



СВІТ ГУМАНІСТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ, АБО НЕДОВІЛЬНІ АСОЦІАЦІЇ З ПРИКМЕТНОЇ НАГОДИ

Зіновія КАРПЕНКО

Copyright © 2003

Гуманістична психологія: Антологія: Навч. посібник для студентів вищих навч. закладів: У 3-х т. / Упорядники й наукові редактори Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К.: Університетське видавництво “Пульсари”, 2001.

Том 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – 252 с.

Схоже на те, що перманентні нарікання на такої ж якості кризи в психології присікаються тверезо мислячим розумом, котрий кладе у підмурівок своїх міркувань холістичний підхід до осягнення феномена людини. Принаймні такий висновок запрошується з уважного, неквапного студіювання першого тому антології “Гуманістична психологія”, що має назву “Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст.”. Редактори антології – професори психології **Роман Трач** (США) і **Георгій Балл** (Україна) – здійснили копітку працю з добору, впорядкування і перекладу (за участю **Ю. Рождественського** і **Н. Гайдюкевич-Корчинської**) текстів, що належать переважно незнайомим українському психологічному загалу авторам, у тому числі й у російськомовному варіанті, наприклад, К. Аанстусу, Ф. Лершу, П. Сміту, Ю. Джендліну, Л. Дейвідсону. Знаходимо в книзі і добре відомі імена, з якими засадниче асоціюється поява і розвиток гуманістичної течії у психології: К. Роджерс, А. Маслоу, Р. Лейнг, В. Франкл. Але в антології вони постають перед читачем, не-

знайомим з оригінальними англійськими текстами, з іншого, часом несподіваного, боку. Так, у праці А. Маслоу висловлена толерантна думка про необхідність поєднання двох видів епістемологій у дослідженні людини – природничо-наукової, причинно-наслідкової, “об’єктивної” і гуманітарної, телеологічної, “суб’єктивної”. Автор, зважаючи на широту свого світогляду, не бачить “криміналу” в узгодженні цих полярних аксіологічних і методологічних настановлень, адже справді людину треба сприймати цілісно, емпатійно-інтуїтивно, арефлексивно, а тому центруватися на ній як на самодостатній і самоспричиненій цінності і в такий спосіб ще й милуватися її буттям у світі через містичне злиття з нею у стосунках любові, або в терапевтичних відносинах зростання. Проте можна “брати” її і як об’єкт, коли мовиться про дослідження локальних зв’язків у межах цілого. При цьому, звичайно, не варто випускати з поля зору глобальну гуманістичну перспективу саморозвитку чи психологічного супроводу розвитку вільної особистості, тому що таке забуття “умертвляє” предмет психокорекції, перетворює його на пасивного реципієнта зовнішньої маніпуляції і через це не має нічого спільного з гуманістичною психотерапією, повно базованою на екзистенціалізмі й феноменології.

Наукова позиція **А. Маслоу** являє собою взірць поважного ставлення до опонентів, які розробляють альтернативні

теорії, залучаючи їх до діалогу і продуктивної дискусії з питань методології. Це не має нічого спільного з догматичними настановленнями деяких сучасних українських учених, які через досвід свого тоталітарного виховання, так само палко, безапеляційно й непомірковано. наполягають на радикально інших принципах розвитку сучасної психології, хоча ще донедавна були догматично вірні (принаймні на словах) зовсім іншим ідеалам і концептам якихось 12–15 років тому. На цю обставину слушно звертає увагу **Георгій Балл** у “Післямові”, підтверджуючи свою раніше висловлену думку у статті “До визначення засад раціо-гуманістичного підходу в методології психологічної науки” (*див. Психологія і суспільство. – 2000. – №2*) щодо об’єктивної необхідності координації зусиль “раціоналістів” і “гуманістів”.

Вступна стаття іншого співредактора антології текстів з гуманістичної психології **Р. Трача** присвячена висвітленню історичних передумов і сучасного стану даного напрямку психологічної науки. Автор переконливо показує, що з’ява нової сили на психологічному горизонті була вмотивована і суспільно-історично, й гносеологічно. Ні наука, ані суспільна і психологічна практики не могли більше миритися з ігноруванням чи недооцінкою ідейно-інтуїтивного аспекту людського мислення, пов’язаного з тим, що А. Маслоу назвав буттєвими цінностями, трансперсональними за своїм статусом і символічно організованими в мистецтві, філософії, релігії. Нова парадигма протиставила себе природничо-науковому способу думання, й понині домінуючому в західній психології. Його однобічна орієнтація на раціонально-технічний аспект людського мислення ввела гуманістичну психологію з моменту її виникнення в дуже серйозне опонентське коло, а тому потребувала системологічних філософських побудов, узагальнення певним чином зрозумілого і витлумаченого суб’єктивного досвіду (герменев-

тика). Тоді як технократично налаштований біхевіоризм і когнітивна психологія, приміром, розвивалися головним чином методоцентричним шляхом.

У статті **К. Аанстуса** “Головна течія у психології та гуманістична альтернатива” полемічно загострені й радикалізовані акценти, розставлені **Р. Трачем**. Так, автор стверджує, що “новочасний світогляд дозволив тотально підпорядкувати себе настановам природничих наук” (с. 27), а “наслідком “тоталізації” виключно наукового підходу стає втрата сенсу людського існування”. К. Аанстус вважає, що неправомірна редукція людського буття до механічного реагування на стимули принижує людську природу, а використання тварин як модельних об’єктів для вивчення психологічних закономірностей поведінки індивіда здатне відзеркалити хіба що темний бік людського існування. Поцінуючи вклад **А. Маслоу** у становлення гуманістичної психології, автор пише: “Замість психології контролю й управління він запропонував психологію зростання, самореалізації, вершинних переживань, трансценденції, “психологію буття” (с. 34).

Чи не найбільш послідовно і повно філософські засади гуманістичної психології розкриті в нарисі **Р. Мея** “Становлення екзистенційної психології”, котрий увійшов до антології. В ньому автор коментує діалектичний характер афористичного висловлювання **Сартра**: “Екзистенція передує есенції” (“існування передує сутності”). На думку Р. Мея, первісне онтологічне почуття людини чи, іншими словами, свідомість буття означає себе як безпосередній дорефлексивний досвід переживання своєї єдності зі світом. І в цьому безперервному поставанні себе людиною (латинське слово *existere* буквально означає “поставати”, “виникати”) з’являються дискретні фрагменти рефлексивного пізнання, котрі схоплюють у цілісному потоці суб’єктивного досвіду сталі структурні утворення (сутність). Отже, передумовою

сутності є екзистенція, а виявом екзистенції – сутність. Відтак звернення до унікальності людського індивіда, його гідності і віра у потенціал розвитку засновується на визнанні своєрідної манери існування кожного суб'єкта, неповторності його способу освоєння світу і присутності в міжлюдському контексті. Зв'язок когнітивних і конативних аспектів суб'єктивного досвіду (сутності та існування) репрезентує те, як людина ідентифікує власне буття, а саме – унікальний патерн своїх необмежених можливостей. Останні – це те, що людина знаходить у своєму досвіді і чим вона інтенційно спонукається зсередини свого ества, тобто цінності. Такий аксіологічний “результат” нашого існування (граничний життєвий сенс) є наслідком вітального інтуїтивного вгадування й перцептивного “намацування”, а також рефлексивного об'єктивування й раціонального обґрунтування. Саме тому неприпустимо протиставляти “розумінево-суб'єктивне” і “техніко-об'єктивне” настановлення в методологічних дискусіях і реальній психологічній практиці. Гуманітарній науці, якою є психологія, потрібна своя міфологія, що б найкращим чином символізувала суто людський спосіб буття, його різнопланові версії й варіанти. Водночас їй також потрібна своя технологія, щоб організувала локальні залежності у форматі феноменального світу, що підлягає прискіпливій об'єктивній верифікації.

Помітне місце в антології гуманістичної психології займає насичена ідеями та добре структурована доповідь невідомого у нас німецького психолога **Ф. Лерша**, виголошена ним на одному з наукових конгресів у 1966 р. Автор окреслює базову концепцію гуманістичної чи, як він каже, антропологічної психології. “Вона розглядає душевне життя у подвійному розумінні цілісності: з одного боку, в його перебігу *у світі* – в “горизонтальному” комунікативному переплетенні особи з її світом; з іншого

– як “вертикальну” єдність, що існує *всередині особи* і має власну кулясту будову” (с. 94). Горизонталь існування людини являє собою функціональне поле переживання у взаємодоповненні чотирьох процесів: сприймання світу й орієнтації в ньому; потягів і прагнень, пов'язаних зі світом певних потреб; емоцій, котрі презентують тематику наших устремлінь; діяльності, яка є відповіддю людини в її діалозі зі світом. Вертикаль людського існування (тектоніка особи) становить ендотимний ґрунт у сукупності стаціонарних настроїв (почуття самоті і життєвості) та особистої надбудови в єдності волі і мислення. При цьому сфера несвідомого міститься нижче ендотимного ґрунту і складається з історично сформованих диспозицій переживання і поведінки. Горизонталь людського функціонування – це той аспект людського буття, який Гелен назвав “*homo faber*” (людина діяльна), а його вертикаль узагальнюється назвою “*homo religiosus*” (людина релігійна), тобто вона сутнісно пов'язана із вартостями сенсу. Цікаво, що тут, як і у випадку з Маслоу і Меєм, артикулюється та ж ідея холистичного підходу до вивчення людини, яка єдино правильно відображає спосіб її буття у світі: “У протиставленні *homo faber* і *homo religiosus* ідеться не про два характерологічних типи, а про два процеси буття, які, попри їхню протилежність, навіть саме через цю протилежність, належать до людини як цілісності. Людина має жити, з одного боку, задля того, щоб задовольнити потреби свого буття, а з іншого – щоб виконати завдання своєї екзистенції, тобто і як *homo faber*, і як *homo religiosus*. Знаходження правильної міри співвідношення між цими двома протилежностями постійно ставить нові завдання перед людиною як вільною істотою” (с. 103).

Окрім логічно вибудованих теоретичних аргументів, чіткого системологічного моделювання концептуальних блоків, у **Ф. Лерша** зустрічаємо напрочуд тонкі

і точні феноменологічні описи-одкровення. Важко утриматися, щоб не навести таку, наприклад, цитату, що стосується вищих переживань людини: “Справжня любов не є спонукою до самоствердження, до здобуття авторитету чи влади, але як така стає самовіддачею і самотрансценденцією. Благоговіння – це залучення до таїни, що огортає всі речі й міститься поза раціональною системою понять і можливістю технічного оволодіння. А те, що розуміють під смутком, служить не цінностям життєвих потреб і життєздатності, а цінностям *сенсу* – причому *сенс* не є чимось, що його світ надає для забезпечення буття; *сенс* – це щось, порівняно з чим просте життя і його утримання не є самі собою достатніми” (с. 102–103).

Публічна лекція **В. Франкла**, що на правах розділу ввійшла до його останньої прижиттєвої книги “Людина в пошуках граничного *сенсу*”, містить концентрований виклад його теорії самотрансценденції, яка виражає сутність людської екзистенції. Не вдаючись тут до переказу тих сфер, у яких людина може відшукати *сенс* свого буття, що відомо українському читачеві з російського перекладу книги В. Франкла “Человек в поисках смысла” (М.: Прогресс, 1990), відзначимо лише ту обставину, котра може слугувати наріжним каменем психологічної герменевтики, витлумаченої в розумінні **Хайдеггера** як феноменологія людського буття, що досліджує умови онтологічної постановки самого питання про *сенс* буття. У цьому зв’язку показове таке висловлювання Франкла: “Завдяки тому, що я б назвав дорефлексивним онтологічним саморозумінням, вона (*людина* – З.К.) знає, що актуалізує себе якраз тією мірою, якою забуває себе. І вона забуває себе, віддаючи себе – через служіння справі, вищій за себе, або через любов до іншої людини. Справді, у самотрансценденції є сутність людської екзистенції” (с. 165). Це забування себе у справі, поза мною існуючому світі – символ

реалізації специфічної людської потреби-інтенції, яку Франкл називає *волею до сенсу*, зазначаючи, що вона належить духовній висоті людини, тоді як “воля до насолоди чи влади” відображає її інстинктивну глибину. У світлі цих міркувань *сам сенс* завжди реалізує “миттєве розпізнавання можливості на тлі реальності” (с. 168).

Симультанне схоплення *смыслу*, о-смыслення свого буття у світі можливе не лише у спосіб самотрансценденції (вкідання себе у світ, як сказав би **М. Мерло-Понті**), а й у спосіб вивільнення глибинних інтенцій саморозвитку, актуалізації свого первісно просоціального, творчого потенціалу, що обговорюється у статті **К. Роджерса** “Вчитися бути вільним”. Автор описує деякі умови цього учіння: зустріч з проблемою, що має особистісний *смысл* для того, хто навчається; довіра до людського організму, котра означає дозвіл на обрання власного шляху у своєму учінні; щирість (справжність, аутентичність, конгруентність) учителя; цінування учня, суть якого полягає в безоцінному позитивному прийнятті його як особистості; емпатія; надання ресурсів, у т. ч. демонстрація самим учителем своїх учнівських і дослідницьких умінь. У зв’язку з цими питаннями цікавим, хоч почасти й не позбавленим надмірної радикальності, є феноменологічне самодослідження **Б. Стівенса** щодо становлення аутентичності, презентоване ним у вигляді емоційного есе.

Для **К. Роджерса**, на відміну від **В. Франкла**, *сенс* не зовні, а всередині особи, він не присвоюється, а начебто випромінюється з глибини ества. Якщо для Франкла критерієм здійснення *сенсу* є самотрансценденція, а критичним переживанням – ноогенний невроз і переживання екзистенційного вакууму, то для Роджерса роль такого критерію відіграє внутрішня, суб’єктивна, спонтанна, креативна, екзистенційна свобода, котра можлива за умови опертя на внутрішній ціннісний процес (організмичне чуття), а критичним переживанням виступає осо-

бистісна ригідність, заблокованість саморозвиткового потенціалу різноманітними соціальними “фасадами”, масками, некритично засвоєними інтроектами (за термінологією **Ф. Перлза**). Попри припущення Роджерса, що “організмичний досвід людської істоти є *внутрішнім* джерелом життєвої спрямованості, смислотворення і цінностей” (Ю. Джендлін, с. 208), із Франклом його єднає усвідомлення необхідності діалогу зі світом. І немає значення, на чому робиться акцент – на об’єктному полюсі цього діалогу, як у Франкла, чи на суб’єктному, як у Роджерса. Останній розуміє проблему широко: “...ми насамперед говоримо про щось, що існує всередині індивіда, воно феноменологічне швидше, ніж об’єктивне, але тим не менше таке, яке треба цінувати”. Щодо другого моменту в характеристиці досвіду свободи, то він не суперечить картині психологічного універсума як послідовності причин і наслідків, а доповнює такий універсум. “...Вона (*людина – З.К.*) діє вільно, добровільно, відповідально, щоб зіграти свою значущу роль у світі, детермінована послідовність подій якого проходить крізь цю людину і крізь її спонтанні вибори і волю” (с. 44–45).

Ю. Джендлін у статті “Успіхи і проблеми гуманістичної психології” обґрунтовує терапевтичні спостереження К. Роджерса за процесом становлення себе особистістю, зосереджуючись на феномені *межі*, що постає в досвіді людини, яка усвідомлює тілесні фіксації свого тіла. Суть психотерапевтичного супроводу Джендлін вбачає у проведенні клієнта до межі безпосередньо пережитого, невідрефлексованого внутрішнього ціннісного процесу, за якою – інсайт, прорив іманентного знання, організмичної мудрості і його репрезентація на свідомому рефлексивному рівні. Перехід клієнта “за межу” – “самовиростання” – досягається головним чином шляхом емпатійного слухання терапевтом клієнта, який “повертає”

останньому по-своєму зрозумілу істину про нього. Отже, межа як символ особистісного зростання наближається до клієнта настільки, наскільки чутливим, відкритим чужому досвіду і прозорим для самого себе є терапевт, наскільки сам він готовий навчатися у клієнта. Лише такі, діалогічно розгорнуті, терапевтичні стосунки є справді фасилітативними, помічними. Крім того, Джендлін обговорює також проблеми засадово-розбудовчого характеру, що стосується перспектив гуманістичної психології, її наукового статусу, інноваційного потенціалу, юридичного й організаційного формату його імовірного зреалізування.

Не так на понятті про межу, скільки на змісті регіональної онтології, за Гуссерлем, інтелектуально зосереджується **Л. Дейвідсон**, аналізуючи філософські основи гуманістичної психології. Досліджуючи історію гуманізму в західній науковій традиції і відзначаючи три її виразні акценти – людський досвід, свобода і смисл, – автор солідаризується зі зрілим екзистенціалізмом: “Саме екзистенціалісти більше, ніж будь-які інші мислителі сучасної епохи, намагались чітко охарактеризувати онтологічну відокремленість людського”. Уважне вивчення їхніх зрілих позицій показує: вони прийшли до того, щоб визначити людське насамперед як інтенційне відношення – і залученість – до навколишнього матеріального, соціополітичного і/або духовного світу. ...Мерло-Понті наполегливо вказував, що продуктивніше розглядати людський досвід не як незалежний від природного й духовного світів, а як простір для їх взаємного переплетення” (с. 234). І далі: “У цьому плані я знайшов, що праця Гуссерля щодо різних складових біологічної, психічної та духовної реальностей дуже корисна для окреслення кордонів сфери людського як місця перетину Природи і Духу” (с. 238).

Урочистий пафос подібних констатацій **Л. Дейвідсона** не закриває від

ученого чіткого бачення цілком заземлених, нагальних завдань: розробити емпіричні методи, придатні для строгого дослідження людського досвіду в його складності, багатстві та осмисленості. “У цьому відношенні, – пише вчений, – нам пішли б на користь приклади, подані такими вченими-художниками як Гете і Колдрідж, котрі закликали врівноважувати Уяву з Методом. Гуманістична психологія показала свою силу в Уяві; тож вона може лише виграти від серйозного і підкріпленого належними обґрунтуваннями розгляду Методу. У цій справі стануть у пригоді праці, присвячені якісним методам і нарративним дослідженням” (с. 240).

На те, що ця вельми необхідна справа вимагає неабиякої праці, колективних зусиль багатьох дослідників, які не обов’язково мусять бути заангажованими гуманістичними ідеями, але неодмінно повинні бути здатними до самокритики і дослідницької чесності, вказує аналітична розвідка **П. Сміта** “Дослідження з гуманістичних теорій особистості”. Сміт указує на трудність дослідження традиційних феноменів, на яких зосереджується гуманістична психологія: самоактуалізація, вершинне переживання, безпосередній досвід, емпатія, конгруентність тощо методами, характерними для експериментальної психології, що заснована на природничо-науковій парадигмі. Проблема в тому, що з цілісного зв’язку зазначених явищ важко вилучити їх валідні показники, що слугували б залежними змінними у складнодетермінованому процесі зумовлення особистісного зростання. Гуманістична психологія повинна випрацювати власний метод, адекватний предмету свого дослідження – людині як вільній істоті, котра добровільно самовизначається у світі цінностей і смислів. Поки вчені-гуманісти перебувають у пошуках, П. Сміт звертає нашу увагу на вдалі методичні знахідки. Серед них – методика “узгодження звітів” щодо сприймання різними спосте-

рігачами одного неоднозначно трактованого (загадкового) епізоду. При цьому відкидається думка, що слід прийняти якийсь один “об’єктивний” опис події як правильний, а решту відкинути як хибні. Натомість пропонується процес “узгодження”, який ініціюється дослідником, але надає рівної валідності всім звітним даним, що містять інформацію про те, що сталося (посилання на дослідження Гарре і Секорд, с. 201). Отож, практика застосування методики узгодження звітів реабілітує цінність врахування суб’єктивного досвіду як вагомого аргумента в гуманістично спрямованому психологічному дослідженні.

У першому розділі книги **Р. Лейнга** “Розщеплене “Я”, що фігурує в антології під назвою “Екзистенційно-феноменологічні основи науки про особу”, доводиться теза про те, що “людина, розглядувана як особа, вона ж аналізована як організм, є об’єктом різних інтенційних актів” (с. 116). Прийняття цього положення істотно впливає на визначення критеріїв психічного здоров’я. При особистісному підході береться до уваги характер стосунків людини з іншими людьми, спосіб її буття у світі. При ставленні до людини як до об’єкта (*машини*, або як організмичної системи “Воно” – с. 118) відбувається її деперсоналізація, уречевлення і підміна живого екзистенційного досвіду конкретного індивіда бездушним, знеособленими діагнозом. З цього погляду, шизофренік заслуговує на повну увагу з боку терапевта до своєї манери пристосування до світу, котрий сприймає як загрозу своїй аутентичності. Водночас деперсоналізація в теорії, – застерігає Р. Лейнг, – так само хибна, як і деперсоналізація шизоїдом інших людей, і меншою мірою в кінцевому підсумку є інтенційним актом” (с. 119).

Найважливіші постулати гуманістичної психології проголошені **Д. Б’юд-женталом** у статті “Третя сила у психології”. Серед них: 1) людина як людина перевищує суму своїх частин; 2) людина

має своє буття у людському контексті; 3) людина має неперервний суб'єктивний досвід; 4) людина має вибір; 5) людина є інтенційною. Останнє твердження споріднене з позицією Лейнга, хоча розкривається дещо по-іншому: “У досвіді людина демонструє свої інтенції. Це не означає “старання”, а вказує на орієнтацію. Людина виявляє інтенції, маючи мету, здійснюючи оцінювання, утворюючи і впізнаючи смисли. Інтенційність людини стає базою, на якій вона будує свою ідентичність, і це відрізняє людину від інших видів” (с. 87). У такому контексті інтенційність постає такою феноменологічною характеристикою індивіда, котра онтологічно вкорінює його у бутті. Водночас, вітаючи холистичний підхід у дослідженні людини, Б'юджентал відзначає, що його становлення відбувається завдяки конвергенції двох великих традицій – науки і гуманітарного знання.

Що впливає із наших недовільних асоціацій з нагоди небуденної події – виходу масовим україномовним накладом першого тому антології гуманістичної психології? Насамперед те, що українське науково-психологічне товариство давно очікувало на книгу, яка зміцнювала б вітчизняних учених у вірності

антропологічній проблематиці, що традиційно розробляється нашими філософами, психологами та іншими гуманітаріями. Гуманістичні вподобання українських учених схожі на еманацию українського духу, який знайшов свої втілення в концепціях вчинку (В.А. Роме-нець), суб'єктної і самосуб'єктної активності (В.О. Татенко, М.Й. Боришевський), ментально зорієнтованої освіти (А.В. Фурман), соціетальної психіки (О.А. Донченко), раціогуманістичного підходу (Г.О. Балл), концепції життєвого світу особистості (Т.М. Титаренко) та інших теоретичних знахідках, котрі, як тепер зрозуміло, резонують із світовим *Zeitgeist*. Відтак ми вкотре збагнули, що якщо не пропагуємо свої ідеї у світі, то світ їх нам все одно повертає, але вже як чужий, упакований в іншу національну культуру, продукт. Насправді ж наш Дім – не лише Україна, а й Європа, й увесь світ, який екзистенційно зацікавлений у паритетному діалозі своїх голографічно влаштованих суб'єктів. З нашою гуманістичною психологією ми “повсюдно вдома”, як співається в одній бадьорій пісеньці. Але це вже тема інших недовільних асоціацій.

Надійшла до редакції 21.01.2003.