

THE SPECIFICITY OF THE RELATION BETWEEN FAITH AND HAPPINESS IN EXISTENTIAL THEOLOGY

VASYLYEVA Iryna, SHEVCHENKO Serhii

In Happiness And Contemporary Society : Conference Proceedings Volume (Lviv, March, 20-21, 2020). Lviv: SPOLOM, 2020. P. 269-272.

ISBN 978-966-919-593-7

СПЕЦИФІКА СПВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА ЩАСТЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТЕОЛОГІЇ

ВАСИЛЬЄВА Ірина, ШЕВЧЕНКО Сергій

// *Щастя та сучасне суспільство* : збірник матеріалів міжнародної наукової конференції (Львів, 20-21 березня 2020 р.). – Львів: СПОЛОМ, 2020. – С. 269-272.

ISBN 978-966-919-593-7

VASYLYEVA Iryna

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

SHEVCHENKO Serhii

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor
Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine
Bogomolets National Medical University (Kyiv, Ukraine)

**THE SPECIFICITY OF THE RELATION BETWEEN FAITH AND HAPPINESS
IN EXISTENTIAL THEOLOGY**

ВАСИЛЬЄВА Ірина

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця (Київ, Україна)

ШЕВЧЕНКО Сергій

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця (Київ, Україна)

**СПЕЦИФІКА СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА ЩАСТЯ
В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТЕОЛОГІЇ**

The idea of eternal happiness in existential theology correlates directly with Soren Kierkegaard's sense of human life, religion, spirituality and faith within the concept of "new Christianity". Kierkegaard explains happiness differently in three stages of human existence: aesthetic, ethical and religious. Happiness becomes the object of speculative thinking at the stage of aesthetic and ethical. And only religious stage leads man to the question of "eternal happiness", where spirituality is the basis of human existence. Exactly at this stage faith includes the "courage to desire eternal happiness" and to wait for it. Transition from an aesthetic to an ethical, and further to a religious form of human existence in the concept of the Danish thinker is at the same time a deepening, an intensification of the spiritual movement within ourselves, within every human being. Kierkegaard's "stages" of existence and attitudes towards the "sacred" or religious are not external, but are internally conditioned factors related to the internalized movement of spirituality. These existential "spheres" of existence are certain degrees of power of the human being over themselves, which correlate with the possible degrees of happiness. This movement also requires the recognition of a real distinction between spiritual and material values, a real and constant choice by the human being of the direction of its self-realization on the way to a true Christian being in the perspective of "either or".

Keywords: "eternal happiness", faith, religiosity, spirituality, existential theology.

Ідея вічного щастя в екзистенціальній теології корелюється безпосередньо з сенсом людського життя, релігійністю, духовністю та вірою в концепції "нового християнства" Сьорена К'єркегора. С. К'єркегор тлумачить щастя по-різному на

трьох стадіях існування людини: естетичній, етичній та релігійній. На стадії естетичній та етичній щастя стає об'єктом спекулятивного мислення. І лише релігійна стадія підводить людину до питання про "вічне щастя", де підґрунтям буття людини виступає духовність. Саме на цій стадії віра включає "сміливість бажати вічного щастя" і чекати на нього. Перехід від естетичної до етичної, і далі до релігійної форми існування людини у концепції данського мислителя є водночас і поглибленням, посиленням духовного руху всередині себе, всередині кожної людської істоти: к'єркегорові "етапи" екзистенції та ставлення до "священного", або релігійного не є зовнішніми, а внутрішньо зумовленими чинниками, пов'язаними інтеріоризованим рухом духовності. Ці екзистенціальні "сфери" екзистенції є певними ступенями влади людської істоти над собою, які співвідносяться й з можливими ступенями щастя. Цей рух вимагає й визнання реального розрізнення духовних та матеріальних цінностей, реального й постійного вибору людською істотою напрямку її самореалізації на шляху до справжнього християнського буття у перспективі "або-або".

Ключові слова: "вічне щастя", віра, релігійність, духовність, екзистенціальна теологія

У відповідності до інтенцій датського мислителя, усе людське життя має спонукатися ідеєю вічного щастя як вищою метою. Абстрактне "існування" передбачає життя в естетичній або спекулятивній сфері, "існування-дитинство" – життя в етичній. Проте, щоб перейти до життя в етико-релігійній сфері, нагадує М. Вестфаль погляди С. К'єркегора, людина повинна відкрити себе досвіду спільної провини. "Ось чому, – як доводить М. Вестфаль, – Листвничник дає наступне вражаюче визначення: "Сукупність провини-свідомості окремої особистості перед Богом по відношенню до вічного щастя є релігійністю" [3, с. 174]. У такий спосіб, зазначає К. Ранер, і долаються протилежності між світом матеріальним і світом Божественним, а людей, які шукають порятунку, історія відсилає у зворотному напрямку, до історії світу, яка залишається таємничою, невитлумаченою, загадковою й заповідає людям виправдати себе у ній ... Глибинним підґрунтям буття людини є духовність, сама людина – це "чуттєва духовність" (К. Ранер); матеріальність, натомість, виявляється "заданим небуттям". Тобто, людина постійно знаходиться на межі поміж буттям і небуттям, нещасною свідомістю і власним прагненням до щастя.

Г. Слейт акцентує увагу на необхідності збереження виявленої віри як певного аспекту екзистенціальної перспективи життя. Це є співзвучним тому, що С. К'єркегор називав зіткненням з Абсолютом, з тим, що для М. Бубера означало "Я – Ти" відношення. Віра, за С. К'єркегором, включає у себе "сміливість бажати вічного щастя" і чекати на нього. Таким чином, для С. К'єркегора, як це стверджує Г. Слейт, "істина є сутністю", яка, по-перше, уособлює справжнє ество людської істоти, її сутність; а, по-друге, її внутрішню (духовну) силу. Спокутне Євангеліє означає одкровення, за допомогою якого людина перетворює свою справжню самість у Христі [2, с. 204]. Якщо у Ф. Шляєрмахера йдеться про егоцентричне володіння, то С. К'єркегор, на думку Г. Слейта, лише наважується подивитися на адекватність божественного Абсолюту, щоб подолати неадекватність людського погляду на сенс життя та його мету. Згідно з С. К'єркегором, людина, усвідомлюючи власну ницість перед Богом, і, водночас, плекаючи свою велич, тому що створена за Божою

подобою, потенційно все ж таки розраховує на значиме існування й щасливу долю, проте дуже часто сама капітулює у вірі в якості трансформації нескінченного у кінчене. І цей момент також передбачає “діалектичну напругу”, яка виражається в житті кожного конкретного індивіда тільки як парадокс зсередини його власного конкретного існування. Відчай у цьому випадку є як інтелектуальним, так і духовним, але виявляється у внутрішньому особистому протиборстві. Відчай може бути й прелюдією до віри [2, с. 23].

Однак, наголошує Г. Слейт, коли С. К’еркегор говорить про вибір перед обличчям відчаю, він має на увазі, насамперед, спроможність самоперевершення людиною самої себе. Тому й прагнення С. К’еркегора полягало у бажанні спілкуватися у істинному християнстві, а не потурати штучній християнській культурі.

Інтерпретуючи уявлення С. К’еркегора щодо співмірності людини і Бога, Г. Слейт стверджує, що вони визначалися, насамперед, не тільки загальноемоційним станом, але й пристрастю, яка й надавала уявленням данського мислителя про екзистенцію парадоксальну форму розуміння. А істинне християнство у цьому випадку отримувало характеристику такої істинності в інтелектуальній формі парадоксу, прийнятним лише у моменті віри *sub specie aeterni* (з точки зору вічності). Утім, і це, однак, не означало, на думку Г. Слейта, того, що “стрибок віри” у С. К’еркегора є настільки довільним, щоб бути повністю вилученим з розуму; і що людське “Я”, якому розум, почуття і уява підпорядковані, у своїх діях не самодостатнє, або ж не авторитетне. “Віра – це безпосередність після розмірковування”, – казав К’еркегор [1, с. 142]. І це, на думку американського дослідника, указує на його безпосереднє і діалектичне ставлення до Бога, оскільки за такої інтерпретації ми вступаємо, або ж межуюмо з відношенням, або ж, точніше, вже з фактом “зіткнення духів, які зустрілися”. Це факт, або ж те, що ми розуміємо саме як співвіднесення віри з розумом-в-існуванні. Тому й віра у С. К’еркегора, стверджує Г. Слейт, розуміється як парадокс, бо покладається на “абсурдність” розуму, оскільки розум сам по собі не може зрозуміти, що замінює його, або ж те, що володарює над ним. С. К’еркегор, як стверджує Г. Слейт, говорить що “парадокс – це не поступка, але категорія, що виражає відношення поміж існуючим когнітивним духом і вічною істиною” [1, с. 118]. А к’еркегорівський “абсурдний стрибок” – це свого роду перехід від нейтрального, об’єктивного розуму до пристрастного, суб’єктивного розуміння власного відношення до себе та трансцендентного [2, с. 25]. І віра у цьому вимірі починає отримувати свій екзистенційний та екзистенціальний контекст, як той феномен, що містить у собі людську “сміливість бажати вічного щастя” і чекати на нього [1, с. 128, 182].

Тому, на думку іншого представника екзистенціальної теології, Мерольда Вестфалія, якщо феноменологія і може бути поставлена на службу чистій теорії, то запитання про те, що таке віра не ставиться в якості теми безкорисливих і залишених далеко позаду роздумів; це – питання про себе: “Як можу я, Іоан Листвичник, співпереживати щастя (блаженство), яке обіцяє Християнство?” [3, с. 45].

К’еркегор є категоричним супротивником будь-якої об’єктивістської теорії, особливо коли вона торкається питання співвідношення віри і знання. Але, на думку М. Вестфалія, йому вдається зробити особливий поворот у цій темі своїм

твердженням про те, що “віра буде скасована у вічності”. Це означає, вважає М. Вестфаль, що природа віри безпосередньо пов’язана з тимчасовою структурою людського існування, і що втеча від діалектичної напруженості тимчасовості є спробою втекти від людської ситуації, бо за умови негарздів у ній гірше удавати, що все гаразд [3, с. 51]. С. К’еркегор зосереджується і на іншому аспекті цієї проблеми, а саме на несумірності віри як нескінченного, особистого, пристрасного інтересу з спекулятивним мисленням. Таким чином, повторює М. Вестфаль за С. К’еркегором, якщо хтось говорить, “що він буде своє вічне щастя завдяки спекулятивному мисленню, він сам собі суперечить комічно, бо спекулятивній думці у своїй об’єктивності, абсолютно байдуже до його, мого і вашого вічного щастя” [3, с. 54].

Таким чином, можна сказати, що к’еркегорова концепція “нового християнства” передбачає певний постійний внутрішній духовний рух, пристрасну діяльність віри (динаміку віри за П. Тілліхом) та вірування кожної окремої людської істоти. Значення такого руху й такої дієвості в концепції С. К’еркегора має багато шарів і включене в доволі складні рівні екзистенціального осмислення “внутрішнього світу”, “віри” і “трансцендентності” як феномену людської свідомості. Рух тут виступає й засобом застереження супроти можливо негативних наслідків абстрактно-інтелектуального відображення екзистенції у його параметрах “істини як знання”. Сутнісно к’еркегорове поняття “духовного руху” відрізняється і від релігійної філософії протестантизму, і від середньовічної традиції, і від давньогрецької філософсько-теологічної, або ж точніше, філософсько-космологічної традиції: для С. К’еркегора перехід від небуття до буття відбувається не в космосі, але в душі, всередині кожної окремо існуючої людини. Кожен твір С. К’еркегора веде читача від онтологічного запиту теологічного мислення до екзистенціально конкретизованого християнства, до індивідуально сприйнятого у пристрасній вірі, люблячого Бога, який й надає усе існування людській істоті у якості подарунка. Перехід від естетичної до етичної, і далі до релігійної форми існування людини у концепції данського мислителя є водночас і поглибленням, посиленням духовного руху всередині себе, всередині кожної людської істоти: к’еркегорові “етапи” екзистенції та ставлення до “священного”, або релігійного не є зовнішніми, а внутрішньо зумовленими чинниками, пов’язаними інтеріоризованим рухом духовності. Ці екзистенціальні “сфери” екзистенції є певними ступенями влади людської істоти над собою, які співвідносяться й з можливими ступенями щастя. Цей рух вимагає й визнання реального розрізнення духовних та матеріальних цінностей, реального й постійного вибору людською істотою напрямку її самореалізації на шляху до справжнього християнського буття у перспективі “або-або”.

REFERENCES

1. Kierkegaard S. The Journals of Kierkegaard [ed. Robert Bretall, trans. Alexander Dru]. – New York: Harper & Brothers, 1959. – 254 p.
2. Slaatte H. A. The paradox of existentialist theology; the dialectics of a faith-subsumed reason-in-existence. – New York: Humanities Press, 1971. – 254 p.
3. Westphal M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript (Purdue University Press Series in the History of Philosophy). – West Lafayette, IN.: Purdue University Press, 1996 – 280 p.