

Валентин Бушанський

## ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ЧАСУ

У статті досліджуються концептуалізації часу та простору, представлені у філософії життя й екзистенціалізмі. Показано, що рефлексія часу може відбуватися у двох формах: історичного циклу (концепція «великого повернення») та векторного руху (історичний час, котрий трактується як еквівалентний часу фізичному). Ці концепції мають наслідком формування відповідної онтології, етики та політичних уявлень. Рефлексія часу супроводжується тривогою як домінантним екзистенціальним відчуттям. Особистісна актуалізація та соціально-політична активність людини базується на витісненні або ж прийнятті екзистенціальної тривоги.

**Ключові слова:** час, простір, історичний цикл, історичний час, тривога.

**Bushansky V. Existential approach to the conceptualization of time.** The article focuses on the conceptualization of time and space presented in the philosophy of life and existentialism. It is shown that the reflection of time can take place in two forms: the historical cycle (the concept of "great return") and the vector movement (historical time, which is interpreted as equivalent to physical time, these concepts

---

**Бушанський Валентин Вікторович** – доктор політичних наук, головний науковий співробітник відділу етнополітології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

*are the result of the formation of the corresponding ontology, ethics and political representations). The reflection of time is accompanied by anxiety as a dominant existential feeling. Personal updating and socio-political activity of a person are based on displacement or acceptance of existential anxiety.*

**Key words:** *time, space, historical cycle, historical time, anxiety.*

Будь-яка культура ґрунтується на певній аксіоматиці – уявленнях, котрі вважаються самоочевидностями, а тому й не піддаються рефлексії. Однак такі соціокультурні «аксіоми» час від часу змінюються, спричиняючи радикальне переформатування культури. До таких «аксіом» належить уявлення про час. «Часе, вперед!» – називається відома композиція Георгія Свиридова. Ця музика цілком автентично відображає наше відчуття часу: часе, вперед! Вперед і тільки, адже сама думка про зворотність часу є для нас ознакою божевілля. Однак не в усі історичні епохи людство було настільки сповненим здорового глузду. Архаїчній Античності, скажімо, було властиве уявлення про циклічний час; це ж такі уявлення має місце в юдаїзмі. Тож, час – це «аксіома» – прийняте на віру уявлення, яке не обґрунтовується й не піддається сумніву.

Уявлення про час, як культурне уявлення, найтіснішим чином пов'язане із психологічними переживаннями людини – її психологічним розвитком і, зокрема, тривогою, спричиненою розумінням смертності людини. Саме тому, досліджуючи форми концептуалізації часу, є рація звернутися до психологічних теорій, у яких розкривається феномен тривоги.

Отже, у цій статті акцентовано увагу на трьох аспектах: уявленнях про час і тривогу у «філософії життя», концептуалізаціях часу в екзистенціалізмі, теоріях тривоги в екзистенціальному психоаналізі. Ці аспекти мають значення не тільки для філософії та психології, а й політичної теорії, оскільки соціальна поведінка людини, складником якої є й поведінка політична, найістотнішим чином пов'язана з уявленнями про час і екзистенціальною тривогою. Адже людина не лише діє в часі, не лише соціалізується в часі, а й долає екзистенціальну тривогу, що є передумовою самоактуалізації людини, зокрема і як суб'єкта політичної дії.

## Філософія часу в Сьорена К'єркегора та Фрідріха Ніцше

У своїй праці «Сенс тривоги» Ролло Мей, переходячи безпосередньо до конкретизації самої проблематики тривоги, звертається до творчості Сьорена К'єркегора. Розуміння тривоги, яке ми бачимо в Сьорена К'єркегора, пише Ролло Мей, «дуже часто не тільки передує теорії Фрейда, а в деяких аспектах є й віщуванням відкриттів, котрі були зроблені після Фрейда» [8, с. 23]. Паралелі між філософією К'єркегора та вченням Фрейда настільки очевидні, що історики філософії відносять цих авторів, а також Артура Шопенгауера та Фрідріха Ніцше, до так званої «філософії життя». Тож, ми звернемося до творчості Сьорена К'єркегора та Фрідріха Ніцше, бо, як на наш погляд, їхній спосіб концептуалізації часу має певні універсальні риси, котрі простежуються в психологічних теоріях.

Насамперед зазначимо, що і Сьорен К'єркегор, і Фрідріх Ніцше вважаються предтечами екзистенціалізму. Окреслюючи значення творчості К'єркегора для становлення екзистенціалізму, Олександр Суховій пише: «Посилений інтерес до творчості К'єркегора у ХХ столітті пояснюється не лише бажанням екзистенціалістів знайти попередників в історії, а й вдячністю *post-factum*, що була викликана гострим почуттям незаслуженого забуття своїх пророків (Ніцше і К'єркегора)» [14, с. 11]. Концептуальні основи екзистенціалізму настільки міцно ввійшли до дискурсу психології та європейської культури загалом, що наразі конкретизувати їх немає сенсу.

Як на наш погляд, зрозуміти творчість Сьорена К'єркегора – його вчення про самотність, страх і відчай – геть неможливо, якщо не брати до уваги його концепцію Я. Психологічним питанням присвячена окрема праця К'єркегора «Хвороба до смерті», яка має підзаголовок «Виклад християнської психології задля настановлення та пробудження». К'єркегор починає свої міркування з концептуалізації Я. Зокрема він пише про те, що традиційне (К'єркегор має на увазі дуалістичну концепцію Рене Декарта) тлумачення людини як єдності духовного та тілесного начал мало що дає для розуміння людського Я. «Людина, – пише К'єркегор, – це синтез нескінченного та скінченного, тимчасового та вічного,

свободи та необхідності, коротше кажучи, синтез. Синтез – це відношення двох членів. З цього погляду, Я ще не існує» [3, с. 255]. Звернімо увагу, К'еркегор чітко розмежовує поняття «людина» та поняття «Я». Нетотожність цих понять у К'еркегора наводить на думку, що, згідно його погляду, факт існування людини, зокрема людини зрілої, ще не є фактом існування зрілого Я. Утім, повернімося до цього аспекту згодом, а наразі звернімо увагу на те, а що є для К'еркегора Я.

Послухаймо такі міркування: «Я – це відношення, котре відносить себе до себе самого, – інакше кажучи, воно перебуває у відношенні внутрішньої орієнтації такого відношення, тобто Я – це не відношення, а повернення відношення до себе самого» [3, с. 255]. Щиро кажучи, як нам здається, зі сказаного К'еркегором навряд чи можна щось зрозуміти. Цілком очевидно, що мову К'еркегора – мову XIX століття – потрібно перекладати мовою сучасної психології. Отже, спробуймо розібратися. Коли йдеться про відношення, то мається на увазі взаємозв'язок принаймні двох елементів. Утім, завважмо, що К'еркегор не мислить Я у цьому сенсі. Тобто Я – це не формальна рефлексія себе, себто це не той механізм, який ми маємо у випадковій предметній рефлексії, коли суб'єкт осягає своє відношення до предмета. Рефлексія, про яку йдеться у К'еркегора, є складнішою, оскільки містить не два елементи (як у випадковій з предметною рефлексією), а три елементи. Бо про що говорить К'еркегор? Є відношення двох елементів: себе до себе. Але є й осягнення цього відношення себе до себе, тобто третій елемент; і цей третій елемент і є Я. По суті, К'еркегор каже нам, що є рефлексія себе, але ця рефлексія ще не є Я. От коли сам процес рефлексії піддається рефлексії, оце вже і є Я. Таким чином, як ми можемо бачити, Я, згідно з К'еркегором, це – рефлексія відношення (тобто рефлексії) себе до себе. Простіше кажучи, за К'еркегором, Я – це рефлексія особистісної рефлексії.

Відтак, давши концепцію Я, К'еркегор пише, що це Я перебуває у становленні. Суть справи зводиться до наступного: Я, котре є рефлексією особистісної рефлексії, розгортається в часі. По-перше, вже сам рефлексивний процес має часовий вимір; по-друге, рефлексія є не лише усвідомленням певного відношення до предмета (в даному випадкові – відношення Я до рефлексії

людиною самої себе), а й передумовою та способом трансформації цього предмета, тобто передумовою та способом зміни Я. Відповідно, становлення Я, котре й без того є рефлексивним феноменом, відбувається саме завдяки рефлексії. Звідси і та концепція, котру ми з певними, звісно, натяжками можемо трактувати як к'єркегорівську концепцію «особистості», а якщо точніше, то становлення Я в часі.

Згадаймо тепер те, як К'єркегор тлумачить людину: синтез скінченного та нескінченного. Цілком зрозуміло, що людина, яка живе в цьому земному світі, й містить у собі також і неземне начало, навряд чи до кінця може зіллятися з правилами земного життя. К'єркегор цілком поділяв біблійний погляд, за яким земне життя – це, м'яко кажучи, не найкраще місце для людини. Звідси і к'єркегорівська тема страждання. Уже в короткому вступі до зазначеної праці К'єркегор вводить ключові поняття: самотність, турбота, відчай [3, с. 251–252] – поняття, котрі в подальшому стали класичними для екзистенціалізму. Відповідно, вказавши на розмежування понять «людина» та «Я», визначивши ситуацію буття як самотність, турботу і відчай, К'єркегор розкриває те, як відбувається становлення Я в умовах перманентної самотності людини та її приреченості на відчай. Саме тому прояви відчаю, як основної форми переживання самотності, – це, для К'єркегора, індикатори становлення Я.

Дослідники наголошують на важливості для К'єркегора теми страждання: «Проблематика філософії страждання С. К'єркегора, пише Тетяна Ярошенко, – вибудована довкола двох основних блоків: вчення про одиничну людину – людину-індивідуала та вчення про стадії духовного розвитку особи. Її відправним пунктом для С. К'єркегора є християнський догмат про первородний гріх, про гріховність людської природи та нетотожності єства Бога і людини, а також євангельська проповідь любові. (...) Страждання є сутнісною характеристикою людини і сутнісним виміром її існування; страждання є наслідком первородного гріха, свідченням людської гріховності; звільнення від страждань є процесом морального очищення від гріха і має амбівалентний характер (негативно-позитивне значення): це відчуття і усвідомлення своєї вини, недосконалості, неідеальності – і водночас це бажання стати

кращим, оздоровитися; останнє означає душевно-моральне оздоровлення через активну дію, скеровану на духовне перетворення» [21, с. 12–13]. К'єркегорівський «страх» стосується не боязні будь-чого визначеного, а тих чи інших варіантів тривоги, яка коріниться у первородному гріхові, в тимчасовості людського існування. К'єркегор постає перед читачем у ролі екзистенціального аналітика людського буття [16, с. 243–244].

К'єркегор виокремлює три «образи Я», котрі ми, вдаючись до традиційної термінології, можемо назвати трьома модусами становлення Я. Це такі «образи Я»: перший, людина у відчаї, але не усвідомлює свого Я (неістинна свідомість); другий, людина у відчаї, але не бажає бути собою; людина у відчаї, але бажає бути собою. Ці три образи відображають логічні варіанти відношення між відчаєм і Я: 1) попри відчай людина не усвідомлює власне Я, тобто не рефлексує особистісну рефлексію; 2) усвідомлення відчаю спонукає людину до заперечення власного Я, бо ж саме рефлексія, а не, скажімо, біль відкриває людині її відчай; 3) відчай спонукає людину до прийняття власного Я та заперечення ситуації, котра спричиняє самотність, а отже, й переживання відчаю.

Відповідно, виникає принципове запитання: а що є прийняттям власного Я? Тобто, яка кінцева мета становлення Я? Відповідь К'єркегора ми можемо зрозуміти з таких його слів: «Я – це усвідомлений синтез нескінченного та скінченного, котрий відноситься до себе самого і мета якого – стати самим собою, – що геть неможливо для нього інакше як у відношенні до Бога. Однак стати самим собою – означає стати конкретним, а таким не стають ані в скінченному, ані в нескінченному, оскільки конкретне, яким треба стати, – це синтез. Отже, еволюція полягає у тім, щоб нескінченно віддалятися від самого себе у творенні свого Я нескінченим, – і нескінченно наближуватися до самого себе, творячи це Я скінченим. Поготів, те Я, котре не стає собою, залишається – зі свого відому чи несвідомо – у відчаї. Але в такі миті свого існування Я перебуває у становленні, бо Я реально не існує, – воно є лише чимось, що має відбутися. Отже, якщо йому не вдасться стати собою, це Я не є собою; але не бути собою – це відчай» [3, с. 267–268]. Таким чином, зі слів К'єркегора ми можемо бачити, що становлення Я – це є усвідомлення людиною самої себе, але у

відношенні з Богом. Відповідно, К'еркегор розширює концепцію Я, включаючи до неї не лише рефлексію особистісної рефлексії, а й Бога як взрець, за посередництва якого людина і здатна збагнути саму себе. «Головною особливістю к'еркегорівської антропології, – зазначає Олександр Суховій, – є "реальна" (не теоретична) конфліктність людської екзистенції "перед лицем Бога", що дозволяє визначити його антропологію як теоцентричну. Принципова а-системність (ніби на противагу панлогічній гегелівській системі) к'еркегорівського способу мислення, що називається нерідко як "патетична", або "лірична" діалектика, була спробою по-новому показати становлення людської екзистенції, і як її вище досягнення – становлення особистості» [14, с. 11–12].

Звернімося до творчості Фрідріха Ніцше. Чи можна зрозуміти філософію Ніцше, якщо не брати до уваги його літературний талант і конфліктну самооцінку? Напевно, ні. Лев Шестов якось написав, що розрив між Сьореном К'еркегором та Ользен змусив К'еркегора переосмислити всю класичну філософію, засумніватись у метафізиці та теології; чи справили б подібні події приватного життя такий самий вплив на Фрідріха Гегеля? – запитує Лев Шестов, – вочевидь, що ні: у філософії Гегеля не змінилося б жодної літери, у філософії ж К'еркегора не залишилося жодної попередньої літери. Чи можна зрозуміти філософію Ніцше, знову ж таки, не беручи до уваги особливості взаємин між Ніцше та родиною Вагнерів? Вочевидь, що ні. Самотність Ніцше – це, по суті, екзистенційна передумова його творчості. І найважливіше те, що ця самотність була для Ніцше цілком усвідомленою: він беріг і плекав її, розцінюючи її з позиції власної конфліктної самооцінки, як важливу передумову своєї винятковості, як уможливлення особливого погляду на світ.

Даніель Галеві, дослідивши епістолярію Ніцше, докладно описує ті літні дні, коли Ніцше, блукаючи Альпами, впивався розрідженою атмосферою та розрідженістю власного побуту. Саме тоді він забрів у такі порожнечі, в яких міг зустріти тільки такого самого самотника, як сам – Заратустру. Заратустра – літературний прийом. Дуже часто спосіб письма визначає і його зміст. Однак у випадку з Ніцше не винайдення Заратустри було першопричиною нової філософії, а дещо інше – те, задля висловлення чого і

знадобився Заратустра. Утім, послухаймо, як про це пише Галеві: «Одного разу він йшов із Sils Maria до Silvapland і сів спочити біля підніжжя пірамідальної скелі, неподалік від Surlée, саме цієї хвилини й на цьому місці в нього зародилася думка про "Вічне повернення". Час у своєму безкінечному перебігові, в певні періоди, має неминуче повторювати однакові положення речей. Це необхідно; отже, необхідним є і те, що всяке явище повторюється» [2, с. 171].

Як можемо бачити, ідея вічного повернення є суто онтологічною ідеєю, яка концептуалізує уявлення про час і простір. Але Ніцше бачить у цій ідеї фундаментальні етичні висновки: якщо все повторюється, то кожна мить життя є миттю творення вічності; отже, відповідальність за кожную мить життя є відповідальністю за вічність загалом; і, звісно, навпаки: відповідальність за вічність спричиняє відповідальність за кожную мить життя. Ця думка дуже схвилювала Ніцше, і він записав у своєму щоденнику: «На початку листопада 1881 р., в Sils Maria, 6500 футів над рівнем моря і набагато вище, набагато вище всього людського» [цит. за: 2, с. 172]. Звісно, із суто психологічної точки зору, вельми важливі слова про «6500 футів над рівнем моря», але не менш важливим є й те, як Ніцше із суто онтологічного уявлення зумів зробити етичні висновки: «Хай усе безперервно повертається, – це є найвищий ступінь зближення між майбутнім і наявним світом; у цьому вічному поверненні полягає найвища точка мислення» [цит. за: 2, с. 172].

Усе повертається: і Ніцше знову сидить біля підніжжя пірамідальної скелі неподалік від Surlée. Так, напевно, це є найепічніший епізод історії людства. І знову сходить сонце Аустерліца. Цікаво, що тієї самої миті, коли Ніцше відкрилась ідея «Вічного повернення», відбувалося трохи нижче 6500 футів? Не важко припустити, що тієї-таки миті вічність відсканувала, аби згодом відтворити і не такі приголомшливі події. І вони також знову і знову повторюватимуться.

Варто, мабуть, спитати й інше: чи не спадало Ніцше на думку, що, з погляду його онтології, він уже сидів біля підніжжя пірамідальної скелі й до серпня 1881 року? Так, вочевидь, він про це думав. Отже, змучений, хворий, заплаканий Ніцше – це



назавжди. Це не просто назавжди – це вічність! Еллінська міфологія, котру Ніцше знав досконально, оскільки був професором античної літератури, називає такі ситуації біля пірамідальної скелі – вічними муками. Чи зрозумів це Ніцше? Хто зна. Бо сказати собі: Фрідріху, твоя самотність – це вічна самотність, – напевно, не так уже й просто. Утім, Ніцше саме це собі й сказав, тільки метафорично, мовою онтології. Сказав так, аби не ятрити власні емоції. Кілька день, пише Галеві, Ніцше не виходив із дому: переживаючи емоційне піднесення, він плакав і від сліз у нього розболілися очі. Що так схвилювало Ніцше? Онтологічна концепція, чи все ж інтуїція вічності власної самотності? І чи від сліз у нього розболілися очі? Чи, можливо, розболілися вони від того, що він бачити не міг ані красвиди над рівнем моря, ані власне перебування над усім людським?

«Вічне повернення» – це ідея, висловлена мовою онтології, але мова ця – евфемізм. Це спосіб мовлення про невимовне. Це спосіб заговорювання непридатного для висловлювання; і поготів – неприпустимого для висловлення. Ніцше обманув мову, аби обманути самого себе. І саме цієї миті явився Заратустра – інший Ніцше, літературний прийом, засіб відсторонення, об'єктивація етики. Ніцше не міг говорити від власного імені, бо мусив би говорити про себе. І тому він говорить від імені особи, для якої самотність – це не присуд, а вибір; засуджений не має права на етичні судження, міркувати про етику має право тільки суддя. І тому, набувши подоби Заратустри, Ніцше спускається в підніжжя Альп і розповідає людству, що спосіб його життя не вельми відповідає концепції «Вічного повернення», бо кому потрібна вічність, яка вщент сповнена тривіальності.

Саме так, як на наш погляд, із суто психологічних причин, з'явилася і ніцшеанська концепція часу, і специфічна ніцшеанська мова, котра й дотепер викликає суперечки філософів. Зокрема Суховій так характеризує ніцшеанську мову: «Демістифікувавши основні поняття та уявлення метафізики, етичні й естетичні начала, що беруть у ній початок, Ніцше сприяв поверненню риторичного в філософію, де переконання вище доказів. Наслідком його літературних експериментів з подолання мови мислення, яка задана метафізикою, стало використання символів,

алегоричних фігур, пародії, парадоксу, афористичного стилю, який є невід'ємною ознакою його комунікативної стратегії» [14, с. 8]. А ось характеристика ніцшеанської етики, яку дає Дмитро Ледницький: «Потрібна не вдоволеність, а більша могутність; не просто мир, а війна; не чеснота, а дія (чеснота ренесансної доби, *virtu*, безморальна чеснота). Недолугі й безпорадні мусять загинути – це перший принцип нашої любові до людини. І в цьому їм треба допомогти» [4, с. 332]. Ніцше вважав що, сучасна йому Європа перебуває напередодні кризи. І корені кризи вбачав у просвітницькому раціоналізмі. «У праці Ніцше "Про користь та шкоду історії для життя", – зазначає Павлишин, – йдеться про те, що історія паралізує волю до дій, не залишає місця для інстинктів. Він мріє про можливість потрапити у неісторичне середовище, де людина мала б змогу піднятися до надісторичного рівня» [10, с. 10–11].

Ми, звісно, не можемо не торкнутися й питання етичного вчення Фрідріха Ніцше. Безперечно, відомі випадки Ніцше проти християнства. Зокрема, Ніцше писав: «Християнство стало на бік усіх недолугих, нищих і безпорадних, створило ідеал, який суперечив потужним інстинктам виживання, загидило навіть совість духовно сильних натур, оголосивши гріховними й облудними найвищі духовні вартості й прозвавши їх спокусами» [9, с. 333]. «Співчуття, – писав Ніцше, – є протилежністю палких поривань, які посилюють життєве завзяття: воно пригнічує. Коли є співчуття, втрачається сила. Співчуття ще дужче виснажує силу, вже підірвану життєвими стражданнями. Внаслідок співчуття страждання навіть стає заразливим, і за сприятливих обставин сукупне марнуванню життєвої снаги і самого життя» [9, с. 335]. Читаючи ці слова, починаєш розуміти всю влучність характеристики, яку дав Володимир Соловйов текстам Ніцше: істина й омана не має в цій доктрині й двох окремих слів; у цій «дивній доктрині» одне й те саме слово суміщає і брехню, і правду [13, с. 628].

Підаючи критиці й сучасно йому культуру, й християнство, Ніцше висунув концепцію «надлюдини». Про цю концепцію Бертран Рассел висловився з притаманною йому іронією: «Надлюдина Ніцше дуже подібна до Зігфрида, але, на відміну від нього, знає ще й грецьку мову. Це може видатися вельми дивним, але моєї провини тут немає» [11, с. 632].

Зауважмо погляд Володимира Соловйова: «Хибний бік ніцшеанства впадає у вічі. Презирство до слабкої й хворої людини, язичницький погляд на силу та красу, присвоєння собі заздалегідь якогось виняткового надлюдського значення – по-перше, собі особисто, а потім собі колективно, як обраній меншості "кращих", тобто сильніших, даровитіших, владніших, чи "панівних", натур, котрим все можна, адже їхня воля є верховним законом для інших, – от очевидна омана ніцшеанства» [13, с. 628]. У праці «Виправдання добра. (Моральна філософія)» Соловйов висловлюється ще жорсткіше: «Нещасний Ніцше в останніх своїх творах спрямував свої погляди в нестямну полеміку проти християнства, виявивши при цьому такий нікчемний рівень розуміння, який більше нагадує французьких вільнодумців XVIII століття, аніж сучасних німецьких філософів. (...) У своїй полеміці проти християнства Ніцше на подив "мілко плаває", і його претензія на значення "антихриста" була б вельми комічною, якби не закінчилася такою трагедією» [13, с. 88]. Лев Шестов, у свою чергу, пише, що антихристиянські випадки Ніцше «звучать цілковитим анахронізмом» [19, с. 78]. Утім, у словах Шестова про Ніцше немає ноти зневаги, яка помітна в міркуваннях Соловйова. Хто ще в цьому світі вартий був більшого співчуття й більшої розради, аніж Ніцше? – запитує Шестов. Але хто ще в цьому світі відмовився од євангельської розради в той час, коли вона була потрібна йому найбільше? – тільки Ніцше, відповідає Шестов. Сьорен К'єркегор назвав Авраама «героєм віри». Ніцше – герой зневіри.

Таким чином, розглянувши вчення Сьорена К'єркегора та Фрідріха Ніцше – таких різних і в той-таки час подібних авторів, – ми можемо бачити окремі спільні аспекти, зокрема в їхніх антропологічних поглядах. І для К'єркегора, і для Ніцше, людина – це незавершений проект. Ситуація людського буття, у цьому просторі й у цьому часі, постає для К'єркегора та Ніцше ситуацією безповоротної самотності з усіма формами її переживання. Однак і К'єркегор, і Ніцше вбачають у самотності людини своєрідний шанс і простір проявлення власного Я. Разом із тим, якщо для К'єркегора становлення людського Я є нерозривно пов'язаним із осягнення Божественного, то Ніцше натомість вдається до заперечення християнства. Імморалізм Ніцше має крайній і

радикальний характер. Але й К'еркегор, якому критики, однак, не закидають імморалізм, є доволі зневажливим у своєму ставленні до осіб, котрі неспроможні прийняти екзистенціальний відчай або не мають чіткого усвідомлення власного Я, або ж прагнуть його заперечити. Й у цій антропологічній розбіжності проявляється відмінність поглядів К'еркегора та Ніцше на час. Для К'еркегора час є необхідною умовою становлення Я. Для Ніцше час є «Великим поверненням» кожної миті. Відповідно, етичні системи і К'еркегора, і Ніцше ґрунтуються на відповідних формах концептуалізації часу.

### **«Тут і нині»: концепція простору та часу в екзистенціалізмі**

У Геракліта ми знаходимо відомі слова про «річку, в яку неможливо увійти двічі». Гераклітова ріка і є «час» – змінність, мінливість, постійна текучість. І того свідомість, котра рефлексує сталість власно Я, завжди опиняється поза контекстом – у пліннім і невловимім часі: схоплений у певну мить образ Я – тієї-таки миті опиняється поза часом, у якому вона була схоплена рефлексивно. І того самосвідомість – рефлексивний образ Я – завжди опиняється винесеною поза ситуативний контекст: самосвідомість, ніби завжди загублена, винесена за рамки, мовби річ, яка випала з футляра. Подібне покидання ситуативно-часового «лона» відбувається й у момент рефлексивного народження Я. Екзистенціальна самотність, загубленість Я – це ті класичні поняття, в яких згодом екзистенціалізм почав осмислювати ситуацію буття людини.

Цю саму рефлексію винесеності людини за природний і часовий контекст ми бачимо й у Есхіла. Есхіл не із захватом, а із жахом пише про велич гір і морів; і цю природну епіку вічної природи він протиставляє людині – смертній істоті, яка стоїть поміж вічних гір і безмежних морів. Характеризуючи рефлексію людського буття, властиву античній культурі класичного періоду, Ханна Арентс пише: «На тлі космосу, в якому все безсмертне, саме смертність є ознакою людського існування. Люди "смертні", й лише вони є смертними істотами, бо тварини існують тільки як представники біологічного виду, а не особистості» [1, с. 47]. Навіщо людині – цій дрібній і кволій, цій збентеженій, смертній істоті бачити цю шпильясту велич і розгорнуту блакить? Можливо,

саме від цього жаху Есхіл і пише свої слова про «дивовижну людину» поміж «природних див», яка прагне зрушити всі гори й перетнути всі моря.

Уже еллінська культура дала нам поняття «героя» – смертної істоти, котра здатна сягнути божественної величі. Звичайна людина – тимчасова дрібка поміж природної вічності – своїми звершеннями зрівнюється з безсмертними богами. Справжній злам у становленні концепції героя – це образ Едіпа: звичайна людина, переживши жах від усвідомлення власних злочинів, добровільно бере на себе страждання, масштаб яких рівний масштабу божественних діянь.

Європейська метафізика XIX століття й екзистенціалізм першої половини XX століття – це органічне продовження тієї філософії, котра розпочалась іще в Античній Греції. Центральним поняттям метафізики є «становлення». Людина і її досвід буття – розчинилися й зробилися непомітними в цьому монументальному контексті. Та все ж, акцентуючи увагу на становленні, метафізика утримувала у фокусі уваги контекст людського буття. Реакцією на забуття людини метафізикою стала філософія Сьорена К'єркегора, котрий переакцентував європейську філософію, й увага до переживань, якими сповнене людське життя, набула не менш масштабного висвітлення.

Напевно, жодна інша філософська течія не справила такого істотного впливу на психологію, як екзистенціалізм. Поставши на хвилі феноменологічного прориву до онтології, екзистенціалізм вирвався також і з полону самої феноменології – акцентованості на структурних відношеннях між поняттями. Цей перехід від феноменології буття, представленій в поняттях, до екзистенції відбувся завдяки переосмисленню і сутності феномена, і сутності поняття. Феномен втратив властиву йому абстрагованість, можна навіть сказати – лабораторну чистоту, і набув рис конкретного вчинку – від повсякденної життєдіяльності до ірраціонального бунту. Поняття ж – достеменний математичний символ у феноменології, така собі семантична конструкція, – набуло фактичної насиченості завдяки його потрактуванню як мовної діяльності – автентичної або ж не автентичної мови, та безпосереднього діалогу між живими істотами або ж – між

живими істотами та Ніщо. Цей рух від феноменології до екзистенціалізму найповніше проявився у філософії Мартіна Гайдеггера. Саме Гайдеггер і Жан-Поль Сартр стали тими філософами, до чийх текстів найчастіше звертаються психологи. Утім, як на наш погляд, найрадикальніше екзистенціалізм відобразився у текстах Альбера Камю. Утім, останнє судження, напевно, є передусім судженням смаку.

Найвідоміше поняття екзистенціалізму, яке органічно ввійшло до психологічного дискурсу, – це «тут і нині». «Тут і нині» – онтологічна характеристика, котрій, одначе, властива значна етична конотованість. Саме промовляння цього поняття спонукає до надзвичайно критичного оцінювання простору («тут»), часу («нині») і, звісно, місця людини в цьому просторі та часі – тієї єдності, котра й позначається поняттям «ситуація». Які характеристики первинніші в понятті «тут і нині» – онтологічні чи етичні? Мабуть, за певних аналітичних зусиль, ці характеристики можна роз'єднати. Річ лише в тім, що за такого роз'єднання – це вже не буде екзистенціалізм. Це буде нецікава онтологія та нецікава етика, але не екзистенціалізм.

Важливим наразі є те, що саме переакцентування уявлень про час і простір послужило присутнім чинником становлення екзистенціалізму. Відповідно, ми проаналізуємо ті трактування простору та часу, які властиві екзистенціальному дискурсу й увійшли до дискурсу гуманістичної психології.

Почнімо з того, що саме поняття «екзистенціалізм» уперше було вжите Карлом Ясперсом у 1931 році; в подальшому воно було уточнене Сартром у 1943 році. Основою екзистенціалізму є заперечення тотальної зверхності загального (Бог, абсолют, закони історії, закони соціального розвитку тощо). Це є саме ті концептуальні складники, за посередництва яких Фрідріх Гегель і його послідовники вибудовували метафізичну картину світу й становлення Світового Духу. Саме в такому панлогічному погляді на історію екзистенціалісти й побачили інтелектуальні та світоглядні передумови двох Світових воєн: якщо історія та логіка суспільного розвитку – це все, то людське життя – ніщо; відповідно, й загибель мільйонів – це теж ніщо, порох на ступнях історії. Характеризуючи становлення екзистенціалізму, Лев

Філіппов відзначає, що на початку ХХ століття в мисленні очевидним стало домінування «загального» над «конкретним»; саме тому екзистенціалізм постав як бунт проти «загального»: з'явилося прагнення «очистити поняття людини від будь-яких субстанціональних визначень: природних, духовних, мислительних – і утвердити первинність і автономність внутрішнього світу людини, котрий не піддається жодному осягненню» [17, с. 10]. Екзистенціалізм виступив проти перетворення людини на елемент суспільної функції; піддав критиці економічне й ідеологічне відчуження та деструкцію гуманізму. Праці неофройдистів – Макса Горкгайма, Герберта Маркузе, Еріха Фромма – цілком лежать у цій площині екзистенціального заперечення відчуження людини.

Характеризуючи вплив екзистенціалізму на психологію, варто передусім звернутися до філософії Мартіна Гайдеггера, котрий поклав у основу своєї онтології поняття «існування» – усвідомлення людиною своєї смертності: через смертність відкривається людині буття. Часова «структура людського буття», за Гайдеггером, є турботою, що становить єдність трьох складників: «буття-у-світі», «забігання наперед» і «буття при внутрішньому існуючому» [16, с. 246]. «Буття-у-світі» – це конституювання нерозривності людського буття і світу, суб'єктивного й об'єктивного начал. Якщо уважно придивитися до цього поняття, то можна помітити, що Гайдеггер намагається мислити з дещо іншої позиції, аніж філософи-попередники. Доекзистенціальна філософія була формою споглядання та мислення з відстороненої позиції. Це було осягнення буття не з точки зору людини, яка перебуває в цьому-таки бутті, а зі сторони – таке собі зовнішнє спостереження, майже незацікавлене спостереження й узагальнення форм життя як чогось чужого. І от, Гайдеггер змінює цю позицію: він розпочинає філософствувати про життя, відштовхуючись, по суті, не від максими «Я мислю», а від максими «Я живу». Отже, Гайдеггер конститує першу ситуацію – «буття-у-світі». І підходить до цієї константи з психологічної позиції «Я живу». Але що означає «Я живу»? По суті, вся праця «Буття і час» є спробою відповісти на це питання [18]. Саме задля цього Гайдеггер і вводить ключове поняття – «турбота». Жити для нього й означає – «турбуватися».

Як наслідок додаткові поняття «забігання наперед» і «буття при внутрішньому існуючому» – це модуси турботи, які розкриваються через відношення до часу та рефлексію цього відношення. Звернімо увагу на такі слова Гайдеггера, в яких він підводить підсумок свого дослідження: «бутійним сенсом турботи виявилася часовість» [18]. Що це означає? А лише те, що життя – це перебування в передпокої смерті. І цей страх смерті спонукає до діяльності, яка є нічим іншим, як свідомим або ж несвідомим оплакуванням живих небіжчиків іще за життя. «Забігання наперед» – це є чітке усвідомлення скінченності буття й відповідна артикуляція, до якої вдається суще, коли усвідомлює власну скінченність. Натомість, брак цього усвідомлення, його витіснення – зумовлює геть іншу артикуляцію – своєрідну «сліпу» турботу, котра є турботою людини про рівнозначне їй – дещо так-само смертне, як і вона сама.

Як ми можемо бачити, Гайдеггер конструює дуже суперечливу картину буття людини в часі. З одного боку, буття в теперішньому може бути чистою турботою, своєрідним способом заперечення деструктивної сили часу. Це нереклексивна турбота, яка лише констатує деструкцію й виправляє її, підпорядковуючись совісті й переживаючи провину. Таку форму турботи, напевно, можна порівняти з одним із подвигів Геракла – очищенням Авгієвих стаєнь. Чи може людина бути вільною від такої форми екзистенції? Вочевидь, що ні. Людина приречена до перебування в колі речей, які втрачають свою впорядкованість і внутрішню структурованість. І людина, наче бог у концепції деїзму, примушена повсякчас запускати «годинниковий механізм» свого побутового всесвіту, щоб не загинути під його механізмом. Однак, разом із тим, людина може жити, «забігаючи наперед» – ведучи діалог із Ніщо, зокрема, із власною смертністю. Й лише в цьому випадкові вона годна автентично артикулювати себе. Утім, що означає автентично артикулювати себе? Прикрість у тім, що відповісти на це запитання, перебуваючи суто в рамках екзистенціалізму, – неможливо. Гайдеггер торкнувся меж екзистенціалізму, й мусив був вийти за них.

В одній із праць ми вже привертали увагу до того, що у філософії Гайдеггера кожен момент «турботи» становить певний



**модус часу:** «буття-у-світі» є модусом минулого, «забігання наперед» – модусом майбутнього, «буття при внутрішньому існуючому» – модусом сьогоднішнього, а сам час, за Гайдеггером, рухається від майбутнього до минулого. Людське буття буває дійсним і недійсним. Недійсним є буття, в якому переважає сьогоднішнє, а людське буття розглядається як річ. Традиційно людину розглядали саме як річ. Наслідком цього було переконання, ніби будь-яка особистість може бути замінена іншою особистістю (Адже пам'ятаємо: незамінних людей немає). Такий підхід орієнтує на формування пересічної людини, яка прагне бути «такою, як усі», не здатної відповідати за власні вчинки. Справжнє буття, за Гайдеггером, передбачає усвідомлення людиною своєї минулості й свободи. Згодом Гайдеггер, аналізуючи проблему людського існування, звертався до понять, які виражають реальність не стільки особистісно-моральну, скільки безособистісно-космічну (буття й ніщо, основа і безосновне, утаєне і відкрите, земне і небесне, людське і божественне) [16, с. 247].

Отже, в рамках самого сушого немає нічого, про що людина могла б артикулювати, заявляючи про свою автентичність. Для цього їй потрібне дещо інше, дещо таке, що виходило б за межі самого людського. І тому Гайдеггер позирає в Космос. Він хоче побачити там щось таке, про що міг би говорити, маючи на увазі нечасову людську сутність. Але Космос мовчить.

Екзистенціалізм Жана-Поля Сартра є продовженням теорії Мартіна Гайдеггера. Сартр стоїть перед тим самим Ніщо. Сартру потрібен діалог. Але діалог із Ніщо неможливий. Розмова з Ніщо – це розмова із дзеркалом. І Сартр погоджується на цей діалог, називаючи «дзеркало» фройдизмом. Зокрема, Сартр пише: «Екзистенціальний психоаналіз є *моральним описом*, бо він надає етичного сенсу різноманітним людським проектам; він вказує нам на необхідність відмови від психології інтересу, як від усякої утилітарної інтерпретації людської поведінки, відкриваючи нам ідеальне значення усіх людських установок. Ці значення перебувають поза егоїзмом і альтруїзмом, а також поза діями, котрі іменуються *незацікавленими*. Можуть сказати, що людина робить себе людиною, щоб бути Богом, і самість, якщо її розглядати з цієї точки зору, може здатися егоїзмом; але якраз тому, що немає

жодного загального виміру між людською реальністю і причиною самої себе (...), можна також сказати, що людина втрачає себе, щоб здійснилася причина самої себе» [12, с. 625]. Логіка Сартра достеменно діалектична, але абсолютно беззмистовна. Сартру потрібне щось, що заглушало б тишу Ніщо. І цим альтер-Ніщо стають цінності: «Онтологія й екзистенціальний психоаналіз (...) мусять відкрити моральному суб'єкту, що він є *буттям*, за посередництва якого існують цінності. Саме тоді його свобода усвідомить себе й відкриється в тривозі як єдине джерело цінності й ніщо, за посередництва якого існує *світ*» [12, с. 626]. Це, напевно, вельми показово: Сартр виходить на фундаментальне поняття гуманістичної психології – тривога. Ролло Мей, скажімо, цілком переконливо показує, що жодна самоактуалізація неможлива, якщо людина не здатна впоратися з базовою тривоگوю.

Отже, звернімося до поглядів іншого екзистенціаліста – Карла Ясперса. Попри те, що екзистенціалізм відштовхувався від «філософії життя» – Сьорен К'єркегор, Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше – Ясперс дещо упереджено ставився до цих «витоків» екзистенціалізму. Вчення К'єркегора здавалося йому «похмурим фанатизмом», а філософія Ніцше – «екстремізмом і несамовитістю» [16, с. 248]. У «Духовній ситуації часу» Ясперс пише про феномен, який Еріх Фромм визначив як «утечу від свободи». Ясперс вказує на «викривлення свободи» – виникнення ситуації, що спонукає людину «втікати від самої себе, прийнявши визнаний образ діяльності, необхідний для загального блага. У структурі існування це загальне благо наче зусібіч іде мені назустріч, щоб звільнити мене від самого себе як претензій на самотність» [22, с. 390]. Ясперс розкриває такі способи «викривлення свободи»: «діловитість», небажання приймати рішення, софізм. Підсумком стає – унеможливлення постановня героя, людини, що здатна протистояти тотальній ситуації [22, с. 390–398]. Ясперс пише, що руйнація, яка домінує у цьому світі мусять бути опанована розумом. Передумова цього – межова ситуація, тобто така ситуація, яка не піддається зняттю в рамках діяльності (смерть, хвороба, насилля тощо). Те, що не може бути подолане в рамках діяльності, неодмінно має спричиняти відчай, а отже, і героїзм. Це висновки, яких дійшов Ясперс. Тільки цікаво:

чому він не прийняв цих-таки висновків у текстах К'єркегора (занадто «фанатичних», як на смак Ясперса) та Ніцше – занадто «похмурих».

Таким чином, дослідивши концепцію часу в працях екзистенціалістів – Мартіна Гайдеггера, Жана-Поля Сартра та Карла Ясперса – ми можемо дійти висновку, що час постає фундаментальним поняттям екзистенціалізму. Опредметнюючи час, екзистенціалісти відходять від його трактування в традиції німецької класичної філософії, в якій час – це, по-перше, трансцендентальна властивість людського мислення (І. Кант), по-друге – час історичний, в котрому відображається становлення понять (Ф. Гегель). Екзистенціалісти опредметнюють час як факт безпосереднього людського буття: час – тимчасовість людського життя. Відповідно, акцентувавши час саме в такому сенсі, екзистенціалізм розкриває модуси буття, тобто форми відношення людини до власної тимчасовості. І тут ми можемо бачити такі модуси: по-перше, це банальне витіснення людиною усвідомлення власної смертності та смертності всього, що є предметом людської діяльності. Таке витіснення є можливим завдяки блокуванню рефлексії, що може відбуватися в умовах стереотипної діяльності. Таким принципово не-рефлексивним простором діяльності є побут. Ототожнення з побутом є проявом екзистенції, яку Мартін Гайдеггер тлумачить як «турботу», котра, однак, не потребує автентичної артикуляції людиною самої себе. Другим модусом відношення до часу є рефлексія межової ситуації – усвідомлення людиною власної смертності та смертності довколишніх речей. Таке усвідомлення «граничності» власного буття може своєю чергою породжувати дві додаткові форми відношення: перша – це заперечення і власного життя, і життя як такого. Відповідно до такого модусу, самогубство постає єдиним достеменно логічним учинком людини; а деструкція (злочин, кажучи відверто) – хоча й тимчасовою, але цілком прийнятною формою відношення до світу та людей. Друга – це прийняття принципової безглуздості буття загалом і людського життя зокрема. Саме тому Карл Ясперс пише про необхідність відмовитися від постановки питань про сенс буття. Жан-Поль Сартр, своєю чергою, намагається знайти «гідність» людини саме в такій ситуації безглуздості: тимчасова

людина має сконструювати собі бодай тимчасовий сенс буття. Звідси й інтерес Сартра до марксизму та фройдизму, в яких він прагне знайти іманентні людському еству завдання людського життя. Окрім двох згаданих додаткових модусів відношення до часу можливим є й третій: прийняття на віру певної цінності як мети людської діяльності. Однак такий третій модус є неприйнятний для екзистенціалізму, оскільки цінність, яка є прийнята на віру, є дечим загальним, що має панувати над людиною. Проте конституювання такої цінності, як це має місце у філософії Сьорена К'єркегора, є неприйнятним для екзистенціалізму.

### **Тривога смерті й дискурсивна гра з часом: Пауль Тілліх, Ролло Мей та Ірвін Ялом**

Людині властиво іноді задумуватися про вельми невизначені та непевні речі – про сенс життя, сенс кожного прожитого дня і сенс неминучої смерті. Погодьмося, це є ті речі, про які не дуже хочеться міркувати. І тому людина приділяє час таким міркуванням лише вряди-годи, скажімо, коли годинник фіксує завершення іще одного астрономічного циклу, або ж, коли приходиться чудове свято дня народження.

У своїй монографії «Екзистенціальна психотерапія» Ірвін Ялом розповідає випадок, який справив на нього надзвичайно сильне враження, при чому не надто позитивне. Якось, пише Ялом, я завважив, що в мене погіршується зір, і тому звернувся до офтальмолога. Завершивши обстеження, лікар, маючи, здається, дуже вдоволений вираз обличчя, повідомив, що моє погіршення зору – це звичайні вікові зміни, «все, мов за розкладом». І ця фраза, «мов за розкладом», наче підкосила мене: я почувався чудово, вже багато років не помічав жодних ознак старіння, та з'ясувалося, що мій організм має свій «розклад». Мені було дуже сумно, пише Ялом. Звісно. Годинник тіла здатен тікати надзвичайно голосно.

Роздуми про старіння та смерть не дуже спонукають до оптимізму. І тому міркування такого штибу, зазвичай, витісняються найтривіальнішим чином. Та настають ситуації, коли думки на цю тему ігнорувати неможливо. Саме на цьому стикові –

необхідності усвідомлювати сенс скінченного життя та схильності не задумуватися про неприємні речі – й зароджується екзистенціальне сприйняття часу.

Ця проблематика найсистемніше, як на наш погляд, проаналізована в монографіях Пауля Тілліха «Мужність бути», Ролло Мейя «Сенс тривоги» й Ірвіна Ялома «Екзистенціальна психотерапія». Відтак ми докладно простежимо екзистенціальне сприйняття часу та сув'язних феноменів, котрі Ялом іменує «екзистенціальними даностями». Наразі привернемо увагу лише до екзистенціальної тривоги смерті, оскільки ця тривога є базовою і найбезпосереднішим чином стосується проблеми часу.

Концепція, представлена Паулем Тілліхом, вирізняється філософською чіткістю. Тілліх розпочинає свої міркування з традиційного розрізнення тривоги та страху. (Доцільність такого розрізнення поділяють також Ролло Мей та Ірвін Ялом, про що ми далі писатимемо.) Особливість погляду Тілліха полягає у тім, що він розглядає тривогу як своєрідну психосоматичну реакцію на онтологічну даність – даність «небуття», «ніщо». Тілліх підходить до проблеми тривоги не з позиції психології, як Мей і Ялом, а онтологічно, роблячи етичні висновки. Зокрема, Тілліх пише: «тривога – це такий стан, у якому буття усвідомлює можливість власного небуття. Чи, передаючи цей-таки сенс лаконічніше, тривога – це екзистенціальне усвідомлення небуття» [15, с. 36]. Далі Тілліх робить важливий наголос: це усвідомлення небуття має не суто онтологічний характер, а характер, пов'язаний із усвідомленням і переживанням загроженості власного буття.

Проблема неіснування (ніщо) відома, скажімо, математикам, але, використовуючи цифру «0», вони не розглядають «0» як загрозу для «1». Цифри – це лише знаки. Такими самими «знаками» користувався і Фрідріх Гегель, пишучи про діалектичний зв'язок між поняттями. Однак людина – не знак і не поняття, не статистична одиниця, котра переходить із графі «платників податків» до графі «небіжчиків». Гегель пропонує людині перейнятися пафосом великих чисел; по суті, уподібнитися персонажу, про якого писав Борис Пастернак: «ідеаліст-інтеллігент» оспівує красу власного занепаду (поема «Высокая болезнь»). Витіснити і раціоналізувати тривогу небуття – неможливо, вважає Тілліх.

«Тривога, – пише Тілліх, – це кінецьність, що переживається як власна кінецьність. Ця тривога належна людині за самим її єством, а певним чином – і будь-якій живій істоті» [15, с. 36].

Представивши тривогу як неминучий і необхідний стан буття, Тілліх виокремлює три типи тривоги, які породжуються загрозами буттю. По-перше, «небуття загрожує онтологічному самоутвердженню людини: відносно – як доля, абсолютно – як смерть». По-друге, небуття «загрожує духовному самоутвердженню: відносно – як пустота, абсолютно – як безглуздя». По-третє, небуття «загрожує моральному самоутвердженню людини: відносно – як провина, абсолютно – як осуд (прокляття)». Тілліх наголошує: «в усіх трьох формах тривога екзистенціальна – у тім сенсі, що вона належна існуванню як такому, а не патологічному станові свідомості» [15, с. 40–41]. Так, Тілліх підходить до своєї етичної максими: витіснити тривогу неможливо, подолати тривогу неможливо; єдине, що залишається, – прийняти тривогу, як неминучу даність буття. А для цього, пише Тілліх, потрібна неабияка мужність.

Ірвін Ялом, у свою чергу, виокремлює чотири екзистенціальні даності, з якими завжди стикається людина: смерть, свобода, безглуздя, ізоляція. Саме згадані даності породжують екзистенціальну тривогу, яка може проявлятися у найрізноманітніших фобіях. У трактуванні тривоги Ялом слідує за концепцією Ролло Мейя, що представлена в монографії «Сенс тривоги». Зокрема, Мей докладно аналізує зв'язок між феноменами, відображеними в поняттях «тривога» та «страх» (фобія). Мей зазначає, що «страх – це реакція на конкретну небезпеку, в той час як тривога неконкретна, "невизначена" й "позбавлена об'єкта". Характерні прояви тривоги – почуття невпевненості та безпорадності перед небезпекою» [8, с. 215]. Мей вказує на те, що раціональний страх відображає розуміння наявності конкретних небезпек – імовірності негативних для особистості наслідків, які можуть настати в разі реалізації певних об'єктивних факторів у певній конкретній ситуації. Страх такого ґатунку – це психологічне переживання, яке спричиняється раціональним оцінюванням ситуації. Цілком очевидно, що людина не може жити (і не може вижити), якщо вона

позбавлена здатності усвідомлювати небезпеки й переживати страх – загрозу власному існуванню.

Але є істотна відмінність між раціональним страхом і страхом, що спричинений екзистенціальною тривогою – невротичним страхом. Останній є вторинним щодо тривоги. Він іде не за раціональним оцінюванням ситуації, а за перманентною тривогою. Оскільки тривога, як зазначав Мей, є невизначеною, то невротичний страх набуває своєїрідної довільності за своїм опредметненням. Страх, у тому числі й невротичний, має усвідомлюватись як переживання загрози з боку чогось конкретного, щось неодмінно повинне оцінюватись як джерело загрози. Отже, опредметненням страху може стати будь-що. По-суті, невротичний страх є лише своєїрідним оформленням, маркуванням тривоги; невизначене переживання тривоги тільки матеріалізується в певному ставленні до тої чи тої речі, того чи того явища. За словами Ялома, «тривога прагне перетворитися на страх. Страх – це боязнь чогось, якоїсь речі, що має координати в часі та просторі» [20, с. 213].

Як приклад такого взаємозв'язку тривоги та невротичного страху, Мей описує психотерапевтичну історію хлопчика (сина фермера), який переживав панічний страх перед конем. Завдяки терапії страх перед конем минув; однак у хлопчика виник страх перед трактором. Цілком очевидно, що в цьому випадкові має місце прояв не раціонального страху, а страху невротичного: екзистенціальна тривога, яка є первинним невротичним утворенням, дає про себе знати у страхах, тобто пов'язаних не стільки із самими предметами чи явищами, котрі переживаються як загрозливі, а з особливостями першопричини – витоками тривоги. У випадкові, який описаний Меєм, джерелом тривоги була постать батька. Проявлення ж тривоги у вигляді страхів перед конем і трактором є цілком очевидним перенесенням – психологічним захистом, до якого хлопчик удався не тільки з огляду на неможливість реалізації негативних почуттів стосовно батька, а й з огляду на почуття провини, адже негативні почуття щодо власного батька – табу.

Що ж тоді є тривога? Мей пише: «Тривога – це передчуття в ситуації, коли під загрозою опиняється певна цінність, яка

усвідомлюється людиною як життєво важлива для її існування як особистості. Це може бути загроза фізичному існуванню (загроза смерті) чи існуванню психологічному (втрата свободи, безглуздість). Загроза може стосуватися й іншої цінності, з якою людина ототожнює власне життя (патріотизм, любов іншої людини, "успіх" тощо)» [8, с. 216]. Акцентуймо увагу на такій думці Мейя: тривога – це переживання загроженості цінності, яка є важливою не лише для фізичного існування людини, а й для її існування як особистості! Як можна бачити з цитованих слів, це, насамперед, – тривога перед загрозою смерті, а також тривога втратити свободу, жити в ситуації безглуздя, або ж у ситуації ізоляції – втрата любові іншої людини, втрата Батьківщини, або ж – любові Бога (в поширеній у США протестантській культурі, яка ґрунтується на релігійній доктрині Жана Кальвіна, відчуття Божої любові є надзвичайно цінним екзистенціальним переживанням). Отже ми з усією очевидністю можемо бачити, що концепція чотирьох екзистенціальних даностей (смерть, свобода, безглуздя, ізоляція), яка запропонована Ірвіном Яломом, ґрунтується на теорії екзистенціальної тривоги, що розроблена Ролло Мейєм. Ялом, виходячи, по суті, з інтуїції Мейя, зумів чітко типологізувати передумови тривоги, зокрема, запропонувавши конструкт «ізоляція». Утім, між теоріями Мейя та Ялома є й істотні відмінності, які ми далі й розглянемо.

Для того, щоб виокремити ці відмінності, потрібно спершу відповісти на таке запитання: а чому людина здатна переживати ірраціональний страх смерті й загроженості інших життєво важливих цінностей? Життя людини, звісно, скінченне, але ми не живемо з гаслом «пам'ятай про смерть». Кожна особистість відстоює свій «життєвий простір» – своє право на вільний вибір, а іноді й право на власну відповідальність за власне-таки життя, що вельми важливо для реалізації свободи. Ми переживаємо любов інших людей, любимо інших людей, однак, попри все, завжди залишаємося самотніми; і жодні соціальні зв'язки (напевно, й переживання містичного єднання з Богом) ніколи до кінця не витісняють іманентну самотність. Тож, ставимо питання: чому виникає ірраціональне переживання екзистенціальної тривоги?



Відповіді Ролло Мейя й Ірвіна Ялома різні. Мей акцентує увагу на двох поняттях, які були введені Зігмундом Фройдом, це – комплекс кастрації та тривога сепарації. Що є комплекс кастрації за своєю суттю, якщо відкинути всі метафоричні конотації, закладені в цім понятті? Передусім, це – пригнічення творчого потенціалу особистості, нагнітання настановлення, що особистість є безпорадною, не здатною на вчинок, безвідповідальною, а отже, й сама по собі не становить жодної цінності ані для соціуму, ані для найближчого оточення, ані для самої себе. Цілком очевидно, що навіювання такого настановлення може відбуватися не тільки в ранньому дитинстві, а й у подальші вікові періоди. Інша річ, що дитинство – це той віковий період, коли найменший брак любові, турботи та поваги до дитини робить такі навіювання абсолютно неминучими, оскільки зникає перепона, котра заважає акцентувати увагу на об'єктивній безпорадності дитини. Раціональність метафоричних конотацій у фройдівському понятті пов'язана і з тим, що саме батько є тією соціально-рольовою фігурою, котра прищеплює звагу до творчої діяльності. Й у цім сенсі варто повернути увагу до праць Ролло Мейя «Сила та невинність» і «Мужність творити», в яких, по суті, обґрунтовується концепція конструктивної агресії як передумови творчості\*.

Однак більше уваги Мей приділяє проявам тривоги, які спричиняються загрозою сепарації – відторгненням з боку матері. Емпіричні дослідження тривоги Мей проводив у притулку для самотніх матерів. Дослідник відзначає, що в жінок, які перебували в

---

\*У згаданих працях – «Сила та невинність» і «Мужність творити» – Ролло Мей міркує, залишаючись в умовних рамках раціоналістичної європейської культури. Але геть інший погляд на проблему мужності та творчості ми знаходимо в праці Мейя «Любов і воля» [5]. У цій книзі Мей звертається до незмінно скандальної теми – демонічного начала в людині. По суті, Мей проходить той самий шлях, який до нього пройшов Фрідріх Ніцше в книзі «Народження трагедії, або Еллінізм та песимізм», де на один щабель із аполлоновим началом поставлено й начало демонічне. У своїй книзі Ролло Мей слідує за концепцією демонічного, що була розроблена його вчителем Паулем Тілліхом [7]. Очевидні концептуальні паралелі простежуються й між працями Ролло Мейя «Сенс тривоги», «Сила та невинність» і працею Пауля Тілліха «Мужність бути».

притулку, було більше, аніж достатньо об'єктивних підстав для тривоги. Відповідно, особливість дослідження полягала й у тому, що всі жінки (12 осіб) перебували у «кризовій ситуації» [8, с. 275]. Проте, за результатами дослідження, тільки у двох жінок був виявлений «високий» рівень тривоги, в п'яти «помірно високий», двох «помірно низький» і трьох – «низький». При чому, ступінь відторгнення, якого зазнавали жінки з боку своїх матерів, не завжди корелював із рівнем їхньої тривожності. Скажімо, обидві жінки, які мали «високий» рівень тривожності, зазнали «високого ступеня відторгнення»; разом із тим, такого самого «високого ступеня відторгнення» зазнавали й інші дві жінки, одній із яких, проте, був властивий «помірно низький», а другій – «низький» рівень тривожності [8, с. 361]. Ця розбіжність руйнувала початкову робочу гіпотезу, згідно з якою рівень тривожності та ступінь відторгнення мусили б однозначно корелювати. Подальший аналіз змусив Мейя переглянути гіпотезу й дійти висновку: «не відкрите відторгнення матір'ю є первинною травмою і джерелом страху, а, радше, *приховане відторгнення, замасковане брехнею та лицемірством*» [6, с. 62]: жінки, які зазнавали відторгнення, але не переживали тривожності, походили з робітничих родин, і не мали жодних ілюзій щодо того, як ставляться до них їхні батьки й матері насамперед. Отже, можна бачити, що чинник відторгнення позначається на рівні тривожності, утім він проявляється під впливом соціокультурного чинника.

Особливістю концептуалізації екзистенціальної тривоги, яка запропонована Ірвіном Яломом, є відхід од традиційного трактування базальної тривоги як спричиненої комплексом кастрації та загрозою сепарації. Ялом акцентує увагу не на «археологічних» пошуках первинної травми, а на ситуації «тут і нині». Первинна травма в будь-якому випадкові (усвідомлюється вона суб'єктом чи не усвідомлюється) залишається в минулому. До того ж і усвідомлення травми ще не є фактором, який автоматично веде до подолання тривожності. Разом із тим, по-перше, як переконливо довів Мей, тождна ситуація, котра мусила б спричинити травму, може і не зумовлювати її; по-друге, подолання невротичних наслідків так чи так, а має відбуватися не в минулому (попри рефлексивний процес пригадування), а в теперішньому часі.

Відповідно, доходить висновку Ялом, терапія має зосереджуватися не на заглибленні в минуле, а на теперішній ситуації, в якій перебуває суб'єкт. Отже, безпосереднім предметом аналізу має бути екзистенціальна тривога смерті нині, екзистенціальна тривога перед свободою, безглуздя та ізоляцією нині, в цей конкретний момент життя.

Характеризуючи висвітлення в науковій літературі ставлення людини до смерті, Ялом відзначає гідний подиву парадокс: попри те, що смерть є абсолютно очевидною реальністю – загрозою, яка чатує на кожну людину, попри те, що смерть узагалі не піддається бодай-якійсь переконливій раціоналізації, досліджень, котрі розкривали б ставлення людини до смерті, – вкрай обмаль. Окремо Ялом розглядає теорію Фрейда й показує, що Фрейд банальним чином замінив тривогу, пов'язану з усвідомленням смертності, поняттям тривоги, що спричиняється комплексом кастрації. І в цьому є певна рація, каже Ялом, адже смерть і є абсолютна й остаточна кастрація – цілковите «закриття» проекту людина, хрест на всіх творчих зачинах, задумах, сподіваннях і будь-яких можливостях узагалі. Проте феномен тривоги смерті є ширшим, аніж феномен тривоги кастрації. Відповідно, теоретико-методологічне опредметнення тривоги смерті як комплексу кастрації неминуче призводить до викривлення пізнання. І тут, як вважає Ялом, у цьому зведенні екзистенціального феномену до одного з його проявів дається взнаки ставлення до смерті властиве і самим психологам: смерть є, але це те, що наразі не стосується ані мене, ані мого клієнта, й узагалі, уголос міркувати про смерть – моветон, поговорімо ліпше про комплекс кастрації. Отже, витіснення тривоги смерті, до якого вдаються і самі психологи, не сприяє докладному вивченню проблеми.

У своєму дослідженні тривоги смерті Ялом обґрунтовує «дві основні тези, котрі мають фундаментальне значення для психотерапевтичної практики.

1. Життя і смерть взаємозалежні; вони існують одночасно, а не почергово; смерть повсякчас, проникаючи в межі життя, справляє величезний вплив на наш досвід і поведінку.

2. Смерть – первинне джерело тривоги і тому має фундаментальне значення як причина психопатології» [20, с. 35].

Поміркувавши над цими тезами, можна бачити, що вони розкривають два різні ставлення до смерті. Друге ставлення Ялом одразу позначає як психопатологічний, а не невротичний прояв. По суті, йдеться про майже тваринний, паралізуючий страх перед смертю. Переживання такого страху радикальним чином виносить людину за межі психологічної норми, під якою наразі варто розуміти здатність до продуктивної життєдіяльності. Показово, що прояви такого страху Ялом фіксує в дітей. Зокрема, він висловлює такі «постулати»: «У ранньому віці дитину глибоко поглинає питання смерті; подолання дисфоричного страху знищення – фундаментальне завдання розвитку. Щоб справитися з цим страхом, ми зводимо захисти проти усвідомлення смерті, базуючи їх на запереченні, вони ж і формують наш характер; якщо ж ці захисти дезадаптивні, вони породжують клінічні синдроми. Іншими словами, психопатологія є результатом неефективних способів трансценденції смерті» [20, с. 34].

Як вибудовуються ці захисти? Ялом докладно аналізує те, що можна позначити як «батьківський дискурс про смерть». ...Померти – це те саме, що піти й не повернутися. Чи всі люди помирають? Усі. Коли? Тоді, коли стають дуже старими... Таке дискурсивне винесення смерті за рамки дитинства та молодості, максимальне віддалення перспективи смерті, фактичне її розмивання – і є захистом проти страху смерті. Смерть витісняється з теперішнього часу й виноситься за рамки вікових періодів, які доступні дитячому сприйняттю. Смерть є, але її немає для дітей, кажуть батьки; смерть є, але й для батьків, які молоді, її теж нема. Її немає в цьому просторі дитинства та молодості, немає в найближчому просторі сприйняття; її немає в теперішньому часі, немає й у осяжному майбутньому. Смерть є десь, в іншому просторі й іншому часі. По суті, таким чином конструюється образ старості – це і є той інший простір і той інший час, де є смерть. Отже, виникає дискурс про старість, тотожний дискурсу про смерть. Типовий образ смерті в дитячій уяві – стара баба з косою. Чи конструктивні такі форми захисту? Вочевидь, так. Чи потрібні вони? Звісно. І поготів – вони об'єктивно необхідні, бо без цих форм захисту тривога смерті

перетворюється на дисфорію. Ці форми захисту, разом із захистом проти тривоги сепарації – це прояви батьківської турботи. Важливим є і те, що ці захисти проти смерті, її трансценденція, як висловлюється Ялом, тобто винесення смерті до іншого простору та часу, назавжди залишаються складниками людської особистості. Тож і недивним є той факт, що й у зрілому віці люди вдаються до витіснення усвідомлення смерті.

Поряд зі згаданою формою захисту шляхом трансценденції Ялом описує й два інші способи захисту – це конструювання наративів про «персонального спасителя» та «персональну винятковість». Ці наративи мають універсальний характер, тобто вони в тій чи тій формі поділяються кожною людиною, а також у найрізноманітніших формах реалізуються в кожній культурі. Ялом наголошує: ці наративи можуть набувати як конструктивних, так і деструктивних проявів. Також зазначає, що вони, як правило, комбінуються: я – унікальний, і якщо інших янгол-охоронець (Бог, доля, провидіння тощо) й оміне своєю увагою, то мене, звісно, ні, я ж бо – унікальний. (Винятковим за своєю проникливістю, зазначає Ялом, є оповідання Льва Толстого «Смерть Івана Ілліча»: всі люди смертні, але це всі, а я – Іван Ілліч – це не всі, це – я!) Конструктивний потенціал цих наративів полягає в тім, що вони надають людині своєрідні додаткові виміри міцності. І традиційні риторичні форми – все минеться, все обернеться на краще – це типові прояви віри в персональну винятковість. Ця ж таки віра є й істотною опорою в діяльності, зокрема й у творчій. Бо створювати нове, долати стереотипи і скепсис – вочевидь неможливо, якщо бракує віри у власну спроможність діяти. Не менш очевидні й негативні прояви цих наративів, коли вони призводять до дезадаптації, – це нарцисизм (потреба в ненастанному оцінюванні іншими «винятковості» людини) й інфантильність – невтомне очікування, коли «персональний спаситель» залагодить усі труднощі.

А тепер звернімося до першої тези Ялома, про повсякчасне взаємопроникнення смертні та життя. Працюючи з хворими на рак, Ялом завважив, наскільки постановка смертельного діагнозу може радикально змінювати людину та спосіб її життя. Смертельний

діагноз – це, по суті, дискурсивна форма, за посередництва якої смерть переноситься із площини «десь» і «колись у майбутньому» до площини «тут і нині». Винесена за допомогою захисту до трансцендентної площини, смерть повертається до площини реальності – в те місце, де перебуває людина, й у той час, у якому живе людина. Із «колись у старості» вона стає «через місяць-два, максимум – через півроку, якщо не буде ускладнень». І це вщент розбиває всі форми захисту. Бо нова дискурсивна структура – про неминучість смерті – руйнує звичний і комфортний дискурс про невразливість життя.

Психологи-практики дуже часто стикаються з таким явищем, як «відкладання життя на потім». Людина живе з вірою в те, що в неї завжди є час, щоб «потім», «згодом», «коли буде нагода» реалізувати свої плани. Потім можна буде подорожувати, розірвати осоружні стосунки, сказати важливі речі... «Потім» – найбільш насичений проміжок часу. Але трапляється така мить, коли стає очевидним, що жодного «потім» уже немає. І таке усвідомлення – жодного «потім» не існує (і не обов'язково з причини смертельного діагнозу) – може радикально змінити життя людини. Бо ті форми захисту, за допомогою яких дитяча свідомість рятується від страху смерті, блокують і усвідомлення скінченності життя, а відтак і перешкоджають продуктивності життєдіяльності. Яким чином присутність смерті в житті здатна позитивно впливати на життєдіяльність? Утім, сформулюймо це питання по-іншому: завдяки чому входження дискурсу про смерть до дискурсу про життя здатне змінити когнітивні настановлення людини та практики її життєдіяльності? Смерть немає жодних позитивних конотацій. Позитивні сенси можна знайти лише в житті – це очевидно і майже банально, якщо не збагнути іншу «банальність»: життя скінченне і скінченність ця може настати будь-якої миті, над якою людина не владна. Тривога скінченності життя, неминучої скінченності життя може бути потужним чинником самоактуалізації. Утім, питання: завдяки чому? – завдяки усвідомленню свободи людини та її відповідальності за реалізацію власної свободи. І тут людина стикається з іншою екзистенціальною даністю – безглуздістю

життя. Радикально критичний погляд на світ змушує усвідомити надзвичайно неприємну річ: наша раціоналістична культура нездатна запропонувати людині несумнівний сенс життєдіяльності. Цей сенс людина мусить знайти сама і для себе. І це – спосіб і передумова реалізації свободи.

Таким чином, до снаги бачити, що ті форми психологічного захисту, за посередництва яких долається тривога смерті, по суті, набувається здатність особистості жити за очевидної неминучості смерті, мають своїм предметом «дискурсивну гру» з часом і простором. Має місце існування взаємопов'язаних дискурсів: 1) невразливого для смерті дитинства; 2) невразливої для смерті «персональної винятковості», що перебуває під захистом «персонального спасителя»; 3) старості – простору та часу, в якому й об'єктивується смерть. Психопатологічні наслідки таких дискурсивних форм витіснення тривоги смерті – нарцисизм та інфантильність. Водночас, чітке усвідомлення скінченності життя, тобто усвідомлення смерті не як віддаленої в інший простір і час, а як присутньої «тут і тепер», сприяє особистісній самоактуалізації.

---

1. Арендт Х. Між минулим і майбутнім / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2002. 321 с.

2. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше / пер. с фр. А. Н. Ильинского. Рига: Спридитис, 1991. 271 с.

3. Кьеркегор С. Страх и трепет / перевод с датского. М.: Республика, 1993. 383 с.

4. Ледницький Д. Д. Проблема суб'єкта і розвитку «Я» в творчості Ф. Ніцше / автореф. дис. ... канд. філос. н. за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Дніпропетровський національний університет. Дніпропетровськ, 2001. 18 с.

5. Мэй Р. Любовь и воля / перевод с англ. Москва.: Изд-во «Винтаж», 2013. 288 с.

6. Мэй Р. Мужество творить. Очерк психологии творчества / перевод с англ. Москва.: Институт общегуманитарных исследований, 2012. 160 с.

7. Мэй Р. Пауль Тиллих. Воспоминания о дружбе / перевод с англ. Е. Семеновой. Москва.: ИОИ, 2013. 192 с.

8. Мэй Р. Смысл тревоги / перевод с англ. Москва.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. 416 с.

9. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / переклад з нім. А. Онишка, П. Тарашука. Київ: Основи, 1993. 415 с.

10. Павлишин Л. Г. Проблема сенсу життя у філософії Фрідріха Вільгельма Ніцше. / автореф. дис. ... канд. філос. н. за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2009. 23 с.

11. Рассел Б. История западной философии / пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. Київ: Основи, 1995. 759 с.

12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., пред., прим. В. И. Колядко. Москва.: Республика, 2000. 639 с.

13. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Москва.: Мысль, 1990. 822 с.

14. Суховій О. М. Антропология К'єркегора: рух філософії до літературності / автореф. дис. ... канд. філос. н. за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропология, філософія культури. Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2003. 18 с.

15. Тиллих П. Мужество быть / перевод с англ. О. Седаковой. Київ: Дух і літера, 2013. 200 с.

16. Турбан В. В. Психология этической сознательности: Монография. Ніжин: Видавець ПП Лисенко М. М., 2012. 372 с.

17. Филиппов Л. И. Философская антропология Жана-Поля Сартра. Москва.: Наука, 1977. 257 с.

18. Хайдеггер М. Время и бытие. URL: [http://www.heidegger.ru/sobranie\\_new.php](http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php)

19. Шестов Л. Философия трагедии. Москва.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. 480 с.

20. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / перевод с англ. Т. С. Дабкиной. Москва.: Класс, 2004. 576 с.

21. Ярошенко Т. М. Проблема страдания в філософсько-етичній спадщині А. Шопенгауера та С. К'єркегора: компаративний аналіз / автореф. дис. ... канд. філос. н. за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2003. 18 с.

22. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. 2-е изд. Москва.: Республика, 1994. 527 с.