ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

DOI: <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2021-4-92-5>

УДК 141.32(477)

Шморгун О.О.

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України в м. Києві

ПОШУКОВА АКТИВНІСТЬ (В. РОТЕНБЕРГ, В. АРШАВСЬКИЙ) В КОНТЕКСТІ ДИСКУСІЇ ПРО «ПРИРОДУ ЛЮДИНИ» МІЖ ПРОВІДНИМИ НАПРЯМКАМИ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

Анотація. Висвітлити проблему філософського самовизначення людини ХХІ століття, спираючись на здобутки філософської антропології, філософії екзистенціалізму, екзистенційної логотерапії та гуманістичного психоаналізу. Для досягнення поставленої мети були залучені до розгляду праці представників філософської антропології (Г. Плеснер, А. Гелен), екзистенціалізму (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), екзистенційної логотерапії (В. Франкл), гуманістичного психоаналізу (Е. Фромм), а також праці авторів концепції «пошукової активності» (В. Ротенберг, В. Аршавський). Наукова новизна даної публікації полягає в спробі комплексного підходу до проблеми людини з позицій провідних напрямків людиноцентричної філософії ХХ століття. В статті доведено, що саме підхід до цієї проблеми, запропонований екзистенційною логотерапією (В. Франкл) та гуманістичним психоаналізом (Е. Фромм) дозволяє зняти ряд позірних протилежностей між філософською антропологією (А. Гелен, Х. Плеснер) та філософією екзистенціалізму (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр). Вперше запропоновано розглядати створену В. Ротенбергом та В. Аршавським концепцію «пошукової активності» в якості психофізіологічного базису загаданих підходів до проблеми філософського та психоаналітичного осмислення людини. Розуміння творчої природи людини як соціального прояву пошукової активності, яка фізіологічно притаманна, як людині, так і вищим тваринам В. Ротенбергом та В. Аршавським можна вважати необхідним психофізіологічним базисом до стратегій реалізації цієї творчої природи через «біофільну» орієнтацію (Е. Фромм) та «волю до смислу» (В. Франклом).

Ключові слова: філософська антропологія, екзистенціалізм, екзистенційна логотерапія, гуманістичний психоаналіз, пошукова активність.

Shmorgun Oleksandra

Center for Humanitarian Education of the
National Academy of Sciences of Ukraine in Kyiv

«SEARCH ACTIVITY» (V. ROTENBERG, V. ARSHAVSKY) IN THE CONTEXT OF THE DISCUSSION ABOUT THE «HUMAN NATURE» BETWEEN THE LEADING DIRECTIONS OF PHILOSOPHY OF THE TWENTIETH CENTURY

Summary. Highlight the problem of philosophical self-determination of man of the XXI century, based on the achievements of philosophical anthropology, philosophy of existentialism, existential logotherapy and humanistic psychoanalysis. To achieve this purpose, representatives of philosophical anthropology (H. Plesner, A. Helen), existentialism (M. Heidegger, J.-P. Sartre), existential logotherapy (V. Frankl), humanistic psychoanalysis (E. Fromm) were involved in the work, as well as the works of the authors of the concept of «search activity» (V. Rotenberg, V. Arshavsky). The scientific novelty of this publication lies in the attempt to take a comprehensive approach to the human problem from the standpoint of the leading directions of human-centered philosophy of the twentieth century. The article proves that the approach to this problem proposed by existential logotherapy (V. Frankl) and humanistic psychoanalysis (E. Fromm) allows to remove a number of apparent contradictions between philosophical anthropology (A. Helen, H. Plesner) and the philosophy of existentialism (M. Heidegger, J.-P. Sartre). For the first time, it is proposed to consider the concept of «search activity» created by V. Rothenberg and V. Arshavsky as a psychophysiological basis of the proposed approaches to the problem of philosophical and psychoanalytic understanding of man. The understanding of the creative nature of man as a social manifestation of search activity, which is physiologically inherent in both man and higher animals by V. Rothenberg and V. Arshavsky can be considered a necessary psychophysiological basis for strategies for realizing this creative nature through «biophilic» orientation (E. Fromm) and «the will to meaning» (V. Frankl).

Keywords: philosophical anthropology, existentialism, existential logotherapy, humanistic psychoanalysis, search activity.

Постановка проблеми. Говорячи про проблему людини у філософії без особливої натяжки можна сказати, що будь-яке філософування якоюсь мірою є філософуванням про людину, неповторним відбитком тієї чи іншої людської взаємодії зі світом, намаганням осмислити

якісь його виміри, побачені саме людськими очима. Втім, новітня історія стикає нас із принципово новим типом людини і, відповідно, принципово новими намаганнями осмислити феномен людини з філософських засад. Людина початку ХХ століття – це насамперед самостійна осо-

бистість, яка будучи безумовно нерозривно пов'язаною у своїй життєдіяльності з певними соціальними інститутами і навіть, до певної міри, залежною від них, все ж не «вписана» в них самим актом свого народження, не «проживає» в них все своє життя, як це мало місце у попередні історичні епохи. Сам катастрофізм революційних потрясінь та двох світових воєн мимоволі з одного боку став каталізатором соціальної мобільності, а з іншого – породив цілий ряд смислотитових питань, головним лейтмотивом яких стало відчуття «марноти» людського життя та пошук твердих світоглядних засад, стоячи на яких можна було б їй протистояти.

Найбільш адекватною відповіддю на ці питання напевне можна вважати констатацію радикальної людської самотності (самостійності) у Всесвіті, її приреченість шукати порятунку лише в собі та брати відповідальність за зроблений вибір на себе. Адже роль церкви та релігії як духовного медіатора стосунків людини зі світом у XX столітті швидко втрачає своє генералізуюче значення, принаймні для європейців. Якщо людина і народжується у певному «віросповіданні» то це, швидше, данина традиції, – обирати чи не обирати це віросповідання у якості власного духовного дороговказу всеодно залишається актом індивідуального вибору, а релігійне життя із царини зовнішнього ритуалу все більше переміщується у глибоко інтимну особистісну сферу, де у прямому сенсі кожен сам собі суддя.

Джерельна база дослідження. Що ж до власне філософських спроб по-новому осмислити людину Новітнього часу, то тут перші позиції слід віддати філософії екзистенціалізму та філософській антропології. Обидві ці філософські течії зароджуються приблизно в одному і тому ж часовому відтинку: симптоматично, що навіть програмні твори такі як «Буття і час» М. Гайдеггера для екзистенціалізму та «Про положення людини в космосі» М. Шеллера, «Ступені органічного та людина» Г. Плеснера побачили світ майже одночасно у 1927–1928 рр. Між представниками філософської антропології та філософії екзистенціалізму відразу ж виникла філософська полеміка із явними спробами розмежування власних позицій, що диктувалась спільним предметом філософського дискурсу. Так, філософська антропологія намагається поставити питання про людину більшою мірою на твердий природничо-науковий ґрунт, уникаючи намагання екзистенціалізму осмислити людську природу художніми засобами, через художню літературу. Втім, сама проблема людини з необхідністю диктує звернення до екзистенційної, смислотитової проблематики, тому філософська антропологія, дистанціюючись від екзистенціалізму, мимоволі часто-густо апелює до нього і навіть послуговується екзистенціалістською термінологією, – про це ще буде йти мова.

З іншого боку, філософування про людину неминує упираються в «практичну» площину: як їй, такій недосконалій істоті жити і виживати в цьому світі (який не є людино-центричним, тобто розробленим «під людину», як це влучно схопили екзистенціалісти, а, навпаки, абсолютно байдужий до її страждань). Чи здатна людина бути щасливою, незважаючи на всю

трагічність власного жеребу? Що розуміти під людським щастям? тощо. «Каменем спотикання» як для представників філософської антропології, так і філософії екзистенціалізму, стає поняття «людської природи», передісторія якого веде свій відлік ледь не від перших філософських спроб осмислення світу.

Позиція представників екзистенціалізму у цьому питанні незворотно категорична: «В XVIII столітті атеїзм філософів ліквідував поняття бога, але не ідею про те, що сутність передусім існуванню, – зазначає Ж.-П. Сартр, – цю ідею ми зустрічаємо всюди: у Дідро, Вольтера і навіть у Канта. Людина володіє певною людською природою. Ця людська природа, будучи «людським» поняттям, є у всіх людей. А це означає, що кожна окрема людина є лише окремим випадком загального поняття «людина»... Атеїстичний екзистенціалізм... вчить, що навіть якщо бога нема, то є щонайменше одне буття, у якого існування передусім сутності, буття, яке існує перш ніж його визначити, яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина чи, за Гайдеггером, людська реальність... Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що першопочаткового нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою зробити себе сама. Таким чином нема ніякої природи людини, як і бога, який би її задумав» [4, с. 322–323].

Що ж до філософів-антропологів, вони навпаки вважають екзистенціалістське бачення людини занадто зануреним у суб'єктивістські намагання пізнати суб'єкт когнітивними засобами самого суб'єкта. Так, Г. Плеснер у своїй програмній праці «Ступені органічного та людина», наголошує на розходженнях між екзистенціалізмом М. Гайдеггера та власним філософським вченням: «...якщо нам доводиться дистанціюватися від досліджень Гайдеггера... то головним чином тому, що ми не можемо визнати головного положення Гайдеггера... згідно якого вивченню поза-людського буття має з необхідністю передувати екзистенціальна аналітика людини. Ця ідея показує, що він знаходиться в полоні тієї старої традиції (що знайшла вираз у самих різних формах суб'єктивізму), згідно якої людина, що задається філософськими питаннями екзистенційно найбільш близька до самої себе і тому, дивлячись на об'єкт своїх запитань, цікавиться собою. На противагу до цього, ми захищаємо тезу про те... що людина відрізняється від всього іншого буття тим, що вона ні найближча, ні найдалша до самої себе, що саме завдяки цій ексцентричності своєї форми життя вона напередзнаходить себе у морі буття і тим самим, не дивлячись на небуттєвий характер свого існування, відноситься до одного ряду разом з усіма речами світу» [2, с. 98].

Втім, уважно вчитавшись в обидві цитати можна побачити в позиціях обох мислителів окрім розбіжностей і багато спільного, зокрема, головний постулат екзистенціалізму про те, що існування передусім сутності, на наш погляд, цілком співзвучний з твердженням Г. Плеснера про небуттєвий характер існування людини і її напередзнаходження себе у морі буття. Разом з тим, Г. Плеснер та інші представники філософської антропології, не визнають людську суб'єктивність головною відправною точкою філософування про

людину, не безпідставно прагнучи спертись у своїх пошуках на щось більш вагоме і висуваючи наступне кредо: «Без філософії людини – ніякої теорії людського життєвого досвіду. Без філософії природи – ніякої філософії людини» [2, с. 99].

На цьому шляху представники філософської антропології активно залучають до своїх філософських пошуків сучасні їм останні здобутки у галузі біології, психофізіології, еволюційної біології тощо, таким чином повертаючись до тієї ж самої ідеї про «людську природу», але сформульованої вже на природничо-наукових засадах. Так, говорячи про біологічні передумови унікальності людини як феномену природи, такі як прямоходіння, розвиненість руки, наявність мови, і, зрештою, появу рефлексивної свідомості, філософи-антропологи звертаються до ознак, які так чи інакше притаманні кожній людській особині і визначають її поведінку в світі, вони не є зовнішніми обставинами по відношенню до людини, а безпосередньо вкорінені в її тілесності, яка є єдиною і головно передумовою всіх вищих психічних процесів, котрі прийнято ототожнювати зі сферою духовності. Таким чином філософській антропології вдається уникнути жорстко критикованого нею механістичного «поділу» людини на тіло та дух, що практикувався попередньою філософською традицією.

Як Г. Плеснер, так і А. Гелен у своєму філософуванні про людину насамперед прагнуть оцінити її місце у ієрархії живого, спираючись на дані біології. Втім, намагаючись їх системно переосмислити мислителі часто-густо вдаються до введення нових суто натурфілософських (науково не обґрунтованих) понять та категорій. Так, Г. Плеснер, говорячи про живе, вводить такий специфічний термін як «позиційність» – здатність виділятися на тлі зовнішнього середовища, співвідноситися з ним і сприймати його реакції. «Позиційність» рослин має «відкритий» характер, тобто рослина вписується в зовнішнє середовище, прямо залежачи від нього. Розвиток мозку у вищих тварин робить їх більш позиційно «закритими», сильніше зосередженими на собі, більш незалежними від зовнішнього середовища. І лише людина, на думку Г. Плеснера, відрізняється від решти живої природи специфічною ексцентричною позиційністю. Адже лише людина завдяки самосвідомості може відноситися до самої себе рефлексійно, осягаючи себе в трьох аспектах: як об'єктивне тіло, як душу в тілі та як «Я». А. Гелен у своїй програмній праці «Про систематику антропології» також виходить із зіставлення людини з твариною. На відміну від тварини, зазначає філософ, яка добре пристосована до зовнішнього середовища і перебуває в управлінні інстинкту, людина біологічно істота недосконала. І саме завдяки цій непристосованості та обмеженню інстинктів її існування перебуває під загрозою. Але з іншого боку, саме ця непристосованість породжує «відкритість світові», а завдяки наявності у людини на відміну від тварин рефлексивної свідомості з'являються такі специфічно людські риси як необмежена спроможність навчатися, не прив'язаність до жодного досвідного об'єкту та жодного поведінкового зразка.

Однак, не може не впасти в око, що намагання пізнати людину філософів-антропологів ма-

ють, якщо можна так висловитись, апофатичний характер. Якщо апофатична теологія відштовхується у пізнанні бога від переліку характеристик, які не є богом, то «апофатична» антропологія зосереджується на тому, в чому людина не є твариною. Разом з тим, філософи-антропологи весь час намагаються вирватися із цього зачарованого кола і все ж таки визначити набір характеристик, що якісно відрізняють людину від тварини. Дуже промовистими в цьому сенсі є наступні міркування Г. Плеснера, в яких він прагне сформулювати сутність того, що він називає «ексцентричною позиційністю»: «Людина як жива річ, поставлена в середину свого існування, знає цю середину, переживає її і тому переступає її. Вона переживає зв'язок в абсолютному тут-і-тепер, тотальну конвергенцію оточуючого середовища та власного тіла по відношенню до центру його позиції і тому більше не зв'язана нею. Вона переживає безпосередній початок своїх дій імпульсивність своїх мотивів та рухів, радикальне авторство свого живого існування, стояння між діями і діяннями, вибір, як і захопленість в афекті та потязі, вона знає себе вільною і, не дивлячись на цю свободу, прикутою до існування, яке заважає їй і з яким вона має боротися. Якщо життя тварини центричне, то життя людини ексцентричне, вона не може порвати центрвання, але одночасно виходить із нього на зовні. Ексцентричність є характерна для людини форма фронтальної поставленості по відношенню до оточуючого середовища» [2, с. 126].

Постановка проблеми. Не може не впасти в око світоглядна і навіть термінологічна спільність міркувань Г. Плеснера, що весь час наголошує на перебуванні людини серед інших речей світу у статусі «живої речі» і одночасно говорить про «вихід» людини за межі цього статусу у «радикальному авторстві» свого існування з аналогічними роздумами критикованого ним же М. Гайдеггера: «Людське буття може виступати по відношенню до сущого тільки тому, що висувається в Ніщо. Вихід за межі сущого здійснюється в самій основі нашого буття. Але такий вихід і є метафізика у власному сенсі слова. Тим самим мається на увазі: метафізика належить до «природи людини» [10, с. 26]. Задамося запитанням: чи не є плеснерівська «ексцентрична» позиція людини, що знаходиться «не в рівновазі, поза місцем та часом, в Ніщо» [2, с. 136] також цілком метафізичною? І чому власне так важко схопити і описати це «людське в людині» не вдаючись до метафізики?

Виклад дослідження проблеми. У пошуках відповіді на це запитання видатний німецький психоаналітик, основоположник логотерапії В. Франкл, прагнучи охарактеризувати ту особливу єдність, яку являє собою людина, розробляє особливу «демінціональну онтологію» (онтологію вимірів). Психоаналітик пропонує порівняти проєкції одного і того ж предмета в різних площинах. Так, наприклад, якщо склянку, геометричною формою якої є циліндр, спроектувати з трьохвимірного простору на двох-мірні площини, що відповідають його повздовжньому і поперечному зрізу, то в одному випадку ми отримаємо коло, а в іншому – прямокутник. Таким чином проєкції ніби то суперечать одна од-

ній, при цьому залишаючись проекціями одного і того ж самого предмета. Окрім того, В. Франкл звертає увагу на те, що в обох випадках у якості проекцій ми отримуємо замкнені геометричні фігури, в той час як склянка це відкрита посудина, яка ще й може бути наповнена якоюсь рідиною.

«Як застосувати тепер все це до людини? – запитує видатний психоаналітик у своїй доповіді «Плюралізм науки та єдність людини», – Людина, так само, якщо у неї редукувати специфічно людський вимір і спроектувати її на площину біології та психології, відображається в них так, що ці проекції суперечать одна одній. Адже проекція в біологічну площину виявляє соматичні явища, тоді як проекція в психологічний вимір виявляє явища психічні. В світлі демінзональної онтології, однак, ця суперечливість не ставить під сумнів єдність людини – як факт неспівпадіння кола та прямокутника не суперечить тому, що це дві проекції одного і того ж циліндра. Але будемо пам'ятати: марно шукати єдність людського способу буття, що долає багатомайття різних форм буття, а також розв'язок таких протиріч, як антиномія душі та тіла, в тих площинах, на які ми проектуємо людину. Виявити її можна лише у вищому вимірі, в вимірі специфічно людських проявів» [6, с. 51].

Продовжуючи аналогію зі склянкою, як відритою посудиною, яку завжди можна чимось наповнити, В. Франкл говорить про «відкритість» людини, її спрямованість назовні себе самої, покликаючись при цьому на антропологічні дослідження М. Шелера, А. Гелена та А. Портмана, і ще раз наголошуючи на небезпеці ототожнення людини з її біологічними та психологічними «проекціями»: «Адже, так само як відкрита посудина у горизонтальній та вертикальній проекції на площину дає нам замкнені фігури, так і людина на біологічному рівні відображається як замкнена система фізіологічних рефлексів, а на психологічному рівні – як замкнена система психологічних реакцій» [6, с. 50–51].

Але що ж ми можемо сказати про людину, беручи до уваги саме її «відкритий», власне людський вимір і не впадаючи при цьому в екзистенціалістські метафори та метафізичні абстракції? Чим виміряти об'єктивність і корисність такого знання про людину? На нашому думку, надзвичайно вагомий внесок у розв'язок цих задач внесли представники напрямків гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії. Адже будучи практикуючими психологами та психіатрами, вони робили акцент на надзвичайному важливому аспекті психічного здоров'я та благополуччя людини, який якісно відрізняє людину від тваринного світу. Бо ж лише для людини важливо не просто бути в цьому світі, а бути в ньому щасливою, самореалізованою, мати відчуття самоповаги тощо.

Так, на думку видатного психоаналітика ХХ століття, основоположника гуманістичного психоаналізу, Е. Фромма, лише людина здатна усвідомлювати своє власне існування як проблему. «Всі пристрасті та устремління людини є спробами знайти відповідь на проблему свого існування, – зазначає він, – або можна сказати, що це спроба уникнути душевної хвороби. (До речі, що стосується психічного життя, то справжня пробле-

ма полягає не в тому, чому люди стають душевнохворими, а швидше в тому, чому більшості з них вдається уникнути душевної хвороби)» [9, с. 449].

Продовжуючи свою думку, Е. Фромм наголошує на тому, що самосвідомість, розум та уява роблять неможливим для людини існування в гармонії з природою, характерне для тварин. Залишаючись частиною природи, людина підкорена її фізичним законам, які вона не може змінити, але зате в її силах дистанційовано сприймати решту природи, виділяючи себе з неї. Оскільки людина усвідомлює себе, вона розуміє своєму безсилля, випадковість своєї появи в світі та обмеженість свого існування природними рамками – найголовніша із яких – невідворотний кінець всього живого – смерть. Все це породжує нерозв'язну трагічну дихотомію існування кожної людини: «...вона вже не може звільнитися від свого духу, навіть якби вона цього хотіла, і не може звільнитися від свого тіла, поки вона живе, і її тіло пробуджує в ній бажання жити» [9, с. 444–445]. Саме тому, на думку Е. Фромма, всі люди насамперед, ідеалісти, і вони не можуть обійтись без того, щоб бути ідеалістами, якщо під ідеалізмом розуміти стремління до задоволення потреб, які є специфічно людськими і виходять за рамки фізіологічних потреб організму.

Якою ж має бути, з точки зору видатного психоаналітика, ця «правильна відповідь» на питання, що ставить перед людиною її існування? Для того, щоб провести водоподіл між регресивними та прогресивними силами людської психіки Е. Фромм у своїй програмній праці «Душа людини» вводить два фундаментальних для гуманістичного психоаналізу поняття «біофілії» («любові до живого») та «некрофілії» («любові до мертвого»). Безумовно, стосовно душевного життя кожної окремої людини, цей поділ є умовним, адже в кожній людині так чи інакше дістають свій прояв обидві тенденції. Втім, саме послідовна реалізація стратегії «любові до життя» і намагання уникати некрофілійських тенденцій сприяють збереженню психічному здоров'я індивіда. Що ж до проблеми щастя, то, на думку Е. Фромма, воно не може виступати для людини «самоціллю», бо в такому вигляді прагнення до щастя перетворюється на невротичну «надмету», в той час як при психічній нормі переживання щастя може бути лише свого роду «побічним продуктом» реалізації людиною правильної життєвої стратегії. Цю тему мислитель пізніше розвинув в ще одній своїй всевітньо відомій праці «Мати чи бути?», де він вводить два додаткових модуси існування: для біофільного ставлення до життя – це існування в модусі «буття», для некрофілії – це необмежене прагнення до володіння. Таким чином, наголошує психоаналітик некрофіл широко переконаний, що щастям можна володіти як річчю, однак весь час терпить невдачі в намаганнях ним заволодіти та утримати його саме тому, що насправді щасливою людиною може тільки бути.

Однак, не може не впасти в око, що попри величезний масив клінічної практики представників гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії, зроблені її виданими представниками узагальнення носять більшою мірою умовляний характер, з одного боку заснований на результатах клінічних спостережень, а з ін-

шого – на переосмисленні всієї попередніх психологічних, психоаналітичних та філософських (зокрема, чи не насамперед, екзистенціалістських) поглядів на людину. Але виникає логічне запитання: чи можна виділити якусь сукупність психофізіологічних характеристик, яка є необхідною передумовою конструктивної реалізації людиною своїх сутнісних сил і, відповідно, психічного здоров'я та щастя? Чи рекомендації психоаналітиків мають виключно психотерапевтичний характер, а їх ефективність слід сприймати «на віру», покладаючись на ефективність клінічної практики?

І в цьому контексті, на нашу думку, надзвичайно плідним є звернення до дослідної діяльності видатних психофізіологів ХХ століття В. Ротенберга та В. Аршавського. В центрі їх наукових інтересів наприкінці 70-х – на початку 80-х років минулого століття опинився вплив стресу та негативних емоцій на виникнення так званих психосоматичних хвороб. В зв'язку з цим, в медицині утвердилося уявлення про однозначно шкідливий вплив негативних емоцій на організм і поширилась практика всілякого їх уникання. Однак В. Ротенберг та В. Аршавський звертають увагу на те, що питання про безумовну користь позитивних і шкоду негативних емоцій далеко не таке просте і однозначне. Адже лікарів неодноразово вражали деякі факти, що залишалися, однак, не поясненими та неузагальненими. Під час інтенсивних та довготривалих періодів емоційного напруження, викликаних екстремальними ситуаціями, нерідко значно зменшувалось число не лише психосоматичних, а й простудних захворювань. Це зменшення захворювань відмічається всупереч постійно діючим стресорним факторам, що зовсім не сприяють виникненню позитивних емоцій: важка праця, постійні небезпеки для життя, тривога за ближніх, часом загибель товаришів, суворі кліматичні умови, недосипання та іноді недоїдання. Правда це характерно лише для тих, хто проявляв в цих складних і небезпечних умовах неабияку духовну мужність, готовність постійно боротись за збереження життя та людської гідності. Втім, не може бути сумніву, що на долю найбільш мужніх і стійких в умовах стихійних лих та катастроф випадало щоденно більше негативних емоцій, ніж на долю інших людей за все життя [3, с. 14]. Вражає наскільки ці спостереження перегукуються із аналогічними спостереженням основоположника В. Франкла, зробленими під час перебування серед ув'язнених німецьких концентраційних таборів. В. Франкл констатував значне зниження серед ув'язнених як психосоматичних, так простудних захворювань, не дивлячись на гранично несприятливі для здоров'я умови, постійне недоїдання та недосипання, також практично повну відсутність неврозів у класичному розумінні, невротики в умовах концтаборі ставали здоровими.

Для пояснення цього феномену В. Ротенбергом та В. Аршавським була сформульована концепція пошукової активності, що «направлена на зміну ситуації, причому в умовах, коли суб'єкт не може бути впевненим в результатах своєї пошукової поведінки, коли відсутній визначений прогноз результату всієї ситуації» [3, с. 21]. Саме

пошукова активність, на думку дослідників, «той загальний неспецифічний фактор, який визначає стійкість організму до стресу та шкідливим впливів при самих різних формах поведінки» [3, с. 21]. «Пасивно-захисну реакцію в усіх її проявах ми пропонуємо розглядати як відмову від пошуку у неприйнятній для суб'єкта ситуації, – зазначають дослідники, – саме відмова від пошуку, а не неприйнятна ситуація сама по собі та викликані нею негативні емоції роблять організм більш вразливим до різноманітних шкідливих впливів» [3, с. 23]. Відмова від пошуку в ситуації, яка не влаштовує людину чи тварину відноситься до найсуттєвіших причин розвитку соматичної патології чи порушень поведінки. При цьому грають роль одночасно два негативних фактори: оцінка ситуації як неприйнятною, загрозливою і в той же час відмова від пошукової активності, яка справляє протекторну дію на здоров'я. Опикування пацієнтів про їх настрій та переживання в останні місяці перед дебютом хвороби показали, що цей період характеризується у різних хворих багатьма спільними рисами. Комплекс цих рис отримав назву синдром «відмови», «уходу», «втечі», «капітуляції», відмова від боротьби у протистоянні життєвим складнощам, відмова від сподівань. Специфічний синдром, що трохи нагадує депресію є надійним передвісником соматичних захворювань [3, с. 42]. Схожі ситуації констатує і В. Франкл, з тією різницею, що умови концтабору можна розглядати своєрідний «полігон» для досліджень «пацієнтів» в ситуації, несприятливості ситуації, або радше неприйнятності якої є об'єктивною, а не, як це часто буває в житті, такою, що переживається індивідом суб'єктивно.

Зрештою основоположник екзистенційної логотерапії приходиться до висновку, «що тілесно-душевний занепад залежав від духовної установки, але в цій духовній установці людина була вільна! Ув'язнивши людину у таборі, можна було відібрати в неї все аж до окулярів та ремня, але у неї залишалась ця свобода, і вона залишалась у неї аж до останньої миті, до останнього подиху. Це була свобода налаштуватися так або інакше, і це «так або інакше» існувало, і весь час були ті, кому вдавалося придушити в собі збудження і подолати свою апатію. Це були люди... і у них знаходилося для товариша добре слово та останній шматок хліба» [7, с. 143]. В. Франкл називає цю позицію нескореності та внутрішнього відстоювання завдяки здатності зануритися у духовні виміри буття всупереч гранично несприятливим обставинам щоденного існування «волею до смислу» – і саме вона є однією із базових засад екзистенційної логотерапії. Симптоматично, що саме «воля до смислу» В. Франкла якнайкраще корелює із «пошуковою активністю» В. Ротенберга та В. Аршавського. Адже здійснення «волі до смислу» – це насамперед творчий пошук кожен день і кожен мить життя. В. Франкл не стомлюється підкреслювати, що смисли не винаходяться, не створюються самим індивідом, їх треба шукати і знаходити. Смисли не дані нам, ми не можемо вибрати собі смисл, ми можемо лише обрати покликання, в якому ми віднаходимо смисл. Смисл треба не просто шукати, за нього треба боротися і боротьба ця важка.

Разом з тим, дослідження фізіології та психофізіології пошукової активності ускладнюється ще й тим, що в природних умовах у тварин виявити пошукову активність в чистому вигляді практично неможливо. Тварина постійно заклопотана задоволенням інших первинних потреб, і паралельно, за ходом справи, задовольняється потреба у пошуку. Отже, можливість задоволення цієї потреби в її «чистому» вигляді вперше з'являється лише у людини, коли завдяки високій соціальній організації пошукова активність нарешті звільняється від ролі «служниці» первинних мотивів і стає основою творчої діяльності. «Творчість як найбільш яскравий прояв пошукової активності в її «чистому» вигляді більш за все свідчить проти уявлень про, що пошук необхідний тільки для задоволення інших потреб, що він не має самостійної цінності. Така точка зору суперечить всьому досвіду людства» [3, с. 31], – підкреслюють В. Ротенберг та В. Аршавський.

Невипадково, В. Франкл розробляючи шляхи реалізації індивідом смислу власного буття виділяє три групи цінностей, серед яких першими постають «цінності творчості». Замислюючись над цінностями творчості індивід насамперед має запитати себе «Що я можу дати світу?». І відповіддю на це запитання не обов'язково має бути художня чи технічна творчість в класичному розумінні. В. Франкл наголошує, що в будь-якій діяльності людини, як професійній, так і позапрофесійній може і має бути присутній творчий компонент. Адже невід'ємною умовою буття людини в світі є і завжди буде залишатися праця (трудова діяльність) і саме в ній видатний психоаналітик вбачає чи не найпотужніше джерело смислів, щоправда, лише за однієї умови – що праця буде творчою.

Наступну групу смисложиттєвих цінностей В. Франкл називає цінностями переживання, відповідно запитання, адресоване до індивіда, що прагне їх реалізувати він формулює як «що я можу взяти від світу?». Цінності переживання проявляються в нашій сприйнятливості до явищ оточуючого світу, насамперед у переживанні прекрасного, скажімо, під час спілкування з природою чи творами мистецтва. Неможна недооцінювати всієї повноти смислу, якого набуває наше життя завдяки цим цінностям. Адже, незалежно від будь-яких форм людської діяльності, надзвичайно важливо, якою буде інтенсивність переживання людиною кожного моменту її життя!

Ну і, нарешті, третя і остання група смислотворчих цінностей полягає у ставленні людини до факторів, які обмежують її життя. Ця група цінностей виходить на передній план у «межових» ситуаціях людського буття – невиліковної хвороби, неподоланної екстремальної ситуації, ув'язнення з перспективою смертної кари тощо. Щоправда, В. Франкл не стомлюється наголошувати (і в цьому мимоволі солідаризується з В. Ротенбергом та В. Аршавським), що далеко не кожна «межова» ситуація є справді безвихідною, часто-густо людина сама поспішає зайняти «капітулянтську» позицію, тим самим іще більше погіршуючи свій душевний стан і втрачаючи можливість пошуку та реалізації смислів. Але навіть за умови дійсної неможливості реалізації творчих цінностей та цінностей переживання

для людини завжди залишаються доступними «цінності ставлення»: те, як вона приймає тяготи життя, як несе свій хрест, та мужність, яку вона проявляє в стражданнях, гідність яку вона показує, знаючи, що вона приречена, – все це є мірою того, наскільки вона відбулася як людина. «Як тільки список категорій цінностей поповнюється цінностями ставлення, стає очевидним, що людське існування ніколи не може бути позбавленим смислу. Життя людини сповнене смислом до самого кінця – до самого її останнього подиху. І поки свідомість не покинула людину, вона постійно зобов'язана реалізовувати цінності та нести за них відповідальність» [5, с. 174], – стверджує В. Франкл.

Повертаючись до концепції пошукової активності В. Ротенберга та В. Аршавського спробуємо під її кутом поглянути на «ціннісну тріаду» В. Франкла. На перший погляд, може здатися, що лише цінності творчості потребують вираженого пошукового підходу. Але придивимось уважно до цінностей переживання. Хіба творча налаштованість індивіда не є головною необхідною передумовою того, щоб його переживання вступили в резонанс із красою природи чи мистецтва?! Не кажучи вже про загальновідомий феномен «творчого споглядання» як чи не найважливіший вимір творчого процесу, без якого творчість як така неможлива в принципі та який цілком відповідає за характеристиками «цінностям споглядання» В. Франкла. Що ж до «цінностей ставлення», то тут виходить на передній план особливий смислотворчий аспект, що отримав назву «мистецтва жити». Адже саме в критичній безвихідній ситуації, на межі життя і смерті, людині часто доводиться радикально переосмислювати власні цінності докладаючи всіх зусиль, щоб знайти саме свій унікальний смисл, який подеколи навіть може суперечити усталеним цінностям та моральним нормам.

Цілком вписується в бачення В. Ротенбергом та В. Аршавським творчої пошукової активності й запропоноване Е. Фроммом визначення біофільної життєвої стратегії: «Продуктивне орієнтування є повним розвитком біофілії. Хто любить життя, той відчуває свій потяг до процесу життя і росту в усіх сферах. Для нього краще створити заново, аніж зберігати. Він здатен дивуватися і з більшою охотою переживає щось нове, ніж шукає прихистку в утвердженні давно звичного. Життєві пригоди являють для нього більшу цінність, ніж безпека. Його установка по відношенню до життя функціональна, а не механістична. Він бачить ціле, а не тільки його частини він бачить структури, а не суми. Він радіє життю і всім його проявам...» [8, с. 35].

Висновки. Отже, підведемо підсумки. На наш погляд, між розуміння В. Ротенбергом та В. Аршавським творчої природи людини як соціального прояву пошукової активності, яка фізіологічно притаманна, як людині, так і вищим тваринам та стратегіями реалізації цієї творчої природи через «біофілну» орієнтацію та «волю до смислу», запропонованими відповідно Е. Фроммом та В. Франклом цілком обґрунтовано можна поставити знак «рівності». Таким чином уможливити узагальнення на підставі клінічної практики, зроблені представниками гу-

маністичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії отримують надзвичайно важливе психофізіологічне підґрунтя. Це надзвичайно важливо для подальшого плідного розвитку як обох вищезгаданих психоаналітичних підходів, так і самої концепції пошукової активності, яка у взаємозв'язку з ними також набуває нових філософсько-світоглядних вимірів. Таке поєднання

психоаналітичних практик гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії із психофізіологічними підходом концепції пошукової активності надзвичайно плідне і як вагомий інструмент боротьби за «світоглядне виживання» в сучасному дегуманізованому світі, що переживає стрімку втрату всіх смисложиттєвих цінностей та орієнтирів.

Список літератури:

1. Гелен А. О систематике антропологии. *Проблема человека в западной философии: Переводы*. Москва : Прогресс, 1988. С. 152–201.
2. Плеснер Х. Ступени органического и человек. *Проблема человека в западной философии: Переводы*. Москва : Прогресс, 1988. С. 96–151.
3. Ротенберг В.С., Аршавский В.В. Поисковая активность и адаптация. Москва : Наука, 1984. 193 с.
4. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. *Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр : сборник*. Москва: Издательство политической литературы, 1989. С. 319–344.
5. Франкл В. Общий экзистенциальный анализ. *Человек в поисках смысла*. Санкт-Петербург : Ювента, 1993. С. 157–283.
6. Франкл В. Плюрализм науки и единство человека. *Человек в поисках смысла*. Санкт-Петербург : Ювента, 1993. С. 45–53.
7. Франкл В. Психолог в концентрационном лагере. *Человек в поисках смысла*. Санкт-Петербург : Ювента, 1993. С. 130–156.
8. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу. *Душа человека*. Москва : Республика, 1992. С. 13–108.
9. Фромм Э. Пути из больного общества. *Проблема человека в западной философии: Переводы*. Москва : Прогресс, 1988. С. 443–482.
10. Хайдеггер М. Что такое метафизика? *Время и бытие : Статьи и выступления : пер. с нем.* Москва : Республика, 1993. С. 16–27.

References:

1. Gelen A. (1988) O sistematike antropologii. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody. Moskva: Progress, pp. 152–201.
2. Plesner Kh. (1988) Stupeni organicheskogo i chelovek. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody. Moskva: Progress, pp. 96–151.
3. Rotenberg V.S., Arshavskiy V.V. (1984) Poiskovaya aktivnost' i adaptatsiya. Moskva: Nauka, 193 p.
4. Sartr Zh.-P. (1989) Ekzistentsializm – eto gumanizm. Sumerki bogov: F. Nitshe, Z. Freyd, E. Fromm, A. Kamyu, Zh.P. Sartr: sbornik. Moskva: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, pp. 319–344.
5. Frankl V. (1993) Obshchiy ekzistentsial'nyy analiz. Chelovek v poiskakh smysla. Sankt-Peterburg: Yuventa, pp. 157–283.
6. Frankl V. (1993) Plyuralizm nauki i edinstvo cheloveka. Chelovek v poiskakh smysla. – Sankt-Peterburg: Yuventa, pp. 45–53.
7. Frankl V. (1993) Psikholog v kontsentratsionnom lagere. Chelovek v poiskakh smysla. Sankt-Peterburg: Yuventa, pp. 130–156.
8. Fromm E. (1992) Dusha cheloveka. Ee sposobnost' k dobru i zlu. Dusha cheloveka. Moskva: Respublika, pp. 13–108.
9. Fromm E. (1988) Puti iz bol'nogo obshchestva. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody. Moskva: Progress, pp. 443–482.
10. Khaydegger M. (1993) Chto takoe metafizika? Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya: per. s nem. Moskva: Respublika, pp. 16–27.