

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ МОДЕРНОГО ТИПУ

В статті розглянуті філософські підвалини розбудови новітньої української національної ідеї. Доведена перспективність таких філософських напрямків, як екзистенціалізм та гуманістичний психоаналіз («екзистенційна логотерапія») для розв'язання цього завдання.

Ключові слова: національна ідея, атеїстичний екзистенціалізм, гуманістичний психоаналіз, екзистенційний патріотизм.

В статье рассмотрены философские основы развития новейшей украинской национальной идеи. Доказана перспективность таких философских направлений, как экзистенциализм и гуманистический психоанализ («экзистенциальная логотерапия») для решения этой проблемы.

Ключевые слова: национальная идея, атеистический экзистенциализм, гуманистический психоанализ, экзистенциальный патриотизм.

Shmorgun Oleksandra

The philosophical foundations of the modern Ukrainian national idea

In the article the philosophical foundations of the development of modern Ukrainian national idea are reviewed. The perspective of such philosophical directions as philosophy of existentialism and humanistic psychoanalysis ("existential speech therapy") for solvation of this problem is proved.

Keywords: national idea, atheistic existentialism, humanist psychoanalysis, existential patriotism.

*«Її посмішка здалася мені прозорою,
і крізь цю посмішку я побачив моє село.*

А крізь моє село – мою країну.

А крізь мою країну – інші країни».

А. де Сент-Екзюпері, «Військовий льотчик»

Останні роки ситуація в Україні характеризується граничною нестабільністю: фактично від здобуття незалежності у 1991 році вона переживає затяжну кризу, яка в окремих регіонах фактично переросла у гуманітарну катастрофу. Однак кризовість та нестабільність в Україні є лише частковим випадком кризовості та нестабільності всього світу. За прогнозами Римського клубу [10] та оцінками незалежних аналітиків [8] глобальна економіка нині знаходиться у перехідному стані, пов'язаному із цілою низкою демографічних, екологічних, ресурсних проблем, з якого можливі лише два виходи: або відчайдушна мобілізація всіх сил і докорінне переосмислення споживацьких світоглядних установок, або глобальна

катастрофа, в якій людство, якщо і не загине, то відкотиться далеко назад у своєму цивілізаційному розвитку.

За такого стану справ, перед інтелектуалами та митцями всіх країн постає завдання творення засобами філософської гуманітарної думки та мистецтва нового мобілізаційного світогляду, який би зміг об'єднати людей для протистояння негативним тенденціям, запропонував би їм естетичні ідеали та етичні орієнтири, альтернативні соціальній пасивності та споживацтву, подолав нарешті ту суспільну «аномію» (термін Е.Дюркгейма), яка завжди йде пліч-о-пліч з кризовими та перехідними станами. На мій погляд, єдиною конструктивною засадою такого новітнього мобілізаційного світогляду може і повинен стати націоналізм модерного типу.

Звісно, я цілком усвідомлюю, що таке твердження може викликати численні заперечення. Починаючи від заявленої тези про те, що у глобалізованому сучасному світі національні утворення неодмінно мають розчинитися та зникнути, і закінчуючи не менш розхожими уявленнями, що будь-який націоналізм несе в своїй основі дискредитацію представників інших націй, а значить, за визначенням має екстремістській і авторитарний (тоталітарний) характер. Втім, на моє глибоке переконання, ці глибоко хибні підходи насправді є породженням тієї небаченої дискредитації поняття націоналізм у ХХ столітті, до якого доклались як нацистський, так і радянський тоталітарні режими, і яка після другої світової війни було закріплена так званими ліберальними демократіями розвиненого світу.

Насправді ж, як свідчить новітня історія, саме національне відродження принципово нового, модерного типу, пов'язане не з апеляціями до фольклорних джерел та «сивої давнини», а з переосмисленням національної культури на якісно новому рівні, із залученням всіх наявних видів мистецтв і, насамперед, літератури, сучасного театру, кінематографу тарок-музики, допомогло таким європейським країнам, як Німеччина, Франція, Британія, Італія, Іспанія, а також Японії та «східноазіатським тиграам» не просто подолати страшну післявоєнну розруху, а й продемонструвати неочікувані показники економічного зростання та покращення добробуту, які пізніше отримали назву «економічного дива». Як приклади можна назвати: творчість письменників та поетів «групи 47» в Німеччині; письменників А.де Сент-Екзюпері, А.Камю, Ж.-П.Сартра, А.Мальро, Ф.Раблеса, Р.Мерля та поетів Р.Шара, А.Мішо, П.Елюара, Л.Арагона, Е.Гільвікау Франції; кінематограф «неореалізму» в Італії; виникнення рок-музики як принципово нового жанру мистецтва в післявоєнній Британії; фільми видатного кіносценариста та режисера А.Куросави та письменницька творчість Р.Акутагавти, Я.Кавабати, Ю.Місіми в Японії, – і цей перелік можна було б продовжувати і продовжувати [22].

Зайве й казати, що для України, на території якої фактично точиться неоголошена громадянська війна, проблема національного єднання наразі актуальна як ніколи, воно є вже в буквальному сенсі питанням виживання і збереження національного суверенітету. Разом з тим, акції громадянської непокори на Майдані взимку 2013-14 рр. та військовий конфлікт на сході

Україні, особливо у своїй початковій фазі, спричинили чималий підйом національної самосвідомості. Однак, на превеликий жаль, цей патріотичний порив, не знайшовши свого продовження у відповідних духовних здобутках – творах мистецтва, які б могли виконувати роль мобілізаторів, здебільшого виродинся у пустопорожні гасла на кшталт «Україна понад усе!», «Слава Україні! – Героям слава!», а то й сумновідомих нецензурних епітетів на адресу президента Росії, за якими, як не сумно це констатувати, часто-густо не стоїть навіть елементарних знань про історію рідної країни та творчість її видатних культурних діячів, не кажучи вже про якийсь цілісний національний світогляд.

Наводить на сумні роздуми і те, що в сьогоднішній Україні національна ідея чомусь однозначно ототожнюється насамперед з православною релігійністю, а національне відродження мислиться передусім як відродження релігійне. Це, своєю чергою, призводить до небачених фальсифікацій творчості видатних представників української культури (Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, В.Винниченка та інших) з метою за будь-яку ціну «вписати» їхні погляди у релігійний канон [23, с.121-123; 24, с.86-92]. Такий підхід парадоксальним чином наближує Україну до російської імперської ментальності з її споконвічним «Православие, Самодержавие, Народность», від якої сучасні речники української національної ідеї всіляко прагнуть духовно дистанціюватися (щоб переконатися в цьому, достатньо звернутись хоча б до студій О.Забужко «Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період», «Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу», «NotreDamed'Ukraine. Українка в конфлікті міфологій», або згадати недавні повідомлення в новинах про те, що видатна українська поетеса Л.Костенко нині працює над книгою про занепад Російської імперії).

Отже, творення новітньої національної ідеї, з одного боку, сьогодні актуальне як ніколи, а з іншого, як ніколи складне, бо ж потребує на своєму шляху знешкодження чималої кількості міфів та обминання численних стереотипів. І все ж спробуємо для початку визначити, якими б мали бути її філософські засади або ж філософська методологія її творення.

На моє глибоке переконання, найбільш продуктивною для переосмислення української філософської традиції та розбудови на її основі новітньої національної ідеї є екзистенційна методологія. Не заперечую, що саме словосполучення «екзистенційна методологія» може, на початках, сприйматись як оксюморон, в силу загальновідомої методологічної розхристаності філософії екзистенціалізму. Втім, одне із головних завдань моєї розвідки є якраз показати, що методологізація екзистенційної філософії можлива і може бути дуже плідною.

Мені, однак, можуть також закинути, що екзистенціалізм, хоча і був потужною філософською течією в першій половині ХХ століття, але давно вже фактично зійшов нанівець, елімінувався із філософського дискурсу. До того ж, прийнято вважати, що більша частина концептів екзистенціалізму органічно перетекла до філософії постмодернізму.

Справді, на перший погляд, основні ідеї екзистенціалізму та постмодернізму багато в чому співпадають: рішуче відкидання будь-яких авторитетів, нестатичне бачення буття, і чи не найголовніше – активне послуговування концептом «смерті бога», що так близький атеїстичним екзистенціалістам. Але насправді все складніше. Справа в тому, що «смерть бога» має філософський зміст тільки тоді, коли є глибинним суб'єктивним екзистенційним переживанням. Протягом історії людства богоборство наростає мірою осмислення людиною меж власної творчої природи і свободи. Адже не випадково саме доба Відродження, ставши відправною точкою усвідомлення людиною своєї власної неповторної індивідуальності, одночасно ознаменувалася і масовим занепадом релігійної віри, як переконливо засвідчує загальнознаний дослідник Ренесансу Я.Буркхардт [4, с.329-340, 365-372]. Відомий російський культуролог Л.Баткін також присвятив низку фундаментальних досліджень добі Відродження і зокрема описав дуже цікавий феномен виникнення проблеми авторства (якої практично не існувало за доби середньовіччя) саме у Ренесансі [1]. Отже, стає очевидно, що проголошення постмодерністами гаслом тотальної реконструкції знаменитої тріади – «смерті бога», «смерті автора» та «смерті суб'єкта», так би мовити, одним пакетом, справило на екзистенційну проблематику ефект килимових бомбардувань, які, хоча і знищили чималу частку забобонів та упереджень, водночас перетворили філософський ландшафт на мертву пустелю, на якому нині представники after-постмодернізму з великими труднощами силкуються відновити інтерес до особистісної проблематики. І це в той час, коли, на моє глибоке переконання, «екзистенційний поворот» у філософії міг би мати вирішальне значення з точки зору розв'язання зазначених на початку розвідки проблем, які нині стоять перед людством.

Однак, повернемося до вищезгаданого завдання методологізації екзистенціалізму. Насамперед йому перешкоджає різноплановість та строкатість представників цієї течії, яка охоплює собою досить широкі часові та географічні межі: від М.Бердяєва та Л.Шестова напередодні першої світової війни та революції в Росії до М.Гайдеггера, К.Ясперса, та Г.Марселя у період між двома світовими війнами і, нарешті, Ж.-П.Сартра, А.Камю під час другої світової війни та після неї. Не секрет і те, що екзистенціалісти обстоювали часом діаметрально протилежні філософські позиції – від затятого атеїзму до не менш екзальтованої релігійності, і навіть стилі філософування мали різні: хтось прагнув до побудови максимально довершеної філософської системи (знамениті так звані «суб'єктивні онтології» М.Гайдеггера та Ж.-П.Сартра), хтось, навпаки, викладав власне вчення у формі філософських есе (Г.Марсель, А.Камю), навмисне уникаючи будь-якої систематизації, а той взагалі відмовляючись від звання філософа (згадаймо знамените кредо А.Камю «я не філософ – я мораліст»), хтось, як от, наприклад, титан німецької філософської думки М.Гайдеггер, йдучи творчим шляхом, встиг побувати в обох цих, здавалося б, протилежних іпостасях. Нарешті, як не згадати, що чимало представників екзистенційної

філософії також активно долучалися до мистецької творчості (театр, література), за допомогою якої вони прагнули унаочнити свої ідеї. Отже, вочевидь, для нашого завдання аж ніяк не досить просто резюмувати основні ідеї представників екзистенціалізму, а враховуючи специфіку течії, швидше виникає потреба «вжитись» в неї за методом К.Станіславського, з'ясувавши «надзавдання», яке об'єднує всіх екзистенціалістів.

Отже, почнемо з «екзистенції» – головної «анти-категорії» екзистенціалізму. На заміну традиційним філософським категоріям, які він вважає занадто прив'язаним до європейського раціоналізму з його неподоланною прірвою між суб'єктом та об'єктом, М.Гайдеггер пропонує власне ноу-хау – «екзистенцію», що проявляється через «екзистенціали», в яких суб'єктивне та об'єктивне мають перебувати у нерозривній єдності. Найбільш спорідненим до «екзистенції», як зазначає П.Гайденко, є поняття «життя» у філософії життя, що мала фіксувати безпосереднє життєпереживання [6, с.539]. Однак, таке переживання завжди залишається занадто суб'єктивним, тому «життя» приречене залишатися для інших непізнанною та таємничою «річчю-в-собі». Екзистенціалісти ж прагнуть подолати цей суб'єктивний психологізм, знайшовши якусь точку загальної очевидності, відштовхуючись від якої, як від очевидності точки та прямої в геометрії, можна було будувати філософування, що мало б не лише суб'єктивну значимість. Таким декартівським «*cogito ergo sum*» екзистенціалізму стає теза, що її у найбільш лаконічній формі втілює Ж.-П.Сартр: «існування передує сутності», яка, по суті, має засвідчити, що людська свідомість з необхідністю направлена на щось зовнішнє, і переживати цю направленість для людини значить трансцендувати, виходити за власні межі. Отже, перефразовуючи Р.Декарта для екзистенціалізму: «трансцендую, значить існую».

Але чи можна осмислювати людське буття не замислюючись про смерть? Адже, людина – єдина істота, що усвідомлює власний невідворотний кінець, і це усвідомлення і є тим рушієм, що породжує смисложиттєвіпитання: людина прагне надати своєму буттю сенс насамперед перед обличчям смерті. Це і дало підстави спочатку М.Гайдеггеру, а пізніше Ж.-П.Сартру говорити про екзистенцію як буття, що направлене до Ніщо та усвідомлює свою скінченність, через яку і розгортаються такі основні «екзистенціали», як «турбота», «закинутість», «рішучість» «тривога», «страх» тощо. Невипадково і те, що роздуми над сенсом життя найчастіше приходять до людини у так званій «межовій ситуації» (К.Ясперс) зіткнення зі смертю, хворобою, катастрофою тощо.

Отже, підсумовуючи, можна твердити, що «надзавданням» екзистенціалізму є з'ясування того, в який спосіб людина може реалізувати сенс власного буття перед обличчям неминучої смерті. Саме тут починається роздоріжжя між атеїстичним та релігійним екзистенціалізмом, та їхня боротьба за право бути дороговказом на шляху дореалізації цього «надзавдання».

Для релігійних екзистенціалістів реалізація людиною сенсу буття неможлива без того чи іншого духовного контакту з богом. Щоправда, цей контакт має з необхідністю носити характер к'єркегорівського «стрибка у віру» – бути актом добровільного екзистенційного вибору, здійснюваного на свій страх і ризик, а не в силу закріплених в соціумі релігійних традицій. Однак, вся проблематика людської свободи та вибору у релігійних екзистенціалістів так чи інакше обертаються навколо фігури бога. Так, Р.Бультман – основоположник діалектичної теології (протестантської версії екзистенціалізму), яку він прагнув розробити, так би мовити, на базі екзистенційної онтології М.Гайдеггера, стверджує, що свобода може розглядатись лише як «свобода для покори», «зречення від надії на самого себе та рішучість сподіватись тільки на Бога» [3, с.98]. Згідно М.Бердяєву справжній екзистенційний вибір – це вибір в собі «образу божого», цю тезу у різних контекстах можна зустріти, наприклад, у його праці «Про рабство та свободу людини».

Що ж до представників атеїстичного екзистенціалізму (А.Мальро, А.Камю, Ж.-П.Сартр, М.Гайдеггер), то для них будь-які контакти з вищими силами принципово неможливі або за визначенням носять односторонній характер. «Якщо мені з'явиться янгол, – задається запитанням Ж.-П.Сартр, – звідкіля я дізнаюся, що це і справді янгол? Якщо я почую голоси, то що доведе, що вони линуть з небес, а не з пекла, чи з підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Що доведе, що вони звернені саме до мене?... Екзистенціаліст не вважає..., що людина може отримати на Землі допомогу у вигляді якогось знаку, даного їй як орієнтир... людина сама розшифровує знаки» [14, с.325, 328]. Отже, людина опиняється самотньою перед обличчям порожнього Всесвіту, і свобода обертається для неї страшним тягарем, тому що вона означає для неї необхідність пронести у собі через все життя протиріччя безмежних, здавалося б, можливостей людського духу і смертного тіла, що може загинути в будь-яку мить. І позбутися цього трагічного протиріччя можна не інакше, як зрікшись себе. Саме цей головний екзистенційний вибір – вибір себе як неповторної особистості людина продовжує в тій чи іншій мірі робити протягом всього свого життя.

Однак, не думаю, що варто переводити різні підходи атеїстичного та релігійного екзистенціалізму до проблеми сенсу буття в царину одвічної суперечки між атеїстами та віруючими. Річ зовсім не в тому, на чий бік ставати в цій суперечці, а в тому, що релігійний екзистенціалізм саме через своє постійне звернення до бога як кінцевого мірила всіх екзистенційних шукань не може бути продуктивно використаний для розбудови філософської екзистенційної методології. Бо ж сенс людського буття, за такого підходу, в кінцевому підсумку зводиться до контакту з вищою божественною сутністю. Втім на відміну від ортодоксального християнства, вона якщо і може бути пізнана, то тільки апофатично, отже цей контакт завжди залишається великою мірою питанням випадку і довільного потрактування, і в той же час є завжди недосяжним, людина може тільки нескінченно наближатися нього. До того ж, у релігійному екзистенціалізмі

реалізація людиною власної екзистенції з необхідністю має включати в себе потребу релігійного досвіду, а також можливість незаперечної, нічим необґрунтованої віри в нього. Отже, залишається абсолютно незрозумілим, яким чином можуть конструктивно реалізувати свій сенс життя ті індивіди, які такої потреби не мають. Тому у своєму дослідженні я більшою мірою спиратимусь на філософські засади саме атеїстичного екзистенціалізму, не в останню чергу й тому, що, як уже було мною показано в ряді розвідок, саме з ним мають ідейну спорідненість такі видатні українські письменники і мислителі, як І.Франко, Леся Українка, В.Винниченко, творчість яких має скласти підґрунтя для розбудови модерної української національної ідеї [23, с.123-127;24, с.92-101].

Звісно, не можна сказати, що атеїстичним екзистенціалістам вдалося дати цілком задовільну відповідь на питання про позитивний сенс реалізації екзистенції. Їм також можна закинути чимало недоречностей та непослідовностей: тут і зневажливо-заперечливе ставлення до науки і так званого класичного раціоналізму, і зятате богоборство, яке може обертатися своїм зворотнім боком, і занадто вже надсадне прагнення до розвінчання всього людського в людині (кохання – це лише сексуальні потреби, на основі яких реалізується прагнення до панування; справжня дружба і навіть спілкування неможливі через неможливість однієї екзистенції до кінця проникнути в іншу), зрештою, і головний позитивний ідеал який пропонується – людська солідарність у бунті перед обличчям свого трагічного жеребу теж носить характер радше доведення від супротивного, адже, враховуючи загальновідомий моральний релятивізм атеїстичного екзистенціалізму, так до кінця і не зрозуміло, за які позитивні ідеали, окрім постульованого атеїстичним екзистенціалізмом ідеалу свободи, який все ж залишається занадто абстрактним, варто і слід боротися.

Однак, на мій погляд, найпродуктивнішими у атеїстичному екзистенціалізмі, як це не парадоксально, є не відповіді, а запитання, поставлені з максимальною повнотою і трагізмом. «Чи варте людське життя того, щоб бути прожитим?», – задається запитанням ранній А.Камю у «Міфі про Сізіфа». І конкретизуючи це запитання в дусі екзистенціалізму, можна розділити його на кілька похідних: як знайти сенс життя, який би зробив життя вартим того, щоб бути прожитим; чи може людина бути щасливою, знаючи про свою смертну природу; в чому це щастя полягає тощо.

Взявши ці запитання за точку відліку і напряму звертаючись до філософії екзистенціалізму [9; 18], у 40-70-х рр. ХХ століття на них намагатимуться дати відповіді представники гуманістичного психоаналізу Е.Фромм, В.Франкл, Р.Мей, Г.Маркузе, А.Маслоу, паралельно переосмислюючи вчення З.Фрейда, який першим у психології спробував освітити світлом позитивної науки найпотемніші глибини людської індивідуальності. Як практикуючі психоаналітики, представники гуманістичного психоаналізу стикнулися з тим, що саме відсутність сенсу життя породжувала неврози та самогубства серед великої кількості представників забезпеченого середнього класу у західному суспільстві 50-60-х років минулого століття. «Тварина задоволена,

коли задоволені її природні потреби – голод, спрага, сексуальна потреба, – зазначає Е.Фромм. – Тією 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 навіть для того, щоб зробити її здоровою... Розуміння людської психіки має засновуватися на аналізі тих потреб людини, які впливають із умов її існування» [19, с.446]. Головною ж умовою існування людини є трагічна дихотомія: «вона 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» [19, с. 444-445]. І тільки реалізуючи власні специфічні людські потреби, такі як потреба в залученості (подоланні самотності), потреба подолання обмеженості власного існування, потреба в укоріненості та братерстві, потреба в системі орієнтації та ідеалі для поклоніння тощо, людина може стати по-справжньому щасливою.

Втім, якщо відсутність сенсу буття породжувала неврози в західному благополучному суспільстві, то в критичній загрозливій ситуації наявність такого сенсу дає чи не єдиний шанс вижити. Не випадково «екзистенційна логотерапія» В.Франкла, ключовим положенням якої є те, що не може існувати ситуації, в якій би людина не могла віднайти сенс для життя і боротьби, народилася під час його перебування у німецькому концтаборі. Все це, безсумнівно, актуалізує надбання гуманістичного психоаналізу для подолання світоглядної кризи в сучасній Україні та світі. Причому, на мою думку, проблематику гуманістичного психоаналізу доцільніше розглядати у тандемі з постулатами атеїстичного екзистенціалізму, що значно збільшує евристичний потенціал обох підходів та взаємно компенсує їхні недоліки.

Однак, може виникнути й інше і, напевне, головне заперечення: а яке відношення, власне, має атеїстичний екзистенціалізм до націоналізму, національної ідеї? Адже, з одного боку, екзистенціалізм завжди вважався глибоко індивідуалістичним і космополітичним вченням, з іншого – в основі будь-якої національної ідеї, як прийнято вважати, лежить консерватизм, а значить, і необхідність звернення до релігії.

Справді, ранній французький атеїстичний екзистенціалізм зосереджується на ідеалах нібито нескінченно далеких не тільки від національного єднання, а й від будь-якого єднання людей навколо якихось спільних ідей. Натомість, він пропонує або напівавонтюрне кидання виклику долі самотнім завойовником ще не підкорених цивілізацією просторів дикого світу (А.Мальро «Завойовники», «Королівська дорога»), або до нудоти болісне переживання своєї розчиненості в матеріальному бутті, виходом із якого може бути тільки творчість, але й вона без живого зв'язку з життям приречена завжди залишатися творчістю заради творчості, що не може зблизити автора з іншими людьми (Ж.-П.Сартр «Нудота»), або ж взагалі гранична відстороненість від всього людського як намагання уберегти себе в такий спосіб від зануреності у вир екзистенційних переживань та, нарешті, затятий сізіфівський бунт проти власного жеребу, в якому бунтар теж

приречений на одвічну самотність (А.Камю «Сторонній», «Міф про Сізіфа»). Однак, не може не кинутись у вічі власна незадоволеність мислителів знайденими відповідями. Дуже симптоматичною в даному контексті є буквально фройдівська обмовка А.Камю в останніх рядках «Міфу про Сізіфа» про те, що «Сізіфа *слід уявляти щасливим*», тобто насправді він нескінченно далекий від тією безумовності переживання життя без якої не може бути справжнього відчуття щастя.

Пізніше, коли екзистенціалізм уже оформиться у серйозний філософський напрямок, який стане фактично ідейним джерелом французького Руху Опору, А.Камю з граничною відвертістю намагатиметься осмислити індивідуалістичний вакуум раннього французького атеїстичного екзистенціалізму в «Листах до німецького друга»: «В усіх своїх інтелектуальних проявах, – каже А.Камю від лиця «німецького друга», – Франція зрікається сама себе. Ваші інтелектуали віддають перевагу перед своєю країною в залежності від обставин або відчаю, або гонитві за деякою туманною істиною. Ми ж, німці, ставимо Німеччину попереду істини, вище за відчай». «На перший погляд ви ніби мали рацію, – додає він від себе... Ось чому ми мали спершу піти за вами... Нам довелося вникнути у вашу філософію, згодитись злегка бути схожими на вас» [7, с.170, 182]. Отже, фактично, А.Камю з підкупаючою мужністю визнає, що французькі екзистенціалісти проявили дивовижну короткозорість у національних питаннях напередодні другої світової війни. Лише триумф нацизму примусив їх замислитись над тим, що боротися з ним неможливо, не віднайшовши в собі справжні ідеали патріотичного служіння Батьківщині як альтернативу нацистським, що і намагається далі зробити французький філософ в своїх «Листах...».

Втім, симптоматично, що далі А.Камю починає критикувати німців саме за те, що він раніше від обличчя «німецького друга» ставив у вину французам, і сам визнавав цю критику слушною. «В чому ж полягала різниця? – пише він, – А ось у чому: ви легко відмовились від надії знайти сенс життя, а я ніколи в цьому не зневірювався... Від того, що ви стомилися боротися з небом... ви обрали для себе несправедливість і ви уподібноли себе богам. А ваші логічні викладки були всього лише маскуванням. Я ж, навпаки, обрав для себе справедливість, щоб зберегти вірність землі. Я продовжую думати, що світ цей не має вищого сенсу. Але я також знаю, що є в ньому дещо, що має сенс, і це – людина, бо людина – єдина істота, що претендує на досягнення сенсу життя... і наша сьогоднішня впевненість заснована на розумінні того, що *доля людини і доля нашої країни злиті* нині в одне. Якби все було позбавлене *сенсу*, ви виявилися праві. Але в світі зашилось дещо, що зберегло *сенс* (курсив мій. – О.Ш.)» [7, с.170].

З одного боку, варто звернути увагу на те, що А.Камю весь час підкреслює, що справжній патріотизм зовсім не обов'язково має бути замішаний на релігійності, а цілком може базуватися і на відсутності віри у вищу сутність, в той час як трагедія тоталітаризмів якраз з необхідністю проявляється у

хворобливій волюнтаристичній релігійності, відкати до примітивно-міфологічних форм поклоніння «живому богу» – Фюреру, Вождю тощо [21].

Однак, багато в чому ця цитата є яскравим зразком видавання бажаного за дійсне – адже, як уже було сказано, ранній французький атеїстичний екзистенціалізм якраз впевнений в абсурдності світу і відсутності в ньому зрозумілого для людини сенсу. Щоб переконатися в цьому достатньо перегорнути сторінки «Міфу про Сізіфа», де абсурдність буття проглядає буквально на кожній сторінці. Не кажучи вже про те, що на початках французькі екзистенціалісти аж ніяк не були схильні однозначно поєднувати «долю людини», тобто навіть і свою власну долю з долею Франції. Радикальний поворот, що розділив, за більш пізнім визначенням А.Камю, екзистенційну філософію на період абсурду і період бунту, відбувся саме на початку другої світової війни, коли Франція пережила жорстоку поразку та окупацію. Не випадково видатний дослідник Е.Соловйов пов'язує остаточне ідейне становлення французького екзистенціалізму саме з подіями другої світової війни і, зокрема, з творчістю видатного французького письменника-гуманіста А. де Сент-Екзюпері, яку він цілком справедливо відносить до кола проблематики екзистенціалізму, і зокрема, з його повістю «Військовий льотчик»¹, де з майстерністю воістину генія передані всі відтінки любові до Батьківщини як сенсу життя через поетизацію посмішки сільської дівчини, і разом з тим переконливо показано, що тільки справжній патріотизм може врешті решт слугувати підґрунтям братерства народів (див. епіграф) [16].

Ті ж самі думки, але у трохи спрощеній формі висловлює і А.Камю на сторінках «Листів...»: «Ми втілили свою батьківщину в ідеї, яку ставили поруч з іншими величними уявленнями: про дружбу, про людину, про щастя, про нашу жагу справедливості. І це спонукало нас суворо запитувати з неї. ... Ви ж (німці. – *О.Ш.*), навпаки боретеся саме з тією частиною людини, *яка не належить батьківщині* (курсив мій. – *О.Ш.*)» [7, с. 171].

Однак, не слід забувати також, що «Листи до німецького друга» писалися 1943-1944 рр., коли нацизм уже фактично був приречений і його остаточна поразка була тільки питанням часу. Отже, пишучи їх А.Камю вважає за краще не звертати увагу на те, що в доведеній до відчаю непосильними виплатами репарацій після поразки в першій світовій війні Німеччині, прихід до влади націонал-соціалістів був нічим іншим, як, тим самим бунтом упосліджених за свої права, про який він з таким захватом згодом писатиме у своїй «Людині бунтівній»².

І саме трагічність цього німецького національного піднесення, якому не судилося конструктивно реалізувати свій потенціал, кинула свою зловісну

¹ На мій погляд, більш точним був би переклад «Пілот війни» (оригінал «Pilotede guerre»), оскільки «військовий льотчик» дослівно французькою звучить «pilotemilitaire».

² Варто було б розглянути можливість інших перекладів цієї назви. Адже, загальноживаний на сьогоднішній день варіант є фактично скалькованим з російського «Человекбунтующий» (оригінал «L'Homme révolté»). Оскільки дієприкметники є не характерними для української мови і рідкоживаними, дослівним мав би бути переклад «Людина, що повстає», але він виглядає неокорисним і втрачає відсилку до традиції філософських визначень людини: «homofaber», «homoludens» тощо, яка безперечно вплинула на формулювання А.Камю назви книги. Отже, можна було б запропонувати переклад «Людина нескорена», який, на мій погляд, більшою мірою передає дух філософії французького мислителя та концепцію книги.

тінь на долю іще одного видатного основоположника екзистенціалізму – М.Гайдеггера. Німецький мислитель, почавши працювати над екзистенційною проблематикою раніше за французьких екзистенціалістів, пережив ситуацію, обернено схожу зі своїми французькими колегами – саме прихід до влади націонал-соціалістів привернув інтерес до його малокому цікавого та ще й викладеного досить важкою філософською мовою «Буття і часу», де цілком виразно прочитувалась необхідність для людини мобілізувати всі свої духовні сили на пошуки і реалізацію свого призначення, свого справжнього Буття (Dasein) на протигагу животінню у повсякденності DasMan. Однак, цей інтерес зіграв сумну роль у долі мислителя, породивши зрештою феномен «провини» або «гріха» М.Гайдеггера, що його вбачають у співпраці з нацизмом, яка і досі залишається предметом численних дискусій [11; 17]. Одні дослідники виправдовують філософа, говорячи про помилку, тимчасове затьмарення, яке можна пробачити німецькому генію, інші ж, навпаки, вважають, що М.Гайдеггер не заслуговує прощення, покликаючись у якості аргументу головним чином на те, що він жодного разу після війни не визнав прилюдно помилковою свої політичну діяльність, не кажучи вже про його сумнозвісні «Чорні зошити», в яких містяться антисемітські пасажі (щоправда, сама тема антисемітизму М.Гайдеггера потребує окремої глибокої розвідки, що виходить далеко за поточного завдання). Втім, вочевидь сам мислитель, не дивлячись на всі свої помилки, все ж відчував за собою в чомусь вагому правоту, що і породило феномен його «нерозкаяності». Як на мене, найбільш влучна оцінка позиції М.Гайдеггера на тлі німецького нацизму належить видатному російському філософу, філологу та перекладачу В.Бібихіну. «Гайдеггер умів бачити за тим, що було названо націонал-соціалістичною революцією 1933 року, переворот всього німецького буття, – пише він. – Хто зрозумів, що невротичні активісти привнесли від себе до прихованого народного руху тільки провокацію і скандал... той повірить, що чутливий розум був більше захоплений вулканічними процесами в світі, ніж клоунадою політиків. Так, він був заворожений потугою, тільки не партії національної єдності, а історичної долі... Гайдеггер дійсно сприйняв як величну подію німецький порив початку 1930-х років. Так, його тоном тоді або ще раніше того, уже у «Бутті і часі» 1926 року, була та ж або ще більша рішучість, ніж та, якої вимагали політичні утворення. Він кликав до зібраності, дисципліни, служіння. Ворухнувся титан, і спочатку зовсім не було очевидно, що він сліпий і глухий. Він (М.Гайдеггер – *О.Ш.*) намагався побачити, як має піти національний рух, щоб не зрадити духовному покликанню країни» [2; с.11].

Отже, М.Гайдеггер прагнув саме як філософ-екзистенціаліст стати на чолі національного відродження в Німеччині. Коли ж він зрозумів, що ідеологія націонал-соціалізму починає заводити далеко вбік від справжнього екзистенційного патріотизму, він досить різко відійшов від нього і зайняв, по суті, протилежну позицію, найкращим виразником якої є лекція з дуже показовою назвою «Повернення на Батьківщину», прочитана німецьким мислителем 6 червня 1943 року у Фрайбурзькому університеті з нагоди 100-

річчя з дня смерті Ф.Гельдерліна. Сам вибір постаті видатного німецького поета-романтика теж далеко не випадковий. Адже, як свідчить Р.Сафранскі, автор одного з найпопулярніших життєписів М.Гайдеггера, німецький мислитель вважав Ф.Гельдерліна одним зі своїх своєрідних «святих заступників» саме через те, що він, як ніхто інший, умів підносити у своїй творчості любов до Малої Батьківщини (Швабії, з якої походив і М.Гайдеггер) до рівня загальнолюдської філософії.

Вчитаймося уважно в напівпоетичні рядки гайдеггерівського «Повернення на батьківщину»: «...найвластивіше батьківщині, «німецьке» заховано... Це... є таємний заклик до «інших» у вітчизні стати слухаючими, щоб почати вчитися пізнання сутності батьківщини. Ці «інші» мають навчитися розмірковувати, обмірковуючи таємницю приховуючої близькості. Із розсудливих вийдуть неквапні довготривалої мужності, яка сама, своєю чергою, вчиться переживати нестачу бога, що все ще триває. Тільки розсудливі та довготривало мужні є турботливими... Тоді є повернення на батьківщину...це повернення на батьківщину є майбутня історична сутність німців» [20, с. 45, 55, 57]. Поетичні інтуїції Ф.Гельдерліна М.Гайдеггер підносить на новий філософський рівень. Він прагне осмислити найглибші екзистенційні виміри любові до батьківщини як переживання особливої «приховуючої близькості».

У іншому своєму невеликому творі з промовистою назвою «Розмова в таборі для військовополонених» (не зайве нагадати, що обидва сини М.Гайдеггера під час другої світової війни потрапили до російського полону), датованому 8 травня 1945 року, німецький мислитель у формі сократівського діалогу розгортає цю ж проблему, з іще більшою недвозначністю розставляючи всі крапки на «і»: «Як тільки народ пізнає свою сутність, він уже не може хизуватися нею як особливим викликом чи відзнакою...Він ніколи не стане порівнювати себе з іншими у переоцінюючому чи недооцінюючому смислі» [5, с.118]. І далі: «Ми до тих пір не станемо німцями, поки будемо дошукувати «німецького» в анатомуванні вигаданої «природи». У таких задумах ми ризикуємо ганятися лише за національним, коротше кажучи, хизуватися природними даними» [5, с.119], – так М.Гайдеггер окреслює широкими мазками якраз той поворотний момент, де шляхи екзистенційного патріотизму нацизму діаметрально розходяться.

Не випадково після війни, уже переживши досвід боротьби у Русі Опору, французькі атеїстичні екзистенціалісти відчули виразну потребу зближення саме з М.Гайдеггером, в якому вони вбачали свого соратника і попередника на ниві екзистенційної філософії. Зокрема, на думку Н.Мотрошилової, це призвело до того, що нова німецька університетська адміністрація, побоюючись надто великої популярності мислителя у Франції (нагадаю, що Фрайбург, у якому мешкав М.Гайдеггер знаходився у французькій окупаційній зоні), вдалася до більш серйозних заходів покарання, ніж це планувалося спочатку і, зокрема, заборонило йому будь-яку публічну діяльність.

Найбільш промовистим свідченням ідейної близькості між французьким та німецьким екзистенціалізмом на ґрунті саме екзистенційного осмислення національної самосвідомості є проект творчої співпраці між М.Гайдеггером та Ж.-П.Сартром, якому на жаль не судилося втілитися в життя, але який залишив по собі надзвичайно цікаві документальні свідчення.

Зокрема, про те, що основоположники екзистенціалізму М.Гайдеггер та Ж.-П.Сартр відчували глибинну спорідненість власних філософських концепцій свідчить насамперед реакція німецького мислителя на фундаментальну феноменологічну онтологію його французького колеги, яка на думку В.Бібіхіна, була «зліпком з «Буття і часу» аж до стилю та лексики» [2, с.14]. В своїх особистих нотатках (що виключає будь-яку нещирість!) від 5 жовтня 1945 року М.Гайдеггер пише: «Вплив на Сартра має вирішальне значення; тільки тут «Буття і час» вперше збагнуте» [15, с.462]. У листі до Ж.-П.Сартра від 28 жовтня 1945 року М.Гайдеггер знову висловлює захоплення французьким колегою: «Тут мені вперше зустрівся самостійний мислитель, який від самої основи осягнув ту сферу, зсередини якої я мислю. Ваша робота просякнута таким безпосереднім розумінням моєї філософії, якого мені ще ніде не доводилося зустрічати» [15, с.461-462]. В листі лунає і надія на плідну співпрацю – М.Гайдеггер запрошує Ж.-П.Сартра разом «знову привести мислення до такої точки, починаючи з якої воно, як таке, буде сприйматися у якості основоположної події в історії та поставить сучасну людину у споконвічну причетність до буття», бо ж «необхідно з величезною серйозністю усвідомити мить, яку нині переживає світ, і виразити її в слові, перекривши суто партійні розбіжності, модні течії, наукові напрямки...» [15, с.462].

Однак показово, що найбільший захват у М.Гайдеггера викликає саме той розділ «Буття і ніщо», де Ж.-П.Сартр осмислює проблему національності, яка, на думку французького філософа, тісно пов'язана зі «комплексами знарядь», що їх людина засвоює від народження в тій місцевості, яка є для неї Малою Батьківщиною [15, с.461]. На думку Ж.-П.Сартра, не може бути не лише мови взагалі, а й французької мови взагалі, адже «*реальність* мови є національна мова, а реальність останньої – діалект, арго, говір і т.ін.» [13, с.520]. Так само і неможливо бути якимось абстрактним французом, можна бути лише, скажімо, савойцем, і саме ця «екзистенція савойця» накладає неповторний відбиток на все сприйняття життя людиною. «Таким чином, можна сказати, що *реальність* нашої приналежності до людства є наша *національність*, – розмірковує Ж.-П.Сартр на сторінках «Буття і ніщо», – отже, бути французом, наприклад, є тільки *істина* буття савойця. Але бути савойцем – це не просто жити у високих долинах Савойї; це значить, окрім багатьох інших речей, взимку ходити на лижах, використовувати лижі як вид транспорту. І це значить, звичайно ж, ходити на лижах за французьким методом, а не за методом арлбергським чи норвезьким... Таким чином, французький лижник володіє «французькою швидкістю», щоб спуститися з лижних схилів, і ця швидкість відкриває йому особливий тип схилів, де б він не був, тобто швейцарські чи баварські Альпи, Телемарк чи Юра будуть

пропонувати йому завжди сенс, складнощі, комплекс знарядь чи ворожість суто французькі» [13, с.520]. Ці думки дуже співзвучні з міркуваннями М.Гайдеггера в «Поверненні на Батьківщину» про те, що на Батьківщину неможливо повернутись суто формально, просто змінивши територіальне розташування. Адже Батьківщина це не щось зовнішнє, це те, що передусім людина має відшукати в собі, саме тоді зможе відбутися таїнство радісного повернення до «приховуючої близькості» рідного, про яке пише М.Гайдеггер.

З іншого боку, наголошує Ж.-П.Сартр, у проблемі національності ключову роль відіграє саме самоідентичність – добровільне прийняття людиною відповідальності за всі наслідки того, що вона француз, німець, єврей. Простіше кажучи, звісно, людина не перестане бути, наприклад, етнічним французом, навіть якщо з міркувань, скажімо, особистої безпеки публічно зречеться своєї національності, однак лише тоді, коли вона добровільно прийме на себе всю повноту відповідальності за те, що вона француз, аж до готовності ризикувати життям в ім'я Франції, вона стане французом по-справжньому, включить свою національність в свій «екзистенційний проект». Таким чином, Ж.-П.Сартр, на противагу консервативному підходу до нації як до спільноти, зв'язаної передусім етнічним походженням, пропонує модерний проект національної самоідентичності як добровільного обраного екзистенційного зв'язку з моїми «ближніми», заснованого на спільності духовних потреб та боротьби з «людським жеребом», а не на расовій чи кровній спорідненості. Саме зрада цього принципу і призвела врешті-решт Німеччину до тоталітарної катастрофи, адже німці, що палили книги Г.Гайне, Е.Ремарка, Дж.Лондона, З.Фройда, А.Ейнштейна в буквальному сенсі перестали бути німцями в модерному розумінні цього слова, відкинули самі себе до первісних часів з їх міфологічною вірою в те, що представник іншого роду, іншого племені – це взагалі не людина. Однак і шлях Франції виявився тернистим: від післявоєнного національно-культурного піднесення та «економічного дива» до знаменитого афоризму Ш. де Голля перед виходом у відставку в 1969 році: «французи перестали хотіти бути французами»...

Таким чином, підсумовуючи можна твердити, що як німецький, так і французький атеїстичний екзистенціалізм розвивалися і переживали становлення власноїсмісловиттєвої проблематики на тлі кризових явищ, що загрожували втратою національної ідентичності як Німеччині, так і Франції. Однак саме ці кризові явища виявилися тією «межовою ситуацією», в якій сформувалася дійсно позитивна програма реалізації людиною власного сенсу буття, яка, виходячи з від початку притаманних людині екзистенційних потреб у єднанні з іншими людьми (Е.Фромм), не може бути реалізована поза межами людських спільнот, і насамперед національної спільноти.

І в цьому контексті вражають глибиною прозріння і точністю характеристик міркування одного з представників українського модернізму Ю.Шевельова (Юрія Шереха) з приводу розвитку екзистенціалізму на українському ґрунті (причому для українського варіанту екзистенціалізму він пропонує дуже символічну назву «антеїзм»). «Наскільки органічна ця

філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? – задається запитанням Ю.Шерех, – можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939-1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові і скептицизові активного етичного забарвлення» [26, с.19-20].

Зазначимо, що називання Ю.Шерехом українського екзистенціалізму «антеїзмом» є поетичною метафорою, що має на меті підкреслення саме його патріотичної складової. Адже, за античною міфологією, Антей – велетень, що був славетний своєю надзвичайною силою, однак був невразливим лише доти, доки торкався матері-землі, відновлюючи тим власні сили. Що ж до «українського резистансу», то, з одного боку, він продовжувався ще мало не десять років після закінчення другої світової війни і набув в той час вимірів воістину екзистенційного бунту без надії на перемогу, з іншого, – він був лише закономірним продовженням тієї боротьби за культурну та політичну самостійність України, яка тривала ледь не весь час її державного існування і особливо загострилась, починаючи з «весни народів». Причому з точки зору гноблення української культури та переслідування інакомислячих в Україні, що перебувала під владою російської імперії, цілком можна говорити про «окупаційний режим». Т.Шевченку, І.Франку, Лесі Українці та В.Винниченку довелося творити в час, коли «їх рідна мова була вибита із колії, слова були понівечені, перекручені узурпаторами» [12, с.241], – ці слова, сказані видатним французьким поетом Л.Арагоном про Францію часів фашистської окупації, цілком можна було б застосувати й до України, в якій національна мова та культура переслідувались як царською владою імперської Росії, так і пізніше, після короткого оманливого періоду «українізації», радянською владою. Отже, екзистенційні тенденції в українській культурі, загалом мали ті ж витoki, що і культурах європейських, однак через особливість культурно-історичних обставин, в яких знаходилась Україна, характеризуються подекуди навіть більш синтетичним поєднанням екзистенційних пошуків сенсу життя з національно-патріотичною складовою і багато в чому є випереджаючими відносно європейського екзистенціалізму – саме про це піде мова у наступній розвідці.

Посилання:

1. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М.: Наука, 1989. – 272 с.

2. Биbihин В.В. Сила мысли (вступительная статья) // Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С. 11.
3. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. – 1992, № 11. – С.86-114.
4. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. – М.: Юрист, 1996. – 591 с.
5. Гайдеггер М. Розмова в таборі для військовополонених // Українські проблеми. – К.: 1998. – №1. – С.106-121.
6. Гайденко П. Экзистенциализм // Философская энциклопедия. – М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1970. – С.538-542.
7. Камю А. Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. – Харьков: «Фолио», 1997. – Т. 2. – С.161-184.
8. Кунстлер Д. Что нас ждет, когда закончится нефть, изменится климат и разразятся другие катастрофы XXI века. – СПб.: Питер: 2011 – 300 с.
9. Маслоу А. Чему психологи могут научиться у экзистенциалистов // Маслоу А. Психология бытия. – М.: «Ваклер», «Рефл-бук», 1997. – С.33-42.
10. Медоуз Донелла, Рандерс Йорген, Медоуз Деннис. Пределы роста. 30 лет спустя. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. – 342 с.
11. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Квинтэссенция : философский альманах, 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С.158-236.
12. Писатели Франции о литературе: сборник статей – М.: Прогресс, 1978. – 470 с.
13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
14. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр : сборник. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С.319-344.
15. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 с.
16. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Соловьев Э. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – С. 311.
17. Стайнер А. Дело Мартина Хайдеггера, философа и нациста // Мировой социалистический веб сайт (электронное издание). – 14 июля 2000 г. – <https://www.wsws.org/ru/2000/jul2000/hei1-j14.shtml>
18. Франкл В. Общий экзистенциальный анализ // Франкл В. Человек в поисках смысла. – СПб.: Ювента, 1993. – С.157-283.
19. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу // Фромм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С.443-482.

20. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. – СПб.: «Академический проспект», 2003. – 320 с.
21. Шморгун Александр. Мифологическое измерение тоталитарной идеологии // Шморгун А. Проблема идентичности в системно-цивилизационном измерении // Идентичности и ценности в эпоху глобализации (коллективная монография). – К.: «Наукова думка», 2013. – С.130-144.
22. Шморгун Александр. Феномен экономического чуда в контексте неоренессанса духовной картины мира. – Русский мир. Украина (электронное издание). – <http://russmir.info/nay/1135-fenomen-yeconomicheskogo-chuda-v-kontekste.html>
23. Шморгун Александра. Атеїстично-гуманістичні виміри творчості І. Франка, Лесі Українки та В. Винниченка: модерно-екзистенційний дискурс // Філософські проблеми гуманітарних наук. – Київ, 2010. – № 16-17. – С. 121-128
24. Шморгун Александра. Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр // Філософська думка. – Київ, 2010. – № 4 (Філософія в сучасній Грузії). – С. 86-102.
25. Шморгун Александра. М. Гайдеггер а нацистській Німеччині: екзистенція Батьківщини на Батьківщині екзистенціалізму // Університетська кафедра (альманах). – № 3. – К.: 2014. – С.101-118.
26. Юрій Шерех. Прощання з учора. («Коли ж прийде справжній день?»). – Мюнхен: Видавництво «Сучасна Україна», 1952. – 52 с.