

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ
(СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ)

БРОЙ I (21)-2(22)

ГОДИНА XII

2023

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)
Катедра по философия на Историко-географски факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко"

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 Philosophy of the Faculty of History and Geography at the Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University

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" (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: <https://nmuofficial.com>

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

Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (36003, Полтава, ул. Остроградского, 2). Тел.: +38(0532) 52-59-08. E-mail: fhg.dekanat@gsuite.pnpu.edu.ua. Web-site: <http://historic.pnpu.edu.ua/>

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

Department of Philosophy, 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: <https://nmuofficial.com>

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>

Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University (2, Ostrogradskoho str., Poltava 6003, Ukraine), tel.: +38(0532) 52-59-08. E-mail: fhg.dekanat@gsuite.pnpu.edu.ua. Web-site: <http://historic.pnpu.edu.ua>

Редакционен съвет

Издател

Център за развитие на личността "HUMANUS"
(България)

Главен редактор

Ангел Грънчаров,

Директор на Центъра за развитие на личността "HUMANUS"

Изпълнителен редактор

Константин Райда,

доктор на философските науки, професор,
Центъра за развитие на личността
"HUMANUS"

Отговорен редактор

Сергей Шевченко,

доктор на философските науки, професор,
Национален медицински университет
"О. О. Богомолец" (Украйна)

Редактор на текстовете на български език

Светлана Мисержи,

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

Редактор на текстовете на украински език

Марина Турчин,

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

Редактор на текстовете на чешки и словашки езици

Милан Луптак,

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

Редактор на текстовете на полски език

Катерина Расудина,

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

Редактор на текстовете на английски език

Вячеслав Кобржицки,

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

Editorial Team

Publisher

"HUMANUS" Center for Development of Personality
(Bulgaria)

Chief editor

Angel Grancharov,

Director of the "HUMANUS" Center for Personality Development

Executive Editor

Constantine Raida,

Professor, "HUMANUS" Center for Personality Development

Managing Editor

Serhii Shevchenko,

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

Bulgarian Language Editor

Svetlana Mysergi,

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

Ukrainian Language Editor

Maryna Tyrchyn,

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

Czech and Slovak Languages Editor

Milan Luptak,

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

Polish Language Editor

Kateryna Rassudina,

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

English Language Editor

Viacheslav Kobrzhitskyi,

senior lecturer, O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Редакционна колегия

Мирена Атанасова,

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

Петру Бежан,

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

Ирина Василиева,

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

Анна Емельяненко,

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

Анатолий Колодний,

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

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)

Editorial Board

Mirena Atanasova,

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

Petru Bejan,

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

Irina Vasilyeva,

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

Hanna Yemelianenko,

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

Anatolii Kolodny,

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

Petro Kravchenko,

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

Roman Kralik,

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

Marina Luptáková,

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

Kinya Masugata,

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

Наталия Мозговая,

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

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)

Флориан Стегер,

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

Джон Стюарт,

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

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

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

Upender Rao,

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

Florian Steger,

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

Jon Stewart,

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

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

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Пътуването в живота и мирогледа на Г. С. Сковорода и преп. Паисий Величковски	9
<i>Елена Величко</i>	

Свободата: феномен, концепция, философска категория, "универсалия на културата на предметната серия"	30
<i>Константин Райда</i>	

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

Тенденциите на интернационализацията и тяхното въздействие върху висшето образование	40
<i>Мария Дебич</i>	

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Избраният съсъд Божий: Деяния 09:15 в светлината на пастирското служение на св. Павел ...	53
<i>Оноре Севакпо</i>	

Пастирските задачи в контекста на онлайн междуличностните отношения	62
<i>Хедвига Ткачова</i>	

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

Философското представяне на психиката в аспекта на проблема за единството (целостта) на личността във философията и методологията на науката	74
<i>Ирина Ершова-Бабенко</i>	

НАУЧЕН ЖИВОТ

"Философия на религията и медицината в пост-секуларен период": обзор на V Международна научно-практическа конференция	83
<i>Ирина Василиева, Сергей Шевченко</i>	

Духовно-етичното измерение на избраните методи на алтернативната медицина	91
<i>Ева Орбанова</i>	

Лекарската емпатия в онтологично, гносеологично, комуникативно и психологическо измерения	98
<i>Елена Вячеславова</i>	

Магическите действия и тяхното значение при раждането на дете	111
<i>Емануел Орбан</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Новите постижения на катедрата по философия на университета "Михайло Драгоманов" ..	121
<i>Светлана Сторожук</i>	

НАШИТЕ НОВИ АВТОРИ	124
--------------------------	-----

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Мандрівництво в житті та світогляді Г. С. Сковороди та прп. Паїсія Величковського 9
Олена Величко

Свобода: явище, поняття, філософська категорія, “універсалія культури суб’єктного ряду” 30
Костянтин Райда

ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ ОСВІТИ

Інтернаціоналізаційні тренди та їхній вплив на вищу освіту 40
Марія Дебич

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Обране знаряддя Боже: Діяння 9:15 в світлі пасторського служіння св. Павла 53
Оноре Севакпо

Душпастирські виклики в контексті міжособистісних стосунків в інтернеті 62
Хедвіґа Ткачова

ДИСКУСІЙНИЙ КЛУБ

Філософське подання психіки в аспекті проблеми єдності (цілісності) людини 74
у філософії і методології науки
Ірина Єршова-Бабенко

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

“Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”: огляд V міжнародної
науково-практичної конференції 83
Ірина Васильєва, Сергій Шевченко

Духовно-етичний вимір вибраних методів альтернативної медицини 91
Єва Орбанова

Лікарська емпатія в онтологічному, гносеологічному, комунікативному та психологічному
вимірах 98
Олена Вячеславова

Магічні дії та їх значення при народженні дитини 111
Емануель Орбан

РЕЦЕНЗІЇ

Нові здобутки кафедри філософії Драгоманівського університету 121
Світлана Сторожук

НАШІ НОВІ АВТОРИ 124

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

Peregrination in the life and outlook of Hr. S. Skovoroda and Reverend Paisius Velichkovsky	9
<i>Olena Velychko</i>	

Freedom: a phenomenon, a concept, a philosophical category, "the universality of the culture of the subject series"	30
<i>Constantine Raida</i>	

PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF EDUCATION

Internationalization trends and their impact on higher education	40
<i>Mariia Debych</i>	

RELIGIOUS STUDIES

A Chosen Instrument of God: Acts 9:15 In Light of Paul's Pastoral Ministry	53
<i>Honore Sewakpo</i>	

Pastoral challenges in the context of interpersonal relationships on the internet	62
<i>Hedviga Tkáčová</i>	

DISCUSSION CLUB

Philosophical representation of the psyche from the perspective of the problem of the unity (integrity) of the human in the philosophy and the methodology of science	74
<i>Irina Yershova-Babenko</i>	

SCIENTIFIC LIFE

"Philosophy of Religion and Medicine in the Post-secular Age": Review of the 5nd International Scientific and Practical Conference	83
<i>Iryna Vasylieva, Serhii Shevchenko</i>	

Spiritual-ethical dimension of selected methods of alternative medicine	91
<i>Eva Orbanová</i>	

Medical Empathy in Ontological, Epistemological, Communicative and Psychological Dimensions	98
<i>Olena Viacheslavova</i>	

Magical acts and their significance at the birth of a child	111
<i>Emanuel Orban</i>	

REVIEWS

A new achievements of the Department of Philosophy of Dragomanov University	121
<i>Svitlana Storozhuk</i>	

OUR NEW AUTHORS	124
-----------------------	-----

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

МАНДРІВНИЦТВО В ЖИТТІ ТА СВІТОГЛЯДІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА ПРП. ПАІСІЯ ВЕЛИЧКОВСЬКОГО

О. Б. Величко

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О.О. Богомольця, Київ, Україна
velichko.olena@ukr.net
ORCID 0000-0002-8486-3836

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-9-29](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-9-29)

Анотация

Елена Величко. Пътуването в живота и мирогледа на Г. С. Сковорода и прп. Паисий Величковски. Статията е посветена на 300-годишнината от рождението на Григорий Савич Сковорода и прп. Паисий Величковски. Статията предлага да се съсредоточи вниманието върху сравнителен анализ на причините, подтикнали пътуването на украинския философ Григорий Савич Сковорода и прп. Паисий Величковски, в контекста на кордоцентричното направление на учението на всеки от тях, както и на въздействието на пътуването върху бъдещата им съдба и мироглед.

Ключови думи: Хр. С. Сковорода, св. Паисий Величковски, Киево-Могилянська академия, пътуване, кордоцентризъм, кръвен брат, братство, аскетизъм

Анотація

Олена Величко. Мандрівництво в житті та світогляді Г.С. Сковороди та прп. Паїсія Величковського. Статтю присвячено 300-річчю від дня народження Г. С. Сковороди та прп. Паїсія Величковського. У статті пропонується зосередити увагу на порівняльному аналізі причин, які спонукали до мандрівництва українського філософа Григорія Савича Сковороди і прп. Паїсія Величковського у контексті кордоцентричного спрямування вчення кожного з них, а також вплив мандрівництва на подальшу їхню долю та світогляд.

Ключові слова: Г. С. Сковорода, прп. Паїсій Величковський, Києво-Могилянська академія, мандрівництво, кордоцентризм, побратимство, братство, аскеза

Abstract

Olena Velychko. Peregrination in the life and outlook of Hr. S. Skovoroda and Reverend Paisius Velichkovsky. The article is devoted to the 300th anniversary of the birth of Hryhorii Savych Skovoroda and Rev. Paisius Velichkovsky. The article proposes to focus attention on a comparative analysis of the reasons that prompted the peregrination of Ukrainian philosopher Hryhorii Savych Skovoroda and Rev. Paisius Velichkovsky, in the context of the cordocentric direction of the teachings of each of them, as well as the impact of the peregrination on their future fate and worldview.

Key words: Hr. S. Skovoroda, St. Paisius Velichkovsky, Kyiv-Mohyla Academy, peregrination, cordocentrism, blood-brother, brotherhood, asceticism

Актуальність та постановка проблеми. Попри всі минулорічні складнощі для української спільноти 2022 рік пройшов під знаком пам'яті "великого діяча України, першого українського філософа" (Багалій, 1926, с. 5). Григорія Савича Сковороди. Саме такими словами відзначав внесок Г.С. Сковороди до української культури, як зачинателя української філософії і того напрямку, відомого як "філософія серця" або ж "кордоцентризм", ще на початку минулого ХХ століття харківський дослідник його спадщини Д. І. Багалій. Попри воєнну і економічну скруту до 300-річчя від дня народження філософа в Україні було організовано виставки, проведено конкурси наукових робіт і презентації присвячених йому нових монографій (Лютій, 2022), видруковано ювілейну монету і марку. Національна академія наук України на базі Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України організували та провели міжнародну науково-теоретичну конференцію, приурочену до цієї події: "Філософія Григорія Сковороди: історія і сучасність". Про Г. С. Сковороду пам'ятали упродовж всього того року і його стилізований образ можна було побачити навіть на столичних банерах.

Натомість іншому синові українського народу, для якого 2022 рік був також ювілейним, поталанило менше попри те, що саме він зажив славу "обновителя духовного життя" (прот. Четвериков, 1988, с. 5) на теренах не лише своєї батьківщини, але ще й Молдо-Влахії¹. Мова ведеться про прп. Паїсія Величковського, який змушений був ще у молоді роки залишити рідний край та податися до Афону, а за тим зі Святої Гори перебратися до Молдо-Влахії (сучасна територія Румунії) де його зусиллями і було засновано духовно-просвітницький та перекладацький осередок в Нямецькому монастирі, що водночас став місцем невпинної молитви старця та його учнів, і відомим центром перекладу та узгодження текстів творів святих отців. Тому й годі дивуватися, що 2022 рік у Румунській Церкві було проголошено роком українця за походженням старця Паїсія Величковського, а в місті Ясси (Румунія) відбувся міжнародний симпозіум "Духовна та культурна спадщина преподобного Паїсія Нямецького: 300 років з дня народження (1722 – 2022)" (Шумило, 2022), на якому була присутня і, на жаль, малочисельна українська делегація науковців. Але незаперечним для нас має залишатися той факт, що, за словами одного із перших ґрунтовних дослідників спадщини прп. Паїсія Величковського прот. Сергія Четверикова (1988, с. 14), старець Паїсій "...до кінця життя не забував рідної і палко люблячої Полтави і України, зберіг свою українську мову і у своїх листах та творах полюбляв після свого підпису додавати слова "родимець полтавскій". Примітно, що 28 листопада 2022 р. 300-річчя від дня народження українського і молдавського святого було вшановано і в Іллінському скиті, що на Святій Горі Афон, заснованому ще у 1757 р. саме прп. Паїсієм Величковським і у якому монастирська братія пам'ять про нього понині дбайливо зберігає (Шумило, 2022). Також варто відзначити, що того року активною просвітницькою діяльністю на цій ниві займався і Міжнародний інститут афонської спадщини в Україні, очолюваний Сергієм Шумило.

Проте, так вже сталося, що не лише одним і тим самим 1722 роком народження визначилася подібність тих двох долі: Паїсія Величковського та Григорія Сковороди. 29 жовтня (9 листопада) 1794 року дійшов свого завершення земний шлях Григорія Савича, а 15 листопада того ж року відійшов до Господа і прп. Паїсій. Обидва народилися на Полтавщині в родинах, щільно пов'язаних з козацтвом (Кривега, Головащенко, 2002; Шумило, 2020). Щоправда, якщо Григорій Сковорода народився у селі Чернухи у родині Сави як рядового козака Лубенського полку (м. Лубни, Полтавщина), то представники родини свт. Паїсія (у миру – Петра) були шляхетного роду з Чернігівщини, але також щільно пов'язані з козацтвом і Полтавщиною. Від того й служили представники родини Величковських хто – сотником, хто – полковим осавулом, а

¹ Молдо-Влахія – історичний регіон в Румунії, на території якого поблизу міста Тиргу-Нямц у повіті Нямц регіону Молдова розташований Нямецький монастир – останнє місце земного життя і діяльності прп. Паїсія Величковського.

хто – й полковником і не лише в Чернігівському, але й Полтавському полках. Та й хресним батьком прп. Паїсія був полковник Полтавського полку Василь Васильович Кочубей. Сам же прп. Паїсій народився в місті Полтава у сім'ї вже козацького священика, у якого не лише батько, старший брат Іван, але й його знаменитий дід-поет Іван Величковський та прадід були протопопами-настоятелями Успенського обору того міста. Більше того: обидва приїздили на навчання до Києво-Могилянської академії у 1934 році², але так і не завершили у ній повний курс навчання; обидва полишаючи стіни академії-училища мріяли про мандри в інші краї, бо ж відзначали в ній брак тих знань, яких академія, на їхню думку, не в змозі була їм надати; тому, обидва багато мандрували і пройшли кожен свій тернистий шлях поневірянь та аскези; обидва залишили по собі вагомий літературний спадщину, проте жодна праця за життя як прп. Паїсія, так і Григорія Савича так і не була опублікована; обидва зажили вдячних учнів-послідовників, які й прославили їх і, нарешті, одним з ключових понять у філософсько-богословських роздумах обох стає людське серце. Однак, на цьому той перелік спільного, який їх єднає, добігає кінця, бо ж вчення кожного з них про людину, про її щастя, про пізнання та її шляхи, що ведуть до серця людського, наразі видаються більш альтернативними.

Вище згадані факти з біографії обох ювілярів не могли не привертати увагу дослідницького ока. Над ними розмірковували: уродженець Бахмута протоієрей Сергій Четверіков, який ще до вимушеної еміграції був спочатку настоятелем П'ятницької церкви м. Чернігова, а за тим – Сампсонівського храму м. Полтави, що і спонукало його до вивчення спадщини прп. Паїсія (прот. Четверіков); Іван Огієнко (більше відомий як митрополит Іларіон) (Іларіон митрополит, 1975, с.84), видатний український філософ Д. І. Чижевський (2005), киянин-емігрант В. В. Зеньківський та емігрант-одесит Г. В. Флоровський, харків'янин Л. В. Ушкалов (2019, с.181 – 182), киянка В. М. Нічик (2001, с. 25), головний редактор наукового журналу "Філософська думка" та директор Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (2002 – 2018) М. В. Попович (2010, с. 360 – 374), чернівець С.В. Шумило (2020, с. 84). Цей перелік можна було б і продовжити, додавши до нього й автора цих рядків, яка вже в далекому 1996 році також мала нагоду на одному з конгресів звернути увагу на деякі з вище згаданих паралелей (Величко, 1996). Проте, за останні десятиліття ново-опубліковані архівні матеріали (передовсім, щодо спадщини прп. Паїсія Величковського) та науково-історичні розвідки на цю тему дають підстави до цього питання звернутися знову, проте зосередити увагу лише на одному і, попри все, недостатньо дослідженому аспекті: порівняльному аналізу тих причин і чинників, які спонукали до мандрівництва як Григорія Савича Сковороду, так і прп. Паїсія Величковського, а за тим і на тому впливі, який вони мали на світогляд і подальшу долю кожного з них.

Інформаційними джерелами для такого аналізу можуть бути не лише автобіографічні матеріали (як то: "Повість про Святий Собор" прп. Паїсія Величковського) та спогади учнів (як то: "Життя Григорія Сковороди" М. І. Ковалинського, "Житіє преподобного Паїсія Величковського, складеного схимонахом Митрофаном"), але й достатньо об'ємний епістолярій самого Г. С. Сковороди та менш відомий і значно скромніший прп. Паїсія Величковського, які також є вагомим джерелом інформації.

Також варто зазначити, що всі причини-чинники, які визначаються дослідниками у якості факторів впливу та спонуки до мандрівництва для обох ювілярів, слід розділити на два блоки-частини. Якщо перший об'єднує чинники суто об'єктивні і тому має зовнішній характер, що пов'язаний з соціально-політичними, світоглядними наративами доби та культурно-історичними реаліями тогочасного життя українців, то ж другий визначається обставинами

² За розвідками Л. Є. Махновця у 12-13 річному віці Григорій Сковорода прибуває до академії того ж 1734 року, що й Паїсій Величковський, а за розвідками Л. Ушкалова Г. С. Сковорода розпочинає своє навчання в академії лише наступного 1735 року.

суто внутрішніми, тобто має суб'єктивний характер, і тому всі ті, які можемо віднести до другого блоку, пов'язані з обставинами життя та світоглядними засадами кожного з фігурантів запропонованого аналізу: майбутнього старця прп. Паїсія (Петра) Величковського та філософа Григорія Савича Сковороди.

Та перш ніж перейти до безпосереднього аналізу зазначеної теми маємо відзначити, що на тлі соціально-політичних колізій та протиріч того періоду, де за світосприйняттям цієї доби людина сприймалася лише мандрівником у цьому світі, а не господарем його, мандрівництво вже постало складовою світогляду пересічного українця доби пізнього Бароко на тлі трагізму "відчуття Всесвіту не як дому, збудованого дбайливим Богом для тимчасового притулку людини, а туманної вируючої річки, з якої лише на мить виринає і в якій знов на-завжди губиться все суще" (Макаров, 1994, с. 42).

Мандрівництво як чинник і складова світогляду українця на тлі соціально-політичних реалій Барокової доби

Про мандрівництво як феномен і фактор впливу на формування світогляду прп. Паїсія, більша частина життя якого і була просякнута мандрами, писав і аналізував у своїй статті Сергій Шумило (2020, с. 592). За його розвідками за своє життя старець пройшов більше 30 монастирів і скитів в поведінках і повсякчасних пошуках саме такого місця, яке б дозволяло йому, як писав сам старець Паїсій в своїй автобіографії, більше відомої під назвою "Повість про Святий Собор" (2016, с. 65), зберегти тих, хто: "зібрався до мене в ім'я Христове заради спасіння своїх душ". Так він відзначає, що для України XVII-XVIII століть **мандрівництво** за сутністю своєю було своєрідною "національно-релігійною традицією" і водночас "однією з масових **форм народного благочестя**" (Шумило, 2020, с. 593), що сформувалася як наслідкова реакція українського народу на ті гоніння за православну віру, які за наслідками підписання Берестейської церковної унії після 1596 року набули особливої гостроти у Речі Посполитій. Звідси, не безпідставно, цей новосформований в Україні рух він ще називає "своєрідною формою духовного дисидентства" (там само), яке закріпилося на українських землях і розкрило себе не лише у феномені мандрівних ченців і "диких попів", але й в українському кобзарстві.

Проте, слід зауважити, що формувалося таке народне благочестя перш за все під безпосереднім впливом феномену **прощі**, тобто богомилля або ж паломництва по Святим місцям, яке здійснювати мав кожен християнин у міру своєї фізичної і духовної немочі сам або ж зі супутниками. Таким Святим місцем для всіх християн був і є Єрусалим, а для православних українців на той час була ще й Києво-Печерська лавра, до якої на прощу з молитвою на поклоніння святим мощам угодників Божих Києво-Печерських, зазвичай, ходили пішки, а тих благочестивих християн називали "прочанами" або ж "богомольцями".

Прочанству, як такому типу мандрівництва, відповідали порядки й атмосфера, що панували в українських скитах та монастирях попри новозміни, принесені в часи Синодального періоду. Вільний перехід насельника від однієї обителі до іншої у ті часи був справою достатньо відомою, хоча й не прийнятною згідно нового закону. Такий стан справ став наслідком трагічних **соціально-політичних колізій**, що розгорталися на теренах України тієї доби: від Хмельниччини через Руїну і до поділу українських земель на Правобережжя і Лівобережжя в купі з періодичними спустошливими набігами на ці землі татар і турків. Після поділу українських земель між Московією та Польщею на Лівобережну Україну прийшла анти-церковна реформа Петра I, а за нею з часом і політика секуляризації Катерини II на які, як одну з причин, що штовхали прп. Паїсія Величковського залишити терени своєї батьківщини, звертає увагу і С. Шумило " (2020, с. 594).

Час духовного становлення прп. Паїсія та Григорія Сковороди припав саме на Си-

нодальний період пореформеної церкви Петра I. До ліквідації інституту патріархії і запровадження Духовної Колегії у складі Синоду слід додати утиски на духовенство і особливо на чернецтво. Вже в 1690-х роках за наказом Петра I заборонялось будівництво нових монастирів, а насельникам вже існуючих монастирів новоствореним регламентом заборонялось "монахамъ никакихъ по кельямъ писемъ, какъ выписокъ изъ книгъ, такъ и грамотокъ совѣтныхъ никому не писать"³. Особливі приписи стосувалися пустельників-монахів і тих, хто перебував у скиту, життя яких визнавалось як неприйнятне й мало принизливу оцінку як то: "свободнаго ради житія". Вільний перехід від одного монастиря до іншого визнавався не прийнятним, а мандрівні дяки прирівнювались до жебраків проти яких розгорталася неабияка компанія приниження і боротьби. Наприкінці XVIII століття наслідком тих реформ стало практичне знищення інституту старчества та юродства по всій Російській імперії. Попри те, Україна опиралась тим новозмінам як могла, і образ мандрівного ченця або дяка повсякчасно зустрічаємо в автобіографії старця Паїсія Величковського. Не зник (як в українській культурі, так і в світогляді українця) також образ старця-старчика. Як відомо, в останній період свого життя переважну більшість власних листів Г. С. Сковорода підписував саме так: "Старець Григорій Вар-Сава Сковорода"⁴.

Щоправда, в часи раннього та високого бароко поряд з прочанством формується й інша не менш вагома та впливова тенденція, визначена цікавістю до "чужих земель", охочих побачити на власні очі те, про що читав чи про що оповідали ті ж прочани або іноземці. Найвідомішим представником тієї хвилі мандрівництва був мандрівник і письменник Василь Григорович-Барський (1701-1747), який навчався в Києво-Могилянській академії, але через хворобу змушений був її залишити, а за тим майже 24 роки (з 1724 по 1747 рік) мандрував світом залишивши по собі цікавий і достатньо інформаційно-насичений автобіографічний твір "Мандри по святых місцях Сходу з 1723 по 1747 рік", який у 1778 році був надрукований з такою назвою: "Пешеходца Василия Григоровича Барского-Плаки-Альбова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое 1723 и оконченное в 1747 году, им самим описанное". Проте, і його мандри мали християнський орієнтир. У 1734 році він прийняв чернечий постриг і надалі до своєї кончини мандрував вже як чернець.

Мандрівництво як чинник і складова світогляду Г. С. Сковороди та прп. Паїсія Величковського

Переважна більшість науковців, посилаючись на спогади М. І. Ковалинського, визнають початок мандрівного періоду в житті філософа Григорія Сковороди після завершення його викладацької діяльності в Харківському колегіумі, тобто, насамкінець його третього харківського періоду, а отже після 1769 року. Щоправда, з цим твердженням, як зазначали вже вище, є підстави і сперечатися. Натомість Петро (майбутній прп. Паїсій) Величковський розпочинає свій мандрівний період задовго до Гр. Сковороди ще у 1740 році, і саме тому порівняльний аналіз з вище зазначеної теми варто розпочати саме з нього.

Так, молодий хлопець зі шляхетної родини протоієрея 4-го покоління, майбутнє якого зусиллями його матері-вдови та рідні вже визначене і узгоджене з церковною та світською то-

³ Постанова Петра I "Про зобов'язання для всіх архієреїв, які вступають на посаду" ("Об обязательстве для всех архиереев, вступающих в должность") від 1716 року, – с. 544. Джерело: "Описание славяно Русских книгъ и типографій 1698-1725 годовъ". Н. Пекарского. Санктпетербургъ. Въ типографіи Товарищества "Общественная польза", 1862. – 702 с.

⁴ Так, до прикладу, у подячному листі до Єгора Єгоровича Урюпіна від 10 червня 1790 року Григорій Сковорода (2016, с. 1288) пише: "Благодарю Богу и тебѣ, друже, за твое мнѣ страннопримство. Седмицу у тебе почил Старец Сковорода, аки в матернім домѣ".

гочасною елітою як майбутнього спадкоємця-настоятеля Успенського собору Полтави, попри все те мріє і докладає зусиль, щоб всі ті плани і надії зруйнувати. Забезпечене, спокійне шляхетне життя протоієрея-настоятеля він розмінює на непевне щодо перспектив "завтрашнього дня" і вбоге життя монаха-аскета. То що ж штовхало 17-18 - річного юнака до цього кроку?

Молодий Петро шукав собі наставника духовного благочестя, якого не зустрів у стінах Києво-Могилянської академії, але сподівався знайти у монастирі. Заборона матері залишити навчання та мир з його пристрастями та чеснотами штовхала його тікати за межі батьківщини і деякий час вештатися від монастиря до монастиря. Так, вимушено залишивши Любецький монастир Петро Величковський разом зі своїм супутником потрапляє до села і у ньому зустрічає свого земляка у статусі посланця від полтавського полковника Василя Васильовича Кочубея, який, як відомо, був його хрещеним батьком. Наляканий думкою про те, що після упізнання його можуть силоміць повернути додому в Полтаву він хутко шукає провідника, щоб залишити село і податися на Правобережну Україну. Так, того ж дня він йде до школи, що була розміщена біля церкви і, як сам про це згадує прп. Паїсій (2016, с. 109) у автобіографії, "з Божої ласки, я знайшов одного ченця, вже готового йти туди... який міг би повести нас із собою на Україну"⁵. Дорога виявилася виснажливою – і, зупинившись на перепочинок у невеликому скиті Ржищів,⁶ він захворів, що і стало перепорою для його подальшої мандрівки. Попри свій хворобливий стан він наважується йти в дорогу далі, але супутник-чернець вже пішов, його не дочекавшись. Проте за місяць в той же скит прибули три інші мандрівні ченці, з якими він і продовжив свій шлях: "І подавшись за Божим провидінням, три мандрівних ченці, побувши там деякий час, захотіли йти до Молдавії. Я, дізнавшись про це, дуже зрадів і настійно вмовляв їх узяти із собою і мене" (прп Паїсій Величковський, 2016, с. 111). Попри те, до Молдавії вони так і не пішли, бо на те була інша підстава: місцевий дяк з села у якому вони зупинилися на ночівлю наступного ранку оповів їм історію, яка переконала мандрівників-ченців кардинально змінити свій маршрут. Що ж то була за обставина-подія, яка спонукала до цього кроку подорожніх і вплинула на формування світогляду самого прп. Паїсія?

Подія, про яку оповів у своїй автобіографії старець, сталася на Правобережній Україні

⁵ Сергій Шумило відзначає, що ціллю цієї мандрівки прп. Паїсія Величковського була Правобережна Україна, яка, як відомо, на той час перебувала у складі Речі Посполитої аж до її поділу (2016, с. 109). Варто зауважити, що на час написання автобіографічної "Повісті про Святий Собор", що відбулось, як зазначає сам старець, "на схилі років" (там само, с. 65) наповнених передчуттям кінчини (тобто незадовго до 1794 року), за назвою "Україна" міцно закріплюється територія Слобідсько-Української губернії, яка саме такою назвою позначається й на мапі й 1800 року. Слобідсько-Українська губернія як адміністративно-територіальна одиниця Російської імперії була створена у 1765 р. на місці ліквідованих московським урядом слобідських козацьких полків, що знаходились на території сучасної України і своєю назвою фіксувала вже до того на тих землях вживану назву. Про "Україну" і любов до неї Григорія Сковороди знаходимо і у спогадах про Григорія Савича М. І. Ковалинського, відомих під назвою "Життя Григорія Сковороди" (1995, с. 27, с.42), який чітко відділяє Україну від Малоросії і закріплює цю назву саме за територією Слобідсько-Української губернії (там само, с. 34). У свою чергу, Слобідсько-Українську губернію було перейменовано у губернію Харківську лише у 1835 р., тобто після написання спогадів, датованих 1794 роком.

⁶ Скит отримав свою назву за місцем-містом свого розташування. Ржищів – місто Київської області в Україні, розташоване на правому високому березі Дніпра де і було засновано монастир Преображення Господнього, що був відомий як один із найдавніших християнських монастирів в Україні. За переказами цей монастир було засновано ще преподобними Антонієм та Феодосієм Печерськими. За майже свою тисячолітню історію його неодноразово руйнували, але за тим він відновлювався і поряд з Вишгородським та Трахтемирівським монастирями користувався правом від польського короля Стефана Баторія бути шпиталем-притулком для хворих і престарілих запорозьких козаків. Проте в часи, описані прп. Паїсієм Величковським, на місці зруйнованого монастиря діяв лише скит, який колись, як згадує прп. Паїсій (2016, с. 111), "перебував у підпорядкуванні Кирилівського монастиря" міста Києва.

і той фактор, що був закладений в її основі, мав не менший вплив на формування домінантних світоглядних наративів українців тієї доби, які проживали у тій частині України, аніж вище згадані реформи російських монархів на Лівобережжі. Про стан церковного життя Іван Огієнко, як один з дослідників спадщини прп. Паїсія Величковського, писав так: "того часу українські монастирі були сильно розложіні: на Правобережжі вони були в більшості силою захоплені уніатами, а решта не стояли на потрібній висоті. На православні монастирі без кінця тиснули єзуїти та уніати, і всіма способами розкладали їх" (1975, с. 24). Отже, як переконував подорожніх місцевий дяк, на шляху до Молдавії "...через розбійників скрізь їздять солдати, і я боюся, що ви потрапите до рук тих немилосердних вояків, які не з якогось іншого приводу, але із самої ненависті до православної віри можуть сильно образити вас" (прп. Паїсій Величковський (2016, с. 112). Саме у ті часи на території Правобережної України розгорнулася справжня війна за чистоту християнського віровчення, однією з жертв якої став дяк, який служив незадовго до дяка-оповідача у тій самій церкві, про якого й була та повідана історія.

Трагічну оповідь про мученицьку смерть православного дяка від рук місцевого пана-католика у селі Правобережної України, яке на той час входило до складу Речі Посполитої, прп. Паїсій сприйняв як пересторогу, бо ж стосувалася вона основ православного віровчення – Символу Віри. А фабула тієї історії була така: представники громади села, яких старець у тексті своєї повісті називає "гонителями" та "хулителями святої віри" (там само, с. 113), звинуватили місцевого дяка у тому, що "він не читає у Символі за богоборчою їх хулою "в Духа Святого... Який від Отця і Сина виходить", але тільки "від Отця істинно виходить" (там само, с. 112). Коли місцевий пан про це довідався, то розлютився і з кількома солдатами зайшов до церкви під час служби Божої. Далі, як оповідає про це сам старець Паїсій, коли "...той блаженний диякон почав читати Символ віри, він негайно ж підійшов до нього ближче і почав уважно слухати, як же дяк читатиме його. А той, зрозумівши, навіщо володар підійшов до нього, сміливо читав Символ гучно і розмірено, а коли наблизився до цих слів: "І в Духа Святого", тоді, сповнившись Святим Духом, голосно закричав: "І в Духа Святого, Господа Животворящего, Який від Отця виходить", відкинувши і той додаток "істинно", який раніше він додавав через страх. Володар же, тільки-но почув це, закричавши, як дикий звір, уміть кинувся на нього і, схопивши за волосся, кинув на землю і, немилосердно б'ючи ногами, наказав витягти його геть із церкви і бити палицями нещадно" (там само, с. 113). Про побиття сина дізналася мати, яка негайно прибігла до церкви і почала благати не пана, щоб той зупинив ту екзекуцію, а звернулася до сина, щоб він гідно прийняв муки за Христа (там само). Дяка забили до смерті, а його мученицька смерть отримала характер легенди та ще й таким чином, у цій суто українській історії примітно відбивалася історія юдейська Старозавітна. Мова йде про мученицьку кончину сімох святих мучеників Макавеїв та їхню матір Соломонію⁷, яка пам'ятною подією введена до церковного православного календаря в день 14 серпня, відомого в народній назві як "Перший Спас" або "Маковій" і добра пам'ять про яких шанується в Україні понині.

Прп. Паїсій Величковський народився у ті часи, коли вищезгадана історія легко

⁷ Як учні дев'яносторічного старця законовчителя Елеазара, якого попередньо було страчено за вірність закону Мойсея царем Антіохом Єпіфаном, всі сім синів Соломонії безстрашно визнали себе послідовниками Істинного Бога своїх предків і відмовилися принести жертву тим еллінським язичницьким богам, до поклоніння яким примушував юдеїв Антіох. Всі семеро, один за одним, у присутності своєї матері були піддані жакхливим тортурам і смерті, а коли залишився останній наймолодший син, то Антіох запропонував святій Соломонії в обмін на життя сина схилити його до зречення в сповіданні Істинного Бога. Як мати, так і її син відхилили цю пропозицію. За тим, після смерті наймолодшого, свята Соломонія, стоячи над тілами своїх синів, піднесла руки з вдячною молитвою Богу і померла. Дивись: друга книга Макавейська (2 Мак. 6:18 – 7:42).

співвідносились з переказами та спогадами про буремне минуле, що міцно вже закріпилося і в пам'яті народній, і про які в його з козацьким корінням власній родині (Шумило, 2020) добре пам'ятали. Є підстави не сумніватися, що ще юні роки прп. Паїсій був непогано обізнаний і про трагічні обставини життя сімейства свого хрещеного батька Василя Васильовича Кочубея, який дбав про свого похресника як про спадкоємця справи своїх батька та діда (прп Паїсій Величковський, 2016, с. 68). Саме тому, перебуваючи під враженням розказаного дяком, разом з ченцями-супутниками він змінює свій маршрут, хоча при тому й шкодує, "що не зміг з вищеназваної причини йти до Молдавії" (там само, с. 114). То був для нього перший урок як для мандрівника, що вирушив піти "не тільки з миру, але й з батьківщини **нашого чернецтва заради в мандри**, сподобитися за нашим бажанням святого чернечого образу" (там само, с. 85). А другий урок він засвоїв вже як чернець і став безпосередньо учасником події, яка мала потужний вплив не лише на подальшу його долю, але й на долю одного з українських православних монастирів у цілому.

Після відвідин Мошинського, а за тим і Мотронинського монастирів, які в гетьманські часи були в Україні у великій пошані, Петро Величковський (до постригу він мав таке ім'я) приходить до Медведівського монастиря⁸, що був заснований в долині річки Тясмин. У цьому монастирі, тісно пов'язаному з козацькою славою, він приймає постриг в рясофор з новим ім'ям - Парфеній⁹, і саме у цьому монастирі та подія й сталася. До монастиря прийшов місцевий пан і почав переконувати перейти монастирській братії до католиків (чи ж до греко-католиків), але не отримавши схвальної відповіді врешті-решт опечатав власною печаткою всі приміщення монастиря включно з церквою¹⁰ і як наслідок: монастир почали залишати монахи. Висновок з цієї події прп. Паїсій зробив такий: "Я ж, бачачи таке гоніння на православну віру від злочестивих, склав таку обітницю перед Богом: надалі **ніколи не жити в тих країнах, де**

⁸ В наявних джерелах інформація про Гетьманський Пустинно-Миколаївський Медведівський монастир з'являється від початку XVII століття. Засновано його було на острові Дубина в долині річки Тясмин поблизу с. Медведівка, що і закріпилося у назві цього монастиря. Від XVII століття монастирська братія була під постійною опікою козацької старшини, свідченням чого є універсали гетьманів Ю. Хмельницького та П. Тетері, якими підтверджувалися права монастиря на володіння землями та нерухомістю. За розвідками М. Костомарова у Медведівському монастирі було поховано і старшого улюбленого сина гетьмана Б. Хмельницького – Тимоша. За часи польського свавілля селяни оточуючих монастир сіл (передовсім з Медведівки) не раз чинили супротив і організовували повстання, поповнюючи лави гайдамаків. Так, у листопаді 1737 року польський каральний загін, якого викликали для приборкання невдоволених, напав на гайдамаків, але ті розгромили військо шляхти. Проте того ж 1737 польський князь Ян Станіслав Яблоновський підтвердив права монастиря на угіддя і навіть звільнив його від сплати десятини. Однак у 1743 році повстанці спалили панський будинок у Медведівці. Подія, про яку оповідає прп. Паїсій у своїй автобіографії, сталася приблизно в той же період і є свідченням, що монастирська братія була під підозрою у польського уряду щодо підтримки ними гайдамацького руху.

⁹ Нерідко в літературі, присвяченій дослідженню життя та діяльності прп. Паїсія Величковського, зустрічаємо інше ім'я – Платон. Цю прикру помилку у своїй автобіографії старець пояснював так: "І коли постригали нас, дали товаришу моєму ім'я Платон, а мені – Парфеній. Після звершення Божественної літургії ми вийшли з церкви, і братія, не почувши, переплутали імена наші й почали **кликати нас: його – Парфенієм, а мене – Платоном**. Прийшовши до отця ігумена, я розповів про це, і він відповів мені: – Оскільки братія, при постригу не почувши ваших імен та переплутавши їх, називає того брата Парфенієм, а тебе Платоном, то так і називайтеся, а ти анітрохи не турбуйся через це" (прп Паїсій Величковський, 2016, с. 122).

¹⁰ Цю подію прп. Паїсій описував так: "Прийшов до обителі один вельможний пан від правителя тієї країни, наказав зібратися всім ченцям у келії ігумена й почав усілякими словами умовляти їх приєднатися до свого нечестя. А коли побачив, що братія аж ніяк не хоче погодитися з ним, дуже розгнівався і, увійшовши до церкви, переписав усе церковне начиння і, вийшовши з храму, замкнув і опечатав його своєю печаткою. Узавши ключі від церкви, він пішов із великим гнівом і погрозами" (прп Паїсій Величковський, 2016, с. 124).

буває гоніння на Церкву Божу і на православну віру від злочестивих" (там само, с. 125).

Так починається новий етап у його біографії, у якому подальші свої мандри прп. Паїсій пов'язує з Києвом і долучається до Лаврської братії Києво-Печерського монастиря. Та доречно тут задатися питанням: ж чому прп. Паїсій Величковський під час гонінь на монастирську братію не зважився на нову спробу податися до Молдавії, адже він мріяв про це? На те були дві підстави, про які він сам писав так: "через страх перед супостатами святої віри і тому, що не знайшов людину, яка змогла б відвести мене туди" (там само). Отже, страх перед ймовірною зустріччю з гонителями православної віри та відсутність на той час мандрівного ченця, який би привів його до Молдавії, стали вирішальними аргументами на час вибору нового місця для його пристанища. Натомість у нього з'явилися нові підстави для повернення до Києво-Печерської обителі, яку він добре знав і пам'ятав, до якого під час навчання в Києво-Могилянській академії він почасти заходив і всім серцем його полюбив (там само, с. 72 – 73). Як відомо, Петро Величковський не мав благословення від матері покинути навчання та піти у ченці, що і стало ще однією із підстав залишити рідний дім і Києво-Печерський монастир у пошуках такого місця, де не було б перепон для здійснення його сердечного бажання: знайти в "...усамітненому місці досвідченого наставника, віддати себе йому в послух і, після належного часу прийнявши від нього постриг" (там само, с. 75). Але, обставини змінилися¹¹: Петро вже "помер для світу цього", а чернець Парфеній (Платон) вже отримав нагоду туди повернутися. До того ж для здійснення цієї мандрівки у нього з'явився провідник. Сам старець пояснював це так: "За Божим Промислом, епископ цієї всесечної обителі на ім'я Мартирій і чесний чернець Крискент Красноспівець, який був півчим у Преосвященнішого митрополита Київського пана Рафаїла Заборовського, вирішили піти на проживання до Києва, у святу Києво-Печерську Лавру, а з ними погодився йти і я" (там само, с. 125).

Проте, у стінах Києво-Печерського монастиря він перебував не довго і в подальших мандрах на його життєвому шляху по всяк час супутниками знову ставали мандрівні ченці, які вели його від одного скита або монастиря до іншого, але вже не на українській, а на молдавській землі з 1742 року. З ченцями Феодулом та Ієрофеєм він прийшов в скит обителі святого Кипріяна, відомий як Кодриця, а за тим з ченцем Антонієм вони прибувають в скит Долгоуци. Потім був Киркуль, а звідти з ієромонахом Трифоном він приходить на Святу Гору Афон (1746 р.) де по приїзду схимонах Василь Поляномерульський постригає його в мантию з новим ім'ям Паїсій. За три місяці від цієї знаменної події (1750 р.) на Афон з молдавських земель прибуває Вісаріон і благає старця Паїсія стати йому духівником. Так починає формуватися братство або ж "собор", як називає його сам прп. Паїсій. Проте на цьому мандри старця Паїсія не закінчились, але поряд з ним завжди були мандрівні ченці – такі ж, яким був і він сам – і те ж саме гасло: "ніколи не жити в тих країнах, де буває гоніння на Церкву Божу і на православну віру від злочестивих". А чого і де шукав його одноліток і, ймовірно, однокурсник філософ Григорій Савич Сковорода?

До історії української філософії Г. С. Сковороди увійшов саме як мандрівний філософ, що дало підстави Д. І. Багалію свою ґрунтовну працю, присвячену аналізу життя та творчості Григорія Савича, виділивши саме цей аспект, назвати так: "Український МАНДРОВАННИЙ філософ Гр. Сав. Сковорода" (1926). Примітним є і той портрет, який він розмістив на п'ятій сторінці своєї книги, що передує передмові. На портреті з офорта проф. Мате у правому нижньому кутку є надпис "**Старчик** Григ. Сковорода". То ж які внутрішні мотиви стали підставами для того, щоб, як писав М. І. Ковалинський (1995, с. 29), "Сковорода, пробуджений духом,

¹¹ Страх, який вселився у душу Петра Величковського, що знехтуване ним благання матері не пов'язувати своє життя з чернецтвом при нагоді приведе до повернення його силою до Полтави, вже розвіявся. Після прийняття постригу підстав для такого хвилювання у нього вже не було.

відійшов у глибоку самотність"?

На відміну від прп. Паїсія Величковського шлях до усамітнення Григорія Сковороди йшов не через чернецтво, до якого він ставився критично, але яке не відкидав, бо ж переосмислював його повсякчасно. До того ж, якщо у своїх мандрах прп. Паїсій зупинявся у монастирі чи то в скиту, то ж Г. С. Сковорода віддавав перевагу затишній оселі українського села поряд з пасікою чи то з мальовничим садком. І водночас на небезпідставне переконання Д. І. Багалія (1926, с. 87) Григорій Савич "мав багато зв'язків з духовництвом...Він бажав їх піднести на горню височинь від християнської догматики та обрядовості, але робив це обережно, щоби не відсахнути їх від себе й тим не позбутися можливості впливати на них".

Та перший досвід мандрівки Григорія Сковороди мав суто світський характер і був пов'язаний з тодішньою імперською столицею. Сковорода мав хороший голос і за порадою митрополита Київського, Галицького та всієї Малої Росії Рафаїла Заборовського у Глухові 7 вересня 1741 року він вдало проходить відбір, щоб за тим податися через Москву до Петербургу до Придворної співочої капели імператриці Єлизавети Петрівни, яка того року зійшла на престол на тлі поворотної події в житті свого візаві прп. Паїсія Величковського, який 6 серпня того ж 1741 року постригається у ченці ігуменом Нікифором і приймає нове ім'я Парфеній (Платон). Так, це вже були дві різні дороги, які розходилися у протилежні боки від місця їх зустрічі і ймовірного спілкування у стінах Києво-Могилянської академії та й розходилися вони відповідно до тієї мети, яку кожен із мандрівників ставив перед собою сам.

Щоправда, у придворній капелі Сковорода потрудився недовго і вже наприкінці серпня 1744 року по прибутті до Києва попросив про своє звільнення у чині "придворного уставника" задля повернення до навчання до своєї Alma mater – Києво-Могилянської академії, у якій він затримався лише рік. Вже наступного 1745 року здійснюється мрія Сковороди побачити чужі краї і він у складі "Токайської комісії із заготівлі вин до царського двору" вирушає до Західної Європи, щоб "побачити світи", як про те мріяв і інший студент Києво-Могилянської академії Василь Григорович-Барський. Примітно, що принципи організації життя вишу, сама атмосфера, яка панувала в Києво-Могилянській академії і ті знання, які вона могла дати тодішнім студентам, мали потужний вплив на світогляд і долю тих, хто у тих стінах навчався і викладав, тому вона й була ще одним чинником у питанні, яке цікавить нас.

Києво-Могилянська академія та її вплив на формування світогляду мандрованого філософа та старця-обновителя духовного життя України

Важливим фактором, що сприяв формуванню ідеї братства побратимів, які мріяли про шлях як до усамітненого чернечого життя кола друзів Христових, так і потягу до мандрів широким світом була саме Києво-Могилянська академія тієї доби – взірць наслідування для інших новостворених у той час навчальних закладів – колегії в Переяславі її в Харкові. До того спонукало все: її викладацький склад, предмети викладання, організація життя спудеїв – студентів з їхніми річними диспутами та культом знань. Не зайвим буде нагадати і те, що перший вищий учбовий заклад Лівобережної України, якою і була Києво-Могилянська колегія (а з 1701 року - академія), було засновано за наслідком об'єднання Київської братської школи та Лаврської єзуїтської колегії за сприяння митрополита Петра Могили у 1632 році і діяла вона при Києво-Братському Богоявленському монастирі. Ця обставина позначилося на іншій і на той час більш її відомій назві – "Києво-Братська школа".

Довгий час до викладання в ній допускалися лише ченці цього монастиря. Проте не зважаючи на її православний характер мовою викладання там була мова європейських університетів та науки тієї доби – латина. Книгозбірня академії вражала своїм масштабом. Значний відсоток учнів-спудеїв, які навчалися в той час в академії, коли там перебували

прп. Паїсій та Г. С. Сковорода, були вихідцями з Речі Посполитої. Про це свідчать документи. Так в реєстрі прибулих на навчання за 1743 рік¹² зазначено 19 прізвищ вихідців саме і цієї сусідньої держави (*Києво-Могилянська академія кін. XVII – поч. XIX ст. Повсякденна історія. Збірник документів*, с. 50 – 52). Курси піітики і риторики, у яких використовувалися літературно-теоретичні здобутки мислителів Італійського Відродження (Нічик, 2001, с. 43 – 50) ґрунтувалися на греко-римській античній думці, а значний відсоток професорів академії тяжіли до раціоналістичного сцієнтизму. Проте, на переконання В. М. Нічик (2001, с. 25), ані у поглядах прп. Паїсія Величковського, ані у Григорія Сковороди того раціоналізму ми не знаходимо. Натомість знаходимо критичну і аргументовану оцінку стану справ в стінах вишу, яку, як виклик, 18-річний учень Петро Величковський кидає професору і попечителю над школами Сильвестру Кулябці. З-поміж трьох причин, які спонукали його припинити навчання в академії, другою була така: "від зовнішнього навчання я не відчуваю в душі жодної користі, бо, чуючи в ньому часто згадуваних еллінських богів і богинь та поетичні байки, всім серцем зненавидів таке вчення. А якби і в зовнішньому вченні наставники вживали слова богоносних учителів Святої Церкви, навчених Пресвятим Духом, то учні сподоблялись би подвійної користі від духовної мудрості та зовнішнього вчення. А оскільки, як надруковано в "Алфавіті духовному", "нині не від Духа Святого, але від Аристотеля, Цицерона, Платона та інших язичницьких філософів розуму навчаються, і через це остаточно засліплені вони брехнею, заблукавши розумом поза шляхом праведним, і навчаються тільки говорінню слівес, а всередині душі в них морок і темрява, вся ж премудрість їхня лише на язичу" (прп Паїсій Величковський, 2016, с. 83).

Таким тоді було навчання, викладачі і на загал сама академія. Дослідник життя та спадщини старця Паїсія Величковського протоієрей Сергій Четвериков про неї писав так: "Це була школа єдина не лише в усій Україні, але й у всій Росії, яка не поступалася за висотою освіти найкращим закордонним школам і в купі з тим школа народна, строго православна, інститут народний і православний університет, предмет вітих та гордості українського народу" (1988, с. 24 – 25). До того ж Києво-Могилянська академія тієї доби була ще й місцем зустрічі різних культур, народів, відмінних світоглядів і поглядів на світ, майданчик для дебатов, на якому кожен з учасників стояв один поперед одним на рівних, навіть, якщо це були професор і студент. Саме в стінах Києво-Могилянської академії зустрічалися ці світи і формувалося бажання розширити свій світ власний та зрозуміти чужий, шукати свого і, врешті-решт, піти на його пошуки у мандри.

Так до пошуку духовної мудрості, а не "зовнішнього навчання" долучитись наважувалися не лише один вихованець академії Петро Величковський. В автобіографії старця ми зустрічаємо свідчення того, що ці думки поділяли й інші її учні. Про коло однодумців-учнів академії старець Паїсій згадує неодноразово. Так на четвертий його рік навчання "...двоє наших школярів узимку таємно пішли невідомо куди. Через деякий час я дізнався, що вони пішли чернецтва заради й перебувають в одному зі скитів Києво-Печерської Лаври, званому Китаїв" (прп Паїсій Величковський, 2016, с. 70). З часом сформувався гурт однодумців, про що прп. Паїсій писав так: "Було в мене й кілька улюблених і однодумних друзів, які мали один зі мною намір – стати ченцями. Влітку, в суботні або передсвяткові вечори, ми збиралися біля воріт святого Богоявленського Братського монастиря, бо місце це було пристойне і тихе" (там само, с. 74). До того ж з одним з них на ім'я Дмитро він і сподівався вирушити у ту далеку путь (там само, с. 90), але, залишений товаришем, Петро Величковський продовжив той шлях сам. На наступному етапі в історії мандрів прп. Паїсія супутником та ініціатором мандрівки стає

¹² У 1743 рік прп. Паїсій в академії вже три роки як не навчався, але є підстави стверджувати, що під час його навчання в стінах академії вихідців з Речі Посполитої було достатньо, щоб поспілкуватися, обмінятися думками і отримати інформацію щодо стану справ на тих землях.

ще один його товариш з академії Олексій Філевич (там само, с. 138 – 148). Примітно, що вже ставши на той шлях вони зустрічають ще двох попутників з Києва: "двоє наших друзів, учні київських шкіл, які поперед нас пішли за кордон, дізнавшись про наше прибуття, прийшли до нас" (там само, с. 148).

Очевидно, що у ті часи випадки, коли стіни Києво-Могилянської (Братської) академії залишали її студенти, були не поодинокими. Головне, що їм було ще куди тікати і з ким порадитися про шляхи свого духовного сходження. Попри реформи Петра I на Лівобережжі, і не зважаючи на утиски поляків на Правобережжі, в Україні ще лишалися ті скити і монастирі, в яких братія жила за обітницями нестяжательства, братської любові до ближнього, знання Слова Божого і творів святих отців. Попри всі утиски і негаразди в Україні було у кого вчитися і чому вчитися, а їхнє життя і доля були щільно пов'язані з Києво-Братським монастирем та Києво-Могилянською (Братською) академією. Так, з любов'ю прп. Паїсії згадує про старця Ісихія, який самотньо жив на острові і мав любов до Слова Божого: "Одного разу, почувши про якусь важкодоступну, але дуже корисну отцівську книгу, що була в одній обителі Чернігівської єпархії, далеко від Чернігова та вгору віддалений, він негайно пішов туди і великим і настійним благанням виклопотав у ігумена та собору обителі для списання ту книгу, яка за ревність його і за сприяння Божої благодаті й надана була йому. Прийшовши у свою келію і переписавши її дуже старанно, він відніс її назад в ту обитель і, подякувавши ігумену й собору монастиря.." (там само, с. 115). Вражає інше: лише заради однієї книги "...ні за що він вважав таку далеку свою подорож, хоча, принісши й віднісши книгу, він пройшов близько двох тисяч верст!"¹³ (там само, с. 116).

З особливою любов'ю старець Паїсій згадує і про Лаврську братію Києво-Печерського монастиря (там само, с. 126 – 137) та й про сам монастир: "радів я, дивлячись і на невимовну зовнішню та внутрішню красу святої і подібної до Неба Печерської церкви, і на незрівнянне благочиння в читанні і в солодкоголосому співі церковного правила, і на найблаголіпніше й часте у святкові дні соборне у великій тій церкві служіння Божественної літургії, і на чудову красу і розташування місця, і на все прекрасне всієї тієї святої Лаври облаштування" (там само, с. 137). Безперечно, що прп. Паїсію було на кого рівнятися, але його не полишало почуття, що він "залишився, як вівця, що заблукала, без пастиря свого і наставника, проживши все життя в самочинстві та свавіллі" (там само, с. 124), що і штовхало його до нових пошуків (Величко, 2016), а за тим і необхідності взяти на себе хрест пастирства заради тих, хто, як він сам у молоді роки, того шукав і всім серцем того бажав.

На відміну від прп. Паїсія Величковського Григорій Савич Сковорода вектор своїх пріоритетів і перспективність цього вишу для себе бачив по-іншому, і тому до переліку вищезазначених мандрівників не входив. Очевидно, що йому більше був близьким, як відзначав А. М. Макаров (1994, с. 31), "дух своєрідного світського чернецтва", а саме світськими науками Києво-Могилянська академія на той час якраз і славилася. У спогадах про Г. С. Сковороду його учень і товариш М. І. Ковалинський акцентує увагу на тій обставині, що до навчання в академії Григорій сам мав охоту і тому саме "за його бажанням батько віддав його у Київське училище, що тоді славилось науками" (1995, с. 11).

Саме в Києво-Могилянській академії закладаються основи його світогляду, знання латини і мови грецької, до вживання яких він частенько наVERTався, коли писав свої листи друзям. У тому переліку адресатів з епістолярію Г. С. Сковороди значиться і М. І. Ковалинський, якого він у своїх листах до нього переконував, що знання грецької мови має вагоміше значення аніж латина. Як то у листі № 25, датованого січнем 1763 року: "Здрастуй, найдорожчий юначе й найлюбіший мені з усіх Михайле! Ось і почався Новий рік, тому пишу тобі грець-

¹³ Верста – міра довжини, яка у XVIII ст. дорівнювала 1,0668 кілометра, що складає близько 2 тис. 140 км

кою мовою і вважаю це доброю прикметою!" (Сковорода, 2016, с. 1100). Не дивно, що й до переліку найбільш улюблених і шанованих ним авторів за спогадами М. І. Ковалинського були античні грецькі та римські письменники, поети та філософи, як то: "Плутарх, Філон Юдейський, Ціцерон, Горацій, Лукіан, Климент Александрийський, Ориген, Ніл, Діонісій Ареополіт, Максим Сповідник, а з нових відповідні до цих: голова ж усім – Біблія. Сила, зміст і кінець їхньої навчальної справи було **серце**, тобто основа блаженного життя" (Ковалинський, 1995, с. 21). Попри те, спочатку як вправний студент, а за тим добре обізнаний з предметом викладання приватний вчитель і викладач пітики (поетичної майстерності) у Переяславському, а згодом і у Харківському колегіумах, Сковорода переконував своїх учнів "вчитися не лише в книгах, а більше в собі самому, звідки народжуються всі книги" (там само, с. 23). Виразну характеристику Сковороди як педагога зустрічаємо і у Д. І. Багалія. Про Сковороду він пише так: "він був видатним учителем не тільки своїми знаннями, але й зовнішніми, виключними фактами своєї біографії – це був вихованець найвищої школи, побував за кордоном, знав і старі й нові мови, його бажала мати своїм навчителем Тройце-Сергіївська семінарія" (Багалій, 1926, с. 52). Щоправда, для того, щоб отримати таку характеристику треба було наполегливо вчитися, а за спогадами М. І. Ковалинського (1995, с. 11): "Коло наук, що викладалися в Києві, видалося йому не достатнім. Він захотів побачити чужі краї. Незабаром для цього трапилася нагода, і він скористався нею дуже охоче". Мова йде про його угорсько-австрійські мандрі, які відбувалися під опікою генерал-майора Вишневського.

Про потяг Григорія Сковороди до мандрів писав не лише його перший біограф М. І. Ковалинський та ґрунтовний дослідник його життя та спадщини Д. І. Багалій, але найвлучнішу характеристику, як і аналіз етапів становлення Сковороди як "мандрованого філософа", зустрічаємо саме у останнього. Як відомо, перша мандрівка у далекі краї у часи правління Єлизавети Петрівни спершу була до Москви, а за тим до Санкт-Петербургу. "Маючи хист до музики та приємний голос" (Ковалинський, 1995, с. 11) він пройшов відбір і потрапив до придворної капели цариці. На що ж очікував від цієї мандрівки Сковорода? На переконання Д. І. Багалія для Г. С. Сковороди завжди найціннішими були "закордонні враження та наукові знання, зачерпнуті з першоджерела" (1926, с. 44). Два з половиною роки пролетіли швидко (1742 – 1744), і вже за рік після повернення до академії у 1750 році розпочинається вже його нова закордонна мандрівка, з якою Д. І. Багалій пов'язує "новий виключної ваги період в його житті" (там само, с. 41), бо ж на переконання Д. І. Багалія саме упродовж цього періоду вперше розкривається характер Григорія Сковороди з його пристрасстю до мандрів. Ось що він про це пише: "Тут ми натрапляємо на ту рису Г.С. Сковороди, що була **найхарактернішою** в його житті: - його поривання до частих переїздів, до мандрування, яке так любили його земляки; з села Чернух він поривається до Києва, з Києва – до Петербургу, з Петербургу знов до Києва, з Києва за кордон. Цим він підготував себе до того мандрівного способу життя, що він вибрав потім, повернувшись на батьківщину" (там само, с. 42).

Про закордонні здобутки Г.С. Сковороди під час відвідин Угорщини та Німеччини в засвоєнні західноєвропейської філософії¹⁴ та богослов'я протестантизму Д. І. Багалій оцінював так: "Закордонні враження та наукові знання, зачерпнуті з першоджерела, цебто дійсне те, чого не могла дати йому наука в рідному краї, наука Київської Академії, і те, що він читав про джерела цього знання у Феофана Прокоповича, ...він узяв тепер сам, безпосередньо, без тієї цензури" (там само). І що тут важливо: з закордонної мандрівки, яка тривала близько два з половиною роки, Г. С. Сковорода привіз не лише нові знання, але й більшу впевненість у собі і у своїх можливостях, яка на всіх етапах його освітньої діяльності зіштовхувалася з

¹⁴ Про відвідини Галле і вплив філософії Вольфа писав Д. І. Багалій (1926, с. 42 – 44), а В.М. Нічик посилається на Д. Чижевського, який виводив містичні пошуки Г. С. Сковороди з німецьких містиків XIV-XV століть Й. Таулера, Г. Сузо, Й. Екхарта (2001, с. 24).

непорозумінням, або ж взагалі небажанням порозумітися. Такий перший досвід він отримав у період свого викладання у Переяславському колеґіумі, де звільнилось місце вчителя піітики (поезії). Як зазначав у своїх спогадах про вчителя М. І. Ковалинський, Григорій Савич Сковорода запропонував свої "роздуми про поезію і керівництво до її мистецтва так по-новому, що вони видалися єпископові дивними і невідповідними до минулого старовинного звичаю" (1995, с. 12). Суперечка на цей предмет з єпископом коштувала йому місця: Г. Сковороду вигнали з училища "не з честю", а як того, хто "творив гординю" (там само). За тим його було запрошено в село Каврай Степаном Томарою, де Григорій Савич й почав практикувати свою нову теорію виховання (Багалій, 1926, с. 59). М. І. Ковалинський сутність її визначав так: "Сковорода почав більше плекати серце молодого свого вихованця" (1995, с. 13), проте знову був змушений залишити панську оселю як невдячний.

Як відомо, після прикрої історії щодо "свинячої голови" Григорій Сковорода втративши посаду приватного вчителя у сімействі Томари залишився, як писав Д. І. Багалій (1926, с. 50), "без посади, без їжі, без одягу, але не без надії" і вдається до нової мандрівки. Саме тоді, отримавши листа з словами підтримки від старого приятеля з Москви Олексія Сохи, Григорій Сковорода приймає рішення відправитися в першопрестольний град разом з проповідником і майбутнім префектом Московської академії Володимиром Каліграфом та єпископом Вологодським Іваном Братановським. У Москві Сковорода прожив близько року з 1755 по 1756. Там він знайшов не лише притулок у Троїце-Сергіївій лаврі, але й порозуміння з "багатоученим" її настоятелем і майбутнім єпископом Чернігівським Кирилом Лящевецьким, який за спогадами М. І. Ковалинського і подальшими розвідками дослідників життя та творчості Сковороди високо цінував його вченість. Примітно, що як і Г. С. Сковорода, Кирил Лящевецький походив з козацького роду та у молоді роки також навчався у Києво-Могилянській академії. Впадає в око й інше, що на переконання Д. І. Багалія та подорож скоріш була лише "екскурсією Г. С. Сковороди до Москви" як осередку тодішньої освіти, або ж взагалі оцінюється ним як така, що "мала випадковий характер, але в своїй основі вона була викликана потягом Г. С. Сковороди до **блукань**" (1926, с. 50). І лише в часи другого приїзду в с. Каврай до Степана та Василя Томари у Г. С. Сковороди "тут остаточно сформувалося внутрішнє вирішення вступити на той життєвий шлях **вічного подорожнього**" (там само, с. 52). Оселившись у Томари, як відзначає Д. І. Багалій, Г. С. Сковорода "віддався внутрішньому поглибленню в себе, цебто тій справі "нероблення", що й він розумів так, як Л. Н. Толстой. Це було любомудріє, філософське **шукування істини насамперед для себе**. І він її тепер уже шукав у самоті й серед природи, як це робив і надалі, коли в таких же умовах писав свої філософські трактати" (там само, с. 53).

Щоправда, 11 серпня 1759 року у Г. Сковороди з'явилася знову чудова нагода повернутися до викладацької діяльності і на цей раз до Харкова. За рекомендацією ігумена Гервасія (Якубовича) Г. Сковороду запросив прибути до Слобідської губернії для викладання курсу піітики як мистецтва поетичного у Харківському колеґіумі єпископ Білогородський Іоасаф (Миткевич). Після закінчення навчального року (1759 – 1760) Гервасію було доручено схилити Г. Сковороду до прийняття чернечого постригу, на що Г. Сковорода своєї згоди на те не дав і лише відповів: "Хіба ви хочете, щоб я помножив число фарисеїв?" (Ковалинський, 1995, с. 18). За тим Г. Сковорода залишає колеґіум, бо ж "віру він розумів не як церковні обряди, а jako "умертвлення самопроізволєнія духа" (Багалій, 1926, с. 59). Друга спроба закріпитися у Харківському колеґіумі припадає на 1762 рік, коли знову на прохання єпископ Білогородський Іоасаф (Миткевича) від долучається до викладання в класі синтаксими та грецької мови. Саме у той час довкола Сковороди формується гурток харківських любомудрів, до якого долучаються його студенти: Яков Правицький, Василь Білозерський, брати Михайло та Григорій Ковалинський, Микола Завадовський та Яків Єнкевич. Проте у липні 1764 року він знову залишає колеґіум. Третя і остання спроба повернення до викладацької діяльності припадає

на 1768 рік. Його запросив до Харківського колегіуму для викладання катехизи новопризначений губернатор Слобідсько-Української губернії Євдоким Олексійович Щербинін, проте вже наступного 1769 року він звільнився. Викладати курс катехизи світською людиною вважалось все ж таки справою неприйнятною.

Тож, якщо остаточне сформоване переконання щодо "внутрішнього вирішення вступити на життєвий шлях **вічного подорожнього**" за Д.І. Багалієм припадає на час перебування Г.С. Сковороди в с. Кавраї (там само, с. 52), то остаточне прощання не лише з класичною освітянською практикою, але й бодай якимось шансом на повернення до осілого й більш-менш усталеного життя викладача колегії, припадає на час завершення третього і останнього харківського періоду в його біографії та переїзду до села Гужвинське, що належало поміщикам Земборським з якими у Г. С. Сковороди були вже давні приятельські стосунки. Цю місцевість, яка чимось нагадує скит або місце самотника, у своїх спогадах М. І. Ковалинський описував так: "Вкрите похмурим лісом, серед якого була пасіка з одною хаткою. Тут поселився Григорій, заховавшись від поговору житейського і злослів'я духовенства" (1995, с. 29). Саме там, на переконання М. І. Ковалинського, "Сковорода, пробуджений духом, відійшов у глибоку самотність" (там само). Так, то була самотність та аскеза, але не монастирського взірця. За розвідками Д. І. Багалія саме в той час для Г. С. Сковороди "Починається **доба пустельного життя** не в вузькому, спеціальному, а в широкому значенні цього слова. Вищою – ж метою цього пустельного життя було не віддалення, не відірваність від життя та вищих людських інтересів, а навпаки, активна напружена робота розуму та чуття над виробленням нових форм людського існування на ґрунті істини, правди та щастя людськості" (1926, с. 68).

Попри те, Г. С. Сковорода упродовж свого життя відвідав багато монастирів, у яких зупинявся і на постій: був він у Троїце-Сергієвій Лаврі, у Курязькому Преображенському монастирі, що на Харківщині. По приїзду до Курська, за спогадами М. І. Ковалинського (1995, с. 42), Сковорода зупинявся у архімандрита Амвросія, а по приїзду в Охтирку він перебував в Свято-Троїцькому монастирі у приятеля свого архімандрита Венедикта. У друкарні Києво-Печерського монастиря служив двоюрідний брат Григорія Сковороди отець Юстин (Іван Звіряка), який деякий час був настоятелем Китаївської пустині під Києвом¹⁵ і яку у молоді роки так полюбив прп. Паїсій Величковський (прп. Паїсій Величковський, 2016, с. 76 – 77). До свого двоюрідного брата Г. Сковорода навідувався неодноразово. Та на відміну прп. Паїсія Величкового порозуміння у Григорія Сковороди з Лаврською братією Київського Печерського монастиря так і не склалося.

За спогадами М. І. Ковалинського у серпні 1764 року Г. Сковорода погодився супроводжувати його в мандрівці до Києва і таким чином став для нього на той час своєрідним "тлумачем історії міста, поведінки й стародавніх звичаїв і побудителем до **наслідування духовного благочестя померлих святих**, які там спочивають, але", як зазначає далі він, "**не життя живого чернецтва**" (1995, с. 26). Примітно, що на час зазначеної мандрівки з-поміж насельників-ченців Києво-Печерського монастиря там були і його колишні учні, знайомі і навіть родичі (там само, с. 26). Григорія Савича у монастирі зустріли радо, але на пропозицію приєднатися Григорію Сковороді до Лаврської братії, бо ж "годі блукати по світу", отримали від нього таку відповідь: "Я стовпотворіння собою примножувати не хочу, досить і вас, стовпів неотесаних, у храмі божому" (там само).

Проте, відношення до чернецтва Г. Сковороди найкраще демонструє все ж таки інша цитата: "**Ризо, ризо! Як небагатьох ти опреподобила!** Як багатьох зробила нечестивими, зчарувала. Світ ловить людей різними сітями, прикриваючи їх багатствами, почестями, славою, друзями, знайомствами, протекціями, вигодами, втіхами і святинею, та найбільш нещасна остання. **Блаженний, хто святість серця, тобто щастя своє, не закрив ризою, а**

¹⁵ Згодом він став і ігуменом Сінненського Покровського монастиря.

волею господньою!" (там само, с. 27). Очевидно, що в чернецтві монастирському Сковорода вбачав більше осередок неучтва аніж горнило знань, пристрась до стягання насолод земних, а не духовних. Тому: "У чернецтві, що віддалилося від свого першопочатку, бачив він похмуре гніздо спертих пристрастей, які, не маючи виходу, смертельно й боляче душать буття. Одруження, як не схвалюване природою, все ж не було приємним для його безжурного характеру" (там само, с. 14 – 15). Проте чернецтво як шлях до святості, щастя, істини і блаженства Г.Сковорода не відкидав, але чітко розрізняв його сутнісну внутрішню основу, яку він і називав "першопочатком" та ту зовнішню його форму сприймав як формальну. Цю відміну чудово розумів і виразно про неї писав вже його біограф М. І. Ковалинський, бо ж на його переконання: "А Сковорода вважає чернецтвом життя незагарбницьке¹⁶, задоволення малим, стриманість, позбавлення всього непотрібного, щоб набути найпотрібніше, нехтування всіма примхами, щоб самого себе зберегти в цілісності, загнущання самолюбства, щоб повніше виконати заповідь любові до ближнього, пошук слави божої, а не слави людської" (там само, с. 18). Як свідчить М. І. Ковалинський, саме "таке самозречення дуже успішно зближувало його з любов'ю до мудрості" (там само, с. 15).

Останню четверть свого життя Григорій Сковорода живе життям мандрівного філософа-богослова, мандруючи не лише Малоросійською губернією, але й Приазов'ям, Слобідською, Воронежською, Орловською та Курською губерніями. Побував він у Ростові у родичів М. І. Ковалинського, приїздив він і в Острогорськ до харківського полковника Степана Тев'яшова. Саме у його садибі формується відомий ще один філософський гурток, до якого відносять самого господаря Степана і його сина Володимира Тев'яшових, Опанаса Панкова і представника козацької старшини Якова Долганського. Саме там Г.С. Сковорода пише 6 своїх відомих діалогів, які склали йому найбільшу славу: "Бесіда перша...", "Бесіда друга...", "Розмова про стародавній світ", "Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті", "Кільце", "Розмова, звана алфавіт, чи буквар миру" (Багалій, 1926, с. 75). За тим Сковорода іде в Бабаї до секунд-майора Петра Андрійовича Щербініна, а потім до Якова Правицького і знову прибуває до села Гусинки Олексія Сошальського (там само, с. 78). В Харкові він зупиняється у провізора Петра Пискунівського, а за тим – у Великому Бурлуці в Якова Донця-Захаржевського. Був він і у Валках, Ізюмі, Куп'янську, Липцях, Моначинівці і в Охтирці, окресливши не одне коло своїх мандрів звивистими дорогами свого ж життя, яким, здавалось, немає кінця, бо все "повертається на коло своє". Свій останній рік життя Сковорода проживав у селі **Пан-Іванівка** (нині – Сковородинівка) в домі колезького радника Андрія Івановича Ковалівського – вітчима майбутнього засновника Харківського університету Василя Каразіна.

Висновки. На завершення цього короткого огляду варто підвести деякий підсумок порівняльного аналізу мандрівництва в житті та світогляді мандрованого філософа Г. С. Сковорода та духовного просвітителя прп. Паїсія Величковського. Ще за життя обох, які були слудеями Києво-Могилянської Братської академії, але так і не завершили її повний курс навчання, їх називали старчиками. Обидва мали високий авторитет і любов з-поміж кола своїх прихильників-послідовників-учнів. Мандрували обидва і обидва шукали не матеріальних насолод, а насолоду духовну. Та якщо старець прп. Паїсій Величковський ключі шукав до Царства Небесного і їх знайшов у "мистецтві духовному" – ісихії (Величко, 2016), то старчик Григорій Вар-Сава Сковорода шукав ключі до щастя людського і знайшов їх у дружбі сердечній та сродній праці.

Про мандри свого життя Григорій Савич неодноразово розмірковував у листах до своїх друзів. Так у листі до Артема Дорофійовича Карпова, датованого 19. 02. 1779 роком, український філософ задавався питанням: "Ангел мой хранитель нынѣ со мною веселится

¹⁶ У перекладі цього тексту Шевчука В. пропонується: "в житті незажерливому" (Сковорода Григорій, 2021, с. 290).

Пустынею. Я к ней рожден. Старость, нищета, смиренне, безпечность, незлобне суть мои в ней сожительницы. Я их люблю, и они мене. А что ли дѣлаю в Пустынѣ?" (Сковорода, 2016, с. 1275). За тим, сам на це питання філософ і відповідав: "Так только ли развѣ всего дѣла для Человѣка: продавать, покупать, жениться, посягать, воевать, тягаться, портняжить, строиться, ловить звѣрь? Здесь ли наше сердце неисходно всегда?...Так вот же сей час видна бѣдности нашей причина: что мы, погрузив все наше сердце в пріобретеніе Міра и в море тѣлесных надобностей, не имѣем времени вникнуть внутрь себе, очистить и поврачевать самую Госпожу тѣла нашего, душу нашу..." "Не о едином хлѣбѣ жив будет Человѣк..." О сем послѣдем, Ангельском Хлѣбѣ, день и ночь печется Сковорода. Он любит сей род Блинов паче всего... Вот что он дѣлает в Пустынѣ" (там само, с. 1275 – 1276).

Отже, насамкінець маємо зазначити, що саме мандри в житті обох відкрили обом істину життя: життя - це шлях, а шлях – це мандри. Мандри ті в житті обох вели до Пустині та мали потужний вплив на формування світогляду обох. Та це були два різні шляхи. Так, якщо тернистий шлях мандрів прп. Паїсія Величковського був окреслений обітницею нестягання та "нашого чернецтва заради в мандри" (прп. Паїсій Величковський, 2016, с. 85) ще у вранішній час його спудейських років, то звивистий шлях Григорія Савича Сковороди привів його до його "Гусинської Пустині" тільки в сутінках дня і саме там віч-на-віч з собою шукав він Бога крізь призму пізнання себе в самому собі.

Як відомо, на хресті над могилою Сковороди, на прохання самого Григорія Савича, написали вже добре знайомі слова: "Світ ловив мене і не спіймав...". Своєрідною відповіддю на той вислів може бути не менш відомий вислів інший, який прп. Паїсій Величковський полюбляв повсякчасно повторювати: "Якщо хочеш перемогти пристрасті, то відсічи ласощі".

Література та посилання

- Багалій, Д. І. (1926), *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*, Державне видавництво України, Харків, 397 с.
- Барабаш, Ю. (1988), "Григорий Сковорода и традиция "мандров". Из заметок об украинской литературной старине", *Вопросы литературы*, № 3, с. 86 – 110.
- Величко, Е. (2016), "Учение о молитве как духовном искусстве преп. Паисия Величковского", *Афонское наследие: Научный альманах*, Вып. 3 – 4, Издание Международного института афонского наследия в Украине, Киев – Чернигов, с. 197 – 203.
- Величко, О. Б. (1996), "На роздоріжжі. Два життєві виміри, два шляхи, дві культури", *III Міжнародний конгрес українців. Харків 26 – 29 серпня. 1996 р. Філософія, історія культури, освіта. Доповіді та повідомлення*, Харків, с. 262 – 268.
- Гейда, О. (2015), "Спадщина Івана та Паїсія Величковських та поширення ідей ісихазму на Чернігівщині у другій половині XVII – на початку XIX ст.", *Афонское наследие: научный альманах*. Вып. 1 – 2. Киев – Чернигов, Издание Международного института афонского наследия в Украине, с. 375-386.
- Горський, В. С. (2001), *Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси*, Центр практичної філософії, Київ, 236 с.
- Іларіон митрополит (1975), *Старець Паїсій Величковський. Його життя, праця та наука. Історична літературно-богословська монографія*. За редакцією Прот. С. Ярмуса. Накладом Товариства "Волинь", Вінніпег – Канада, 151 с.
- Києво-Могилянська академія кін. XVII – поч. XIX ст. Повсякденна історія. Збірник документів* (2005), Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", Київ, 530 с.
- Ковалинський, М. І. (1995), *Життя Григорія Сковороди. Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину*. Пер. М. Кашуба, Львів, Світ, с. 10 – 44.

- Кривега, Л. Д., Головащенко, О. В. (2002), "Г. С. Сковорода: "жизнь наша есть путишествіе". Ноосфера: Збірник філософських праць Донецького національного технічного університету, Матеріали міжрегіональної наукової конференції "Філософсько-етична спадщина Г.С. Сковороди та духовний світ сучасної людини", Донецьк, 2002, Вип. 2, с. 65 – 68.
- Лютій, Т. (2022), *Сковорода. Самовладання*. Темпора, Київ, 632 с.
- Макаров, А. М. (1994), *Світло українського бароко*, Мистецтво, Київ, 288 с.
- Нічик, В. М. (2001), *Києво-Могилянська академія і німецька культура*, Український Центр духовної культури, Київ, 252 с.
- прп Паїсій Величковський (2016), "*Повість про святий собор*" та маловідомі листи. Упорядкування, передмова, наукова розвідка та коментарі Шумила С. В., Видавничий відділ Української Православної Церкви, Київ, 207 с. + 42 іл.
- прп Паїсій Величковський (2015), *Преподобний Паїсій Величковський: автобіографія, життє* [Текст]. Переклад українською, архієпископа Полтавського і Кременчуцького Федора Бубнюка, ТОВ "АСМІ", Полтава, 133 с.
- Попович, М. (2010), "Сковорода, якого не зловив світ, і світ, який не зловив Сковороди", *Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини: зб. науковопубліцистичних статей*; НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди, Київ, с. 360 – 374.
- Сковорода Григорій (2016), *Повна академічна збірка творів*. За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. 2-ге вид., стер., Видавець Савчук О. О., Харків, 1400 с.
- Сковорода Григорій (1995), *Пізнай в собі людину*. Пер. М. Кашуба; Пер. Поезії В. Войтович, Видавництво "Світ", Львів, 528 с.
- Сковорода Григорій (2021), *Літературні твори*. Упорядкування, передмова, переклади та примітки Валерія Шевчука. Видання друге, Видавництво "Апріорі", Львів, 352 с.
- Старик, В. П. (2002), "Неопубліковані листи Паїсія Величковського до Запорозького війська – важливі свідчення українського духовного життя на Буковині в другій половині XVIII століття", *Буковинський журнал*, 2002, № 3 – 4, с. 152 – 171.
- Кривошея, В. В. (2012), *Українська козацтво в національній пам'яті. Чернігівський полк: у 2 т.*, ДП "НВЦ "Пріоритети", Київ, с. 286 – 293.
- Ушкалов, Л. В. (2019), *Література і філософія: доба українського бароко*, 2-ге видання стер. Видавець Олександр Савчук, Харків, 416 с.
- прот. Четвериков Сергій (1988), *Молдавский старец Паисий Величковский*, 3-е издание YMCA-Press, Париж, 428 с.
- Чижевський, Д. (2005), *Філософські твори: У 4 т.* – Т. 1: "Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія Сковороди", Смолоскип, Київ, с. 33 – 58.
- Шумило С. В. (2015), *Прп. Паисий Величковский и Запорожская Сечь. Малоизвестные письма прп. Паисия Величковского к Кошевому атаману Войска Запорожского Петру Калнышевскому*. Международный институт афонского наследия в Украине; "Наследие Православного Востока", Киев – Серпухов, 128 с.
- Шумило, С. В. (2020), "Странничество Паисия Величковского по Украине и Молдо-Валахии в 1740-е годы", *Rocznik Teologiczny, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie*, №2, S. 591 – 612.
- Шумило, С. (2020), "До питання про походження роду прп. Паїсія Величковського і його зв'язки з Чернігівщиною", *Сіверянський Літопис, Науковий журнал*, №1 (151), с.144 – 163.
- Шумило, С. (2022), "На Святій Горі Афон вшанували пам'ять прп. Паїсія Величковського". Міжнародний інститут афонської спадщини в Україні. Електронний ресурс. Режим доступу (03.07.2023): <https://afon.org.ua/uk/novini/na-svyatij-gori-afon-vshanuvali-pam-yat-prp-pajisiya-velichkovskogo.html>

Шумило, С. (2022), "Українські вчені у Румунії взяли участь у відзначенні 300-річчя прп. Паїсія Величковського". Міжнародний інститут афонської спадщини в Україні. Електронний ресурс. Режим доступу (03.07.2023): <https://afon.org.ua/uk/novini/ukrajinski-vcheni-u-rumuniji-vzyali-uchast-u-vidznachenni-300-richchya-prp-pajisiya-velichkovskogo.html>

References

- Bagaliy, D. I. (1926), *Ukrainian philosopher-traveler Pr. Sav. Skovoroda [Ukrainskyi mandrovanyi filosof Hr. Sav. Skovoroda]*, State Publishing House of Ukraine, Kharkiv, 397 p. [in Ukrainian]
- Barabash, Y. (1988), "Hrigrory Skovoroda and the tradition of "mandras". From notes on Ukrainian literary antiquity" ["Grigorij Skovoroda i tradicija "mandrov". Iz zamebok ob ukrainskoj literaturnoj starine"], *Questions of literature*, No. 3, pp. 86 – 110. [in Russian]
- Velichko, E. (2016), "The Teaching of Prayer as a Spiritual Art of St. Paisius Velichkovsky" ["Uchenie o molitve kak duhovnom hudozhestve prep. Paisija Velichkovskogo"], *"The Athonite Heritage", a Scholar's Anthology*, Vol. 3 – 4, Publication of the International Institute of Athos Heritage in Ukraine, Kyiv – Chernigiv, pp. 197 – 203 [in Russian]
- Velichko, O. B. (1996), "At the Crossroads. Two dimensions of life, two ways, two cultures" ["Na rozdorizhzhzi. Dva zhyttievi vymiry, dva shliakhy, dvi kultury"]. *III International Congress of Ukrainianists. Kharkiv, August 26 – 29, 1996. Philosophy, history of culture, education. Reports and notices*, Kharkiv, 1996, pp. 262 – 268. [in Ukrainian]
- Heyda, O. (2015), "The legacy of Ivan and Paisius Velychkovsky and the spread of hesychasm ideas in the Chernihiv region in the second half of the 17th and early 19th centuries" ["Spadshchyna Ivana ta Paisiia Velychkovskykh ta poshyrennia idei isykhazmu na Chernihivshchyni u druhii polovyni XVII – na pochatku XIX st."], *"The Athonite Heritage", a Scholar's Anthology*, Vol. 1 – 2, Publication of the International Institute of Athos Heritage in Ukraine, Kyiv – Chernihiv, pp. 375 – 386 [in Ukrainian]
- Gorsky, V. S. (2001), *Philosophy in Ukrainian culture: (methodology and history). Philosophical Essays [Filosofiiia v ukrainskii kulturi: (metodolohiia ta istoriia). Filosofski narysy]*, Center for Practical Philosophy, Kyiv, 236 p. [in Ukrainian]
- Metropolitan Hilarion (1975), *Rev. Paisius Velichkovsky. His life, work and science. Historical, literary and theological monograph [Starets Paisii Velychkovskiy. Yoho zhyttia, pratsia ta nauka. Istorychna literaturno-bohoslovska monohrafiia]*. Edited by Prot. S. Yarmusya. Published by the "Volyn" Society, Winnipeg – Canada, 151 p. [in Ukrainian]
- Kyiv-Mohyla Academy of Kin. XVII – beginning of XIX centuries. *Household history. Collection of documents [Kyievo-Mohylianska akademiia kin. XVII – poch. KhIKh st. Povsiakdenna istoriia. Zbirnyk dokumentiv]* (2005), Kyiv-Mohyla Academy Publishing House, Kyiv, 530 p. [in Ukrainian]
- Kovalynskyi, M. I. (1995), *Life of Hrigrory Skovoroda. Skovoroda Hryhoriy. Know the person in yourself [Zhyttia Hryhoriia Skovorody. Skovoroda Hryhoriy. Piznai v sobi liudynu]*, trans. M. Kashuba, World, Lviv, pp. 10 – 44 [in Ukrainian]
- Kryvega, L. D., Golovashenko, O. V. (2002), "Hr.S. Skovoroda: "Our life is a journey"" ["G. S. Skovoroda: "zhizn' nasha est' putishestvie""], *Noosphere: Collection of Philosophical Works of the Donetsk National Technical University, Materials of the Interregional Scientific Conference "The Philosophical and Ethical Heritage of Hr.S. Skovoroda and the Spiritual World of Modern Man"*, Donetsk, Vol. 2, pp. 65 – 68 [in Russian]
- Lyuty, T. (2022), *Skovoroda. Self-control [Skovoroda. Samovladannia]*. Tempora, Kyiv, 632 p. [in Ukrainian]

- Makarov, A. M. (1994), *Light of the Ukrainian Baroque* [Svitlo ukrainskoho baroko]. Art, Kyiv, 288 p. [in Ukrainian]
- Nichyk, V. M. (2001), *Kyiv-Mohyla Academy and German Culture* [Kyievo-Mohylianska akademiia i nimetska kultura], Kyiv, Ukrainian Center for Spiritual Culture, 252 p. [in Ukrainian]
- Rev. Paisiy Velychkovskiy (2016), *"Word about the Holy Cathedral" and little-known letters* [Povist pro sviatyi sobor" ta malovidomi lysty]. Compiler, preface, scientific research and comments by S. V. Shumylo, Kyiv, Publishing Department of the UOC, 207 p. + 42 images [in Ukrainian]
- Rev. Paisiy Velychkovskiy (2015), *Rev. Paisiy Velychkovskiy: autobiography, life* [Prepodobnyi Paisii Velychkovskiy: avtobiohrafii, zhyttiie] [Text]. Translated into Ukrainian by Fyodor Bubniuk, Archbishop of Poltava and Kremenchug, ASMI LLC, Poltava, 133 p. [in Ukrainian]
- Popovych, M. (2010), "Skovoroda, whom the world did not catch, and the world that did not catch Skovoroda" ["Skovoroda, yakoho ne zlovyyv svit, i svit, yakyy ne zlovyyv Skovorody"]. *Truth. Truth. life. Thoughts of a caring person: collection. journalistic articles*; Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, pp. 360 – 374. [in Ukrainian]
- Skovoroda Hryhoriy (2016), *Complete Academic Works* [Povna akademichna zbirka tvoriv]. Edited by Prof. Leonid Ushkalov. 2nd ed., Publisher Savchuk O.O., Kharkiv, 1400 p. [in Ukrainian]
- Skovoroda Hryhoriy (1995), *Know the person in yourself* [Piznai v sobi liudynu], trans. M. Kashuba; trans. Poems of V. Voytovych, "World" Publishing House, Lviv, 528 p. [in Ukrainian]
- Hryhoriy Skovoroda (2021), *Literary works* [Literaturni tvory]. Arrangement, preface, translations and notes by Valery Shevchuk. Second edition, "Apriori" Publishing House, Lviv, 352 p. [in Ukrainian]
- Staryk, V. P. (2002), "Unpublished letters of Paisiy Velychkovsky to the Zaporizhzhya army - important evidence of Ukrainian spiritual life in Bukovyna in the second half of the 18th century" ["Neopublikovani lysty Paisiia Velychkovskoho do Zaporozkoho viiska – vazhlyvi svidchennia ukrainskoho dukhovnoho zhyttia na Bukovyni v druhii polovyni XVIII stolittia"], *Bukovynsky journal*, No. 3 – 4, pp. 152 – 171 [in Ukrainian]
- Kryvosheya, V. V. (2012), *Ukrainian Cossacks in national memory. Chernihiv regiment: Chernihiv regiment: in two volumes* [Ukrainska kozatstvo v natsionalnii pamiaty. Chernihivskiy polk: u 2 t.], SE "NVC "Priorities", Kyiv, pp. 286 – 293. [in Ukrainian]
- Ushkalov, L. V. (2019), *Literature and Philosophy: The Age of the Ukrainian Baroque* [Literatura i filosiia: doba ukrainskoho baroko], 2nd edition. Publisher Oleksandr Savchuk, Kharkiv, 416 p. [in Ukrainian]
- Prot. Serhiy Chetverikov (1988), *Moldavian Reverend Paisius Velichkovsky* [Moldavskij starac Paisij Velichkovskij], 3rd edition YMCA-Press, Paris, 428 p. [in Russian]
- Chyzhevsky, D. (2005), *Philosophical works*: In 4 volumes, Volume 1: "Essays on the history of philosophy in Ukraine. Philosophy of Grigory Skovoroda" ["Narysy z istorii filosofii na Ukraini. Filosofiia Hryhoriia Skovorody"], Torch, Kyiv, pp. 33 – 58. [in Ukrainian]
- Shumylo, S. V. (2015), *Rev. Paisiy Velichkovsky and Zaporizhia Sich. The little-known letters of Rev. Paisiy Velychkovsky to the basket chieftain of the Zaporizhzhya Army Peter Kalnyshevsky* [Prp. Paisij Velichkovskij i Zaporozhskaja Sech'. Malozvestnye pis'ma prp. Paisija Velychkovskogo k Koshevomu atamanu Vojska Zaporozhskogo Petru Kalnyshevskomu], International Institute of Athos Heritage in Ukraine, "Heritage of the Orthodox East", Kyiv – Serpukhov, 128 p. [in Russian]
- Shumylo, S. V. (2020), "Wanderings of Paisius Velichkovsky in Ukraine and Moldo-Wallachia in the 1740s." ["Strannichestvo Paisija Velichkovskogo po Ukraine i Moldo-Valahii v 1740-e gody"], *Rocznik Teologiczny*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, No. 2, pp. 591 – 612 [in Russian]

- Shumylo, S. (2020), "To the question of the origin of the family of Reverend Paisiy Velychkovsky and his connections with the Chernihiv region" ["Do pytannia pro pokhodzhennia rodu prp. Paisiia Velychkovskoho i yoho zviazky z Chernihivshchynoiu"]. *Severyan Chronicle, Scientific journal*, No. 1 (151), pp. 144 – 163 [in Ukrainian]
- Shumylo, S. (2022), "On Holy Mount Athos is the memory of Reverend Paisius Velychkovsky" ["Na Sviatii Hori Afon vshanuvai pamiat prp. Paisiia Velychkovskoho"]. International Institute of Athos Heritage in Ukraine, viewed 3 July 2023, available at: <https://afon.org.ua/uk/novini/na-svyatij-gori-afon-vshanuvai-pam-yat-prp-pajisiya-velichkovskogo.html> [in Ukrainian]
- Shumylo, S. (2022), "Ukrainian scientists of Romania took part in the celebration of the 300th anniversary of Reverend Paisius Velichkovsky" ["Ukrainski vcheni u Rumunii vzialy uchast u vidznachenni 300-richchia prp. Paisiia Velychkovskoho"], International Institute of Athos Heritage in Ukraine, viewed 3 July 2023, available at: <https://afon.org.ua/uk/novini/ukrajinski-vcheni-u-rumuniji-vzyali-uchast-u-vidznachenni-300-richchya-prp-pajisiya-velichkovskogo.html> [in Ukrainian]

© **Олена Борисівна Величко**

СВОБОДА: ЯВИЩЕ, ПОНЯТТЯ, ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ, "УНІВЕРСАЛІЯ КУЛЬТУРИ СУБ'ЄКТНОГО РЯДУ"

К. Ю. Райда

професор, Центр розвитку особистості "HUMANUS" (Пловдив, Болгарія)

constantin.raida664@gmail.com

ORCID 0000-0002-9813-8336

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-30-39](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-30-39)

Анотация

Константин Райда. Свобода: феномен, концепція, філософська категорія, "універсалія на культурата на субективния ред". Изследва се факта на представяне на феномена свобода като многоизмерен, а понятието му като многозначно. Този феномен се анализира като такъв, който има множество разновидности както в ежедневието, така и в социалната и обществена практика. Отбелязва се, че "динамиката" и "трансформацията" на различни "форми" или видове свобода в общественния живот в тяхна противоположност, по смисъл и същност, поражда сериозни проблеми на нейното възпроизвеждане във философското мислене. Фиксира се, че в процеса на исторически и философски анализ съдържанието и значението на понятието свобода се променят не само в зависимост от развитието на самия индивид, обществото, науката и знанието, но и в зависимост от историческото развитие на самата философия, нейните методологически инструменти, мирогледни и концептуални основи.

Ключови думи: свобода, различни "видове" свобода, проблемът за разбирането, проблемът за възпроизвеждане на смисъла на свободата

Анотація

Костянтин Райда. Свобода: явище, поняття, філософська категорія, "універсалія культури суб'єктного ряду". Досліджується факт висвітлення феномена свободи як багатовимірної, а його поняття як неоднозначного, або ж багатозначного. Як феномена, що має багато постав і вимірів і у повсякденному житті, і у соціальній, суспільній практиці. Наголошується на тому, що "динаміка" та "перетворення" різних постав свободи у суспільному житті на свою протилежність за значенням та сутністю породжує і серйозні проблеми її відтворення у філософському мисленні. Фіксується факт того, що в процесі історико-філософського аналізу зміст та смисл поняття свободи змінювалися історично і не лише в залежності від розвитку самого індивіда, суспільства, розвитку науки та знання, але й у залежності від історичного розвитку самої філософії, її методологічного інструментарію, світоглядних та концептуальних засад.

Ключові слова: свобода, різні постави свободи, проблема розуміння, проблема відтворення сенсу свободи

Annotation

Constantine Raida. Freedom: phenomenon, concept, philosophical category, "universal of culture of the subjective series." The fact of presenting the phenomenon of freedom as multidimensional, and its concept as ambiguous or polysemantic, is investigated. As a phenomenon that has many varieties both in everyday life and in social and public practice. It is

noted that the "dynamics" and "transformation" of various "forms" or types of freedom in public life into their opposite also gives rise to serious problems of its reproduction in philosophical thinking. The fact is recorded that in the process of historical and philosophical analysis the content and meaning of the concept of freedom has been changed historically not only depending on the development of the individual himself, society, the development of science and knowledge, but also depending on the historical development of philosophy itself, its methodological tools, ideological and conceptual foundations.

Key words: freedom, various "types" of freedom, the problem of understanding, the problem of reproducing the meaning of freedom

Актуальність. Коли ми намагаємось вивчити і визначити сам феномен, а згодом і поняття свободи, то зазвичай покладаємо увесь процес своїх роздумів у поле наукоподібного зв'язку категорій тієї чи іншої філософської (правової, соціально-політичної, гуманітарно-психологічної) системи мислення, у межах якої такі поняття й отримують відповідні означення.

Історія філософії, як і будь-яка інша наукова дисципліна, протягом відомого періоду свого формування, досліджуючи різні філософські системи, де й були відповідним чином представлені і феномен, і поняття свободи, також намагалася використовувати, насамперед, раціоналістичне мисленеве методологічне знаряддя та обґрунтування своїх результатів. Але чи завжди такі результати були позитивними? І чи вдалося на сьогодні створити, або ж зафіксувати існування в історії розвитку філософії якусь певну несуперечливу концепцію, яка б пояснювала усі н'юанси і тонкощі феномену та поняття свободи?

Давайте спробуємо розібратися у цьому питанні.

Виклад матеріалу. Тривіальне звернення до наукової філософської літератури, представленої сьогодні у словниках, енциклопедіях та інтернет-ресурсах, засвідчує, наприклад, існування навіть не однієї сотні наявних визначень досліджуваного нами предмету. Але вочевидь в реальності їх набагато більше. І у найпростіших з них свобода представлена як "одна з філософських категорій, що характеризує людину як багатовимірну, й таку, що потенційно має можливість мислити та діяти у відповідності зі своїми уявленнями та бажаннями, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього примусу"; як "філософська категорія, що відображає специфічний спосіб буття людини в світі, що складається з її здатності вибрати з альтернативних можливостей, приймати рішення зі знанням справи, робити вчинки у відповідності зі своїми інтересами, цілями, оцінками і ідеалами"; як "центральне поняття європейської культури, що характеризує людину як джерело і причину своїх рішень і дій"; як філософська категорія, що характеризує специфічну форму обумовленості особистого та суспільного життя"; як "універсалія культури суб'єктного ряду, яка фіксує можливість діяльності і поведінки в умовах відсутності зовнішнього цілепокладання"; як "здатність людини опановувати умови свого буття, долати залежності від природних та соціальних сил, зберігати можливості для самовизначення, вибору своїх дій та вчинків"; як "спроможність людини творити себе саму та світ інших людей, обираючи образ майбутнього світу" тощо.

Свободу визначають і як відповідний "стан суб'єкта, у якому він виступає визначальною причиною власних дій, тобто, дій, не обумовлених безпосередньо іншими факторами, зокрема природними, соціальними, міжособистісно-комунікативними та індивідуально-родовими"; і як "здатність людини вільно визначати підстави своїх дій і відповідно реалізувати себе"; і як "простір об'єктивних можливостей для самоствердження та самореалізації соціального суб'єкта (індивіда, соціальної групи, соціальної спільноти)"; і як "поняття, що характеризує одну з універсальних сторін людського буття, що визначає здатність людини здійснювати контроль за умовами свого буття, управляти природними та соціальними силами, зберігати можливість

вибору шляхів і способів досягнення цілей і задоволення особистих потреб"; і як "символ (синонім) духовного розкріпачення людини"; і як "дуальну опозицію", створену разом з поняттям несвободи, полюса якої знаходяться в стані амбівалентності"; і як "здатність людини долати обмеженість історично сформованої культури, соціальних відносин, інерцію історії шляхом медіації та нарощування творчого потенціалу"; і як "найвищу духовну цінність", універсальне і загальне поняття культури"; і як "показник розвитку духовності людини і суспільства, рівня їх історичного стану"; і як "особливий спосіб детермінації духовної реальності" (Бичко, 2002); і як "процес і результат самовизначення Я через зовнішнє або внутрішнє Не-я"; і як "міру гармонійного освоєння чужого і відчуження свого"; і як "діяльність, не обумовлену зовнішніми по відношенню до суб'єкта діяльності причинами" тощо.

У науковій та освітній літературі знаходимо й так звані негативні визначення феномену та поняття свободи. Так поняття свободи, на думку В. П. Галкіна (1997), "не є самостійним поняттям (відноситься до особливостей мови), на відміну від понять одиничних (аналогічно звуку в слові) не має самостійного сенсу в пропозиції і може розумітися в контексті тільки з відповідним обрамленням у вигляді ідіоматичних виразів: свобода слова, свобода совісті, свобода від пут, свобода від гноблення (саме цей вислів найчастіше розуміють під словом свобода) – людина не може бути просто вільною, але може бути вільною від чогось. Слово "свобода" пов'язане з потужними внутрішніми потребами особистості, що цілком природно, тому що "сенсом життя взагалі" є збільшення власної свободи дії, несе в собі сильний емоційний заряд, тому використовується зазвичай в демагогічних цілях".

Із самоуявленням про свободу, – вважають і інші її дослідники, – "пов'язане заперечення повної детермінованості людської свідомості й затвердження автентичності почуття свободи в людині. *Визначити її філософськи неможливо*" (Василенко, 2013).

Є в історії філософії й визначення свободи як феномену суто духовного. У працях М. Бердяєва "Філософія свободи" та "Філософії вільного духу" свобода, наприклад, представлена як категорія духовно-релігійна, а не натуралістично-метафізична. Свобода, писав у цьому зв'язку М. Бердяєв (1995? с. 87), є входженням у інший устрій буття, устрій буття духовного, а не природного. "Здобути дійсну свободу – значить увійти до духовного світу" (Бердяєв, 1995, с. 87). "Релігійний пафос свободи є пафос духовності" (там само), – стверджував цей мислитель. Визначення Гегеля, згідно з яким дух ототожнювався з свободою, М. Бердяєв проголосив незаперечною істиною. Свобода була визначена ним як першооснова духовного життя, що зумовлює особливу якість життєвідчуття та життєрозуміння людської істоти.

Автори вищенаведених визначень надали й додаткові пояснення щодо їхнього розуміння свободи.

Одне з найгрунтовніших, на нашу думку, пояснень було надане авторами термінологічного словника, що вийшов під назвою "Філософія. Філософія і методологія науки" (2017). У ньому зазначалось, що поняття свободи є поняття багатозначним, і ми би додали – багатовимірним і багатофункціональним. Що воно налічує близько двохсот дефініцій. Що у філософсько-онтологічному плані в дослідженні цього поняття розглядається "право або мета буття", а воно само "зазвичай ідентифікується з відсутністю якихось умов, яку ототожнюють зі спонтанністю, незалежністю існування"; 2) у філософській антропології – феномен свободи представлений здебільшого як свідомий вольовий акт, де "з двох можливих способів буття в світі (волі або відмови від свободи), цей первинний вибір можливий в деяких сферах людської активності". Що про свободу або її відсутність можна говорити у різних сферах: а) фізичній (тілесній), "де свобода – це не обмежена станом здоров'я фізична активність"; б) психічній, "де свобода – це її відчуття і відчуття незалежності у виборі і можливості дії (спонтанність)"; в) духовній, "де свобода – це можливість самореалізації в злагоді з власною волею"; г) моральній, "де свобода – це можливість і здатність вибору між добром і злом

(з'єднується з поняттям совісті, т. е. згодою з власним сумлінням); д) юридичний, "де свобода – це можливість самостійних рішень і діяльності в межах, визначених законодавством"; е) в суспільно-державній, "де свобода – це громадянська свобода, тобто, можливість вільних рішень і дій в тій сфері, яка є автономною для людини, і куди не має права втручатися ані суспільство, ані держава" (*Філософія. Філософія і методологія науки*, 2017).

Ці автори відзначили й існування з часів Гегеля, марксизму й екзистенціалізму розмежування свободи на "свободу позитивну" та "свободу негативну", "свободу від когось або чогось; та свободи для чогось"; зазначили й те, що в "аксіології свобода розглядається: а) як цінність, невід'ємна від людської особистості і тотожна їй; б) як цінність інструментальна, тобто така, яка створює людині можливість пошуку і вибору інших цінностей: добра, справедливості, істини; в) як критерій для порівняння або як міра всіх або окремих цінностей" (там само).

Відзначили вони й певну амбівалентність самого феномену свободи, стверджуючи те, що люди зазвичай не вільні у виборі об'єктивних умов для своєї діяльності, які здебільшого виступають як необхідність, проте вони можуть мати конкретну і відносну свободу, якщо зберігають можливість у виборі своєї мети або засобів її досягнення.

Дещо інакше багатозначність поняття свободи інтерпретували й автори видання "Енциклопедії епістемології та філософії науки" (2009), які зазначили, що: "Це багатозначне поняття по-різному визначається в різних соціально-філософських концепціях, – а саме як: 1) діяльність на основі усвідомленої необхідності (Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс); 2) здатність індивіда до самостійного цілепокладання і діяльності, його відповідальність за це; 3) самостійна діяльність держави, що володіє суверенітетом; 4) волевиявлення громадян демократичного суспільства і їх здатність до політичної і громадянської активності; 5) здатність індивідів до самостійної економічної діяльності та її незалежність від держави; 6) свобода волі. І. Берлін розрізняє "свободу від" – від потреби, від панування і залежності, – і "свободу для" – для здійснення цілей, планів, перетворення суспільства і особистого розвитку".

На багатозначності поняття свободи, крайні значення якого прописуються: 1) "як можливість індивіда самому визначати свої життєві цілі і нести особисту відповідальність за результати своєї діяльності; 2) як можливість діяти в напрямку мети, поставленої колективом або суспільством", – акцентували увагу й автори енциклопедичного словника з філософії за ред. А. А. Івіна (2004).

На існуванні різних методологій в дослідженні та розумінні феномену свободи наголосили й Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. "З позицій онтологічного підходу, як стверджують вони у своїй праці, – свобода розглядається як основоположний, субстанційний принцип" де вона пов'язана з виникненням світу, його сутністю, місцем людини в світі. В межах гносеологічного підходу – досліджуються переважно можливості і спроможність усвідомлення людиною своєї власної діяльності, аналізується проблема співвідношення засобів і цілей такої діяльності, проблема передумов цілепокладання тощо. Етико-психологічний підхід уможливорює інтерпретацію свободи як волевиявлення і можливість подолати волю іншої людини... В рамках соціологічного підходу свобода зводиться до можливості зміни людиною свого місця в системі соціального цілого і т. д. (*Короткий філософський словник*, 2010).

Одним з принципів пояснень відмінної інтерпретації та розуміння явища свободи є і те, що свобода як певний феномен є "продуктом історичного розвитку". "Її міра визначається рівнем розвитку культури, ступенем пізнання і практичного оволодіння законами природи, суспільства, вміння управляти своїми спонуканнями, пристрастями, підпорядковувати їх за допомогою волі моральним і світоглядним принципам гуманізму". "Так чи інакше, свобода – показник розвитку духовності людини і суспільства, рівня їх історичного стану", – зазначає з цього приводу і Л. В. Голікова. "Наявність свободи, здатність і бажання діяльності виходячи з волі є показниками розвитку духовності людини і критерієм культури, показником рівня їх

історичного розвитку", – підтверджує і Є. М. Удовиченко.

"Характер свободи, ймовірно, історично специфічний, змінюється в кожен історичну епоху, – стверджує у своїй праці і Д. В. Пісоваров. – Одні філософи вимірюють свободу якістю розвитку свідомості, мислення, розуму, інші – ступенем пізнання законів природи і суспільства, треті – рівнем розвитку продуктивних сил, четверті – характером соціального і політичного ладу. Ймовірно, всі ці вимірювання свободи припускають одне інше" (*Історія та філософія науки та техніки ...*, 2016).

Віповідно, й характер осмислення цього феномену завжди залежав і залежить і від рівня розвитку філософії, філософського знання та рівня розвитку концептуального теоретичного засвоєння дійсності. У кожній концепції філософії, що виникала в ту чи іншу історичну епоху, феномен свободи описувався й поставав у своєму особливому вигляді. Стародавні філософські уявлення про свободу були пов'язані з ідеєю року, призначення, долі. Для античної філософії, як це зазначалося дослідниками свободи, було характерним виділення в людському бутті двох областей: об'єктивної, незалежної від волі і бажань, встановленого богами світопорядку, і суб'єктивної, що знаходиться у владі людини, залежить від її волі, бажань та дій. Першу необхідно було приймати як долю, смиренно і покірно виконувати її вимоги, правила, закони. Друга – нібито цілком знаходилася у владі людини, тому зусилля повинні були бути зосередженими на тому, щоб розвинути розум і волю, навчитися керувати власними пристрастями і бажаннями, бути справедливим, доброчесним і розсудливим. Тому у філософії Сократа і Платона насамперед йшлося про свободу і долю, і тільки потім – про звільнення від політичного деспотизму (на чому зосереджувався, наприклад, Аристотель).

Середньовічну філософію пов'язували насамперед зі ствердженням у розумінні свободи саме свободи волі, здатності морального самовизначення по відношенню до добра і зла, і зауважували, що така здатність з'явилася в людині водночас з осмисленням акту божественного творіння і накладування на людину відповідальності за вибір шляху, засобів і методів здобування щастя.

Християнські мислителі розрізняли свободу, як таку, що начебто була притаманна природі людської істоти, і яка не була "втрачена" нею після гріхопадіння, і свободу, що досягалася нею за умови звернення до Бога і докладання духовних зусиль у "здійсненні волі Божої". Розрізняли свободу як умову духовного життя, і свободу, отримувану внаслідок духовних зусиль. Писали про свободу від гріха та прокляття церкви. У цьому контексті почала виникати й розбіжність поміж морально необхідною свободою людини та поняттям всемогутності Бога, на культивуванні якого наполягала церква. Виникають поняття "свободи негативної" і "свободи позитивної", уконституційованої Ап. Павлом у закликах реалізувати свободу через благодать, "свободи меншої" ("libertas minor")¹ та "свободи більшої" ("libertas major"), застосованої Августином Блаженным.

Людина у його вченні вільна у виборі не грішити, не піддаватися різним спокусам і власним прагненням. Людина може бути врятованою виключно завдяки благодаті; і від її власного вибору залежить, прийняти гріх або утриматися від гріха і тим самим зберегти свою душу для Бога. Бл. Августин стверджував не тільки можливість незалежності людини від гріховного, земного і плотського, але і культивував спрямованість людської душі до Бога як вищої духовної досконалості. "Позитивна свобода" у його вченні виступала у формі самообмеження дій людської істоти, які у їхній сутності могли б розцінюватися як свавілля. Згодом, традицію розподілу свободи на "свободу позитивну" і "свободу негативну" знайдемо і у І. Кан-

¹ Така свобода саме і розумілася Августином як первинна ірраціональна сутність, "темне джерело життя, що його кожна людина відчуває у першооснові власного існування", як первинний досвід, як нескінченність, що передує буттю і його визначає.

та, з його наголосом на відмінності цих свобод², і в філософії Ф. В. І. Шеллінга, і в філософії І. Г. Фіхте, і в філософії багатьох інших видатних мислителів свого часу.

Утім, крім теології Бл. Августина середньовіччя було відзначене ще й теологією Ф. Аквінського, який усіляко намагався пов'язати феномен свободи з розумом, і теологією Д. Скота, який, полемізуючи з томізмом, прагнув ствердити пріоритет волі над розумом, і відповідно автономію особи, що вільно обирає принципи власних дій, і теології багатьох інших відомих мислителів, ідеї яких суттєво позначилися на розумінні поняття свободи.

Що стосується Д. Скота, то свобода з'являється у його вченні в процесі дискусії про основний принцип Божественного миротворення: дискусії про те, чи твориться світ "по розуму", або ж, навпаки, "з волі" Божої. У душі характерної для схоластики дихотомії артикульованих позицій, як це зазначається сучасними дослідниками, більшість середньовічних мислителів схилилися на користь презумпції творіння Богом світу відповідно до Божественного розуму. Проте ця позиція навіть за умови уявної ортодоксальності виявлялася вразливою в теологічній системі пояснення акту креації. Д. Скот і висловлював тезу про свободу креації, виходячи з того, що Бог як вичерпна повнота досконалості принципово не може бути обмежений у своїх проявах ніякою зовнішньою детермінантою. На думку Д. Скота, будь-яке обмеження свободи волі (або розумності, або необхідності, або ще будь-чим іншим) принципово анігілювало б свободу Бога у її сутності. А творіння світу Богом "по Божественному розуму" і є Божою несвободою.

Стосовно проблем людини, як стверджують це сучасні дослідники, змальована Д. Скотом позиція, і втілювалася в концепцію автономії людської волі, вільної в абсолютному значенні цього слова. Адже, на думку середньовічного мислителя, свобода й становить глибинну внутрішню сутність волі. Зрештою, це й сприяло оформленню в контексті середньовічної схоластики специфічної концепції особистості та потужному імпульсу розгортання проблематики волюнтаризму³.

Утім, від Іоана Дунса Скота до І. Канта в осмисленні сутності феномена свободи пролягав іще довгий історичний шлях розвитку філософії. На цьому шляху були й гуманізм Відродження, де запозичена позиція Д. Скота впливала на інтерпретацію автономії людської істоти, а свобода розумілася як можливість безперешкодного і всебічного її розвитку, і класичні концепції доби Просвітництва і Нового часу, унаочнені ідеями Альфреду Альтузія, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Монтеск'є, які також стверджували в якості принципу свободи ідею автономії індивіда і критикували державні структури як джерело насильства. У цей період свобода культивується і у поставі природного права.

В "Декларації прав людини і громадянина" (1789) у якості етичного прерогативу в інтерпретації свобод громадянина з'являється й постулат особистої незалежності й самообмеження, що виявляється в неподільності прав і обов'язків особистості.

Своєрідно феномен свободи розглядався і у німецькій класичній філософії, починаючи від Мейстера Екхarta, Ляйбніца, Канта, Гегеля, Фіхте, Шеллінга, і, закінчуючи концепціями Шопенгауера і Ніцше, на чому зодом (у наступній публікації) ми зупинимось далі докладніше.

Звичайно, не можна обійти увагою й спроби осмислення феномену свободи в ракурсі так званої наукоподібно-філософської концепції марксизму.

Концептуальне розуміння свободи у даному випадку ґрунтувалося на запереченні

² Вказуючи на відмінність негативної і позитивної свободи, Кант саме в позитивній свободі вбачав дійсну людяність і цінність. В етичному плані позитивна свобода і постає у його філософії як добра воля; воля, підпорядкована моральному закону.

³ Одразу зазначимо, що у даному випадку йдеться, насамперед, про так званий онтологічний контекст дослідження й розуміння свободи, й про роль екзистенціального чинника (феномен волевиявлення людської істоти) у формуванні світоглядно-філософських позицій середньовіччя.

так званих суб'єктивно-ідеалістичних уявлень про свободу особистості як про незалежність її свідомості від об'єктивних умов життєдіяльності індивіда і суспільства; запереченні метафізичного протиукладання свободи та необхідності (приписуваного філософам 17 – 19 ст. (Т. Гоббсу, П. Гольбаху, Ж. Ламетрі, П. Лапласу, Е. Дюрингу та ін.), а також проти тлумачення свободи у вигляді антиномії свідомості І. Канта (*Філософія: енциклопедичний словник*, 2004).

У марксистському розумінні свобода "як феномен діалектичної взаємодії з необхідністю" протиукладалася так званому волюнтаризму і фаталізму, і на відміну від "ідеалістичного тлумачення свободи", у якому, на думку марксистів, проблема свободи була "обмежена свідомістю", щільно пов'язувалася з можливістю практичного втілення свободи у людській діяльності. Свобода, відокремлена від людської діяльності, вважалася тут лише "ілюзією свободи".

"У повсякденній практичній діяльності, – читаємо в описуваннях такого кшталту, – люди зіштовхуються не з абстрактною необхідністю як такою, але з її конкретно-історичним втіленням у вигляді реально існуючих природних умов, а також соціальних і економічних відносин, котрі й обумовлюють коло їхніх інтересів. Люди не вільні у виборі об'єктивних умов своєї діяльності, однак вони мають відому свободу у виборі цілей, оскільки в кожен даний момент зазвичай існує не одна, а кілька. реальних можливостей, хоча і з різною часткою ймовірності; навіть тоді, коли немає альтернативи, вони в змозі сповільнити надходження небажаних для них явищ або прискорити наближення бажаних. Нарешті, вони більш-менш вільні і у виборі засобів досягнення мети" (Рожкова, 2008). Таким чином, свобода тлумачилась тут як феномен відносний, і як такий, що входить в життя через усвідомлений шлях вибору відповідного плану дій та усвідомлення реальних можливостей, наявність засобів для здобування визначених цілей і співпадіння інтересів з інтересами й прагненнями значних мас людей.

Висновки. Таким чином, ми з'ясували, що під змістом поняття свободи у сучасній довідковій та енциклопедичній літературі розуміють і певну здатність людини (здатність опановувати умови свого буття, здатність долати залежності від природних та соціальних впливів, зберігати можливості для самовизначення, вибору своїх дій та вчинків; і певну спроможність людини творити себе саму, організовувати "простір об'єктивних можливостей", що виникає для самоствердження та самореалізації соціального суб'єкта: індивіда, соціальної групи, соціальної спільноти); і універсальне і загальне поняття культури; і символ (синонім) духовного розкріпачення; і найвищу духовну цінність; і особливий спосіб детермінації духовної реальності; і результат самовизначення Я через зовнішнє або внутрішнє Не-я; і показник розвитку духовності людини і суспільства; і діяльність, не обумовлену зовнішніми по відношенню до суб'єкта діяльності причинами; і міру гармонійного освоєння чужого і відчуження свого, і дуже ще багато багато чого.

На рівні сучасного філософського мислення свобода представлена і як поняття (що характеризує одну з універсальних сторін людського буття, визначає здатність людини здійснювати контроль за його умовами, керувати природними та соціальними силами, зберігати можливість вибору шляхів і способів досягнення цілей і задоволення особистих потреб); і як філософська категорія (що відображає специфічний спосіб буття людини в світі); і як центральне поняття європейської культури; і як універсалія культури суб'єктного ряду; і як дуальна опозиція (створена разом з поняттям несвободи); і як певний процес самоздійснення людської особистості тощо.

Переважає більшість цих визначень до певної міри характеризує феномен свободи з того чи іншого боку. Але усі вони є характеристиками лише окремих аспектів досліджуваного нами феномену. Деякі ж з цих визначень є просто наївними навіть з позиції формальної

логіки. Будь-хто нам може зауважити: "А хіба власне сама "можливість" дорівнює "свободі"?" Адже проста наявність можливості не є доконечною і остаточною умовою отримання вами свободи... Або хіба та чи інша "діяльність" – може бути власне "свободою"? Або хіба "простір" – може бути "свободою"? І що може бути найсмішнішим за ту відому сентенцію, у якій свобода дорівнюється "усвідомленій необхідності"? Адже кожен може легко переконатися у тому, що усвідомлення того, що ви не можете позбавитися певної залежності, не обов'язково може призвести до виникнення у вас відчуття свободи. Адже від того, що ви пересвідчилися, що аж ніяк не можете здолати якусь перешкоду, ваше відчуття залежності, незручності або нетерпимості, яке вас дуже "допікає", або "допікало", навряд чи одразу ж зникне остаточно... Для того, щоби так сталося, людині потрібно не тільки визнати непереборність, але й змиритися з цим, змиритися з наявним станом речей, з нездоланністю обставин або умов її існування. Й не кожний, й не завжди, зрештою, на це погодиться.

Утім, одну з особливостей феномену і поняття свободи ми можемо вже зафіксувати однозначно. Щодо феномену свободи – це його багатовимірність, а щодо поняття свободи – це його неоднозначність, або ж багатозначність. Вже з того, що ми з вами дізналися про свободу, випливає, що вона має багато постав і багато вимірів і у повсякденному житті, і у соціальній, суспільній практиці індивідів. Більше того. Подеколи такі постави у суспільному житті практично обертаються і прямо на протилежні⁴. Крім такої "динаміки", такого обертання свободи, існує і серйозна проблема її відтворення у філософському мисленні.

Свобода є дійсно найскладним феноменом, який, як це визнавав не один з відомих філософів, надзвичайно важко відтворюється у понятті. Багато хто з класиків світової філософії просто відмовився від будь-яких спроб визначити цей феномен понятійно.

"Неможливим є раціональне визначення свободи. Примат та панування розуму не

⁴ М. Бердяєв на цій властивості феномену свободи навіть створив концепцію "трагічної діалектики свободи", у якій і зазначив, що: "...Кожна з таких свобод, і перша, і друга свобода, несуть у собі свій фатум, кожна обертається на свою протилежність, перетворюючись у необхідність та рабство" (Бердяєв, 1995, с. 96). Перша, ірраціональна і нескінченна свобода сама по собі ще не здатна гарантувати, що людська істота, культивуючи її у своєму житті, піде шляхом добра й прийде до Всевишнього, що Істина переможе у його житті, а найвища свобода актуалізується в світі. Нескінченні потенції такої свободи, на думку М. Бердяєва, відкривають можливість найрізноманітніших й часом протилежних актуалізацій. Вона ще не просякнута світлом Істини і благодаті, вона здатна повести людину шляхом зла і розпаду, зрештою, перетворившись на необхідність та рабство. "Ми знаємо це через досвід індивідуальної людської долі. Ми знаємо, як ірраціональна свобода закидає нас у поневолення, підкоряє невідворотній необхідності. Ми знаємо це і через історичну долю народів. Революції, започатковані у ірраціональній свободі, закидують все до анархії. Анархія ж приводить до тиранції та рабства" (там само). Цю першу свободу, або її сенс, М. Бердяєв і пов'язував з міфом про гріхопадіння, з інтерпретаціями зла, як породженого свободою відпадиння духа людської істоти від божественного центру життя, з природним світом необхідності та містерією першотворіння. "Діалектика першої свободи, – стверджував цей мислитель, – породжує трагедію світового процесу, з якої немає виходу ані через цю свободу, ані через породжену нею необхідність" (там само).

Невідворотність долі інкримінувалася у "Філософії вільного духа" і "другій свободі". Це може видатися парадоксальним, але й вона поза врахуванням, забуванням, або ж негачією першої свободи також, на думку М. Бердяєва, у своїх перетвореннях в історії людської цивілізації завжди закінчувалася запереченням свободи духа і тиранічною організацією людського життя. І типовим прикладом в даному випадку у відповідності з спостереженнями М. Бердяєва було середньовіччя. Помилкове визнання Бл.Августіном тільки "другої" свободи, свободи від істини, та інтерпретація свободи "першої" як остаточно втраченої у гріхопадінні (до чого Августіна привела його боротьба проти раціоналістичного натуралізму Пелагія), змусили його відмовитися від свободи, і, зрештою, привели до виправдання насилья у справах віри, запереченню свободи релігійної совісті, застосуванню тортур та страти еретиків, санкціонуванню інквізиції тощо.

визнають свободи" (1995, с. 324), – напише, наприклад, М. Бердяєв у своїй праці "Царство Духа та царство Кесаря" На його думку, взагалі неможливо виробити позитивне логічне поняття щодо свободи, для якого б таємниця свободи стала б остаточно зрозумілою. Будь-яке "позитивне визначення" свободи раціоналізує й вбиває її внутрішнє життя. "Свобода є життям, життя ж зрозуміле в досвіді життя, свобода невловима у своїй внутрішній утаємниченості для категорій розуму" (там само, с. 89). То може свобода і дійсно є "Певною формою історичної ілюзії, яка постійно зіштовхується з парадоксами"? (*Короткий філософський словник*, 2010).

З іншого боку, історико-філософський аналіз змісту та смислу ж цього поняття дійсно засвідчує, що вони змінювалися історично і не лише в залежності від розвитку самого індивіда, суспільства, розвитку науки та знання, але й у залежності від історичного розвитку самої філософії, її методологічного інструментарію, світоглядних та концептуальних засад філософського мислення.

І феномен екзистенціальності відігравав у цьому процесі далеко не останню роль. Цьому, можливо, і буде присвячена наша наступна розвідка.

Література

- Бердяев, Н. А. (1994), *Философия свободного духа*, Республика, Москва, 480 с.
- Бердяев, Н. А. (1995), *Царство духа и царство Кесаря*, Республика, Москва, 383с.
- Бичко, І. В. (2002), "Свобода", *Філософський енциклопедичний словник* [Є. К. Бистрицький, М. О. Булатов, А. Т. Ішмуратов та ін.], "Абрис", Київ, 742 с.
- Василенко, Л. И. (2013), *Краткий религиозно-философский словарь*, Искусство и образование, Москва, 256 с.
- Галкин, В. П. (1997), "Проблемы современности: теоретические аспекты и основы экологической проблемы – толкователь слов и идиоматических выражений", *Контекстное учебное пособие к циклу "Экологические проблемы человечества". Экология, социология, философия, право*. Часть – 2. Чебоксары, 220 с.
- История и философия науки и техники: Словарь для аспирантов и соискателей* (2016), науч. ред. Н. В. Брянник; отв. ред. О. Н. Томюк, Издательско-полиграфическое предприятие "Макс-Инфо", Екатеринбург, 328 с.
- История философии. Энциклопедия* (2002), Сост. Грицанов А. А., Интерпрессервис; Книжный Дом, Минск, 1376 с.
- Касавин, И. Т. (гл. ред.) (2009), *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*, "Канон +", РООИ "Реабилитация", Москва, 1248 с.
- Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. (2010), "Краткий философский словарь", Электронный ресурс. Режим доступа (28.08.2023): <https://iknigi.net/avtor-galina-kirilenko/95158-kratkiy-filosofskiy-slovar-galina-kirilenko/read/page-1.html>
- Рожкова, Ю. (2008), "Первісні форми взаємодії особистості і суспільства", *Мультиверсум. Філософський альманах*, Вип. 74, с. 122 – 133.
- Философия: Энциклопедический словарь* (2004), Под ред. А.А. Ивина, Гардарики, Москва, 1072 с.
- Философия и методология науки (понятия категории проблемы школы направления). Терминологический словарь-справочник* (2017) Директ-Медиа, Москва, Берлин, 276 с.
- "Философия: основные понятия и определения. Учебно-методическое пособие". Под ред. Голиковой Л. В. Электронный ресурс. Режим доступа (28.08.2023): <https://ojs.magtu.ru/servisy-sajta/fajlovyj-arkhiv/send/64-uchebno-metodicheskie-posobiya/525-filosofiya-osnovnye-ponyatiya-i-opredeleniya.html>

References

- Berdyaev, N. A. (1994), *Philosophy of the Free Spirit [Filosofija svobodnogo duha]*, Respublika, Moscow, 480 p. [in Russian]
- Berdyaev, N. A. (1995), *The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar [Carstvo duha i carstvo Kesarja]*, Respublika, Moscow, 383 p. [in Russian]
- Bychko, I. V. (2002), "Freedom" ["Svoboda"], *Philosophical encyclopedic dictionary* [E. K. Bystrytskyi, M. O. Bulatov, A.T. Ishmuratov et al.], "Abrys", Kyiv, 742 p. [in Ukrainian]
- Vasylenko, L. I. (2013), *Short religious and philosophical dictionary [Kratkij religiozno-filosofskij slovar]*, Art and Education, Moscow, 256 p. [in Russian]
- Galkin, V. P. (1997), "Contemporary problems: theoretical aspects and foundations of the ecological problem – an interpreter of words and idiomatic expressions" ["Problemy sovremennosti: teoreticheskie aspekty i osnovy jekologicheskoy problemy – tolkovatel' slov i idiomaticheskikh vyrazhenij"], *Contextual textbook for the cycle "Ecological problems of mankind". Ecology, sociology, philosophy, law. Part - 2*. Cheboksary, 220 p. [in Russian]
- History and philosophy of science and technology: Dictionary for graduate students and applicants [Istorija i filosofija nauki i tehniki: Slovar' dlja aspirantov i soiskatelej]*, (2016), N. V. Bryanyk, scientific. ed.; O. N. Tomyuk, executive ed.; Publishing and Printing Company "Max-Info", Yekaterinburg, 328 p. [in Russian]
- History of philosophy. Encyclopedia [Istorija filosofii. Jenciklopedija]* (2002), Compiled by Hrytsanov A. A., Interpressservice; Book House, Minsk, 1376 p. [in Russian]
- Kasavyn, I. T. (chief editor) (2009), *Encyclopedia of epistemology and philosophy of science [Jenciklopedija jepistemologii i filosofii nauki]*, "Kanon +", ROOI "Rehabilitation", Moscow, 1248 p. [in Russian]
- Kyrylenko H. G., Shevtsov E. V. (2010), "Short philosophical dictionary" ["Kratkij filosofskij slovar"], Electronic resource. Access mode (28.08.2023): <https://iknigi.net/avtor-galina-kirilenko/95158-kratkiy-filosofskiy-slovar-galina-kirilenko/read/page-1.html> [in Russian]
- Rozhkova, Yu. (2008), "Primitive forms of interaction between the individual and society" ["Pervisni formy vzaiemodii osobystosti i suspilstva"], *Multiversum. Philosophical Almanac*, Vol. 74, pp. 122 – 133. [in Ukrainian]
- Philosophy: Encyclopedic Dictionary [Filosofija: Jenciklopedicheskij slovar]* (2004), A. A. Ivyna, ed., Gardaryki, Moscow, 1072 p. [in Russian]
- Philosophy and methodology of science (concepts of the category of the problem of the direction school). Terminological dictionary-reference [Filosofija i metodologija nauki (ponjatija kategorii problemy shkoly napravljenija). Terminologicheskij slovar'-spravochnik]* (2017) Direct-Media, Moscow, Berlin, 276 p. [in Russian]
- "Philosophy: basic concepts and definitions. Educational and methodological manual" ["Filosofija: osnovnye ponjatija i opredelenija. Uchebno-metodicheskoe posobie"]. Holikova L. V., Ed. Electronic resource. Access mode (28.08.2023): <https://ojs.magtu.ru/servisy-sajta/fajlovyj-arkhiv/send/64-uchebno-metodicheskije-posobiya/525-filosofiya-osnovnye-ponyatiya-i-opredeleniya.html> [in Russian]

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

ИНТЕРНАЦИОНАЛІЗАЦІЙНІ ТРЕНДИ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА ВИЩУ ОСВІТУ

М. А. Дебич

доктор педагогічних наук, доцент, головний науковий співробітник,
відділ забезпечення якості вищої освіти, Інститут вищої освіти, НАПН України
m_debych@ukr.net
ORCID 0000-0002-5999-3989

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-40-52](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-40-52)

Анотация

Марія Дебич. Тенденциите на интернационализацията и тяхното въздействие върху висшето образование. Статията съдържа най-новите данни за състоянието и тенденциите в развитието на висшето образование в европейското и световното образователно и научно пространство в контекста на интернационализацията. Доказан е фактът за ускоряване на количественото и качественото развитие на висшите образователни степени – обучението на магистри и млади изследователи (ниво PhD) във водещите страни на Европейския съюз – Германия, Великобритания, Швейцария, Финландия и редица други. Изследва се интензификацията на студентската мобилност и влиянието ѝ върху подобряването на качеството на дейността на цялата система на висшето образование. Предоставят се количествени данни за студентските потоци в рамките на Европейското пространство за висше образование, отбелязват се положителни и отрицателни явления в темата "мобилност" за младежта в Украйна. Изтъква се необходимостта от подкрепа на тези технологии, които ще определят световната икономика след 10-15 години и в които Украйна показва първи успехи.

Ключови думи: висше образование, глобализация и интернационализация, Болонски процес, студентска мобилност, качество на обучението на специалисти.

Анотація

Марія Дебич. Інтернаціоналізаційні тренди та їхній вплив на вищу освіту Стаття містить найновіші дані про стан і тенденції розвитку вищої освіти в Європейському освітньому і науковому просторі та у світі в контексті інтернаціоналізації. Доведено факт прискорення кількісного і якісного розвитку вищих рівнів освіти – підготовки магістрів і молодих дослідників PhD-рівня у провідних державах Європейського Союзу – Німеччині, Великій Британії, Швейцарії, Фінляндії та кількох інших. Досліджено інтенсифікацію мобільності студентів і вплив цього явища на підвищення якості вищої освіти. Наведено кількісні дані про потоки студентів усередині Європейського простору вищої освіти, відзначено позитивні і негативні явища у темі «мобільність» для молоді України. Вказано на необхідність підтримки тих технологій, що будуть визначати економіку світу через 10-15 років і в яких Україна засвідчує перші успіхи.

Ключові слова: вища освіта, глобалізація та інтернаціоналізація, Болонський процес, мобільність студентів, якість підготовки фахівців.

Abstract

Mariia Debych. Internationalization trends and their impact on higher education. The article contains the latest data on the state and trends of higher education in European educational and scientific area and in the world in the context of internationalization. The fact of acceleration of quantitative and qualitative development of higher levels of education – training of masters and young researchers of PhD-level in the leading European countries – Germany, the UK, Switzerland, Finland and several others is proved. The intensification of student mobility and the impact of this phenomenon on improving the quality of activities of the entire higher education have been studied. Quantitative data on student flows within the European Higher Education Area are presented, positive and negative phenomena in the phenomenon of “mobility” for the youth of Ukraine are noted. The need to support those technologies that will determine the world economy over the next 10-15 years has been stated and in which Ukraine is witnessing the first successes.

Key words: higher education, globalization and internationalization, Bologna process, student mobility, quality of training of professionals.

Вибір теми і актуальність дослідження. Відновлення незалежності України як нового й активного учасника європейських і світових процесів сталося у момент розпаду не тільки світового постраху з назвою "Радянський Союз", але й організованого ним воєнного блоку соціалістичних держав як засобу об'єднання всіх можливих ресурсів для перемоги на Землі тих ідеологічних поглядів, що були стисло висловлені у "Маніфесті комуністичної партії" К. Маркса і Ф. Енгельса ще у середині XIX ст. (оприлюднений у 1848 р.).

Для громадян молодії держави загальним прагненням стало сподівання на повноцінну інтеграцію в Європейський Союз і досягнення стандартів якості і безпеки життя, характерних для групи найбільш розвинених держав світу. Всі групи керівників України, яким доля надала можливість державного управління, відзначались великими відмінностями у світоглядних уявленнях і системах власних пріоритетів, але у своїх практичних діях перед отриманням у свої руки повноти влади дружно спиралися на популістські політичні й економічні обіцянки, а після досягнення бажаного негайно забували про них і занурювалися у вир корупції і забезпечення «своїх», що мало наслідком неодноразові спроби небайдужих громадян примусити національну еліту відмовитися від "багатовекторності для себе" і рухатися "в Європу для всіх".

Підписання Угоди про Асоціацію між Україною та Європейським Союзом, отримання асоційованого членства України у восьмій Рамковій програмі Європейського Союзу з наукових досліджень та інновацій "Горизонт 2020", розроблення Стратегії сталого розвитку "Україна – 2020" визначили європейський вектор розвитку України.

Участь України у Болонському процесі, узгодження національних освітніх реалій з європейськими стандартами (тривалості і структури середньої освіти, номенклатури дипломів та ін.), візове зближення з Європейським Союзом (надалі – ЄС) сприяло підвищенню мобільності молоді й зростання кількості тих, хто навчатиметься за кордоном. Оцінка цього явища журналістами і політичними експертами завжди була негативною й включала слова «відплив мізків», але молодь і більшість населення ставилися до цього позитивно і вважали це одним з аспектів підвищення якості освіти в Україні й елементом інтеграції в ЄС через можливість працювати у країнах ЄС з європейським дипломом.

У той же час у Стратегії розвитку вищої освіти на 2021 – 2031 роки вказано на слабку інтеграцію вищої освіти України у світовий та Європейський освітньо-науковий простір: "відсутність механізму залучення іноземних інвестицій у розвиток ЗВО; штучні бар'єри для участі у науково-дослідних та освітніх європейських програмах; відсутність мотивації та гарантій зовнішньої академічної мобільності викладачів; збільшення відставання матеріально-

технічного забезпечення ЗВО від кращих світових та європейських університетів; низький рівень використання потенціалу українських ЗВО для підготовки іноземних громадян; асиметрія міграційних потоків студентів; слабе пропагування вищої освіти в Україні на міжнародній арені; недостатній рівень забезпечення доступності вищої освіти для іноземних студентів, сприятливих і безпечних умов навчання, наявність перешкод до визнання дипломів українських ЗВО" (MES of Ukraine, 2020, p. 25) та ін.

Керівники МОН, намагаючись прискорити інтеграційні процеси, прийняли рішення про публікацію наукових праць не у давно створеній мережі українських фахових видань, а тільки в тих, що входять у базу даних Scopus та Web of Science. Останніх в Україні було надто мало навіть для сектору точних наук, а для гуманітарної сфери їх практично не існувало. Чи підвищило це світове реноме науки України – немає ствердної відповіді, але ця вимога загальмувала дисертаційні захисти.

Метою статті є поглиблений критичний аналіз головних сучасних трендів розвитку інтернаціоналізації вищої освіти в умовах глобалізованого світу та визначення впливу інтернаціоналізації на розвиток вищої освіти.

Завдання ми вбачаємо у пошуку пропозицій щодо розвитку системи вищої освіти України у контексті інтернаціоналізації, насамперед, для вирішення національних економічних і соціальних проблем разом з участю у переході від екологічно деструктивного індустріального способу виробництва і до екологічно безпечного, до участі в планах забезпечення світового сталого економічного розвитку (*англ.* Sustainable Development). Та для цього необхідно поєднати зміну парадигми діяльності всієї науково-освітньої сфери не на створення та удосконалення зброї, а на охорону здоров'я людей і ліквідацію пошкоджень середовища їхнього перебування.

У методологічному плані ми не претендуємо на пропозицію цілком нових засобів і спиратимемося на головні здобутки природничих і гуманітарних наук, на правила виконання якісних наукових досліджень та на забезпечення ефективності освітньої діяльності в університетах. Але все ж скеруємо головні зусилля на вивчення і врахування найновіших відкриттів і технологічних досягнень в їхньому потенційному значенні для глобального прогресу, адже саме вони, згідно з законами діалектики, визначатимуть майбутнє світу, ЄС та України.

Виклад основного матеріалу. У наш час потоків інформації й можливості спілкуватися з більшістю людей на суходолі неможливо уявити, що старші особи значну частину свого життя провела за "залізною завісою", винайденою керівниками Радянського Союзу (СРСР) для відмежування його населення від решти світу, включаючи території країн так званого "соціалістичного табору" (!). Це полегшувало поширення міфів про переваги показників СРСР над усіма іншими державами, серед яких одним з центральних було твердження, що всі характеристики радянської системи народної освіти були рекордними для планети, результати її діяльності були ще вищими, а наука в СРСР настільки переважала всі інші варіанти, що США перекладали на англійську мову все опубліковане російською мовою з тем природничо-математичних наук (включаючи масові науково-популярні видання для школярів).

Факт перекладу – щира правда, але подібна діяльність почалася вже після польоту в космос Ю. Гагаріна й мала вражаюче несподіваний наслідок, який полягав у великому припливі молоді з англослов'янських держав третього світу на навчання в СРСР, для яких вказані переклади були незаперечним доказом того, що там можна отримати фахові знання світового рівня. СРСР не забарився використати цей потяг для ідеологічного й політичного впливу, але деталізація подібної інформації далеко виходить поза межі цієї статті, яка скерована в майбутнє.

У центрі уваги буде не тільки мобільність молоді і науковців, а й уточнення понят-

тя "інтернаціоналізація вищої освіти", яке вважають зближенням цілей, змісту і багатьох показників для ЗВО різних держав до якогось "усередненого значення", яке було б прийнятним для всіх і без винятків. Ми вважаємо, що в Україні бракує не наукових праць з історії еволюції вищої освіти чи Болонського процесу, а досліджень ширшого плану з орієнтацією на стратегічні прогнози майбутнього.

Нас цікавлять світові тренди в аспектах їх виникнення та головні наслідки їхнього впливу на Україну в цілому і на освітніх працівників, зокрема. Ключовими словами будуть *якість освіти, глобалізація, інтернаціоналізація, мобільність студентів, створення рейтингів академічної та іншої досконалості ЗВО переважно університетського рівня, а також засоби вимірювання якості діяльності системи обов'язкової освіти*. Все це стосуватиметься переважно Європейського простору вищої освіти, адже події в ньому стосуються України набагато більше від світових досягнень Сінгапуру чи Південної Кореї.

Аналіз змін змісту зарубіжних та українських джерел з освітньої тематики дає змогу зробити висновок, що глобалізація та інтернаціоналізація поступово стали розглядатися як глибоко взаємопов'язані явища. І справді, поглиблення глобалізації в економічно-політичних аспектах розпочало все дужче впливати на вищу освіту, виринаючи її з полону "залізних зав'яз" та інших національних обмежень, інтернаціоналізація стала важливим проявом реакції вищої освіти на можливості й проблеми, які для усіх держав світу виникли під впливом глобалізації. Дж. Найт (J. Knight) вказала найголовніші "п'ять елементів глобалізації, які впливають на інтернаціоналізацію вищої освіти: суспільство знань, інформаційні й комунікаційні технології, ринкова економіка, лібералізація торгівлі, зміни управління" (Knight, 2008, p. 5).

З аналізу численних проявів цих головних впливів науковці роблять обґрунтовані висновки про те, що глобалізація спричинює не тільки одну інтернаціоналізацію усередині кожної держави, але й освіту без кордонів. Безперечно, кордони мають велике значення, коли мова йде про відповідальність за якість освіти, про доступ до неї та фінансування всіх освітніх програм. "Найпомітніше це у межах різних регіональних об'єднань держав, створених для досягнення економічної інтеграції, соціальної єдності та політичної безпеки. Найбільш успішні з них – програми ЄС та Ради Європи, утворення Європейського простору вищої освіти (ЄПВО) у межах Болонського процесу та Європейського дослідницького простору (ЄДП) у межах Лісабонської стратегії" (Горбунова, Ларіонова, 2005, с. 127 – 128).

Болонський процес і Лісабонська стратегія є прикладом регіоналізації міжнародної взаємодії в Європі. Мета Болонського процесу полягає у спробі зробити європейську вищу освіту привабливішою і більш конкурентоспроможною з позиції її міжнародного виміру. Це стало хорошим взірцем для створення різних об'єднань в інших частинах світу, які підтримують міжнародне співробітництво у галузі вищої освіти, але деталізувати це питання не будемо – нам цілком вистачить матеріалу на аналіз європейських подій у ЄПВО та ЄДП у даний момент і в майбутньому.

Ми щойно здійснили посилання на окремі публікації початку XXI ст., але висловлені у них думки загального скерування не втратили свого значення, хоч повинні бути доповненими вказівкою на розгортання доволі активного суперництва на отримання звання «університету світового класу» і спроб примусити національні університети скерувати всю свою діяльність на входження у невелику групу університетів-лідерів у тих академічних рейтингах, які мають визнання і викликають ажіотаж у світових ЗМІ. Аналізувати це теж не будемо, вказавши, що Китай за кілька п'ятирічок досяг часткових успіхів, але вирішив припинити подібне змагання й оцінювати всі досягнення освітан і науковців за рівнем корисності їхньої праці, а не за кількістю публікацій у згаданих Scopus-WoS виданнях.

Пошукаємо у найновіших джерелах інформації і запропонуємо нетрадиційне представлення отриманих нами результатів, відмовляючись від попередніх текстових аналізів і

пропонуючи велику кількість фактів, на основі яких читачі зроблять власні висновки згідно індивідуальних пріоритетів. Ці факти містить велика табл. 1, що побудована на даних кількох джерел, що стосуються Європейського простору вищої освіти. Слід зауважити, що спрощений її варіант, який стосувався тільки одного навчального року, ми вміщували у власну статтю (Debych, 2021). Поліпшена табл. 1 містить найновіші дані, а тому надає нам можливість простежити динаміку кількісних і структурних змін вищої освіти в багатьох державах. Ми вирішили обмежити її обсяг наведенням новітніх даних тільки для тих країн, що мали в 2014 році понад половину мільйона студентів. Доцільно нагадати про те, що з багатьох об'єктивних причин офіційні дані про стан освіти у міжнародних виданнях 2021 року стосуються попередніх часів (у даному випадку – 2016/2017 навчального року).

Таблиця 1. Чисельність населення і кількість студентів у Європейському просторі вищої освіти за рівнями дипломного навчання (2014/2015 і 2016/17 н.р.)

Країна	Населення в млн. (2014)	Загалом студентів	Чисельність за рівнями навчання			
			ISCED 5	ISCED 6	ISCED 7	ISCED 8
Росія (2014/2015)	142,423	7 436 216	2 103 125	3 516 093	1 692 926	123 072
Росія (2016/2017)		7 196 600	2 941 000	2 902 000	1 259 000	94 600
Туреччина (2014/2015)	79, 426	6 062 686	2 013 762	3 527 649	443 253	78 223
Туреччина (2016/2017)		7 198 800	2 556 000	3 953 000	598 500	91 300
Німеччина (2014/2015)	80,854	2 977 781	394	1 792 434	988 753	196 200
Німеччина (2016/2017)		3 091 600	300	1 860 000	1 033 000	198 300
Франція (2014/2015)	66,554	2 424 158	495 472	991 175	868 904	68 607
Франція (2016/2017)		2 603 100	501 300	1 042 000	922 900	66 900
Велика Британія (2014/2015)	64,088	2 330 334	272 487	1 523 902	421 145	112 800
Велика Британія (2016/2017)		2 431 700	287 500	1 597 000	434 900	112 300
Іспанія (2014/2015)	48,146	1 963 924	372 356	1 204 409	355 097	32 062
Іспанія (2016/2017)		2 010 500	392 500	1 212 000	334 500	71 500
Італія (2014/2015)	61,855	1 826 477	6 548	1 076 667	710 487	32 775
Італія (2016/2017)		1 836 900	11 000	1 102 000	696 200	27 700
Україна (2014/2015)	44,429	1 776 190	452 292	947 210	346 657	30 031
Україна (2016/2015)		1 614 700	398 700	823 100	365 800	27 100
Польща (2014/2015)	38,562	1 665 305	2 721	1 104 364	514 821	43 399
Польща (2016/2017)		1 550 000	200	1 027 000	479 600	43 200

Нідерланди (2014/2015)	16,948	842 601	18 687	646 851	162 585	14 478
Нідерланди (2016/2017)		878 300	23 700	659 600	176 900	15 100
Греція (2014/2015)	10,776	677 429	-	598 990	54 558	23 881
Греція (2016/2017)		733 000	-	634 000	72 300	26 700
Казахстан (2014/2015)	18,157	658 413	146 387	477 387	32 527	2 063
Казахстан (2016/2017)		632 000	93 800	496 200	38 400	3 600
Румунія (2014/2015)	21,666	541 653	-	354 186	168 152	19 315
Румунія (2016/2017)		532 600	-	347 900	164 500	19 200
Білорусь (2014/2015)	9,590	505 637	128 975	362 907	8 855	4 900
Білорусь (2016/2017)		304 100	-	284 000	15 000	5 100
Бельгія (2014/2015)	13,323	504 745	24 414	365 929	97 920	16 486
Бельгія (2016/2017)		526 800	23 500	384 200	102 100	17 000
Швеція	9,802	428 557	25 244	246 400	135 555	21 358
Австрія	8,665	425 972	77 877	183 768	140 269	24 058
Чехія	10,645	395 525	994	236 887	133 066	24 582
Португалія	10,825	337 507	395	203 836	113 966	19 310
Данія	5,582	313 756	34 973	195 054	73 790	9 939
Угорщина	9,898	307 729	11 655	214 737	74 113	7 224
Фінляндія	5,477	302 478	-	219 317	63 239	19 869
Швейцарія	8,122	294 450	10 280	195 437	65 036	23 697
Болгарія	7,187	278 963	-	186 702	85 634	6 617
Норвегія	5,208	268 231	9 836	188 823	62 109	7 463
Сербія	7,177	241 054	-	194 696	37 803	8 555
Ірландія	4,892	214 632	16 505	161 302	28 621	8 204
Азербайджан	9,781	204 152	38 816	143 620	18 781	2 935
Словаччина	5,445	184 390	2 847	102 434	70 038	9 071
Хорватія	4,465	162 022	118	100 879	57 895	3 130
Албанія	3,029	160 527	-	110 159	46 423	3 945
Литва	2,884	140 629	-	108 083	29 911	2 635
Грузія	4,931	127 640	2 328	109 424	12 471	3 417
Молдова	3,547	109 395	15 468	71 071	20 923	1 933
Боснія- Герцеговина	3,867	108 714	-	87 926	19 964	824
Вірменія	3,056	103 672	8 304	79 623	14 476	1 269

Латвія	1,987	85 881	16 105	50 634	16 942	2 200
Словенія	1,983	85 616	11 485	48 893	22 594	2 644
Північна Македонія	2,096	63 543	-	59 359	3 821	293
Естонія	1,265	55 214	-	36 299	16 012	2 903
Кіпр	1,189	37 166	3 128	19 994	12 935	1 109
Чорногорія	0,647	26 580	-	25 462	1 068	50
Ісландія	0,332	18 940	485	13 393	4 543	519
Мальта	0,414	13 216	2 537	7 026	3 540	113
Люксембург	0,570	6 896	587	3 231	2 509	569
Ліхтенштейн	0,038	750	-	393	243	114
Андорра	0,085	457	24	418	5	10
Косово	1,871					

Насамперед нагадаємо про те, що ISCED є аббревіатурою International Standard Classification of Education. Ці слова слід перекладати як "Міжнародна стандартна класифікація освіти", що означає створену працівниками й експертами ЮНЕСКО систему стандартизованого опису систем освіти за кількома рівнями з метою їх порівняння для національного і міжнародного використання. Нижчі рівні стосуються обов'язкової і середньої освіти, більші – вищої освіти, яка в міжнародних документах часто називається "третинною (tertiary)".

Отже, ISCED 5 – короткий цикл вищої освіти з чітким професійним спрямуванням (український відповідник – молодший спеціаліст); ISCED 6 – бакалавр; ISCED 7 – магістр; ISCED 8 – аспірантура (докторантура). Використані дані з кількох джерел (Bologna Report, 2018; Bologna Report, 2021) та ін.

Ми поєднали у цій таблиці дані для 2014-го і 2017-го років, що дає змогу зробити важливі висновки про головні тренди. Вони трішки відрізняються відміними у наведенні даних у різних джерелах, а тому для першого випадку ми розшукали кількість студентів з точністю до однієї особи, а для другого – усереднені до тисяч. Упорядкування держав йшло за лідерством у кількості студентів. У 2014/2015 лідером виявилася Росія, а через три роки лідером стала Туреччина, де мало не 10% всього населення отримує вищу освіту університетського рівня у найрізноманітніших закладах.

Усіх повинен дивувати приклад цієї країни, що стала винятком для всього ісламського світу, спромігшись поєднати його культурні взірці з прискореним розвитком інноваційних виробництв і технологічних досягнень. Сучасна Туреччина за 3 – 4 роки споруджує найбільші у світі мости (у даний момент вводиться у дію міст через протоку Дарданелли, бо через Босфор вже досягнута необхідна мережа сполучень над водою і під водою), аеропорт аж з шістьма смугами може стати рекордсменом світу за обсягом перевезень. Туреччина обрала протилежний до Афганістану спосіб організації суспільного життя й економічних змін. Ми дуже сподіваємося на те, що інші південні держави оберуть подібний шлях не тільки через підтримку України за прикладом Туреччини, а через створення передумов для ліквідації екологічних та усіх інших загроз як для Європи, так і для всього людства.

Для уникнення перевантаження табл. 1 ми навели нові дані тільки для тієї групи держав, які в 2014/2015 навчальному році мали понад півмільйона студентів на вищих рівнях освіти. У кількісному плані у подальшому ненабагато змінилася не тільки кількість населення, а й контингент студентів. Виняток – Білорусія, де заклади 5-го ISCED-рівня повернули назад у систему спеціалізованої середньої освіти, понизивши у формальному статусі. В Україні не сталося кількісних "катаклізмів".

Наш аналіз даних табл. 1 засвідчив посилення надзвичайно важливого тренду руху всієї серйозної європейської вищої освіти від бакалаврського рівня не тільки до магістерського, а й до найвищого наукового PhD і докторського. Табл. 1 містить багато даних про ті країни, що через магістратуру намагаються вивести на 8-й рівень вищої освіти якомога більший відсоток осіб, що спроможні до самостійних наукових і технологічних досліджень, нарощуючи цим людський потенціал нації і створюючи передумови для мирного виграшу в усіх конкурентів у глобалізованому світі.

Тут найкращим прикладом ми вважаємо Німеччину (ФРН), яка невпинно нарощує контингенти 7-го і 8-го рівнів ISCED і скеровує молоді кадри на розвиток тих наук і технологій, що виникли не у XIX, а в XXI столітті.

Рамки статті не дають змогу навести детальні пояснення того, що ФРН вже стала світовим лідером у створенні виробництв майбутнього – надпровідних електрокабелів, великої гами надзвичайно ефективних електродвигунів, генетично модифікованих бактерій і грибків, які продукують засоби харчування, хімічні субстанції, органічні пластики і навіть надчисті метали без використання засобів і технологій індустріального періоду. Ми пояснюємо це тим, що мало не 20 років організацією державного управління у Німеччині займалася пані А. Меркель, яка до дуже високої компетентності з точних наук (вона є доктором з квантової хімії) додала отримане від старшого покоління (нагадаємо про Г. Коля та інших) вміння досягати економічних і соціальних успіхів через стратегічно правильні вибори найбільш прогресивних напрямків розвитку. Всі інші керівники держав Заходу отримали освіту з гуманітарних чи політичних наук, тому перевага А. Меркель над ними у розумінні значення сучасних наук і технологій була для нас дуже помітною.

Кілька інших держав Європейського простору вищої освіти, які вказані у табл. 1, також нарощували обсяги підготовки кандидатів і докторів наук (Іспанія, Туреччина, Казахстан та ін.), а найбільш передбачливі і багаті розпочали збільшувати відсоток громадян зарубіжних держав на цьому рівні вищої освіти. На нашу думку, цей тренд інтернаціоналізації вищих освітніх рівнів (тут світовим лідером є США) має в основі брак здібної до глибинного мислення молоді, яка у даний момент в системі освіти країн ЄПВО та в інших державах-лідерах світу з моменту народження оперує зображеннями і витрачає вільний час не на фахове оволодіння науковими знаннями на основі книг і збірників задач, а на змагання в різних видах комп'ютерних ігор та безперервне спілкування.

Головним засобом подолання проблеми залучення "здібних мізків" держави Заходу обрали рекрутацію молоді з ліцеїв і шкіл України та усіх інших ще не травмованих тотальною інформатизацією держав Східної Європи і Азії, а також простим підвищенням загальної тривалості навчання з моменту народження дитини до виходу її в майже дорослому стані на ринок праці. На Заході використовується термін "Initial Education" (можливий переклад – *первинна освіта*), який мало поширений в Україні з її розривом між середньою і вищою освітою. Швидко зростає кількість тих розвинених держав, де вона вже перевищила 20 років.

А загалом, про що ми не нагадуватимемо додатково, все вищих рівнів досягає вимога "навчання впродовж життя (LLL)". Це зумовлено невпинною зміною виробничих технологій, відмиранням старих масових професій і надходженням цілковито нових, що вимагають не фізичної сили й спортивної вправності, а глибини та ефективності мислення.

Табл. 1 не містить точних даних про зростання мобільності студентів і викладачів ЗВО. Коротко нагадаємо, що разом з розширенням Європейського Союзу, проведенням акції зі створення сотень "нових університетів", організацією Шенгенської безкордонної зони, змінювалася структура і тривалість вищої освіти, вводилися в дію засоби вимірювання і забезпечення якості, формувалися механізми для полегшення мобільності й вишукувалися гроші для оплати обмінів студентами і викладачами. Свій позитивний внесок у це зробив Болонсь-

кий процес та програми ЄС Еразмус+ і Горизонт 2020.

Дуже поширенні міркування на користь того, що мобільність студентів, молодих дослідників та співробітників ЗВО сприяє підвищенню якості програм та досліджень, зміцнює академічну і культурну інтернаціоналізацію європейської вищої освіти. Все це максимально корисне не тільки для індивідуального особистого розвитку, але й підвищує шанси на хороше працевлаштування, формує повагу до європейської культурної різноманітності та значно підвищує спроможність до спілкування з представниками інших народів (The Bologna Process, 2009, pp. 4 – 5).

З настанням XXI ст. умови розвитку вищої освіти Європи ускладнилися і через невблаганний конфлікт цивілізацій, і через перерозподіл світового економічного впливу на користь Далекого Сходу та Південної Азії. Керівники ЄС, як відомо, ще у 2000 році в Лісабоні розпочали великий цикл кроків до повернення у Старий Світ характерного для часів латинізованих університетів світового технологічного та інтелектуального рівня. Підрахунки одразу виявили можливість виділення значних потрібних коштів разом з гострим браком двох-трьох мільйонів фахівців PhD-рівня, які спроможні використати їх з користю, а не якимось іншим чином. Саме цей факт ми вважаємо тією найвагомішою причиною, що детермінувала і продовжує це робити – стратегію інтернаціоналізації європейської вищої освіти, сприяння мобільності здібних осіб, залучення провідних зарубіжних науковців та ін. Наприклад, у документі "Європейський простір вищої освіти у 2018 році" наведено багато останніх даних про показники мобільності молоді (Bologna Report, 2018). Загалом майже 2 млн. мобільних студентів навчаються у закладах ЄПВО: 56% (1 109 203) з країн, які не є членами ЄПВО, а 44% (869 701) – це студенти з країн ЄПВО, що навчаються в іншій країні ЄПВО. Але ці показники не задовольняють керівників ЄС і вони планують активніше залучати із вказаних нами вище теренів.

Однак, у цьому змаганні члени ЄПВО змушені конкурувати з багатьма державами з інших куточків світу, які беруть все активнішу участь у розвитку мобільності як важливому аспекті підвищення якості своєї вищої освіти через її інтернаціоналізацію та монд'ялізацію. Використаємо нові дані з видання (Education at a Glance, 2021), які дають майже повне уявлення про безперервність зростання міжнародної студентської мобільності упродовж останніх 20 років.

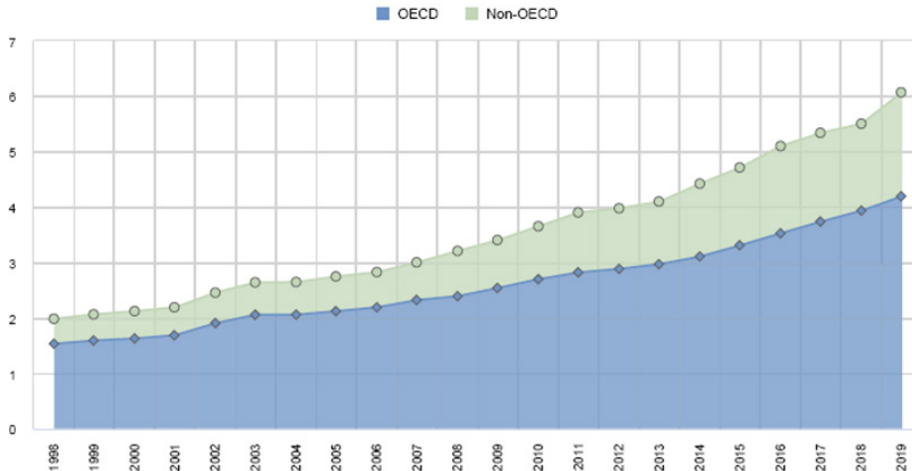


Рис. 1. Зростання кількості іноземних осіб, які навчаються у вищій освіті у всьому світі (з 1998 по 2019 роки)

Ці дані, на наш погляд, настільки переконливі, що не потребують якихось додаткових пояснень. Невелика частка цих світових успіхів належить також Україні, що створила розумне

законодавство, що сприяє зростанню кількості студентів-іноземців у ЗВО (найбільші успіхи має сектор вищої медичної освіти). Найпопулярнішими університетами серед іноземних студентів є: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Харківський національний медичний університет, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Одеський національний медичний університет, Запорізький державний медичний університет.

Кількість ЗВО в Україні, які здійснюють навчання іноземних студентів складала у 2019 – 2020 рр. – 455; 2020 – 2021 рр. – 394. У 2019 р. кількість іноземних студентів досягла 80470; у 2020 р. – 76548 (з 155 країн світу). Найбільше студентів в українських ЗВО із таких країн: Індія – 18095; Марокко – 8832; Туркменістан – 5322; Азербайджан – 4628; Нігерія – 4227 (Іноземні студенти в Україні, 2020).

А нам час наблизитися до узагальнень, що стосуються нашого та світового майбутнього. Одним з вирішальних поворотних моментів у русі людства до майбутнього, яке радикально відрізняється від минулого, є сучасний розвиток і велике поглиблення людських відносин, які необоротно перетворюють світ у взаємопов'язану і взаємозалежну цілісність. Переконані в тому, що й уроки боротьби з пандемією COVID-2019 підуть на користь усім саме в даному аспекті.

Практично всі країни визнають важливість вищої освіти, а провідна група усе азартніше веде велику гонку «мізків» (great brain race), у першу чергу – боротьбу між собою за залучення найрозумніших голів у світі. Тут немає якихось аномалій чи збочень. Сформувався консенсус у тому, що усім необхідні нові знання для здійснення відкриттів та інновацій для забезпечення зростання національних економік. При цьому університети й інші заклади вищої освіти ще й відіграватимуть роль важливих інструментів розширення національного культурного і навіть політичного впливу на всю планету.

У не такому вже й давньому минулому відносини між країнами більшою мірою визначалися за допомогою військової могутності та інших видів жорсткої сили. Тоді і навіть зараз в оцінці якості вищої освіти і наукових досліджень горувало врахування внеску університетів у винайдення та удосконалення зброї. Українські заклади у радянські часи вимушено брали участь у подібних дослідженнях, але за роки незалежності цілковито розгубили минулі досягнення. Наприклад, у найвпливовіший академічний рейтинг 2021 року, у частину "1000+ кращих" потрапили тільки по два заклади з Києва і Харкова та університети зі Львова і Сум (QS World University Rankings, 2021).

Та загалом ситуація у світі розпочала змінюватися на краще ще до приходу "навчально-попереджальної" пандемії COVID-2019. У результаті вимушених роздумів над проблемою конфлікту цивілізацій і загострення небезпек з боку демографії й смертельного для людей забруднення біосфери організатори попередніх академічних рейтингів з відомого агентства The Times Higher Education вирішили різко змінити свою політику й покласти в основу створення цілком нових критеріїв оцінювання університетів відомі рішення ООН про необхідність порятунку людства – постанову 2015 року "Про 17 цілей для сталого розвитку". Це рішення сприйняла і почала реалізовувати й Україна, створивши закон національного рівня (SDGs National Report UA, 2017).

У цьому векторі глобальних змін обмежимося наголосом на тому, що після експериментів The Times Higher Education створила перспективний для всього людства рейтинг сили екологічного впливу університетів світу – The Times Higher Education Impact Rankings, 2020 (Impact Rankings, 2020). У групу екоорієнтованих закладів світу включено десять ЗВО з України, 9 з Китаю й усього два з Німеччини. Нещодавно в Інтернеті став доступним *The Times Higher Education Impact Rankings, 2021* (там само), у якому кількість оцінених закладів зросла наполовину (до 1117 з 94 держав). Україна отримала згадку про 15 закладів університетського рівня – хороший показник (25-те місце). Будемо сподіватися на те, що

вся світова наука та вища освіта колись забуде про минулі стандарти і сконцентрується на створенні екологічно безпечних виробництв (можлива назва – ноотехнології, а англійською мовою – nootechnologies чи wisetechnologies). В останні два роки їхня кількість зростає дуже швидко і невдовзі назавжди зникне шкідливе для біосфери індустріальне тваринництво (один з "ліквідаторів" – засіб з назвою "протеїн Фу") людство рухатиметься шляхом створення ноосфери. Будемо сподіватися на те, що вся світова наука та вища освіта колись забуде про минулі стандарти і сконцентрується на створенні екологічно безпечних виробництв.

Наприкінці ми хочемо звернути увагу читачів на один з аспектів інтернаціоналізації, згадок про який ми не зустрічали у відомих нам публікаціях. Він полягає у формуванні світової системи найбільш вдалих варіантів організації середньої освіти та всіх вищих рівнів ISCED. Ми маємо на увазі "проникнення" у сферу освіти і професійної підготовки нових генерацій молоді досягнень сучасного виробництва, яке назавжди втратило вузькі національні рамки і стало по-справжньому міжнародним. Для найбільш ефективного отримання важливих виробів – від гігантських літаків до маленьких смартиків, що є доволі досконалими комп'ютерами, провідні держави світу об'єднують і свої ресурси, і продуктивні сили з держав Третього світу, сприяючи його швидкому прогресу.

Щось подібне, хоч і не таке масове, ми виявили у світовій освіті, де глобалізаційні впливи й економічне змагання має наслідком диференціацію у просторі і часі навчання і фахової підготовки на всіх рівнях, включаючи стажування і підвищення професійних спроможностей. Йде повільний розпад практики виконання всього в одній державі. Замість отримання магістерської чи PhD-компетентності у межах однієї держави вигіднішим стає виявляється базове і профільне шкільне навчання в одному місці (багаті родини з України віддають перевагу не США, а Великій Британії), бакалаврську чи магістерську програму намагаються виконати у якійсь провідній державі "А", аспірантуру – десть у "В", а от остаточне професійне вдосконалення – у кращому в світі центрі з MBA чи якоїсь іншої підготовки в Лондоні чи Гарварді.

З усього цього ми робимо такі заключні **висновки**: освітніх та інших ресурсів України чи навіть більшої держави вже бракує масової підготовки національних кадрів найвищої можливої світової якості. Подібний "продукт" вже став інтернаціональним і ця його риса тільки посилюватиметься в майбутньому.

І останнє, пропонуємо приклади найвищих європейських науково-освітніх досягнень, що переважають усі інші й бажані для перенесення в Україну. Їх кілька – Ірландія, Фінляндія, Норвегія і Швеція. З цих чотирьох найкращим ми вважаємо рух "ірландським шляхом", який за роки відновленої незалежності України дав можливість цій екс-колонії Англії у багато разів підвищити валовий національний продукт і неодноразово вигравати своєрідне "світове змагання" за найвищу у світі якість і безпеку життя усіх громадян. Вкажемо на те, що створення у сучасній Україні нових міністерств та їхня значна активність є для нас доказом перших скромних кроків по "ірландському шляху".

Література та посилання

- Горбунова, Е., Ларионова, М. (2005), "Интернационализация высшего образования в странах ОЭСР", *Актуальные вопросы развития образования в странах ОЭСР*. Отв. ред. М. В. Ларионова, Издательский дом ГУ ВШЭ, Москва, 152 с. Електронний ресурс. Режим доступа (18.07.2023): https://www.hse.ru/mirror/pubs/lib/data/access/ram/ticket/77/1522268101aa7596727eebf91a0de91d4856fc1be2/questions_development_formation.pdf
- "Іноземні студенти в Україні" (2020). Електронний ресурс. Режим доступу (18.07.2023): <https://studyinukraine.gov.ua/zhittya-v-ukraini/inozemni-studenti-v-ukraini/>

- "Стратегія розвитку вищої освіти в Україні на 2021 – 2031 роки" (2020), МОН України, Київ, 71 с. Електронний ресурс. Режим доступу (18.07.2023): http://www.reform.org.ua/proj_edu_strategy_2021-2031.pdf
- "Цілі сталого розвитку: Україна. Національна доповідь 2017". Електронний ресурс. Режим доступу (18.07.2023): http://www.un.org.ua/images/SDGs_NationalReportUA_Web_1.pdf.
- (Bologna Report 2018). "The European Higher Education Area in 2018: Bologna Process Implementation Report. European Commission/EACEA/Eurydice", 2018. Publications Office of the European Union, Luxembourg, 330 p., viewed 28 March 2023, available at: <http://eurydice.indire.it/wp-content/uploads/2018/05/Bologna-Report-2018.pdf>
- (Bologna Report 2021). "The European Higher Education Area in 2021: Bologna Process Implementation Report. European Commission/EACEA/Eurydice", 2018. Luxembourg: Publications Office of the European Union. – 330 p., viewed 28 March 2023, available at: <http://eurydice.indire.it/wp-content/uploads/2018/05/Bologna-Report-2018.pdf>
- Debych, M. (2021), "Internationalization of higher education, science and production as a trigger for educating high quality professionals", *Modern Technology and Innovative Technologies*, No.16, Part 6, pp. 106 – 115.
- "Education at a Glance 2021: OECD Indicators", OECD Publishing, Paris, viewed 28 March 2023, available at: <https://doi.org/10.1787/b35a14e5-en>
- (Impact Rankings 2020) "The Times Higher Education Impact Rankings 2020", viewed 28 March 2023, available at: https://www.timeshighereducation.com/rankings/impact/2020/overall#!/page/30/length/25/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/undefined
- (Impact Rankings 2021) "The Times Higher Education Impact Rankings 2021", viewed 28 March 2023, available at: https://www.timeshighereducation.com/rankings/impact/2021/overall#!/page/0/length/25/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/undefined
- Knight, J. (2008), "Higher Education in Turmoil: The Changing World of Internationalization", Sense Publishers, Netherlands, Rotterdam, viewed 28 March 2023, available at: <https://www.sensepublishers.com/media/475-higher-education-in-turmoil.pdf>.
- (QS World University Rankings, 2021) "QS World University Rankings reveals the top 1.000 universities from around the world", viewed 28 March 2023, available at: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2021>
- "The Bologna Process 2009. The European Higher Education Area in the new decade: Communique of the Conference of European Ministers Responsible for Higher Education", Leuven and Louvain la-Neuve. 28 – 29 April 2009, viewed 28 March 2023, available at: http://www.ehea.info/Uploads/Declarations/Leuven_Louvain-la-Neuve_Communique%C3%A9_April_2009.pdf

References

- Bologna Report 2018). "The European Higher Education Area in 2018: Bologna Process Implementation Report. European Commission/EACEA/Eurydice", 2018. Publications Office of the European Union, Luxembourg, 330 p., viewed 28 March 2023, available at: <http://eurydice.indire.it/wp-content/uploads/2018/05/Bologna-Report-2018.pdf>
- (Bologna Report 2021). "The European Higher Education Area in 2021: Bologna Process Implementation Report. European Commission/EACEA/Eurydice", 2018. Luxembourg: Publications Office of the European Union. – 330 p., viewed 28 March 2023, available at: <http://eurydice.indire.it/wp-content/uploads/2018/05/Bologna-Report-2018.pdf>
- Debych, M. (2021), "Internationalization of higher education, science and production as a trigger

- for educating high quality professionals", *Modern Technology and Innovative Technologies*, No.16, Part 6, pp. 106 – 115.
- "Education at a Glance 2021: OECD Indicators", OECD Publishing, Paris, viewed 28 March 2023, available at: <https://doi.org/10.1787/b35a14e5-en>
- Gorbunova, E. & Lariomova, M. (2005), "Internationalization of higher education in OECD countries" ["Internacionalizacija vysshego obrazovaniya v stranah OJeSR"], *Topical issues of education development in OECD countries*, Publishing House of the State University Higher School of Economics, Moscow, viewed 18 July 2023, available at: https://www.hse.ru/mirror/pubs/lib/data/access/ram/ticket/77/1522268101aa7596727eebf91a0de91d4856fc1be2/questions_development_formation.pdf [in Russian]
- (Impact Rankings 2020) "The Times Higher Education Impact Rankings 2020", viewed 28 March 2023, available at: https://www.timeshighereducation.com/rankings/impact/2020/overall#!/page/30/length/25/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/undefined
- (Impact Rankings 2021) "The Times Higher Education Impact Rankings 2021", viewed 28 March 2023, available at: https://www.timeshighereducation.com/rankings/impact/2021/overall#!/page/0/length/25/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/undefined
- "International students in Ukraine" ["Inozemni studenty v Ukraini"] (2020), viewed 18 July 2023, available at: <https://studyinukraine.gov.ua/zhittya-v-ukraini/inozemni-studenti-v-ukraini/> [in Ukrainian]
- Knight, J. (2008), "Higher Education in Turmoil: The Changing World of Internationalization", Sense Publishers, Netherlands, Rotterdam, viewed 28 March 2023, available at: <https://www.sensepublishers.com/media/475-higher-education-in-turmoil.pdf>.
- MES of Ukraine (2020), "Strategy for the development of higher education in Ukraine for 2021-2031" ["Stratehiia rozvytku vyshchoi osvity v Ukraini na 2021 – 2031 roky"], MES of Ukraine. Kyiv, 71 p., viewed 18 July 2023, available at: http://www.reform.org.ua/proj_edu_strategy_2021-2031.pdf [in Ukrainian]
- (SDGs National Report UA, 2017) "Sustainable Development Goals: Ukraine. National report 2017" ["Tsili staloho rozvytku: Ukraina. Natsionalna dopovid 2017"], viewed 18 July 2023, available at: http://www.un.org.ua/images/SDGs_NationalReportUA_Web_.pdf [in Ukrainian]
- (QS World University Rankings, 2021) "QS World University Rankings reveals the top 1.000 universities from around the world", viewed 28 March 2023, available at: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2021>
- "The Bologna Process 2009. The European Higher Education Area in the new decade: Communique of the Conference of European Ministers Responsible for Higher Education", Leuven and Louvain la-Neuve. 28 – 29 April 2009, viewed 28 March 2023, available at: http://www.ehea.info/Uploads/Declarations/Leuven_Louvain-la-Neuve_Communicu%C3%A9_April_2009.pdf

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

A CHOSEN INSTRUMENT OF GOD: ACTS 9:15 IN LIGHT OF PAUL'S PASTORAL MINISTRY

Honore Sewakpo

PhD., Department of Religious Studies, Faculty of Arts,
University of Ibadan (Ibadan, Nigeria)
honorsewapo@gmail.com
ORCID 0000-0003-1285-0953

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-53-61](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-53-61)

Анотация

Оноре Сивакпо. Избраният съсъд на Бога: Деяния 09:15 в светлината на пастирското служение на св. Павел. Проучва се пастирското служение на Павел, прокламацията му като избран инструмент на Бога и успеха на неговите пастирски дияния, предопределени с опита му на богомолството в Дамаск. Бъдейки гонител на християните, Павел преживя преображение по пътя към Дамаск и стана апостол на езичниците. Съществуващите проучвания за това забележително преображение са фокусирани повече върху спора за свръхестествеността на това събитие и неговата истинност, отколкото на неговата значимост за успеха на мисията на св. Павел. Затова авторът анализира Деяния 09:15 с цел за установяване на връзката помежду преображението на св. Павел по пътя към Дамаск и неговото обръщане към пастирското служение. Използването на граматико-историческите походи на Ралф Мартин в анализа на библейската ексегетика потвърждава, че божествената благодат, която определя намеренията за обръщането към пастирството на Павел, характера и резултатите от неговото проповядване, както и признаването и подкрепата, която той получил от църквата и нейното ръководство определяха ефективността на дейността му. Оттук следва, че насърчаването на Евангелието и страстната ревност на християнското послание трябва да съответстват на провъзгласяването на разпнатия Христос.

Ключови думи: избраният инструмент на Бог; пастирско служение на св. Павел; преображението на св. Павел по пътя към Дамаск

Анотація

Оноре Севакпо. Обране знаряддя Бога: Діяння 9:15 у світлі пастирського служіння св. Павла. Досліджується пастирське служіння св. Павла, заява про те, що він обраний знаряддям Бога, і успіх його пастирських діянь, зумовлений досвідом його паломництва в Дамаск. Будучи гонителем християн, св. Павло духовно перевтілювався на шляху до Дамаску, і став апостолом для язичників. Існуючі дослідження цього незвичайного перевтілення зосереджені швидше на суперечках з приводу надприродної сутності цієї події і її вірогідності, аніж на її значущості в успішній місії св. Павла. Тому дане дослідження присвячене аналізу Діяння 9:15. з метою встановлення взаємозв'язку між перетворенням св. Павла по дорозі в Дамаск і його зверненням до пастирського служіння. Використання граматико-історичного підходу Ральфа Мартіна в аналізі біблійної ексегези підтверджує, що божественна благодать, котра визначила інтенції звернення Павла у пастирство, характер і результати його проповідництва, а також визнання і підтримка, яку він отримав від церкви і її керівництва визначили ефективність його діяльності. З цього випливає, що просування Євангелія і пристрасна рев-

ність християнського послання повинні бути відповідними проголошенню розп'яття Христа.

Ключові слова: обраний інструмент Бога; пастирське служіння св. Павла; Дамаскський досвід перетворення

Abstract

Honore Sewakpo. A Chosen Instrument of God: Acts 9:15 In Light of Paul's Pastoral Ministry. Paul's call, which explicates that he is a chosen instrument of God, and the success of his pastoral ministry dovetail with his Damascus road experience. Paul, who was a persecutor of Christians experienced a conversion on the road to Damascus and became an apostle to the Gentiles. Existing studies on this remarkable experience have focused more on controversies surrounding the unusual nature of the event and its veracity than on its contribution to the success of Paul's ministry. This study, therefore, investigates Acts 9:15 with a view to establishing the nexus of Paul's Damascus road experience to his call and pastoral ministry. Using Ralph Martin's grammatico-historical approach to biblical exegesis, the paper reveals that the divine grace that characterised Paul's call to the ministry, the nature and results of his preaching, and the recognition and support that he had received from the church and its leadership enabled Paul to have an effective pastoral ministry. It recommends that the promotion of the gospel and zeal for Christian message must correspond to the proclamation of the crucified Christ.

Key words: Chosen instrument of God; Paul's pastoral ministry; Damascus road experience

Introduction. The primary purpose of the risen Christ's appearance was to send Paul to the Gentiles (Dunn 1987: 251). This purpose is an integral part of Paul's Damascus road experience, which is told three times in Acts. To Ananias, the Lord says, "He is a chosen instrument of mine to carry my name before the Gentiles" (Acts 9:15). Ananias informs Paul: "You will be a witness to all men of what you have seen and heard" (Acts 22:15). Most striking of all, in the third account, it is the Lord himself in the Damascus road encounter who told Paul that he is sending him to the Gentiles" (Acts 26:17-18) (Caird, 1955, p. 123) (Note 1). Paul expresses this same conviction in his own letters: that his calling to become apostle to the Gentiles was not merely rooted in the Damascus road epiphany but constituted its chief content and its most immediate as well as most lasting impact (Note 2).

Paul's discussion of the revelation he received on the Damascus road is couched in the language of Old Testament prophetic calls (an example is Jeremiah 1:5). Such a language emphasises Paul's role as the one called to proclaim the word of God and points to the divine origin of the word that is proclaimed. The object of this divine revelation is Jesus Christ. This was the word of God that Paul was called to proclaim among the Gentiles. Paul used his Damascus road experience to show that his gospel to the Gentiles is rooted in divine revelation and divine calling.

The differences between the accounts of Paul's Damascus road experience in Acts and Galatians are rooted in their different purposes (Acts 9:1-19, 22:4-16, 26:12-18; Galatians 1:1-17). Essentially, the three Acts narratives agree with one another, and with the evidence contained in Galatians. Acts and Galatians are concerned with the relationship between Jews and Gentiles and see Paul's call as apostle to the Gentiles as an important factor in that relationship. Both see Paul's Damascus road experience as a revelatory and transforming event in Paul's life (Sewakpo, 2014, p. 80).

Ralph P. Martin's grammatico-historical approach to biblical exegesis was used to elicit information from the selected biblical text. In this approach, an enquiry is made into what the words (Gr. grammata) meant to the original recipients of the passage under study. Since the original autographs of biblical texts are no longer available, the scholar should make use of the 'best'

translation. Martin is of the opinion that the best translation is the one that is close to the original manuscript after it has been subjected to thorough textual criticism (Raph, 1995, p. 220 –251). In this sense, the paper probes the selected biblical text,

... Σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστᾶσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ "... He is a chosen instrument of mine to carry my name before the Gentiles and kings and the sons of Israel" (Acts 9:15); and examines the nexus of Paul's Damascus experience to his call and pastoral ministry.

Paul, a chosen instrument of God

Jaroslav Pelikan (2005, p. 124 – 125) contends that Acts 9:15 serves as a dividing line between the two major sections of the Acts of the Apostles. The parting words of Christ before the ascension (Note 3) provided the charter to his eleven remaining disciples to look beyond the confines of the Holy City and the Holy Land towards the wider world. The choosing of Paul carried with it a "roving commission" to him towards the constituencies enumerated here.

The word σκεῦος means "a vessel, utensil for containing anything". In Acts 9:15, it is rendered σκεῦη ὀργῆς "vessels of wrath or persons visited by punishment" and σκεῦη ἐλέους "vessels of mercy or persons visited by divine favour". Ἐκλογῆς is the genitive singular of ἐκλογή (Note 4). Ἐκλογή means "a choice, selection". In the New Testament, ἐκλογή always denotes the "divine choice". Therefore, the phrase σκεῦος ἐκλογῆς generally connotes "a chosen vessel" (Abbott-Smith 1986, p. 140).

Also, Löning says that the title σκεῦος ἐκλογῆς is translated "chosen vessel" in Authorised Version, "chosen instrument" in the Revised Standard Version, and "instrument whom I have chosen" in the New Revised Standard Version (Löning, 1973, p. 32 – 43). In 2Corinthians 4:7, σκεῦος "vessel" seems to carry connotations of passivity, as that which receives and contains, and would suit the Paul who in a mystical rapture (and in the passive voice) "was caught up into paradise... and ... heard things that cannot be told, which may not utter" (2Corinthians 12:4). The translation of σκεῦος "instrument" connotes activity, "not only being faithful but being a teacher"—which fits the Paul of Acts (Theophylact 9.16:125-644). On the word σκεῦος, Calvin aptly comments that: "The word 'instrument' doth show that men can do nothing, save inasmuch as God useth their industry at his pleasure. For if we be instruments, he alone is the author; the force and power to do is in his power alone." (Calvin 1949, 1: 380). Adam Clarke contends that:

σκεῦος ἐκλογῆς is properly a Hebraism, for an excellent or well-adapted instrument. Every reader of the Bible must have noticed how often the word chosen is used there to signify excelling or eminent: so we use the word choice, "choice men," eminent persons; "choice things," excellent articles. So in Jer 22:7: They shall cut down the choice cedars,... They shall cut the most EXCELLENT of thy cedars; or thy cedar trees, which are the most excellent of their kind, they will cut down. Whoever considers the character of St. Paul, his education, attainments in natural knowledge, the distinguished part he took—first against Christianity, and afterwards, on the fullest conviction, the part he took in its favour—will at once perceive how well he was every way qualified for the great work to which God had called him (Note 5).

The term σκεῦος ἐκλογῆς then denotes any instrument which may be used to accomplish a purpose, perhaps particularly with the notion of conveying or communicating. In the Scriptures, it is used to denote the instrument or agent which God employs to convey his favours to mankind; and is thus employed to represent the ministers of the Gospel, or the body of the minister (2Corinthians 4:7; 1Thessalonians 4:4; cf. Isaiah 13:5). Paul is called "chosen" because Christ selected him, as he did his other apostles, for this service.

For Luke Timothy Johnson (1992, p. 165), the term *σκεῦος* can mean any sort of instrument (1Thessalonians 4:4; Hebrews 9:21), and sometimes is used in contexts of divine instrumentality (LXX Jeremiah 27:25; Romans 9:21-23; and 2Timothy 2:20-21). But in this case, the translation “vessel” is appropriate because it “carries/bears” the Lord’s name. The image is remarkably like that used by Paul himself in 2Corinthians 4:7. This designation of Paul as “chosen,” in turn, associates him with the description of Jesus as the “elect one” (Luke 9:35; 23:35). In this sense, *σκεῦος ἐκλογῆς* literally means “a vessel of election”.

Similarly, John Gill (2011) says that Paul was a choice and excellent one, full of the heavenly treasure of the Gospel, full of the gifts and graces of the Spirit. He was fit and qualified for the use and service of Christ. He was “a vessel of desire” or “a desirable one”, according to the Jews. In other words, he was, to render the words *σκεῦος ἐκλογῆς* literally, “a vessel of election”; both an instrument gathering in the election, or the elect of God, through the preaching of the Gospel. Paul was himself chosen of God, both to grace and glory, a vessel of mercy, and of honour prepared for glory. He was separated, predestined and appointed to the Gospel of God, to preach it among the Gentiles.

Marshall Howard (1980, p. 171 – 356) avers that the Lord has already decided to call Paul to his service. He has chosen him as his *σκεῦος* for the task of bearing his name before Gentiles, kings and the people of Israel. In this context, the thought of divine choice corresponds with that expressed in Acts 22:14 (Note 6), Acts 26:16 (Note 7), and with Paul’s own conviction in Galatians 1:15. Furthermore, John Hargreaves (1990) contends that Paul was chosen as *σκεῦος* of God to discover God’s will, to treat Jesus (the Just One) as God’s voice, and to listen to that voice rather than the voice of the world around.

Kruse (1993, p. 85) notes that in the context of Galatians 1:15, the words *σκεῦος ἐκλογῆς* reveal that:

- (a) Paul had been chosen by God for this task even before he was born (as had been some of the prophets of the Old Testament (Isaiah 49:1, 5 and Jeremiah 1:5),
- (b) Paul’s own realisation of this calling came to him by a revelation from God at a time determined by God himself,
- (c) it had nothing to do with anything deserving on Paul’s part; it came through God’s grace,
- (d) it involved a revelation by God of his Son Jesus Christ to Paul so that he might preach Christ to others,
- (e) the preaching ministry to which Paul was called had a specific scope: to the Gentiles, and
- (f) it came directly from God, without human mediation.

In sum, the words *σκεῦος ἐκλογῆς* well describe Paul’s own conviction that God had chosen him for special work (Galatians 1:15); that God intended him to go to the Gentiles and to the Jews (Ephesians 3:1). It is probable that Paul’s pastoral ministry in Gentile and Jewish worlds resulted from his Damascus road experience. Therefore, an attempt to discuss Paul’s rights for effective pastoral ministry would facilitate clearer understanding of the nexus of Paul’s Damascene experience to his call and pastoral ministry.

Paul’s rights for effective pastoral ministry

It is apparent that Paul established his own apostolic status and proceeded to catalogue his own rights. However, he renounced these rights for the sake of the Gospel as well as for effective pastoral ministry in Corinth. On Paul’s rights as an apostle, Ayodeji Adewuya says:

- (a) He had the right to support from the Corinthians. The Corinthians did not question Paul’s right to eat, but Paul means that he has the right to eat and drink at the expense of the churches that he serves. Paul has the right to be given food and drink for his labour.

- (b) He had the right to take a wife with him. Paul suggests that the other apostles had taken their wives with them on journeys. Therefore, he would have been free to travel around with his wife, and be supported by the church if he had one. This verse is especially interesting concerning Peter (Cephas), who was obviously married.
- (c) Paul had the right to be free from manual labour. Barnabas and Paul had the right to expect the churches to relieve them of the necessity to labour with their hands by accepting responsibility for their material support. If this was their right, then it was also their right to forgo that support. We might think this would give Paul and Barnabas greater respect in the sight of the Corinthian Christians. But, curiously it gave them less respect. It was almost as if the Corinthian Christians were saying, 'if Paul and Barnabas were real apostles, we would support them, but since they are not supported, we suppose they are not real apostles.' (Adewuya 2009, p. 63).

Apparently, the natural children of Mary and Joseph and, significantly, Cephas were married (Matthew 8:14; 12:46-47; 13:55-56; John 2:2; 7:3; Acts 1:14; Galatians 1:17-19; 2:9-14). 1Corinthians 1:12 and 3:22 suggest that some of the Corinthian Christians held Simon Peter in considerable esteem.

Although Paul did not claim necessary expenses as 1Corinthians 9:12 shows, in theory he held himself ready to exercise this right whenever he thought fit. He did not also allow the churches to forget their obligation to him. Three different real-life situations or human activities, those of the soldier, the landowner and the hired shepherd, are introduced to reinforce the principle. On this, Samuel Abogunrin contends that "If a soldier on active service expects to be maintained, why not an apostle, a soldier of Christ? If a farmer expects to feed from the harvest of the farm on which he bestows his labour, why not an apostle, a labourer in God's vineyard? If a herdsman drinks from the milk of the flock he tenders, why not the apostle, a shepherd under the great Shepherd of the sheep?" (Abogunrin, 1991, p. 98). For that reason, Paul and any other Christian worker who serves the spiritual interest of their members should not be denied material support or compensation (Note 8).

However, the vision that Paul had on the road to Damascus enabled him not to stand proudly on his rights but to gladly give up his rights in order to see people being saved. In Paul's use of *θέατρον* "spectacle", *μωροὶ* "fools", *ἀσθενεῖς* "weak", and *ἀτιμίαι* "dishonourable/disrepute", he alludes to his experience of apostolic ministry which stands in the sharpest contrast to the Corinthians' perception of the Christian life.

Besides, Paul had a unique right to address the Corinthian Christians as his own dear children. This is because Paul would not allow division, receiving a sinful brother, taking brethren to court, fornication, idolatry, abuse of the Lord's Supper and spiritual gifts, and error concerning the resurrection since these could generate differences in doctrine, disunity of the Church, sin in the church, distraction during worship services and obstacles to acceptance of the Gospel of Christ. On this, Abogunrin says:

Paul's Christian ministry is purposeful. He practises self-discipline not out of fear that he might lose his salvation but that he might lose his crown through failure to satisfy his master. By his example Paul calls on the Corinthians to make self-sacrifice not only out of considerations for others, but for effective Christian ministry and spiritual progress (Abogunrin, 1991, p. 103).

In sum, as regards effective pastoral rights, Paul teaches that when it comes to our rights, liberties, and judgments, we must be willing to forgo them for the benefit of the church and the

souls of men. But when it comes to sin and the doctrine of Christ, we must stand firm and be ready and willing to draw lines when necessary. As a corollary to the above submission, it is pertinent to examine the relationship between the success of Paul's pastoral ministry and his Damascene experience.

Paul's view of an effective pastoral ministry

Paul's Damascus road experience resulted in the pastoral ministry of untiring work and the capability of enduring not only infinite sufferings but also death, which are outstanding in Paul (Kaitholil, 2008, p. 77). Paul uses δᾱκονοὶ "ministers" to explain the place of ministers in relation to the effective pastoral ministry of the Church in 1Corinthians 3:5. According to Godet (1977, pp. 171 – 174), ministers are not heads of schools, founders of religious societies, as having a work of their own, but simple employ  s labouring on the work of another. They must not labour on another's account for anything at their own hand; their functions are also put in relation to Christ, as Lord of the Church, and their efficacy in relation to God, as the last source of all power.

In 1Corinthians 3:6 and 7, Paul employs   φ  τυσα "planted" and   πότισεν "watered" to state two functions for effective pastoral ministry. In the two functions of *planting* and *watering*, true success comes exclusively from the concurrence of God. Edwards avers that "God is the source of life in the physical as in the moral world. Man can indeed put the seed in contact with the soil; but life alone makes it spring and grow; and this life is not only beyond the power but even beyond the knowledge of man." However, the estimate of the fidelity of each minister will not rest on the comparison of it with another's, but on the labour of each compared with his own task and his own gift.

Paul states in 1Corinthians 3:9, that the minister's responsibility is to enhance effective pastoral ministry. The minister's responsibility in the service of Christ is presented from the standpoint of the minister's own position: συνεργοὶ Θεο   "labourers together with God, we are at work with God Himself" (Godet 1977, p. 177).

He uses the statement τ  ν χ  ριν το   θεο   τ  ν δοθε  σάν μοι "the grace of God given to me" in 1Corinthians 3:10 to describe the inevitability of the grace of God for effective pastoral ministry. For Paul, the grace given him was that of founding the Church among the Gentiles, particularly at Corinth, with the totality of gifts which he had received for this mission, and the use of them which he had been enabled to make. Paul warns ministers not to borrow from human eloquence and speculation but to deliberately confine themselves to bearing testimony to the fact of salvation, leaving the Holy Spirit to act, and refraining from entering before the time into the domain of Christian speculation.

Θεµ  λιον "a foundation" to describe another medium of effective pastoral ministry is used by Paul in 1Corinthians 3:11. He says that he has had nothing else to do other than to take the foundation laid by God Himself in the person of the living Christ, dead and risen again, and lay it in the heart by preaching, as the foundation of Christian faith and salvation. Therefore, he warns ministers who would lay another foundation that it would be the beginning of a new religion and a new Church but not the continuation of the Christian work. Hence, they should take good care as to the way in which they do it.

In 1Corinthians 3:12 and 13, Paul's use of χρυσ  ν "gold,"   ργ  ριον "silver," λ  θους τιµ  ιους "precious stones,"   βλα "wood," χ  ρτον "hay," and καλ  µην "stubble" indicates the nature of minister's work which would be revealed by fire. The fire would try every minister's work of what sort it is. Instead of talking about the details of the building itself, Paul turns his attention to the kind of materials ministers are using: the materials of preaching the cross for salvation, building up believers and living a Christian life that reflects their preaching. Godet, quoting Origen, Chrysostom, Augustine and Osinader says:

The apostle means to speak of the religious and moral fruits produced in the Church by preaching. The spiritual life of the members of the flock is, in a certain measure, the teaching itself received, assimilated, and realised in practice. Either the pastor, by his preaching, his conversation, his example, the daily acts of his ministry, succeeds in developing among his flock a healthy religious life, drawn from communion with Christ, abounding in the fruits of sanctification and love; and it is this strong and normal life which St. Paul describes under the figure of precious materials; or the pastor, by his pathetic discourses, his ingenious explanations, succeeds indeed in attracting a great concourse of hearers, in producing enthusiastic admiration and lively emotions; but all this stir is only external and superficial; with it all there is no real consecration to the Saviour. This faith without energy, this love without the spirit of sacrifice, this hope without joy or elasticity, this Christianity saturated with egoism and vanity: such are the wood, hay, and stubble (Godet, 1977, pp. 183 – 184).

The apostle himself sets us on the way of this explanation when in 1Corinthians 13 he calls faith hope, and love “the three things which remains;” these then are the materials which will survive intact the trial by fire.

Paul uses μισθός “reward” and ζημία “loss” in 1Corinthians 3:14 and 15 to describe the possible results of pastoral ministry. Paul uses μισθός in terms of minister’s work which would be recognised as of good quality by the Lord at his parousia. This reward cannot be salvation, for the faithful workman was already in possession of this supreme blessing when he was labouring. But it is the joy of being the object of God’s satisfaction; the happiness of seeing invested with glory the souls whom a faithful ministry has contributed to sanctify; and the possession of a glorious position in the new state of things established by the Lord at His parousia (Luke 19:17). In contrast to μισθός, Paul uses ζημία in terms of minister’s work which would be proved as of consumable by the fire at the Lord’s parousia. This loss consists, above all, in the proved uselessness of the minister’s labour and in its destruction, which would negate his brilliant or profound pastoral ministry passing away in smoke. Therefore, such a minister would see himself refused the reward of the faithful servant, the honourable position, in Christ’s kingdom, to which he imagined himself entitled (Matthew 25:30).

Similarly in 1Corinthians 3:16 and 17, Hanlon (2011, p. 63 – 64) avers that Paul uses ναός “temple” as a vital tool for effective pastoral ministry. Ναός is one of the metaphors which Paul employs to elucidate the concept of the Church. Paul shows that Christ is related to the Church in terms of his being its main cornerstone. Every other Christian is like a stone being built into the building. God dwells in Christ, and Christ, by the Holy Spirit, dwells in the believer (John 14:23). This means that the stability, durability and the indestructibility of the Church are attributable to the Church fundamental relationship with Christ, whose abiding presence in the Church is till the end of time (Ezeh, 2010, p. 198). The imagery of ναός beacons the Church to think about how the presence of God is experienced when its members gather together and to reflect seriously on what it means to be a holy community in an unholy world. Also, Paul uses ναός to show the danger that awaits people who destroy the Church.

He employs σοφία “wisdom” and μωρόν “foolishness” in 1Corinthians 3:18-23 to describe another crystal vehicle for effective pastoral ministry. Paul uses σοφία and μωρόν to mean a minister, while preaching the gospel assumes the part of the wise man and the reputation of a profound thinker. Such a minister should assure himself that he would not attain to true wisdom till he has renounced this imaginary wisdom in order to own his ignorance in what concerns the grace of salvation, and, after taking hold of Christ crucified, who is μωρόν to the wise of this world, to draw from Him the Divine wisdom which He has revealed to the world (Godet, 1977, p. 195 – 196).

In 1Corinthians 4:1-25, Paul uses ὑπηρέτης “servant” and οἰκονόμος “steward” to establish their responsibilities towards enhancing effective pastoral ministry. The term ὑπηρέτης

strictly denotes a man who acts as rower under the orders of someone; he is a man labouring freely in the service of others. The term οἰκονόμος denotes, among the ancients, a confidential slave to whom the master instructs the direction of his house, and in particular the care of distributing to all the servants their tasks and provisions (Luke 12:42). This means ministers are administrators of a truth which is not theirs, but their master's. It relates to the inward and spiritual side of the work of the ministry. So, as labouring in the active service of Christ, the Head of the Church, and charged with distributing to it the truths of God, they have to give account before these supreme authorities and not before the members of the Church. They go where Christ sends them, and deliver what God has given them. They are not to be judged in this respect. The only thing that can be asked of them is to be faithful in the way in which they fulfil the missions entrusted to them, and to which they conform their teaching to the measure of light which they have received (Godet, 1977, p. 204 – 205). Therefore, if a minister can focus on the judgment seat of Christ, where he/she is confident of giving account of his/her ministry before an all-knowing Lord, he/she can discount the tainted and biased criticisms of others. This is true of Abogunrin (1991, p. 58 – 68)'s marks of God's true ministers, which are the absurdity of party-spirit, the correct estimate of the pastoral office, the apostolic suffering, and a personal appeal for reconciliation.

Conclusion

The paper reveals that the nexus of Paul's Damascus road experience to his call and pastoral ministry is evident in the study of Acts 9:15. The terms σκεῦος ἐκλογῆς well describe Paul's own conviction that God had chosen him to witness the risen Christ to the Gentiles and to the Jews. Consequently, Paul sacrificed his rights, namely liberties and judgments at the altar of the risen Christ for the benefit of the Church and the souls of men. The divine grace that characterised Paul's call to the ministry, the nature and results of his preaching, and the recognition and support that he had received from the church and its leadership enabled Paul to have an effective pastoral ministry.

The paper brings to the fore what church ministers are, what they are not, and their place in relation to the church. All of these, in Paul's view, are the hallmark of effective pastoral ministry. Above all, the Damascus road experience remained a catalyst to the glorious call and effective pastoral ministry of Paul. Having successful pastoral ministry is dependent on a genuine encounter with the Lord; Christians and pastoral ministries should stand firm and be ready and willing to draw lines when necessary between sin and the doctrine of Christ as enshrined in Acts 9:15. The promotion of the gospel and zeal for Christian message must correspond to the proclamation of the crucified Christ, the paper recommends.

References

- Abbott-Smith, G. (1986), *A manual Greek lexicon of the New Testament*, T. & T. Clark Ltd, Edinburgh, 1440 p.
- Abogunrin, S. O. (1991), *The first letter of Paul to the Corinthians*, Daystar Press, Ibadan, 193 p.
- Adewuya, J. A. (2009), *A commentary on 1 & 2 Corinthians*, SPCK, London, xiii, 220 p.
- Caird, G. B. (1955), *The apostolic age*, Duckworth, London, 222 p.
- Calvin, J. (1949), *Commentary on the Acts of the Apostles*. 2 vols. Henry Beveridge. Trans., Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 380 p.
- Dunn, J. D. G. (1987), "A light to the Gentiles: the significance of the Damascus Road Christophany for Paul", In L. D. Hurst and N. T. Wright (Eds.), *The glory of Christ in the New Testament Studies in Christology*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, pp. 251 – 266.
- Ezeh, U. A. (2010), "The Pauline church-identity", In C. Obanure and M. S. Nwachukwu (Eds.), *Catholic Theological Association of Nigeria*, Aboki Publishers, Makurdi, pp. 193 – 202.

- Gill, J. (2011), "Acts 9:15-John Gill's exposition on the Bible New Testament", available at: www.biblestudytools.com/commentaries/gills...of.../acts-9-15.29.03.2011.
- Godet, F. L. (1977), *Commentary on first Corinthians*, Kregel Publications, Grand Rapids, 920 p.
- Hanlon, J. K. (2011), "Paul pastor of communities for today", *Association of Catholic Priests*, pp. 63 – 64, viewed August 19, 2011, available at: <http://www.associationofcatholicpriests>.
- Hargreaves, J. (1990), *A guide to Acts*, SPCK, London, xiv, 253 p.
- Johnson, L. T. (1992), *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina Series. Vol.5. Collegeville, The Liturgical Press, Minnesota, 592 p.
- Kaitholil, G. (2008), *Encounter with St. Paul*, St Pauls, Nagasandra, 176 p.
- Kruse, C. G. (1993), "Call", "calling", In H. F. Gerald and M. P. Ralph (Eds.), *Dictionary of Paul and his letters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, pp. 84 – 85.
- Löning, K. (1973), *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Aschendorff, Münster, 225 s.
- Marshall, I. H. (1980), *The Acts of the Apostles: an introduction and commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester, 427 p.
- Pelikan, J. (2005), *Acts*, Brazos Press, Grand Rapids, 320 p.
- Ralph, P. M. (1997), "Approaches to New Testament exegesis", In I. H. Marshall (Ed.), *New Testament interpretation: essays on principles and methods*, Paternoster Press, Great Britain, pp. 220 – 251.
- Sewakpo, H. (2014), *Paul's Damascus Road Experience and its Relevance to the Pastoral Ministry in Methodist Church Nigeria, Lagos. Unpublished PhD Thesis*. Department of Religious Studies, Faculty of Arts, University of Ibadan, Ibadan, Nigeria.

Notes

1. Caird avers that the third account agrees more closely than the other two with Paul's own description, and it is best to follow this version and to assume that the Gentile mission was an integral part of Paul's original call to apostleship.
2. The different accounts in Acts and Galatians of Paul's activities following his conversion at least agree to the extent that they show him active in evangelism (Acts 26:17-18 and Galatians 1:23).
3. "You shall be my witnesses in Jerusalem and in all Judea and Samaria and to the ends of the earth" (Acts 1:8).
4. *The Analytical Greek lexicon: consisting of an alphabetical arrangement of every occurring inflexion of every word contained in the Greek New Testament Scriptures, with a grammatical analysis of each word, and lexicographical illustration of the meanings: a complete series of paradigms, with grammatical remarks and explanations*. London: Samuel Bagster & Sons Ltd., 1967, p. 368.
5. Adam Clarke. Adam Clarke's Bible Commentary on Acts.
6. God had foreordained Paul to be his servant. Paul's choice and call were prior to his response (Acts 3:20 and 26:16). That is why God had revealed *the Just One* (Messiah) to Paul.
7. The reason why the Lord had appeared to Paul was in order to appoint him as a servant and witness, either to, or perhaps on the basis of, the things which Paul had already seen and would yet see.
8. This command from the Lord (Matthew 10:10 and Luke 10:8) means that those who preach the gospel have the right to be supported by those to whom they preach.

PASTORAL CHALLENGES IN THE CONTEXT OF INTERPERSONAL RELATIONSHIPS ON THE INTERNET

Hedviga Tkáčová

PhDr., ThDr., PhD., Department of journalism,
Catholic University in Ružomberok, Slovakia
hedwiga.tkacova@gmail.com
ORCID 0000-0003-3062-2284

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-62-73](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-62-73)

Анотация

Хедвига Ткачова. Пастирските задачи в контекста на онлайн междуличностните отношения. От Средновековието до началото на Просвещението културата и културната дейност се разбират като служба на Божията кауза. Въпреки това, обществата, произлезли от християнството, сега се описват от модел на светска и мирска култура. Днешният човек изисква автономия от Бога за себе си и за обществото, което го заобикаля. Човекът е взел ролята на собствения си спасител, но осъзнава, че самотата не му е достатъчна като "център на собственото му същество". Напротив, той винаги се стреми отново да се "свърже с другите около себе си" (Scruton, 2002, р. 94-101). Въпросът за релационността, тоест степента на дълбочина на междуличностните отношения, се отваря дори в интернет средата, в която всеки от нас вече "съществува". Така че, ако признаем, че нашето онлайн съществуване е съществуване по своята същност, изследването на неговия характер трябва да има решаващо значение за нас. Статията разглежда някои теоретични изходни положения на концепцията за онлайн пастирското служение. Предметът на изследването са актуалните пастирски задачи в контекста на онлайн взаимоотношенията между хората.

Ключови думи: Интернет, пастирско обгрижване, онлайн, религия, междуличностни отношения

Анотація

Хедвіґа Ткачова. Душпастирські виклики в контексті міжособистісних стосунків в інтернеті. Від Середньовіччя до початку Просвітництва культура і культурна діяльність розумілися як служіння справі Божій. Однак суспільства, які виникли з християнства, зараз описуються моделлю світської та мирської культури. Сучасна людина вимагає автономії від Бога для себе та суспільства, яке її оточує. Людина взяла на себе роль власного рятівника, але вона усвідомлює, що самотності для неї недостатньо як "центру власного буття". Навпаки, вона завжди заново прагне "зв'язатися з оточуючими" (Scruton, 2002, р. 94 – 101). Питання реляційності, тобто ступеня глибини міжособистісних стосунків, відкривається навіть в Інтернет-середовищі, в якому кожен з нас уже "існує". Отже, якщо ми визнаємо, що наше онлайн-існування є існуванням за своєю сутністю, дослідження його характеру має бути для нас вирішальним. У статті розглядаються окремі теоретичні вихідні положення, що характеризують концепцію душпастирства особи в Інтернеті. Предметом дослідження є представлення сучасних душпастирських викликів у контексті онлайн-стосунків особи з іншими людьми.

Ключові слова: Інтернет, душпастирство, онлайн, релігія, міжособистісні стосунки

Abstract

Hedviga Tkáčová. Pastoral challenges in the context of interpersonal relationships on the internet. From the Middle Ages until the beginning of the Enlightenment, culture and cultural activity were understood as a service to God's cause. Societies that emerged from Christianity, however, are currently described by the model of secular and lay culture. Today's man demands autonomy from God for himself and for the society that surrounds him. Man has taken on the role of his own savior, and yet he realizes that being alone is not enough for him as the "center of his own being". On the contrary, he always strives anew to "connect with others around him" (Scruton, 2002, p. 94 – 101). The question of relationality, i.e., the degree of depth of interpersonal relationships opens up even in the Internet environment, in which each of us already "exists". So, if we recognize that our online existence is an existence in its essence, exploring its character must be crucial for us. The paper deals with selected theoretical starting points that characterize the concept of pastoring an individual on the Internet. The subject of the study is the presentation of current pastoral challenges in the context of the individual's online relationships with others.

Key words: Internet, pastoral care, online, religion, interpersonal relations

Introduction. Today's model of secular and lay culture represents a world that has "different opinions and perspectives" (Grenz, 1997, p. 16). The understanding of truth, morality and reality is created by a person in his own mind. A person's ideas thus acquire the same value as reality itself (Jaura, 1997, p. 18). However, these ideas differ from the "reality" of every other person, and thus everyone who strives for them has his own truth, morality and interpretation of reality. Absolute truth no longer "exists" in the common understanding of ideas and things. Instead, there is pluralism and heterogeneity of variety of opinions. At the same time, the indicated multiplicity cannot reliably determine what is good, necessary or useful for people and what is, on the contrary, bad and dangerous. Pluralism and heterogeneity not only do not provide uniform motives and justifications for human action, but are thus defeated in their religious version, i.e., the morality of obedience to God and his commandments, as well as in relation to lay morality, i.e., the morality of obedience in the fulfillment of duty (Baggio, 1996, p. 17 – 43).

Moreover, pluralism and heterogeneity of thoughts and opinions do not lead or bind a person to a goal, but to what a person experiences - here and now - alone and with others. For consumers in today's culture, a mix of media content is available for immediate consumption – all in enticing formats and appealing packages. None of this requires any great effort. In addition, media contents are "served", interesting and tempting. And they are everywhere. We are therefore witnessing a new tension, which is the "overcrowding of culture (media)" (Šverha, 2007, p. 20).

Through the media, every culture is now massively inundated not only with the products of another culture, but also with images whose unified goal is to make prestige visible and also to celebrate success (McQuail, 1999, p. 304). The media therefore decide on the value of social prestige, which in society is directly proportional to "the number of minutes spent on the media stage" (Rusnák, 2002, p. 123). The principle of the media, which emphasizes fame, success and power, becomes an important principle not only of today's culture, but also of the assessment of interpersonal relationships. Vysekalová and Komárková characterize the types of people most often presented in the media as those who "embodiment joy of life, prestige, attractiveness. People living in welfare should also be role models for others." In the media, "we don't usually meet the poor, the suffering, the physically disabled," state the authors. According to them, the consequence of such a media portrayal incites "the impression that we are doing worse than the others", which is a source not only of mutual hostility and envy, but also of "dissatisfaction of

multitudes of people" (Vysekalová, Komárková, 2002, p. 44).

With the advent of the Internet, we can also talk about the definitive emergence of more and more popular online communities in which users meet who are different (people with different characteristics), anonymous (they do not know each other), contactless (there are no personal ties between the members of the communication) and unorganized (everyone decides for himself, there is no hierarchical arrangement) (Burton, Jiráček, 2003, p. 324 – 325). At the same time, these users form a significantly active audience, which is usually characterized as a set of individual users with individual behavior and individual perception (Jiráček, Kooplová, 2009, p. 223 – 224). The active audience consists of users who also use media and media content to satisfy their own needs (the need to be informed, the need to be part of a community, the need for entertainment and distraction) (Burton, Jiráček, 2003, p. 350 – 351). Thus, interpersonal relations face the challenge of various influences of new models and effects of online communication. Human reciprocity, which exists in this audience in front of a computer or mobile phone screen, can also be perceived ambivalently.

Media theorist Joshua Meyrowitz says that once a medium appears and begins to be used, it is more than natural that it begins to influence us by shaping the type of interactions that take place through it (Meyrowitz, 2006, p. 169-270). The Internet has undoubtedly brought new interactions. Based on this premise, Aleš Opatrný called the "world of the Internet" the term "new universe". According to the author, the Internet – a "new part of the world" – is different from the explored and conquered parts of the world from the past. The "new world" is quickly and intensively habitable; compared to the conquered parts of the world from our past, it has no native inhabitants and does not even have its own native culture. It appeared as a "terra ignota" and its population, culture and life represent new elements shaped by all those who enter it and those who settle on it. At the same time, it is a place where new "immigrants" come with different ideas and goals (commercial, political, cultural, religious, etc.) and with different intensity of action (Opatrný in Nekvapil, Vévoda, 2008, p. 79). To put it briefly, the resulting characteristics of the Internet are created by the set of what users bring to it and the style in which they communicate on it.

The indicated attributes represent a theoretical outline of the individual's current existence in the online space, where the individual's pastoral care is also currently taking place. The term *pastorate* characterizes ministry to believers and non-believers; the ministry of salvation to people who may have been baptized, but grew up in an environment where they did not hear about the gospel, or heard little about it, and were hardly touched by religious education (Vrablec, Jarab, Stanček, 1997, p. 73). The Code of Canon Law assigns pastoral care to "all the faithful, regardless of age, status or nationality"; pastoral care should be aimed at "those who, due to their living conditions, cannot sufficiently use proper pastoral care, as well as those who have ceased to lead a religious life" (Catechism of the Catholic Church, Can. 383).

As we can see, the pastoral activity of Christians can and should use different types of communication tools, which, thanks to their attractiveness, variability and breadth of reach, are used in many areas of social life. We mean, for example, the field of education (catechetical work, language courses); charitable activities (rescue and health campaigns, informing about global disasters and calls for help); cultures (artistic works of permanent value, cultural benefit events); general moral awareness (campaigns to save human life) etc. Thanks to these possibilities, the condition and effectiveness of pastoral care requires dynamic activity. In the next part, we will therefore bring closer the relationship between the Church and the media, the presentation of current pastoral challenges in the context of online relationships of an individual with others, and finally the possibilities of using the Internet in the pastoral process. In the following part, we will therefore bring closer the relationship between the Church and the media, the possibilities

of using the Internet in the process of pastoral care, the concept of individual pastoral care on the Internet and, finally, the presentation of current pastoral challenges in the context of the individual's online relationships with others.

1. The relationship between the Church and the media

The Church's relationship with the mass media can be characterized as positive. This is evidenced by several church documents (for example, the pastoral instruction *Communio et progressio*, the decree *Inter mirifica*, the encyclicals of John XXIII. *Mater et magistra* and *Pacem in terris*) as well as the existence of the event "world day of social means of communication", which has been celebrated since 1967 and every year brings "papal messages and letters" that communicate church problems in their connection with the media. Last but not least, the positive relationship of the Church to the media is evidenced by the term "theological reflection of papal messages and letters" used to name mass communication – "mass media, means of communication, means of public announcement, means of social notification or means of mass communication". The *Inter mirifica* decree already proposed the adoption of the term "social means of communication" during the Second Vatican Council. According to Zasepa and Olekšák, "it was about highlighting their essence" – "they are a tool of communication and should serve people" (Zasepa, Olekšák, 2006, p. 18).

1.1 Cooperation and concerns of the Church in relation to the media

The Church's positive relationship with the media is confirmed by the number of significant papal messages and letters that look up to social means of communication as good tools of their time. It is the power and influence of the mass media that predisposes the Church to efforts to fulfill its tasks also through the media. The Church seems to be aware that, in the context of the times, it must remain the bearer of basic truths, which it must be able to defend and defend at the same time. In this situation, according to Mühlen, the first evangelization is necessary - bringing the unbaptized to baptism, and also new evangelization – the newly understood proclamation of the good news inside the Church (Mühlen, 1993, p. 14 – 19). Spreading the Christian message, apologia for Christianity and greater social involvement of Christians in society represent its other important tasks. A positive approach of the Church to the media is therefore essential in the effort to fulfill its own mission. We are, of course, referring to the Church's positive approach to both Christian and secular media.

On the other hand, the Church is aware that today's media are carriers of new social pressures. They are helped by the "monopoly on information", that they are gradually creating (Musil, 2003, p. 187). The concerns of the Church are closely related, for example, to the decline of social values, especially moral and aesthetic ones, which is also related to the form of religious models and attitudes that appear in the media. The Church's concerns are also raised by the efforts of the media to achieve greater and greater "privatization" of religious beliefs, the loss of Christian testimony, or criticism of the church hierarchy by the rest of society. The Church also negatively perceives the absence of values in media analyzes of facts from social life (the media transfer them to the personal decision of individuals) (Pontifical Council for Culture, p. 28 – 29).

The different opinion of the Church and the media also concerns the media presentation of the Church in social media. The attitudes of the media towards the Church are influenced by secular values. In relation to these values, the Church is concerned about the "confusion of values", when a person can lose touch with his religious roots and needs. The media strongly opposes this view of the Church. They continue to understand secularization and its possibilities as a "welcome new world", thanks to which the Church of society can be presented as a less "burdened" and more "freer institution" (Gallagher, 2004, p. 75).

2 The Church and the Internet

The emergence of the Internet brought the Church to a new situation - the Internet network could become a possible means of spreading not only the religious message, but also a means of abuse. The present confirms that the Internet has become a means of both efforts, to which the Church responded by emphasizing the "necessity to protect human dignity" and at the same time "support the integral development of a person" (Conference of Bishops of Slovakia, p. 8).

It can be concluded that the implementation of the Internet in Catholic Church structures was successful. This is evidenced by the presence of Internet service in many Christian institutions and Catholic churches. At the same time, the Catholic Internet is growing with portals and blogs. In addition to the necessary official matters related to operation (i.e., service), websites also offer another, increasingly wide range of services. The latest research explains the need for a Catholic social network.

The position of the Catholic Church on the Internet is primarily determined by the following three documents (Zasępa, 2022, p. 32):

i. Message of the Holy Father John Paul II. on the 36th World Day of Social Communication: Internet: a new forum for proclaiming the Gospel – In the message of the Holy Father, the Internet is compared to great discoveries, such as the Renaissance, the invention of the printing press, the industrial revolution, or the birth of the modern world. John Paul II. described these discoveries as "breakthrough circumstances that required new forms of evangelization". The Holy Father further described the cyberspace similarly as a call to proclaim the Gospel. Although, in his opinion the Internet cannot replace the experience with God itself (it can only provide the liturgical and sacramental life of the Church). The document therefore appeals to the need to come up with practical ways that "will help to move from the virtual world of cyberspace to the real world of the Christian community" (Catholic Church in Slovakia, Internet: new forum for proclaiming the gospel, 2002).

ii. Document of the Pontifical Council for Social Media: *The Church and the Internet* – The document highlights the revolutionary contribution of the Internet in the fields of business, education, politics, journalism and the relationship between nations and cultures. It highlights the changes brought about by the Internet, which affect not only the way people communicate, but also the way they interpret their lives. The authors of the document see a dual purpose of means of communication with regard to the Church. The first objective is to encourage their proper development and use for the good of human development, justice and peace; for uplifting the community at the local, national and international level in the light of the common good and in the spirit of solidarity. The second goal of the means of communication is to stimulate the Church's interest in its communication and communication within the Church. The document gives importance to the Internet in its service as a tool of evangelization and catechesis. At the same time, like the previous document, it points out that virtual reality cannot replace direct interpersonal communication, an eucharist or real liturgy. It can only supplement them, encourage people to live their faith more fully, and thereby enrich the religious life of its users (Catholic Church in Slovakia, Church and Internet, 2002).

iii. Document of the Pontifical Council for Social Media: *Ethics and the Internet* – In its documents, the Church pointed out also on many of the negative aspects of the Internet. The document *Ethics and the Internet* appeals to the danger of pornography and violence spread through the Internet and also emphasizes the danger of the wide availability of these "products". The Church feels the obligation, stemming from its prophetic mission, to express itself as well as take a position on the serious facts of

today's life. He introduces the first part of the document with the words: "The constant availability of images and ideas and their rapid transmission (...) have positive and negative effects on the psychological, moral and social development of individuals, on the structure and functioning of communities, on exchange and communication between cultures, on the acceptance and passing on values, to world views, ideologies and religious beliefs." Despite the fact that the Church warns of the pitfalls and ethical dilemmas that the Internet brings, it nevertheless maintains optimism. This is confirmed by the words according to which the Internet can "provide a valuable contribution to human life, contribute to prosperity and peace, bring intellectual and aesthetic development and mutual understanding between people and nations on a global scale" (Catholic Church in Slovakia, Ethics and the Internet, 2002).

Each of the analyzed documents is aware of the great possibilities of the Internet, and at the same time attributes to it, on the one hand, charming, on the other, potentially harmful effects. They agree that the web network is, despite possible risks, an excellent tool of communication and blessing for the Church. According to documents above, the Internet can become and is becoming a "unique supplement and help in life with faith" (Catholic Church in Slovakia, Internet: new forum for proclaiming the gospel, 2002).

2.1 Possibilities of using the Internet in the pastoral process

The media, which the Church refers to as "social means of communication", are becoming an irreplaceable tool in the life of churches. Nowadays, they are no longer just the "seventh power". Their wide scope and reach to the recipients give them the position of "pulpit" - they are bearers of messages for the whole world in the ministry of evangelization, catechesis, pastoral care or missionary activity (Stolárik in *Orbis communicationis socialis*, 2002, p. 41). Among the many researches that confirm this fact, we select the research of 12 thousand Americans, which confirmed that the presentation of their community on the Internet improved the life of the community (said by 83% of respondents); that the use of electronic mail improved mutual relations between members of the community (said by 91% of respondents) or that email contributed to the improvement of spiritual life in their community (said by 81% of respondents). Respondents on the Internet look for various invitations to Christian gatherings, published sermons and Christian topics for further study, look for online reflections, links to other Christian sites, schedules of Christian events, meeting plans and other internal information regarding their own community, photos from the life of the home community, etc. (Pew Research Center, 2022).

The position of the "pulpit" of the Internet is also confirmed by the assumption of free expression, which is the greatest on the Internet among all media. The plurality that the Internet represents is also accompanied by relatively traditional values and beliefs found in it. Therefore, the Internet can be used not only "to question and undermine traditional values and beliefs, but also to expand and strengthen traditions" (Thompson, 2004, p. 158). It is tradition that can be a strong element that, paradoxically, calls a person in the online world to return to the offline world, in which human relationships can be enriched with a human touch, a friendly hug, etc., which certainly deepen interpersonal relationships.

2.2 Examples of the use of the Internet in the pastoral process

In the following section, we will present several examples where the Internet was effectively used as a pastoral tool. These are, for example, websites whose content offers Christian reflection for every day, inspiration in the form of religious literature, video or music, or tele-evangelism (lectures by pastors such as Billy Graham or Jerry Falwell). The preservation of religious content in the form of media products on the Internet is also of great importance (online

books, evangelistic and pastoral films on the web, etc.). Thus, in the online environment, there is a preservation of tradition over time, and it is amazing that there is also constant accessibility to this tradition. In this context, we can therefore also talk about expanding the reach of tradition – including, for example, in connection with the religious message of the Gospel for interpersonal relationships.

Internet possibilities are actively used by all established churches in Slovakia. The Catholic Church, which is the largest church in Slovakia, is represented on the Internet in the form of the official website of the Roman Catholic Church (<http://www.rcc.sk>) and the Press Agency of the Conference of Bishops of Slovakia (<http://www.tkkbs.sk>). The Lutheran Church presents itself in the online environment through the official website of the Lutheran Church and. in. in Slovakia (<https://www.ecav.sk/>) and is also represented by a network of regional and national magazines or YouTube channels of specific church congregations. The third biggest church in Slovakia is the Greek Catholic Church, which operates online audio and video speeches, homilies, devotional prayers (e.g., Stations of the Cross, rosary, prayer, etc.) and more.

In the online environment, we find several other concrete possibilities and examples of the use of the Internet in the pastoral process. We will mention news blogs (portal.sme.sk, webnoviny.sk - religion section, etc.) and social networks (Facebook, Instagram, TikTok etc.), where Christian dialogue potentially takes place. Nowadays, there is also an increasing number of religiously oriented websites. On the Internet there are websites of Christian organizations (kapitula.sk, upac.sk, erko.sk, zksm.sk, vatican.va, etc.) and Christian media (tkkbs.sk, lumen.sk, lux.sk, katolickenoviny.sk, radiovatican.va, etc.), Christian portals (christnet.sk, svetkrestanstva.sk, nahrane.sk, nextbig.sk, omsor.sk, postoy.sk, etc.), private pages of Catholic parishes (mojakomunika.sk, fara.sk, cirkevnezdruzenia.sk etc.) as well as pastoral and websites focused on evangelization (mladymisionar.sk, knazi.sk, pradzenja.sk, animator.sk, svatepismo.sk etc.).

Many websites with religious and pastoral content are intended for believers and implicitly for all people: <http://www.bohosluzby.sk>, <http://www.katolik.sk>, <http://www.stretnutia.sk>, <http://www.breviar.sk>, <http://www.chcemviac.sk>, <http://www.verimpane.sk>, <http://www.horiaciker.sk>, <http://www.zakrestanske.sk>, <http://www.milost.sk>, <http://www.spiritualita.sk>, <http://www.bibliaaty.sk>, <http://www.majak.sk>, <http://www.pastor.sk>, <http://www.webnoviny-nabozenstvo.sk>, <http://www.ver.sk> and others.

Finally, foreign pastoral websites are also attractive for Slovaks. Among foreign web pages we list for example: <http://www.crosswalk.com>, <http://www.jesuswho.com>, <http://www.medjugorie.hr>, <http://www.godtube.com>, <http://www.tangle.com>, <http://www.newadvent.com>, <http://www.christianitytoday.com>, <http://www.biblegateway.com>, <http://www.bibleanserver.com> and more.

3. The concept of person's pastoring on the Internet

The content of the Church's pastoral activity cannot be fully defined or defined by any norm. Even the Code of Canon Law does not provide a complete definition of pastoral duties, although it mentions many of them; Code of Canon Law talks about pastoral care and pastoral activity, for example, in connection with the pastoral formation of regions or provinces (can. 242; can. 374); with the formation of clerics for pastoral service (can. 245); pastoral teaching (can. 255); the need for pastoral practice (can. 258) etc. (Code of Canon Law). Similarly, the Catechism of the Catholic Church expresses the content and meaning of pastoral activity, and yet it is not its full definition (Opatrný, 1996, p. 12 – 13). Specific periods and diversity of situations in the life of society require emphasis on various aspects and interpretations of pastoral activity in the world.

According to Carpenter, the basic pastoral criterion should be the presentation of Christian contents. This is to be done existentially, personally, dynamically and topically (Carpenter, 1994, p. 35). Therefore, existential, personal, dynamic and up-to-date communication is the basis of

suitable pastoral care. Communication is also defined as "the transfer of information from the sender to the individual recipient" (McQuail, 1999, p. 283). Thus, pastoral care also represents the transfer of information (close to Christianity) from the provider (priest, lay person in the community) to the recipient (believers and non-believers). As we can see, pastoral care implicitly contains elements of communication - communicator (mediator), channel (medium), sign and receiver. We present a mutual comparison of the elements of communication and pastoral care in the following table.

Table 1 Elements of communication and pastoral care

Communication units	Pastoral units
Communicator (mediator)	Creator of the message
Channel (medium)	Internet
Sign (language, word, image)	All signs found on the Internet (language, word, image, written expression, etc.)
Recipient	The recipient of the message

i. Creator of the message (spiritual administrator, religious worker, layman) – The creator of Christian websites is usually not the webmaster, but the spiritual administrator of the parish – a priest. He is the personnel agent on which the life of the church community is built. Together with him, all his co-workers from the ranks of priests and religious workers as well as lay people participate in the functioning of the community. In a certain sense, the spiritual administrator represents a "spiritus movens" – a spiritual mover who creates or regulates the content of a Christian website, or who is the initiator of creation the content of a Christian website.

ii. The Internet – The Church's pastoral environment can also be significantly influenced by social means of communication, which represent the "space of action of the Word" (Jarab in *Orbis communicationis socialis*, 2002, p. 101). The Internet is the most important medium thanks to its technical possibilities. Thanks to these possibilities, pastoring does not have to be limited only to people from the parish.

iii. The sign – The sign is the third unit of pastoral care. It represents the way a message gets from its creator to its recipient. The unit of pastoral care on the Internet is all signs found on the Internet - Internet radio (sign - word), television on the Internet (sign - image), but also any book (sign - language) or written record (sign - written expression), etc.

iv. Recipient of the message (each person) – All people, Christians as well as non-Christians are recipients of pastoral activity. This follows from the essence of pastoral care, which is "accompanying a person to salvation and transforming human society" (Jarab in *Orbis communicationis socialis*, 2002, p. 102).

3.1 Presentation of current pastoral challenges in the context of online interpersonal relationships

The impact of the Internet, resulting from its accessibility (worldwide coverage), technical possibilities, financial availability and popularity, can be seen on several levels. Above all, we can see the emergence of new forms of interpersonal relations. The freedom and ease of networking on the Internet opens up enormous opportunities for networking, where contacts and "user friendships" rule. Information networks become not only a technical communication opportunity, but a communication space. The type of relationships between participants of communication on

the Internet can be classified into the category "acquaintance" (as opposed to neighbor or relative), which speaks of considerable freedom in terms of the depth and frequency of the relationship (neighbors see each other daily, relatives are mutually dependent). The mentioned development, characteristic of the first period of the development of the Internet, has been significantly threatened in recent years by crime and the presence of pseudo-identities and profiles – robots (Musil, 2003, p. 203 – 206). Today, therefore, it is increasingly difficult to talk about friendships in the forms we know from the days before the Internet.

According to experts, relationships in the Internet environment primarily bring the risk of separating an individual from his real (i.e., offline) relationships. The Internet brings a new type of interpersonal relationships - relationships with "distant" people with whom interaction no longer has the nature of interpersonal communication. Personalization, characterized by "face-to-face" interaction, is separated in the online space from the possibility of meeting in a common real space, resulting in "*distant confidentiality*" and "*confidentiality without reciprocity*" (as a result of a new personalization without elements of interpersonal communication) (Thompson, 2004, p. 159). Despite the concerns implied, it is interesting that the type of "non-reciprocal trust at a distance" is attractive to individuals. It enables them, among other things, to enjoy the benefits of social intercourse freed from the demands of a "face-to-face" relationship. "*Distant*" acquaintances can be included in our own lives exactly when we wish; they are regular and reliable companions who provide entertainment, offer advice, talk about events or offer casual conversation topics. All in a way "that does not make any reciprocal demands on a person" and does not put him in difficult situations that entail real relationships with others. A considerable "free hand" in deciding what kind of relationship we want to maintain and what degree of participation we will require from "distant" acquaintances is a certain positive (Thompson, 2004, p. 176).

In the Internet environment, a person can also face the problem of the so-called *symbolic dislocation* from real relationships with others. Due to the influence of the Internet, he may have difficulty applying the experiences, experiences and knowledge of others in the context of his own life; the problem of learning from others, since the ability to learn on the Internet is no longer associated with meeting other people. The "*expulsion of experience*" can be paralleled by another development trend in the Internet. The influence of the Internet can lead to a massive expansion of experiences that are inherently mediated (Thompson, 2004, p. 182 – 185). Thus, on the one hand, people lose their own experiences, which on the other hand they gain (for example) through the media, but in their amplified and emphasized form (violence and brutality in the media). Although our everyday, real experience will remain our basic experience by which we evaluate the world around us, it will be increasingly supplemented and influenced by the experience we take from the media.

However, the experience of others, which reaches us through the media, on the other hand, also has an essential role "in the process of forming oneself". The growing availability of experience from the Internet creates new opportunities, new possibilities, and in the case of new media, also new environment for "*experimenting with self-understanding*". We discover that we have become not only spectators observing other people, but that we have something in common with them despite the distance. Thus, we are invited to have an opinion about them, to adopt a position towards them, and even to bear a certain part of the responsibility for them. This creates a new, but currently widespread phenomenon – assuming responsibility for distant people or events as well as their moral dimension and impact on the rest of society. A sad example is the case of Graham Bamford, who in April 1993 in Parliament Square in London doused himself with gasoline and set himself on fire in protest against the Bosnian tragedy, which the British government could not prevent. Although this is an extreme example, it still demonstrates how far a sense of responsibility for distant people can go, gained within the media experience (Thompson, 2004, p. 186 – 187).

The new trend that the Internet brings to interpersonal relationships is manifested in the

increase in anonymity, which on the Internet turns into an *individual pseudo-personality*. In both cases, individualization brings the risk of losing social interactions and social coexistence at the local, regional and national level. "Strong social contacts turn into pseudocommunities of substitute masks or alternative personalities" (Musil, 2003, p. 203-204).

Finally, in the question of interpersonal relations, there is an assumption that the new type of relations, acquired in the network, will to some extent be transferred to real relations between people. In our schools, work, church communities and the like, elements of relationships can appear that are characterized by 1) "confidentiality at a distance", 2) "confidentiality without reciprocity", 3) targeted individualization or, for example, 4) characteristics of "distant" acquaintances etc. It can also be interpersonal relationships, in which we will voluntarily prefer online communication, freed from the demands of a "face-to-face" relationship, to meeting and sharing in person. Therefore, the question is whether information structures can help restore real social ties between people. Concerns about this assumption are justified. However, it is also necessary to think in positive connotations. The Internet can contribute positively, for example, to building social ties and social cohesion. The ever-increasing number of people and groups who use the Internet to become part of a wide range of services is positively perceived; for example, an online bank account. Access to new possibilities in the Internet environment will also give users great freedom in establishing contacts, etc. All this and much more can finally be a source of real enrichment.

Conclusion. Although the Internet represents quite a few threats that arouse concern, from the point of view of the Catholic Church, which is the dominant church in Slovakia, the Internet is and remains a "gift". A gift that we should use in the name of the good of the entire human family.

The Internet is a carrier of influential socialization and technical means that can be a welcome helper in the process of pastoral care. This is also possible because it is the bearer and spreader of value orientations, ethical principles, significantly participates in the formation of personality, is a space for the development of education and spirituality of a person, etc.

The well-known Czech Roman Catholic priest, theologian and author of spiritual literature Aleš Opatrný appreciates all online possibilities. On the other hand, it also defines the possibilities of the spiritual dimension of the Internet by stating what the Internet cannot do in this area. According to Opatrný, a person in the Internet environment cannot establish and create a relationship with "a reality that transcends him", because it is a "reality" (for religious people labeled as God) that transcends a person (Opatrný in Nekvapil, Vévoda, 2008, p. 82). Speaking about the relationships between people, which were the subject of our interest in this post, we do not want to forget the primary relationship of man, which should be his relationship with the Creator. Finally, this relationship also shows the motivation for other interpersonal relationships, regardless of the place (offline / online space) where these relationships take place and what quality they acquire here.

References

- Baggio, A. (1996), *Hľadať si tvár* [Looking for an own face], Nové mesto, Bratislava, 133 p. [in Slovak]
- Burton, G., Jiráček, J. (2003), *Úvod do studia médií* [Introduction to media studies], Barrister & Principal, Brno, 391 p. [in Czech]
- Carpenter, H. (1994), *Ježíš* [Jesus]. Odeon - Argo, Praha, 140 p. [in Czech]
- Gallagher, M. P. (2004), *Křesťanství a moderní kultura* [Christianity and modern culture], Refugium, Velehrad, 198 p. [in Czech]
- Grenz, J. S. (1997), *Úvod do postmodernismu* [Introduction to postmodernism], Návrat domů, Praha, 199 p. [in Czech]

- Jarab, J. (2002), "Komunikácia v kontexte pastoračnej služby v Cirkvi" ["Communication in the context of pastoral service in the Church"], *Orbis communicationis socialis 2002: Medzinárodný teologický zborník o otázkach spoločenskej komunikácie*, Prešovská univerzita, Prešov, 2002, pp. 100 – 109. [in Slovak]
- Jaura, D. (1997), *Mladí ľudia v postmodernej spoločnosti* [Young people in postmodern society], SEN, Bratislava, 46 p. [in Slovak]
- Jiráček, J., Kopplová, B. (2009), *Masová média* [Mass media]. Portál, Praha, 413 p. [in Czech]
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi ["Catechism of the Catholic Church"]. [s. a.], Retrieved from: <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?frames=1&in=KKC> [in Slovak]
- Katolícka Cirkev Na Slovensku. (2002), "Pápežská rada pre spoločenské komunikačné prostriedky: Cirkev a internet" ["Pontifical Council for Social Media: The Church and the Internet"], viewed 28 March 2023, available at: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/cirkev-a-internet> [in Slovak]
- Katolícka Cirkev Na Slovensku. (2002), "Pápežská rada pre spoločenské komunikačné prostriedky: Etika a internet" ["Pontifical Council for Social Media: Ethics and the Internet"], viewed 28 March 2023, available at: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/etika-a-internet> [in Slovak]
- Katolícka Cirkev Na Slovensku. (2002), "Posolstvo Svätého Otca Jána Pavla II. k 36. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov: Internet: nové fórum na ohlasovanie evanjelia" ["Message of the Holy Father John Paul II. for the 36th World Day of Social Media: The Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel"], viewed 28 March 2023, available at: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-masmedia-36> [in Slovak]
- Konferencia Biskupov Slovenska. [s. a.], "PAVOL VI.: Populorum progressio" ["PAUL VI.: Populorum progressio"], viewed 28 March 2023, available at: <http://www.kbs.sk/?cid=1117103084> [in Slovak]
- "Kódex Kánonického Práva" ["Code of Canon Law"]. [s. a.], viewed 28 March 2023, available at: http://www.intratext.com/IXT/SLK0042/_P4X.HTM [in Slovak]
- Mcquail, D. (1999), *Úvod do teorie masové komunikace* [Introduction to the theory of mass communication], Portál, Praha, 448 p. [in Czech]
- Meyrowitz, J. (2006), *Všude a nikde: Vliv elektronických médií na sociální chování* [Everywhere and nowhere: The influence of electronic media on social behavior], Karolinum, Praha, 341 p. [in Czech]
- Mühlen, H. (1993), *Nově s Bohem* [Newly with God], Matice cyrilometodějská, Olomouc, 384 p. [in Czech]
- Musil, J. (2003), *Elektronická média v informační společnosti* [Electronic media in the information society], Votobia, Praha, 261 p. [in Czech]
- Opatrný, A. (1996), *Pastorační situace u nás: Analýzy a výhledy* [Pastoral situation in our country: Analyses and perspectives], Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 102 p. [in Czech]
- Opatrný, A. "Internet a pastorační péče" ["Internet and pastoral care"]. In V. NEKVAPIL, R. VÉVODA (Eds.), (2008), *Média, kultura a náboženství*. Vyšší odborné školy publicistiky, Praha, 200 p. [in Czech]
- "Pápežská rada pro kulturu" [s. a.], "Kde je tvůj Boh?" ["Where is your God?"], viewed 28 March 2023, available at: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/kde-je-tvoj-boh> [in Czech]
- "Pew Research Center" (2022), "Internet & Technology", , viewed 28 March 2023, available at: <https://www.pewresearch.org/topic/internet-technology/>
- Rusnák, J. (2002), *Správy z druhé ruky: komunikačné stereotypy a ich fungovanie v médiách*

- [*Second-hand news: communicative stereotypes and their functioning in the media*]. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov, 153 p. [in Slovak]
- Scruton, R. (2002), *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře* [*An intelligent person's guide to modern culture*], Academia, Brno, 210 p. [in Czech]
- Stolárik, S. (2002), "Médiá v službe kultúry života" ["Media in the ministry of the culture of life"], *Orbis communicationis socialis 2002: Medzinárodný teologický zborník o otázkach spoločenskej komunikácie*, Prešovská univerzita, Prešov, pp. 40 – 58 [in Slovak]
- Šverha, S. (2007), *Požehnanie a prekliatie: Kresťan vo svete masmédií* [*Blessing and Curse: The Christian in a Mass Media World*], Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Košice, 74 p. [in Slovak]
- Thompson, J. B. (2004), *Média a modernita* [*Media and modernity*], Karolinum, Praha, 218 p. [in Slovak]
- Vrablec, J., Jarab, J., Stanček, L. (1997), *Chodte aj vy do mojej vinice* [*Come to my vineyard*], Spolok sv. Vojtecha, Trnava, 426 p. [in Slovak]
- Vysekalová, J., Komárková, R. (2002), *Psychologie reklamy* [*Psychology of advertising*], Grada Publishing, Praha, 168 p. [in Czech]
- Zasępa, T. (2002), *Médiá v čase globalizácie* [*Media in the time of globalization*], Lúč, Bratislava, 425 p. [in Slovak]
- Zasępa, T., Olekšák, P. (2006), *Internet a globalizácia: Antropologické aspekty* [*The Internet and Globalization: Anthropological Aspects*], Katolícka univerzita, Ružomberok, 210 p. [in Slovak]

© **Hedviga Tkáčová**

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

ФІЛОСОФСЬКЕ ПОДАННЯ ПСИХІКИ В АСПЕКТІ ПРОБЛЕМИ ЄДНОСТІ (ЦІЛІСНОСТІ) ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ І МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

І. В. Єршова-Бабенко

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри мистецтвознавства і загальногуманітарних дисциплін,
Міжнародний гуманітарний університет, Одеса, Україна
chokaiv@gmail.com
ORCID 0000-0002-2356-5080

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-74-82](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-74-82)

Анотація

Ірина Єршова-Бабенко. Філософське представяне на психиката в аспекта на проблема за единството (целостта) на личността във философията и методологията на науката. Статията съдържа размишления върху проблема за несъответствието между естественото единство на човека, което се предлага да се дефинира чрез понятието "(мозък/психика) – (ум/съзнание...)", като се имат предвид всички други компоненти, които обикновено се включват в понятието "психика", и съвременните методологични изследвания на човека в науката и философията, които са фокусирани върху изучаването само на отделни части от това единство и поради това не могат да го обхванат. Авторът въвежда нов концептуален модел (философски принцип) на нелинейната цялост "цяло в цялото", който помага за изследване на нелинейността, сложността и нестабилността като характерни черти на предлаганата концепция. Основата на изследването е психосинергичната теория на психиката, тъй като именно синергетиката разполага с мощен методологичен арсенал за изучаване на сложността, нестабилността и хаоса, присъщи на отворените динамични самоорганизиращи се среди.

Ключови думи: понятие "(мозък/психика) – (ум/съзнание...)", човешко единство, нелинейна цялост, "цяло в цялото", синергетика, психосинергетика, нелинейност, сложност, "дигитално общество", "дигитален субект"

Анотація

Ірина Єршова-Бабенко. Філософське подання психіки в аспекті проблеми єдності (цілісності) людини у філософії і методології науки. Стаття містить міркування і роздуми щодо проблеми розбіжності поміж природною єдністю людини, яку пропонується визначити через концепт "(мозок / психіка) – (розум / свідомість ...)", маючи на увазі і всі інші складові, які прийнято включати в поняття "психіка", та сучасними методологічними дослідженням людини у науці і філософії, які зосередженні на вивченні лише окремих частин цієї єдності і завдяки цьому не можуть її схопити. Автором введена нова концептуальна модель (філософський принцип) нелінійної цілісності "ціле в цілому", яка допомагає вивчати нелінійність, складність і нестійкість у якості характерних ознаки запропонованого концепту. Основною для дослідження виступає психосинергетична теорія психіки, оскільки саме синергетика

має потужний методологічний арсенал для вивчення складності, нестійкості і хаотизації, які притаманні відкритим динамічним середовищам, що самоорганізуються. Ці складові концепту "(мозок / психіка) – (розум / свідомість ...)" і формують природну цілісність людини.

Ключові слова: концепт "(мозок / психіка) – (розум / свідомість ...)", єдність людини, нелінійна цілісність, "ціле в цілому", синергетика, психосинергетика, нелінійність, складність, "цифро-соціум", "цифро-суб'єкт"

Abstract

Irina Yershova-Babenko. Philosophical representation of the psyche from the perspective of the problem of the unity (integrity) of the human in the philosophy and the methodology of science. The article expresses reasoning and reflection on the problem of discrepancy between the natural unity of a person, which it is proposed to define through the concept of "brain-psyche-(reason / consciousness ...)", bearing in mind all other constituents, which it is customary to include in the concept of "psyche" and modern methodological research of human in science and philosophy, which focus on studying only individual parts of this unity and because they cannot capture it. Also introduced is a new conceptual model (philosophical principle) of non-linear integrity "whole-in-whole", which helps to study nonlinearity, complexity and instability as characteristic features of the proposed concept. The basis for research is psychosynergistic theory of psyche, since it is the synergetics that has a powerful methodological arsenal for studying complexity, instability and chaotization inherent in open, dynamic environments of self-organizing. These are the constituents of the concept "(brain / psyche) – (reason / consciousness ...)", which form the natural unity of person.

Key words: concept "brain-psyche-(reason / consciousness ...)", unity of a person, nonlinear integrity, "whole in whole", synergetics, psychosynergetics, nonlinearity, complexity, "digital-society", "digital-subject"

Постановка проблеми. Тема єдності людини в статті розкривається крізь призму міркувань про те, що людина народжується у певній природній єдності (цілісності). З одного боку, вона сама і є такою. З іншого боку, така єдність (цілісність) є поєднанням мозкової і психічної діяльності людської істоти, якою вона користується, подеколи навіть не усвідомлюючи цього ані в дитинстві, ані в дорослому віці. Таким чином, ми маємо на увазі те, що використовується людиною у вигляді Мислення, а також у вигляді інших проявів розумової, психічної діяльності. Однак, в силу історично об'єктивних причин, цю єдність прийнято розділяти як в науково-дослідних, так і в соціально-практичних цілях. Саме так відбувалося і, на жаль, відбувається досі в психологічних і філософських дослідженнях, в уявленнях про мозок, психіку та особистість.

Подеколи, в уявленнях і теоретичній практиці виникає й розбіжність між відтворенням самого феномену природної єдності, що властива людині, і методологією конкретних досліджень цієї єдності в гуманітарних науках. Наукові дисципліни (психологія, нейрофізіологія, соціологія, педагогіка і багато інших) переважно зорієнтовані, насамперед, на філософський принцип (концептуальну модель) "частина-ціле".

Натомість ми намагаємося показати, що наука за допомогою здобутків психосинергетики у даний час до певної міри готова змінити свої методологічні позиції у бік застосування більш дієвої концептуальної моделі відтворення визначеної проблеми: моделі "ціле-в-цілому", яка, на нашу думку, більш коректно виражає складну цілісність (єдність) самої людини і тієї цілісності, у якій вона "функціонує" протягом свого життя. Ця єдність і виражена нами концептом "(мозок / психіка) – (розум / свідомість ...)". Мається на увазі те, що цей концепт може містити в

собі й усі інші складові, які прийнято включати в поняття "психіка". Завдання вивчення єдності людини і єдності, якою вона користується у житті, реалізується через подання кожної складової як нелінійної і складної, а самого концепту як такого, що складається, у свою чергу, з інших нелінійних і складних складових – мозку, психіки і інших, що включаються сучасною наукою в поняття "психіка" (Єршова-Бабенко, 2005, 2019).

Таким чином, **метою статті** є вивчення концепту "(мозок / психіка) – (розум / свідомість ...)", який дозволяє охопити природну єдність людини, що стає необхідним для сучасних досліджень людини у філософії і методології науки в аспекті її інтелектуальної (психічної) діяльності.

Водночас, це питання розглядається і в рамках запропонованої нами гіпертеорії психіки як психосинергетичного об'єкту (Єршова-Бабенко, 2019a; 2019b).

Виклад основного матеріалу. Гіпертеорія психіки як синергетичного об'єкту, середовища/системи синергетичного порядку була запропонована нами у праці "Методологія дослідження психіки як синергетичного об'єкту" (1992). Її розробка була пов'язана з певною методологічною кризою в філософії і методології науки, і у психології, які представляли психіку в межах і з позицій відомої "теорії відображення". Традиційне уявлення про психіку людини у 80-90 рр. XX ст. як певного феномену, який, з одного боку, має відношення до явищ природи (вважається її продуктом), тобто, належить до матеріальних об'єктів, а, з іншого боку – до ідеальних об'єктів, свідчили про певну філософську і наукову проблему, яка мала знайти своє рішення у теорії пізнання (епістемології). Теоретична конкретизація, що була характерна для марксистської філософії, здійснювалась на встановленні основного закону психічного розвитку, що передбачав перехід від сенсорно-перцептивного відображення у тварини до пізнання і мислення у людини. Але, як вже в той час зазначали дослідники (А. П. Сабошук, Б. Ф. Ломов та ін.), цей перехід є неможливим (Сабошук, 1990; Ломов, 1999). Тому що факти, які були в розпорядженні психології і семіотики на той час і методологічні установки того періоду суперечили цій ідеї, тому що вони показували, що основоположні компоненти мислення не можуть бути однозначно виведеними лише з суспільно-історичної діяльності (Сабошук, 1990, с. 6).

Вирішенню цих проблем визначення психіки і природи психічного мав би покласти край так званий системний підхід, що отримав розвиток в останній чверті XX ст. З позицій цього підходу затверджувалася системність психіки і необхідність розробки комплексного підходу до вивчення людини, який міг би вивчати її унікальні характеристики в різноманітті її зв'язків з навколишнім середовищем (Олійник, 2021). Але постнекласичний етап розвитку науки показав, що рішення цієї проблеми не знаходиться на шляху простої інтеграції наукових методів і стратегій. Позиції системного підходу, відповівши на одні питання, не до кінця відповідали на інші в розробці філософського подання психіки (повний огляд див. в Єршова-Бабенко, 1992, 2001). Затребуваним виявився підхід, в якому психічне розглядалося з позицій теорії змін і дисипативних систем І. Пригожина (1947; Ніколіс, Пригожін, 1979) і теорії самоорганізації / синергетики Г. Хакена (2001; 2015), демонструючи роль самоорганізації та нелінійності, складності та цілісності в поданні психіки. Пропонована цим підходом єдність концептуальних, наукових позицій базувалася на основі психомірної нелінійної складності людини і її поведінки, аналогічної складності світу, що створюється у вигляді психічної, психомірної, суб'єктивної, зокрема, й соціальної реальності людини. Методологічно це призвело до розвитку трансдисциплінарних досліджень, які виходять за межі окремої наукової дисципліни, тобто, таких, що здійснюються лише у середовищі гуманітарних або природничих наук. Виникла потреба у нових типах і моделях досліджень психічного і психомірного в людині та в її поведінці, які поєднують гуманітарні та природничі блоки дисциплін, включаючи також медицину, техніку і мистецтво. На початку XXI ст. очевидним став факт посилення ролі філософського знання і необхідності розвитку практичної філософії як наукової інтуїції (Добронравова, 2011).

Саме на це і була спрямована наша психосинергетична теорія (гіпертеорія психіки), згідно з якою психіка з позиції природності цього явища трактується як середовище / система певного класу – відкрита нелінійна складна, яка будується на основі самоорганізації. У даному трактуванні психіка має фазову багатовимірну структуру, але продовжує бути цілісною, тобто, вона здатна перебувати в процесі становлення у великі проміжки часу. Виділено також три основні фази психіки: дожиттєва – до моменту зачаття (певна культурна спадщина, що є в розпорядженні кожної сім'ї); прижиттєва – з моменту зачаття і до моменту смерті організму окремої людини (в термінах загальної психології ця фаза може бути виражена як "система психічної реальності"); постмортальна – після моменту смерті організму окремої людини (мистецтво, наука та інші продукти психічної діяльності людини при житті).

Таким чином, психіка як синергетичний об'єкт дослідження, середовище / система синергетичного порядку демонструє прояв фазових макро- і власних мікро внутрішніх станів, відповідно, рівнів / масштабів і видів вимірювань психомірних процесів самоорганізації. "Подібне розуміння психіки підкреслює особливу роль, яку отримує в її поведінці явище самоорганізації і процеси, що самоорганізуються. Вони широко представлені у працях таких авторів як І. Пригожин (теорія дисипації, теорія змін, 1947 – 2003), Г. Хакен (синергетика; 1980 – 2000) і А. Самарський з С. Курдюмовим і ін." (Єршова-Бабенко, 2015, с. 36).

Таким чином, ще в 90-і рр. у праці (Єршова-Бабенко, 1992) мені вдалося (у всякому разі, я сподіваюся, що вдалося) показати роль самоорганізації в поведінці психічних і психомірних процесів і розглянути самоорганізацію як наскрізний механізм, який діє як в період / в фазі життя окремої людини, тобто, за життя індивіда, як прийнято говорити, так і в періоди / в фазах, що передують цьому, тобто, у дожиттєвій і постмортальній фазах, які знаходять вираз в людській спадщині – культурі, науці, пам'яті тощо.

Подібна постановка питання виражалася:

по-перше, у запропонованій єдності уявлення самого психічного через виділення у ньому фазовості і перехідних станів поміж фазами, які концептуалізувалися ідеєю гіпертеорії психіки, що базувалася на єдиній основі самоорганізації;

по-друге, у запропонованому методологічному рішенні дослідження психіки як синергетичного об'єкту, середовища / системи синергетичного порядку та обґрунтуванні дії механізму самоорганізації протягом усіх фаз і переходів між ними;

по-третє, у внесеному доповненні у розвиток моделі В. І. Вернадського про існування Біо- та Ноосфери і відповідних ним видів Свідомості – тобто, у пропозиціях вважати, що існує також продукт Ноосфери - Альфасфера і відповідному третьому виду свідомості; у свою чергу, цей продукт відрізняється мінімальним проявом біологічності людини і біоносія її Свідомості (сьогодні це наше уявлення отримує підтвердження, описане нами у праці, що була опублікована минулого року в журналі Норвезької академії наук "Проблема нової картини світу. Світ "цифри" і "цифро-суб'єкту"" (Єршова-Бабенко, 2020);

по-четверте, у запропонованій концептуальній моделі "двох варіантів" – діленого макроцілого – "цілого в цілому" і неподільного (єдиного) макроцілого – "цілого-в-цілому", що мало на увазі нелінійність, самоорганізацію, цілісність (в значенні "такої, що постає"), а також у складності таких цілих.

У 2001 році вийшло у російському перекладі велике дослідження Г. Хакена "Принципи роботи головного мозку. Синергетичний підхід до активності мозку, поведінки і когнітивної діяльності" (Хакен, 2001). У цій праці автор аргументовано показав роль самоорганізації в діяльності головного мозку людини. У 2004 р. мені пощастило зустрітися з паном Г. Хакеном, який, як виявилось, вже був знайомий з моєю монографією про методологію дослідження психіки як синергетичного об'єкту, більш того, вона була у нього з собою, що мене ще більше здивувало. Він запропонував мені написати спільну працю про психіку і мозок з позицій теорії

самоорганізації. На жаль, у 2005 році він захворів і досі не є активним. Було листування з його секретарем. Готуючись до нашої співпраці, я випустила монографію "Психосинергетичні стратегії людської діяльності" (Єршова-Бабенко, 2005). На жаль, як ми знаємо, життя далеко не завжди дозволяє нам розпоряджатися ним згідно з нашими планами. Була і моя власна пауза в науковій діяльності.

І ось тепер зроблено наступний крок в моїх дослідженнях, а саме – в напрямку аналізу єдності, якою людина користується у своїй розумовій діяльності. Йдеться про єдність, яка виражена за допомогою з'єднання діяльності мозку і психічної активності людини. Оскільки у вітчизняній науковій традиції в поняття "психіка" прийнято включати цілу групу її складових – свідомість, особистість, пізнавальні процеси тощо, ми створили концепт, що виражає ідею подібної єдності – це концепт "(мозок / психіка) – (розум / свідомість ...)" (наявність трьох крапок в даному випадку принципова). Відповідно до цього, отримала розвиток і запропонована раніше гіпертеорія психіки як синергетичного об'єкту. Зараз йде мова про гіпертеорію самого концепту. Методологічними підставами цього концепту є принцип самоорганізації, зокрема, у розумінні І. Пригожина – як "порядок через хаос" (Пригожин, Стенгерс, 2021). Концептуальною підставою є наша модель "ціле-в-цілому" – неподільне ціле.

Додатковим принципом є "мерехтливий" принцип, який був введений нами у 2005 р. у вищезазначеній праці ("Психосинергетичні стратегії..."). Суть цього принципу фіксує ту обставину, що у поведінці концепту через мінливість його складових (мозку і психіки), роль керуючого параметру (КП) переходить від одного до іншого, і навпаки. Тобто, в рамках цього принципу у різних масштабах поведінки єдності (концепта) "(мозок / психіка) – (розум/свідомість...)" розглядається безперервна зміна ролі керуючого параметра розглянутої єдності – у масштабі гіперцілого / цілісності і на рівні різних поєднань її складових. Іншими словами, керуючий параметр не є строго закріпленим у часі і просторі як всередині кожного з них, так само і в масштабі їхньої єдності. Поняття "керуючий параметр" і "параметр порядку" мали важливе значення у теорії синергетики Г. Хакена, в працях В. Буданова (2007). Г. Хакен вважав, що "параметрами порядку називають змінні, що визначають всі інші ступені свободи при досягненні критичних умов" (Хакен, 2015, с. 267). Це мета-рівень, що лежить вище мікро-рівня і керує останнім. На мета-рівні керуючий параметр є "довготривалою колективною перемінною, що визначає мову середнього мезорівня... і керує швидкими, короткотривалими змінними, які задають мову нижчого мікрорівня" (Буданов, 2007, с. 344).

Перехід керуючого параметру від одного "учасника-гравця" до іншого залежить від умов, в яких діє гіперціле / цілісність, від стану, у якому знаходиться і воно само по собі, і його складові (учасники, гравці), від активності кожного з них у відповідний момент. Тоді спрацьовує або механізм хаотизації, або механізм складання, самоорганізації, виникнення або руйнування, зависання (плато) або надшвидкої зміни. Образно кажучи, перед нами – якийсь мерехтливий "дифузний багатогранник", який показує то один, то інший свій вияв / вираження (Prigogine, 1947).

Це ставить якісно нові завдання як перед наукою, так само і перед філософією. Оскільки потрібні принципово нові рекомендації для практичних сфер життя людини – соціальної, політичної, інформаційно-комунікативної, когнітивної, медичної, навчальної, психологічної, сфери управління тощо. Сьогодні ми гостро відчуваємо межу, до якої підійшли в нашому пізнанні себе, природи і, кажучи словами І. Пригожина, "діалогу людини з природою". Видатний вчений, розмірковуючи про "новий діалог людини з природою", мав на увазі новий образ реальності, що створюється на основі вивчення відкритих нестійких дисипативних систем. Для цього образу характерне нове бачення світу і часу: "наше бачення природи знає радикальних змін у бік множинності, темпоральності та складності. Довгий час в західній науці домінувала механістична картина світобудови. Нині ми усвідомлюємо, що живемо в

плюралістичному світі. Існують явища, які представляються нам детермінованими і оборотними. Такі, наприклад, руху маятника без тертя або Землі навколо Сонця. Але існують також і незворотні процеси, які як би несуть в собі стрілу часу" (Пригожин, Стенгерс, 2021, с. 34). Тоді наприкінці ХХ ст. відкриття незворотності часу, хаосу, біфуркацій, випадковості, та ін., мало неабияке значення для природничих наук, а потім і для суспільних. Пригожин писав про те, що "виявляється еволюція, різноманітність форм і нестійкість. Цікаво відзначити, що така картина спостерігається на всіх рівнях – в області елементарних частинок, в біології і в астрофізиці з її Всесвітом, що розширюється і утворенням чорних дір"(там само, с. 35).

Він вважав також, що людське суспільство у своєму розвитку проходить через каскад біфуркацій, які є чутливими до флуктуацій, каскад, що має місце в досить короткий історичний час розвитку людства. Тому І. Пригожин робив висновок про потребу "в нових відносинах між людиною і природою, так само, як і між людиною і людиною" (там само, с. 273). Хаос, невідзначеність і випадковість заміняють порядок, стійкість і детермінованість процесів як природного, так і соціального буття.

Але зараз на початку ХХІ ст. ми можемо говорити про нову ступінь розвитку нашого бачення світу, яке вже детерміновано не фізикою чи хімією як провідними галузями природничих наук, як це було за часів І. Пригожина. Нове бачення базується на створенні іншого виду суспільства – "цифро-соціуму" і нового "цифро-суб'єкту", які виникають завдяки розвитку ІТ-технологій, комп'ютерних наук, розвитку штучного інтелекту тощо. "Сьогодні формується зовсім інша, нова наукова картина світу. Інша, тому що в ній не ставиться питання про модель природи. У цю картину світу вона не включена, також як не включені людина і суспільство. У неї стрімко увійшла принципово якісно інша складова – "цифра", що символізує неживе, небіологічне. Символічно, що, як відомо, саме слово "цифра", що походить від арабського (sifr).... означає "порожній", "нічого", "нуль" (Єршова-Бабенко, 2020, с. 53).

Чому так відбувається зараз? Тому що "цифра" є "неприродною", а "штучною", вона синтетична, абстрактна і орієнтується тільки на інформацію в цифровому форматі. Тому можна зафіксувати, що "цифра" існує "окремо від природи", "окремо від людини", або "після людини ("соціуму") і після природи". Також у цифровому світі не може бути ніякого діалогу ані з природою, ані з людиною. Цей висновок означає закінчення постнекласичної картини світу, яка орієнтувалася на діалог людини з природою і людини з людиною. "Цифра" ("цифро-суб'єкт") спочатку неемоційна (байдужа) і до людини, і до суспільства, і до природи, тобто, вона не передбачає враховувати усі ці світи. Навіть щодо людини цифра виводить її за межі своїх процесів, хоча вона придумана людиною і є продуктом її інтелекту, її психомірності. Аналогічне "ставлення" цифри до суспільства і природи, – вони не передбачаються також з самого початку існування цифри. Тому особливості сучасного етапу існування цифри такі, що фактично, сьогодні цифра будує свій незалежний ні від кого і ні від чого "світ цифри", "світ цифро-суб'єкта", "світ цифро-соціуму" (Єршова-Бабенко, 2020).

В аспекті вищезгаданого попередню картину світу можна умовно виразити моделлю (1) "природа – людина – соціум". Можливі її уточнюючі варіанти або ті, які базуються на іншій підставі, наприклад, "Всесвіт – природа – людина (мозок, психіка, свідомість) – соціум – культура – техніка / технологія" тощо. Сучасна картина, яка зараз утворюється, виглядає інакше, її висловлює модель (2): "природа – людина – цифра (нуль, порожній)" або "природа – людина (мозок, соціум, ...) – цифра (нуль, порожній)". Чому взагалі ми виходимо в кінці на "цифру", або на "нуль"? Тому, що зараз формується новий світ – світ інформації як такої, самої по собі, з цифроносієм. Така інформація існує скрізь і ніде.

"Вважається, що інформація виникає, коли її хтось чи щось сприймає. Якщо немає сприйняття (фіксації) – немає інформації. Щоб з'явилася інформація в цифровій формі, потрібно, щоб вона була сприйнята або людиною-суб'єктом, або "цифро-суб'єктом", наділений

відповідною інтелектуальною здатністю" (Єршова-Бабенко, 2020, с. 55). Тобто, людина і її психомірне сприйняття при цьому не обов'язкові. Фактично, до цього прагнуть розробники штучного інтелекту. Однак, все не так просто, тому що наші людські трактування інтелекту, по-перше, включають і емоційний інтелект, а, по-друге, виходять з наявності людини як учасника процесу і її здібностей як біоносія інтелекту. "Виникає питання, а про який інтелект і носія піде мова у "цифро-суб'єкті"? Якщо "суб'єкт-цифра" немає біоносія, немає нервової системи, "духу і віри" в гегелівському сенсі, емоційного інтелекту в людському сенсі, то ми в поведінці подібного "суб'єкта" спостерігаємо в інтелектуальному плані – штучний інтелект або ... ?" (Єршова-Бабенко, 2020, с. 55).

Таким чином, новий світ характеризується байдужістю до людини, принциповою "не-людиномірністю" і "непсихомірністю". Зараз настає не просто "доба цифри", що має на увазі наступний етап розвитку цивілізації, який охоплював би усі попередні етапи. "Доба цифри" не включає попередні, а залишає все, зокрема, й культуру, за межами своєї єдиною "цифрової цивілізації".

Звичайно, у тому, що відбувається сьогодні, більше запитань, ніж відповідей. Але вже стає зрозумілим, що тепер на початку 20-х рр. XXI ст. ми прийшли до необхідності діалогу з самим собою і до нового адекватного образу себе в єдності проявів психіки і мозку, тому що виклики, які виникають в результаті стрімкого невпинного розвитку "цифрової цивілізації" – "цифро-соціуму" і "цифро-суб'єкта" дуже серйозні і глобальні.

Мова, на якій ми досі говорили з собою і з природою, вже застаріла і це стало небезпечним, тому що прийшов "світ цифри" і "цифро-суб'єкта". Сьогодні суспільство і наука ставлять перед філософією питання, на які у неї немає готових відповідей. Тому, якщо ми не встигнемо перебудувати своє мислення в аспекті єдності, цілісності уявлень про свої "мозок і психіку" – "(brain / psyche) – (mind / consciousness ...)", носіїв і творців нашої реальності, і також в аспекті адекватності наших уявлень про них, то і жити буде "цифро-суб'єкт", а не ми.

Висновки. Отже, на нашу думку, сучасна картина світу набуває наступного вигляду:

1. Була і є природа. Вона, звичайно, породила людину з її мозком і психікою, проте залишилася до цієї людини байдужою і здатною існувати і без неї. Бо існування людини не є обов'язковою умовою можливості існування природи.

2. Була і є людина, яка породила соціум, який також виявився байдужим до людини, хоча і є її продуктом. Однак, на відміну від природи, соціум без людини не існує. Отже, людина є умовою існування соціуму (принаймні, "людиновимірною" соціуму, оскільки тепер вже цілком очевидно, що можливий також соціум іншої мірності).

3. На певному етапі свого становлення людина породила "цифру", а потім і "цифро-продукт" / "цифро-суб'єкт", які байдужі до людини і дуже скоро будуть здатні жити без неї, створюючи не "людиновимірний", а "цифро-суб'єктний" соціум – "цифро-соціум". Які ж перспективи в таких умовах уготовані людині? – Питання залишається відкритим.

Тому нам вкрай необхідні цілісність і адекватність нашого уявлення про таку єдність, як "мозок і психіка" людини (з усіма її складовими). І я сподіваюся на зацікавленість дослідників сьогодні, що призведе до співпраці у вирішенні поставленої проблеми.

Література та посилання

- Буданов, В. Г. (2007), "Принципы синергетики и язык", *Философия науки*, вып. 8, с. 340 – 353.
Добронравова, І. С. (2011), "Постнекласичне знання як процес – форми організації і самоорганізації", *Філософія освіти*, 1-2 (10), с. 220 – 229.
Єршова-Бабенко, І. В. (1992), *Методология исследования психики как синергетического*

- объекта. Монография, Одеском, Одесса, 124 с.
- Ершова-Бабенко, И. В. (2005), *Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. Монография*, NOVA KNIGA, Винница, 368 с.
- Ершова-Бабенко, И. В. (2015), *Психосинергетика. Монография*, Херсон, 488 с.
- Ершова-Бабенко, И. В. (2001), "Фундаментальные методологические положения психики человека", *Перспективы*, № 1(13), с. 32 – 38 ; №2 (14), с. 67 – 72.
- Ершова-Бабенко, И. В. (2019а), "Гипертеория "brain-psyche-mind/consciousness" – постнеклассическое общее решение проблемы и методология исследования психомерности", Ст. 1-я, *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol. 3, No. 29, с. 45 – 50
- Ершова-Бабенко, И. В. (2019b), "Целостность и исходная "гибридность" гиперсистемы "brain-psyche-mind/consciousness". Методология исследования". Ст. 2-я, *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol.2, No.31, с. 58 – 64.
- Ершова-Бабенко, И. В. (2020), "Проблема новой научной картины мира. Мир "цифры" и "цифро-субъекта", *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol.2. № 44, с. 53 – 60.
- Ломов, Б. Ф. (1999), *Методологические и теоретические проблемы психологии*, Российская академия наук, Ин-т психологии, Наука, Москва, 349 с.
- Николис, Г., Пригожин, И. (1979), *Самоорганизация в неравновесных системах: От диссипатив. структур к упорядоченности через флуктуации* [Пер. с англ. В. Ф. Пастушенко; Под ред. Ю.А. Чизмадзе], Мир, Москва, 512 с.
- Олейник, Ю. (2021). "Развитию психологии – приоритетное значение", *Психологический журнал*, №11 (3), Электронный ресурс. Режим доступа (12.07.2021): <https://arxiv.gaugn.ru/issue.2021.2.5.3/>
- Пригожин, И., Стенгерс, И. (2021), *Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой* [Пер. с англ. / Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова], URSS, Москва, 320 с.
- Сабошук, А. П. (1990), *Гносеологический анализ психофизиологических механизмов генезиса мышления*, Штинца, Кишинев, 188с.
- Хакен, Г. (2001), *Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности* [пер. с англ. Ю. А. Данилова; науч. ред-ние В. И. Аршинова], Per Se, Москва, 353 с.
- Хакен, Г. (2015), *Синергетика: в 2-х частях. Ч. 2. "Перспективы и приложения"*, URSS, Москва, 432 с.
- Prigogine, I. (1947), *Etude Thermodynamique des Phénomènes Irréversibles. Thèse d'agrégation presentiee a la faculte des sciences de l'Univesite Libre de Bruxelles*, Dunod, Paris, Pp. ix+143

References

- Budanov, V. G. (2007), "Principles of synergetics and language" ["Printsipy sinergetiki i yazyk"], *Philosophy of Science*, vol. 8, p. 340-353 [in Russian]
- Dobronravova, I. S. (2011), "Post-classical knowledge as a process – forms of organization and self-organization" ["Postneklasichne znannya yak protses – formy orhanizatsiyi i samoorhanizatsiyi"], *Philosophy of Education*, No.1-2 (10), pp. 220-229 [in Russian]
- Yershova-Babenko, I. V. (1992), *Methodology for the study of the psyche as a synergistic object* [Metodologiya issledovaniya psikhiki kak sinergeticheskogo ob"ekta], Odesskom, Odessa, 124 p. [in Russian]

- Yershova-Babenko, I. V. (2001), "Fundamental methodological provisions of the human psyche" ["Fundamental'nye metodologicheskie polozheniya psikhiki cheloveka"], *Perspectives*, No. 1 (13), pp. 32-38; No. 2 (14), pp. 67-72 [in Russian]
- Yershova-Babenko, I. V. (2005), *Psychosynergetic strategies of human activity. Monograph [Psikhosinergeticheskie strategii chelovecheskoi deyatel'nosti. Monografiya]*. Vinnytsia, NOVA KNIGA, 368 p. [in Russian]
- Yershova-Babenko, I. V. (2015), *Psychosynergetics. Monograph. [Psikhosinergetika. Monografiya]*. Kherson, 488 p. [in Russian]
- Yershova-Babenko, I. V. (2019a), "The "brain-psyche-mind / consiousness" hypertheory is a post-nonclassical general solution to a problem and a methodology for the study of psychomericness. Art. 1st" ["Giperteoriya "brain-psyche-mind/consiousness" – postneklassicheskoe obshchee reshenie problemy i metodologiya issledovaniya psikhomernosti. St. 1-ya"], *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol.3, No.29, pp. 45-50 [in Russian]
- Yershova-Babenko, I. V. (2019b), "Integrity and initial "hybridity" of the "brain-psyche-mind / consiousness" hypersystem. Research methodology. Art. 2nd" ["Tselostnost' i iskhodnaya "gibridnost" gipersistemy "brain-psyche-mind/consiousness". Metodologiya issledovaniya. St. 2-ya"], *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol.2, No.31, pp. 58-64 [in Russian]
- Yershova-Babenko, I. V. (2020), "The problem of a new scientific picture of the world. The world of "numbers" and "digital-subject"" ["Problema novoi nauchnoi kartiny mira. Mir "tsifry" i "tsifro-sub"ekta""], *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol.2, No. 44, pp. 53-60 [in Russian]
- Lomov, B. F. (1999), *Methodological and theoretical problems of psychology [Metodologicheskie i teoreticheskie problemy psikhologii]*, Russian Academy of Sciences, Institute of Psychology. Science, Moscow, 349 p. [in Russian]
- Nicolis G., Prigogine, I. (1979), *Self-organization in non-equilibrium systems: From dissipatives. structures to order through fluctuations [Samoorganizatsiya v neravnovesnykh sistemakh: Ot dissipativ. struktur k uporyadochennosti cherez fluktuatsii]* [Transl. from English V. F. Pastushenko; Ed. Yu. A. Chizmadzheva], World, Moscow, 512 p. [in Russian]
- Oleinik, Y. (2021), "The development of psychology is a priority" ["Razvitiyu psikhologii – prioritetnoe znachenie"], *Psychological journal*, No. 11 (3), Viewed 07/12/2021. Available at: <https://arxiv.gaugn.ru/issue.2021.2.5.3/> [in Russian]
- Prigogine, I., Stengers, I. (2021), *Order out of chaos: A new dialogue between man and nature [Poryadok iz khaosa: Novyi dialog cheloveka s pri-rodou]* [Transl. from English / Ed. V. I. Arshinov, Yu. L. Klimontovich and Yu. V. Sachkova], URSS, Moscow, 320 p. [in Russian]
- Sabochuk, A. P. (1990), *Epistemological analysis of psychophysiological mechanisms of the genesis of thinking [Gnoseologicheskii analiz psikhofiziologicheskikh mekhanizmov genezisa myshleniya]*, Shtintsa, Chisinau, 188 p. [in Russian]
- Haken, G. (2001), *How the Brain Works: A Synergistic Approach to Brain Activity, Behavior, and Cognitive Performance [Printsipy raboty golovnogogo mozga: Sinergeticheskii podkhod k aktivnosti mozga, povedeniyu i kognitivnoi deyatel'nosti]* [Transl. from English Yu. A. Danilova; scientific. ed. by V. I. Arshinov], Per Se, Moscow, 353 p. [in Russian]
- Haken, G. (2015), *Synergetics: in 2 parts, Part 2. "Perspectives and applications" [Ch.2. "Perspektivy i prilozheniya"]*, URSS, Moscow, 432 c. [in Russian]
- Prigogine, I. (1947), *Etude Thermodynamique des Phénomènes Irréversibles. Thèse d'agrégation presentiee a la faculte des sciences de l'Univesite Libre de Bruxelles*, Dunod, Paris, Pp. ix+143 [in French]

НАУЧЕН ЖИВОТ

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

І. В. Васильєва

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
ivafilos1403@gmail.com
ORCID0000-0003-3772-5358

С. Л. Шевченко

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

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-83-90](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-83-90)

8 – 9 червня 2023 року у Національному медичному університеті ім. О. О. Богомольця в змішаному форматі на базі кафедри філософії, біоетики та історії медицини відбулася V Міжнародна науково-практична конференція “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”, присвячена пам’яті Луки (В.Ф. Войно-Ясенецького). 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 біомедицинської етики в сучасному релігійному дискурсі; тих викликах, що загалом повстали перед релігією та медициною в умовах воєнного стану. НМУ імені О. О. Богомольця, забезпечуючи інтеграцію освіти та науки, традиційно залучив в якості співорганізаторів конференції провідні академічні інституції та заклади вищої освіти, зокрема Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та Київський національний університет імені Тараса Шевченка, а також зарубіжні установи, такі як 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 тридцяти освітніх, наукових та громадських закладів України та Європи: Університету імені Коменського в Братиславі (Словаччина), Центру розвитку особистості "HUMANUS" (Болгарія), Університету св. Єлизавети в Братиславі (Словаччина), Католицького університету у Ружомберку (Словаччина), Карлового університету (Чехія), Люблінського католицького університету Іоанна Павла II (Польща), Інституту філософії та соціології Польської академії наук, Вищого антикорупційного суду України, Відділення Релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Державної наукової установи "Енциклопедичне видавництво", Духовної семінарії (м. Київ), Згромадження сестер милосердя святого Вінкентія УГКЦ, Інституту соціальної та політичної психології НАПН України, Київського національного університету будівництва і архітектури, Київського технікуму електронних приладів, Київського університету імені Бориса Грінченка, КНУ імені Тараса Шевченка, Національного авіаційного університету, Національного економічного університету імені Вадима Гетьмана, Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського", Національного транспортного університету, Національного університету "Львівська політехніка", Національної академії статистики, обліку та аудиту, Прикарпатського університету імені Василя Стефаника, Рівненського державного гуманітарного університету, Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, Українського католицького університету та ін. Значне представництво учасників забезпечили провідні медичні заклади України та Європи, зокрема Інститут соціальної медицини та медичної етики медичного факультету Університету імені Коменського в Братиславі (Словаччина), НМУ імені О. О. Богомольця, Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова, Запорізький медико-фармацевтичний університет, Національний фармацевтичний університет (м. Харків), Одеський національний медичний університет, ПВНЗ "Київський медичний університет", Харківський національний медичний університет та ін.

Конференція вчергове 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, епідеміології, гігієні тощо), а також значна кількість доповідей пленарного і секційних засідань була присвячена проблемам життя та смерті, здоров'я фізичного, духовного й психічного, безпеки в умовах російської війни проти України.

Розпочинаючи пленарне засідання конференції модератор заходу, завідувачка кафедри філософії, біоетики та історії медицини НМУ Ірина Васильєва поінформувала про склад учасників конференції, зокрема відзначила, що цьогогорічна конференція представлена 33-ма установами-учасницями, а серед доповідачів докторів наук, професорів – 21, кандидатів наук, докторів філософії, доцентів, старших наукових співробітників – 51, старших викладачів, викладачів та асистентів – 12, докторантів – 3, аспірантів – 4, студентів – 17. У вітальному слові перший проректор з науково-педагогічної роботи та післядипломної освіти НМУ імені О. О. Богомольця Олександр Науменко зазначив, що видатний науковець-практик, святитель Лука своїм життям людини віруючої продемонстрував єдність науки й релігії, а його розробки використовуються і сьогодні. До слів Олександра Науменка приєдналися проректорка з науково-педагогічної роботи, міжнародних зв'язків та європейської інтеграції НМУ імені О. О. Богомольця Рімма Скрипник і проректор з науково-педагогічної та лікувальної роботи НМУ імені О. О. Богомольця Олександр Канюра.





Віцепрезидентка Української асоціації релігієзнавців, професор Людмила Филипович відзначила важливість для українського філософського, релігієзнавчого та медичного дискурсу звернення до постаті свт. Луки, особливо в контексті налагодження діалогу між релігією та медициною під час воєнного стану в Україні, який загострив екзистенційні проблеми сучасного людства, а також наголосила, що на базі НМУ імені О. О. Богомольця святий Лука об'єднав медиків і філософів, тож, з її слів, “медики стануть мудрішими, а філософи – здоровішими”.

На думку адміністрації університету, те, що воєнний стан хоч і завадив проведенню конференції в звичному форматі, втім надав можливість представити й висвітлити свої наукові погляди великій кількості науковців дистанційно, зокрема і учасникам конференції з Словаччини, Чехії, Болгарії та Польщі, що засвідчило глибинну актуальність проблем взаємодії і взаємовпливу релігії й медицини у сучасних умовах. Учасники V Міжнародної науково-практичної конференції плідно попрацювали, що засвідчило пленарне засідання, на якому було представлено понад двадцять доповідей.



Старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, доцент О. В. Бучма у доповіді на тему “Релігія, права людини, медицина: безпековий аспект психічного здоров'я в умовах російської війни проти України” докладно зупинився на висвітленні проблеми співвідношення релігії та права, зокрема забезпечення права людини на психологічну допомогу в демократичному суспільстві в умовах війни, коли люди зазнають

насилення, терору. На думку доповідача “Стан релігійної трансценденції, що супроводжується специфічними енергетичними процесами може мати наслідком переструктуризацію особистісних компонентів і своєрідне переродження особистості, яка начебто відчуває “народження заново”, яке розцінюється нею як “народження згори”. Людина набуває якісно нового відчуття, що характеризується приналежністю до нового виміру. Вона проганяє страх із свого життя, ліквідує розрив між переживаннями і осмисленням реальності, вільно витворюючи нові смисли, мислечуттєві конструкції (уявлення, ідеї, цінності, орієнтації) де відображаються властивості ірраціонального ефекту” (Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу, 2023, с. 14). У висновках О. В. Бучма наголосив “... лікувальний, психотерапевтичний потенціал релігії може сприяти збереженню або відновленню фізичного та психічного здоров'я, досягненню соціально-психологічного благополуччя, зниженню частоти та тяжкості наслідків перенесених бойових психічних травм у формі гострих стресових реакцій, запобіганню інвалідності, профілактиці агресивної та саморуйнівної поведінки. Тому нині, релігійно-правова складова у вимірі психологічної допомоги може бути вагомим засобом Перемоги України у війні, що розв'язала проти неї Росія та чинником національної безпеки й утвердження демократичної, соціальної правової держави в повоєнний період” (Там само, с. 15).

Проректор з науково-педагогічної та навчальної роботи НМУ імені О. О. Богомольця Олег Власенко під час спільної з професором кафедри філософії, біоетики та історії медицини Федором Ступаком доповіді “Мережа доброчинних медичних товариств Києва в минулому” зазначив, що в умовах воєнного стану треба використовувати досвід минулого з питань благодійності. У доповіді прозвучали наступні актуальні запити для сучасної системи охорони здоров'я: “Київ був один з найбільших благодійних центрів імперії, відзначався розгалуженою мережею благодійних товариств, які відрізнялись специфікою, напрямками та формами роботи. Вагоме місце в доброчинній мережі посідали медичні благодійні товариства. Пріоритетним напрямом діяльності благодійних товариств медичного профілю була медико-профілактична діяльність. (...) Добродійні медичні інституції спрямовували свою діяльність на досягнення високої мети благодійності, вони були вищою формою виявлення суспільного та громадського опікування та благодійності, задовольняли вимоги гуманності, надавали нужденним хворим спеціальний догляд, коли вони не могли самі його забезпечити. Діяльність благодійних товариств є яскравим прикладом громадської активності та соціальної творчості на високоморальних засадах милосердя та гуманізму. Ці спілки були громадськими організаціями. На другому обласному з'їзді півдня по боротьбі з епідеміями, який пройшов у серпні 1913 р. в Києві, підкреслювалося, що “інтереси народного здоров'я повинні мати суттєве значення в діяльності громадських організацій”. У Києві ця думка була втілена у вигляді добродійної медицини, де провідне місце належить благодійним медичним товариствам. Позитивний вітчизняний досвід діяльності доброчинних товариств необхідно використовувати в нових умовах на сучасному етапі історії України” (Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу, 2023, с. 16 – 17).



Завідувачка відділу аспірантури та докторантури НМУ імені О. О. Богомольця Катерина Гололобова, у спільній з проректором з наукової роботи та інновацій Сергієм Земсковим доповіді, висвітлила ключові аспекти академічної доброчесності, як неодмінної складової сучасного університету. Адже дотримання принципів академічної доброчесності – це один з пріоритетів роботи, який визначає навчально-методичний та науково-дослідницький процес в НМУ імені О.О. Богомольця. Доповідачка зацентрувала увагу присутніх на тому, що “Забезпечення академічної доброчесності в університетському середовищі є важливою відповідальністю університетської адміністрації, яка повинна встановлювати чіткі правила та політику відносно академічної доброчесності, забезпечувати навчання та підтримку студентів і викладачів щодо етичних норм і стандартів. В НМУ імені О. О. Богомольця успішно діє “Положення про академічну доброчесність”, яке розроблено з метою формування загально-університетської культури та етики в дотриманні академічної доброчесності. Всі наукові та навчальні тексти науковопедагогічних працівників, конкурсні, курсові, магістерські роботи та наукові публікації студентів обов'язково проходять перевірку на плагіат за допомогою ліцензованої програми StrikePlagiarism. Головна мета формування кодексу академічної доброчесності в Університеті навчити здобувачів вищої освіти, науковопедагогічних працівників створювати якісні, конкурентоспроможні, наукові роботи, сформулювати принципи та переконання, відповідно до яких порушення академічної доброчесності буде унеможливлене та буде засуджуватись самою академічною спільнотою. Академічна доброчесність є фундаментальною складовою сучасного університету, оскільки вона сприяє

розвитку знань, створенню довіри в академічній спільноті і підсиленню відповідальності здобувачів вищої освіти та науковців" (Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу, 2023, с. 18 – 19).

Центральне місце в доповідях учасників конференції відводилося легендарній постаті ХХ століття, видатному випускнику Університету, святителю Луці (Валентину Феліксовичу Войно-Ясенецькому), який не тільки теоретично, а й практично, довів сумісність релігії та медицини, віри в Бога та науки. Зокрема, завідувач кафедри пластичної та реконструктивної хірургії ІПО НМУ імені О. О. Богомольця Василь Храпач акцентував увагу на питаннях послідовників В. Ф. Войно-Ясенецького у медичній сфері. Доповідач відзначив, що хірурги кафедри активно займаються само-, та професійним розвитком, удосконалюють практичні навички. Як і святитель Лука намагаються розвивати й практикувати такі вміння в професійній діяльності, як малювання, дотримання принципості та опанування іноземних мов. Для них теж пріоритетом залишається життя пацієнтів.



Докторантка Люблінського католицького університету Іоанна Павла II, монахиня Греко-Католицької Церкви Валентина Рябушко виступила з доповіддю "“Наслідуйте мене, як я – апостола Павла” – духовний заповіт святителя Луки". Для доповідачки важливим було повідомити делегатам конференції наступну думку: "Духовний заповіт владики Луки, архієпископа Симферопільського і Кримського Луки (у світі – Валентина Войно-Ясенецького), видатного професора медицини і релігійного лідера залишається для українського суспільства малознаним, а то й зовсім невідомим. Можливо, це пов'язано з тим, що в багатьох дослідженнях його репрезентують як представника російської культури і російської православної традиції. Водночас варта зауважити, що початок і кінець його життя, його становлення як духовної особи, його професійна формація були нерозривно пов'язані з Україною. Іншою причиною може бути те, що заповіт досі не перекладений і не опублікований українською мовою. Автор статті познайомився з заповітом на грецькому сайті православного архимандрита (а з 2013 року Митрополита Арголідського Грецької Православної Церкви) Нектарія Андонопулоса. Владика Нектарій, народжений 1952 року, подібно, як і святитель Лука, спочатку отримав медичну освіту, а згодом став монахом і священослужителем. Запізнавшись з постаттю ісповідника віри у 1999 році, він настільки захопився його життям і свідченням, що став палким прихильником і апостолом святителя Луки. Він є автором численних видань про життя і діяльність святителя, спричинився до перекладу і публікації його проповідей грецькою мовою, зібрав свідчення про чудесні оздоровлення за посередництвом святого Луки і видав 2 збірки, він організував паломництва до місць, пов'язаних з діяльністю і засланнями святителя (в Україні, Ташкенті, Росії), познайомився з членами його родини, від одного з яких, а саме внучатої племінниці святителя, Марії Дмитрівни Прозоровської, отримав цей духовний заповіт" (Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу, 2023, с. 20). Підсумовуючи свій виступ, доповідачка наголосила: "... проаналізувавши докладно заповіт святителя Луки, вважаємо, що цей твір, написаний простою і разом з тим глибокою духовною мовою, наповнений любов'ю і повагою до Бога і людей, виходить за рамки своєї безпосередньої мети та аудиторії і має позачасову цінність для кожного члена українського суспільства, як також для всіх віруючих. Святитель Лука був людиною жертвової самовіддачі і самозречення. Нехай його життя надихає нас і нехай виконується його заповіт" (Там само, с. 24)

Професорка кафедри релігієзнавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка Олена Предко відзначила, що не зважаючи на війну, страшне випробування для українського народу, такі заходи мають відбуватися. Адже тут ретранслюються постаті, які спонукають кожного замислитися про власну ідентичність. Треба зазначити, що багато доповідей науковців безпосередньо або опосередковано стосувалися питання війни, зокрема: “Як зберегти психічне здоров'я в умовах нещадної війни ідей” (А. Гранчаров), “Звільнення від війни: терапевтична функція релігії в умовах збройного конфлікту” (Т. В. Гаврилюк), “Можливості реабілітації травматизованого суспільства через синтез психотерапії та релігії” (І. Г. Утюж, Н. В. Спиця), “Військові капелани в ЗСУ: місія та виклики” (В. О. Мойсеєнко, І. П. Шостка, Н. В. Тарченко), “Про психозахист українців в умовах війни і перспективи ліквідації світової епідемії ожиріння” (К. В. Корсак, Т. В. Кірик, Ю. К. Корсак та ін.)



Під час конференції розглянули питання лікарської емпатії (О. А. Вячеславова), релігійного фанатизму (О. І. Предко, Д. Є. Предко), специфіку професійної медичної культури та її функції в професійній медичній спільноті (О. Б. Величко, О. І. Парфьонова.), а також медицини, як сфери застосування емоційного інтелекту (Б. К. Матюшко). Доповідачі також докладно ознайомили присутніх з біоетичними аспектами

трансплантології у сучасному суспільстві, з інформацією про служіння хворим в медичних установах Києво-Покровського монастиря за часів його засновниці матінки великої княгині Олександри Петрівни (І. В. Васильєва, В. С. Швидченко та ін.) Учасники конференції взяли участь в наукових дискусіях, обговорили питання, що стосуються інтеграції релігії та медицини в сучасність, новітні досягнення медичної науки, окреслили важливі питання подальшої співпраці та здобули вагомий практичний досвід.



У змішаному форматі (очно і в режимі відео-конференції) були проведені і пленарне, і секційні засідання, на яких загалом виступили, взяли участь в обговореннях понад сто учасників.

Окремо варто відзначити активну участь студентів у конференції. Серед учасників студентської секції відбулися творчі дискусії, дебати та обговорення актуальних проблем взаємозв'язку філософії, релігії та медицини. Дипломами нагороджені за найкращі доповіді “Феномен самотності у сучасному суспільстві” (С. Р. Валькман), “Кріоконсервація в умовах війни” (Д. С. Калиновська) та “Страхи ночі і темряви як екзистенційні стани людини” (Є. О. Рибченко).





Учасники V Міжнародної науково-практичної конференції “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу” в плідних дискусіях, обговореннях та дебатах висвітлили 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 було отримано офіційний лист за підписом доктора філософії, доцента Міхаєли Костічової, директора Інституту соціальної медицини та медичної етики медичного факультету Університету імені Коменського в Братиславі, в якому колеги з Словаччини підтвердили подальшу співпрацю в межах проведення спільно щорічної конференції “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу” та Українським католицьким університетом, від імені Школи біоетики якого доктор біоетики (PhD) Ярема М. Б, запросила викладачів кафедри філософії, біоетики та історії медицини та студентів НМУ імені О. О. Богомольця долучитися до участі в сертифікатній програмі з біоетики “На службі охорони життя”. Усі учасники конференції здобули неоціненний практичний науковий досвід живого та дистанційного спілкування, участі в дискусіях, дебатах, висвітленні та вирішенні злободенних проблем інтеграції релігії та медицини в сучасну інформаційну, постсекулярну та воєнну добу. Усім спікерам та учасникам конференції було надіслано поштою програми та збірники матеріалів конференції, сертифікати учасника конференції, почесні грамоти та подарунки.

У підсумковій доповіді проф. І. В. Васильєва подякувала усім учасникам за плідну працю та запросила взяти участь у наступній VI Міжнародній науково-практичній конференції “Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу”, присвяченій пам’яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), яка запланована до проведення на 11 – 12 червня 2024 р.



Література

Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (2023), НМУ ім. О. О. Богомольця, Київ, 285 с.

References

Philosophy of Religion and Medicine in the Post-Secular Age: materials of V the international Scientific and Practical Conference. In memory of St. Luke (V. F. Voino-Yasenetskyi) [Filosofiya religiyi ta medycyny v postsekulyarnu dobu: materialy V Mizhnar. nauk.-prakt. konf., prysvyachenoyi pam'yati svt. Luky (V. F. Vojno-Yasenecz'kogo)] (2023), O. Bogomolets National Medical University, Department of Religious Studies of the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 285 p.

© **Ірина Василівна Васильєва, Сергій Леонідович Шевченко**

SPIRITUÁLNO-ETICKÝ ROZMER VYBRANÝCH METÓD ALTERNATÍVNEJ MEDICÍNY SPOLOČNOSTI

Eva Orbanová,

PhD., PhDr., Doc., Faculty of Philosophy and arts,
Universitas Tyrnaviensis (Trnava, Slovachyna)
eva.orbanova@truni.sk
ORCID 0000-0001-5534-4415

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-91-97](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-91-97)

Анотация

Ева Орбанова. Духовно-етичното измерение на избраните методи на алтернативната медицина. Здравето е екзистенциална и генеалогично споделена ценност. Темата за здравето е част от етичната система на всяка религия. Говорим преди всичко за земна и временно фиксирана ценност, без която физическият живот на вярващия е практически невъзможен. В съвременната постмодерна религиозност много иманентни теми, сред които е и здравето, се превръщат в централни религиозни ценности. Поради тази причина възниква широка гама от така наречените healing religions (лечителски култове). Следователно, методите на алтернативната медицина са практически средства за елиминирането на вертикалното измерение в съвременните култове. Обикновено, функционирането на всеки от тях не може да бъде обяснено без духовно-религиозни връзки. По тази причина алтернативната медицина става не само носител, но и незабележим религиозен разпространител на религиозния синкретизъм. Класически пример е един от трите отразени методи – реинкарнационната терапия, чието име препраща към източния духовен монизъм.

Ключови думи: алтернативна медицина; култ; синкретизъм; реинкарнационна терапия; макробиотика; иридология; здраве

Anotácia

Eva Orbanová. Spirituálno-etický rozmer vybraných metód alternatívnej medicíny. Zdravie je esenciálnou a genealogicky zdieľanou hodnotou. Téma zdravia je súčasťou etického systému každého náboženstva. Primárne ide o pozemskú a temporálne ukotvenú hodnotu, bez ktorej fyzický život veriaceho človeka je prakticky nemožný. V súčasnej postmodernej religiozite mnohé imanentné témy, ktorou je i zdravie, sa stávajú ústrednými religióznymi hodnotami. Z tohto dôvodu vznikla široká škála tzv. healing religions (uzdravujúcich kultov). Praktickými nosičmi eliminácie vertikálneho rozmeru v novodobých kultoch sú tak metódy alternatívnej medicíny. Spravidla fungovanie každej z nich nie je možné vysvetliť bez spiritálno-religióznych súvislostí. Z tohto dôvodu alternatívna medicína sa stáva nielen nosičom, ale aj nenápadným religióznym distribútorom náboženského synkretizmu. Klasickým príkladom je jedna z troch reflektovaných metód – reinkarnačná terapia, ktorá už v názve sa hlási k východnému spirituálnemu monizmu.

Kľúčové slová: alternatívna medicína; kult; synkretizmus; reinkarnačná terapia; makrobiotika; iridológia; zdravie

Анотація

Єва Орбанова. Духовно-етичний вимір обраних методів альтернативної медицини. Здоров'я є важливою та спільною генеалогічною цінністю. Тема здоров'я є частиною етичної системи кожної релігії. Це перш за все земна і тимчасова цінність, без якої практично неможливе фізичне життя віруючої людини. У сучасній постмодерній релігійності багато іманентних тем, зокрема, здоров'я, стають центральними релігійними цінностями. З цієї причини широкий асортимент т. зв. цілительські релігії (цілительські культу). Таким чином, методи альтернативної медицини є практичними носіями усунення вертикального виміру в сучасних культурах. Як правило, функціонування кожного з них неможливо пояснити без духовно-релігійних зв'язків. З цієї причини нетрадиційна медицина стає не тільки носієм, але й непомітним релігійним розповсюджувачем релігійного синкретизму. Класичним прикладом є один з трьох відображених методів – реінкарнаційна терапія, яка вже в назві відсилає до східного духовного монізму.

Ключові слова: альтернативна медицина; культ; синкретизм; реінкарнаційна терапія; макробіотика; іридологія; здоров'я

Abstract

Eva Orbanová. Spiritual-ethical dimension of selected methods of alternative medicine. Health is an essential and genealogy value. The theme of health is part of the ethical system of every religion. This is primarily the earthly and temporal anchored value without whom the physical life of the believer is virtually impossible. In the current postmodern religiosity, many immanent themes, which is also health, become central religious values. For this reason, the so-called Healing religions (healing cult) receive a wide range. Thus, the practical carriers of the elimination of vertical dimension in modern culture are the methods of alternative medicine. Usually, the functioning of each of them can not be explained without spiritual-religious contexts. For this reason, alternative medicine becomes not only a carrier, but also an unnoticed religious distributor of religious syncretism. The classic example is one of the three reflected methods - the reincarnation therapy that is already reported to the eastern spiritual monism.

Key words: Alternative medicine; Cult; Syncretism; Reincarnational therapy; Macrobiotics; Iridology; Health

Úvod. Téma lidského zdraví byla odpradávná přítomná v každém náboženství. Zdraví jako esenciální téma života je implicitnou součástí religiózní - etických systémů. Preto otázky týkající se tělesného a duševního zdraví sú aj otázkami etickými. Prepojenie zdravia a náboženského kultu pretrváva dodnes. Hoci v dnešnej dobe registrujeme oslabenie spoločenského vplyvu tradičných náboženstiev, téma zdravia neustupuje do úzadia. Opak je pravdou! V mediálnom svete doslova vládne zdravie i smrť. Dnešná spoločnosť nie je primárne ateistická, hoci sa taká môže javiť. Naopak spiritualita, duchovnosť majú čo povedať dnešnému človeku. Dokonca sú vyhľadávaným „spotrebným“ artiklom. Inherentným prejavom je túžba po spirituálnych zážitkoch. Z tohto dôvodu do spoločenského povedomia ľahko prenikajú rôzne kulty postmodernej religiozity, ktoré sú populárne, pretože sú jednoducho „vysoko pragmatické a funkčné“ (Gini, 2008, p. 197). Dnes doslova platí, že náboženstvá v súčasnosti „nemajú ponúkať pravdu, ale majú zaujať človeka a prispôbiť sa jeho potrebám a požiadavkám“ (Kondrla, 2013, p. 18). Rôznorodé postmoderné kulty sú často propagované na ezoterických festivaloch či tzv. festivaloch zdravia.

Súčasná religiozita ponúka rôzne formy synkretického prepojenia náboženstiev a jeho derivátov s profánnymi oblasťami spoločenského života. Príkladom je spojenie spirituality a práce,

športu či zdravia. Sakrálna a profánna sféra sa účelovo prelína a ponúka sa ako mimoriadne atraktívny tandem. Napríklad človek vstupuje do rôznych liečebných pobytov a zariadení, ktorých inherentnou súčasťou je spiritualita, resp. meditácia. Príkladov religiózno-medicínskych kultov je naozaj dostatok. Niektoré sú uvedené v dokumente pápežských dikastérií Ježiš Kristus prameň živej vody - Kresťanská úvaha o new age: akupunktúra, homeopatia, iridológia, terapeutický dotyk, liečenie pomocou kryštálov, etc. (p. 28). Spravidla tieto kulty alternatívnej medicíny majú v sebe religióznu agendu, ktorá sa stáva účinným „evanjelizačným“ prostriedkom postmodernej religiozity. Efektívnosť alternatívnej medicíny je znásobená tvrdením propagátorov, že práve oni uplatňujú celkový-holistický prístup k človeku, t.j. liečia celého človeka, t.j. dušu, ducha i telo. Na rozdiel od alopatickej medicíny, ktorá pristupuje k človeku parciálne a to cez širokú škálu diagnostických metód. Dokonca sa stáva, že lekár svojho pacienta ani nevidí. „Vidí“, vyšetruje a dokonca i lieči ho len a len cez elektronicky zaslané výsledky z rôznych vyšetrení. Tieto prejavy neosobnej observačnej anonymity pacienta jednoznačne zvyšujú atraktivitu alternatívnej medicíny. Cieľom článku je v prvom rade charakterizovať, analyzovať a identifikovať religiózno-spirituálne zázemie vybraných metód alternatívnej medicíny. Práve tento fundament tvorí paradigmatické portfólio, konkrétne ide o objasnenie nielen ich spoločenskej atraktivity, ale aj samotného fungovania alternatívnych metód.

Metodológia a metodika. Analýza a identifikácia vybraných metód alternatívnej medicíny bude pozostávať z troch metodologických prístupov, ktoré boli aplikované v monografii zameranej na axiologickú sféru postmodernej religiozity (Orbanová, 2018, p. 123). Základ analýzy spočíva jednak v stručnej charakteristike kultu, ďalej jeho nábožensko-filozofického rozmeru a napokon sprostredkovaním jeho eticko-axiologického posolstva. Uvedené prístupy popri analýze uplatňujú deskriptívne a napokon relevantné hľadisko aplikované pomocou kontextuálnej metódy. Posledná z metód umožňuje objasniť hodnotovú stránku kultu, ktorá má etické, ako aj spoločensko – individuálne parametre, ktoré majú v rámci masového javu expresívneho individualizmu kľúčový význam. Charles Taylor dokonca hovorí o expresívnej revolúcii, ktorá podkopáva niektoré náboženstvá veľkého formátu (Taylor, 2007, p. 492). Metodika výberu konkrétnych spirituálnych alternatívnych postupov sa primárne riadi hodnotou zdravia, diagnostikovania a liečiteľstva. Výber sleduje aktuálne, zatiaľ bližšie neanalyzované, metódy alternatívnej medicíny. Už samotným názvom evokujú spirituálne podhubie. Spomedzi metód alternatívnej medicíny budeme analyzovať metódy: reinkarnačnej terapie, makrobiotiky a diagnostickú metódu iridológie, nazývanú i irisdiagnostikou.

Postmoderná religiozita a zdravie. Keďže hodnota zdravia je v súčasnosti spoločensky mimoriadne aktuálna a žiadaná, úspešnosť zdravotne zameraných kultov je dopredu garantovaná. Ak v rámci postmodernej religiozity hovoríme o imanentizácii, resp. splošťovaní vertikálneho (sakrálného) rozmeru, tak v prípade kvázináboženských metód alternatívnej medicíny to platí dvojnásobne. Ide o metódy ktorých primárnym poslaním je liečiť, rehabilitovať, relaxovať, zdravo sa stravovať či diagnostikovať pacienta. Metódy sú zároveň kontaminované spomínaným dvojnásobným synkretickým obsahom. Alternatívne metódy sa zväčša ponúkajú ako doplnková liečba popri dominantnej tzv. alopatickej medicíne. Ako už bolo uvedené môže ísť o homeopatiu, akupunktúru, akupresúru, jogu, etc. Avšak stáva sa, že alternatívna medicína je iba jediným prostriedkom uplatňovaným pri liečení pacienta. Z praxe sú známe i prípady, kedy klasické vyšetrenie u alopata bolo zásadne liečiteľom pacientovi neodporúčané. Za posledné dekády vznikla široká skupina tzv. uzdravovacích kultov (healing religions), ktoré v rámci synkretizmu ako aj revivalu starých pohanských kultov poukazujú na ich príklon spirituality ku zdraviu, medicíne, jednoducho k alternatívnym terapiám (Rabinovitch S. a S., 2014, p. 524). K širokému zoznamu novopohanských liečebných prostriedkov využívaných aj liečiteľmi uvádzame: amulety, talizmany, náramky, červené retiazky na zápästí či cielene zamerané mandaly (Rucki, 2000, p. 20). Spoločným menovateľom metód alternatívnej medicíny je celostný prístup k človeku, ktorý akosi automaticky posilňuje nástup

holistického prostredia a holistickej paradigmy v spoločnosti (Patridge, 2004, p. 39). Následne pacient holisticky vyšetrovaný vníma, že je pozorne a trpezlivo vypočutý. Samozrejme všetko za príslušný finančný honorár.

Spirituálne – etická analýza reinkarnačnej terapie. Metóda reinkarnačnej terapie sa využíva na liečenie typických civilizačných ochorení ako je stres, depresia, anxieta, porucha mentálneho zdravia, etc. Metóda umožňuje virtuálne posúvať pacienta do minulosti. Pre upresnenie uvádzame, že na rozdiel od regresnej terapie sa klient posúva dozadu po časovej osi najviac však do prenatálneho obdobia. Reinkarnačná terapia uvádza človeka do mentálnej projekcie minulých životov. Podľa protagonistov je určená ľuďom, ktorých neustále sužujú, resp. sa im vracajú problémy, negatívne myšlienky, zážitky či stavy, ktoré im bránia v práci, v medziľudských vzťahoch, etc. Príslušné webové portály ponúkajúce túto metódu svojim potenciálnym klientom, na ktorých upresňujú, že viera v minulé životy nie je podmienkou k tomu, aby sa touto metódou „liečili“. Charakteristické pre prácu liečiteľa je ich uvedenie do stavu alfa, a následne pomocou hypnózy do minulých životov. Pre objektivitu je potrebné uviesť, že niektorí terapeuti sa distancujú od hypnózy a namiesto toho uvádzajú tranz, prostredníctvom ktorého dosahujú požadovaný stav rozšíreného vedomia. Z tohto dôvodu metóda dostáva i označenie reinkarnačná hypnóza. Človek uvedený do hypnotického stavu, v ktorom je zablokované kritické myslenie, podvedome (a neskôr spravidla vedomie) akceptuje také idey, ktoré by pôvodne mohol zavrhnúť ako nezmyselné. Podľa štatistik viera v reinkarnáciu celosvetovo narastá, čo nahráva i popularizácii tejto terapie (Patridge, 2004, p. 50). Dokonca reinkarnácia, ako paradigma ľudskej existencie, sa stáva populárnou i medzi pokrstenými (nominálnymi) kresťanmi. Hoci nikdy nebola súčasťou oficiálneho učenia cirkvi. Napríklad v kanonických knihách Starého a Nového zákona je veľa citácií, ktoré reinkarnácii jednoznačne odporujú. Čo potvrdzujú i tieto citácie: „*Ved' náš život iba prelet tône je. Nieto návratu, keď nadíde skon; spečatený je a nik sa nevráti*“ (Múd 2,5). Na inom mieste stojí: „*A ako je ustanovené, že ľudia raz zomrú a potom bude súd*“ (Heb 9,27). Charakteristickou črtou metódy je jej používanie v alternatívnej medicíne a novodobých psychoterapeutických metódach, ktoré tak nadobúdajú spirituálny základ.

Z nábožensko-filozofického hľadiska metóda reinkarnačnej terapie stojí a padá na fundamente znovuzrodenia, ktorý pochádza z východných panenteistických systémov. Okrajovo má predstava sťahovania duší (gr. metempsychosis) svoje miesto i v gréckom, resp. orfickom mýtickom myslení. Modus vivendi cyklickosti životov je však v postmodernej religiozite diametrálne odlišný od pôvodného chápania. Kým reinkarnácia, kolobeh životom, bola akýmsi trestom, nežiadúcou skutočnosťou, ktorej bolo treba karmicky čo najskôr uniknúť, v službách terapie je vnímaná ako „požehnanie“. Reinkarnačná terapia ako novodobý postmoderný konštrukt je vyhľadávaným dobrom, ktorý je podriadený záujmom človeka a nie je v područí neosobnej nemilosrdnej karmy. Reinkarnácia je tak cesta hľadania odpovedí, liečebnou praktikou, ktorej pôsobenie a ukotvenie je posunuté výhradne do roviny imanencie. Podobne ako v prípade iných postmoderných kultov sa vertikálny rozmer reinkarnácie, ktorej pôvodným cieľom bolo dosiahnutie vyslobodenia – mókši, dostáva do područia človeka.

Axiologické poslanstvo kultu spočíva v benefite rýchleho a bezbolestného vyriešenia uvedených civilizačných problémov, ktoré problematizujú či traumatizujú život človeka. Zdravie tela sa obnoví, prostredníctvom nových duchovných terapií rozširujúcich vedomie (Pennesi, 2000, p. 51). Hodnotové poslanstvo kultu sa tak odvíja od tzv. „*technologickej rationality*“, ktorá vyplýva z utilitaristického módu metódy reinkarnačnej terapie (Besecke, 2014, p. 11). Klasickým príkladom využitia metódy nájdeme v autobiografickom svedectve americkej herečky Shirley Mac Laine, ktorá uvádza: „*Vo všetkých reinkarnáciách, ktoré som znovu prežila, som cítila nejakú emocionálnu bolesť*“ (Mac Lainová, 1993, p. 337). Emočná stopa je v podstate najdôležitejším indikátorom uvedenej škály problémov či spomínaných civilizačných neduhov. Emócie sú tak rozhodujúcim

hodnotovým vektorom. Podstatou terapie je vyviesť bolesť, traumatický zážitok, pomenovať a následne ho vedome a kriticky evaluovať a tak sa s ním psychicky vyrovnáť. Na rozdiel od klasickej hypnózy v prípade reinkarnačnej terapie sa však ide hlbšie, t.j. do iluzórnych minulých životov.

Spirituálne – etická analýza makrobiotiky. Charakteristickým znakom makrobiotiky je delenie potravín na harmonické a disharmonické. Pričom disharmonické sú tie, ktoré obsahujú oba princípy východnej spirituality – jin a jang. Dôležité však je, aby tieto binárne spirituálne elementy boli zastúpené v určitom pomere (Rucki, 2000, p. 70). Ak sa človek rozhodne, že sa nechá viesť pri stravovaní týmto harmonizačným vektorom spravidla to neznamená, že upraví svoj jedálny lístok, ale zároveň, že zmení aj svoj životný štýl. Presnejšie modifikuje ho v zdravý životný štýl. Otázka stravovania je na pretrase dňa najmä z hľadiska celosvetovej pandémie obezity a to nielen v dôsledku „hypokinetickej degradácie človeka“ (Liba, 2000, p. 37). Oveľa väčším problémom sa javí štýl a kvalita stravovania populácie. Z tohto dôvodu je možné surfovať po množstve webových portálov, ktoré ponúkajú manažovanie individuálneho stravovania, tzv. makrobiotické taniere, delenie jin a jangových potravín.

Metóda makrobiotiky nesie so sebou svoje filozoficko-religiózne poslanstvo. Primárne odkazuje na náboženské základy taoizmu, pretože sa nezaobíde bez spomínanej typickej bipolárnej paradigmy sveta. Tao ako ústredná substancia je považovaná za matku všetkých procesov, ktoré sa prejavujú vďaka inherentne v tao prítomných protikladoch. Za nimi stojí spomínaný dualizmus sveta – princípy jin a jang. Obdobná bipolárna paradigma sa vzťahuje i na samotné ľudské telo, ktorá ako imanentná súčasť vesmíru, sveta je v intenciách taoizmu prepojená s energiami jin a jang (Rucki, p. 198). Úlohou metódy je vedome kontrolované a následne korigované konzumovanie potravín, ktoré obsahujú vhodné pomerné zastúpenie týchto duchovných energetických zložiek. Pričom i tu platí, že praktizovanie jin-jangovej nutričnej metódy nemusí vždy súvisieť s vedomým akceptovaním jej taoistického podhubia. Avšak v prípade hlbšieho záujmu o fungovanie makrobiotiky, sa človek nemôže zaobiť bez spomínaného dualizmu. Tým sa dostáva do osídiel východného spirituálneho monizmu, ktorý už môže modifikovať jeho svetonázor či religiozitu. Aj v tomto prípade potom platí, že „s preberaním technik (metód) sa preberá aj obsah“ (Kondrla, 2013, p. 26). Makrobiotika v prenesenom význame slova je vesmírnou stravou, pretože tak ako vesmír je harmonizovaný princípmi jin a jang, podobne aj to, čo do človeka vchádza (potraviny), či harmonizuje ľudské telo, ktoré je rovnako parciálnou časťou univerza.

Zeticko-axiologického hľadiska cieľom makrobiotického stravovania je dosiahnuť harmonický stav organizmu, implicitne hodnotu telesného a duševného zdravia. Navyše makrobiotika je nielen rýdzo nutričná, ale aj spirituálna metóda, ktorej realizácia je v rukách samotného človeka. V čom jednoznačne spočíva i jej nepopierateľná príťažlivosť. Metóda v týchto súvislostiach korešponduje a nahráva novodobému trendu subjektivizácie náboženstva v tzv. štýle DIY (*do it yourself*) (Patridge, 2004, p. 49). Cieľom je zdravie spojené s krásou tela. A tak v kontexte postmodernej religiozity, kde kult makrobiotiky jednoznačne patrí, „etický rozmer života sa mení na estetický“ (Kondrla, 2013, p. 18). Z hodnotového hľadiska makrobiotika sa dokonca môže stať zmyslom života, v ktorom budú dominovať nové hodnoty a relevantné spirituálne orientácie. „Okrem toho, mnohí sú presvedčení, ... že celý ľudský život ... náboženský, etický a osobný – možnom vysvetliť v pojmoch zmien v polarite jin a jang“ (Patridge, 2006, p. 216).

Spirituálne – etická analýza iridológie. Poslednou rekognoskovanou alternatívnou metódou medicíny je iridológia. Ide o diagnostiku jednak momentálneho zdravotného stavu organizmu, ale aj náchylnosti k ochoreniam, a to pomocou očnej dúhovky, zreničky a bielka. Metóda sa zrodila v Maďarsku na prelome 19. a 20. storočia. Jej podstatou je viera, že časti oka odrážajú zdravotný stav konkrétnych telesných orgánov, alebo bolestí častí tela, metabolizmus, stres, etc. Oko podľa iridológie je rozdelené na dvanásť častí, čo korešponduje s počtom znamení zverokruhu. Akékoľvek zmeny – farebné či štruktúrne v rozparcelovaných častiach oka signalizujú ochorenia,

ako aj dispozície k nemoci (Rucki, 2000, p. 26). Samotná metóda vykazuje prepojenie i s inými metódami alternatívnej medicíny ako je napr. homeopatia, makrobiotika. Celé vyšetrenie je časovo úsporné, početné webové stránky iridologickej diagnostiky hovoria o 15 minútach. Vzhľadom na virtuálny priestor je veľmi jednoduché sa na týchto špecialistov nakontaktovať. Vyšetrenie je odporúčané každému aj vzhľadom na vekovú kategóriu (Jánoš, 2011).

Z duchovného, resp. filozoficko-religionistického hľadiska je v iridológii inherentne prítomný starobylý astrologicko - magický princíp „ako hore tak dole“ (Rucki, 2000, p. 26). V tomto prípade však ide o princíp zredukovaný na ľudské telo, resp. oka a tela. Z holistického uhla pohľadu by sa dalo povedať, že oko v systéme iridológie je hologramom tela, resp. jeho zdravotného – psychického, ako aj fyzického stavu. Ak platí, že oko je bránou do duše človeka tak v prípade iridológie je oko bránou k telesnému zdraviu jednotlivca, resp. k prognóze stavu. Oko je v iridológii mikrokozmom tela, ktoré je ponímané ako makrokozmos. V kontexte daného pravidla do hry popri astrológii, tak explicitne vstupuje i taoizmus, ktorý tento vesmírny – kozmický princíp má vo svojom učení zakomponovaný.

Z hodnotového uhla pohľadu ide o účelové prepojenie spirituality, diagnostiky, ale i terapie, ktoré je typické pre metódy new age. (Taylor, 2007, p. 513) Iridológiu je možné zaradiť do širokej škály terapií tzv. hnutia ľudského potenciálu. V rámci tohto hnutia panuje presvedčenie, že človeka má život a zdravie plne vo svojich rukách, resp. môže sa uzdraviť sám. (Patridge, 2004, p. 310) Životné skúsenosti ako aj životné údely nám takúto odvážnu axiómu evidentne spochybňujú. Čo však neznamená, že zdravotný stav je indiferentný voči našim rozhodnutiam či zvoleného životného štýlu. Hovoriť však o absolútnom korigovaní, už v spomínanom štýle „do it yourself“ je nereálne a empiricky ľahko spochybniteľné. Napriek tejto empirickej korekcii záverov plynúcich z protagonistických stránok irisdiagnostiky, je možné vymedziť hodnotovú ponuku tejto metódy. Spočíva v bezbolestnom a promptnom vyšetrení pomocou oka, holistickému t.j. osobnému – subjektívne zainteresovanému prístupu lekára k pacientovi či potenciálnemu pacientovi. Pomyselnou devízou je i holistické screenovanie celého človeka, na základe ktorého iridológ v oku objavuje to na čo sa pôvodne ani nezameriaval. Komplexnosť vyšetrenia pomocou oka ako brány do tela, odkrýva možné latentné ochorenie sledovaného organizmu. Z hodnotového hľadiska je nezanedbateľná i finančná stránka vyšetrenia, ktorá na rozdiel od alopatických ambulancií je plne hrazená klientom.

Záver. Postmoderná religiozita, ktorej reprezentatívnou súčasťou sú i početné metódy alternatívnej medicíny, je flexibilne a funkčne orientovaná. Jej poslaním nie je responzívne, t.j. hľadanie existenčných právd o zmysle a poslaní človeka na svete. Tieto existenčné otázky v dnešnom technicky vyspelom svete už nie sú pre človeka až také dôležité. No napriek tomu z hľadiska homo religious zostávajú naďalej fundamentálne. Globálne prepojenie sveta, potenciálna možnosť každého človeka spoznávať svet, dostať sa každej informácie, byť v centre diania sic len informačne, tieto otázky z povedomia ľudí vytesnilo. A tak fundamentálne a eschatologické témy, ktoré riešia tradičné náboženstvá jednoducho nie sú na pretrase dňa. Treba však zároveň konštatovať, že bez nich tradičné náboženstva by stratili svoj význam. Novodobé religiózne kulty tieto otázky neriešia, alebo ich považujú za okrajové doslova marginálne. Vytesnenie sa deje i z toho dôvodu, že v kultoch je prítomný synkretizmus nielen náboženský, ale aj sakrálny -profánny, v ktorom splyva spiritualita a oblasť spoločenského života, ako je napríklad zdravotníctvo či školstvo, podnikanie, bytový dizajn, etc. Profánna časť synkretizmu je bytostnou a univerzálnou oblasťou, ktorej imanencia – pozemskosť prekrýva inteligibilný rozmer tradičných náboženstiev. Spiritualita v prípade alternatívnych medicínskych kultov, je fundamentom, ktorý nielenže je ich inherentnou esencialitou, ale dáva možnosť porozumieť ich fungovaniu. V prípade úspešnosti metódy má v sebe skrytý potenciál, ktorý môže byť vektorom pre príklon k diametrálne odlišným náboženským systémom. Ťažiskom konverzie sú tak zdravotné problémy, ktoré sprevádzajú každého človeka na tejto zemi. Explicitne každý môže byť metódami alternatívnej medicíny oslovený a získaný. Metódy

alternatívnej medicíny predstavujú dnes účinnú, avšak skrytú formu šírenia synkretickej novodobej religiozity. (Orbanová, 2010, p. 168) Na predstavených troch metódach sme ukázali, že vektorovo sú pevne usadené v religióznych konceptoch, ktoré sú diametrálne vzdialené od kresťanstva, ktoré formovalo celú západnú kultúrnu tradíciu. I v tomto prípade je možné lepšie chápať teologický ako aj teleologický význam Ježišových slov, keď tvrdil: „*Moje kráľovstvo nie je z tohto sveta*“ (Jn 18, 36).

References

- Besecke, K. (2014), *You can't put God in the box. Thoughtful Spirituality in a Rational Age*, Oxford University Press, New York, 182 p.
- Gini, A. (2008), *Why It's Hard To Be Good*, Taylor & Francis, New York, 244 p.
- Ježiš Kristus – prameň živej vody. Kresťanská úvaha o new age [Jesus Christ - the source of living water. Christian reflection on the new age] (2005), [Transl. Spišiaková, M.], SSV, Trnava, 117 s. [in Slovak]
- Jánoš, L. "Irisdiagnostika", In *Irisdiagnostika*, (cit. 6.6.2021) [in Slovak]
- Kondrla, P. (2013), "Postmoderna a medzináboženský dialóg" ["Postmodernity and interreligious dialogue"], In *Rozmer*, 3/2013, roč. XIV. s. 25-29 [in Slovak]
- Kondrla, P. (2013), "Postmoderna, priestor pre svojské alternatívy" ["Postmodernism, space for own alternatives"], In *Rozmer*, 1/2013, roč. XIV. s. 16-20 [in Slovak]
- Lexikon der östlichen Weisheitslehren [Lexikon východní moudrosti]* (1996), [Transl. Filipský, J., Heroldová, H., Kolmaš, J., Liščák, V., Vavroušková, S.] Votobia, Olomouc, 565 s. [in Czech]
- Liba, J. (2000), *Výchova ku zdraví a pohyb [Health education and exercise]*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, 120 s. [in Slovak]
- Mac Lainová, Sh. (1993), *Dancing in the Light [Tanec v svetle]*, Ina, Bratislava, 373 s. [in Slovak]
- Orbanová, E. (2018), *Náboženstvo a etika. Kult a hodnota [Religion and ethics. Cult and value]*, FF TU v Trnave, Trnava, 208 s. [in Slovak]
- Orbanová, E. (2010), *Náboženský synkretizmus v hnutí new age [Religious syncretism in the new age movement]*, FF TU v Trnave, Trnava, 210 s. [in Slovak]
- Partridge, Ch. (2004), "Alternative Spiritualities, New Religion, and the Reenchantment of the West", In Lewis, J. R. (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford, pp. 39-67.
- Partridge, Ch. (2006), *Encyklopedie nových náboženství [Encyclopedia of New Religions]*, Euromedia Group, Praha, 446 p. [in Czech]
- Pennesi, A. O. (2000), *Kristus podle new age. Kritická analýza [Christ according to the new age. Critical analysis]* [Transl. Pospíšil, C. V.] Matice cyrilometodějská s. r. o., Olomouc, 116 s. [in Slovak]
- Rabinovitch, S., S. (2004), "Witches, Wiccans and Neo-Paganism", In Lewis, J. R. (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford, 99-118 pp.
- Rucki, Š. (2000), *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí? [Alternative medicine - help or danger?]*, Návrat domů, Praha, 135 s. [in Czech]
- Sväté Písmo [Holy Scripture]*. (1995), Slovenský ústav svätého Cyrila a Metóda, Rím, 2623 s. [in Slovak]
- Taylor, Ch. (2007), *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 874 p.

ЛІКАРСЬКА ЕМПАТІЯ В ОНТОЛОГІЧНОМУ, ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ, КОМУНІКАТИВНОМУ ТА ПСИХОЛОГІЧНОМУ ВИМІРАХ

О. А. Вячеславова,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О.О. Богомольця, Київ, Україна
viacheslavovael@gmail.com
ORCID 0000-0003-4868-9663

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-98-110](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-98-110)

Анотація

Елена Вячеславова. Лекарската емпатия в онтологично, гносеологично, комуникативно и психологическо измерения. Въз основа на философски и сравнителен подходи авторът разкрива разликите между лекарската емпатия и теоретичния модел на емпатията, установен в психологията. Подчертава се, че присъщото на психологическия подход разбирателно на емпатията като индивидуална способност на човек, която определя поведението му, не изчерпва характеристиките на емпатията. Човешката ситуация, в която възниква емпатията, изисква разглеждане на отношенията с Другия, които имат екзистенциална и ценностна основа. Чрез включването на характеристиките на естетическата емпатия се показва, че особеностите на емпатията и начините за нейното прилагане могат да варират в зависимост от ситуацията и контекста. В емпатичните действия се открива творческият елемент. Авторът изтъква гносеологичната емпатия като отделен тип емпатия, която служи като инструмент за научно социално-хуманитарно познание и интердисциплинарни науки със значим хуманистичен компонент. Гносеологическата емпатия включва формирането на определено когнитивно установяване, съответстващо на обекта и предмета на познанието – човека и света на битието му. За характеризиране на лекарската емпатия са включени редица положения от теоретичното наследство на митрополит Антоний Сурожски (Блум). Мнението на християнският мислител за човешката ситуация като универсална, формира двойна оптика за виждане човека като уникална индивидуална личност и същевременно всечовек, което е предпоставка за лекарска емпатия.

Ключови думи: емпатия, емпатична грижа, състрадание, съчувствие, човешка ситуация, комуникация, професионално прегаряне, емоционални компетенции на здравните специалисти

Анотація

Олена Вячеславова. Лікарська емпатія в онтологічному, гносеологічному, комунікативному та психологічному вимірах. Спираючись на філософський і компаративний підходи, автор виявляє відмінності лікарської емпатії від теоретичної моделі емпатії, що утвердилась в психології. Наголошено, що притаманний психології спосіб розуміння емпатії як індивідуальної здібності людини, визначальної для її поведінки, не висчерпує характеристики емпатії. Людська ситуація, в якій відбувається емпатія, вимагає урахування відносин з Іншим, які мають екзистенціальну і ціннісну основу. Шляхом включення характеристик естетичної емпатії показано, що комплекс ознак емпатії і способи її реалізації можуть бути змінними в залежності від ситуації і контексту. Виявлено елемент творчого начала в емпатичних актах. Автор наголошує гносеологічну емпатію як інструмент наукового соціально-гуманітарного

знання і міждисциплінарних наук з вагомою гуманітарною складовою. Гносеологічна емпатія передбачає формування певного пізнавального встановлення, відповідного об'єкту і предмету пізнання – людини і світу її буття. Для характеристики лікарської емпатії залучено низку положень з теоретичної спадщини митрополита Антонія Сурожського (Блума). Думка християнського мислителя щодо людської ситуації як універсальної формує подвійну оптику бачення людини як унікальної індивідуальної особистості і водночас вселюдини, що є передумовою лікарської емпатії

Ключові слова: емпатія, емпатична турбота, співпереживання, співчуття, людська ситуація, комунікація, професійне вигорання, емоційні компетентності медпрацівника.

Abstract

Olena Viacheslavova. Medical Empathy in Ontological, Epistemological, Communicative and Psychological Dimensions. Based on philosophical and comparative approaches, the author identifies differences between medical empathy and the theoretical model of empathy established in psychology. It is emphasized that the inherent psychological understanding of empathy as an individual ability defining one's behavior does not exhaust the characteristics of empathy. The human situation in which empathy occurs requires consideration of relationships with the Other, which have an existential and value-based foundation. By incorporating the characteristics of aesthetic empathy, it is shown that the features of empathy and its ways of realization may vary depending on the situation and context. A creative element is found in empathic acts. The author highlights epistemological empathy as a distinct type of empathy that serves as a tool for scientific social-humanitarian knowledge and interdisciplinary sciences with a significant humanistic component. Epistemological empathy involves the formation of a specific cognitive orientation corresponding to the object and subject of knowledge – the individuals and the world of their existence. To characterize medical empathy, a number of provisions from the theoretical heritage of Metropolitan Anthony of Surozh (Bloom) are included. The Christian thinker's perspective on the human situation as a universal one, forms a dual perspective of seeing humans as both unique individuals and universal beings, which is a prerequisite for medical empathy

Keywords: empathy, empathic care, compassion, human situation, communication, professional burnout, emotional competencies of healthcare professionals

Постановка проблеми і актуальність дослідження. Перед сучасною українською системою охорони здоров'я постає проблема опанування пацієнт-орієнтованого підходу під час надання медичної допомоги. У встановленні взаємин лікаря з пацієнтами особливе місце належить емпатії, яка вважається "вищим рівнем комунікативно-деонтологічних умінь" медичного працівника (Павлюк та ін., 2018, с. 53). Згідно з Асоціацією американської медичної школи (Association of American Medical Colleges), розвиток емпатичних здібностей – один із пріоритетів вищої медичної освіти та професійної підготовки (Владимирова та ін., 2023, с.111, веб-ресурс). Разом з тим, в професійній медичній спільноті існує і інша оцінка: "... емпатія виснажує лікарів, тому вони її не практикують" (Леухіна та ін., 2022, с. 82, веб-ресурс); "медичні працівники, які постійно зіштовхуються зі стражданням людей, змушені створювати своєрідний бар'єр психологічного захисту від пацієнта, ставати менш емпатичними, оскільки високий рівень емпатичності спричиняє у них емоційне вигорання" (Павлюк та ін., 2018, с. 55). Отже, актуальним є з'ясування причин такої суперечливості позицій за допомогою огляду можливих теоретичних підходів до феномена емпатії.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблема емпатії потрапила у фокус наукової уваги в XX столітті, одержавши статус міждисциплінарної. Найбільше уваги даному феномену

приділяють сьогодні психологи (Журавльова, 2007; Мітіна, 2017; Чаплак, 2018, веб-ресурс; Елеференко, 2010, веб-ресурс). Узагальнюючи пошуки багатьох науковців 2-ої половини ХХ століття, Я. В. Чаплак зазначає, що *"емпатію в психології вважають соціальною емоцією, особистісною рисою, властивістю чи здібністю людини; розуміють її як процес чи стан...: процес розуміння психічного стану іншої людини; вміння поставити себе на її місце і відчувати все (думки, почуття, сенси, ін.), які відчуває ця людина; ...співчуття до іншої людини з приводу її страждання, що трансформується у бажання їй допомогти"* (Чаплак, 2018, с. 33, веб-ресурс). Серед науковців-психологів існує згода щодо виокремлення у структурі емпатії трьох основних компонентів: емоційного – здатність розпізнавати та розуміти емоційні стани іншої людини; когнітивного – здатність сприймати та розуміти внутрішній світ іншої людини; поведінкового – здатність допомагати іншій людині (Чаплак, 2018, веб-ресурс; Елеференко, 2010, веб-ресурс). Співпереживання, співчуття і співстраждання (емпатична турбота як діяльнісний акт) досліджуються психологами як прояви і ознаки емпатії.

Разом з тим, від античності до межі ХІХ-ХХ століть тривала абсолютна перевага філософії у дослідженні емпатії. Виходячи з онтологічних, гносеологічних, естетичних, етико-аксіологічних, герменевтичних, феноменологічних, екзистенціальних позицій, емпатію розуміли досить розбіжно: як вчування (Т. Ліппс, І. Фолькельт), розуміння (Ф. Шлейермахер, В. Дільтей, Г. Г. Гадамер, К. Ясперс), симпатію (Т. Ріббо, А. Сміт, Г. Спенсер, А. Шопенгауер, М. Шелер), уяву, фантазію (Є. Басін, Е. Ільєнков), спів-буття з Іншим (М. Гайдеггер) (Матюх, 2015, с. 87). При тому, як зазначає Т. Матюх (2015, с. 90), *"у філософській традиції простежується анонімність цього поняття. ...термін "емпатія" часто не вживається, а вивчається в аспекті близьких за значенням понять, ... які мають з ним феноменологічну подібність"*.

В професійному контексті емпатія вивчається сучасними психологами як властивість особистості фахівців соціономічних професій. У витлумаченні лікарської емпатії психологічний підхід сьогодні домінує, в ньому розчиняються і традиційний етико-деонтологічний, і сучасний комунікативний підходи (праці Б. В. Карвасарського, С. О. Кубіцького, В. М. Мясіщева, Т. М. Павлюк, М. М. Філоненко та ін.) (Мітіна, 2017).

Огляд наведених психологічних джерел спонукає до декількох зауважень: 1) ознак емпатії багато, вони різні, що дозволяє науковцям здійснювати процедури структурування емпатії як багатовимірного особистісного феномена; 2) внаслідок того виникає проблема визначення *"обов'язкових"* і *"необов'язкових"* ознак емпатії, щодо якої згоди у фахівців немає (і як на наш погляд – її не може бути). Зокрема, до *"необов'язкових"* окремі автори зараховують *"допомагаючу поведінку"* як реалізацію емпатичної турботи (Елеференко, 2010, веб-ресурс) (але вона є ключовою у випадку лікарської емпатії); на думку одних фахівців, акт емпатії може відбутись тільки тоді, коли ваш співбесідник відчуває, що ви його розумієте, бачите, чуєте, інші ж вважають цю рису *"додатковою"*, актуальною лише в контексті психоаналітичних практик (Чаплак, 2018, с. 29, веб-ресурс); до факультативних ознак емпатії деякі психологи схильні зараховувати інтерпретативні складники емпатичного розуміння; і це далеко неповний перелік ознак емпатії, щодо яких у науковців є різні точки зору; 3) досвід психологічних описів емпатичних рис фахівців різних професій, попри посилання на динамічну природу феномену, дає не бездоганне, на нашу думку, уявлення про *"завжди ту саму емпатію"*, яку можна діагностувати і вимірювати за *"обов'язковими"* ознаками.

Брак систематизованого уявлення про емпатію, у дослідженні якої *"досі багато невизначеності, неоднозначних, спірних моментів та лакун"* констатований сьогодні самими науковцями-психологами (там само). Теоретична розпливчатість у розумінні емпатії спонукає до радикального заклик *"повернутись до джерел ... і визнати емпатію як вчування, а не як співпереживання, співчуття або співстраждання, що побутує у значній більшості психологічних досліджень"* (Елеференко, 2010, веб-ресурс), що можна розуміти як пропозицію

відмовитись від визнання універсальності ознак емпатії, скасувати їх поділ на "обов'язкові" і "необов'язкові". **Метою** нашого дослідження є виявлення продуктивності і інтегративної спроможності філософського підходу до лікарської емпатії.

Виклад основного матеріалу. Філософське коріння поняття "емпатія" згадується науковцями-психологами лише як передісторія до власних теоретичних міркувань, хоча практично усі досліджені філософією смисли емпатичних актів (розуміння, спів-буття з Іншим та ін.) в тій чи іншій мірі було інкорпоровано в поняття емпатії як складного феномену психічного життя людини. Проте традиційний для психології спосіб розуміння емпатії як здібності людини, її індивідуально-психологічної риси, що визначає її поведінку, не висчерпує характеристики емпатії. У фокусі уваги психології перебуває емпатуючий суб'єкт, в той час як емпатія – це завжди *людська ситуація*, що передбачає модель двосторонніх діалогових відносин, відносин з Іншим (Коцюба, 2017), яка має екзистенціальну, ціннісну, онтологічну основу. При тому характеристики і ключові події людського існування, визначені як *ситуація*, можуть бути різними: народження і дорослішання, емоційність і прагнення, конфлікти і смерть, а також хвороби, інвалідність, катастрофи, насильства, позбавлення волі, війна та ін. Відповідно до того і комплекс ознак емпатії, і способи її реалізації можуть бути змінними в залежності від *людської ситуації*, в якій відбуваються акти емпатії. Ось чому були б корисними відсутні сьогодні компаративні дослідження досвіду різних видів емпатичних актів, як професійних, так і непрофесійних.

Спробуємо вдатись до мисленевого експерименту і застосуємо деякі положення психології емпатії до конкретних видів емпатичних актів. Наприклад, естетична емпатія (вчування) може відбуватись в різних формах: це може бути художньо-естетичне переживання митця, який поринає в стан своєї натури (пейзаж, портретовану модель та ін.), ідентифікується з нею, аби далі в поведінковому вимірі здійснити діяльнісний акт художньої експресії (створити твір), при тому, що ця діяльність зовсім не є «допомагаючою поведінкою, передбаченою психологічною теорією емпатії; а може бути естетична емпатія глядача, що сприймає цей твір, і цей тип емпатії взагалі не передбачає наступного поведінкового виміру. Чи буде глядач відчувати саме ті переживання, якими насичував свій твір художник? Тобто, чи буде його естетична емпатія відповідати відомій характеристиці К. Роджерса (2009, с. 454 – 455), обраній психологами як універсальне визначення емпатії: "Бути в стані емпатії означає сприймати внутрішній світ іншого *точно*, з збереженням емоційних і смислових відтінків. ... Так, відчуваєш радість чи біль іншої людини, *як вона їх відчуває*, і сприймаєш їх причини, *як вона їх сприймає*..."? Авжеж, в міру свого емоційного інтелекту глядач спочатку хоче зрозуміти висловлене автором. Але як засвідчує філософська герменевтика, будь-який художній твір є не лише способом вираження авторських емоцій і смислів, але й способом породження нових емоцій і смислів, автором яких є глядач, оскільки "душі притаманний самозростаючий логос". І переживати глядач буде свої емоції і свої смисли. Отже, за "точність" переживання поручитись не можна, проте хороша новина полягає в тому, що естетична емпатія є одним з продуктивних механізмів смислопородження, в основі якого лежить уява, а не лише співпереживання і співчуття. Таким чином, конкретна характеристика актів емпатії відповідно до ситуації може суттєво розходитись з теоретичним визначенням емпатії, наданим психологами, тому слушною вважаємо позицію, згідно з якою загально визначення поняття емпатії "не відображає усієї повноти можливих інтерпретацій людського досвіду "вчування". Поняття існує в психології скоріш для позначення інструмента взаємодії, ніж для прояснення існуючого способу буття" (Елеференко, 2010, веб-ресурс).

Ситуації людського існування були предметом філософії М. Гайдеггера і К. Ясперса, Х. Арендт і Т. Адорно, Е. Фромма і Е. Левінаса, а також багатьох інших мислителів ХХ століття, чії ідеї могли б бути загальною теоретичною рамкою для сучасних узагальнень про-

блематики емпатії. Проте увага до особливостей саме лікарської емпатії спонукає звернутись до думки митрополита Антонія Сурожського (Блума), в якій досвід лікаря-практика поєднано з позицією християнського філософа. В праці "Матерія і дух" в розділах "Людські цінності в медицині" і "Перед лицем страждання" містяться важливі фрагменти щодо характеристики емпатії в контексті лікарської практики.

За вл. Антонієм (2011, веб-ресурс), "в основі відносин лікаря до пацієнта, до проблеми хвороби, до всієї етики і філософії медицини лежить співстраждання, відчуття солідарності, повага і благоговіння перед людським життям. ...Без цього медична діяльність може бути надзвичайно науковою, але втратить саму свою суть". Разом з тим, висловлюючи своє розуміння емпатичної турботи (співстраждання) в лікарській праці, він відстоює думку, яка суперечить деяким положенням, прийнятим в сучасній психології емпатії: "...Співстраждання не є співчуттям того роду, яке ми час від часу відчуваємо... Це не спроба випробувати те, що відчуває інший, адже це просто неможливо; ніхто не може пережити зубний біль свого ближнього, вже не кажучи про більш складні емоції, в той момент, коли людина дізнається, що на неї чатує смерть...". Заклик "не намагатись відчувати... страждання, яке не є нашим, емоцію, яка не належить нам" перетворюється на викриття нещирості: "Не треба робити вигляд, начебто... ти розумієш те, чого ніколи сам не відчував"; "...співстраждання не є стражданням, воно не означає, що ми несемо чужий біль так само, як сам стражденний, нарівні з ним" (Антоний Сурожский, 2011, веб-ресурс).

Наведені рядки важливі не лише аргументованим запереченням емоційного співпереживання в складі лікарської емпатії, але й латентною вказівкою на проблеми з традиційним тлумаченням поняття «співпереживання» в психології емпатії. Очевидною є феноменологічна інтенція вл. Антонія, його посилення на проблему внутрішнього досвіду Іншого: чи можна мати прямий доступ до переживань іншої людини? Як це корелює з наведеним вище визначенням емпатії К. Роджерса (2009, с. 454 – 455)? Можливо, мав рацію Дж. Морзе (J. Morse) (цитовано за: Павлюк та ін., 2018, с. 55), коли зробив припущення щодо поняття емпатії в медицині як неадекватного запозичення з психотерапевтичної практики? Можливо, так само, як існує специфічна естетична емпатія, особливою формою є психотерапевтична (психоаналітична) емпатія, всі ознаки якої не варто поширювати за її межі? Цікаво, що і естетична, і психотерапевтична емпатія можуть мати інколи неочікувані точки дотику, зокрема, потребувати значного часу: і читання художнього твору в 1000 сторінок, і повторювані сеанси психотерапевта є дуже тривалими емпатичними процесами, на відміну від інших емпатичних актів, в тому числі в лікарській практиці. Разом з тим, безсумнівно, що «допомогаюча» поведінка як реалізація емпатичної турботи (співстраждання) є спільними для психотерапевтичної і лікарської емпатії.

За вл. Антонієм (2011, веб-ресурс), емпатична турбота передбачає чуттєвий досвід переживання страждання: "Якщо у вас є власний досвід страждання, ваше співстраждання живиться цим досвідом". Але цей досвід може бути дуже "недосконалим". Можливо "також зробити деякі висновки з того, що говорили стражденні люди, зі свідчення людей, які мали право говорити про власне страждання і про те, як можна впоратись з ним". А взагалі-то "...страждання ближнього ви знаєте уявою". Отже, як і у випадку з естетичною емпатією, виявлено елемент творчого начала в емпатичних актах (уява, фантазія), який ніколи не був предметом спеціальної уваги психологів в контексті вивчення емпатії.

Творча природа лікарської емпатії, за вл. Антонієм (2011, веб-ресурс), має реалізовуватись через співчуття, що спонукає до дії: "...Треба виховувати в собі здатність відзиватись... на те, що трапляється з іншими. Пацієнт не потребує того, аби ми відчували його біль або його страждання, він потребує нашої *творчої чуйності* на його страждання і його стан, ... *відгуку достатньо творчого*, аби він спонукав нас до дії, яка в першу чер-

гу вкорінена в повазі, в благоговінні стосовно цієї людини". "Відзиватись" можна на поклик, співчуття як "творчий відгук" за схемою реалізації є діалогічним, подібним до естетичного переживання глядача перед мистецьким твором: авторська емоція кличе – глядач дає власну відповідь. Близька схема і в лікарській емпатії: страждання пацієнта кличе, запитує, співчуття лікаря – відповідає, різниця лише в тому, що естетичне переживання є самодостатнім, а лікарське співчуття є інструментальним, виконує дві задачі: 1) актуалізує самоемпатію лікаря ("спонукає до дії", в тому числі і до пильності як запобіжника медичних помилок); 2) демонструє лікарську надійність пацієнтові (актуалізує комунікативну силу емпатичного акту).

Отже, особливістю структури лікарської емпатії є не лише неактуальність співпереживання, а й підлеглий, несамотійний характер співчуття, його щільна єдність з діяльнісним аспектом, на що звернули увагу також і західні фахівці – автори сучасних програм впровадження концепції емоційного інтелекту в практику охорони здоров'я. Зокрема, вони наголошують необхідність обережного ставлення до поширеного в психології вимірювання показників емпатії (цитовано за: Бабюк, 2016, веб-ресурс): "Важливим є те, як вимірювати співчуття і представляти результати. Ми бачили видатних лікарів, які не показували високих результатів за шкалою співчуття. Для того, щоб співчуття було ефективним, воно має втілюватись у позитивній дії".

"Творчий відгук", "творча чуйність" до стражденного стану пацієнта, зазначена вл. Антонієм, не є спонтанною емоційною реакцією, а спеціально вихованою рисою, що має усвідомлений, професійний характер. Спроби реалізації такого досвіду можна вбачати в існуючих сьогодні практиках навчання медпрацівників на спеціалізованих тренінгах на основі розроблених моделей взаємодії "лікар – пацієнт", "медсестра – пацієнт", один зі зразків яких наведений Т. В. Павлюк (2018, с. 55): "... медсестра ззовні демонструє залучення до розуміння стану пацієнта без внутрішнього співпереживання, і виявляє ставлення за допомогою гумору, підбадьорювання, ... поведінки за типом конфронтації з захворюванням, професійної розради". Попри дистантність такої поведінки вона "залишається комфортною для пацієнта". В одному з інтерв'ю вл. Антоній на запитання щодо характеру "творчого відгуку" на страждання пацієнта зазначав, що за потреби лікар має бути подібним до талановитого актора і мусить вміти поводитись і висловитись так, аби пацієнт йому повірив. Близьку комунікативну пораду медпрацівникові знаходимо і у сучасних фахівців з комунікації (Леухіна та ін., 2022, с.168, веб-ресурс): "Спроектуйте приємність і легкість, навіть коли ви цього не відчуваєте".

Комунікативним аспектам лікарської емпатії сьогодні приділяється значна увага. У витлумаченні вл. Антонія (2000, с. 92 – 100) медичні комунікації розглядаються не в процесуальному техніко-технологічному плані, не як комплекс корисних навичок, а як найбільш загальна аксіологічна тема зустрічі з ближнім, що виявляє спорідненість його думки з філософією екзистенціалізму. Відносини лікаря і пацієнта є однією з версій такої *зустрічі* (2000, с. 97). За вл. Антонієм (2000, с. 95), лікарська небайдужість ("здатність відзиватись на те, що трапляється з іншими") передбачає здатність слухати і здатність бачити ("байдужість є сліпою"). Це потребує спеціального налаштування – "встановлення на те, що коли я слухаю, я хочу чути, і коли я дивлюсь, я хочу бачити" (2000, с. 63) ("емпатичне слухання"). Зазвичай, це рідкісний стан: "ми не дивимось з метою бачити, і ми не слухаємо з метою чути" (2000, с. 63). Чому? "...це нас лякає, – відповідає вл. Антоній (2000, с. 97, 63). – Тому що почути – це означає зв'язатися з долею людини", "побачити означає взяти на себе солідарність, відповідальність". Зустріч накладає на нас обов'язки, "і тому виховання в собі здатності бачити і чути починається не тим, щоб відкрити очі і вуха; воно починається в момент, коли ми вирішуємо доброю совістю ставитись до ближнього..." (2000, с. 63). Співстраждання, і лікарська емпатична турбота, зокрема, вимагає подолання страху перед стражданням, який перешкоджає відбутись повноцінним відносинам *зустрічі* (Антоний Сурожский, 2000, с.164 – 167).

Допомагаюча дія лікаря, за вл. Антонієм (2011, веб-ресурс), "вкорінена в повазі ... стосовно цієї людини". Життя кожної людини є цінністю: "...немає людини, яка не була б значущою хоча б для когось. ...Хто б він не був, у нього є мати, дружина, брат, сестра. Можливо, найбільш близькі люди, які дійсно люблять ...цю людину, які знають ті сторони її особистості, які нам недоступні. ...ніхто, жодна людина в світі не є самотньою. Завжди є хтось, для кого вона є значущою, і наше ставлення як медиків має бути – благоговінням до життя... він є значущим, вона є значущою; як би це мені не було незбагненим, є хтось, для кого його смерть, її страждання – гострий біль і справжня трагедія".

За очевидним визнанням індивідуальної неповторності кожного людського життя в цій думці вл. Антонія присутній і ще один смисловий шар, важливий для розуміння емпатії. Він відкривається, якщо урахуємо, що це думка християнського мислителя, для якого *людська ситуація є універсальною все – людською ситуацією* (на основі буття людини образом і подобою Божою): у кожного є мати, дружина, брат, сестра, діти, які його люблять; *ніхто* не є самотнім; *на кожного* чекає випробування стражданням і смертю. І ця спільність становить основу "чуття солідарності" (*буття людиною*), в якому вл. Антоній вбачав основу лікарської емпатичної турботи. Такий підхід є життєздатним не лише в релігійному вимірі, але й на основі світоглядного гуманізму.

Оптика, яка дозволяє і розрізняє особистісну унікальність, і – за необхідності – фіксувати її збіг з вселюдськими характеристиками, важлива не лише для лікарів. Вона дає підстави говорити про ґносеологічну емпатію як окремий вид емпатії. Маємо на увазі не ґносеологічний підхід до емпатії, відзначений, зокрема, як спосіб збереження дистанції між суб'єктом і об'єктом пізнання / переживання (Чаплак, 2018, с. 26, веб-ресурс); і не когнітивні аспекти емпатії, що є основою пізнання і розуміння внутрішнього світу людини. На нашу думку, ґносеологічна емпатія як окремий вид емпатії є інструментом наукового соціально-гуманітарного знання або міждисциплінарних наук, в яких присутня вагома гуманітарна складова, як в медицині. ґносеологічна емпатія, на наш погляд, передбачає формування як передумови пізнання людини певного пізнавального встановлення, відповідного об'єкту і предмету пізнання: якщо пізнання спрямовано на людину (і світ її буття), то до неї не можна ставитись як до об'єктів і предметів пізнання математики, фізики, астрономії, хімії і т. ін. Саму суть цього пізнавального встановлення і висловив вл. Антоній в наведеному вище фрагменті. Із входженням в професію таке пізнавальне встановлення свідомо обирається / формується / виховується один раз і назавжди.

Подвійний фокус бачення людини водночас як індивідуальної особистості і вселюдини є корисною передумовою лікарської емпатії: якщо відсутня можливість (або необхідність) входити в нюанси індивідуальної ситуації пацієнта, завжди зберігається базисний рівень солідарності - визнання цінності життя кожної людини і страдницької вселюдської участі, здатний мотивувати емпатичний процес. Можливо, саме це дозволяє лікарським емпатичним актам бути кількісно стислими, "економними" без втрати якості, з урахуванням того, що цінність лікарського співчуття залежить від ефективності дій.

Поза увагою фахівців залишається питання співвідношення лікарської емпатії з загальною вимогою емоційної нейтральності в роботі медичного працівника, наголошеної Т. В. Павлюк (2018, с. 54). Складність, на наш погляд, полягає в тому, що словосполучення "емоційна нейтральність" є контекстуальним, термінологічно недостатньо опрацьованим в психології, вживається "від супротивного" (як альтернатива позитивних / негативних емоцій), тому потребує уточнень, що саме означає вимога емоційної нейтральності як складова медичного професіоналізму: утримання медпрацівника від емоцій взагалі чи за конкретних обставин, в умовах прийняття рішень? Утримання від оціночних емоційних суджень щодо пацієнта в комунікаціях? Усунення будь-яких емоцій чи лише певних емоційних реакцій, наприклад,

афектів? щось інше? Як узгодити лікарську емпатію і вимогу емоційної нейтральності? Зокрема, у вл. Антонія знаходимо таке: "Ті з нас, у кого є досвід трагічних ситуацій, ...особливо в напружених обставинах і ситуаціях, чудово знають, що слід залишатись без емоцій, принаймні, поки ми зайняті пацієнтом" (2011, веб-ресурс). Але його настанови з "виховання серця" як засобу боротьби зі страхом перед стражданням (2000, с. 164 – 167) виглядають як підхід до свідомого професійного формування лікарських емоційних компетентностей.

Питання емоційних компетентностей останнім часом не випадково потрапило у дослідницький фокус психологів. Увага до них спричинена вивченням синдрому професійного (емоційного) вигорання, в контексті якого фахівці розглядають професійні лікарські деформації, зокрема, "розвиток здатності до "незалучення" у переживання пацієнтів, відстороненого до них ставлення" (Абдряхімова та ін., 2020, веб-ресурс), тобто, стану, близького до свідомого відмовлення від емпатії. Детальний аналіз проблеми лікарського вигорання свідчить про її складність і багатомірність. Джерела і чинники вигорання є численними і не завжди залежать від медичного працівника, можуть бути неусувними і непрогнозованими, тому можна погодитись, що "вивчення феномену вигорання є важливим питанням практичної медицини" (там само). Проте, зазначене поле досліджень потребує також і філософської рефлексії.

Зокрема, викликає сумнів спроба визначити як найбільш вразливі для синдрому вигорання типи професійної особистості, "що мають гуманістичну життєву установку" (там само). Чи слід розуміти це твердження так, що усунення "гуманістичної установки" (головної і принципової для системи медицини впродовж її існування) є профілактичним запобіжником професійного вигорання лікаря? Непереконливим є і твердження про уразливість для вигорання особистостей "емпатичних, схильних до інтроверсії" (там само). Автори наводять статистичні дані, за якими до 25% лікарів переживають стан емоційного виснаження. Запитаємо: а що ж трапляється з рештою 75% лікарів? Вони вже відмовились від емпатії і тому не мають проблеми емоційного виснаження? Чи вони практикують емпатію і попри те не є емоційно виснаженими? Відповідей на ці запитання немає, оскільки ми натрапляємо на проблему, щодо якої свого часу дуже критично висловлювався А. Маслоу (2004, веб-ресурс), наголошуючи притаманну психології схильність до вивчення патології і нехтування дослідженням нормальних, благополучних станів особистісного буття. Між тим, дослідження норми дозволило б зосередитись на профілактиці, приділити окремої уваги чинникам вигорання, які залежать від самого медичного працівника, сприяло б визначенню дієвих рекомендацій, що варто робити (*а не лише чого потрібно уникати, від чого утримуватись*), аби не вигорати на роботі. Якщо "особистісна незрілість лікаря" є одним з чинників емоційного виснаження, як зазначають автори (Абдряхімова та ін., 2020, веб-ресурс), то якою має бути "зріла особистість" лікаря?

Одним з продуктивних підходів на шляху вирішення проблеми вигорання є введення в медичну освіту певних навчальних курсів (у післядипломну освіту – тренінгів) з метою забезпечення медиків необхідними знаннями та уміннями професійної взаємодії з пацієнтом. Автори (Абдряхімова та ін., 2020, веб-ресурс) наголошують важливість знань психології хворого, психології медпрацівника, психології лікувально-діагностичної взаємодії, проте, не применшуючи значущості психологічної обізнаності медика, вважаємо такий підхід дещо спрощеним і недостатнім. Наприклад, у формуванні комунікативних компетентностей лікаря не можна обмежитись психологією спілкування, оскільки професійна комунікація не дорівнює спілкуванню, є міждисциплінарним феноменом, і навчання комунікації інтегрує знання багатьох сучасних дисциплін: теорії інформації, теорії комунікації, семіотики, структурної лінгвістики, філософії мови, філософської герменевтики, філософії діалогу та ін.

Правомірність наведених міркувань підтверджують і деякі з профілактичних рекомендацій, запропонованих авторами посібника, які виходять за межі суто психологічних

настанов. Наприклад, адресована медпрацівникам пропозиція психологічної допомоги у вигляді "психоед'юкативних або психокорекційних заходів, спрямованих на ...формування особистісного відношення до питань, пов'язаних з фізичними стражданнями, старінням, смертю" (Там само), має урахувати власний прихований філософський фундамент: категорії старіння, страждання, смерті визначають специфіку людського буття. Рекомендації з психологічної допомоги мають передбачати виявлення / прийняття / можливу трансформацію тих моделей буття (вони можуть бути різними), на яких (усвідомлено або несвідомо) тримається особистісне ставлення медика щодо зазначених категорій. Зауважуючи, що медперсонал "в цілому на емоційному рівні переживання постійно має справу зі смертю" (Там само), фахівці фактично визнають, що психотравматичні компоненти професії в основі своїй мають неусувний онтологічний фундамент. Формування належного підходу до цієї істини має бути частиною профорієнтації в системі охорони здоров'я з залученням знань філософії медицини, проте в реальності актуалізація її відбувається переважно в комунікативній практиці, коли перед медпрацівником постає необхідність повідомлення поганих новин пацієнтові або його родичам, і приходить розуміння: "Нас цього ніколи не вчили" (Леухіна та ін., 2022, с.114, веб-ресурс).

Саме необхідність прийняття фахівцем онтологічної специфіки лікарської професії і наголошував владика Антоній Сурожський, міркуючи про подолання страху перед стражданням (2000, с.164 – 167). В унісон з розмислами християнського мислителя сучасні автори зазначають (Леухіна та ін., 2022, с.115, веб-ресурс): "...нам нічого не залишається, ніж вчитися методикам повідомлення поганих новин". Для того існує єдиний рецепт – "відкрити своє серце хоча б на щілинку". Укладачі посібника, присвяченого пацієнт-центричному підходу, посилаючись на західні емпіричні дослідження, відстоюють позицію, за якою не існує негативного причинно-наслідкового зв'язку між емпатією і професійним вигоранням. Їх звернення до комунікативних аспектів емпатії є плідним техніко-технологічним дослідженням того, "яким чином емпатія може попереджати вигорання, а не спричиняти його" (там само, с. 82 – 83, веб-ресурс). Характеризуючи небезпеки відмовлення від емпатії, автори користуються влучною гносеологічною метафорою (там само, с. 114 – 115, веб-ресурс): "Серед медпрацівників дуже поширене уявлення про те, що постійне носіння емоційного бронезилета убезпечує людину від вигорання. Тривале носіння металевого бронезилета може пошкодити хребет та викликати хронічні проблеми зі спиною, тому кожен вид бронезилета розрахований на 1-2 години носіння на добу. Так і з емоційним бронезилетом: постійне його носіння, закритість та утримання великої дистанції до власних почуттів і почуттів людей поруч – втомлюють та заважають будувати відносини, унеможливають отримувати зворотній зв'язок та вдячність. Воно виснажує не менше, ніж контакт з людьми, тому важливо обирати, в яких випадках емоційний захист дійсно необхідний. На довгих дистанціях він шкодить психічному здоров'ю, а не береже його" (Там само).

Ці рядки дають вражаючу аналогію до розмислів владики Антонія про необхідність виховання серця (2000, с. 165): "Ми боїмось страждання, і тому ми своє серце звужуємо і захищаємо. ...І тому ми закриваємось. І закриваючись, ми робимося все вужчими і вужчими, і робимося бранцями цієї нашої закритості. Є чудовий вірш Мережківського, який називається "Корали". Там він говорить, що корали є найбільш тендітними живими істотами в морі; для того, аби себе захистити від загибелі, вони оточили себе цією твердою матерією, яку ми і називаємо коралами, – і вмирають в цій захищеності. Так і людина, яка себе захищає від болю, від страждання, від жаху і страху того, що над нею може здійснити ...весь жах земного життя; така людина – так, залишається захищеною і разом з тим внутрішньо вмирає".

Отже, емоційні компетентності є необхідною складовою медичного професіоналізму. Лікарські емоції мають свою специфіку, яку варто урахувати, обговорюючи емпатію. По-

перше, основу їх становлять інтелектуалізовані, когнітивно складні емоції, які, за визначенням А. Н. Леонтьєва (1971, веб-ресурс), виникають на основі соціальних (в тому числі професійних) і духовних потреб (почуття, а не афекти і власно емоції); це почуття, утворені на основі узагальнення і комунікації (не є результатом лише індивідуального переживання); вони мають багаторівневий характер, що пов'язано з різними за формою узагальненнями об'єктів почуттів (образами або поняттями); серед них присутні вищі соціальні почуття до цінностей та ідей. По-друге, надана характеристика свідчить, що специфічні лікарські почуття є наслідком освіти і виховання, мають складний генезис і раціональні канали реалізації і можуть містити неабиякий комплекс позитивних емоцій, основою яких є відчуття причетності до потужного соціального капіталу медичної професії. Разом з тим, як і будь-якій людині, медпрацівникові притаманні не лише інтелектуалізовані почуття, а й афективні реакції, і власно емоції. Чи всі ці різновиди реакцій, якісно відмінні, в однаковій мірі сприятимуть емоційному виснаженню медпрацівника? Феноменологія емоцій мала б сформувати проблемне поле дослідження цих питань.

Можна погодитись, що викладення значної кількості практичних підходів, рекомендацій, заснованих на досвіді і спрямованих на формування корисних навичок медичних комунікацій, має сприяти кращому розумінню лікарської емпатії і подоланню полярних оцінок даного феномену. Проте автори зазначають (Леухіна та ін., 2022, с. 172, веб-ресурс), що запропонована ними головна порада "бути більш емпатичним" є досить складним завданням для пересічного лікаря, оскільки очевидним є "недостатнє розуміння, що таке емпатія". Серед поширених помилок розуміння автори слушно вказують на хибну практику "відповідати на запитання, перш ніж окреслили свої *визначення термінів*" (там само, с.174, веб-ресурс). Проте їх власна спроба оновлення і перевизначення поняття емпатії, і лікарської емпатії зокрема, не додає ясності, оскільки автори потрапляють у ту ж саму пастку універсалізації структурних характеристик емпатії з розмежуванням обов'язкових / необов'язкових її елементів.

Міркування з цього приводу починаються з тези, що "корисним є розрізнити співчуття, емпатію та співпереживання" (там само, с.83, веб-ресурс). Але постає питання: як визначити емпатію, якщо вона не є співпереживанням і співчуттям? Значущих результатів на цьому шляху автори не досягли: визначення емпатичних процедур, якими насичений текст, не обійшлися без супроводу термінів "співпереживання" і "співчуття" (там само, с. 143, 145, 163,164, веб-ресурс). Зазначимо деякі суперечливі твердження, наприклад: "Не варто плутати емпатію зі співчуттям, адже емпатію можна проявляти не лише стосовно "важких" емоцій", – зауважують автори (там само, с.163, веб-ресурс). Дійсно, згадувана вище естетична емпатія часто реалізовується без співчуття (зокрема, в музиці), але вона не перестає бути емпатією, коли розповідь про життєві перипетії літературних героїв збуджує нас до співчуття їм. Викликає сумнів і наступне твердження: "*Коли співпереживаємо, ми... намагаємося допомогти/врятувати/вдягти* у відповідності до своїх сильних емоцій. ...Коли ми емпатуємо, ми відчуваємо у надлегких дозах і розуміємо, через що проходить пацієнт, та вербально чи невербально *демонструємо це розуміння, надсилаючи сигнал*: "...ти у безпеці зі мною"" (там само, с. 83, веб-ресурс). Отже, за таким розрізненням, по-перше, співпереживання і діяльнісний (поведінковий) аспект неправомірно пов'язуються; по-друге, допомагаюча поведінка разом із співпереживанням виключається зі складу лікарської емпатії, з чим не можна погодитись; нарешті, емпатія фактично обмежується комунікативними елементами: "Ключовою в емпатії є саме відкрита демонстрація нашого розуміння емоцій пацієнту в такий спосіб, в який він відчув би нашу підтримку" (там само, с.166, веб-ресурс). Насправді ж адекватною є не двоїста, а троїста структура клінічної емпатії, у якій, на думку S. W. Mercera (цитовано за: Леухіна та ін., 2022, с.166, веб-ресурс), обов'язково присутній такий ключовий складник, як "*здатність діяти певним терапевтичним шляхом*".

Актуалізація комунікативних аспектів емпатії є корисним встановленням в контексті сучасної медичної практики і як чинник збільшення адаптивного ресурсу медпрацівника до психотравматичних чинників професії, і як спосіб побудови відносин довіри між лікарем і пацієнтом, проте комунікативний підхід до емпатії так само не є універсальним і не вичерпує її змістовності, як і психологічний підхід. Увага до комунікативних вимірів емпатії була підживлена концепцією емоційного інтелекту і обговоренням вимог до "м'яких навичок" як перспективних вмінь професіоналів сучасності в контексті управлінських задач. За таких умов у фокус уваги потрапляє не дія допомоги, а синергія працівників, неможлива без емпатії як інструменту побудови продуктивних стосунків і досягнення ефективних результатів праці. Але можна уявити ситуацію маніпулятивного управління, і якщо ми придивимось до визначення емпатії в контексті характеристики емоційного інтелекту (Леухіна та ін., 2022, с.181, веб-ресурс), побачимо його неповноту: емпатія – "вміння розпізнавати емоції інших людей.... Ті, у кого емпатія розвинена краще, є чутливими навіть до найменших сигналів, які вказують, чого хочуть або потребують інші". Розпізнавати, бути чутливими до сигналів – в чіх інтересах? Автори слушно наголошують "відгук" як необхідний структурний елемент емпатії (там само, с. 163, веб-ресурс), як дію дотримання інтересів і задоволення потреб тієї людини, до якої емпатія звернена: потреб розуміння, психологічної підтримки, тактовності, участі, чуйності, співчуття, відповідно до вимог буттєвої ситуації, але й дієвої допомоги, коли йдеться про лікарську емпатію.

Висновки. Специфіка лікарської емпатії полягає в тому, що професійна медична допомога, лікувальна діяльність є головним способом реалізації емпатичної турботи, а всі інші складові емпатії (комунікативна підтримка, співчуття та ін.) є необхідними допоміжними інструментами, призначеними забезпечити ефективність реалізації допомоги. Філософський підхід до характеристики лікарської емпатії показав її нетотожність традиційній теоретичній моделі емпатії, що утвердилась в психології, виявив деякі її ознаки, що залишаються поза увагою психологічного підходу до феномена емпатії. Лікарська емпатія має розглядатись у єдності онтологічного, гносеологічного, комунікативного і психологічного вимірів. Заснована на екзистенціальній ситуації солідарності *буття людиною*, емпатія фактично і є людяністю, ось чому якісна медична допомога неможлива без емпатії. Професійна вимога, що постає у зв'язку з тим перед медпрацівниками, проста: бачити не «пацієнта», а людину і ставитись до неї так, як хотіли б, щоб поводитися з ними на місці цієї людини. Перспективи подальших розвідок вбачаємо у застосуванні компаративного методу до вивчення емпатичних форм.

Література та посилання

- Абдрыхімова, Ц., Мухаровська, І. та ін. (2020), "Особливості комунікації у медичному середовищі (методичні рекомендації)", *Психосоматична медицина та загальна практика*, №5, Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): <https://uk.e-medjournal.com/index.php/psp/article/view/212>
- Антоний, митрополит Сурожский (Блум). (2011), *Материя и дух* (сост. Е. М. Майданович), Фонд митрополита Антония Сурожского, Москва, 272 с., Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/materiya-i-duh/
- Антоний, митрополит Сурожский (Блум). (2000), *Человек перед Богом* (сост. Е. М. Майданович), "Паломник", Москва, 383 с.
- Бабюк, О. (2016), "Емоційний інтелект в охороні здоров'я: його вплив на результати лікування та успіх організації", Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): <https://www.empatia.pro/emotsijnyj-intelekt-v-ohoroni-zdorov-ya-jogo-vplyv-na-rezultaty-likuvannya-ta-uspih-organizatsiy/>

- Владимирова, В. І., Моргун, Н. І. (2023), "Емпіричне дослідження емпатичних здібностей майбутніх медиків у структурі їх професійної компетентності", *Психологія і особистість*, № 1 (23), с. 109 – 118, Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): <https://doi.org/10.33989/2226-4078.2023.1.274736>
- Елеференко, І. О. (2010), "Подготовка специалистов социометрических профессий с учетом рациональности эмпатии", *Фундаментальные исследования*, № 12, с. 11 – 19, Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): www.rae.ru/fs/?section=content&op;=show_article&article;_id=7790821- (дата звернення: 15.05.2023).
- Журавльова, Л. П. (2007), *Психологія емпатії: Монографія*, Видавництво Житомирського державного університету ім. І. Франка, Житомир, 328 с.
- Коцюба, М. (2017), "Феноменологічна філософія: від "досвіду Іншого" до "досвіду етичного", *Філософська думка*, №5, с. 90 – 98.
- Леонтьев, А. Н. (1971), *Потребности, мотивы и эмоции*, МГУ, Москва, 39 с., Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): https://readli.net/potrebnosti-motivy-i-emotsii/#google_vignette
- Леухіна, А. Г., Богдан, Д. Б. та ін. (2022), *Людяність та емпатія в охороні здоров'я. Посібник для викладачів*, "Майстер-книга", Київ, 364 с., Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): <https://mededu.org.ua/wp-content/themes/metheme/assets/pdf/lib7.pdf>
- Маслоу, А. (2004), *Мотивация и личность* (пер. с англ. А. М. Татлыбаевой; терминологич.правка В. Данченко), PSYLIB, Київ, Електронний ресурс. Режим доступу (14.06.2023): <https://psylib.org.ua/books/masla01/index.htm>
- Матюх, Т. (2015), "Поняття "емпатія": витоки та трансформації в історико-філософському процесі", *Наукові записки Національного університету "Острозька академія", Серія "Філософія"*, Випуск 17, с. 87 – 91.
- Мітіна, С. В. (2017), "Емпатія як професійно важлива якість медичного фахівця", *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія "Психологічні науки"*. Випуск 1 (1), с. 82 – 88.
- Павлюк, Т. В., Толокова, Т. І. (2018), "Емпатія у професійній діяльності медичних сестер", *Медсестринство*, № 1, с. 53 – 56.
- Роджерс, К. (2009), *Эмпатия, Психология мотивации и эмоций* (пер. с англ., ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, М. В. Фаликман), АСТ, Москва, с. 454 – 456.
- Чаплак, Я. В. (2018), "Проблема емпатії в психології та її важливість у професійному становленні психолога", *Психологічний журнал*, № 5 (15), с. 23 – 39, Електронний ресурс. Режим доступу (15.05.2023): <https://doi.org/10.31108/1.2018.5.15.2>

References

- Abdriakhimova, T., Mukharovska, I., et al. (2020). "Features of Communication in the Medical Environment (Methodological Recommendations)" ["Osoblyvosti komunikatsii u medychnomu seredovyshchi (metodychni rekomendatsii)"], *Psychosomatic Medicine and General Practice*, No.5, viewed 15 May 2023, available at: <https://uk.e-medjournal.com/index.php/psp/article/view/212> [in Ukrainian]
- Antony, Metropolitan of Surozh (Bloom), (2011), *Matter and Spirit, [Materija i duh]* (comp. E. M. Maydanovich). Fund of Metropolitan Antony of Surozh, Moscow, 272 p., viewed 15 May 2023, available at: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/materija-i-duh/ [in Russian]
- Antony, Metropolitan of Surozh (Bloom). (2000), *Man Before God [Chelovek pered Bogom]*, (comp. E. M. Maydanovich), "Palomnik," Moscow, 383 p. [in Russian]

- Babyuk, O. (2016). "Emotional Intelligence in Healthcare: Its Impact on Treatment Outcomes and Organizational Success" ["Emotsiynyi intelekt v okhoroni zdorov'ia: yoho vplyv na rezultaty likuvannia ta uspihkh orhanizatsii"], viewed 15 May 2023, available at: <https://www.empatia.pro/emotsiynj-intelekt-v-okhoroni-zdorov-ya-jogo-vplyv-na-rezultaty-likuvannya-ta-uspih-organizatsiy/> [in Ukrainian]
- Vladimirova, V. I., Morgun, N. I. (2023), "Empirical Study of Empathic Abilities of Future Medical Professionals within the Structure of their Professional Competence" ["Empirychne doslidzhennia empatychnykh zdibnostei maibutnikh medykyv u strukturi yikh profesiinoi kompetentnosti"], *Psychology and Personality*, No. 1 (23), pp. 109 – 118, viewed 15 May 2023, available at: <https://doi.org/10.33989/2226-4078.2023.1.274736> [in Ukrainian]
- Eleferenko, I. O. (2010), "Training Professionals of Sociometric Professions Considering the Rationality of Empathy" ["Podgotovka specialistov sociometriceskikh professij z uchetom racionalnosti jempatii"], *Fundamental Research*, No. 12, pp. 11 – 19, viewed 15 May 2023, available at: www.rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=7790821 [in Russian]
- Zhuravlyova, L. P. (2007), *Psychology of Empathy: Monograph* [Psykhologhiia empatii: Monohrafiia], Publishing House of Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, 328 p. [in Ukrainian]
- Kotsiuba, M. (2017), "Phenomenological Philosophy: From the 'Experience of the Other' to the 'Experience of the Ethical'" ["Fenomenolohichna filosofiia: vid "dosvidu Inshoho" do "dosvidu etychnoho"], *Philosophical Thought*, No.5, pp. 90 – 98 [in Ukrainian]
- Leontiev, A. N. (1971), *Needs, Motives, and Emotions* [Potrebnosti, motivy i jemocii], Moscow State University, Moscow, 39 p., viewed 15 May 2023, available at: https://readli.net/potrebnosti-motivyi-i-emotsii/#google_vignette [in Russian]
- Leukhina, A. G., Bohdan, D. B., et al. (2022), *Humanity and Empathy in Healthcare. Guidebook for Instructors* [Liudianist ta empatiia v okhoroni zdorov'ia. Posibnyk dlia vykladachiv], "Master-Kniga," Kyiv, 364 p., viewed 15 May 2023, available at: <https://mededu.org.ua/wp-content/themes/metheme/assets/pdf/lib7.pdf> [in Ukrainian]
- Maslow, A. (2004), *Motivation and Personality* [Motivaciia i lichnost'], (translated from English by A. M. Tatlybaeva; terminology editing by V. Danchenko), PSYLIB, Kyiv, viewed 14 June 2023, available at: <https://psylib.org.ua/books/masla01/index.htm> [in Russian]
- Matyukh, T. (2015), "The Concept of Empathy: Origins and Transformations in the Historical-Philosophical Process" ["Poniattia "empatiia": vytoky ta transformatsii v istoryko-filosofskomu protsesi"], *Scientific Notes of the National University "Ostroh Academy." Series "Philosophy"*, Issue 17, pp. 87 – 91 [in Ukrainian]
- Mitina, S. V. (2017), "Empathy as a Professionally Important Quality of a Medical Specialist" ["Empatiia yak profesiino vazhlyva yakist medychnoho fakhivtsia"], *Scientific Herald of Kherson State University. Series "Psychological Sciences"*, Issue 1(1), pp. 82 – 88 [in Ukrainian]
- Pavlyuk, T. V., Tolokova, T. I. (2018), "Empathy in the Professional Activities of Nurses" ["Empatiia u profesiinii diialnosti medychnykh sester"], *Nursing*, No. 1, pp. 53 – 56 [in Ukrainian]
- Rogers, C. (2009), "Empathy", *Psychology of Motivation and Emotions* ["Jempatija", Psihologija motivacii i jemocij], (trans. from English, ed. by Yu. B. Gippenreiter, M. V. Falikman). AST, Moscow, pp. 454 – 456 [in Russian]
- Chaplak, Y. V. (2018), "The Problem of Empathy in Psychology and Its Importance in the Professional Development of a Psychologist" ["Problema empatii v psykhologhii ta yii vazhlyvist u profesiinomu stanovlenni psykholoha"], *Psychological Journal*, No. 5(15), pp. 23 – 39, viewed 15 May 2023, available at: <https://doi.org/10.31108/1.2018.5.15.2> [in Ukrainian]

MAGICAL ACTS AND THEIR SIGNIFICANCE AT THE BIRTH OF A CHILD

Emanuel Orban,

PhDr., PhD., Slovak National Museum-the Museum
of Jewish Culture in Bratislava, Slovakia

emoorbo@gmail.com

ORCID 0000-0003-2951-4227

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-111-120](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-111-120)

Анотация

Емануел Орбан. Магическите действия и тяхното значение при раждането на дете. Раждането на дете е събитие, което също е обект на етнологични изследвания. Човекът, появявайки се на бял свят, вече е в центъра на вниманието на семейството и общността, тъй като и за двете групи това е значителна промяна в досегашния им начин на живот. Етнологичните проучвания потвърждават, че от незапомнени времена с раждането на дете са били свързани редица обреди, магически действия и суеверия. Целта на тази статия е преглед на магическите действия, които са били свързани с появата на нов член в семейството. В нашето изследване ще работим с метода на интерпретативния анализ, който има за цел да обхване магическите практики, присъстващи на различни етапи от раждането на дете, като бременност, раждане, шест месеца, неонатален период и кръщение.

Ключови думи: Раждане, магически принципи, инициация, религиозна, богословие

Резюме

Емануел Орбан. Магични дѣи та ѝх значения при народженѣи дитини. Народженѣи дитини – це подѣя, яка також є предметом етнологічних досліджень. Людина, з'являючись на світ, вже перебуває в центрі уваги сім'ї та громади, оскільки для обох груп це є значною зміною в їхньому попередньому способі життя. Етнологічні дослідження підтверджують, що з народженням дитини з незапам'ятних часів пов'язана ціла низка обрядів, магичних дѣи та забобонів. Метою цієї статті є огляд магичних дѣи, які були пов'язані з появою нового члена в родині. У нашому дослідженні ми будемо працювати з методом інтерпретативного аналізу, метою якого є зафіксувати магичні практики, присутні на різних етапах народження дитини, таких як вагітність, пологи, шість місяців, неонатальний період і хрещення.

Ключові слова: Пологи, магичні принципи, ініціація, релігієзнавство, богослов'я

Abstract

Emanuel Orban. Magical acts and their significance at the birth of a child. The birth of a child is an event that is also the subject of ethnological research. The human being, when he is born is already the focus of attention of the family and the community, because for both groups it represents a significant change in their previous way of life. Ethnological studies confirm that, with the birth of a child, a number of ritual ceremonies, magical acts and superstitions have been associated with childbirth since time immemorial. The aim of this contribution is to provide an overview of the magical acts that were associated with the arrival of a new member to the family. In our study, we will use the method of interpretive analysis, the purpose of which is to capture the

magical practices present at the various stages in the birth of a child such as pregnancy, childbirth, six months, the neonatal period and baptism.

Key words: Childbirth, magical principles, initiation rituals, religious studies, theology

Introduction. The birth of a child represents a significant rite of passage, a custom of the life cycle that is subject to the study of the social disciplines of the humanities, specifically by scholars in ethnology, religious studies, museology, psychology of religion. The arrival of a new member to the family was perceived by almost every community as a joyful ceremonial event associated with certain ideas, customs and magical rituals. It is said that a new life is a new hope, and the hope of man as well as of every society needs. A child comes into the world as an innocent and defenceless being, on whom so many spiritual pitfalls. For this reason, the defence of the child was to be ensured by various magical acts. The aforementioned ceremonial rituals, by the way, form an important part of the spiritual culture of our nation. Magical acts from a religious point of view were intended to provide protection for the child from negative forces that acted from the environment, but on the other hand, from a Christian point of view, the Bible clearly forbids the practice of superstition and various incantations. The effect of magic on the human individual can also have a counterproductive dimension, it can make a person many proponents of folk superstition are not even aware of this risk. And therefore not it is impossible to overlook this inescapable fact, which can do enormous damage, because magic also works through higher spiritual forces in the form of magic spells.

Objectives and methods. Our main effort is to point out the importance of the meaning of individual magical acts, ideas and rituals that were associated with the birth of a child. The subject matter will be treated using the method of content analysis, through which we will relate the patterns of the spread of magical and superstitious ideas or acts at the birth of a child. As a rule, we will rely on the analysis of scientific documents (ethnological studies).

The contribution is conceived into theoretical and practical parts. The aim of the theoretical part is to present a scientific view of magic in historical, ethnological and psychological context. As part of this question, we are also looking at how magic is applied in everyday activities associated with the various stages of man's coming into the world. In the theoretical part of this contribution we also work with phenomenological method, which examines how the various magical principles relate to the stages associated with childbirth. „The benefit of phenomenology lies in the elucidation of individual phenomena and phenomena. emphasizes the modern object-oriented mode of inquiry, which allows us to see things only as objects of our consciousness" (Delfová-Hackeneschová-Lauerová-Lemckeová, 1993, p. 93). A classic example of use of this method may be the magical principle of similitude, which the pregnant woman practically performs when influencing the sex of the child.

In the practical part of this contribution we point out the representation of individual superstitions and magical acts in the repertoire of testimonies of the older generation of women from the environment of the Bratislava district of Petržalka.

The comparative method allows us to put into a broader mutual context individual thematic groups of statements with the corresponding literary sources.

Magic as a religious phenomenon. Magic is a universal phenomenon spread all over the world. Similarly, with magical practices, the are encountered at every historical stage of human evolution. Communal societies have magic was a potent force that was harnessed by man through practices that brought him diverse benefits in a positive or negative sense.

Magic involves certain rites and acts which are directly related to the belief in the ability of man to influence the lives of others through supernatural forces people and animals, or to influence

natural phenomena or the world of spirits or gods (Horváthová, 1995).

The term magic originally originated in Persia, where magicians were members of a religious sect based on the teachings of Zoroaster (Ibid). In the past, magical practices were widespread in all spheres of human activity, mostly they served to ensure health, beauty, cleverness of a person. Several ethnologists believe that the power of the human psyche can be considered as the source of magic. This power can guide unusual or unknown phenomena. Magic, by its very nature, works with the human potential, the practices of which are also used by the new religious movements of the so-called New Age (Marrs, 1990). In connection with the treatment of the subject we note the magical rites which are immediately associated with the arrival of a child into the world.

The eminent Scottish anthropologist James George Frazer in his work *The Golden Bough* characterizes magic as the idea of the supposed interdependence of phenomena on the basis of the principle of analogy (the same produces the same, lat. *similia similibus curantur*) or touch, virtually (Frazer, 1994). Frazer conceived of magic as sympathetic and accordingly divided it into homeopathic (imitative, similar), the result of which consists in achieving the desired result by imitating it, and contact (tactile, contagious). The aim of homeopathic magic is to imitate a certain gesture, movement, object, which by its property, ability or form, represents the desired goal and is thus intended to bring it about (Ibid.). Homeopathic magic in many cases serves a good purpose. In today's terminology, therefore, we also speak of white magic. The second type is black magic serving negative ends such as harm, injury, and even through them the death of a person could be summoned. The third case is red magic, which also has its representation in a person's life. It serves him mainly in the area of relationships, love. It is often used in child birth as well. Magical practices were also used to facilitate childbirth or to provide offspring for infertile women. In this context, we mention a case from Sumatra, which specifically concerning the Batak tribe, which is also mentioned by the aforementioned James George Frazer in *The Golden Bough* "An infertile woman becomes a mother by making a figure of a child out of wood and bringing it up in the belief that her wish will one day come true" (Ibid., p. 20). In connection with the second principle, i.e., "contact magic can be transfer the property of one object to another by touch, either directly or through a third object, which thus performs the function of a mediant" (Horváthová, 1995, p. 323). The individual laws of magic were not only used in the performance of acts intended to accomplish a certain end, but were also respected in the form of prohibitions, also called taboos. These prohibitions applied in particular to women during pregnancy, during which certain foods were to be avoided. A typical example was rabbit meat, so that the child would not have rabbit's mouth. The prohibition also applied to onions, so that the newborn would not get sores or other skin disease. Also in the past, it was recommended that a woman avoid negative feelings and emotions. The ancients believed that this condition also had an effect on the actual course of childbirth. Similarly with homeopathic magic, based on the general idea that the beginning of a certain process, or event affects the course and especially the outcome of the principle. This kind of magical rule was manifested also in the performance of certain works. A woman could have a positive mental attitude and distract herself by doing all the usual garden chores. During pregnancy, women planted, dug potatoes and tended flowers. They were convinced that this would also make childbirth easier for them. On the other hand, the pregnant woman was not allowed to come into contact with manual labour, which involved lifting, carrying heavy objects such as furniture. Such work is naturally not recommended for women, because nature "could count" and would cause spontaneous abortion.

The examples mentioned above are at the same time a manifestation of contact magic, which also works in a negative context. Practically speaking, a woman is not allowed to get in contact with certain activities that could somehow harm her as well as her offspring. Fertility magic was meant to prevent infertility of women: "In the event of unwanted childlessness, a woman made a pilgrimage in which she laid at the altar a wax" (Horváthová, 1995, p. 44).

Magical practices were also associated with the childbirth. Childbirth was also used to be concealed so that the mother would not be harmed by evil forces and magic. It was also practised in the countryside the custom of having a man present during childbirth. The principle of deceiving evil forces, known as kuvada. The principle of kuvada is as follows. The expectant father of the child, by means of magical practices, symbolically to take on some of the woman's pain. He would lift the parent, namely his wife, in his arms, cross her and "In the traditional culture of Slovakia, therefore, one can only speak of a quasi kuvada" (Beňušková, 1995, p. 72).

In the right kuvado the man, besides taking the pain, imitated childbirth. The phenomenon of kuvada derives from an outdated interpretation from the matriarchal period, when the men were literally forced to participate in childbirth. Later, male presence at childbirth did not occur, because women did not want men to be present at this intimate moment. At the end of the twentieth century there is a return to this custom of male presence, but the reasons are different, not magical, but mainly psychological and emotional.

Magical acts related to the birth of a child. Magical acts are immediately associated with the various stages of the birth of a child. Customs at birth of a child play an important function in the wider social context. Within them, it is not possible overlook their connection to the family ritual cycle. Family customs have evolved over the course of historical development of society, they have been transformed and modified mainly under the influence of Christianity, which introduced the obligatory religious acts of baptism for a believer. An important fact cannot be omitted here, which related to Christianity's rejection of various supernatural secret forces. According to the ancient teachings of the Church Fathers, magic has always been regarded as the work of the devil. In the Middle Ages magicians were even excommunicated from the Church for being guilty of idolatry (Dam, 1991).

Nevertheless family customs have an important place in the traditional folk culture of Slovakia. They belong to the general ethnological heritage of every nation. On the basis of the structured sequence of the ceremonial cycle, they can be the main stages of childbirth can be distinguished, namely the gestation period, the magical rituals associated with childbirth, magical restrictions during the six weeks, the newborn ritual and magical practices at baptism. We will subject each stage to a deeper analysis.

Magic during pregnancy. The relevant ethnological sources show that in some Slovak regions, self-married (pregnant) women used to keep their blessed state a secret¹. Their closest surroundings also participated in the secrecy. "The roots of this behaviour may lie in ancient times, when concealment was a way of protection from the influence of evil forces" (Botíková-Jakubíková-Švecová, 1997, p. 163). We also had the opportunity to personally talk about the above mentioned fact with older women living (age category 70 and above) in Petržalka. Because of their age, they were able to comment on the situation that prevailed in the 1970s, when they themselves were young mothers. At that time, pregnancy was no longer a secret, as it was considered an expected and natural phenomenon for married women. In the last century, unmarried women were viewed differently. This experience is rooted in ancient Rome, where children of unwed mothers were considered inferior, i.e. practically unable to act independently in key decision-making situations (Sokol, 2008).

Unwed mothers (pre-sleepwives) were the target of shame and ridicule, hostile looks from people. Similarly, in the time under study in Petržalka, the unwed mother had an uneasy position in society, namely, she feared slander and subsequent alienation. The status of unmarried

¹ The principle of concealment of childbirth was practiced in Komjatice (district of Nové Zámky) in the Ponitri region until the second half of the 20th century (Cifra- Vrabcová, 2006).

mothers was hierarchically lower than that of married women. She naturally wanted to keep her status a secret for as long as possible. The only way out was to conceal her pregnancy for as long as possible or to marry. Consequently, the truth came out publicly after a while anyway. A pregnant woman (self-second, heavy, fat) did not used to have any relief by virtue of her condition, especially in the matter of carrying out normal work duties (Botíková-Jakubíková-Švecová, 1997). She practically did all the normal chores around the house, whether cleaning, cooking, and was also in charge of small jobs in the garden such as digging potatoes, planting and tending to the flowers. This fact is confirmed by the following principle: "Where the child is supposed to be, the woman can do anything." In the mapped area (Bratislava-Petržalka, author's note) we also encountered the version that the woman avoided strenuous work during the advanced stage of pregnancy. Here we also want to draw attention to another important fact. Pregnant women also believed in the magical power of protective devices (magical objects): "Pregnant women wore amulets to ensure a smooth pregnancy, to protect against spontaneous abortion and to ensure a good and quick birth (okytokia). Gems and semi-precious stones were worn to protect the uterus from evil entities" (Zaviš, 2016, p. 34-35). Much more important for the pregnant woman was the adherence to the principles of a healthy lifestyle, which mainly related to healthy eating (increased consumption of fruit and vegetables). It had its own significance, which is also described by ethnologist Rastislava Stoličná in her publication: "The food that she liked during pregnancy was also liked by the child" (1991, p. 133). The objective reasons for the inheritance of such eating habits are probably difficult to confirm; rather, one could think of a kind of imitation of homeopathic magic here.

Magic during childbirth. Women's approaching childbirth was accompanied by several feelings of fear, as well as concerns about the health and appearance of the baby. It is not for nothing that childbirth is said to be a matter of life and death. The parent was also worried about when and where the birth pains themselves would reach her. In the recent past (1950s), many magical ideas, acts, as well as fortune-telling predictions were also associated with childbirth in Slovakia (Beňušková, 1995). The immigrants from Petržalka (especially from the northern regions of Slovakia) brought certain magical ideas with them to their new environment. A typical example is the following statement. A child born in a coat used to be said to have curly hair.

The difficult and complicated delivery was also a result of the woman's disregard for orders during the gestation period. Several informants confirmed to us that even at that time (1970s), parturients were instructed in advance about breathing during labour. In order to speed up childbirth in Petržalka, women (parturients) used to be massaged with medicinal ointments, or given medicinal decoctions to drink, or even charred with burning coals. During the period under study, there were no more home births in Petržalka. This change was mainly influenced by the spreading urban culture.

The anonymity of relationships in the city gradually displaced the mission and importance of grandmothers. The professional and medical aspect of childbirth became more and more important.

Isolated midwives were still to be found in the countryside at that time, where the availability of a doctor was much more difficult. In the 1970s in Petržalka there were known cases of midwives helping women to give birth at home.(Kormaňáková, Gardoňová) Moreover, midwives fulfilled the status of state employees in the health care system². The ethnologist Zuzana Beňušková writes in the *Encyclopaedia of Folk Culture of Slovakia*: "The profession of midwives existed already in the Middle Ages. Until the 18th century, it was practiced in Slovakia only on the basis of knowledge gained from ancestors and their own experience. Thanks to the Enlightenment policy of Maria

² Grandmothers in Petržalka in the 1970s did not practice their profession for finances, because it was not taken for granted then that people had to pay for everything. Mostly they were fed or rewarded in kind, with peasant household surpluses such as eggs, meat, etc. In certain cases it was given to the so-called babe in the bucket.

Theresa, courses for midwives began to be organised at the University of Trnava in 1770. From 1777 they were trained in Buda, and from 1873 again in Slovakia, in Bratislava, and later also in Košice and Uzhhorod" (Beňušková, 1995, p. 72).

However, in the second half of the 19th century in many villages of Hungary there was no mention of trained midwives, and this state of affairs lasted in the villages until the middle of the 20th century (Beňušková, 1990). The main reason for the retreat was logical, because the professional awareness of midwives began to decline significantly.

Newborn rituals. The arrival of a new member was accompanied by feelings of joy, hope for the family, and for the wider community. The protection of the newborn's life and health was thus the subject of various magical acts. In recounting the birth, some informants living in Old Petržalka literally used the expression that the baby was born "fat." They did not specify the expression, but it was also used in other Slovak regions (Horváthová, 1988). For the following reason, the child had to be washed under running water. According to some informants, apart from hygienic effects, the water itself was attributed with magical effects that were supposed to ensure beauty, wealth, cleverness and fertility. Therefore, when bathing in the tub for the first time, it was customary to throw money into the water so that the child would be rich and generous for life. This is the principle of contagious magic. The magical effect was also attributed to lucky days.

Happy is the child who is born on Saturday, Sunday and possibly after the New Year, or even if the family is visited by a chimney sweep. Then the mother gives birth to a healthy and strong child. The child was also negatively influenced by human insults, from which the defenceless child had to be defended. The following magical means and acts were used for potential protection from unwanted forces. For example, red ribbons were attached to the hands of young children or to a pram. Spitting was also important for the child's happiness. People have believed in the magical power of excrement since ancient times. Urine and saliva were used as protection against spitting (e.g. triple spitting) and to cure it (Feglová-Chorváthová-Zajonc, 1995).

If a child is cut he has a strange look, he is sick, cries, falls asleep and never wakes up again. The aforementioned curse passes not only to the child, but in addition to the animals. It was believed that the cow would milk the blood. If a woman finds that her child is cut, she must immediately take some soiled diaper and wipe the child's eyes with it. In certain cases, they used to wrap the child with coals in which they put peacock feathers. However, in rural areas, a magical custom was practised which involved the preparation of a decoction of charcoal. The charcoal was put in water, which was used to wash the child.

After this tincture, it was expected that there would be no need for a cesarean section in the child's family in the future. Healing magic is still working in many Petržalka households today. The attitude of Christianity towards individual magical practices and superstitions is negative because it is contrary to the first commandment of God. "All practices of magic or sorcery, by which man wishes to subdue hidden powers in order to place them at his service and to attain supernatural power over his fellow-man-even to gain his health-are gravely opposed to the virtue of piety. These practices are still more reprehensible when they are combined with the intention of harming another, or when they resort to the intervention of evil spirits" (Katechizmus katolíckej cirkvi, 1998, p. 521). Astrology also falls into the category of transgressions against God's law. Also unacceptable to Christians is the 260-day Mayan astrological calendar in connection with the interpretation of a person's destiny, which was sealed at birth (Matthews, 1992). It was clearly the duty of a devout Christian Catholic to avoid these things.

Magical limitations of hexadecimal cribs. Magical practices and acts accompanied the child and the mother even during the forty-day purification of the woman. The pollution comes from the birth itself. The six-week period is a period in which the woman had to observe restrictions for

a certain time, which had a hygienic as well as a superstitious basis. The time of validity of the said restrictions varied (Jakubíková, 1989).

This period could have lasted even shorter in a rural environment, as ethnologist Zuzana Beňušková mentions: "In the traditional environment in the first half of the 20th century, the six-week period could last even shorter (2-3 weeks) in order to get the mother into labour as soon as possible" (1995, p. 232). The shortening of the cleansing period was thus socially conditioned. In Petržalka in the 1970s, there were no special restrictions and prohibitions on the six-week period in terms of isolation or prohibition from performing certain work, as the transformed urban society gradually began to separate itself from the established economic work associated with the countryside.

The testimony of the informant, the writer Daniela Palkova-Homolyova, says it all: "During the six weeks, the mother could not bathe in cold water and eat everything because of the baby, because she was breastfeeding. She avoided coffee because it contains caffeine, pears, these foods had a negative effect on the baby's development. For the production of breast milk, she consumed apples, black beer, fried soups, pineapple to keep not only herself but also the baby healthy. There was no isolation for her in the apartment; the various methods of protection that involved separating and covering a corner of the room with a so-called smokesheet disappeared."

Gradually, the vision that related to the woman in the period of the sextuplets being in the power of evil forces was overcome. Such cases occurred in Petržalka in the first half of the 20th century, and in Rača especially before the First World War: "Before the First World War, a sixth-grader lived in a house isolated by a sheet covering her bed in a corner. At that time, no strangers had access to the house, which was strictly observed, especially in the evening after sunset, when it was no longer open to anyone. The prohibition against staying outside the house was motivated by the protection of the woman, because, according to superstition, everything bad had access to her. A woman was not allowed to go out into the fields, especially on the cross roads, nor was she allowed to go into the courtyard or even between the doors" (Jakubíková, 1989, p. 172).

Close relatives – husband, godmother, aunts – helped her with household chores (washing, cooking, ironing). The godmother used to visit her mother most often, bringing her in-kind items such as a basket full of eggs (symbolizing more offspring), a roast goose (a symbol of happiness) and bread (a symbol of hospitality). Certain magical ideas (based on the principle of similarity) did work in the area under study (Bratislava-Petržalka). The quantity and quality of the food brought depended on the wealth of the family. In the richer families of Račany in the 1970s, the godmother came six times (6 days) with a complete lunch, and even after the baptism she brought the so-called "ostatek" – a large cake, plums and a kilo of meat (Jakubíková, 1989). These visits by the women were an important form of needed social assistance and an expression of the women's kinship.

Baptism. Baptism is a significant event after the birth of a child, part of which included celebrations specifically baptisms. From the 18th century onwards, banquets began to be held with the gifting of newborns (Beňušková-Krekovičová, 1995). The ceremonial act of baptism officially recognised the child as a rightful member of the wider community, namely by giving him or her a name. The child was thus subsequently accepted into the family and wider kinship (Jakubíková, 1989). When a child's name was given, a family council consisting of parents and grandparents met, at which they all had to collectively agree on a name. The present testimonies of Petržalka residents show that in the 1970s the most popular names in the Bratislava district were Alžbeta and Ondrej.

During the socialist period, secret baptisms in church for children of Communist Party members or collaborators were also known. The State, through the representative bodies of the State administration, introduced congregations for civil ceremonies. Established in 1953 as the Corps for Civil Affairs, their essence was to register newborn children in the civil registry (Beňušková, 2017). Before baptism in the church, the child was registered in the birth book. Some informants,

did not have the child baptised in the church for personal reasons, so they preferred to attend the ceremony in the ceremony hall to welcome the child, where the persons in charge wished them well in life. We were told that on this occasion the children were given gifts of cuddly toys. They viewed the act positively as the beginning of the child's acceptance and socialisation into the wider society.

By baptism, the child acquired godparents and received gifts from them. During socialism in Petržalka, godparents used to give the child shoes, a cushion, a nappy, a cot, a cradle or even a kit for a newborn. The custom of giving a cap or a shirt was also widespread in that area. It involved bringing gifts of money, gold chains and earrings. In some families it was customary to put money in the feather quilt, which magically symbolized abundance, so that the child would be rich and generous. The abundance of individual gifts depended on the wealth of the families involved.

At the baptismal ceremony, the child wore a white-coloured shirt, symbolizing innocence. Girls used to wear earrings, gold chains, a cross or a ring. The parents of the child, the godparents, used to attend the christening ceremony in the church; the grandmother's attendance was not obligatory. The ritual act of baptism consists in immersing the child in water three times, while the priest (deacon) who baptizes the newborn pronounces the familiar formula, "M (Name), I baptize you in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit." (*Katechizmus katolíckej cirkvi*, 1998, p. 323). Baptism, by the way, is also a form of exorcism. Baptismal parents respond with an oath by which they also commit themselves to educating their baptismal children in the faith, to help and guide them in their lives. In the event of the loss of the blood parents, they are to assume full responsibility for the child's upbringing.

According to one informant's account, some women interpreted the rule of taking over parenting in their own way. They told us that during the period under study in Petržalka, the idea that parents, especially single mothers, get rid of their children through baptism was widespread³. The informant in question experienced firsthand how her friend got rid of her own child after baptism and gave it to godparents to be raised by godparents. The child was indifferent to her as it was the product of rape. The baptism served to shift responsibility to the godparents, but also to save the child's life.

In the case of an exceptional situation, the church allowed anyone to baptize a child. It is worth mentioning the historical fact that already from the 17th century midwives were obliged by superiority regulations to baptize a weak child beforehand (Apáthyová-Rusnáková, 1995). In Petržalka, this phenomenon of midwives baptizing children did not occur in the second half of the 20th century. For Christians, the sacrament of baptism has the important meaning of cleansing a person from the original sin of the biblical forefathers. Baptism sanctifies a person by grace. There was a widespread notion among the people of Petržalka, which applied to the unbaptized, "A man, if he is not baptized, cannot be properly buried". From life experience it was clear that baptism should not be left for adulthood, because even small children were dying. The execution of baptisms in Petržalka was arranged by the child's grandparents, who were in charge of preparing the festive feast. Traditional dishes such as goose meat, cockerel soup, cutlets, meatballs and potato salad were eaten during the festive feast. Drinks were raspberry and mineral water, and alcoholic beverages were mainly beer, vodka, borovovka and slivovitz. In a figurative sense, the richly laid table was to ensure that the child would be healthy in the future. Several informants declared that when the parents returned from church with the child, they were greeted among the assembled relatives with a sentence that was well known in Petržalka during the period under study: 'We have brought you a pagan, we have brought you a Christian...' An important initiative was taken here by the grandparents, who put a cross on the child's forehead and kissed it so that it would be protected from all harm and live for many years.

³ As evidenced by the following sentence of the (female) informant: "Local mothers don't like their children".

Based on the magical rule of similarity, it was believed that as the baptism was, so would be the future life of the child. Therefore, the feast itself was to be abundant and joyful, so that the child's whole life would be like that (Botíková-Jakubíková-Švecová, 1997). The richness of the feast depended on the wealth of the family. Within the Petržalka district of Bratislava, there is a mention that in poorer families only a modest feast was arranged for the godparents or grandparents. Poor families prepared bread and coffee, tea and moonshine for the celebration. In certain cases, a secret acquaintance would provide them with a treat so that they would not be disgraced in front of their family afterwards. Any expression of togetherness continued to prevail in Petržalka, despite the transformation of the original rural village into an urban district of Bratislava.

Conclusion. The contribution deals with an important period of human life, which is the arrival of a human being into the world. The importance is also reflected in the association of this stage with individual magical acts, imaginations and ceremonies at the birth of a child, which have been significant in all cultures. Through them, people invoked a supernatural magical power that they could not explain to themselves. In fact, for a long time there were only unwritten magical rules that people came into contact with in their daily lives. Knowledge of them was the property of the entire society, and so the magical message and magical worldview was successfully passed down orally from generation to generation.

One of the aims of the paper was to find out the presence of elements of magical worldview as well as magical practices in the consciousness of the older generation of women (age category 70 and above) in the Petržalka district of Bratislava. Based on the testimonies of the target group of women informants, we concluded that many times people did not know and thus did not understand the original context of magical practices (protection against infertility, caesarean section, etc.). In particular, they did not know what exactly superstitions meant or why certain acts were performed. The focus group stated that they respected the magical acts in question because they simply worked and brought good or evil to the newborn and the mother.

In the course of our research, we found the presence of particular magical elements that were many times purposefully associated with the Christian faith. That is, the magical effect was automatically attributed to baptism itself. This misconception persists in the public to this day.

The phenomenon of magic was not only known in a religious context, but also in a psychological context. Magic has always been closely connected with the human psyche, since with the help of this supernatural power man was able to secure his dream goal. Our observation shows that magic as it was known to previous generations is on the wane, but man is one who does not stop dreaming. In order to achieve his dream goal, namely to give birth, have a healthy and successful child, he will look for more and more magical aids.

References

- Apáthyová-Rusnáková, K. (1995), "Krst" ["Krst"], pp. 281, Botík, J.-Slavkovský, P. (Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*, VEDA, Bratislava, 454 p. [in Slovak]
- Beňušková, Z. (1990), "Profesia pôrodných báb v kultúrno-historickom kontexte" ["The profession of midwives in a cultural-historical context"], *Slovenský národopis*, SAV, Bratislava, Vol. 38., No 1-2, pp. 205-214 [in Slovak]
- Beňušková, Z. (1995), "Pôrod" ["Childbirth"], pp. 72, Botík, J.-Slavkovský, P.(Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*, VEDA, Bratislava, 418 p. [in Slovak]
- Beňušková, Z. (1995), "Šestonedielka" ["Sixth week"], pp. 232, Botík, J.-Slavkovský, P.(Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*, VEDA, Bratislava, 418 p. [in Slovak]
- Beňušková, Z. - Krekovičová, E. (1995), „Krstiny“ ["Christening"], pp. 281, Botík, J.-Slavkovský, P.

- (Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*, VEDA, Bratislava, 454 p. [in Slovak]
- Beňušková, Z. (2017), *Občianske obrady na Slovensku [Civic ceremonies in Slovakia]*, VEDA, Bratislava, 136 p. [in Slovak]
- Botíková, M.-Jakubíková, K.-Švecová, S.(1997), *Tradície slovenskej rodiny [Slovak family traditions]*, VEDA, Bratislava, 194 p. [in Slovak]
- Cifra, Š.-Vrabcová, V. (2006), *Komjatice 1256-2006 [Komjatice 1256-2006]*, Q-Solid, Bratislava, 792 p. [in Slovak]
- Dam, W. C. (1991), *Okultizmus a kresťanská víra [Occultism and Christian faith]*, ICHTHYS, Havlíčkův Brod, 112 p.
- Delfová, H.-Hackeneschová, Ch.-Lauerová, J.-Lemckeová,M.(1993), *Lexikón filozofie [Lexicon of philosophy]*, OBZOR, Bratislava, 407 p. [in Slovak]
- Feglová, V. - Chorváthová, Ľ - Zajonc, J.(1995), „Exkrement“ [“Excrement”], pp. 131, Botík, J.-Slavkovský,P.(Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*, VEDA, Bratislava, 454 p. [in Slovak]
- Frazer, J. G. (1994), *Zlatá ratolesť [Golden branch]*, Mladá fronta, Praha, 632 p. [in Slovak]
- Jakubíková, K. (1989), "Život a obyčaje v rodine" ["Life and customs in the family"], pp. 167-182, Podolák, J.(Zost.) *Rača - vlastivedná monografia*, OBZOR, Bratislava, 290 p. [in Slovak]
- Horváthová, E. (1988), "Zvyky a obrady" ["Customs and ceremonies"], pp. 468-548, Botík, J.(Zost.) *Hont. Tradície ľudovej kultúry*, Osveta, Martin, 672 p. [in Slovak]
- Horváthová, E. (1995), "Mágia" ["Magic"], pp. 322-323, Botík, J.-Slavkovský,P.(Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*, VEDA, Bratislava, 454 p. [in Slovak]
- Horváthová, E. (1995), "Plodonosná mágia" ["Fruitful magic"], pp. 44, Botík, J.-Slavkovský,P.(Zost.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*, VEDA, Bratislava, 418 p. [in Slovak]
- Katechizmus katolíckej cirkvi [Catechism of the Catholic Church]* (1998), Spolok svätého Vojtecha v Trnave, Trnava, 918 p. [in Slovak]
- Marrs, T. (1990), *New Age Cults & Religions*, Living Truth Publishers, Texas, 352 p.
- Matthews, J. (1992), *The World Atlas of Divination: The Systems, Where They Originate, How They Work Hardcover*, Headline Book Publishing, London, 223 p.
- Sokol, J. (2008), *Filosofická antropologie: člověk jako osoba [Philosophical anthropology: man as a person]*, Portál, Praha, 224 p. [in Slovak]
- Stoličná, R. (1991), *Jedlá a nápoje našich predkov [Foods and drinks of our ancestors]*, VEDA, Bratislava, 240 p. [in Slovak]
- Zaviš, M.(2016), *Interrupcia: etická výzva pre svetové náboženstvá [Abortion: an ethical challenge for the world's religions]*, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava, 102 p. [in Slovak]

© **Emanuel Orban**

РЕЦЕНЗИИ

НОВІ ЗДОБУТКИ КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ ДРАГОМАНІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

(Worldview explications of modernism and postmodernism:
Scientific monograph. Riga, Latvia: Baltija Publishing. 2023. 310 p.)

Світлана Сторожук

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри української філософії та культури
філософського факультету Київського національного університету
імені Тараса Шевченка
svitlanastorozuk@gmail.com
ORCID 0000-0002-7947-6268

DOI: [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1\(21\)-2\(22\)-121-123](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2023-1(21)-2(22)-121-123)

Кафедра філософії Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова вперше в історії може внести до свого літопису особливу подію. Йдеться про видання зарубіжної колективної монографії "Світоглядні експлікації модерну та постмодерну", яка вийшла друком за сприяння громадської організації "Центр українсько-європейського наукового співробітництва" у видавництві "Балтія" у столиці Латвії – місті Ризі, отже, в країні, яка належить до Європейського Союзу.

Поряд з доктором наук, професором, академіком Романом Дьяконсом, Президентом Університету прикладних наук Вищої школи менеджменту інформаційних систем (ISMA) у латвійській столиці, а також директором ННІФОП УДУ імені Михайла Драгоманова, основну роль у появі цього видання зіграли завідувачка кафедри філософії Драгоманівського університету Наталія Мозгова і доцентка цієї ж кафедри Катерина Гончаренко. До щойно згаданої наукової спільноти належить також лівова частка авторського колективу монографії: викладачі й аспіранти. До них долучилися представники, а в переважній більшості – представниці низки університетів України. Це Національний технічний університет "Дніпровська політехніка" (м. Дніпро), Волинський національний університет імені Лесі Українки (м. Луцьк), Харківська державна академія культури (м. Харків), Національна музична академія України імені П. І. Чайковського та Національний університет "Києво-Могилянська академія" (м. Київ).

Монографія складається з шістнадцяти тематичних розділів (секцій), кожна з яких являє собою наукову статтю, що висвітлює один з аспектів заявленої теми. Дві з них написані англійською мовою, решта – українською. Варто відзначити, що кожна секція монографії так чи інакше розкриває світоглядні особливості модерну та постмодерну і в їх взаємодії, і в різних актуальних аспектах.

Вже на основі змісту видання можна зробити висновок, що його складові частини органічно вписуються у певні блоки філософських проблем минулого і сьогодення. До них належать актуальні питання соціальної філософії, філософії культури, філософії науки та епістемології. Важливе місце у колективній монографії посідають питання, пов'язані з філософським осмисленням повномасштабної російсько-української війни, яка триває вже майже два роки, а це, своєю чергою, неможливе як без звернення до історії української філософської думки, так і без спроб аналізу постмодерністських та інших контекстів різноманітних поточних подій в Україні й світі.

Звісно, зміст видання жодним чином не обмежується щойно сказаним. Так, Оксана Баштанюк розкриває парадигмальні засади дослідження та функціонування політичних інститутів у контексті реалізації державної влади, а Роман Волошин представив розвідку про український народ у контексті глобальних геополітичних процесів початку XXI століття. Олена Галицька веде мову про дискурсну формацію науки XXI ст., а Тетяна Глушко – про філософсько-економічний дискурс постмодерної епохи, звернувши особливу увагу на герменевтику смислів соціальної критики. Тарас Миксим'як пише про клікбейтну реальність, поставивши наголос на тому, як соціальні мережі впливають на людину. Богдан Матюшко підготував статтю про реактуалізацію деяких головних ідей Дмитра Донцова після 24 лютого 2022 року. Анні Мельниченко належить праця про незавершене XX століття з огляду на відчужених філософів-бюрократів в умовах тотальної війни. Наталія Мозгова й Катерина Гончаренко виступили співавторками розвідки про культуру діалогу і діалог культур у парадигмі "Захід – Схід" у модерному та постмодерному світоглядному контекстах, а Людмила Облова досліджує метафізику тілесності в метафізичному та постметафізичному мисленні. Перша з англomовних праць, включених до колективної монографії, належить Тамарі Розовій і присвячена утопії як формі розуміння майбутнього модерної ери, а друга, подана за сто сторінок далі – Світлані Шумаковій. Дослідниця розкриває постмодерні виміри театральної культури модерну. Про місце свідомості у теоріях пізнання модерну та постмодерну пише Катерина Сабадаш, а Богданові Сковронському належить секція монографії, присвячена проблемі інтеграції наукового та позанаукового знання у постнекласичній науці. Олена Тарасенко та Ольга Волосатих висвітлюють світоглядні, змістові, жанрові домінанти, творчі постаті модерного дискурсу української музики 1910-х – 1920-х років, а Юлія Шабанова звертає увагу на метамодерн у світоглядній довизначеності та постмодерну. Завершує колективну монографію праця Максима Яковлева й Олександра Купки про метамодерн, постмодерн і світоглядні орієнтири інформаційного суспільства.

На особливу увагу заслуговує і те, що, поряд з досвідченими у своїй справі докторами й кандидатами наук, професорами й доцентами, що працюють у галузях філософії, політології та мистецтвознавства, до написання колективної монографії долучилися аспіранти філософських спеціальностей УДУ імені Михайла Драгоманова різних років навчання. Навіть тематика і зміст їхніх публікацій можуть дати зрозуміти, що вони свідчать і про справжню успішну і вагомую "пробу пера" в тому, що можна назвати великою наукою, і про вміння проводити ґрунтовні наукові дослідження. Майбутні доктори, а особливо, докторки філософії скористалися доволі рідкісною можливістю апробувати окремі результати своїх дисертаційних досліджень саме у такій формі.

Всім, хто долучився до написання колективної монографії, так чи інакше вдалося провести важливу думку, що світоглядні орієнтири модерну та постмодерну перебувають у зв'язках не лише ідейної спадкоємності, але й зворотних впливів. Очевидно, тут не може бути мови про щось на кшталт простих рецидивів минулого у теперішньому, інша річ – і це теж висвітлено – те, що такі світоглядні явища зумовлені кризовими та парадоксальними моментами самого постмодерну. Це впливає щонайменше з різниці соціального та культурного часу, в якому перебувають різні країни й народи сучасного світу. Інше, на чому варто наголосити – це справжні прецеденти постмодерну, які проявилися вже в межах різноманітних світоглядних, передусім культурних, проявів модерну.

Всі автори й авторки колективної монографії цілком дотрималися вимог до її написання, передусім – відмови від російськомовних джерел, особливо видань країни-агресора і її союзника.

З огляду на зростання в Україні ролі англійської мови як засобу міжнародного спілкування, передусім у зв'язку з нагальною необхідністю доносити світові правду про нашу

країну і наш народ, варто видати й англomовні версії тих секцій монографії, які наразі вийшли друком українською. Виграшні моменти цього більш ніж очевидні.

Насамкінець, хочеться привітати весь авторський колектив, особливо авторок ідеї та концепції зарубіжної колективної монографії "Світоглядні експлікації модерну та постмодерну" з її виходом і побажати всім подальших успіхів, а головне – нашої перемоги і миру.

© **Світлана Володимирівна Сторожук**

НАШИТЕ НОВИ АВТОРИ



Mariia Debych, Associate Professor, Senior Researcher, Doctor Habilitated in Educational Sciences, chief researcher at the Department of Quality Assurance in Higher Education, Institute of Higher Education of the National Academy of Educational Sciences. Scope of scientific interests is the following: internationalization of higher education, quality assurance of higher education, intercultural communication. The author of articles "Internationalization of Higher Education and Quality Assessment: European Experience" (2020), "*The Triggers for Internationalization and Quality Enhancement in Higher Education of France*" (2020), "*Internationalizing Higher Education of Ukraine: National Policy*" (2021), "*Internationalization of Higher Education, Science and Production as a Trigger for Educating High Quality Professionals*" (2021), a monograph "*Theoretical Bases for Higher Education Internationalization: International Experiences*" (2019), a textbook "*Internationalization of the University as a Tool for Leadership Development*" (2017, co-authored) etc.



Honore Sewakpo, PhD., Department of Religious Studies, Faculty of Arts, University of Ibadan (Ibadan, Nigeria). Author of scientific works, such as "*A Biblical Examination of Πρεσβύτερος and Ἐπίσκοπος in the Epistle to Titus and their Relevance to Church Administration in Africa*" (2013), "*Ethnic, Linguistic and Religious Diversity*" (2014), "*Seduction of Leadership Success: A Reconsideration of King David and Bathsheba Seductive Practice*" (2014), "*A Comparative Analysis of Pre-Conversion of Paul in Acts 8-9 and Boko Haram Insurgence in Nigeria: Implications for National Unity*" (2015), "*An African's perspective on leadership in the Book of Titus*" (2015), "*A Chosen Instrument of God: Acts 9:15 in Light of Paul's Pastoral ministry*" (2017), "*Johannine Ποιμαίνων (Shepherding): John 10:11 in light of an Exegetical Discourse*" (2017), "*Prophet Hosea in Matthew's Gospel: Prophecy Fulfilment in Matthean Redaction*" (2018), "*Jesus' Fulfilment of the Law in Matthew 5:17: A Panacea for Breaking the Law in Africa*" (2018), "*Christianity in West Africa*" (2019), "*Mission in the New Testament, with Emphasis on Mark's Gospel*" (2020), "*An African Christian Cultural Perspective of the Symbolic Value of Water in the Fourth Gospel*" (2022) etc.



Irina V. Yershova-Babenko, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Professor of the National Pedagogical Drahomanov University, Academician of the IAI (International Academy of Information) of the UN, Head of Odessa department of the Ukrainian synergistic Society, author and developer of the scientific direction "*Psychosynergetics*", founder and organizer of the annual international scientific and practical conferences "*Prigogine's reading*" (since 2003), organizer of the school "Researcher" and consulting center "Alfalogia", the project of non-linear thinking and the correction method "Creative force". Author of more than 300 scientific works, among which are "*Methodology of investigation of psyche as a synergistic object*" (1992), "*Psychosynergetic strategies of human activity*" (2005), "*Psychosynergetics: Course of lectures for students of psychological faculty*" (2007), "*Conceptual models of Psychosynergetics*" (2014) "*Psychosynergetics*" (2015), "*Theoretical approach to theoretical studies of personality. Diagnostic K-method 10×10*" (2018), "*The macromodel "leader-society-nature" and mechanisms of behavior of environments/ systems of different class in the aspect of principle "whole in whole"*" (2019), "*Psychosynergetics: methodological status, theory and practice*" (2020) etc.

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 I (21)-2(22), ГОДИНА XII, 2023
ЮНИ – НОЕМВРИ

ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА HUMANUS
ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

