певні ланки етіопатогенезу в цілому та спрямовувало думку до правильного діагностування і ефективного лікування. Цілительство поступово та впевнено трансформувалося в об'єктивний процес.

З позиції сучасної антропології, здатність до абстрагування та узагальнення з'явилась у людини тоді, коли вона постала перед проблемою пояснити собі перемини у власному тілі, які несуть страждання та є ознакою певного захворювання. Тоді людина й починає осмислювати себе, як зовнішній об'єкт з позиції свого "Я", яку суб'єкта "внутрішнього". Раніше людина перебувала у стані чуттєво-тілесної неподільності власного Я від зовнішнього світу і була



безпосередньо залежна від зовнішньої реальності. Тепер людина народжує психічну здатність абстрагувати та узагальнювати, і, таким чином, звільняється від нероздільності себе, як пізнаючого суб'єкту, від себе, як пізнаваного об'єкту. Зародження самосвідомості – й було, власне, актом спрямування людиною пізнавального процесу на себе, пошук у собі недоліків, вад, патологій та їхнього пояснення.

Міфологічна картина світу, попри усі намагання подолати обмеженість первісного окультизму, ще не набувала статусу абсолютної всезагальності, і тільки зі становленням ідеї єдиного бога та закладанням фундаменту монотеїстичних релігій, ідеальні поняття та категорії набувають непорушного обов'язкового для всіх характеру. Становлення віри в єдиного бога-релігії цікаво трансформує й визнання надприродного. Віра у надприродне – це вже не стільки страх перед спонтанними руйнівними явищами та процесами в навколишній природі, але й настільки ж болючий страх перед непрогнозованим перебігом різноманітних патологій. Попри часову обмеженість нашого біологічного віку та географічну прив'язаність до тієї чи іншої ландшафтної території, ми мислимо так, якби запланували жити вічно, та діємо так, немовби маєм наміри засвоїти всі білі плями на карті Всесвіту. Пафос трагічного релігійного оптимізму надає змогу нам вижити за будь-яких обставин, надає сили подолати найскладніші недуги. І, навіть перебуваючи хронічно хворими, з ураженими органами, скаліченими, ми пізнаємо світ, як абсолютно повносправні.

Медицина, сформована у соціальний інститут внутрішньої політики держави, як це зауважив професор І. З Держко, зобов'язана не тільки лікувати тіло, органи, клітини, але й нагадувати та допомагати людині йти складним шляхом боговтілення та богоуподібнення. На його думку, це – єдиний шлях нашого спасіння, це шлях збереження нашої гідності, це вірність собі, як духовній істоті, до останнього земного подиху.

Інтегральна медицина людства реалізує себе через родову тотожність нашого Я самому собі, як особистості. І якщо цивілізація Сходу тисячоліттями розвивається шляхом так званого мінімального втручання у Всесвіт (стародавній Китай назвав цей шлях, що пропонує максимум результату при максимумі обмеженого маніпулювання тілом природи та тілом людини, У-фей, то європейська хірургія – це різноманіття гострих втручань та рекомбінацій, пластика, нарощування тканин, протезування, пересадка органів та інші рукотворні дієства. Китайські медики розрізняють більше 400 видів пульсу та здатні діагностувати пульсографією найзамаскованіші патології. Успішні терапевти Заходу в середньому розрізняють до 40 видів пульсу. Завданням медицини планетарного масштабу є системне поєднання здобутків Сходу та Заходу – як вірувань, так і культур, як науки, так і звичаєвого досвіду. Цивілізація майбутнього – це невпинний рух здоров'я, як принципу “мати” заради досягнення щастя, як принципу “бути”.



Професор Ф. Я. Ступак у своїй доповіді на тему “Гуманні засади милосердя і медицини в Київській Русі” проаналізував особливості лікування у Київській Русі, яке, на думку доповідача, не замикалося лише монастирськими стінами. Паралельно з храмовою медициною існувала й медицина світська. Центрами її були великі міста, передусім Київ. При князівському дворі були лікарі, носії придворної або князівської медицини. Першим лікарем, ім'я якого дійшло до нашого часу, був лікар київського князя Володимира Іоан (Іван) Смеря. За князювання Ярослава Мудрого був лікар, ім'я якого невідоме, але за словами літописця, “бывший зело хитер бе врачеванию яко таков не бе преже всего”. Врешті, до наших днів дійшло ім'я ще одного лікаря – Петра Сиріянина, який “живяше в Києве, врачуа многы”. Князівські лікарі обслуговували князя, його сім'ю і найближчих князю дружинників.

Серед лічців, тобто, лікарів-професіоналів, були й іноземці (греки, вірмени та ін.). Вод-

ночас, велике поширення мала народна медицина. Цілителі з народу (знахарі, костоправи, травники, зубоволоки) були носіями цінного медичного досвіду, що передавався з покоління в покоління, і користувалися довір'ям населення. Перших київських лічців слід вважати професіоналами, а не знахарями. Адже важко припустити, щоб князь та його близькі довірили б себе знахарю, а останній узявся б за оперативне лікування князівського сина, як це було, за літописом, у 1076 р., хоча щоправда, й невдале. З іншого боку, й серед монастирських лічців були такі, яких можна зарахувати швидше до лічців-професіоналів, ніж до знахарів. ... в "Печерському патерику" розповідається про двох київських "лічців"-професіоналів кінця XI-XII століть – Агапіта і Вірменина, які користувалися великою популярністю серед населення Києва і, певною мірою, конкурували один з одним. На підвалинах добродійності та медичних знань Київської Русі відбувався в подальший розвиток та формування медичної галузі знань.

Завідувач кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету, професор І. Г. Утюж у доповіді "Філософія здорового життя: концептуальні смисли А. Лоуена" зацентрувала увагу учасників на тому, що "стикаючись із сотнями медичних історій взаємовідношень лікарів та пацієнтів, ставлення лікарів до своєї справи, ми звернули увагу на те, що чимала увага приділяється фізичному аспекту хвороби людини, полегшенню тілесних страждань, купіювання симптомів захворювання, і дуже мало саме душевному стану людини, її внутрішнім переживанням, хвилюванням і конфліктам. Але для лікаря будь-якої спеціальності, на нашу думку, вкрай необхідно звертати увагу саме на душевний стан своїх пацієнтів, приділяти увагу спілкуванню з ними". Саме з огляду на це вона у своїй доповіді й представила деонтологічні основи праці А. Лоуена "Одухотвореність тіла: біоенергетика для благодаті та гармонії", де автор вдався до аналізу психосоматичних станів, внутрішніх проблем людини, вправ для подолання внутрішніх психологічних проблем, які так часто є прихованими причинами різних хвороб. Формулювання засад біоенергетики на теренах США власне й належало цьому американському психіатру і психотерапевту, який у своїй концепції спирався на дослідження В. Райхом енергетичної основи психофізичних процесів.



Біоенергетика розглядає функціонування психіки людини в категоріях тіла та енергії, вважаючи джерелом неврозів, депресій, пригнічення почуттів, що проявляється у вигляді хронічних м'язових напружень, що блокують вільний потік енергії в організмі. В ранньому дитинстві проявляються, а потім закріплюються специфічні навички уникнення болю, розпачу, страху та засоби отримання безпеки та любові оточуючих. Вони призводять до розвитку структури характеру людини, що складається з часто викривленого образу світу та власної особистості, ригідних схем поведінки та відчуттів, а також обмежує життєвість організму патернів "самовладання", що називається також "панцирем характеру". Таким чином фізичний вигляд людини символічно відображує її психіку.

Як бачимо, А. Лоуен у своїй роботі, акцентує увагу на тих речах, від яких наша медицина дедалі більше відходить, акцентуючи увагу лише на наборі конкретних симптомів для кожної конкретної хвороби, певних лабораторних та інструментальних методів діагностики, звичайних стандартних схем лікування. Але проблема діагностики та лікування хвороб лежить значно глибше та криється в глибинах людської психіки.

А. Лоуен наголошує на тому, що хвороби організму можна зрозуміти тільки шляхом цілісного підходу до людини.

Автор визначає чіткі смислові константи правила біоенергетики, воно полягає в тому, що людина втрачає контакт із кожною частиною тіла, де присутнє хронічне м'язове напруження. Чим більш жорстким стає тіло, тим менше стає в ньому відчуттів, і тим більше воно стає подібним до машини. Мозок такої людини стає більш активним, і людина починає засновувати

“самовідчуття” виключно на своїх розумових процесах. Тіло стає апаратом для перенесення голови та створення нею думок. У такій людині мало життя та духовності.

Багато людей скептично ставляться до понять і значної ролі психосоматики у виникненні різних захворювань. Але ж чому тоді позитивний емоційний стан так часто допомагає одужувати від хвороби набагато швидше, ніж коли пацієнт знаходиться в пригніченому стані, загнаний власними страхами та переживаннями.

Звертаючись до поняття сенсу людського життя не можна не згадати значення, яке відіграє релігія в житті багатьох людей. На думку А. Лоуена, релігія для людини психотерапевтичний інструментарій самолікування, який дозволяє наблизитись до гармонії з самим собою і людьми, до природи, до духовного росту і самозбереження. Нажаль, відмічає автор, така смислова парадигма не властива людині західного світу, на відміну від східної культури і цивілізації. “На Сході люди не тільки зберігають анімістичні уявлення, але й більше вірять в оздоровлюючу міцність тіла. Ця віра не відкидає, звісно, допомоги, яку, наприклад, може надати антибіотик у боротьбі з гострою інфекцією. Тим не менш, твердження, що віра творить дива, правдиво. В дуже багатьох документально підтверджених випадках віра змінила прогноз смерті, та факт одужання виглядав як чудо. Ці чудеса однак не є результатом діяльності таємних зовнішніх сил, що входять у тіло для того, щобвилікувати хворобу. Таке розуміння надає в основному сучасна медицина, звертаючись за допомогою ліків та інструментів. Віра діє зсередини, хоча може бути замінена досвідом любові” (Lowen, 1990).



У доповіді “Киянин О. Пимен – талановитий церковний композитор, іконописець, будівельник православних храмів” професора кафедри пропедевтики внутрішньої медицини № 2 НМУ імені О. О. Богомольця В. О. Мойсеєнко була представлена непересічна постать отця Пимена – інтелігентної людини і громадянина, який був особистістю політично освіченою, співпереживав і оцінював політичні події в країні і в світі. Доповідач навела

цікавий факт: зберігся лист-телеграма (1975) отця Пимена в Білий дім, в якому він звертався до президента США з проханням припинити дискримінацію над чорношкірим пастирем, ув'язненим за діяльність по захисту чорношкірих християн. “Дивом було саме життя отця Серафима, – наголошувалося в доповіді, – кілька десятиліть він, інвалід першої групи, жив з діагнозом “рак”. І люди, що жили поруч з ним, теж на роки забували про свої, часто невиліковні, хвороби – і ті відступали. Невеликий скит на околиці Києва зараз знають у всьому світі”.

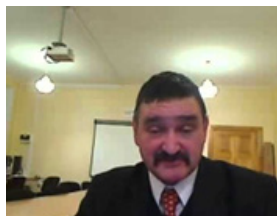
Доповідь завідувача кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету професора В. Б. Ханжи “Божий промисел і людська свобода: міжпокохальний діалог Блаженного Августина і Святителя Луки Кримського” звернула у вагу на те, що людина часто сама обирає неперспективний шлях, а відбувається це через слідування незмінним бажанням: “Преисполненное злом сердце человека побуждает его изливаться негатив в отношении иных людей. Поэтому путь преодоления зла должен иметь начало в изгнании такового из человеческого сердца, в очищении сознания от дурных помыслов... Естество этого пути – в единении человека с Богом, символом чего и является жизнь Христа. По замыслу Всевышнего жертва Иисуса выступила, таким образом, как этический эталон, наглядно демонстрирующий пример величайшей любви к роду человеческому”. Отже, підсумував доповідач, “на думку святителя Луки Кримського, вирішення питання про співвідношення Божого промислу і людської свободи здійснюється наступним чином. З одного боку, проголошуючи тотальність Божого провидіння, він, з іншого боку, підкреслює



самостійність людської свободи волі, яка, однак, знаходить повноцінну силу і підтримку Божої Благодаті тільки в разі спрямованості на благо”.

Про “Практичне випробування релігійної біоетики в умовах коронавірусу” поінформували учасників конференції професор кафедри богослов'я та релігієзнавства НПУ ім. Драгоманова Ю. П. Чорноморець. Доповідач зауважив, що “біоетика, як вона пропонується християнським соціальним вченням для світського середовища, виходить із тези про унікальну гідність особистості. А саме, кожна особистість є абсолютною цінністю з моменту власного зачаття і до своєї природної смерті. Релігійна біоетика постійно підкреслює, що обов'язком лікарів та медичного персоналу є підтримка цієї особистості, навіть у ситуаціях, коли соціальна цінність цієї підтримки є сумнівною, а затрачувані ресурси непропорційно великими”. В доповіді також підкреслюється, що “відповідальне ставлення до небезпеки і повне закриття культових споруд з міркувань безпеки вірних, життя яких оголошувалося вищою цінністю, продемонстрували не лише католики, ПЦУ, українські протестанти, але також іудеї та мусульмани України. Все це говорить про високу соціальну відповідальність та дотримання принципів релігійного гуманістичного персоналізму практично всіма церквами і релігійними організаціями України”.

Продовжив тему “COVID-19” доцент М. В. Жук, завідувач кафедри соціально-гуманітарної освіти комунального закладу Сумський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти доповіддю “COVID-19 як фактор розвитку освіти та формування людського капіталу”. Доповідач підняв такі проблеми: особливості реалізації тренду “4 С” (collaboration, communication, creativity, critical thinking) в навчанні поколінь “Z” та “A”, особливо за умов карантинного дистанційного навчання; зупинився на викликах розвитку освіти у вимірі 2020+ (вимір 4.0 як фактор зміни формату Life Learn Learning: IY промислова революція (ВЕФ, 2016), Глобалізація 4.0 (ВЕФ, 2019), потреба нових технологій для навчання поколінь цифрових поколінь “Z” та “A”); висловив своє бачення нових викликів які впливають на освітній процес і освітню комунікацію (COVID-19), зокрема, перспектив дистанційного навчання за умов карантинів, зростання сегменту змішаного навчання (Blended learning), збільшення сегменту digital society (economy, education, communication); узагальнив ресурси (практики) з проблеми впливу COVID-19 на освітній процес і освітню комунікацію, показав можливості адаптивного менеджменту та індикативних технологій на прикладі дорожніх карт; проаналізував проблему COVID-19 з позицій потреби нового освітнього ландшафту, обґрунтував наступні тези: дистанційне навчання не є копією традиційного навчання. Це інша модель комунікації; навчання – процес багаторівневої комунікації; необхідність активізації використання аналогового досвіду та індикативних технологій для прискорення процесу адаптації до нових практик.



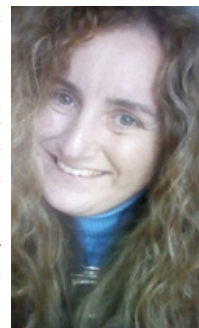
Відповідь на питання “Чому ми повинні захистити, передусім, наші серця, або коли наш дух є здоровим?” стала лейтмотивом доповіді директора Центру розвитку особистості “HUMANUS” А. Гранчарова, який екстраполював вічні біблійні істини на сучасність і дійшов висновку про те, що справжнє серце варто розуміти саме як “духовне серце”. Свідченням вічного характеру біблійних істин, на думку доповідача, є напис на вході до гірської хатини Мартіна Гайдеггера: “... Найбільше бережи своє серце: адже воно є джерелом життя!”.

Як зауважив доповідач: “Без серця не можна жити, життя безсердечної людини – жалюгідне. Серце, крім усього іншого, є джерелом нашої людяності, серце нас олюднює – бо розум хоче зробити з нас машини, роботи, комп'ютери. Без серця немає душі, немає сенсу, без серця немає нічого. Безсердечна людина – це щось на зразок зомбі, наче жива, але насправді мерт-

ва. Навколо нас повно таких людей, я не знаю, чи Ви це помітили?! Безсердечна, нечутлива людина – духовний інвалід, який не розуміє найголовнішого. У нього повністю деформована психіка. У нього дуже нещасна душа. Він багато страждає і на цій підставі, оскільки не може засвоїти свої постійні страждання, він настільки злиться, що стає лиходієм”. А. Гранчаров закликав не забувати, що “Бог дивиться не на обличчя людини, а в серце. І якщо ми можемо обдурити оточуючих людей через оманливе самосприйняття, то ми не можемо обдурити Бога. Сучасна людина багато зусиль витрачає на тіло, матеріальне, тимчасове, а не духовне. Благословенні ті, що чисті серцем, бо вони побачать Бога”.

Дилема “Маркетизації медицини та супротиву сумління” розглядалася у доповіді доцента С. Капікової з Інституту соціальної медицини та медичної етики медичного факультету Університету імені Коменського в Братиславі. Доповідач зазначила, що “ми переживаємо часи нормативного плюралізму та релятивізації цінностей. Разом з розвитком природничих та інформаційних наук, складних біотехнологій, сучасна медицина здатна не тільки контролювати патологічні процеси в організмі людини, але і веде до вдосконалення людського організму, проектування та впливу на біологічні риси ненароджених людей. Недостатньо регламентоване використання біотехнологій призводить до дуже сильних ціннісних конфліктів, етичних дилем і є складним правовим рішенням. Ми переживаємо сильну тенденцію маркетизації медицини ... У лікуванні людей принципи економічної доцільності стають визначальними, не враховуючи наслідки для здоров'я людей – наприклад, лікарі застосовують медичні або псевдомедичні методи лікування, такі як гомеопатія. Центри охорони здоров'я надають низку послуг із використанням біотехнологій “на замовлення”, які пацієнт замовив та оплатив. Тіло людини та його органи зводиться до компонентів та матеріалів, які можуть бути предметом торгівлі, таких як гамети, сурогатне материнство тощо. Отже, совість (сумління) людини є дуже важливим механізмом регулювання поведінки людини, особливо в медицині”. У доповіді докладно проаналізовано Деонтологічний кодекс Словацької медичної асоціації, який містить правила етичної поведінки для представників медичної професії. Виходячи з його засадничих положень, доповідач виголосила наступні висновки: “Захист життя та здоров'я людини, людська гідність – це цінності, що випливають з християнства та є частиною європейських культурних традицій. Захист та втілення цих цінностей останнім часом є непростим для медичних працівників. Великим викликом є правове регулювання медицини. Якість закону визначає захист супротиву сумління. Медичні працівники заслуговують на справедливі умови праці для виконання роботи, які гарантують їм недискримінацію у трудових відносинах”.

Доповідь “Відповідальне надання медичної допомоги в постсоціальному контексті глобальної кризи людства” доктора філософії кафедри етики та моральної філософії філософського факультету Трнавського університету К. М. Вадікової була спрямована на висвітлення сучасних атак, спрямованих на людство, які випливають із ситуації швидкоплинності попередніх стабільних структур мислення щодо таких етичних категорій, як добро, зло, правда, любов, відповідальність, справедливість, людина тощо. Доповідач переконана у необхідності автономної реакції – дива перетворення у глибокій близькості до внутрішнього світу ситуативної людини. Такий акт воскресіння неможливий у глобальному масштабі, бо – це шлях від совісті до совісті як безперервної відповіді на поклик справжнього “Я”, а не швидкоплинного добра”. “Водночас, глобальну загрозу для людства можна подолати лише разом (у діалогічних міжособистісних відносинах, де залучена Божа сила); особистим відповідальним рішенням про глобальну співпрацю, прийнятим кожним із членів людства окремо. Надію, любов, віру, а також біль, смуток тощо слід розділяти і лікувати в процесі діалогічного обміну. Діалогічне спілкування, що ґрунтується на повазі до людської



гідності, може розглядатися як основний метод відповідального надання медичної допомоги в постсекулярну добу. Таке відповідальне надання медичної допомоги демонструє свої переваги, особливо у спробі вирішити глобальні біоетичні проблеми – зокрема, і такі, з якими ми сьогодні зіткнулись через коронавірус “Covid 19”. Від усіх особистих відповідальних рішень залежить спільна боротьба за добро (у діалогічних відносинах), щоб мати можливість подолати не тільки фізичну інфекцію, але; також зараження душі та духу, викликане культурою споживацтва або глибоким ізоляціонізмом або егоїстичним вихованням широкої толерантності. Вже немає місця для виправдань, ухилень чи будь-якої безвідповідальної поведінки. Адже, як слушно наголосила доповідач, “постмодерна доба вимагає особистого відповідального рішення залишатися моральною людиною в постсекулярному суспільстві. Будь-яка система охорони здоров'я та система догляду зруйнується без співпраці всіх її частин у діалозі та в узгодженні єдиної мети. Основою розвитку будь-якої системи охорони здоров'я має бути особиста, а не тимчасова відповідальність. Це має бути особиста відповідь від свого імені у формі заклику до всього доброго в людській гідності – що повинно бути постійно контрольованим, принаймні, власною совістю і стверджуватися в діалогічних відносинах”.

Загалом у форматі відео-конференцій були проведені пленарне та секційні засідання, на яких виступили, взяли участь в обговореннях понад сто учасників. Принагідно відзначити необхідно і традиційне проведення студентського секційного засідання, до участі в якому цього року долучилися й клінічні ординатори факультету підготовки іноземних громадян (Азербайджан, Куба, Туркменістан) з кафедр анестезіології та інтенсивної терапії, акушерства та гінекології №3, ортопедичної стоматології НМУ ім. О. О. Богомольця.

Учасники II Міжнародної науково-практичної конференції “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу” в плідних дискусіях, обговореннях та дебатах висвітлювали проблеми творчої взаємодії медицини та релігії, спираючись на новітні досягнення медичної науки. Представниками кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ імені О. О. Богомольця розширено наукові контакти для подальшої співпраці між українськими та закордонними фахівцями, зокрема з Трнавським університетом (Словаччина), від імені якого К. М. Вадікова запросила взяти участь в міжнародній міждисциплінарній конференції “New Models of Evasions. Out of Personal Responsibility: Slovakia and Europe” та Одеським національним медичним університетом, від імені якого професор В. Б. Ханжи запросив взяти участь в III Міжнародній науковій конференції “Людина як цілісність: філософський, психологічний, медичний та юридичний полілог – від теорії до практики”. Усі учасники конференції здобули неоціненний практичний науковий досвід живого спілкування, участі в дискусіях, дебатах, висвітленні та вирішенні злободенних проблем інтеграції релігії та медицини в сучасну інформаційну добу. Усім спікерам та учасникам конференції було надіслано поштою програми та збірники матеріалів конференції, сертифікати учасника конференції, почесні грамоти та подарунки.

У заключній доповіді. проф. І. В. Васильєва подякувала усім учасникам за плідну працю та запросила взяти участь у наступній III Міжнародній науково-практичній конференції “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”, присвяченій пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), яка відбудеться уже традиційно 11 – 12 червня 2021 р.

Література

- Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького)* (2020), НМУ ім. О. О. Богомольця, ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ, 251 с.
- Lowen, A. (1990), *The Spirituality of the Body: Bioenergetics for Grace and Harmony*, Macmillan, New York, 209 p.

References

Philosophy of Religion and Medicine in the Post-Secular Age: materials of II the international Scientific and Practical Conference. In memory of St. Luke (V. F. Voino-Yasenetskyi) [Filosofiya religiyi ta medycyny v postsekulyarnu dobu: materialy II Mizhnar. nauk.-prakt. konf., prysvyachenoyi pam'yati svt. Luky (V. F. Vojno-Yasenecz'kogo)] (2020), O. Bogomolets National Medical University, Department of Religious Studies of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 251 p.

Lowen, A. (1990), *The Spirituality of the Body: Bioenergetics for Grace and Harmony*, Macmillan, New York, 209 p.

© **Ірина Василівна Васильєва, Сергій Леонідович Шевченко,
Оксана Вікторівна Романюк**

РЕЦЕНЗИИ

REVIEW OF IHOR NEMCHYNOV'S MONOGRAPH "МАЛИНИНЪ/MALININ: RECONSTRUCTION OF THE "LOST BIOGRAPHY" OF KYIV PROFESSOR" – VINNYTSIA: BARANOVSKA T. P., 2019, 194 P.

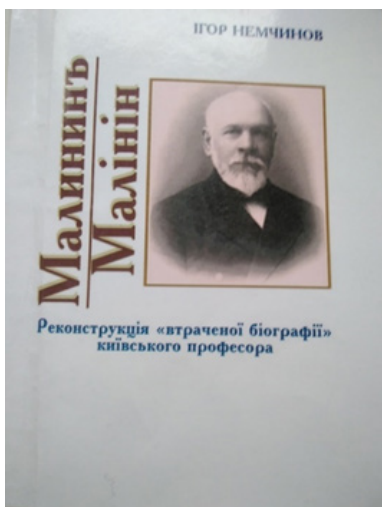
Nataliia Mozghova

Professor, Doctor of Science in Philosophy,
Head of the Department of Philosophy of
the M. P. Dragomanov National Pedagogic University

mozgova@gmail.com

ORCID 0000-0001-9464-9852

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1\(15\)-2\(16\)-125-127](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2020-1(15)-2(16)-125-127)



Ihor Nemchynov's monograph is the first attempt to bring back, after more than a hundred years of absolute oblivion, the name of professor Vasyl Mykolayovych Malinin (1849-1927), author of literary treatise on Elder Philophey, to the wide public and scientific community. To me, as a researcher of such a unique cultural and educational center of Kyiv of the XIX century. as the Kyiv Theological Academy (KTA), it is especially pleasing to note that the work of the author stands out for a careful, caring and respectful attitude both to the study of the professor's personal life and to the reconstruction of the wide panorama of socio-political and cultural-educational processes that took place in the middle of the XIXth century both in the territory of the Russian Empire in general and in Kyiv in particular.

The content of I. Nemchynov's work is extremely interesting and valuable. The book contains a unique layer of information about the life of the clergy, the academic corporation, the history of the development of science and educational life within the walls of the KTA. The author managed to describe colorfully and vividly the professor's family, student and scientific life, avoiding a schematic representation of the course of the events of the second half of the XIX – the first quarter of XIX century. It is entirely understandable, that the researcher clearly lacked direct documents and archival materials to reproduce in particular the family and intellectual environment in which Malinin's scientific outlook was growing and developing, but the depth of scientific thought combined with the author's historical sense made it possible to achieve brilliant management of diverse documents of the era in terms of their adjusting to the personal life of a particular "little man". And as the author remarked himself, "it is at the points where the" micronarrative "of a person intersects with the" great narratives "of the era that there is a certain tension that leads to the emergence of a new quality of human biography" (p. 8).

It is quite understandable that some biographical events in the life of the personality under investigation can neither be given documentary evidence, nor given documentary rejection nowadays, because the information about them either has not been retained or this kind of information has been permanently lost. For a representative of the historical sphere of knowledge, the fact that

is not documented is at best only a working hypothesis, and at worst, a fiction. I have repeatedly had to cooperate with museum staff who did not take into account unconfirmed facts at all. And this is quite understandable and justified in terms of the methodology of classical historical science, which considers biography "with accounting accuracy, where the main milestones of human life – birth, study, marriage, professional achievements, death, are recorded" (p. 7). Our author is guided by a completely different methodology, because for him the biography of the main personality is, first and foremost, "an adventure that unfolds before the eyes of the researcher and involves him in there him as well no less firmly than the person who is the object of his research" (p. 7). In this case, the story of a particular person's life is constituted as narratology, that is, a reflection on the past in the form of a narrative, externally organized with the help of the story inserted by the narrator. It is already a postmodern methodology, when the narrative is not so much a description of ontological reality, but rather that the researcher brings meaning to the chaos of events through knowledge of the historical finale. Within the postmodern conception of history, the idea of the principal meaning of the finale becomes fundamental, in other words, when all the characters are long dead. Therefore, the narrative only makes sense retrospectively, since the dominant position of the researcher as a connoisseur of the finale provides him with a sense of meaning, unlike the character of the story, who only "flounders" in the chaos of events, without knowing their finale, and therefore unable to understand their underlying meaning, not to mention that these meanings can be multiple, for narrative is a story that can be interpreted by the reader quite differently than by the author (the so-called "author's death"). In general, the postmodern rejects any meta-narratives and any systems of explanation of the world, replacing them with a pluralistic fragmentary experience.

But let us be back to the subject of our conversation. The vast array of archival documents, applied by the author, memoirs and letters of contemporaries, newspaper notes, and fragments of the professor's scientific works in scientific journals of those stormy times is striking. Although the author notes that in writing his work he used only the open sources available on the Internet, the reconstruction of the "lost biography" as a whole was accomplished and came true... In the future it is possible to extend and deepen the layer of study of the target of research in synchronous and diachronic aspects to infinity, attracting the increasing number of archival developments. Note that working in archives, that is, working directly with flavescent sheets and faded ink, where you physically feel the breath of gray antiquity, emotionally inspires the researcher to a much greater extent than the monitor screen. But this is by no means a reproach to the researcher, but a bare reality that the author of these lines had to face with, since 20-25 years ago archives were not digitized and the hard work in the archives took not even years, but tens of years of life.

Particularly noteworthy, for me, is the section "Recent Years" (p. 147-167), where the author gives a wide panorama of those horrific stormy events that took place in Kyiv and took place at the final stage of the professor's path of life. The time was very difficult: the authorities in Kyiv were constantly changing, property and housing were requisitioned, cold and hunger were exasperating. All 18, 14, or 12 upheavals in Kyiv Malinin had to endure himself... In this context, the researcher made the most of the memories and correspondence of such contemporaries of those horrible times as V. Antonov-Ovseenko, V. Bogdashevskyi, D. Bahaliy, M. Bulhakov, K. Vasylenko, V. Vernadskyi, D. Humenna, D. Dontsov, S. Yefremov, Y. Klen (Oswald Burgardt), P. Kudryavtsev, N. Lynka, M. Poletik, V. Rybinskyi, and others. According to I. Nemchynov's deep conviction, "in the reconstruction of Malinin's biography, the author himself should be as little as possible and contemporaries – as much as possible" (p. 11). This methodological technique enabled the reader to fully immerse themselves in the events of those times and to feel the whole tragedy of the inhabitants of Kyiv in the 1920s.

It should be emphasized that the monograph has a clear structural composition, its sections and conclusions are perceived as content-balanced materials. Of particular interest to the reader are the chronological milestones of life (p. 168-169) and the bibliography of the professor's works (p.

170-172), as well as the literature (p. 173-185), which presents little-known archival documents on the scientific and educational activities of V. M. Malinin. The author also did not fail to make a name index (p. 186-193), which is a rarity for modern scholars and today causes unexpected surprise for interested readers.

The study is designed for historians as well as a wide range of scholars, professors, graduate students, students and anyone interested in antiquity. On this basis, it can be predicted that the monograph will certainly find and have already found, and not only in the person of the reviewer, its passionate and interested readers. Personally, I am very much pleased and it is precious for me that, in the author's opinion, I also took a little hand in this book, "standing at the origins of its writing".

Noting the high scientific level of this monograph, I would like to wish the author to keep on successfully exploring the creative legacy of the representatives of the Academy's glorious intellectual cohort, since the publication of this book is, first of all, a tribute to the memory of its worthy representative - Vasyl Mykhaylovych Malinin and a worthy testimony to the grandeur of the old Kyiv Theological Academy.

© ***Nataliia Mozghova***

НАШИТЕ АВТОРИ



Angel Grancharov

He manages the **HUMANUS** Personality Development Center that he created and in which a group of philosophers, psychologists and sociologists conduct research on humanitarian issues, as well as a number of initiatives related to the modernization of the education system, changing and updating approaches to teaching. He is the editor-in-chief of the **Ideas** philosophical journal, which he and a group of enthusiasts from the Center have created in 2009. Since 2014, he also publishes **HUMANUS**, a modern educational journal to promote the spiritual and personal growth of youth. The author's research interests are mainly in the field of philosophy, philosophical psychology and journalism, as well as in the field of personal and civic development of education.

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



Michal Gánovský, Mgr. PhD. student of Ethics and moral philosophy at Faculty of Philosophy and arts, Universitas Tyrnaviensis, Slovakia. Fields of interest: arethology, axiology, bioethics and moral philosophy. Author of scientific works, such as "Ethical View of the Relations between the State and the Church in Slovakia in the Context of Separation" (2019), "Socrates as a Moral Pattern in finding the Truth in the 21st Century" (2018), "The Drama of Religious Freedom in Slovakia during the 20th Century" (2019), "Socrates and his Morality in the Light of Contemporary Plurality" (2019), "An Invitation from the Postmodern Era to Personal Responsibility" (2019), "Human Nature as an Inclination to Freedom in Jean-Jacques Rousseau's Philosophy" (2019), "Ethical and Christian View on Human Nature in Bioethics of Transhumanism" (2020), etc.



Nataliia Kryvda, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Ukrainian Philosophy and Culture of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. The author of about 100 scientific and educational works, including articles, such as: "Ukrainian identity as a worldview construction" (2017), "Icon as one of the factors for the formation of ukrainian ethnic identity" (2017), "Cultural Identity as the Basis of Collective Unity" (2018), "Constructing the ukrainian identity: the challenges of commemoration" (2018), "Collective memory as a factor of group identity formation" (2019)

and other.



Tetiana Murha, lecturer of the Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine of the O. Bogomolets National Medical University. Circle of scientific interests: history of philosophy, philosophy of postmodern etc. Author of scientific works, such as "Economic freedom in the liberalism of F. Hayek" (2017), "The concept of freedom in the philosophy of Austrian neoliberalism" (2018), "The models of freedom in the liberalism of F. Hayek" (2019) etc.



Igor Sheludchenko, graduate student of Department of Philosophy, National Pedagogical Drahomanov University. He is working on a dissertation research "Ontology of a overdetermined subject in neomarxist and psychoanalytic philosophy". Author of various scientific articles such as: "Unhappy consciousness as the subjectivation of the basic contradiction of ideological reality" (2016), "Critical discourse-analysis of the figure of Tersit as the first trickster in the history of philosophy" (2019), "Overdetermination and heteroglossy in American postsituationalism" (2020).



Oksana Shepetiak, PhD, Associate Professor of the Department of Philosophy, Social and Political Sciences, Kyiv National University of Trade and Economics. Author of scientific works, such as "Modern Ecumenism and Eastern Non-Orthodox Churches" (2019), "National and Cultural Identity of Ukrainians in the Teachings of Ivan Ortynsky" (2019), "Question as the First Step of Knowledge" (2019), "Armenian Christianity: One Tradition and Two Churches" (2018), "Political factor of the church split of the V-VI centuries" (2018), "Eastern Catholic Churches of the Assyrian tradition: formation and modernity" (2018), "Christianity in the Middle East: the current state and established myths" (2018), "Theological, historical and religious aspects of the formation of the Eastern non-Orthodox Churches"(2017)," The urgency of studying the Eastern Christian tradition "(2017),"Syriac Jacobite and Coptic Churches as representatives of Eastern christianity" (2017) etc.



Sviytlana Storozhuk, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine. The author of about 100 scientific and educational works, including articles, such as: "The ethnic principle as the basis of civil politics" (2016), "Cultural Identity as the Basis of Collective Unity" (2018), "The role of collective memory in the process of forming national unity: the Ukrainian dimension" (2018), "Reception of premodern forms of social interaction in contemporary krainian society" (2018), "Role of language in cultural identity formation" (2019), "Factors of Cultural Identity Formation in the Rusins of Ugric Rus in the 19th Century" (2019) and other.

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



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 (15)-2(16), ГОДИНА IX, 2020
ЮНИ – НОЕМВРИ

ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА HUMANUS
ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)