

дискурса, важно забезпечити діалогічність, рівнопредставленість різних позицій як в світській, так і в релігійній біоетиці (православній, католицькій, протестантській, ісламській, іудейській і др.).

Налаживання діалога науки і релігії в системі сучасного медичного освіти повинно ґрунтуватися на принципах конфесійної неангажованості, толерантності, свободи совісті і віросповідання. Лише тільки на такій основі можна забезпечити вільний індивідуальний духовний пошук студентів, формування осознанної віри або інших світоглядних позицій.

Література:

1. Митрополит Антоній Сурожський. О сучасній медичній етиці. – Вид-во “Возродження”, 2009. – 63 с.
2. Войно-Ясенецький В. Ф. (Святитель Лука). Наука і релігія. – Симферополь: ОАО “Симферопольська міська типографія” (СГТ); 2009. – 160 с.

Шевченко С. Л.,
НМУ імені О. О. Богомольця,
ex.theology@gmail.com

ДІАЛЕКТИКА СВОБОДИ Й ДУХОВНОГО ЗДОРОВ'Я С. К'ЄРКЕґОРА І ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНА ПСИХОЛОГІЯ

Сучасне суспільство і його духовність виступають особливим предметом дослідження і вчених, і філософів, оскільки позначені у своєму функціонуванні якісно новими феноменами, невідомими попереднім історичним епохам. Досягнення надшвидкостей, потенційна можливість уповільнення і навіть контролю над часом, миттєве подолання відстаней, створення інформаційних технологій – усе це умови, у які “раптом” потрапило людство, і у яких вже розвивається нове покоління людей, формується їхня свідомість та світовідношення. Відтепер у цьому світовідношенні чи не найвагомішими цінностями є цінності споживання, інформація, прискорення тощо.

Світ дедалі більше починає сприйматися людьми як тимчасовий, плінний, як постійний потік змін, який не прив'язує до себе людину, а в окремих випадках навіть не вимагає її обов'язкової прив'язаності й залежності від матеріальних чинників, як це було раніше, й від відомих соціальних параметрів (обмежень, регуляції та соціальних норм) існування. “... Сучасність, – як стверджує З. Бауман, – пройшла через період “автентичної” індивідуальності і далі в сучасну культуру, яку можна назвати “асоціативною індивідуальністю” – постійною втратою зв'язку між внутрішньою душею і зовнішньою формою соціальних відносин ...” [1, с. 96].

Найважливішою рисою сучасної доби у її глобалізаційному вимірі стало

вирівнювання, нівелювання та усереднення людської екзистенції. Складається враження, що сучасний світ також залишив далеко позаду і орієнтири у напрямку гармонії, традиції, гуманізму.

Усе це й формує умови для остаточного розриву пересічної людської істоти з її власним корінням, різноманітними структурами соціальної імплементації її внутрішнього “Я”. Подібного роду втрата означає для кожного індивіда що – це не лише у певному сенсі є збільшення його персональної свободи і необумовленості існування, але й втрату життєдайності середовища, яке слугувало раніше підґрунтям для формування його внутрішнього світу, для його любові й турботи про світ, своєрідним, у відповідності до термінології О. Ф. Больнова, “... священним місцем, регіоном безпечного та захищеного буття” [6; 7].

Безумовним змінам у цьому “новому” світі підлягає і сфера релігійного життя, вірування, сфера релігійності свідомості, діяльності церковних установ та релігійних організацій, зокрема, й функціонування різноманітних закладів християнської теології. Продовжуючи власну думку, З. Бауман пише у цьому відношенні і про висновок Кеннета Джоуїтта щодо занепаду “дискурсу Ісуса”, який ще до недавнього часу формував наше мислення про світ і його перспективи ...” [1, с. 144].

У цій ситуації втрачається сама сутність “людського”, гуманістичного, духовного змісту в феномені особистості людської істоти, з одного боку, а, з іншого, – актуалізується й спадок всесвітньо відомих мислителів, ідеї яких торкалися сфер трансформації релігійного світогляду, аксіологічного осмислення автентичності людського буття, відстоювання існуючих та пошуку нових духовних цінностей та пріоритетів, зокрема свободи і духовності.

В плеяді найвизначніших з них чільне місце належить С. К’еркеґору, зусилля якого іще у XIX столітті були спрямовані на те, щоб подолати негативне спрямування у формуванні та розвитку людської особистості, її віддалення у своїй екзистенції від цінностей “справжнього християнства”, духовності та гуманізму.

С. К’еркеґор одним з перших показав воістину кризовий стан сучасного йому церковного данського протестантизму, який вже на той час не міг впоратися з ситуацією, у якій у відповідності до влучного зауваження К. Юнга “душа західної людини вже не містила у собі ані найбільшої цінності – Христа, ані найбільшої антицінності – гріха у його повному втіленні”. І тому – залишалася “порожньою, у ній немає найнижчого і найвищого”, а християнська культура, внаслідок цього й постала у повноті “порожнього блиску” [5, с. 225 – 228]. І саме ця площина, подібний ракурс роздумів С. К’еркеґора згодом завдяки зусиллям К. Барта, Е. Бруннера, Ф. Гогартена, Е. Турнейзена, Д. Бонхьоффера та інших теологів й перетворилася на “теологію кризи”, або ж “діалектичну теологію”, що їх сьогодні визначають у якості інваріантів теології екзистенціальної.

Події його часу, Золотого часу розквіту Данії, які С. К’еркеґор міг спостерігати у своєму середовищі, так само, як і у наш постмодерністський час, перестали відповідати канонам та ідеї “справжнього християнства”. Тому він і намагався акцентувати увагу своїх сучасників на необхідності їхнього перетворення на “справжніх християн”, й для цього зробити крок назад від

увичаєного способу життя й перейти від сталої духовної відчуженості до християнської любові, надії та віри.

Стрижньові події нашої доби, як ми маємо можливість спостерігати, також є антагоністичними цінностям “справжнього”, к’єркеґорового християнства. Й сьогодні його заклики знову звернутися до вихідних християнських цінностей, зробити крок назад від нашого звичного способу мислення про наші справи залишаються вкрай актуальними. Адже саме цього вимагав Великий Данець від своїх сучасників, підштовхуючи їх на шлях до самовдосконалення “крізь себе самих”.

Люди віддавна прагнули до престижу, який, здавалося, приходив з багатством і високим соціальним становищем, стверджував датський мислитель. Проте, таке прагнення, зазначав С. К’єркеґор, у певних випадках було рівнозначним полону ілюзій, які відвертають людину від справжньої християнської віри, любові, надії та радості. Тому він наполегливо й розшукував достовірний шлях до справжньої віри та звертався до своїх читачів, щоби допомогти їм повернутися до справжніх витоків християнства. “Я – релігійний автор ... уся моя робота як автора спрямована до християнства, – писав С. К’єркеґор, – до того, як стати християнином, в прямій або непрямій полеміці проти тієї жахливої Ілюзії, яку ми називаємо християнським світом” [10, с. 331].

І дійсно, С. К’єркеґор найпершим в шерензі екзистенційно та екзистенціально думаючих проповідників, почав по-новому писати і про віру, і про ставлення людини до Бога, і про Святе Письмо, і про Ісуса Христа, і про існування людини в цілому. “К’єркеґорові зусилля спрямовані на те, – зауважує Дж. Голомб, – як стати християнином, а не як ним бути. Його особисте життя і праці були постійним пошуком справжньої самості” [9, с. 22].

Спонукаючи своїх читачів до “стрибка” у пристрасні обійми справжньої віри, у сферу духовності, істини, невід’ємної від справедливості, щирого та незаангажованого взаємоспілкування людей, С. К’єркеґор і намагався допомогти людям віднайти власну автентичність. Утім зазначав, що жити духовним життям, бути собою, зберігаючи власні моральні й духовні принципи – далеко не легка справа. “У житті людського загалу, стверджував С. К’єркеґор, буває час, який щодо життя кожного конкретного індивіда, на жаль, може, й виступає як час найкращий, коли люди все ж таки повертають до “внутрішньої орієнтації”. Але, лише наштотхнувшись на перші перешкоди, вони повертають у зворотний бік, адже цей шлях, шлях до духовності уявляється їм безоднею, пустелею порівняно з тим “квітучим, зеленим лугом” (для образної характеристики С. К’єркеґор застосовує тут поетичну фразу з “Фауста” Гете (“Und rings umher liegt schöne grüne Weide”), яким є для них безтурботне існування в бездуховності.

Якщо людина не бажає бути духовною, не знаходить в собі сили для того, щоби любити, куди вона при цьому прямує? – запитує С. К’єркеґор й відповідає: “До земної кмітливості, до дрібного розрахунку, до нікчемства та ницості, до усього, що перетворює на сумнівне божественне походження людини” [цит. за: 3, с. 161].

Людина ж віри, навпаки, подеколи навіть через самозречення, через невимовне зосередження волі повинна “завжди здійснювати рух безконечності свого самоздійснення у царині моралі та високих цінностей духовного світу”

[цит. за: 3, с. 161]. Власне тут, за С.К'еркеґором, людині й потрібна неабияка мужність, для того, щоби зуміти протистояти світу повсякденного, дрібного й нікчемного існування. Для того, щоби не проміняти свою духовність, свої моральні принципи та цінності на щасливе та безтурботне перебування у світі неправди й несправедливості.

“... Найгірша з небезпек, – за С. К'еркеґором, це – втрата людською істотою свого власного Я. Втрата, що – може відбутися й непоміченою, немов би нічого не сталося. Ніщо не викликає менше шуму – ніяка інша втрата – втрата ноги, матеріального багатства, коханої жінки і т. і. – не відбувається таким неістотним способом” [2, с. 270].

Згодом, проблема самоактуалізації та самоствердження стала головною проблемою екзистенціальної психології, психоаналізу та психотерапії. На погляди Е. Фромма, А. Маслоу, Р. Мея, К. Роджерса, М. Босса, І. Ялома, Л. Бінсвангера, Р. Лейнга, В. Франкла та інших відомих авторів екзистенціалізм загалом та ідеї С. К'еркеґора, зокрема, здійснили визначальний вплив.

Так, Е. Фромм запропонував концепцію побудови “здорового суспільства”, яке має включати “буттєвий модус” існування. У своїй відомій праці “Мати чи бути?” (1976) він доводив, що функція нового суспільства – сприяти виникненню нової людини, переорієнтованої з “мати” на “бути”. Головна ідея німецько-швейцарського психоаналітика та філософа у цій праці перегукується з фундаментальним розрізненням, яке проводилося в екзистенціалізмі поміж “справжнім” і “несправжнім” буттям, між орієнтацією людини на її саморозкриття і “протилежну” орієнтацією на соціальний статус і кар'єру.

Dasein-аналіз відомого представника екзистенціального психоаналізу Л. Бінсвангера у найширшому сенсі можна розглядати як застосування аналітики М. Гайдеґґера та ідей С. К'еркеґора до проблем психіатричної теорії та терапії. Адже герменевтична феноменологія “Dasein” М. Гайдеґґера дозволила в межах екзистенціальної психології віднайти можливість дослідження душевного життя, не абстрагуючись від персонального існування (екзистенції) як фундаментальної здатності людини, що визначає автентичність її буття.

В. Франкл, у свою чергу, так само як і С. К'еркеґор, наполягав на тому, що основна інтенційна здатність людини пов'язана з її зверненням до смислу, сенсу буття і до цінностей, що потребують реалізації. На відміну від тварини, людина живе ідеалами і цінностями. Якраз цю сутність людського буття і виражає поняття “самотрансценденції”. Франкл наголошував на тому, що “самоздійснення, реалізацію можливостей не можна уявляти собі як самоціль. І тільки людині, що втратила справжній смисл свого життя, здійснення себе бачиться не афектом, а метою” [4, с. 120].

Американський представник і один з засновників екзистенціальної психології К. Роджерс також вважав, що основною спонукою людини є її прагнення до самоактуалізації. Практично вся клієнт-центрирована терапія К. Роджерса виходить з настанови С. К'еркеґора про те, що людині у її існуванні потрібно, насамперед, бути тим, ким вона є насправді.

А. Маслоу у своїй книзі “Психологія буття” також наголошував на тому, що потрібно виробити новий погляд на природу людини та її здібності. В кожній людині, вважав він, закладена активна воля до здорового способу

існування і актуалізації власного потенціалу. Водночас А. Маслоу чітко бачив межі процесів самоактуалізації чи самоздійснення (С. К'єркеґор) індивіда, і в цьому сенсі розвивав ідеї датського мислителя, для якого вони були далекою метою. Адже більшість пересічних людей, зазвичай, не прагнуть до такого самоздійснення, до віднаходження власного автентичного Я, своєї самості ("Selbst", "Self"). Успадковуючи головні ідеї С. К'єркеґора, А. Маслоу зазначав, що саме трансценденцію, з огляду на її взаємозв'язок з самоактуалізацією і самоздійсненням індивіда, потрібно розглядати в якості феномена, що "наближує індивіда до його власної людськості" – до досягнення автентичного існування.

К'єркеґорове поняття страху як онтологічного відчуття, страху невідомо перед чим, без усвідомленої причини трансформувалося в екзистенціальній психології Р. Мейя в поняття здорової природної тривоги, яка укорінюється в усвідомленні людською істотою небезпеки небуття, смерті, ніщо. Тому концептуальний підмурок теорії Р. Мейя формує поняття "тривога", яке й відтворює сутнісні аспекти спроможності людини жити у цьому світі. Тому Мейй зіставляє такі позитивні категорії як відкритість життя, воля, любов, свобода, творчість з поняттями страху й тривоги.

Екзистенціально-гуманістична психологія започаткувала цілу традицію креативної трансформації класично-екзистенціалістських ідей у практиці їхнього подальшого залучення й застосування у психоаналізі та психотерапії на американському континенті. А джерелом такої практики і стали, зокрема, багатогранна творчість та ідеї С. К'єркеґора.

Його релігійна антропологія була "генетично" споріднена не лише з христологією, але й з психологією. Утім остання була у нього не засобом поблажливості до маленької нерозумної людини, але способом показати їй таке, чого вона раніше про себе не знала. Всупереч природничо-науковим напрямкам розвитку психології того часу, метод "розслідування" особливостей людської екзистенції С. К'єркеґора не ставив меж людській самореалізації і виходив з того, що обрйй сподівань людини є в принципі нескінченним, а її призначення позначене намаганням підвищити себе до рівня божественних цінностей.

Інтелект і раціоналістичне мислення, відірване від ціннісного виміру існування, – це також, на думку С. К'єркеґора, лише один з можливих шляхів занедбання власного "Я", той шлях, яким люди подеколи уникають реалізації свого духовного призначення й поклику власного ества до автентичної екзистенції. У той час, як екзистенція – може бути по-справжньому людським існуванням, яке виявляє божественну сутність кожної конкретної людини, – абсолютно незбагненну і недоступну ніяким логічним, раціональним і іншим методам пізнання, які ні в роздумах про екзистенцію, ні в інтуїції чи осяянні або натхненні не дозволяють проникнути в таємницю екзистенції, глибини людського існування, на думку "Великого Данця" стають видимими лише для тих (останніх С. К'єркеґор і називає "винятком з універсального" [цит. за: 8, с. 60]), хто ризикує зануритися у їхню сутність з головою або ж волею долі потрапляє на крайні точки людського буття, туди, де справжня свобода перетворюється на реальність, а не на ефемерну ілюзію.

Свобода для С. К'єркеґора, у свою чергу, також не є ані вибором, ані вірою, ані каяттям; вона не є жодним з тих специфічних типів дії, які означають конкретний життєвий рух людини у її ставленні до себе як певної можливості і необхідності; вона є владою, яка й уможлиблює духовне піднесення та самореалізацію людської сутності індивіда на різних стадіях його існування. Тому й абстрактній об'єктивності етичного мислення протиставляв С. К'єркеґор пристрасну суб'єктивність індивіда.

Література:

1. Бауман З. Текучая современность [пер. с англ. под. ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
2. Кьєркеґор С. Болєзнь к смерти [пер. с датск., комментарии Н. В. Исаева, С. А. Исаев] // Кьєркеґор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 249 – 350.
3. Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Виктор Франкл; [пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева]. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
5. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Великое Делание: теория и символы алхимии [А. Пуассон и др.]. – Киев, 1995. – С. 215 – 265.
6. Bollnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. 2 Aufl. – Stuttgart: Kohlhammer, 1960. – 247 s.
7. Bollnow O. F. Mensch und Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. – 310 s.
8. Elrod J. W. Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. – Princeton, N.J.: Priceton University Press, 1975. – Pp. x + 271.
9. Golomb J. In Search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus. – London and New York.: Taylor & Francis e-Library, 2005. – 172 p.
10. Soren Kierkegaard's Journals and Papers [ed. and tr. by H.V. Hong and E.H. Hong], vol. 1, Bloomington and London: Indiana University Press, 1967. – 539 p.