



Олександра Шморгун,

м. Київ

УДК 111.1

ПЕДАГОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФІЛОСОФІЇ АТЕЇСТИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО (ГУМАНІСТИЧНОГО) ПСИХОАНАЛІЗУ

В статтє обоснована необхідність обрацєння к філософським течєнням атеїстического екзистєнциалїзма (А. Мальро, А. Камю, Ж.-П. Сартр) и екзистєнциального (гуманїстического) психоаналїза (Э. Фромм, В. Франкл, Р. Мей, А. Маслоу) для разработкї мировоззренчєских основ совремєнной педагогїкї.

Ключєвые слова: атеїстичєский екзистєнциалїзм, екзистєнциальный (гуманїстичєский) психоаналїз, А. Мальро, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, В. Франкл, Р. Мей, А. Маслоу.

In this article is shown the necessity to turn to the atheistic existentialism system of philosophy (A. Malraux, A Camus, Zh. P. Sartre) and to existential (humanistic) psychoanalysis (E. Fromm, V. Frankl, R. May, A. Maslow) with the aim to develop the basic world view of modern pedagogic.

Key words: atheistic existentialism, existential, (humanistic) psychoanalysis A. Malraux, A Camus, Zh. P. Sartre, E. Fromm, V. Frankl, R. May, A. Maslow/

*Фактично ми повністю народжуємось
у той момент, коли помираємо,
але трагічна доля більшості людей в тому,
що вони помирають іще до свого народження.*
Е. Фромм

Свого часу на сторінках часопису «Освіта та розвиток обдарованої особистості» мною була опублікована стаття «Роль світогляду у формуванні успішних стратегій поведінки обдарованої дитини», в якій була обґрунтована нагальна необхідність звернення до проблематики формування світоглядну дитини, що, на моє глибоке переконання, є на сьогодні першочерговим завданням педагогіці та має особливе значення для виховання та навчання обдарованих дітей [20].

У цьому контексті, нагальним є звернення не стільки до психології (її традиційно прийнято пов'язувати зі світоглядними проблемами і покладати на їх розв'язання, з яким вона часто-густо не може впоратись), скільки до філософії, адже вона на сучасному етапі розвитку людства є тією формою суспільної свідомості, в якій вкорінені світоглядні орієнтації будь-яких людини та дитини. Більше того, чим більш обдарованою є дитина у будь-якій сфері творчості, тим ближче вона підходить у спробах реалізувати свої творчі задатки до більш універсальних «вічних» філософських проблем, без участі роздумів над якими не може бути сформовано її світогляд. З іншого боку, педагогіка, як наука, виокремлюється із філософського знання, адже переважна більшість класиків філософської думки, якщо не залишили конкретних творів, присвячених педагогічній проблематиці, то їхні педагогічні погляди так чи інакше «вписані» в їхні філософські роботи. Отже, йдеться про творення сучасної новітньої сфери гуманітарних знань – філософії педагогіки, що має містити міждисциплінарний та людиноцентричний характер, однак творення її без опори на існуючі духовні здобутки було б починанням досить легкодушним та волюнтаристичним. Тож спробуємо з'ясувати, засадничі принципи у цій нелегкій діяльності і може нам запропонувати філософія.

На цьому шляху виникають певні застереження. Адже філософія тим і відрізняється від науки, що в ній одночасно співіснує розмаїття напрямків, що, до певної міри, можуть заперечувати один одному, і немає на сьогоднішні еталонного мірила, спираючись на яке, можна було б говорити про «істинність» або «хибність» тих чи інших філософських позицій. За таких обставин, вибір правильної стратегії, що дозволила б поставити ті чи інші філософські



концепції та вчення на службу педагогіці, вимагає чималого хисту. Важливо сформулювати основні критерії, якими можна було б керуватись у такому виборі.

По-перше, серед філософських концепцій доцільніше обирати ті, в яких домінує людиноцентрична проблематика. Будь-яке філософське вчення як продукт людської свідомості, так чи інакше в кінцевому підсумку звертається до проблеми людини, однак необхідно брати до уваги ті концепції, де ця проблематика міститься у більш сублімованому та викристалізованому вигляді. *По-друге*, потрібно робити акцент на більш сучасних філософських концепціях, що беруть витoki у ХХ столітті. Звісно, це не означає, що філософсько-педагогічні праці того ж Ж.-Ж.Руссо чи Дж. Локка необхідно полишити – вони в перспективі можуть мати величезний потенціал для розв'язку сучасних проблем. Однак діяльність з такими працями, вимагає додаткової історико-філософської підготовки, обізнаності з рівнем розвитку природничих наук на певному історичному етапі, на досягнення яких часто посилаються автори педагогічних трактатів, соціальними реаліями того часу тощо. Тільки після цього можлива адекватна інтерпретація цих творів та їх екстраполяція на сучасні реалії. На жаль, для проведення такої діяльності більшості сьогodнішніх фахівців-педагогів бракує теоретичної підготовки. Адже рівень викладання філософських та гуманітарних дисциплін у педагогічних вузах (особливо це стосується периферії), залишає бажати далеко кращого.

Після часів радянського застою з сумновідомими «істматом» та «діаматом», так і не були сформульовані новітні програми ознайомлення з філософією, здатні перейти на якісно інший світоглядний та методологічний рівень. Не в останню чергу постає також проблема відсутності відповідних кадрів, яка зберігається і до сьогodні. *По-третє*, цій новітній філософії педагогіки має бути притаманна ще одна важлива риса, яку можна сформулювати як несуперечливість по відношенню до базових завдань, що ставить перед собою педагогіка. Вже зазначалося вище, мова має йти не про завдання педагогіки в цілому (це широка тема), а про ті, що знаходяться на перетині з філософією, отже – орієнтаційно-світоглядні.

У згаданій статті була зроблена спроба сформулювати основні засади такого світоглядного підходу до педагогіки з боку філософії. Зупинимось на них коротко. Насамперед, філософія – це базовий компонент становлення світогляду, що робить його цілісним (а не синкретично-міфологічним, що часто можна спостерігати сьогodні не лише у дітей, а й у дорослих людей) і неповторно-пережитим. Становлення такого світогляду у досить ранньому дитячому віці, як показано у статті, є невід'ємним компонентом продуктивного розвитку обдарованості і, навпаки, відсутність цілісного світогляду часто зводить нанівець яскраво-виражені і багатобічючі задатки і здібності, приклади чого можна сьогodні зустріти на кожному кроці.

Важливим компонентом такого продуктивного світогляду є смисложиттєва проблематика, основні засади якої можна сформулювати у наступних питаннях: «хто я (як член сім'ї, колективу, соціуму)?», «навіщо я існую саме тут і тепер?», «що для мене означає смерть?», «в чому моє призначення як людини?», «в чому головна мета мого життя і чи має вона відношення до аналогічних устремлінь інших людей?». Таким чином, для того, щоб розроблювана філософія педагогіки не суперечила актуальним педагогічним завданням, вона має бути суб'єктно-орієнтованою, ставити в центр уваги неповторну людську особистість.

Однак тут необхідно провести аналіз поточної ситуації, що нині утворилася у філософії. Вона пов'язана з постмодерною установкою на нівелювання суб'єктивно значущого, що гарно виражає знаменитий постулат постмодернізму про «смерть суб'єкта». Така установка, на наше переконання відбиває безсилість спроб сучасної філософії сформулювати цілісний світогляд, адекватний викликам сучасної доби, і втечу від цього надскладного завдання в абстрактні маніпуляції з артефактами (текстовими). Це, у свою чергу, породжує цілий ряд проблем. *По-перше*, елімінацію смисложиттєвої проблематики з царини активного філософського пошуку, адже вона вимагає максимального інтимно-особистісного підходу, бо ж не може бути сенсу буття взагалі «для всіх», він має бути особисто пережитий і виражений індивідом перед обличчям Всесвіту. *По-друге*, відмова від



проблеми суб'єктивності автоматично тягне нівелювання творчого начала (що відображено у постмодерному постулаті про «смерть автора»). Адже, інноваційна природа творчості полягає в тому, що вона є відбитком унікальних творчих обдарувань неповторної індивідуальності й будь-які спроби усунути цю індивідуальність із творчого процесу, що обертаються різними формами алгоритмізованої псевдотворчості та зводиться до компіляції існуючого (що у постмодерній термінології отримало назву «цитовання») або ж наслідування (що призводить до творення постмодерних «симулякрів»). Отже таку псевдотворчість культивують сучасні методики нетрадиційної освіти, яскравим свідченням чого є широко освітлюваний мас-медіа феномен «дітей-індіго», творчі здобутки яких зводяться до намагання виділитися з власного оточення і за будь-яку ціну привернути до себе увагу, хоча «бути не таким як усі» і «бути творчою особистістю» – це далеко не одне й те ж.)

Ці обставини потребують критичного і вдумливого ставлення, оскільки очевидно, що вони суперечать тим вимогам, що висувуються до сучасної філософії педагогіки і не здатні допомогти у розв'язку тих проблем, які перед нею постають. Необхідно зазначити, що постмодерна парадигма зазнає більше критики з боку after-постмодернізму, провідною рисою якого є повернення до проблеми індивідуальності. Однак, як на мене, все ж поки що after-постмодернізм не дивлячись на досить переконливу критику (тут можна згадати хоча б видатного сучасного французького мислителя М. Онфре), не здатен запропонувати гідної світоглядної альтернативи постмодернізму через недостатній акцент на смисложиттєвій складовій у стосунку до неповторної індивідуальності. Адже такий акцент у наш непростий час автоматично тягне за собою необхідність усвідомлення трагічних обставин, пов'язаних із сучасним станом соціуму та навколишнього середовища, не осмисливши які, людина не здатна дати собі вичерпну відповідь на питання про своє призначення у цьому світі.

Разом з тим, after-постмодернізм трактує індивідуальну суб'єктивність як проблему «Я» та «Іншого», між якими необхідно налагодити зв'язок за взаємоприйнятними законами комунікації, в той час, як вищеназвані трагічні обставини вимагають не прос-то комунікації, а встановлення емоційного братерського зв'язку між членами соціуму (справжня реалізація сенсу власного буття неможлива без участі інших особистостей), що дозволив би забезпечити необхідний мобілізаційний потенціал цього соціуму у боротьбі з глобальними проблемами сучасності. Справді, та чи інша відповідь на ці глобальні виклики сьогодні стає невід'ємна (хоча і не завжди може знаходитись на поверхні) компонентом будь-якого повноцінного проекту творчої самореалізації, буде він стосуватися сфери мистецтва, науки, техніки, технології чи гуманітарної сфери.

Отже, виникає закономірне питання, на які філософські концепти може спиратися сучасна людина, щоб не просто вистояти в цій нелегкій боротьбі, а й навчитися бути щасливою? На нашу думку, ключ до розв'язку цього нелегкого завдання пропонують нам дві пов'язані між собою потужні філософські течії ХХ століття – *французький атеїстичний екзистенціалізм* (А. Мальро, А. Камю, Ж.-П. Сартр) та *екзистенційний (гуманістичний) психоаналіз* (Е. Фромм, В. Франкл, Р. Мей, А. Маслоу). Для більшості читачів очевидно згадка про атеїзм у зв'язку із формування обдарованої особистості може видатися недоречною, тим більше, що в світлі поширеної практики викладання у загальноосвітніх нав-чальних закладах християнської етики, а не етики, як філософської дисципліни. Отже, подібний вибір потребує додаткових обґрунтувань.

Побутує спрощене розуміння екзистенційних вимірів модерного філософського атеїзму, що тлумачиться рядом відомих дослідників як спровоковане раціоналістично позитивістською філософією суто декадентське нігілістичне явище доби «fin de siècle» (з французької – «кінець століття»), пов'язане з утратою справжніх духовних орієнтирів, що стало ідейним стрижнем «квазірелігії» соціалізму, що переріс у радянський тоталітаризм. Більше того, той «атеїзм», що пропагувався за радянської влади на рівні комуністичної агітки, на практиці означав «відкат» до ще більш архаїчних і примітивних, порівняно з християнством, форм



релігійності, пов'язаних із культом «живого бога» («вождя народів») та вірою у настання «золотого віку» (побудова комуністичного «раю на землі»).

Насправді, якщо говорити про традиції атеїзму в сучасних екзистенційних та психоаналітичних вимірах, то він має витoki у добі Романтизму, коли індивідуальність було вперше осмислено як «ідеал становища окремої людини у світі», що зумовило всесвітньоісторичну переорієнтацію, яка вимагала «творчих сил та метаморфоз Відродження, Бароко, Просвітництва» [7]. «Відтепер кожна мисляча людина, – зазначає відомий культуролог Л. Баткін, – повинна була знаходити і вибудовувати... цінності на власний страх і ризик – у незавершеному світі, серед багатьох чужих «правд», у нескінченній історії, що перебігає через миттєвість мого існування. Останній сенс більше не гарантований ніким і нічим, не дарований як вічний та абсолютний... відтепер, навіть, якщо індивід обирає конфесійну позицію, він перебуває у світі, де немає тотальної, звичної для всіх, однієї й обов'язкової позиції; тому в будь-якому разі – це його особиста позиція. Тобто, ґрунтована на його унікальній людській істоті, на його індивідуальній суверенності» [1].

Цю ситуацію пізніше, у ХХ столітті, влучно охарактеризовано Х. Ортеґою-і-Гассетом у фундаментальній підсумковій праці «Людина і люди»: «Щоб бути, тобто, щоб продовжувати бути, людина повинна постійно робити щось, але те, що вона має робити не наперед задано, не нав'язано їй ззовні; навпаки, вона, і тільки вона, повинна обирати для себе і наодинці з собою образ дії, будучи єдиною відповідальною за власний вибір. Ніхто не може замінити її в цьому рішенні, оскільки поступаючись іншому своїм правом вирішувати, вона все одно має зробити вибір» [12]. Подібний підхід до розуміння свободи з необхідністю призведе до усвідомлення особистістю власної унікальності, творчого потенціалу, осмислення й застосування якого вимагає не стільки заперечення верховного абсолюту, скільки повної автономії від нього: людина має пізнати повноту власних можливостей незалежно від існування бога. Це твердження автономії власної свободи спочатку відбувається за принципом, якщо бог існує, то за людиною залишається право не прийняти релігійного розуміння добра і зла, повернути «квиток до раю» («Брати Карамзови» Ф. Достоєвського), а пізніше, у ХХ столітті – за принципом, якщо є бог, то людина ніщо («Диявол і господь бог» Ж.-П. Сартра). Тому дослідник екзистенційної філософії І. Гарін мав підстави наголошувати: «... дух романтизму... був вірністю власній особистості, відсутністю регламенту для свободи. В цьому сенсі романтизм – ранній екзистенціалізм» [4].

Г. Гайне, творчість якого сягає вершин доби Романтизму, у програмній праці «До історії релігії та філософії в Німеччині» з позицій принципово наукового підходу до історії релігії блискуче розкрив еволюцію образу бога від міфологічних витоків до самозаперечення, – не випадково Декретом союзного сейму від 10 грудня 1835 року були заборонені не лише уже видані його твори, а й усе, що буде написано ним у майбутньому (на відміну від інших письменників «Молодої Німеччини»). Від своєї «колиски в Єгипті» майбутній Іегова здійснив шлях до грізного бога-царя народу Палестини, що зазнав численних впливів, зокрема, з боку асирійсько-вавилонської цивілізації і переселився до Риму, «де зрікся своїх національних упереджень» і «проголосив небесну рівність усіх народів» [5]. «Ми бачили, як він все більше і більше одухотворювався, як стогнав у блаженній розслабленості, як він зробився велелюбним батьком, другом людства, благодійником всесвіту, філантропом... Все це нічим не могло йому зарадити. Чуєте брязкіт дзвіночка? Станьте навколiшки... Це несуть святі дари помираючому богові» [5], – так на кілька десятиліть випереджає Г. Гайне знамениту тезу Ф. Ніцше «бог помер», від якої, за словами Ж.-П. Сартра, веде початок атеїстичний екзистенціалізм і якій були присвячені ґрунтовні дослідження представників екзистенційної філософії («Ніцше і порожнеча» М. Гайдеггера [19], «Ніцше і християнство» К. Ясперса [21]). Не випадково З. Фройд наприкінці своєї епохальної праці «Майбутнє однієї ілюзії» (про неї далі буде мова), в якій він з повнотою розгортає критику релігійної свідомості, цитує рядки з поеми Г. Гайне «Німеччина. Зимова казка», добре відомої



будь-якому німецькому освіченому читачу, в якій Г. Гайне критикує релігійну свідомість з погляду не романтичного абстрактного заперечення, а глибокого філософського аналізу.

Концепт «смерті бога» багато в чому виявився доленосним для модерної філософської думки і зараз входить до переліку ключових положень філософії постмодерну; жодна філософська течія ХХ століття не змогла оминати власної рефлексії над цим концептом, а велика кількість релігійно-філософських напрямків була прямою реакцією на нього й пов'язану з ним кризу релігійної свідомості. Не випадково екзистенційна проблематика стає центральною в різноманітних нео-християнських рухах і течіях ХХ століття, таких як «теологія смерті бога», «теологія звільнення» в Латинській Америці, різноманітні ейкуменічні рухи, нео-протестантизм П. Тілліха (що активно йшов на контакти з екзистенційним мистецтвом), «діалектична теологія» Р. Бульмана. Причому конфлікт релігійного світогляду з екзистенційним часто обертався для мислителів страшними особистими трагедіями, від Б. Паскаля та С. К'єркегора до Ф. Достоєвського та Л. Шестова (що, у свою чергу, в ХХ столітті стає предметом дослідження гуманістичного психоаналізу).

Так, наприклад, видатний предтеча екзистенційної філософії С. К'єркегор, творчість якого закладає підвалини потужної традиції протестантського екзистенціалізму, на противагу ортодоксальному християнству, як «релігії порятунку», не лише констатує невичерпний трагізм людського буття, в якій пошуки бога та віра в нього не тільки не «зціляють», а навіть підсилюють та обґрунтовують необхідність «межової ситуації» граничного відчаю, коли людина повинна знайти в собі сили прийняти на власні плечі тягар відповідальності за свій вчинок, якщо він суперечить нормам традиційної моралі, як необхідної передумови духовного зростання особистості, що й покликана довести заново проінтерпретована датським мислителем старозаповітна легенда про Авраама та Ісака. Показово, що проблематика «відчаю», як перманентного становища людини в світі, що вперше була піднята С. К'єркегором справила вплив на всю традицію як релігійного, так і атеїстичного екзистенціалізму.

Тому основоположники релігійної гілки екзистенціалізму певною мірою, якою вони торкалися ключової для екзистенційної філософії проблеми свободи, змушені були відступати від позицій християнської ортодоксії. Не випадково, наприклад, видатний представник релігійного екзистенціалізму М. Бердяєв, протиставляючи пасивному об'єктивованому буттю свободу, як сферу особистісного творчого самовираження, заявляє: «Бог всесильний над буттям, але не над свободою» [2]. Причому з ідеєю першої ірраціональної свободи, що міститься в основі світотворення, на думку мислителя, напряму пов'язаний догмат про гріхопадіння людини. П. Гайденко у критичній передмові до збірки праць М. Бердяєва «Про призначення людини» здійснює аналіз філософських наслідків такого підходу й робить наступний висновок: «Примат свободи над буттям, у підсумку, означає примат людини не тільки над світом, а й над Богом» [2].

З іншого боку, концепція «філософської віри» як віри, «що існує лише в союзі зі знанням» К. Ясперса [22], якого можна назвати не лише одним із основоположників християнського екзистенціалізму, а й предтечею гуманістичного психоаналізу, суперечить ортодоксальному теологічному розумінню релігійної віри, як відмови від знання, і наближається до поглядів Е. Фромма з його концепцією «раціональної віри», до якої належить віра в себе, власні творчі можливості та аналогічні можливості інших людей і яка, на противагу ірраціональній релігійній вірі, є життєво необхідним компонентом будь-якої психічно здорової, плідної у творчому відношенні особистості [18], що переконливо показано видатним українським психологом В. Роменцем у праці «Життя і смерть. Осягнення розумом та вірою» [13]. Мислення представників традиції релігійного екзистенціалізму не могло розвиватися в межах ортодоксальної релігійної традиції. Адже, один із основоположників релігійного екзистенціалізму Г. Марсель, після засудження екзистенціалізму папською енциклікою 1950 року, як вчення несумісного із католицькою догматикою, змушений був перейменувати своє вчення в «християнський сократизм», чи «неосократизм».



Однак важливе те, що у ХХ столітті набула широкого поширення тенденція, пов'язана з тим, що мислителі, які знаходяться у релігійній парадигмі, такі як Е. Муньє чи Г. Марсель, присвячуючи програмним творам А. Камю, Ж.-П. Сартра, А. Мальро критичні нариси, змушені не лише віддавати їм належне, визнаючи до певної міри правомірність позарелігійного підходу до проблеми людської екзистенції, а й інколи, хоч це й суперечить головній ідеї атеїстичного екзистенціалізму, намагаються залучити їх «під свої прапори», покликаючись на те, що, оскільки екзистенціалісти-атеїсти також сповідують гуманістичні цінності, їм залишилося зробити «останній крок» до релігійного світосприйняття, без якого людина втрачає моральну опору, оскільки, на їхню думку, по-справжньому осмислити екзистенційні проблеми можливо лише в релігійній парадигмі.

Наприклад, один із основоположників християнського персоналізму Е. Муньє у критичному нарисі, присвяченому творчості Ж.-П. Сартра «Екзистенціалістські та християнські перспективи», зазначає: «Один із парадоксів нашого часу полягає в тому, що екзистенціалізм був сприйнятий як атеїзм і навіть – Ж.-П. Сартр прямо вказував на це – як більш цілісна і послідовна атеїстична концепція. ... Трансцендування людської істоти, що перевершує життя, і матерію; бунтарський характер духовного самоствердження перед обличчям будь-якого кінцевого судження, чи йде мова про порядок речей, життєвий порив, чи про систему ідей; суверенна сфера людської свободи, що, в певному сенсі, робить людину богом; внутрішній зв'язок людини з матерією, небезпеку якої для себе вона усвідомлює, – це, як видається, власне і християнській точці зору. ... Ці теми, які читач може знайти у Ж.-П. Сартра, а також у Гайдеггера, Габріеля Г. Марселя чи Шеллера, отримують своє справжнє звучання тільки у релігійній перспективі» [11].

Видатний представник релігійного екзистенціалізму Г. Марсель у нарисі, присвяченому творчості А. Камю «Людина бунтівна», робить наступний висновок: «Я не хотів би сказати, тому що це надто легко і тому, що такі твердження завжди звучать підозріло, що Альбер Камю – це християнин або віруючий, який не розуміє себе. ... Але цілком слушним буде сказати, я думаю, що заважають йому прилучитися до справжньої релігії ... матеріалізації або теологічній, або інституційній, які не лише для нього, а й для безлічі інших затуляють єдине і правдиве світло, що осяває кожну людину, яка приходить у світ» [8].

Зокрема, одним із яскравих прикладів екзистенційно-релігійного підходу до досліджуваної проблематики є позиція Е. Муньє, що визначає свободу особистості у нерозривному зв'язку з трансцендентним в релігійному вимірі. Фундатор персоналізму зазначає: «Вільна людина – це та, до якої волає світ і яка відповідає на його поклик; це – відповідальна людина. Спрямована до цієї мети свобода не ізолює людей, а об'єднує їх, не веде до анархії, а є в первинному сенсі слова релігією, вірою. ... Особистісне буття створене виключно для того, щоб перевершувати себе. ... Християнський персоналізм йде тут до кінця: цінності для нього групуються навколо єдиного поклику, що виходить від вищої Особистості. Напевне, можна вимагати доказів існування трансценденції, цієї цінності цінностей. Належна до світу свободи трансценденція не потребує доказів» [10]. Причому останнє твердження про непотрібність доказів існування трансценденції є характерним для аналогічних висловлювань мислителів цього напрямку, хоча насправді подібних доказів люди почали вимагати ще у стародавні часи, і до цього питання не можна підходити настільки спрощено.

Гостро вразливість релігійно-екзистенційного розуміння свободи демонструє творчість представника протестантського напрямку християнського екзистенціалізму, одного з основоположників «діалектичної теології», Р. Бультмана, який у своїй праці «Новий заповіт та міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного провіщення» прагне здійснити екзистенційну інтерпретацію міфологічних понять Нового Заповіту, значною мірою послуговуючись при цьому, категоріальною базою М. Гайдеггера. Разом з тим, ототожнюючи свободу людини зі самовольством, Р. Бультман у вирішальній точці своєї концепції радикально розходиться з М. Гайдеггером, адже «прийняття на себе закинутості та рішучості дивитись в обличчя



смерті означає радикальне самовольство людини» [3]. Свобода, визначена як самовольство, пов'язується Р. Бультманом із проявами егоїзму, самовпевненості, гордині, гріхом життя заради «плоті», під який підпадають «не лише матеріальні речі, а й будь-яка творчість, будь-яка справа, де важливо досягти чогось, що може бути пред'явлено і продемонстровано...» [3]. Єдиним проявом свободи для віруючої людини, за Р. Бультманом, є «свобода для покори», що означає «зречення від надії на самого себе та рішучість сподіватись тільки на Бога» [3], що, за термінологією гуманістичного психоаналізу фактично є «втечею від свободи» (Е. Фромм).

Разом з тим, представники атеїстичного екзистенціалізму вважають, що проблема свободи, яка є ключовою для екзистенційної філософії і потребує осмислення поза авторитетом релігії. Ось що пише з цього приводу А. Камю у своїй програмній праці «Міф про Сізіфа»: «Проблема «свободи взагалі» не має смислу, бо так чи інакше пов'язана з проблемою бога. Щоб знати, чи вільна людина, достатньо знати, чи є в неї пан. Цю проблему робить особливо абсурдною те, що одне і те ж поняття ставить проблему свободи і, одночасно, позбавляє її будь-якого сенсу, так як у присутності бога це не стільки проблема свободи, скільки проблема зла. Альтернатива відома: або ми не вільні і відповідальність за зло лежить на всемогутньому богу або ми вільні і відповідальні, а бог не всемогутній. Тонкощі різних шкіл нічого не додали до гостроти цього парадоксу. ...Єдина доступна моєму пізнанню свобода є свобода думки та дії. Так що, якщо абсурд і знищує шанси на вічну свободу, то він надає мені свободу дії і, навіть, збільшує її» [6].

«Батько» класичного психоаналізу З. Фройд у праці «Майбутнє однієї ілюзії» зазначає наступне: «Жодна людина, не стане стосовно інших речей чинити так легковажно і задовольнятися такими жалюгідними доказами своїх суджень, позиції, як вона собі це дозволяє стосовно вищих і святих речей. Коли мова йде про питання релігії, люди беруть на себе гріх виверткою нещирості та інтелектуальної некоректності. Філософи починають непомірно розширювати значущість слів, поки в них нічого не залишається від початкового смислу. Якусь розмиту абстракцію, створену ними, вони називають «богом» і тим виступають перед світом дієстами, віруючими в бога, можуть хвалитися, що пізнали більше високе і чисте поняття бога, хоча бог їх скоріше пуста тінь, а зовсім не могутня особистість, про яку вчить релігія» [15]. З цієї тези випливає і змістовний висновок З. Фрейда, який заперечує думку про те, що релігійною потрібно вважати ту людину, яка «сповідує почуття людської мізерності та безсилля перед світовим цілим». Адже основну суть релігійності складає не це почуття, а реакція на нього, що шукає допомоги проти цього почуття. Той же, хто «смирено вдовольняється мізерною роллю людини у величезному світі, той радше нерелігійний у самому прямому сенсі слова» [15].

Отже, не потрібно думати, що констатації зникості людини на тлі Всесвіту, що часто можна зустріти в творчості атеїстичних екзистенціалістів спровоковані відчаєм та зневірою. Або навпаки, подібне усвідомлення й переживання на художньому рівні принципової трагічності людського буття, є необхідною умовою постановки питання про екзистенційні виміри свободи. Обґрунтовуючи цю тезу, Ж.-П. Сартр зазначає: «Екзистенціалізм – це ні що інше, як спроба зробити висновки з послідовного атеїзму. Він зовсім не намагається увертнути людину в зневіру, але, якщо зневірою називати, як це роблять християни, будь-яке невір'я, тоді першорядна зневіра – його вихідний пункт. ...І тільки внаслідок нечесності, плутаючи власну зневіру з нашою, християни можуть називати нас зневіреними» [15]. В афористичній формі цю думку він пізніше сформулював вустами одного з героїв своєї п'єси «Мухи»: «...справжнє людське життя починається по той бік зневіри» [14].

Таким чином, констатація невідпорної трагічності «людського жеребу», неодмінної спрямованості буття людини до Ніщо («буття-до-смерті» М. Гайдеггера) є лише відправною точкою для розгортання екзистенційної проблематики, в основі якої міститься нескореність людини, її постійна готовність до боротьби за ствердження людських цінностей всупереч фатальним обставинам – «буття-проти-Доли» (А. Мальро) або «екзистенційний бунт», якому французькі атеїстичні екзистенціалісти надають світоглядної значущості. Справді, людина, для якої релігійні приписи не мають сили незаперечного авторитету, а потойбічного виміру



буття не існує, своїм життям, якщо воно є плідним, націленим на творчу самореалізацію, а, отже, відповідає людській природі, кидає виклик власному «жеребу», «бунтує» проти всього, що загрожує нівелювати її людську сутність, в тому числі й проти світоустрою, що є антилюдським в тому сенсі, якщо людина не може розраховувати і нав'язати власні закони.

У філософськи загостреній формі цю думку, що є основоположною для розуміння суті екзистенційного бунту, висловлює А. Камю у своїй програмній праці «Бунтівна людина»: «у сакралізованому світі немає проблеми бунту, як нема взагалі ніяких реальних проблем, оскільки всі відповіді дані раз і назавжди... Людина бунтівна є людина, яка вимагає людського порядку, за якого і відповіді будуть людськими, тобто, розумно сформульованими... для людського духу доступні тільки два універсуми – універсум священного та універсум бунту» [6].

Особливої уваги потребують також і ті проблемні перехрестя, що зближують представників французького атеїстичного екзистенціалізму та екзистенційного (гуманістичного) психоаналізу. Обидва ці напрямки характеризує одноголосне визнання величі З. Фрейда як першовідкривача і дослідника раніше ігнорованих сфер людської психіки – дитячої, еротичної, особливої сфери неусвідомлених «помилко», описок, обмовок, снів, що можуть пролити світло на внутрішній світ людини – і повний відхід від практики фрейдистського психоаналізу як такого, у бік максимально екзистенційно-орієнтованих варіантів психоаналізу («екзистенційний психоаналіз» Ж.-П. Сартра, «гуманістичний психоаналіз» Е. Фромма, «екзистенційна логотерапія» В. Франкла, «етика самоактуалізації» А. Маслоу тощо).

Це важливо з методологічної точки зору, адже значною мірою, екзистенціалізм в широкому розумінні (передусім атеїстичний) став тим засобом, яким гуманістичний психоаналітики намагалися подолати «кризу» класичного психоаналізу, з притаманним йому біологічним редуціонізмом, фаталізмом тощо. Якщо говорити про конструктивну критику реальних вад французького атеїстичного екзистенціалізму, то вона була здійснена гуманістичним (екзистенційним) психоаналізом, представники якого Е. Фромм, В. Франкл, А. Маслоу, Р. Мей, не просто спиралися в своїх дослідженнях на екзистенційний підхід до людини та цілеспрямовано намагалися віднайти точки перетину між екзистенціалізмом та психоаналізом, а й значною мірою розвинули філософію екзистенціалізму, намагаючись подолати її методологічно слабкі місця, наповнити реальним практичним змістом (статті «Загальний екзистенційний аналіз» В. Франкла [16] та «Чому психологи можуть навчитися у екзистенціалістів» А. Маслоу [9]). Можна говорити і про зворотній зв'язок, класичним прикладом чого є «екзистенційний психоаналіз» Ж.-П. Сартра.

Разом з тим, представники гуманістичного психоаналізу у своїх працях визнають екзистенціалізм (передусім, атеїстичний) невід'ємною філософською базою своїх психоаналітичних концепцій. Так, екзистенційна логотерапія В. Франкла цілком будується на осмисленні психоаналітичного виміру «класичних» екзистенційних категорій, таких як «свобода», «відповідальність», «сенс буття», про що свідчать такі праці, як: «Духовність, свобода, відповідальність», «Загальний екзистенційний аналіз», «Що таке сенс» тощо.

Видатний психоаналітик А. Маслоу у невеликому нарисі з назвою «Чому психологи можуть навчитися у екзистенціалістів?» прагне осмислити основні точки перетину між атеїстичним екзистенціалізмом і психоаналізом. Він наголошує, що екзистенційна проблематика – це те, що об'єднує європейських філософів та американських психологів. Для психологів надзвичайно важливо, наголошує А. Маслоу, що екзистенціалісти можуть привнести у психологію глибинну філософію, якої їй так не вистачає. Більш плідною для екзистенційного психоаналізу ідеєю екзистенціалізму А. Маслоу вважає «глибинний вимір буття», «або трагічний смисл» буття, що протистоїть дрібному і легковажному існуванню, що являє собою «редуковане» буття, форму захисту від межових проблем існування. «Це не просто літературна концепція, – зазначає з цього приводу А. Маслоу, – вона має реальне практичне значення, наприклад, у психотерапії. Я (та й інші) починаю все більше вірити в те, що трагедія інколи може мати терапевтичний вплив і що терапія здебільшого має найліпші результати, коли людей «заганяють» у неї через біль» [9]. Існування позбавлене глибинного смислу, не дає



відповіді на поставлені запитання без звернення до фундаментальних принципів. На думку А. Маслоу, психологія, яка позбавлена глибинного виміру не приносить бажаних результатів. Видатний психоаналітик з тривогою констатує про те, що в сучасній психології прийнято називати «нормою», насправді є «психопатологією сірості», що настільки позбавлена драматизму і поширена, що психологи перестали це помічати. Вивчення ж екзистенціалістами істинної особистості та істинного людського буття допомагає «спрямувати на цю велику брехню, на це життя в ілюзіях та страху потужний промінь чистого світла – і побачити, що це розповсюджена хвороба». Зрештою, підводить підсумок А. Маслоу: «цілком можливо, що екзистенціалізм не просто збагатить психологію. Він може також дати додатковий поштовх до створення нової галузі психології, психології повністю розвинутої самості та її способу буття» [9].

Отже, французький атеїстичний екзистенціалізм та гуманістичний психоаналіз за правом можна вважати одними з більш сміложиттєвих напрямків у філософії в цілому і ХХ століття, зокрема. Виникнувши як пошук світоглядної відповіді на небачений за історичними мірками катастрофізм ХХ століття (дві світові війни, масові геноциди та тоталітарні режими) вони у центр філософських роздумів ставлять проблему неповторної людської суб'єктивності, зберігши і творчо розвинувши яку, людина здатна протистояти лиху світових катастроф, де їй часто уготована роль піщинки, підхопленої вітром історії або безіменного гвинтика безжальної державної машини.

Такий підхід не втратив актуальності на сьогодні, адже якщо ХХ століття, особливо перша його половина пройшла під знаком віри в те, що хоча ціною надзусиль і людських втрат (що породило феномен тоталітаризму), можна підкорити природу, нав'язавши свої правила, таким чином забезпечити людству у майбутньому «золотий вік» щастя і процвітання, то ХХІ століття значно більш тверезе в оцінках і змушене констатувати, що людство вступило в таку фазу розвитку, коли можна говорити про особливо жахливу стабільність – стабільність катастрофізму, як соціального, пов'язаного зі стрімким скороченням не відновлювальних джерел енергії і, в зв'язку з цим, із невблаганним падінням рівня життя, глобально-геополітичного, що є результатом боротьби за залишки цих джерел енергії (корисних копалин) та погіршення загальнопланетарної екологічної ситуації.

Таким чином, необхідно наголосити, що філософія атеїстичного екзистенціалізму та екзистенційного (гуманістичного) психоаналізу пропонує ряд суттєвих світоглядних переваг, оскільки вона є не просто відповіддю на «виклик», нехай і жорстко-трагічної ситуації поточної хвилини, натомість вона пропонує осмислити сенс життя людини, так би мовити, у сухому залишку, віднайти такі універсальні принципи, на які людина могла б спертися, щоб не втратити себе у будь-яких історичних обставинах. Це вимагає виділення універсальної ситуації людського становища в світі, враховуючи, притаманні людині унікальні не біологічні, а соціальні властивості. Адже, як зазначає Е. Фромм у своїй програмній праці «Шляхи з хворого суспільства»: «тварина задоволена, коли задоволені її природні потреби – голод, спрага, сексуальна потреба, такою мірою, якою людина є твариною, ці потреби мають владу над нею і мають бути задоволені. Але оскільки вона людська істота, задоволення цих інстинктивних потреб недостатньо, щоб зробити її щасливою. Їх недостатньо для того, щоб зробити її здоровою... Розуміння людської психіки має засновуватися на аналізі тих потреб людини, що впливають з умов її існування» [17]. Від цієї універсальної і, в той же час, індивідуальної у життєвих проявах кожної неповторної особистості ситуації, на наше переконання, необхідно відштовхуватись у формулюванні базових світоглядних засад майбутньої філософії педагогіки.

Використані літературні джерела

1. *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение : в поисках индивидуальности [Текст] / Л. М. Баткин. – М. : «Наука», – 1989. – 272 с.
2. *Бердяев Н.* О назначении человека [Текст] / Николай Бердяев. – М. : Изд-во Республика, – 1993 – 383 с.



3. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия [Текст] / Р. Бультман // Вопросы философии. – 1992, № 11. – С.86–114.
4. Гарин И. Воскрешение духа [Текст] / И. Гарин. – М. : Terra, 1992. – 640 с.
5. Гейне Г. : собрание сочинений в десяти томах [Текст] / Генрих Гейне. – [Ленинград] : Государственное издательство художественной литературы, – 1958. – Т. 6. – 469 с.
6. Камю А. Бунтующий человек : Философия. Политика. Искусство [Текст] / Альбер Камю; пер. с фр. – М. : Политиздат, – 1990. – 415 с.
7. Лекции по теории эстетики : [в 3 т.] [Текст] / Под ред. М. С. Кагана. – Ленинград : Издательство ленинградского университета, – 1973. – Т. 2. – 184 с.
8. Марсель Г. Homo viator [Текст] / Габриель Марсель К. : Видавничий дім «КМ Academia», Університетське видавництво «Пульсари», – 1999. – 320 с.
9. Маслоу А. Психология бытия [Текст] / Абрахам Маслоу. – [М.] : «Ваклер», «Рефл-бук», 1997. – 300 с.
10. Мунье Э. Манифест персонализма [Текст] / Эмманюэль Мунье ; вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М. : Республика, – 1999. – 559 с.
11. Мунье Э. Надежда отчаявшихся: Мальро. Камю. Сартр. Бернанос [Текст] / Э. Мунье. – М. : Искусство, – 1995. – 238 с.
12. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы : сборник [Текст] / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп.] – М. : Радуга, – 1991. – 639 с.
13. Роменец В. А. Жизнь и смерть. Постигание разумом и верой [Текст] / В. А. Роменец. – К. : «Либідь», 2003. – 230 с.
14. Сартр Ж.-П. Пьесы [Текст] / Ж.-П. Сартр. – М. : «Гудьял-Пресс», – 1999. – 560 с.
15. Сумерки богов : Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр : сборник. [Текст] – М. : Издательство политической литературы, – 1989. – 398 с.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла [Текст] / Виктор Франкл. – С-Пб. : Ювента, – 1993. – 287 с.
17. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу [Текст] / Э. Фромм // Проблема человека в западной философии. – М.: «Прогресс», – 1988. – С.443-482.
18. Фромм Э. Человек для себя [Текст] / Э. Фромм. – Минск: Коллегиум, – 1992. – 253 с.
19. Хайдеггер М. Ницше и пустота [Текст] / Мартин Хайдеггер ; [сост. О. В. Селин]. – М. : Алгоритм, Эксмо, – 2006. – 304 с.
20. Шморгун О. О. Роль світогляду у формуванні успішних стратегій поведінки обдарованої дитини [Текст] / О.О. Шморгун // Освіта та розвиток обдарованої особистості (щомісячний науково-методичний журнал). – № 3-4 (серпень-вересень) – 2012 р. – С.9-12. – 0,5 д.а.
21. Ясперс К. Ницше и христианство [Текст] / Карл Ясперс. – М. : Медиум. – 1994. – 114 с.
22. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Текст] / Карл Ясперс ; пер. с нем. – М. : Политиздат, – 1991. – 528 с.

Bibliography

1. Batkin L. M. Italianskoe Vozrozhdenie : v poiskah individualnosti [Tekst] / L. M. Batkin. – М. : «Наука», – 1989. – 272 s.
2. Berdiaev N. O naznachenii cheloveka [Tekst] / Nikolai Berdiaev. – М. : Izd-vo Respublika, – 1993 – 383 s.
3. Bultman R. Novyi zavet i mifologiya. Problema demifologizatsyi novozavetnogo provozvestiia [Tekst] / R. Bultman // Voprosy filosofii. – 1992, № 11. – S.86-114.
4. Garin I. Voskreshenie dukha [Tekst] / I. Garin. – М. : Terra, – 1992. – 640 s.
5. Heine G. : sobranie sochinenii v desiati tomakh [Tekst] / Heinrich Heine. – [Leningrad] : Gosudarstvennoe izdatelstvo hudozhestvennoi literatury, – 1958. – Т. 6. – 469 s.
6. Camus A. Buntuiushchii chelovek : Filosofia. Politika. Iskusstvo [Tekst] / Albert Camus; per. s fr. – М. : Politizdat, –1990. – 415 s.
7. Lektsyi po teorii estetiki : [v 3 t.] [Tekst] / Pod red. M. S. Kagana. – Leningrad : Izdatelstvo leningradskogo universiteta, – 1973. – Т. 2. – 184 s.
8. Marcel G. Homo viator [Tekst] / Gabriel Marcel K. : Vydavnychi dim «КМ Academia», Universitetske vydavnytstvo «Pulsari», – 1999. – 320 s.



9. Maslow A. Psihologiiia bytiia [Tekst] / Abraham Maslow. – [M.] : «Vakler», «Refi-buk», 1997. – 300 s.
10. Mounier E. Manifest personalizma [Tekst] / Emmanuel Mounier ; vstupit. st. I. S. Vdovinoi. – M. : Respublika, 1999. – 559 s.
11. Mounier E. Nadezhda otchaiavshyhsia: Malraux. Camus. Sartre. Bernanos [Tekst] / E. Mounier. – M. : Iskusstvo, – 1995. – 238 s.
12. Ortega y Gasset H. Degumanizatsyia iskusstva i drugie raboty : sbornik [Tekst] / José Ortega y Gasset; [per. s isp.] – M. : Raduga, – 1991. – 639 s.
13. Romenets V.A. Zhyzn i smert. Postizheniie razumom i veroi [Tekst] / V. A. Romenec. – K. : «Lybid», – 2003. – 230 s.
14. Sartre J.-P. Pesy [Tekst] / J.-P. Sartr. – M. : «Gudial-Press», – 1999. – 560 s.
15. Sumerki bogov : F. Nietzsche Z. Freid, Je. Fromm, A. Kamiu, Zh.P. Sartre : sbornik. [Tekst] – M. : Izdatelstvo politicheskoi literatury, – 1989. – 398 s.
16. Frankl V. Chelovek v poiskah smysla [Tekst] / Viktor Frankl. – S-Pb. : Yuventa, – 1993. – 287 s.
17. Fromm E. Situaciia cheloveka – kliuch k gumanisticheskomu psihoanalizu [Tekst] / E. Fromm // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii. – M.: «Progress», – 1988. – S. 443–482.
18. Fromm E. Chelovek dlia sebia [Tekst] / E. Fromm. – Minsk: Kollegium, – 1992. – 253 s.
19. Heidegger M. Nietzsche i pustota [Tekst] / Martin Heidegger ; [sost. O. V. Selin]. – M. : Algoritm, Eksmo, – 2006. – 304 s.
20. Shmorhun O.O. Rol svitohliadu u formuvanni uspishnyh stratehii povedinky obdarovanoi dytyny [Tekst] / O. O. Shmorhun // Osvita ta rozvytok obdarovanoi osobystosti (shchomisiachnyi naukovometodychnyi zhurnal). – № 3–4 (serpen-veresen) 2012 r. – S. 9–12. – 0,5 d.a.
21. Jaspers K. Nietzsche i hristianstvo [Tekst] / Karl Jaspers. – M. : Medium, – 1994. – 114 s.
22. Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii [Tekst] / Karl Jaspers ; per. s nem. – M. : Politizdat, – 1991. – 528 s.