

УДК 130.2+130.122+17.026.4+141.32+17.021.2+159.923.2

И. И. Рейдерман¹, магистр филологии,
А. С. Зиневич², магистр психологии

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

¹ Одесский художественный колледж им. М. Б. Грекова, Одесса, Украина,

² Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев, Украина

УДК 130.2+130.122+17.026.4+141.32+17.021.2+159.923.2

И. И. Рейдерман¹, А. С. Зиневич²

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

¹ Одесский художественный колледж им. М. Б. Грекова, Одесса, Украина,

² Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев, Украина

В статье описывается троичная модель личности человека, понимаемая авторами как целостное единство эго-сознания, экзистенции и духа («духовного Я»). Эмпирический индивид понимается как биосоциальное единство, представленное эго-сознанием. Экзистенция — как жизнь с ее витальными энергиями. Дается определение духовного Я как способности к самодетерминации, творению себя согласно идеалу, расположенному в будущем.

Ключевые слова: целостность, личность, духовное Я, эмпирическое Я, универсальный собеседник, дух культуры.

UDC 130.2+130.122+17.026.4+141.32+17.021.2+159.923.2

I. I. Reyderman¹, A. S. Zinevich²

INTEGRITY AS A PHILOSOPHIC AND PSYCHOLOGIC PROBLEM

¹ Grekov Arts College, Odessa, Ukraine,

² G. S. Skovoroda Institute of Philosophy NAS Ukraine, Kyiv, Ukraine

The article describes the ternary model of a human personality, understood by the authors as a holistic unity of ego-consciousness, existence and spirit (spiritual self). The empirical individual is understood as a biosocial unity, represented by the ego-consciousness. Existence is understood as a life with its vital energies. The definition of the spiritual self as the ability to self-determination, to the creation of oneself according to the ideal, located in the future, is given.

Key words: integrity, personality, spiritual self, empirical self, universal interlocutor, cultural spirit.

Но разбирали они по частям, а целое просмотрели, и даже удивления достойно, до какой слепоты. Тогда как целое стоит пред их же глазами незыблемо, как и прежде... [3, с. 225].

Ф. М. Достоевский. «Братья Карамазовы».

«Слепота» наша по отношению к целому не сегодня возникла. Она стоит едва ли не у истоков философского мышления. Трудная проблема части и целого. Обратимся хоть к Марку Аврелию: «Прежде всего, следует установить, что я являюсь частью Целого. ...если я буду помнить об этом, то, поскольку я буду сознавать себя частью, я не буду недоволен ничем, ниспосылаемым Целым, ибо то, что полезно Целому, не может быть вредно части» [1].

Но дано ли нам Целое? Если бы оно было дано, — как бы оно уместилось в горизонте нашего взгляда? В поле нашего зрения всегда части, только части, которые, впрочем, в свой черед могут быть разложены на более мелкие части. Пытаясь сложить из этого бесчисленного множества частей целое, мы, как заклинание, твердим о системно-структурном многоуровневом подходе, междисциплинарности и т. п. И неизменно

терпим поражение. Потому что «целое больше суммы своих частей». В том-то и дело, что «больше», и в этом какая-то неразгаданная тайна. Тайна возникновения целостности как нового качественного уровня.

Н. А. Логинова в конце обзорной статьи «Целостный человек как проблема в российской психологии» утверждает: «Именно структурные модели позволяют более строгим научным языком обсуждать проблему целостного человека как субъекта сознания и носителя психики. Целое, индивидуальность — сверхзадача, стратегическая цель комплексных исследований в психологии. Реконструкция целого требует специальных методов синтеза» [6, с. 67].

П. С. Гуревич в монографии, посвященной проблеме целостности человека в философской антропологии, охлаждает радужные надежды сторонников междисциплинарного, комплексного изучения человека. «Целое оказывается качественно новым образованием... Поэтому, ставя

тему целостности человека, нам нередко приходится уходить от существа проблемы. В ряде исследований она подменяется попыткой комплексного изучения человека. ...Соединить механически мифологию, философское предположение и конкретное научное открытие — задача почти невыполнимая» [2, с. 169].

Человек многогранен, человек многолик, — эти слова звучат почти как заклинание, парализуя наше стремление обнаружить нечто единое, универсальное для всех людей, тем паче некую раз и навсегда заданную «сущность». В рамках характерных для эпохи постмодерна существующих мировоззренческих и научных парадигм — проблема целостности кажется неразрешимой. П. С. Гуревич говорит: «Человек, по определению, не может быть целостным. Целостность является для него неким идеалом, общим устремлением...» [2, с. 170]. Однако это утверждение можно истолковать менее пессимистически: целостность человека возможна в стремлении к целостности. Именно в этом стремлении, — если оно для него почему-то важно, даже более важно, чем социальный успех и материальные блага, — человек и «собирает себя». Если это предположение верно, то следует понять, где, в каком «пространстве» находится «точка сборки» и что именно мотивирует человека к этой нелегкой духовной работе.

С нашей точки зрения, «точка сборки» находится на том уровне, который принято называть духовным. Но такой предварительный ответ мало что проясняет. Ибо ни о чем не говорят так много, как о духовности, констатируя ее дефицит в условиях современной техноцивилизации. Здесь не место вступать в дискуссию с множеством разноречивых представлений о духовности, следует лишь отметить, что, если в чем большинство авторов сходится, так в том, что духовность есть следование высшим ценностям. Но ценности могут существовать и всего лишь на уровне сознания, убеждений, мировоззрения, идеологии, в качестве абстрактного конструкта, отнюдь не затрагивая глубин человеческой экзистенции, не превращаясь в «сокрытый двигатель» человека. Сознание, отчужденное от экзистенции, ум, который с сердцем не в ладу, — и в былые времена осознавались как главное препятствие целостности человеческой личности. Михаил Бахтин в своей ранней «Философии поступка» стремился преодолеть абстрактный теоретизм, поставив принцип ответственности выше отвлеченной рациональности, провозгласив принцип «не-алиби в бытии». Увы, опыт существования в тоталитарном социуме показал, что можно, исповедуя прекрасные ценности и идеалы, сохранять алиби в бытии, приучаясь к двоемыслию, двоедушию. Преодоление раздвоенности человека и сегодня оказывается самой что ни на есть насущной проблемой.

На наш взгляд, проблему духовности следует понимать в связи с бытием личности. Но в понимании того, что есть личность, тоже нет единства. Представляется, что всякий человек — индивид, но не всякий — личность. Бытие личности характеризует определенный уровень развития, и именно развития человека как существа духовного.

Уже в глубокой древности в архаических обществах проводили обряд инициации. Суть его заключалась не только в том, чтобы научить подростков преодолевать предельные трудности и угрозы выживанию. Главным было «вселение духа» в человека. Инициация, как ее описывает религиовед А. Г. Сафронов, в финальной стадии была добровольным принесением в жертву себя, как индивида. В итоге он, пережив символическую смерть, как бы рождался заново — в качестве того, в ком живет и действует дух предка-покровителя. Позднее возникли «практики, направленные на “вселение духа”, известные как в первобытных культурах, так и в более современных религиозных системах...» [10, с. 64]. При этом в психике человека происходили радикальные изменения: возникший в нем «дух» преображал его, придавал ему мужество и многие другие качества, которые прежде могли быть ему не присущи. А главное — отодвигали на периферию его собственные эгоистические интересы, делая его в кризисные моменты выразителем общих интересов племени. Разумеется, человек не становился при этом личностью в нашем современном понимании. Но и не был индивидуалистом, подобным массовому человеку современного социума. Племя, состоящее из индивидуалистов, скорее всего, не смогло бы выжить. И личность в христианстве связана со смертью «ветхого человека» и вторым рождением, «рождением от духа». И тут индивидуальное эго должно уйти на периферию, дав место в себе и возможность действовать духу. В личности христианина парадоксально сочетаются индивидуальное и универсальное начала, человеческое и божественное. По слову ап. Павла, «и уже не я живу, но живет во мне Христос». Конечно, именно эта жизнь духа, Бога внутри человека — есть нечто не слишком понятное даже для современного христианина, не говоря уже об атеистах. На что и жалуется американский православный священник: «В этом случае Бог является чем-то “наружным” в нашей жизни, Он не внутри, а всегда вовне, и наши отношения с Ним похожи на личные связи людей в современной культуре» [11].

В светской культуре Нового времени место Духа занимает разум. И мы приходим к психологии без души, к представлениям о духовности, которую редуцировали к сознанию, духовности — без Духа в человеке.

Духовность не следует автоматически отождествлять с уровнем развития сознания, со сфе-

рой убеждений и разделяемых ценностей. Духовность — нечто, возникающее в результате активности Духа как особого субъекта личностного жизнетворчества. Но признать, что в человеке, кроме сознания и экзистенции, есть еще одно действующее начало, Дух, — значит подвергнуть ревизии некоторые устоявшиеся представления.

Проблемы целостности личности — вовсе не абстрактная проблема. Если постоянно действующие внутренние интегративные силы ослабевают, то некое сложное целое может оказаться в состоянии полураспада и деградировать к прежним подсистемным уровням. По нашим представлениям, именно дух и является интегратором целостности в человеке. Произошедшая в Новое время подмена духовного разумным, целесообразным, рациональным привела к своего рода панрационализму. Надежды Канта на эффективность Разума и силу нравственного императива оказались завышенными. Известное его высказывание о звездном небе над нами и нравственном законе внутри нас есть ведь, в сущности, восхищением миропорядком, порядком Целого, с которым и должен соотноситься разум индивида. Разум, по мнению Канта, не нуждается в традиционном Боге, но ему нужна Идея Бога, регулятивная идея — как гарант разумного миропорядка, одновременно и человеческого и природно-космического. Образно говоря, человек должен быть нравственным именно глядя на звездное небо как образ миропорядка. Долг человека — поддерживать порядок, обретая целостность в соотношении с Целым. «Теология» Канта есть по существу телеология, «идея цели», другой, не механический способ детерминации: «Итак, органическое тело не есть только механизм, обладающий лишь движущей силой, оно обладает и формирующей силой, и притом такой, какую оно сообщает материи, не имеющей ее (организует ее)» [5, с. 399]. Эта формирующая сила носит какой-то принципиально иной характер, ее «нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом)» [5, с. 400]. Он называет эту силу «непостижимой» и говорит: «Быть может, к этому непостижимому свойству удастся ближе подойти, если назвать его аналогом жизни...» [5, с. 400]. Но тогда придется или наделить материю гилозоизмом, «или дать ей чужеродный, находящийся в общении с ней принцип (душу)» [5, с. 400]. (За прошедшие столетия изменилось разве что то, что разговор о таких формирующих силах, как душа или, тем более, дух, — в отличие от эмпирических причин, все-речь не воспринимается.)

Механицизм, с которым боролся Кант, победил, и Разум, фундаментом которого являлся божественный миропорядок, — довольно скоро выродился в рассудок. А на месте Целого, с которым нужно себя соотносить, оказался социум, государство. Но как-то не хочется отда-

вать человека целиком и без остатка социологии и бихевиоризму. Психолог В. А. Петровский, предлагая свое «единомножие четырех ипостасей: имманентного Я, идеального Я, трансцендентального Я и трансфинитного Я», задается вопросом: «Соответствует ли философской идее “свободной причинности” нечто реальное в психологии? Оправдан ли пессимизм И. Канта, считавшего возможность свободной причинности недоказуемой (однако принимавшего эту возможность как необходимое условие разрешения противоречий чистого разума)? Верно ли, что природа “свободной причинности” психологически непознаваема? Словом, оправдано ли привнесение этой идеи из философии в психологию, и в чем смысл подобного действия (причем не только для психологии, но и для философии)?» [9, с. 269].

Психология, которая стремится быть научной, основанная на обобщении эмпирических данных средствами статистики — даже и не ставит перед собой философских вопросов. А философская психология — боится быть ненаучной, утратив доказательную базу. Между тем, время не терпит, поскольку кризис, возникший в силу тотальной рационализации и технизации, охватывает и самого человека, и все сферы его бытия.

Функция управления активностью человека переходит теперь едва ли не целиком к рассудочному сознанию, минуя даже нравственную сферу, и выражаясь в постоянном рациональном самоконтроле. Согласимся, что такой самоконтроль чрезвычайно утомителен, иногда он становится невыносимым, и тогда в экзистенциальном бунте на волю вырывается все то, что не умещалось в прокрустово ложе рассудочных форм, что подавлялось и приносилось в жертву квазиразумным социальным целям. То, что в человеке является живым и индивидуальным, уникальным и что было названо экзистенцией. Выплеск утраченной управление экзистенции может быть катастрофичным, разрушительным. Он выражает себя в психических болезнях, в экзистенциальных кризисах, в немотивированной агрессии, направленной на самих себя и на других, вплоть до терроризма.

Здесь уместно сказать о той модели человека, из которой исходят авторы. Она троична: эго-сознание, экзистенция, дух (духовное Я). Эмпирический индивид, телесно-психическое единство, редуцированное к социуму, представлен эго-сознанием. Массовый человек, так и оставшийся на уровне эмпирического индивида, часто никак не задействует потенциально существующие в нем другие уровни. Кстати сказать, тотальная редукция человека к социуму была опробована на практике в тоталитарных государствах. Крах тоталитарных экспериментов был связан с «сопротивлением материала»: как выяснилось, человек без остатка в социум не уме-

щается. Что-то «лишнее» прячется в глубину, а то и взмывает вверх, трансцендируя в запредельные для социума пространства.

Еще один уровень — экзистенция, которая противится «переводу» своего содержания на язык сознания, не поддается объективации. Экзистенция — это сама жизнь с ее витальными энергиями и противоречивыми интенциями, жизнь в ее динамике, процессуальности, становлении. В интимной своей глубине она и есть именно наша жизнь. Постичь и прожить ее как свою — бытийная задача. Но сама по себе, без участия других уровней личности, она не может эту задачу осознать. Отдав себя во власть эго-сознания, она почти неизбежно испытывает отчуждение, ибо ее энергии и потребности «канализированы», подчинившись узким задачам социального выживания. Для того чтобы осуществить себя в своей полноте и подлинности, ей нужна помощь ориентирующего ее духа. Таким образом, мы можем постулировать неизбежную конфронтацию двух «я» в человеке — эмпирического эго-сознания и духовного Я. Каждая из сторон стремится перетянуть экзистенцию на свою сторону. Особенно в этом заинтересован дух, ибо сам по себе, без экзистенции, он никакой силы не имеет. Тут мы вполне согласны с Максом Шелером, который счел необходимым даже выделить свою мысль курсивом: *«изначально у духа нет собственной энергии»* [12, с. 171]. В единении же с экзистенцией он превращается в экзистенциально-духовное Я.

Трудности ожидают нас при попытке определения того, что же такое дух. Очевидно, в первом приближении его следует понять как способность к самодетерминации. Человек творит себя, свою жизнь, свои отношения с людьми и миром зачастую вопреки тому, что из него «делают» обстоятельства, силы внешней необходимости. Напрашивается мысль, что именно на духовном уровне личности и возможна свобода как условие всякого творчества и как основа личностного бытия.

Именно в творчестве явственно присутствие идеальных факторов. Творя себя как произведение, которое, к тому же, принципиально незавершимо, я в то же время должен «держаться в уме» возможное целое этого произведения в его завершенности, свершенности, идеальном совершенстве. Глядя через своего рода «магический кристалл», сквозь который различаешь то, чего еще нет, что существует в потенции, что может и должно быть (но может и не сбыться). Иначе говоря, я духовно (не материально же!) переносюсь в будущее, и оттуда, из будущего, — гляжу на себя сегодняшнего. Впрочем, можно сказать и наоборот: я сегодняшний вижу себя в зеркале идеала, и тем самым уже не детерминирован жестко своим «здесь и сейчас», живу в интимной связи с возможным будущим. Понятно, что все это воз-

можно благодаря наличию в человеке воображения, качества не менее важного, чем способность к логическому мышлению. С легкой руки Сартра принято говорить о «проекте», но «проект», «проектирование» — все это отдает какой-то деловитой инженерией. Лучше говорить о замысле, — как бы о том «зерне», в котором потенциально уже содержится будущее растение, хотя и неизвестно, каким оно будет. Иначе говоря, об идеальном предвосхищении Целого. Дух и удерживает в себе вот этот предвосхищаемый образ целого в его совершенстве, и зовет нас к его осуществлению, и сам стремится к идеалу. Дух — он и есть дуновение, стремление, говоря более строго, направленность, интенция. Мало ли что может нафантазировать человек, самое что ни на есть прекрасное, но если нет духа, понуждающего, призывающего сделать хоть шаг и ориентирующего в пути, — человек так и останется сидеть на том же месте в своем романтическом прекраснодушии. Мы часто говорим об экзистенциальном выборе, а значит, и о решимости, мужестве, воле выбрать то, что полагаем истинным. Но ведь речь тут не о той воле, о которой говорят в учебниках по психологии, а о какой-то иной, «воле духа». Порой и робкий, нерешительный человек радикально преобразуется, когда в нем рождается дух, когда он одержим духовным стремлением к бесконечной цели. Сама же по себе экзистенция, если она не находится в «магнитном поле» духа, может бесконечно колебаться и пребывать в состоянии неопределенности и растерянности.

Что же такое дух? Было бы самонадеянно утверждать, что мы способны исчерпывающе ответить на этот вопрос. Но одно определение все же попытаемся дать: дух — это всегда дух Целого. В этом смысле говорили о духе нации, духе народа, духе общества... Можно говорить и о духе культуры. Культура существует и в виде материальных предметов, как сумма произведений культуры. Но закодированная на тех или иных материальных носителях она, в некотором роде, мертва. Живой ее делает распределмечивание, декодирование, перевод содержания культуры в духовный план. Это не так просто, как кажется. Можно усвоить большое количество информации, стать образованным, даже прямотаки выдающимся эрудитом, не став при этом культурным. Ибо культурный человек — тот, кто воплощает в себе дух культуры. Именно такими и были русские интеллигенты девятнадцатого столетия. Дело не в количестве знаний и прочитанных книг. Книгу мало открыть — она должна открыться, чтобы ты услышал голоса персонажей и сокрытый за ними голос самого автора — и вступил с ним в диалог, постигая то, что дремало в самом тебе, соглашаясь и не соглашаясь, вопрошая. Понятно, что этот диалог вообразимый, и что твое общение, в отличие от

того, которое осуществляется в эмпирической действительности, тоже какое-то особое, духовное общение. И что в поле такого общения возникает и духовное общение с собой, которое, опять-таки, ни в коем случае не следует отождествлять с элементарным психическим актом рефлексии как самоконтроля. И происходит нечто, что уже и чтением книги не назовешь: возникает пространство духа, как пространство культуры возникает, разумеется, если ты всем существом экзистенциально и духовно в нем соучаствуешь, если оно продолжается в тебе. В этом пространстве те или иные Авторы-собеседники со множеством лиц, несовместимых позиций, противоположных интенций парадоксальным образом соединяются, превращаясь в Универсального Собеседника, а множество произведений культуры столь же парадоксально превращаются в единый дух культуры. Наш личностный дух и есть дух культуры в человеке. Через целостность духа культуры мы становимся причастны ко всему роду человеческому в его истории. И сами становимся не частичными, а целостными существами, полноправными представителями этого человечества.

Далее мы попытаемся конкретизировать эти положения о личности, в центре которой находится духовная инстанция, обратившись к экзистенциально-философской мысли Габриэля Марселя и Эжена Минковского. Марсель выстраивает свою экзистенциальную антропологию, в которой противопоставляются внешняя социальная оболочка, «я-функционер», и внутренний экзистирующий субъект. Д. Мид называл их «I» и «Me»: «я» и моя социальная «роль». Марсель называет этот субъект «личностью» (“*personne*”), «духовным организмом», и противопоставляет ему «эго» (“*l'ego*”) и «индивида» (“*l'individu*”).

Термин «экзистенциальное измерение» (“*l'indice existentiel*”), понимая под ним экзистенцию, почву мысли, предшествующую познанию, Марсель использует в своей первой работе «Экзистенция и объективность». Однако он придет к тому, что обоснования одного экзистенциального, как субъективного, конкретного и единичного, — в противовес объективному, абстрактному, всеобщему, недостаточно. Вопросая о том, «что есть я?», Марсель придет к тому, что я не тождествен ни своему телу, ни своей жизни. Есть нечто *за пределами* частной жизни, куда человек способен трансцендировать и откуда может осмыслить свою жизнь. Что же это за «место», трансцендентное жизни?

Марсель различает **жизнь и бытие**: «бытие и жизнь не совпадают: моя жизнь — и, по аналогии, всякая жизнь — может мне показаться никогда не адекватной тому, что я несу в себе, чем я, по сути, являюсь, но что тем не менее реальность отталкивает и исключает» [7, с. 215]. Во мне есть нечто *большее*, возможное, сокрытое,

чем то, что *проявлено* и дано. В этом смысле существование есть только видимый поверхностный слой явленного, готового, и в рамках существования «как оно *есть*» нет ничего, призывающего к изменению, преображению, восхождению к чему-либо большему.

Есть нечто, *большее* меня самого, моего конечного тела, жизни и «я», нечто «*сверхличное*». Это нечто пронизывает меня, в той мере, в какой я «проницаем», открыт, доступен (“*disponible*”) ему. Это нечто есть особое измерение, которое Марсель в работе «Человек, ставший проблемой» назовет «*трансцендентным*», или «духовным». Человек находится между небом и землей, между духом вверху и социумом внизу, соединяя их собой и в себе, своей личности — в некое уникальное единство (инкарнируя дух в плоть).

Согласно экзистенциальному мыслителю, основателю феноменологической психиатрии во Франции Эжену Минковскому, человек в своей жизни, в усилении, в этическом поступке соединяет дух, сознание и витальность в единое личностное произведение (“*l'oeuvre personnelle*”), проявляя их миру.

Э. Минковский также обращается к сфере трансцендентного как духовного. Но он помещает как сферу экзистенциального, так и сферу духовного внутрь человека. Что вполне согласуется с нашим пониманием. По Минковскому, сфера экзистенциального есть «*глубинное измерение*» — витальные глубины нашего существа, в которых я соединяюсь с вселенским жизненным потоком. Духовную же сферу он понимает как «*сферу духовной общности*» с тем, что превосходит меня и направляет меня, но которую... не возможно ни отделить от меня, ни точно определить», и носящую «сверхиндивидуальный характер» [8, с. 45]. Минковский говорит об этой сфере как об «одобряющем шепоте» невидимой общности самых человеческих из когда-либо живших людей, в решающий момент подсказывающем нам верный поступок. Что вполне совпадает с нашим представлением о духовном единстве людей в мире культуры и об Универсальном Собеседнике. «Будучи свидетелями этического акта, мы будем говорить только о реализации через этого человека самого “человеческого” в нас, того, что потенциально обще нам всем, того, что оживляет всю нашу жизнь» [8, с. 44]. Он поясняет, что эту духовную сферу можно назвать «*сверх-я*» (“*sur-moi*”) в человеке, только не во фрейдистском смысле, а в смысле направляющей меня силы: «Этот супер-индивидуальный фактор, несмотря на свою силу, не только не разрушает и не аннигилирует мою личность, но оказывается ее истинным предназначением. В особенно важных жизненных обстоятельствах, зная, что это я принимаю решение, разве я не чувствую, будто меня направляет некая превосходящая меня сила?» [8, с. 44]. Это роднит его с концепци-

ей «подсознательной духовности» как голоса совести В. Франкла. При этом, говоря о добре и зле, Минковский поясняет: «Речь не идет о простой конфронтации двух сил, которые, находясь на одном уровне, пытаются сразиться друг с другом. Плоская геометрия здесь не подходит. Т. к., когда мы проживаем подобный конфликт, мы не просто чувствуем, что находимся между двух противоположных полюсов. Более того, мы чувствуем движение, которое мы можем обозначить словами *подъем* и *падение*. ... Другими словами, речь идет не просто о выборе — идти направо или налево. Мы непосредственным образом чувствуем, что, вовлекаясь в одно направление, — мы *возвысимся*, а при выборе другого, наоборот — можем только *упасть*» [8, с. 105].

Мы видим, что Минковский вводит вертикаль, верх и низ, с которыми человек соотносит свой выбор. Однако он делает его не рационально, взвешивая «за» и «против», прогнозируя последствия, как он делает это в повседневной практике: «Здесь нет никакого выбора, т. к., по сути, выбор уже сделан. Никто рационально не выбирает между добром и злом. Здесь нет никакого решения, так как либо я поддамся и позволю себе соблазниться и упасть, либо я почувствую, как из глубины моего существа вырывается значительно превосходящая меня сила» [8, с. 106]. Единственный «результат» этического поступка — это то, что он «откроет перед нами все будущее и позволит нам охватить в мгновенной вспышке, во мгновение ока все величие, всю ценность, все богатство жизни» [8, с. 106]. Негарантированно и непреднамеренно — поднимаясь над собой, мы можем получить в дар «мгновение бытия», мгновение, в котором свернуто «все время».

Если я смогу породить в себе и своих поступках нечто общечеловеческое, я могу верить, что приобрел к духовной общности людей и заслужил бессмертие. Не в качестве «физического бессмертия» моей души, обитающей в некоем потустороннем мире. По Минковскому, все, что есть во мне лишь частного и индивидуального, само мое «я» — умрет. Останется лишь осуществленное сверх-индивидуальное. Останется, дописываем мы, — в культуре.

Взгляды Марселя, Минковского, Франкла, Ясперса, Тиллиха, а также их учителей Бергсона и Шелера совпадают в том, что человеческое есть духовное. И в той мере, в какой человек — человек, он духовен и его существование есть воплощение содержания его духа. Целостность личности упомянутые мыслители также понимают схожим образом: как единство духовного и психофизического (Франкл), органо-психического и антропо-космического (Минковский), духа и витальности (Тиллих, Шелер), экзистенции и разума (Ясперс), как инкарнированность духа в тело (Марсель), проявление сверхсознания в материи (Бергсон). Речь идет не о противопостав-

лении этих двух сфер, как в дуализме протяженного и сознающего у Декарта, а в подчеркивании необходимости «второго этажа», не-предметного, духовного измерения в человеке, которое «не дано» изначально, от рождения, но эволюция которого происходит всю жизнь в приобщении к общечеловеческой культуре. В этой духовной эволюции, по Минковскому, каждый человек составляет звено в непрерывной цепи становления человеческого.

В полном согласии с вышесказанным, и наш тезис таков: духовный уровень есть не данность, но задача. От рождения нам дан только биологический уровень и уровень «дореклексивной», «спонтанной экзистенции». В ходе социализации у человека формируется *Ratio*, что обычно сопряжено с подавлением экзистенции, вплоть до ее убывания. Возвращение экзистенции «к жизни» зачастую является задачей психотерапевта. Далее, над биосоциальным уровнем, даже в оппозиции к нему, формируется «внутренний мир» человека. Существование в качестве социальной функции, роли, навязанной извне, может привести к отсутствию (несформированности или исчезновению) самого «я». Рождение же в качестве личности есть «второе рождение» (Е. Минковский), которое невозможно вне «сферы духовной общности» (Е. Минковский), вне смыслового поля культуры (Н. А. Касавина). Согласно Н. А. Касавиной, от экзистенциального опыта, как таинства (по Марселю), как переживания, человеку нужно перейти к его осмыслению, упорядочению и ценностной интерпретации: «Чтобы распутать опыт, он должен обратиться к культурным архетипам, *внести в опыт* структуру смысла» [4, с. 128], соотнести его с «культурным измерением». Сказанное подтверждает наш тезис о недостаточности экзистенциального измерения и необходимости соотношения своей экзистенции с духовным измерением, на котором человек только и обретает целостность, как инкарнированный в плоть и экзистенцию дух. Необходимо подчеркнуть, что с появлением духа преображаются, одухотворяются все «нижележащие» уровни.

Ключові слова: цілісність, особистість, духовне Я, емпіричне Я, універсальний співрозмовник, дух культури.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий М. Наедине с собой. Размышления. Книга десятая. URL: <http://psylib.org.ua/books/avrel01/txt10.htm>.
2. Гуревич П. С. Проблема целостности человека. Москва, 2004.
3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Т. 1. Москва: Терра-Книжный клуб, 2007.
4. Знаков В. В., Касавина Н. А. Экзистенциальный опыт. *Философский журнал*. 2018. Т. 11, № 2. С. 123–137.
5. Кант И. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. Москва, 1966.
6. Логинова Н. А. Целостный человек как проблема в российской психологии. *Вестник пермского университета. Философия. Психология. Социология*. Вып. 2 (26).

7. Marcel G. Position et approches concrètes du mystère ontologique. *L'homme problématique*. Paris: Presence de Gabriel Marcel, 1998. P. 189–244.

8. Minkowski E. Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques. Paris: d'Artrey, 1933.

9. Петровский В. А. Личность в психологии: парадигма субъектности. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.

10. Сафронов А. Г. Психология религии. Киев: Ника-Центр, 2002.

11. Фриман С. В поисках Бога внутри себя. *Фома*. 2018, август. URL: <https://foma.ru/v-poiskakh-boga-vnutri-sebya.html>

12. Шелер М. Положение человека в космосе. *Избранные произведения*. Москва: Гнозис, 1994.

Поступила в редакцию 20.11.2018

*Рецензент д-р филос. наук, проф. И. В. Голубович,
дата рецензии 23.11.2018*

УДК 61:378.178:378.146:378.147:159.98

В. Г. Марічереда, д-р мед. наук, проф.,

О. П. Рогачевський, канд. мед. наук,

В. І. Борщ, канд. економ. наук,

Н. В. Кривцова, канд. психол. наук

СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЇ ПІДВИЩЕННЯ ЯКОСТІ МЕДИЧНОЇ ОСВІТИ

Одеський національний медичний університет, Одеса, Україна

УДК 61:378.178:378.146:378.147:159.98

В. Г. Марічереда, О. П. Рогачевський, В. І. Борщ, Н. В. Кривцова

СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЇ ПІДВИЩЕННЯ ЯКОСТІ МЕДИЧНОЇ ОСВІТИ

Одеський національний медичний університет, Одеса, Україна

В статті представлено аналіз доцільності реформування системи охорони здоров'я. Розглянуто основні принципи та стратегії підвищення якості надання медичних послуг, обґрунтовано необхідність змін у медичній освіті та запропоновано сучасні технології підвищення якості медичної освіти. Представлено результати психологічного дослідження готовності студентів-медиків до нової форми державного іспиту та доведено необхідність психологічного супроводу реформування медичної освіти. Подано досвід використання тренінгу-квесту (ділової гри «ОСКІ») щодо підвищення ресурсності особистості студентів-медиків у стресовій ситуації. Зроблено висновок, що об'єктивний структурований клінічний іспит (ОСКІ — Objective Structured Clinical Examination (OSCE)) — це не тільки сучасний тип оцінювання знань і практичних вмінь студентів, що дозволяє перевірити рівень набуття ними клінічної майстерності, які неможливо оцінити іншими традиційними формами іспитів, а й діагностично-розвивальний інструментарій освітнього коучингу, який можна використовувати для оцінки та підвищення рівнів особистісно-професійних компетентностей і ресурсності людини в цілому. **Ключові слова:** медична освіта, освітній коучинг, об'єктивний структурований клінічний іспит, тренінг-квест, ресурси синергії, самоефективність і самогармонізація особистості.

UDC 61:378.178:378.146:378.147:159.98

V. G. Marichereda, O. P. Rogachevsky, V. I. Borshch, N. V. Kryvtsova

MODERN TECHNOLOGIES OF MEDICAL EDUCATION IMPROVEMENT

The Odesa National Medical University, Odesa, Ukraine

The article presents an analysis of the feasibility of reforming the health care system. The main principles and strategies for improving the quality of medical services are considered, the necessity of changes in medical education and the proposed modern technologies for improving the quality of medical education are substantiated. The results of the psychological study of the readiness of medical students to the new form of the state examination are presented and the necessity of psychological support for the reform of medical education is proved. The experience of using the training-quest (business game "OSCE") in increasing the resourcefulness of medical students in a stressful situation is concluded. It is concluded that objective structured clinical examination (OSCE) is not only a modern type of assessment knowledge and practical skills of the students, which allows to check the level of their clinical skill acquisition, which can not be estimated by other traditional forms of examinations, but also the diagnostic and developmental tools of educational coaching that can be used to assess and improve the levels of person-professional competencies and human resource as a whole.

Key words: medical education, educational coaching, objective structured clinical examination, training quest, resources of synergy, self-efficacy and self-harmonization of personality.

За оцінкою Державної служби статистики України [4], залишається суттєвим перевищення кількості померлих над кількістю живонароджених (на 100 померлих осіб — 58 живонароджених), до того ж одну чверть від загальної смерт-

ності становить смертність серед працездатного населення. Україна має один із найгірших показників серед систем охорони здоров'я у європейському регіоні, а основними причинами смертності є неінфекційні захворювання (НІЗ), такі як серцево-