

87.2

B-53

ВІСНИК ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ



**Філософські
і психологічні науки
Випуск VI**

Івано-Франківськ
2004

1

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ
НАУКИ
ВИПУСК VI



НБ ПНУС



745474

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
"ПЛАЙ"
2004

745474 з 3. 17

Вісник Прикарпатського університету.
Філософські і психологічні науки. 2004. Випуск VI.

У віснику вміщені статті з історії філософської та суспільно-політичної думки України, філософії моралі, філософських проблем науки і культури, психології особистості та спілкування, філософських аспектів професіоналізму.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

Редакційна рада: д-р філол. наук, проф. В.В.Грещук (голова ради); д-р філос. наук, проф. С.М.Возняк; д-р філол. наук, проф. В.І.Кононенко; д-р істор. наук, проф. М.В.Кугутяк; д-р юрид. наук, проф. В.В.Луць; д-р філол. наук, проф. В.Г.Матвійшин; д-р фіз.-мат. наук, проф. Б.К.Остафійчук; д-р хім. наук, проф. Д.М.Фреїк.

Редакційна колегія: д-р філос. наук, проф. С.М.Возняк (голова редакційної колегії); д-р філос. наук, проф. Р.А.Арцишевський; канд. філос. наук, доцент М.Ю.Голянич (відповідальний секретар); д-р філос. наук, проф. М.В.Кашуба; д-р філос. наук, проф. В.К.Ларіонова; д-р психол. наук, проф. З.С.Карпенко; д-р психол. наук, проф. В.П.Москалець; д-р психол. наук, проф. Л.Е.Орбан-Лембрик; д-р психол. наук, проф. М.В.Савчин; д-р філос. наук, проф. М.М.Сидоренко; д-р психол. наук, проф. Н.В.Чепелєва.

Адреса редакційної колегії:

76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.

код 02125266 Тел. 50-60-15

НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

Видается з 1995 р

НБ ПНУС



745474

©Прикарпатський університет
імені Василя Стефаника

СВІТОГЛЯДНО-ВИХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КИЄВОРУСЬКОЇ
ПАМ'ЯТКИ "БДЖОЛА"

В сучасних умовах, коли стрімко зростає необхідність зосередження уваги на соціальній проблематиці, гуманітарних проблемах виховання адекватної суспільству людини, особливого значення набувають саме ті дисципліни, що здатні до отримання статусу інтегратора існуючих наук про людину та довкілля. Провідне місце тут має соціальна педагогіка. Суспільне виховання забезпечує духовний розвиток спільноти через її самовиховання, що полягає в самоусвідомленні нею історичних культурно-духовних цінностей, а також в усвідомленні того, що прийде, залежить не лише від досконалої організації функціонування суспільного організму, але й від внутрішньої активності кожного індивіда, від його фізичних, духовних та моральних якостей.

Під час кожної зустрічі вчителя з учнями, вихователя з вихованцями в освітньому просторі педагогом може бути не лише вчитель із притаманною йому статусною позицією, не лише сучасні ідеї, концепції, умонастрої тощо, але й певний історичний текст чи певна історична постать, історична ідея чи подія. Зустріч із духом історії є тим потужним імпульсом, котрий здатен вивести індивіда за межі повсякденного, одиничного, минулого. Істини, що постають перед розумовим поглядом об'єкта соціалізації у процесі зустрічі з історичним артефактом, викликають екзистенційне осяння. Людина набуває якісно нового світобачення й світовідчуття, вона здійснює прорив до іншої реальності.

У модерній педагогіці соціалізації є аксіомою те, що контакти підростаючого покоління з навколишнім найбільш дієві, коли їх основою є глибокий шар історичних духовно-культурних традицій. Синтез, що утворюється в процесі засвоєння вітчизняних та світових надбань, викликає кумулятивний ефект у соціалізаційному процесі. Тут витворюється почуття іманентного взаємозв'язку індивідів через історичну наступність і викристалізуються стимули до загальнонаціональної єдності.

Суспільна вагомість і функціональна раціональність діяльності інституцій освіти та виховання й окремих педагогічних працівників оцінюється, передусім, здатністю їх до адекватної та різнобічної підготовки учнів до буття в конкретному соціумі, здатністю до забезпечення єдності освіти, виховання та соціалізації. В умовах неможливості безмежного розширення обсягу знань, які має засвоїти учнівська молодь,

виникає завдання ретельного їх добору, їхньої спрямованості й змісту, їхньої наближеності до реального буденного життя.

У практичній площині педагогіка соціалізації має своїми першочерговими завданнями: прищеплення патріотичних почуттів та правових, громадянських, демократичних вартостей, почуттів належності до держави, краю, населеного пункту, громади, сім'ї; гордоців за славетне минуле свого народу й жертвовності заради свого блага. Має переважати навчання: навичок соціальної поведінки; моральних цінностей; здорового способу життя; досвіду споживання та заощадливості; праці та відпочинку; дорослішання та проживання життєвих циклів. Акцент припадає на виховання природного прагнення до солідарності з іншими людьми, здатності до співпереживання та співчуття, толерантності, доброзичливості, ширості, ввічливості, схильності до навчання, оволодіння мистецтвом спілкування та ненасильницького розв'язання конфліктів.

Усі названі вище завдання в історичній ретроспективі вирішувалися теорією виховання й практикою виховання, які формувались уже в Давній Русі. Педагогічна думка цієї доби, маючи власну дохристиянську багатовікову педагогічну традицію, із X-XI ст. здійснює творчу рецепцію педагогічної спадщини античності й деяких ідей західноєвропейської педагогічної думки.

У хрестоматіях з історії української літератури й мови, філософії й культури вміщено певну кількість текстів, де наявні цілісні чи фрагментарні концепти соціалізації. Уже багато десятків літ у хрестоматійних виданнях чи підручниках публікуються: "Повість врем'яних літ", "Слово про закон і благодать", "Повчання Володимира Мономаха", "Моління Данила Заточника" та незначна кількість творів давнього українського письменства. Проте чималий масив надзвичайно цікавих релігійно-філософських пам'яток залишається зовсім невідомим учнівській молоді. У сфері видання й перекладів рукописних текстів XI-XV ст. Україна катастрофічно поступається не лише Росії, але й Білорусі.

Саме тому першочерговим завданням науковців, що вивчають і висвітлюють історію української релігійної, філософської, педагогічної, політичної, військової етичної й естетичної думки, є дослідження маловідомих давньоруських текстів. Серед таких ще недостатньо проаналізованих українознавцями й тому майже не доступних молодій генерації пам'яток є збірка "Бджола".

Зважаючи на сказане вище, метою нашої статті є нарис світоглядно-виховного змісту "Бджоли" – своєрідного вихователя, що формує в індивіда моральні якості; визначення місця та функцій книги як чинника соціалізації особистості, носія абсолютних цінностей, а також співвід-

несення ролі книжних знань у розвитку духовного світу людини в досліджуваній пам'ятці. Отож предметом дослідження на даному етапі роботи з маловивченим твором стане його світоглядно-виховний потенціал.

Безперечно, в контексті публікації базовими можна вважати дослідження В.П.Адріанової-Перетц, М.Грушевського, С.М.Возняка, Д.С.Лихачова, М.М.Розова, І.Х.Дворецького, П.П.Толочко, Я.П.Запаско, Т.Г.Горбаченко та ін. Науковці, характеризуючи особливості книжкового мистецтва Древньої Русі, звертають увагу на історію виникнення й побутування на теренах України "Бджоли". Однак сьогодні ця пам'ятка ще не стала об'єктом ґрунтовного аналізу вітчизняних релігієзнавців, істориків філософії, богословів, педагогів, який висвітлював би профілюючі наукові аспекти, зокрема релігієзнавчо-філософський.

Переходячи до розгляду окреслених завдань, зазначимо передусім, що цей дидактичний витвір візантійської літератури, укладений у VII ст. відомим християнським діячем та мислителем Максимом Сповідником, користувався величезною популярністю. Кожна людина й особливо молодь знаходила тут мудру пораду, повчальний приклад, дотепне висловлювання, практичну житейську настанову. Його зміст приваблював також учителів, вихователів, проповідників, державних діячів, ораторів та юристів. Не пізніше XII ст. цю збірку афоризмів було перекладено з грецької у Галицькій чи Київській землі. Відтоді аж до XVII ст. "Бджола" мала велетенську популярність, активно цитувалась та переписувалась, була улюбленою народною книгою. Збірка складається з 71 глави ("слова") та містить близько 1,9 тис. висловів. Поруч із цитатами зі Старого й Нового Заповітів та авторитетних християнських мислителів тут представлено висловлювання близько ста видатних античних філософів, філологів, письменників, істориків тощо.

"Бджола" має унікальний світоглядно-виховний зміст. Про це красномовно свідчить навіть короткий перелік назв її глав: "Про життєву добродішність й порок", "Про чистоту й цнотливість", "Про мужність й твердість", "Про справедливість", "Про братерство й дружбу", "Про милостиню", "Про вдячність", "Про владу й могутність", "Про неправду й обмову", "Про багатство, бідність і про користолюбність", "Про помірність", "Про навчання й бесіду", "Про філософію й навчання дітей", "Про лютість і гнів", "Про суєтність і про спокій", "Про повагу до батьків", "Про турботу й безтурботність", "Про пияцтво", "Про працелюбність", "Про пихатість", "Про балакучість", "Про заздрість", "Про самопізнання", "Про закон", "Про звичай і норів", "Про шляхетність і нищість", "Про незлобливість і незлопам'ятність". "Про те, як належить шанувати добро-

чесність, а пороку уникати”, “Про смерть”, “Про надію”, “Про старість і юність”, “Про терпіння й терплячість”.

З наведених нижче назв видно, яке широке коло смисложиттєвих практичних питань розкриває ця пам’ятка. У майже тотожній відповідності сучасному процесу соціалізації, на доступних пересічному читачеві наочних прикладах тут подано відповіді на питання, яке постає перед кожною людиною – як жити в цьому світі?

Києворуська доба знаходилась на тому рівні цивілізаційного розвитку, коли комунікація, конструктивна взаємодія між країнами, націями, етносами, соціальними групами та окремими індивідами здійснювалась у двох формах: усній чи писемній, прямій чи опосередкованій. Ідеї мігрували в усній або письмовій формі. Матеріальним носієм духовних і соціальних цінностей, акумулятором значної суми інформації виступала рукописна книга. Оскільки ставлення до книги, книжності з боку будь-якого суспільства є об’єктивним й чутливим показником рівня й ширини кругозору цивілізації, то для кращого розуміння відношення до книги й книжного знання у Давній Русі здійснимо короткий екскурс в історію писемності й книги, як представлено її у Святому Письмі. Передусім маємо відзначити Божественне походження деяких книг. Такого роду відлік варто, мабуть, починати від “двох таблиць свідoctва, написаних Божим перстом”, які Мойсей отримав від Бога [Вих.31, 18]. Вони фіксували волю їх автора й задавали вірну релігійну перспективу. Від них походять усі інші книги: “Книги Мойсєєві”, “Книги царів” тощо. Святе Письмо було наукою на все життя як для дітей, так і для богословів. Бог заповідав Ісусу Навину, щоби книга Закону не “віддалялася від його уст”, щоби роздумував над нею вдень та вночі, щоби пильно виконував усе, що в ній написано, тоді матиме він “успіх у справах й щастя” [Нав.1, 8].

Апостол Павло писав до свого учня Тимофія: “І ти знаєш з дитинства Писання святе, що може зробити тебе мудрим на спасіння вірою в Христа Ісуса. Усе Писання Богом натхненне, і корисне до навчання, до докору, до правди, до виховання в праведності, щоб Божа людина була досконала, до всякого доброго діла готова” [2 Тим.3, 15-17]. Головною темою Святого Письма є спасіння людства Мєсією Ісусом Христом. Християни вірують, що пророки й апостоли писали Богодухновенні Писання [2 Петр.1,21; 2 Тим.3,16]. Саме в такому глибокому сакральному й сотеріологічному розумінні сприймалося Святе Письмо давньоруськими християнами. До цього треба додати, що таке полісемантичне поняття як “γραμματαίκος”(давньоруське – “книжочій, книжочія”) у Святому Письмі мало значення “взагалі учена людина”. Термін

“γραμματαίκος”у церковному відношенні мав значення – “той, хто займається книгою закону, законник, законовчитель”, у цивільному відношенні – “секретар, приставний, наглядач”, у військовому відношенні – “командир”. Термін “γραφηταοεισαγωγεύς” – “той, хто оголошує судовий вирок, секретар”. Ще один термін – “γραμματαίκος” (давньоруське – “книжник”), мало аналогічні значення [5, с.255; 11, с.357-359]. Тепер можна звернутися до тексту пам’ятки.

Як ставилась домонгольська Русь не лише до Біблії, а до книги як такої, до книжної мудрості? Як співвідносилась києворуська цивілізація у культурному відношенні з країнами Європи? У найлаконічнішому вигляді відповідь на ці питання полягає у тому, що опісля хрещення русичі отримали найбагатшу літературу слов’янською мовою. Книги усіх жанрів: богословські, історичні природничонаукові, оповідальні тощо, – пише І.Економцев, – “спричинили переворот у руській свідомості, були сприйняті як одкровення, набули незаперечного авторитету, якого вони не мали й не могли мати у греко-романському світі, де християнство в період його утвердження виступало як антитеза зовнішній мудрості і витонченій язичницькій культурі. Тому ідеал монаха, що відкидає книжну премудрість, не отримав визнання на Русі” [6, с.38]. Окрім цього, щодо поставлених питань існує значна кількість наукової й популярної літератури [7; 2; 1; 8, с.298-305; 3], тому зосередимося на тому, яке місце посідає книга у нашій пам’ятці, якою вона є в аспекті аксіологічному, які функції виконує книга, висвітливо деякі інші аспекти образу книги у “Бджолі”.

Перше висловлювання, що заслуговує на аналіз, належить Філону Александрійському, який серед християнських мислителів вирізнявся своєю високою освіченістю та намаганням синтезувати біблійне учення з грецькою й східною мудрістю. “Філон. Книголюбєць, мало їжі й питва приймаючи, стоїть межі смертю й безсмертям: смертного бо тіла ради приймає потрібне, а душа його, безсмертя жадаючи, витонченої їжі не вишукує” [10, с.140]. У цьому висловлюванні є одна цікава особливість. Вона полягає у тому, що там, де у “Бджолі” вжито слово “книголюбєць”, у грецькому паралельному тексті (уміщений у цитованому виданні “Бджоли”) стоїть слово “σπουδαίος”, яке мало значення – “практичний”; “чудовий”; “відмінний”; “доброчесний”; “порядний”; “чесний”; “доброякісний”; “гарний”; “важливий”; “серйозний” [4, с.149]. Чому перекладач тексту “Бджоли” переклав слово “σπουδαίος” як “книжний” – загадка. Можливо, він користувався іншим грецьким текстом? Можливо, він прагнув підкреслити виняткову роль книги в духовному становленні індивіда?

Розглянемо ще один фрагмент, присвячений ролі книги в історичній трансляції холистичного знання, книги як носія неперехідних ідей та цінностей, котрі безнастанно здійснюють функцію ціннісно-морального наповнення свідомості багатьох генерацій у часових вимірах. Ще в одному висловлюванні оповідається, що сицилійський цар Герон спитав Ксенофонта його думку відносно поета Гомера, а коли той став ганити Гомера, знову спитав: “Скільки у тебе рабів?” І коли Ксенофонт відповів: “Двоє, і тих ледве можу прогодувати”, то цар відповів: “Чи не соромно тобі ганити Гомера, котрий і по смерті своїй годує понад сто тисяч своїм твором?!” [4, с.169-170].

Провідні християнські мислителі добре усвідомлювали роль книги й книжного знання як могутнього фактора соціалізації підростаючого покоління, потужного засобу соціального освоєння світу. Через засвоєння інформації, що міститься у книзі, формується людська особистість. Книга виховує й навчає, вона перетворює людину у члена суспільства. Книжне знання забезпечує спадкоємність історичного розвитку, воно зменшує ступінь асоціальності, олюднює життєвий світ читача, сприяє самореалізації індивіда. У процесі засвоєння матеріалу відбувається перехід індивідуального у соціальне й соціального в індивідуальне, тут випрацьовуються мотиваційні вольові настанови на інтерсуб’єктивну взаємодію між членами спільноти. Читач соціально засвоює духовний досвід й практичне уміння, набуває духовно-практичної обізнаності.

Надзвичайно пристрасний до суспільних патологій і тонкий викривач девіантної поведінки своїх сучасників Іоан Золотоуст представлений у “Бджолі”, зокрема, інвективою щодо нехтування книгою. Він запитує: “Скажіть мені, хто з вас, додому повертаючись, книги християнські взяв у руки, й прочитав, й осмислив написане? Ніхто не може цього сказати. Ось карти й шахи у багатьох із вас можна знайти, а книги у жодного, хіба у небагатьох, та й ті такі самі, як й ті, що книг не мають: закривають їх та кладуть у скрині. Ось і все піклування про “книжну витонченість й писемну красоту”, про читання ж не піклуються. Не душевної користі ради купують книги, а воліючи явити багатство своє й гордість. Так збільшилось серед них марнославство, й немає нікого, хто сказав би: “Знаю силу книги!” [4, с.163].

Різка засудження здатне до сприйняття науки, але не перейнятих дидактичним імперативом докладати усіх сил для навчання, а також тих, хто лише імітує власну освіченість, звучить у таких висловлюваннях: “Якийсь філософ двох учнів мав, одного тупого, але книголюб, а другого здібного, але ледачого, й каже: “Йдіть обоє під землю, бо ти хочеш учитися, але не можеш, а ти можеш, але не хочеш!” [4, с.170];

[Демокрит]. “Цей зустрів юнака, що багато книг скупив, й каже: “Не в бібліотеку клади, а у груди” [4, с.171].

Підсумовуючи аналіз духовно інтелектуальних інтенцій “Бджоли”, маємо констатувати, що християнська думка випрацьовувала одозначну позицію щодо виховання й навчання священнослужителів і мирян. Вони мали опанувати не лише богословські дисципліни й знання, але й світські науки. В історичній ретроспективі учительство й виховання було однією з головних місій біблійних пророків та мудреців, Христа й апостолів. Зміст “Бджоли” свідчить, що наявне тут православне педагогічне учення надзвичайно багате ідеями й методами. Як у багатьох інших текстах Давньої Русі, у нашому рукописі потужно звучить мотив освіченості, знання й книжності. Тут відсутня апологетика аскетичної й глибоко спіритуалістичної концепції пізнання, яка наявна, наприклад у “Синайському патерику”.

Автори “Бджоли” стверджують, що поряд із природними задатками та тим, що отримує людина у процесі навчання, головним у набуванні соціальних якостей є духовний дар. Процес виховання індивіда тут постає як сакральний акт, що ушляхетнюється безмежною вірою у можливість духовного переображення й просвітлення людської душі. У світлі колективної відповідальності перед еталоном учителя, яким вважається Ісус Христос, увага у навчально-виховному процесі зосереджується на узгодженості знання й моралі, інтегрованих чеснотах, гармонії морально-етичного й естетичного (гр. “καλο-καγαθία” – “моральна чистота”, “бездоганна чесність”). Цим імперативом просякнутий весь рукопис. Значна кількість висловів акцентує необхідність особистого прикладу учителя, котрий має підтверджувати власний статус конкретними вчинками й способом життя.

Різка засуджується в аналізованому рукописі неосвіченість, невихованість, зухвалість та недисциплінованість. Ці асоціальні явища позначено поняттям “ненаказанні”. Як ідеальний тип поведінки автори бачать цінніснораціональну дію, що вирізняється ігноруванням біологічного, афективно-іраціонального та виключною інтенцією до усталених духовних релігійних і суспільно вартісних цінностей. Для давньоруського суспільства такий модус поведінки створював підґрунтя для соціальної інтеграції на основі спільних християнських цінностей. Текст рукопису маніфестує захопленість освіченістю, демонструє замилювання “красою мисленого”.

Одним із потужних засобів соціалізуючого впливу на особистість у “Бджолі” проголошується сповідь. Окрему главу тут присвячено питанню самопізнання. Вислови античних філософів констатують невичерп-

ність знання й нескінченність пізнавального процесу. Звідси впливає потреба у інтроспекції, самовизначенні, самооцінці, соціокультурній ідентифікації й зіставленні власного “Я” з ідеальною людиною як творінням Божим. Знайомство з текстом “Бджоли” спонукало читача до творчого дієво-поступального розвитку, тут випрацьовувалось солідарне світовідношення.

Наявне у “Бджолі” ставлення до книги й книжного знання свідчить про суто набожне до них почуття, що зумовлювалось божественним походженням Святого Письма. Зміст “Бджоли” та інших сучасних їй текстів переконує, що література Давньої Русі була практично автентичною тому колу читання, котре існувало у найосвіченішій і культурній країні того часу – Візантії. Особливо шанобливе ставлення до книжності звучить із вуст усіх християнських та античних авторів “Бджоли”. Книга тут сприймається як носій абсолютних ідей та цінностей, вона здійснює функцію ціннісно-морального наповнення свідомості багатьох генерацій у часовому й просторовому вимірі. Книжна мудрість розцінюється як унікальний фактор соціалізації підростаючого покоління, соціального освоєння світу й формування людської особистості. Книга, підкреслюється у пам’ятці, виховує й навчає, забезпечує спадкоємність історичного розвитку, олюднює читача.

Було би перебільшенням стверджувати, що в Давній Русі православне християнство випрацьовало філософію освіти у тому вигляді, як існує вона на сучасному етапі філософсько-гуманітарного знання, як наука, що вивчає фундаментальні принципи теорії освіти. Але те, що у “Бджолі”, а також у масі інших текстів цієї доби поставлено проблему нормативної регуляції поведінки людини у суспільстві, має непересічне соціально-філософське й світоглядне значення. Ця проблема є однією з найважливіших теоретично-методологічних проблем для сучасної соціальної філософії та соціальної психології, філософії освіти та інших галузей гуманітарного знання.

Означена освітньо-виховна стратегія є ефективною альтернативою сучасним адептам сциєнтистсько-прагматичного підходу до філософії освіти. Як відомо, останні переймаються, в основному, вартостями або метою освіти, перебільшують роль конкретно-наукового знання, відкидають соціальне й гуманітарне знання, вважають другорядним духовно-моральне виховання.

Представлена у “Бджолі” класична педагогіка освіти та виховання визнає своєю кінцевою метою всебічний розвиток внутрішнього духовного світу особистості. Її метою є становлення особистості як повноправного, самодостатнього й творчого суб’єкта суспільного життя.

В означеному плані імпонує думка вітчизняного філософа В.Олексюка, який, аналізуючи проблеми освіти, зазначає: “ширший кругозір цієї освіти включає: 1) природу людини, такий її стан, коли вона виступає як здатність набувати освіти; 2) мету і характер дійсної освіченості людини; 3) вишкільну здібність людини до набуття й осягнення цієї мети; 4) діючу силу, через яку людина набуває освіти або ж завдяки якій людина є освіченою” [9, с.162].

На основі уявлень про освітній процес у тому вигляді, як представлений він в аналізованому тексті, видно, що усі названі вище компоненти й принципи філософії освіти, присутні у “Бджолі”, демонструють виразну богословсько-філософську рефлексію щодо духовно-гуманітарної підготовки. Тогочасна моноідеологічна методологія упровадження освіти, безумовно, не була толерантно-плюралістичною сучасною системою, але попри свою історично обумовлену обмеженість вона формувала ціннісно-орієнтаційну єдність суспільства, забезпечувала соціально-політичну й духовно-культурну ідентичність народу, монолітність світоглядних переконань Русі.

Поширення релігійно-філософської концепції освіченості й книжності, напружена робота щодо пропаганди й практичної реалізації освітньо-педагогічної діяльності у вітчизняній православній духовній культурі XI-XII ст. можуть бути кваліфіковані як основоположний етап у формуванні української теології та філософії освіти й книжництва. Такий воістину безпрецедентний для тогочасної Європи духовно-практичний концепт можна назвати унікальним внеском у скарбницю світової релігійно-філософської думки.

У процесі роботи над досліджуваною проблемою ми зробили висновок, що вже тематика глав “Бджоли” вказує на її педагогічно-виховний зміст. Ми переконалися, що текст “Бджоли” маніфестує могутню апологію освіти. В акумульованому вигляді тут було узагальнено досвід багатьох генерацій, через Східну Римську імперію й Візантію як східно-православну спадкоємницю античної цивілізації на терени України пролягло річище культурно-історичних надбань у вигляді численних писемних текстів. Враховуючи безпрецедентну популярність цього тексту, “Бджола” була надпотужним каталізатором розвитку освіти в Україні. Освіта розуміється тут як цілеспрямоване поширення знань, досвіду, ціннісних орієнтацій, як повідомлення соціально вагомої інформації й відомостей, як формування й прищеплення теоретичних знань та практичних умінь і навичок. Освіта виступає як суспільно значущий механізм передачі й засвоєння історично-культурної спадщини. Ідеї, сформульовані у пам’ятці, унаочнюють колективний (належний усім – христия-

янським й античним авторам) процес цілепокладання – формування ідеального образу духовного, освіченого, озброєного знаннями й книжного християнина.

1. Васильченко В.Е. Очерки истории библиотечного дела в России XI – XVII вв. – М., 1948. – 157 с.
2. Владимиров Н. Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII ст. – Киев, 1890. – С.87.
3. Горбатенко Т.Г. Вплив Християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігійно-філософський аспект. – К., 2001. – 272 с.
4. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. – М., 1958. – Т.2. – С.1496.
5. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993. – С.255.
6. Экономцев И. Некоторые особенности русского средневекового христианства // Экономцев И. Православие, Византия, Россия. – М., 1992. – С.38.
7. Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. – М.-Л., 1995. – 240 с.
8. Музичка І. Книга і читання як засіб виховання християнської людини // Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори. – К., 1999. – С.23.
9. Олексюк В.І. Християнська основа української філософії: Вибрані твори. – К., 1996. – 236 с.
10. Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаментному списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. – СПб., 1893. – Т.54. – №1. – С.1-444.
11. Словарь древнерусского языка (XI – XIV ст.): В 10 т. – М., 1991. – Т.4. – С.357-359.

In the article it is revealed the pedagogical thought of Ancient Rus, antique and Christian philosophers on the record "Bdzola" (Bee). The role of the book in the formation of man's personality is studied. The author finds out that educational process is concentrated on the consensus between knowledge and moral.

М.В.Дойчик

ЩАСТЯ ЯК УСВІДОМЛЕННЯ ГІДНОСТІ ВЛАСНОГО ЖИТТЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ (КІНЕЦЬ XVI – ПЕРША ТРЕТИНА XVII ст.)

Національне відродження, суспільно-громадська єдність, морально-духовна атмосфера і внутрішній настрій людей залежать від способу життя кожної конкретної української людини, від того, яким ціннісним орієнтаціям вона віддасть перевагу, як трансформується її світогляд, у якому співвідношенні національно-культурні доміанти поєднуються із загальносвітовими, цивілізаційними гуманістичними пріоритетами. Тому дослідження етико-антропологічних ідей у філософії України доби Відродження та шляхів розв'язання в її межах проблеми щастя має важливе значення для формування та подальшого удосконалення, з одного

Дойчик М.В. Щастя як усвідомлення гідності власного життя в українській філософії доби відродження (кінець XVI – перша третина XVII ст.)

боку, духовної сутності та світогляду окремої особистості, а з другого боку, соціуму, що містить в собі активізацію творчої ініціативи суб'єкта-особистості, яка, в свою чергу, буде сприяти прогресу суспільства в усіх сферах життєдіяльності.

Необхідно зауважити, що фундаментальне, цілісне дослідження проблеми щастя в українській філософії доби Відродження на сьогодні відсутнє. Окремих аспектів етико-філософської традиції українського гуманізму торкалися у своїх працях Я.Д.Ісаєвич, М.В.Кашуба, В.Д.Литвинов, О.В.Матковська, В.М.Нічик, І.В.Паславський, А.І.Пашук, О.В.Логвиненко. Отже, цілісне осмислення цієї проблеми фактично лише розпочалося. Дана стаття є спробою з'ясувати розуміння проблеми щастя українськими ренесансними гуманістами.

Розуміння українськими гуманістами XVI – початку XVII ст. проблеми щастя має багато спільного з античним евідемонізмом. Проте спокій та свобода як характеристики щастя досягаються дещо відмінним шляхом. Античний евідемонізм шукав свободу та спокій, атараксію, а тим самим щастя людини у знанні природи. В українському гуманізмі людина досягає світлого світосприйняття, внутрішньої свободи та душевного спокою, звільняється від страху, марновірства, земного зла лише на основі пізнання божественних істин, їх здійснення доброчинністю, толерантністю, любов'ю. Як зазначає відома дослідниця української філософської думки епохи середньовіччя Марія Кашуба, такий ренесансний поворот у погляді на щастя стає можливим "...лише у християнській культурі, де людина вважається особистістю, яка може сотворювати разом з Богом, оскільки в ній присутня його часточка – Дух" [4, с.156].

На відміну від середньовічної людини, погляди якої були звернені до надкосмічного Творця, пошуки якого здійснювались у глибинах власної самосвідомості, українська людина кінця XVI – початку XVII ст. шукала шляхів уподібнення до Бога не тільки через самозаглиблення і внутрішнє містичне осяяння, а й через спрямовану назовні активність, через любов, в усвідомленні вагомості свого буття.

Доба Відродження, що прагнула подолати церковні і станові обмеження людини, робить тему гідності людини центральною в гуманістичній думці того часу. Могутність людини, її сила, свобода, здатність до творчості оспівуються у творах філософів, поетів, драматургів. Людина – співтворець Бога – так розглядають мислителі Відродження образ людини, вони пов'язують людську гідність з універсальністю її здібностей, з тим, що кожна особистість – мікрокосм, в якому знаходить відображення і вираження макрокосм (універсум). Люди не повинні почувати себе приниженими і грішними, відмолюючи свою ницість і недосконалість, вбиваючи плоть заради потойбічного життя, вони можуть пиша-

тися своїми мистецтвами, завоюваннями і відкриттями, вони повинні утверджувати свою гідність не тільки в аскетичних подвигах і духовному служінні, але й у добродійній практиці, любові, повноцінному переживанні життя.

У середні віки людина пишалась передусім своїм походженням, давністю роду чи титулами, за що, власне, і цінувалась, і прославлялась іншими. Людина без шляхетного родоvodu не могла розраховувати на шану і повагу до свого життя. Шляхетність уважалась невіддільною ознакою високого походження: лише аристократ визнавався здатним до справжньої величі душі, героїчних вчинків. Натомість гуманісти ставили значущість людини в залежність від її особистих якостей, особистої добродійності, таланту та вміння їх реалізувати. Представник аристократичного роду, на думку гуманістів, повинен заслужити шану шляхетними справами, своїми героїчними вчинками чи гідною пам'яті нащадків громадською або благодійною діяльністю тощо. Утверджувалась думка, що той, хто не одержав дару у вигляді "шляхетності крові", може набути "шляхетності духу" завдяки своїй наполегливості, добродійності, самовдосконаленню: "Добродетельное благородство преобретается, а не дается родством" [1, 35 зв.]. Таке розуміння цінності людини висловлюють Станіслав Оріховський, Григорій Сяноцький, Симон Пекалід, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Касіян Сакович, Лаврентій Зизаній, Юрій Рогатинець, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський, Іван Вишенський та ін. Серед них можна виділити Станіслава Оріховського, який виступав за рівність усіх станів у Польщі. Єдиним доказом і законним підтвердженням шляхетності, вважав мислитель, є особисті якості представників цього стану й узгоджені з ними добродійні вчинки. Шляхетність за духом, а не за походженням, поцінування людини за її особисті заслуги, а не за аристократичні титули – лягали в основу міркувань про людину й у Віталія з Дубна. У главі "Про благородство" він писав: "Будь добродійним і з тебе почнеться шляхетність... Краше бути шляхетним, ніж народитися шляхетним". Шляхетністю духа є здатність людини прощати образи, долати в собі бажання помсти, сатисфакції, серцем "необязанно терпеть скорбь и помышления великие имеют" – в цьому і полягає справжня шляхетність [1, 35 зв.].

За Юрієм Дрогобичем, завдяки добродійним думкам, що знаходять свою актуалізацію у вчинках, людина може не лише наблизитися до Бога, а й уподібнитися до нього. Про це читаємо у вірші-присвяті римському папі: "Ти досягнув завдяки своїй зірці найбільшої цноти, – з тої причини усі мають за Бога тебе" [6, с.175].

Віра в те, що своїм розумом, волею і керуючись моральними принципами людина здатна створити себе як неповторну індивідуальність,

Дойчик М.В. Щастя як усвідомлення гідності власного життя в українській філософії доби відродження (кінець XVI – перша третина XVII ст.)

ріднить український гуманізм з італійським, програмовою настановою якого була думка Джовані Піко дела Мірандоли, згідно з якою людина є творцем самої себе, "різбярем, не окресленим жодними обмеженнями".

Українські гуманісти наголошували на важливості пізнавальної діяльності індивіда для створення умов стосовно його самовираження й самовдосконалення. Як і Еразм Роттердамський, вони стверджували, що людиною може називатися лише той, хто досягнув домінування морального начала і розуму над афектами і природними пристрастями.

Добродійність українськими мислителями розумілася не тільки як дар природи, а й як наслідок виховання, самовдосконалення, праці людини над собою впродовж усього життя. Ідею необхідності такого морального зростання висловив у своєму вірші Павло Кросненський: "Якщо бажеш, хто б ти не був, сягнуть похвал найвищих, благ найбагатіших... служи щоденно милій наставниці, – святій Чесноті, тільки до неї слід невтомно йти... її над усе цінувати" [6, с.176].

Виховання добродійності українські гуманісти дуже часто поєднували з набуттям мудрості. Мудра людина – то, на їхню думку, передусім мислитель, філософ, людина гідна, високоморальна, обдарована великим розумом, досвідом і глибокими знаннями. У житті вона чинить завжди розумно і розважливо. Для Станіслава Оріховського добродійність і мудрість – взаємопов'язані. Бути гідним – те саме, що керуватися мудрістю. "Серед усіх чеснот мудрість вважається захисницею", – казав він [14, с.41]. Мислитель постійно підкреслює значення розуму як важливого чинника в утвердженні добродійності, як передумови цнотливого поведіння. В іншому місці Станіслав Оріховський порівнює розум з каганцем, що освітлює людині дорогу до щастя лише тоді, коли вона обрала правильні етичні орієнтири [6, с.176].

Крім Станіслава Оріховського, мудрості надавали великого значення у вихованні людини Софроній Почаський, Касіян Сакович, Григорій Сяноцький, Кирило Транквіліон-Ставровецький, анонімний автор "Похвали мудрості". Вони твердили, що справи моральності належать не лише до релігії, але й до розуму, що суть моральної досконалості полягає не в запереченні бажань, не у сковуванні їх релігійними приписами, а в ошляхетненні розумом, бо "і скарб, і клейноди можуть украсти, а ремесла, науки і добродійності – ні". Отож знову можемо спостерігати те саме поєднання, що і в Станіслава Оріховського, добродійності й мудрості, які "користь і душевну, і тілесну приносять" (Анонім). Мудра і добродійна людина здатна оцінити і гідно сприйняти себе, усвідомити важливість і потрібність свого буття. У мудрості, на думку Кирила Транквіліона-Ставровецького, багатство перебуває "у правиці, а слава, честь і держава – у лівиці" [9, с.248].

Мишель Монтень щодо цього писав у своїх “Дослідах”, що душа, натхненна філософією, неодмінно наповнить здоров’ям і тіло. Царюючи в ній спокій і задоволеність вона не може не випромінювати назовні; внутрішнє, духовне блаженство так само змінить її зовнішність на свій образ і подобу, надавши їй сповнену гідності гордість, веселість і жвавість, вираз задоволеності і добродушності. “Відмінна ознака мудрості – це незмінно радісне сприйняття життя ...воно заспокоює душевні бурі, навчає переносити з посмішкою хвороби і голод, ...спираючись на досить відчутні, природні доведення розуму. Її кінцева мета – добродесність...” [10, с.415]. Добродесність же, на думку мислителя, не може бути “злобною і похмурою”, немовби встановленою на “самотній скелі, серед тернів як опудало”, що лякає рід людський. “Дійсна добродесність прекрасна, переможна, любляча, смиренна, ...має своїм дороговказом природу, а супутниками – щастя і насолоду...” [10, с.416-417].

Як ми бачимо, щастя людини визначається виключно її душевними якостями. На це також конкретно вказує і Віталій з Дубна: “Усе благо міститься в душевній добродесності, котрій зашкодити ніхто не зможе, навіть якби він відняв вільність, шану й багатство...” [1, с.77]. Добродесність як внутрішнє благо залежить лише від самої людини і тому – певна. Цінуючи добродесність і тільки добродесність, людина стає незалежною від будь-яких несприятливих обставин, які могли б скластися, і забезпечує собі щастя. Отже, по-справжньому стати щасливою може лише людина шляхетного духу, тобто та, що дотримується принципів дієвої моральності: щедра, добродійна, людинолюбна, душевно мужня і великодушна [1, с.87]. Як влучно підмітив Віталій, ні в чому не може відчувати такої радості шляхетна людина, як у чистій совісті, основою якої є саме добродесне життя [1, с.81].

Славнозвісний стоїчний мислитель Епіктет, учення якого завжди імпонувало християнству і навіть широко використовувалося одним із отців церкви Ієронімом, повчав: “Якщо люди роблять зло – вони роблять зло самі собі; тобі ж вони не можуть зробити зла. Ти ж народжений не для того, щоб творити зло і грішити разом з людьми, а для того, щоб допомагати їм у добрих справах і в цьому знаходити своє щастя” [10, с.179]. Він зазначав, що у своєму нещасливому існуванні люди винні самі, оскільки Бог усіх створив для щастя. Людина створена не для самотнього життя і пов’язаних з цим сум’ять душі і страждань, але для сумісного – для того, щоб любити собі подібних і знаходити щастя у спілкуванні з ближнім.

Подібно до античних філософів українські гуманісти (Станіслав Оріховський, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський та ін.) визнавали, що в природі люди-

ни закладена потреба в спілкуванні, співпереживанні, потреба не тільки відчувати радісне і приємне, а й передавати ці відчуття іншій людині. Ця потреба поглиблюється та вдосконалюється в міру відкриття духовних багатств людьми одне в одному, набираючи характеру внутрішньої необхідності. Любов до іншої людини утверджує свою цінність, визначається як мета, даючи відчуття щастя і повноти життя. Всеохоплююча сила християнської любові позбавляє людину самотності і смутку, вона несе невимовну радість, духовну втіху і насолоду [1, с.11].

На думку сучасної української дослідниці Віри Мовчан, суть моральнісного відношення полягає в творенні злагоджених моральних взаємодій для утвердження атмосфери справжньої людяності як незаперечної основи щастя. Таке відношення, що визначилося в сенсі мети, стимулює розвиток творчих потенцій його суб’єктів, тому воно не є стателе, а являє собою процес – діяльність творення стосунків та усвідомлення їх цінності [7, с.14-15].

Ідеал діяльного творчого життя, подвижництва був притаманний духовній культурі України віддавна, а пізніше був покладений в основу гуманізму Відродження. Серед його активних пропагандистів можна згадати передусім Станіслава Оріховського, який, звертаючись до польського короля, закликав його бути “сильним, мужнім”, здобувати авторитет суспільно корисною діяльністю “гідною короля”, набути досвідом, відвагою [14, с.27]. Кожен індивід, вважав мислитель, здатен забезпечити собі “щасливе і добре існування”. “Добре жити і мати успіх, – писав мислитель, – значить бути щасливим, так само як бути щасливим – значить жити згідно зі цнотю” [6, с.105]. Ця думка Станіслава Оріховського була підтверджена його власним активним життям. Свій багатогранний талант оратора, публіциста, історика, політика, філософа-жителюба він реалізував у багатьох своїх творах. “Рутенський Демосфен”, “сучасний Цицерон” – так називали в Західній Європі цього найбільш визначного українського представника тогочасної гуманістичної культури. Станіславу Оріховському був притаманний оптимістичний погляд на людське життя, в якому, на його думку, треба досягти гармонії почуттів, блаженства духа.

У своєму трактаті “Про блаженне життя” Сенека писав: “Вище благо міститься у душі, що зневажає випадкові блага і вдоволена добродесністю”. Благам для нього є непереможна сила душі, досвідчена у справах, спокійна в дії, “з великим людинолюбством і турботливістю до ближніх” [10, с.175]. На думку античного мислителя, щасливою є та людина, “... яка вправується в добродесності, яка задовольняється добродесністю, яку випадковість не піднесе і не знесить”, яка не знає іншого

щастя, окрім того, яке вона сама собі може створити. “Блаженне життя створює вільний дух, високий, непохитний, дух без будь-якого страху і без пристрастного бажання, для якого єдине благо – честь, єдине зло – безчестя. Все інше – купа негідних речей, що не віднімають нічого від блаженного життя і нічого до нього не додають, що з’являються і зникають без користі і шкоди для вищого блага. Людина, що поставила життя на таку основу, необхідно, хоче вона чи ні, успадкує постійну веселість, а також вищу ... радість” [10, с.176].

Стоїчне розуміння проблеми щастя Касіян Сакович спробував поєднати із християнським розумінням сутнісних основ буття людини, надав їй нового ренесансного звучання. В природі кожної людини, в безсмертній душі прихований талант, апіорна здатність творити добро, що актуалізується лише за умов самопізнання “силою душі” (актом доброї волі) [12, с.445]. Самореалізація людини у житті, сповненому добрими справами на спільне благо є, за Касіяном Саковичем, найбільшою мудрістю, найвищою філософією.

Людину вітчизняні мислителі вважали творцем свого щастя, здатним зрозуміти, оцінити і повернути собі на благо все багатство і розмаї навколишньої природи, спроможним творити духовні цінності, що мають велику суспільну вагу. Кирило Транквіліон-Ставровецький, підкреслюючи те, що щастя людини залежить від наявності особистих благ, в той же час відзначав важливість іншого аспекту цієї проблеми, а саме: щастя виявляє себе як інтегральний результат морально витриманого добродесного життя. Мислитель вводить принцип користі як основи людської моральності, одночасно засуджуючи паразитизм, “леность і праздність преклятую” [13, с.12].

Суспільну вагомість і корисність своєї праці усвідомлював представник раннього українського гуманізму XV ст. Юрій Дрогобич. Він писав: “Я ж мої книги у світ випускаю з єдиним бажанням: хай буде користь від них роду людському в житті” [6, с.104].

У стилі ренесансних оцінок людини і Юрій Рогатинець вбачав вище благо у “народній користі”, активному, діяльному житті, спрямованому на благо суспільства. Він відкидав позицію пасивного спостерігача, бо вона, на його думку, є позицією крайнього егоїзму і користь від неї сумнівна [5, с.82]. Аналогічний підхід до досліджуваної проблеми зустрічаємо у західноєвропейських гуманістів. Вони проголосили метою життя активну діяльність на благо собі і суспільству. Людина, на їх думку, повинна вести такий спосіб життя, щоб бути “задоволеною сама собою, цінованою іншими і корисною багатьом”. У тому полягає щастя [11, с.60].

Дойчик М.В. Щастя як усвідомлення гідності власного життя в українській філософії доби відродження (кінець XVI – перша третина XVII ст.)

Так, наприклад, найбільш гідною діяльністю людини, за Мішеlem Монтенем, є служіння суспільству і принесення користі: “Плоди нашого таланту, чеснот і усілякого нашого обдарування здаються нам найбільш солодкими, коли вони приносять користь комусь з близьких” [8, с.378]. Бути щасливим – значить почувати себе таким, але почувати з достатньою для цього підставою. Коли людина емоційно позитивно оцінює себе, інших, світ в цілому, коли вона постійно переживає підйом, радість, задоволеність від реальних діянь і відносин, можна сказати, що вона щаслива. Вдоволенням буває той, хто вміє вдовільнятися. Як зауважував Мішель Монтень, щастя людини полягає у співмірності її бажань з дарованими їй долею можливостями, а також у вмінні радіти тому, що вона має.

Згідно із Лаврентієм Зизанієм, справжньому християнину “не досить самої віри, але й добрих учинков потреба”. Людина мусить активно трудитися на благо суспільства з глибокого переконання в тому, що це принесе користь людям, а не зі страху за бездіяльність у потойбічному світі. Мислитель підкреслює, що служити добру на землі людина повинна завжди, “навіть хочай би жодних мук грішникам зготованих не було” [5, с.92]. Захищаючи ідеали громадянського служіння, активного суспільного життя, Лаврентій Зизаній, подібно до Юрія Рогатинця, виходив з ренесансного розуміння людини як істоти тілесно й духовно здорової, не зіпсованої “гріховним” минулим, створеної для творчої самореалізації та щастя. В дусі ренесансного возвеличення гідності людини він твердив, що людина – рівна Богу, проте актуалізація цієї рівності, розкриття в собі божественних властивостей досягається в добродесній практиці, безкорисливому служінні людям. Ця думка, як ми бачимо, є лейтмотивом філософії щастя в українському гуманізмі кінця XVI – початку XVII ст.

Українські гуманісти визнавали, що володіння об’єктивними складовими щастя (здоров’ям, багатством, владою, славою) ще не гарантує дійсної щасливості, яка завжди існує як внутрішній стан людини, як актуальне переживання: радість, задоволення, насолода, відчуття осмисленості власного життя, її важливості і цікавості. Переживання людиною власної цінності і утвердження її, навіть усупереч обставинам, визначається як почуття власної гідності. Щастя можливе тільки тоді, коли людина відчуває своє життя осмисленим і гідним.

Перенесення ціннісної і цільової орієнтованості людини із себе на іншу, або, інакше кажучи, піклування про “ближнього”, намагання зробити його життя радісним, щасливим є важливим ментальним фактором особистого щастя, що полягає в усвідомленні гідності власного життя. Вищою нагородою доброму діянню є саме добре діяння, яке дозволяє

людині відчутти себе щасливою. Таку ж думку висловив італійський гуманіст П'єтро Помпанаци: "Відплатаю добродетності є сама добродетель, яка робить людину щасливою, в свою чергу покаранням злочинцю є сам порок, відчуття провини, а не страта" [2, с.171].

За Віктором Франклом відчуття щастя, так само як і радість, і насолода, – це епіфеномен (побічний продукт) прагнення до інших змістовних цілей, що мають для нас сенс. Тобто радість і насолода, що супроводжують добродетельні дії людини, з'являються спонтанно, незалежно від наших старань і зусиль, вони приходять самі по собі. Відносно цього Пітірім Сорокін зазначав, що в світі діє і панує єдиний закон збереження: "любов породжує любов, ворожнеча породжує ворожнечу". Приносячи радість ближньому, ми, не чекаючи того, отримуємо у відповідь те саме: те цінне, бажане для нас, без чого, на нашу думку, людське життя позбавлене щастя. Цілюща сила любові виявляється в тому, що "емоція любові, симпатії та дружби прагне створити душевний спокій, самовладання стосовно оточуючих і всього світу взагалі" [15, с.139].

Добродетельно витримане життя, вважав Альберт Швейцер, приносить задоволення само собою: "Або людина приходить до рішення чинити етично, тому що чекає від етичної поведінки перетворення зовнішніх умов свого буття, що обіцяє користь і задоволення. Або вона вибирає цей шлях, оскільки знаходить щастя у підпорядкуванні себе внутрішній спонуці до етичної дії. В останньому випадку вона абсолютно не бере до уваги зв'язок між своєю моральністю і своїм матеріальним щастям", – писав мислитель [16, с.162]. Сутність істинної моральності полягає в тому, що бути моральною для людини само собою, без жодної винагороди чи сподівання на таку є радістю, вдоволенням, а отже, і винагородою.

Духовна винагорода розуміється багатьма українськими гуманістами як вдоволення, втіха, радість від власної доброзичливості, моральності, любові, від прилучення посередництвом цього до вищої духовності, "життя во Христі" [3, с.236]. Це – досягнення надприродного без очікування тієї винагороди, що дається тим, хто лише зі страху перед жахаючою карою небес, моторошною картиною пекла дотримується праведності й уникає гріха.

Отже, за переконанням більшості вітчизняних мислителів доби Відродження, щастя в житті може принести людині усвідомлення, що завдяки її добрим справам світ стає кращим, що вона здатна збагатити своїм буттям творіння Бога, що її існування у цьому світі не марне. В людині, в її істинній сутності закладена потреба жити не тільки заради себе і бачити в цьому істинний сенс свого існування. Задовольняючи цю потребу, віддаючи частину свого буття іншим людям, людина вже в

Дойчик М.В. Щастя як усвідомлення гідності власного життя в українській філософії доби відродження (кінець XVI – перша третина XVII ст.)

цьому набуває відчуття самоцінності і потрібності свого буття, а разом з тим в усвідомленні гідності життя і виявляє себе щастя.

Вчення українських гуманістів про добродетельність і щастя людини позначилися на вирішенні цих проблем їх послідовниками в наступні епохи, зокрема діями епохи романтизму, що потребує детальнішого вивчення.

1. Віталій з Дубна. Діоптра, або Зерцало, и выражене живота людского на том свѣтъ ... – Ев'ю: тип. Виленского братства, 1612. – 182 л.
2. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. Учебное пособие. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
3. Зизаний Лаврентий. Катехизис. – Гродно: Тип. Короля польского, 1783. – 346 л.
4. Кашуба М. Утвердження українського ренесансу [Рецензія на:] Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні // Філософська думка. – 2001. – №4. – С.153-157.
5. Кашуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження в Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 334 с.
6. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2000. – 472 с.
7. Мовчан В. Проблема творення пізнавального відношення в моралі // Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Ред. кол. Т.Біленко (головний редактор), В.Мельник, В.Мовчан, В.Крем'як та ін. – Дрогобич: Вимір, 2001. – Випуск четвертий. – 256 с.
8. Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV-XVII вв.) / Сост., вступ. статья и коммент. Н.В.Ревакиной, О.Ф.Кудрявцева. – М.: Изд-во УРАО, 1999. – 400 с.
9. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – 566 с.
10. Перевезенцев С.В. Практикум по истории западноевропейской философии: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения. – М.: Учебная литература, 1997. – 480 с.
11. Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. / Під ред. М.В.Кашуби – Львів: Логос, 1998. – 239 с.
12. Сакович Касіян. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початку XVII ст.: Тексти і дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – С.443-512.
13. Ставровецький К.-Т. Зерцало богословіи избрана от многих книг... – Почаїв: [б.в.]1618. – 114 л.
14. Станіслав Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2 ч. – К., 1995. – Ч.1. – С.23-421.
15. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
16. Швейцер А. Культура и этика: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1973. – 344 с.

The article represents a historico-philosophical research of the happiness problem in the Ukrainian philosophy of the Renaissance epoch of the XVIth – the beginning of the XVIIIth c. The happiness is investigated in the system of ethic and religious concepts and its ethico-philosophical analysis is executed.

В.В.Лімонченко

М. ГОГОЛЬ ПРО ЕМПІРИЧНИЙ І ПЕРЕОБРАЖЕНИЙ СТАН ЛЮДИНИ

Зараз тема релігійна не обійдена увагою. Як у сфері інтелектуально-словесній, так і в практично-життєвій релігійна проблематика займає усе більше місця. І одне з головних питань – чи сумісні і як сумісні мирське і релігійно-церковне. Є безліч шляхів розгляду цієї теми, спробуємо виявити деякі вузлові пункти її, звернувшись до релігійно-філософської творчості М.Гоголя.

Перше, що хотілося б віднести відразу, – це спроби віднесення М.Гоголя або до української, або до російської думки. Суперечки про те, кому він належить, не стосуються самої суті творчості. Будь-який мислитель, входячи в універсум його ідей, може побажати знайти тут “стартову площадку” для свого міркування. Так, історик російської філософії В.Зеньковський побачив у Гоголеві зачинателя теми, що для російського філософствування стає однією з центральних. Він розглядає Гоголя на тлі секулярної думки, що при розгляді питань історіософських заходить у тупик, і звертається до релігійного світорозуміння.

Творчість Гоголя в сфері релігійно-філософській часто трактується як помилковий відступ зі шляхів художньої творчості. Таку оцінку можна зустріти не тільки в революційно-ліберальних мислителів (найбільш відома відповідь Гоголю В.Г.Белінського), але і серед церковних служителів. Д.С.Мережковський, цитуючи слова преосвященного Григорія, єпископа Калузького: “Е, годі, який він богослов! Він просто пустослов, що збився з щирого шляху!”, зауважує: “Отже, не одні світські люди поставилися до християнства Гоголя з чічківською ваговитістю, хлестаковською “легкістю в думках”. В особі Гоголя весь російський “світ”, усе російське “просвітництво” звернулося до церкви з питанням, від якого залежить майбутнє не тільки цього “просвітництва”, але й усього християнства взагалі. Церква на це питання відповіла тільки прокляттям, сльозами і жартом” [5, с.308]. Звичайно, можна сказати, що це раніш так говорилося, не тепер, коли творчість Гоголя оцінена повною мірою. Але подібний добросердний прогресизм навіть поза критикою.

Проблема, піднята Гоголем у праці “Вибрані місця з переписування з друзями”, – це повернення культури до Церкви внаслідок виявлених секулярною цивілізацією тупиків. Страшна смерть Гоголя – не наслідок випадку душевної хвороби, а надлам, що проявився в його житті, надлам усієї західноєвропейської цивілізації. В гоголівській долі щільним вузлом сплетені основні віяння часу – як безсилля, розклад мораль-

Лімонченко В.В. М. Гоголь про емпіричний і переображений стан людини

ного і естетичного гуманізму, так і пошуки нових шляхів зрощення культури і релігії. Про це, але вже в другій половині ХХ століття, говорить Г.Флоровський: “Ми стверджуємо, що в основі сучасної кризи лежить саме відхід від християнства, з якою би точною датою ми не пов’язували початок цього відходу... Якщо наша культура, яку ми з деяким самозадоволенням розглядаємо як християнську, розкладається, розпадається на частини, то це тільки показує, що насіння тління уже було в неї закладене” [6, с.651].

Найбільш чітко основна проблема книги сформульована Гоголем в останній главі “Світле Воскресіння”. Великодне свято Воскресіння Христового порівнюється зі сподіваннями ХІХ століття. “Як би цей день, здавалося, видався до речі нашому дев’ятнадцятому століттю, коли думки про щастя людства зробилися майже улюбленими думками усіх; коли обійняти все людство, як братів, стало улюбленою мрією молодої людини; коли багато хто тільки і марить про те, як перетворити все людство, як підняти внутрішню гідність людини; ... коли стали стверджувати, що варто ближче ввести закон Христа як у сімейний, так і в державний побут... Але на цьому самому дні, як на пробному камені, бачиш, які бліді всі його християнські прагнення і як усі вони в одних тільки мріях і думках, а не на ділі. І якщо, насправді, доведеться йому обійняти в цей день свого брата, як брата – він його не обійме. Усе людство він готовий обійняти, як брата, а брата не обійме” [3, с.373-374]. Основною хибкою свого часу Гоголь бачить роз’єднаність людей, обміління і сухість відносин, що ще зв’язують їх. Вульгарність і нудьга – основні епітети часу. “І незрозумілою тугою вже загорілася земля: черствішим і черствішим стає життя; усе дрібніше і міліє, і зростає тільки один велетенський образ нудьги, досягаючи з кожним днем небувалого росту. Усе глухо, могила всюди, Боже! Порожньо і страшно стає у твоєму світі” [3, с.379].

Вульгарність повсякденності, від якої страшно було Гоголю, незрівнянно виросла в наш час. Азарт споживання – переважна емоція сучасного людства. Гоголь журиться про моду, що найдурніші закони дає світу, і люди не сміють не послухатися (Гоголь знав це по собі – відомо його наївне франтівство в одязі), тоді як закони Христові зневажаються щодня. “Люди темні, нікому не відомі, що не мають думок і щиросердих переконань, правлять гадками і думками розумних людей, і газетний листок, визнаний брехливим усіма, стає нечуттєвим законодавцем людини, що його не поважає. Що значать усі незаконні ці закони, котрі очевидно... креслить нечиста сила, що виходить знизу – і світ це бачить весь і, як зачарований, не сміє ворухнутися? Що за страшне

глузування над людством! І для чого за такого ходу речей зберігати ще зовнішні святі звичаї церкви, небесний хазяїн якої не має над нами влади? Чи це ще нове глузування духу п'їтьми?" [3, с.378].

Для порівняння можна взяти роман сучасного письменника Фредеріка Бегбедера "99 франків". "Я рекламист: так-так, це саме я запаскую навколишнє середовище. Я – той самий тип, що продає вам різне лайно. Той, що змушує вас мріяти про речі, яких у вас ніколи не буде. Про вічно блакитні небеса, про незмінно звабних красунь, про ідеальне щастя... Я прилучаю вас до наркотику за назвою "новинка"... Зробити так, щоб у вас постійно слинки текли – от вона, моя найвища мета. У моїй професії ніхто не бажає вам щастя. Адже щасливі люди – не споживають. Ваші страждання підстьобують збут. На жаргоні рекламщиків це називається "сум пост-шоп". Ви маєте потребу в деякому товарі, але як тільки ви заволодієте ним, ви вже хочете чогось нового. Гедонізм – це не гуманізм, це рух готівки. Знаєте, який його девіз? "Я витрачаю, отже, я існую". Але для того, щоб зародити в людині спрагу споживацтва, потрібно збудити в її душі заздрість, гіркоту, жадібність" [1, с.5]. Але мова не про осуд сучасності і, звичайно, не про мрії Руссо відносно простого життя простої людини. Російська література і філософія, що вийшла, за словами Ф.М.Достоевського, з гоголівської "Шинелі", десакралізують народну чистоту. Граф Лев Толстой ще міг плекати ілюзії, милуючись народом із середини світського аристократичного кола, каторжник Достоевський жадібність і нищість незаможних "бідних людей" знає безпосередньо. Вульгарність маленької людини – це саме те, що наводить страх на Гоголя. "Диявол вступив без маски у світ", – тобто сповзає благопристойна маска, а за нею не лиходій і не недолюдок, а вульгарне у своїй звичайності обличчя. "Зло видиме усім у великих порушеннях морального закону, у рідкісних і надзвичайних лиходійствах, у приголомшливих розв'язках трагедій; Гоголь перший побачив невидиме і найстрашніше, вічне зло не в трагедії, а у відсутності всього трагічного, не в силі, а в безсиллі, не в божевільних крайнощах, а в занадто розсудливій середині, не в гостроті і глибині, а в тупості і площині, вульгарності всіх людських почуттів і думок, не у найбільшому, а в найменшому" [5, с.214]. Відразу пригадується інший мученик XIX століття – Фрідріх Ніцше, що також жажнувся вульгарної безформності обличчя середнього європейця. Забігаючи вперед, можна помітити, що ідея надлюдини є подолання, перевищення натуралістичного середньостатистичного індивіда. У Ніцше виразне визнання того, що природно-емпірична людина, спонукувана потребами байдужого засвоєння, приречена на те, щоб бути функцією деякої тотальної спільності. У Ніцше

це – історія, що розуміється як безпристрасне засвоєння новими поколіннями попередніх змістів, тобто історія взята в аспекті споживання. Проблема "споживання – творчість" не нова, але таке враження, що добре забута.

Отже, можна виявити таку послідовність думки Гоголя: є деякий вимір людського буття, у якому людина з'являється у своєму природному, натуральному існуванні. Це сфера фраків, краваток, шинелей, особливих сортів французького мила, кулеб'як, галушок, наливок, чіпців, мережив та іншої галантерейності. Якщо побутові дріб'язки у "Вечорах на хуторі біля Диканьки" занурені в розчин, що перетворює усе в казковому інобутті, коли будь-яка банальність висвітлює щось інше, то в "Мертвих душах" тріумфує дух одномірної позитивності. Д.С.Мережковський дуже точно окреслює Чічікова як такого, що виражає своїми словами, цілями, діями внутрішню сутність європейської цивілізації XIX століття. Наскільки ми пам'ятаємо, для Чічікова основна мета – нажива, нагромадження, придбання, власність, капітал. "Понад усе бережи і збирай копійку: ця річ надійніша за все на світі... Копійка не видасть... Усе зробиш і все проб'єш на світі копійкою" [Цит. за: 5, с.229] – ось та міцна підстава, на якій стоїть порядок і благополуччя європейської цивілізації і ті настанови батька, які виконував Чічіков. Вільнодумні химери юності (тобто теологічні і метафізичні міркування) залишені, настало століття міцних основ, позитивних наукових принципів. Чічіков і Конт дуже близькі за духом. Не можна не згадати розгляд Володимиром Соловйовим позитивістського і соціалістичного світоглядів у "Читаннях про Боголюдство" – і те й інше є варіант улаштування життя в принциповій поцейбічності за відсутності трансцендентних метафізичних орієнтирів. У цьому царстві від світу цього все блаженство і шляхетність зосередилися в благополуччі і благопристойності. Спосіб жити – це служити батьківщині, дружині, дітям, заробляючи копійку. У Чічікова "не було прихильності власне до грошей для грошей, ним не володіли скнарність і скупість. Ні, не вони рухали ним: йому ввижалося наступне життя у всіх задоволеннях, із усіма статками: екіпажі, відмінно облаштований будинок, смачні обіди..." [5, с.230].

Тема споживання і грошей нескінченна у своїх варіаціях і відгалуженнях, але відзначимо те, що затвердив як головний пункт сам Гоголь: "мертві душі" – основа і наслідок такої побудови життя. Мертвіє, черствіє душа в придбаннях і нею самою заволодівають химери; мертве, застигле в грошах людське діяння починає тяжіти над живим життям. Тут знову можливий відступ і проведення паралелі між історичною традицією, що тяжіє над життям, у Ніцше і висловленням К.Маркса, що фіксує такий стан справ, коли мертва праця оволодіває живою. Гоголь змально-

ує таку ситуацію у своїй гоголівській манері: “Нічого не видно, видно якісь свинячі рила замість облич, а більше нічого”.

Тут необхідно зупинитися і відвести погляд від фантасмагорично заворожливого епічного полотна “Мертвих душ”, звернувшись до найвної відкритості “Вибраних місць”. Гоголь смутно вигукує: “як полюбити братів, як полюбити людей? Душа хоче любити тільки прекрасне, а бідні люди такі недосконалі і так у них мало прекрасного!” [3, с.265]. В.Зеньковський продовжує гоголівську думку: “душа людська зовсім нездатна, у нинішньому її стані, до справді моральної дії, тобто до любові” [4, с.184]. Способи переродження, перетворення – от головне питання для Гоголя. Саме це і покликана зробити релігія, що знайшла шляхи до культури. Глава “Християнин йде вперед” – послідовне і просте обґрунтування рушійних сил перетворення і постійного перевищення себе. Розвиток, спонукуваний раціональними факторами, переживає розквіт, зрілість і вгасає, лише та істина, що відкривається не у своїй природній даності, але є справою вищої благодаті небесної, дає можливість вічно прагнути, відкриваючи дивовижну насолоду – вічно бути учнем. Запам’ятаємо це добре – для Гоголя християнство є спосіб утримати себе від закритості і самовдоволеної зупинки. Гоголь прекрасно бачить, що “розважений мільйонами блискучих предметів, які розкидають думки на всі сторони, світ не в силах зустрітися прямо з Христом. Йому далеко до небесних істин християнства. Він їх злякається, як похмурого монастиря, якщо не підставиш йому незримі сходи до християнства, якщо не зведеш його на деяке вище місце, звідки йому стане виднішим увесь неосяжний кругозір християнства і зрозумілішим те ж саме, що колись було зовсім недоступним. Є багато серед світу такого, що для всіх, які віддалилися від християнства, служить незримою сходиною до християнства” [3, с.235]. Подальше застереження від однобічних людей-фанатиків Гоголь відносить як до світської секулярної культури, так і до самого християнства. “Друже мій, бережи вас Бог від однобічності: з нею усюди людина зробить зло: у літературі, на службі, у родині, у світі, словом – скрізь. Однобічна людина самовпевнена; однобічна людина зухвала; однобічна людина усіх настроїв проти себе. Однобічна людина ні в чому не може знайти середини. Однобічна людина не може бути щирим християнином: вона може бути тільки фанатиком. Однобічність у думках показує тільки те, що людина ще лише на дорозі до християнства, але не досягнула його, тому що християнство дає вже багатосторонність розуму” [3, с.242].

Однобічність релігійної дії, що відповідає теократичним домаганням Церкви, – характерна риса католицизму, чи, як говорили слов’янофіли, – латино-римської церкви, Гоголь говорить про церкву західну.

“Західна церква була ще достатня для колишнього нескладного порядку, ще могла абияк керувати світом і мирити його з Христом в ім’я однобічного і неповного розвитку людства. Тепер же, коли людство стало досягати розвитку цілковитого у всіх своїх силах, у всіх властивостях, як гарних, так і поганих, вона його тільки відштовхує від Христа: чим більше клопоче про примирення, тим більше вносить розбрат, будучи не в силах освітити вузьким світлом своїм усякий нинішній предмет із усіх його боків” [3, с.250]. Лише звертання до Христа “на основі простору” може бути таким об’єднанням, що не ущемлює і не обмежує людину, але вводить новий порядок речей – коли зроблена єдність цілого спирається на повну волю складових частин. Цю форму єднання російська філософія осмислює як всеєдність. Єдність множинності і є новий план буття, що осмислюється як повнота або суцільність істини буття.

Особлива значущість такого світоспоєднання, що перетворює, виявлена у визнанні православним християнином центрального місця свята Великодня – Світлого Христового Воскресіння. Воскресіння переборює смерть не через повернення того, що пішло, але є справжнім відновленням, перетворенням, узвишенням до тих висот, з яких земне і небесне, людське і божественне, мирське і церковне виявлені не у твердій антиномічності, але в цюотливій цілісності і повноті.

Церква змогла запропонувати Гоголю в особі отця Матвія (як і Боттичеллі в особі Савонаролі) лише чітке розведення християнської смиренності та гріховної художньої творчості. Тут і розверзлася безодня, яка поглинула Гоголя. От головне питання, що нависає над нами: якщо усе, що є у світі, це – похоть плоті, тлін, порох і гріх, то не слід любити світ і того, що у світі, але треба бігти від нього, залишивши близьких, рідних, дар творчості... Як розрізнити світ, що оточений злом, від світу, що возлюбив Бог і який врятований вільною жертвою Христа? Це питання, що стояло перед Гоголем, не вирішене і зараз. Г.Флоровський у другій половині ХХ століття говорить про те саме. “Багато наших сучасників є “іконоборцями” стосовно культури взагалі, принаймні, стосовно деяких її сфер, таких як філософія (яка прирівнюється до софістики) чи мистецтво, що відкидаються як витончене ідолопоклонство в ім’я християнства” [6, с.664]. Ця ж проблема стояла і перед М.Бердяєвим, який затверджував, що якщо є спокуса гордістю, то, можливо, і перевернута смиренність та аскетизм. Смиренність не може бути самоціллю, зміст її не зовнішня слухняність і покірність, а дійсна робота над самим собою, шлях самоочищення і самовизначення. Хибно зрозуміла смиренність веде до знищення особливої активності людини і перетворюється в примусову систему життя, на ґрунті якої народжується лицемірство і святенництво.

“Занепала смиренність створює систему життя, у якій життя обивательське вважається більш смиренным і християнським; любов, пізнання, творчість підозрюються в гордині, і той, хто бажає здійснення істини і правди Божої, бачиться духовно недосконалим” [2, с.166]. Заради життя за Богом Гоголь приймає аскетичне зречення від творчості. Лише наслідок слід за цим є вільно обрана смерть. Мабуть, це і є та смиренність, що деградувала, про яку говорить Бердяєв. Г.Флоровський зауважує, що аскетизм повинен бути зрозумілий як “есхатологія перетворення”, тобто перевищення природно-натуральних можливостей людини. Заповіт утечі від світу може бути зрозумілий у цьому випадку як втеча від одномірної плоскої лінійності мирського. Саме тут тріумфує формальна логіка: або Церква – або світ, або порятунок – або творчість, або божественне – або людське. Говорячи образно, Гоголя можна розглядати тим, хто зламався на формальній логіці (або на позитивно-емпіричному світогляді), що урізує будь-яку багатомірність змістів до тотожності одному змісту, до деякої слухняної правильності. Усупереч твердженню С.Т.Аксакова, не релігійна захопленість убила художника і зробила його божевільним, але мирське “або-або”, твердість і послідовність одномірного мислення, що спалює мости і знищує сходи, які зв’язують людину з усепопнотою абсолютних вимірів, чи, як здавна повелося говорити, – з Богом.

1. Бегбедер Фредерик. 99 франков // Иностранная литература. – 2002. – №2.
2. Бердяев Н.А. Спасение и творчество (два понимания христианства) // Путь. Орган русской религиозной мысли. – 1926. – №2.
3. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Собр. Соч. В 7-ми тт. Т.6. – М., 1978.
4. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2-х тт. Т.1. – Париж, 1989.
5. Мережковский Д.С. Гоголь и чёрт // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. – М., 1991.
6. Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб., 2002.

The so-called “religious drama of Gogol” in the context of contradiction of correlation of empiric and transformed conditions of a human being is considered in this article.

Л.Й.Кондратик

ПРОБЛЕМА “РЕЛІГІЯ І СОЦІАЛЬНЕ ЖИТТЯ” У ТВОРЧОСТІ ДІЯЧІВ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ

Нагальна проблема українського релігієзнавства – дослідження взаємовідносин між релігією і соціальним життям, яка обумовлена, з одного боку, перехідним станом нашого суспільства, а з іншого, – соціальними змінами, що характерні для сучасності. Означені процеси по-новому висвітлюють відносини між релігією і соціальним життям, які не “впису-

ються” в усталені парадигми. Разом з тим пошук нових підходів з неминучістю передбачає звернення до історії вітчизняного релігієзнавства, що дає змогу розширити діапазон вибору ідей, понять, концепцій з досліджуваної теми. Такий історико-релігієзнавчий екскурс до проблеми актуальний і з огляду на невивченість цього питання. А тому запропонована стаття пов’язана з важливими науковими завданнями, які стоять перед сучасним релігієзнавством.

Дослідження поглядів діячів українського національного відродження на проблему “релігія і соціальне життя”, творчість яких, власне, і репрезентує вітчизняне релігієзнавство першої третини ХХ століття, перебуває у початковому стані [8, с.40-51; 9, с.90-98; 13, с.100-104]. На разі відсутні солідні розвідки з цього питання, оскільки увага дослідників більше зосереджена на вивченні того, як вчені і соціальні мислителі минулого обґрунтовували специфічність українського православ’я як явища національної культури й історії.

Завдання цієї статті в тому, аби висвітлити уявлення видатних діячів українського руху про вплив релігії на характер взаємодії та відносин індивідів і груп, про зумовленість релігійних орієнтацій соціальним статусом їх носіїв та про відповідність змісту релігійних вірувань провідним тенденціям суспільного розвитку.

Передусім звернемо увагу на проблему “релігія і соціальне”, розуміючи під останнім не лише здатність індивідів до спільної життєдіяльності, існування спільнотами та постійне їх відтворення через універсальну взаємодію, а й особливий тип взаємодій та відносин індивідів і груп, котрі еднають людей або протиставляють їх одне одному. Важливо відзначити, що в останньому випадку це взаємодії й відносини індивідів та груп між собою, а також із суспільством з приводу встановлення, розподілу і перерозподілу відповідних їх домаганням статусних місць у системі універсальної взаємодії [12].

Підхід до означеної проблеми має кілька аспектів. Один із них найвиразніше вбачається у спадщині М.Грушевського та І.Огієнка. Видатний історик-соціолог простежував у релігії найважливіший чинник соціальності, солідарності людей, яка не тільки можлива, але й неминуча лише на шляхах любові, гуманності, правди. Звернемо увагу на те, що синонімом поняттю *соціальність* є поняття *солідарність*. Це значить, що під соціальністю він розуміє передусім те, що об’єднує, еднає, а не роз’єднує, протиставляє індивідів. Сказане не дає підстав стверджувати, що релігія у працях ученого виключається з тих чинників взаємодії індивідів та спільнот, які орієнтують їх на протиставлення, зіткнення, поборення. М.Грушевський визнає й нерівність як фундаментальну характе-

ристику соціального життя. Але він вважав, що вона не повинна, образно кажучи, сягати критичної межі, і тому найважливішим чинником здоланості її кричущих, недопустимих, негуманних форм і є релігія як вираз людяності в кожній людині незалежно від її соціального стану. З таких позицій, зокрема, він оцінює і наслідки християнських впливів в Україні-Русі [2, с.405]. Тут ми акцентуємо увагу на тому розумінні дослідником релігії, яке тлумачиться як ідеальний тип. Сказане стосується й І.Огієнка доби його академічних зацікавлень.

Для підтвердження цієї думки звернемося до непримітних, як на перший погляд, публікацій громадсько-церковного діяча про такий український церковний звичай, як присягу молодих на вінчанні, без якого останнє не вважалося законним. Таке звернення прикметне по-перше тим, що воно торкається глибинних структур соціальності, а, по-друге, – предметом зацікавлень дослідника. Так-от, автор розвідок звертає увагу не так на формальні процедури обряду, як на його зміст, що полягає у ствердженні рівності у шлюбі чоловіка й дружини, адже вони розглядають одне одного помічниками. “Отож сходяться двоє молодих і присягають один одному як рівний рівному, сходяться на те, щоб ціле життя допомагати один одному, і присягають не тільки на це, але й на те, що “часу щасливого і нещасливого ніколи не опускатиму тебе до смерті моєї або твоєї”... Це вже, – підкреслює І.Огієнко, – високе, зовсім культурне розуміння як самої істоти ніколи не розриваного шлюбу, так і найголовніших обов’язків чоловіка й жінки. А це все свідчить і про високу культуру нашого народу в тодішній час” [11, с.275].

Бачимо, що в основі такої найважливішої у розумінні дослідника взаємодії, а отже, і соціальності, лежить стверджена релігією взаємність, а не протистояння.

Інше бачення цієї проблеми відкривається нам у спадщині В.Липинського. Він, навпаки, акцентує увагу на домінуванні таких відносин, як нерівність, управління, панування. А тому у теорії вченого і соціальне, образно кажучи, елітарно “зафарбоване”, оскільки вбирає в себе передусім ці характеристики відносин і дій.

Релігія і є тим механізмом, який лежить в основі цих відносин і дій. Іншими словами, релігія уможливорює саме таке “зафарблення” соціального. А оскільки для В.Липинського дане розуміння соціального і є фактом, який не потребує доказів, даністю, зрештою Божою настановою, то в цьому сенсі, релігія – основа соціальності. Адже саме вона є виразом такого стану, саме вона вгамовує як бажання необмеженої влади, так і прагнення до бунту проти існуючого порядку [10].

Отже, з одного боку, релігія зміщує міру рівноваги взаємодій і взаємовідносин у бік протистояння. Але послідовне проведення такої

точки зору загрожувало б “розпадом” соціальності. А тому, з іншого боку, – релігія виступає основою єдності дій, стосунків. Ось тут погляди В.Липинського певною мірою перетинаються з баченням М.Грушевського, оскільки найважливішою основою такого єднання є любов.

Для М.Грушевського любов є однією з форм людяного ставлення до людей, яка, внаслідок різних причин, репрезентується релігією. Згідно з В.Липинським, любов до людей породжується любов’ю до Бога і до його творинь, установлень, законів. З наведеного логічно припустити, що релігія, яка долає егоїзм і об’єднує, зближує людей, в той же час сприяє утвердженню відносин, які ґрунтуються на елітарних засадах.

Звідси випливає, що така релігія не набувається в процесі життєвого досвіду і не виникає в процесі соціального розвитку на його певному етапі. Вона є одвічною ознакою людини. Наступний висновок можна вважати правильною інтерпретацією липинськівської теорії. Релігія є іманентною характеристикою людської свідомості, яка виражається у здатності творити такі взаємовідносини й взаємодії, які тяжіють до переважання у них сторін управління, панування, нерівності. У такий спосіб релігія виступає основою соціальності, певним способом, принципом її організації.

Коли ж ми звернемося до спадку Д.Донцова, то, вгледівши деякі подібності з концепцією видатного консерватора, констатуємо повне неприйняття ним того бачення проблеми, яке репрезентоване, перш за все, М.Грушевським та І.Огієнком і яке він означає як “провансальський світогляд”, у якому гуманізм й толерантність є провідними ідеями. “Для них, – наголошує мислитель, – закон життя не боротьба, лише солідарність і взаємна любов” [7, с.165].

Власне, у соціальному житті значущим і виправданим є те, що постає як наслідок застосування сили, а не любові, як здобуток сильнішого, а не слабшого, як здійснення замислу аристократії, а не плебсу. Рушієм людської діяльності є *воля*, дати дефініцію якої неможливо. Головна її ознака в тому, що вона є ціль у собі, рух, що не залежить від об’єкта, але шукає його в собі. Така взаємодія мотивується вірою, а тому можна висувати, що у розумінні Д.Донцова соціальність постає як результат невпинної боротьби між спільнотами, як звершення волі й віри провідної верстви.

Взаємодія, яка в суті своїй неможлива без переваги сильнішого чинника, натхнена не всякою вірою, а лише тією, яка у свою чергу сповідує силу, а тому і є джерелом упевненості й рішучості. “Ні одна релігія сили, ні жаден її пророк, – проголошує мислитель, – ніколи не сумнівалися, що їх “власний плян” є власне “божеським” пляном, ніхто в своїм

чині не піддавався сумнівам, бо воля і віра стояла в них на першій пляні; в наших недошлих пророків – отруя гіпертрофованого “розуму” [7, с.210].

Д.Донцов умовно виокремлює два типи релігії, які опосередковують взаємодію суспільних суб'єктів, – буддизм та християнство – і наділяє їх відповідними якостями. Для першої характерні пасивність, прагнення до примирення з оточенням, навіть із ворожим, знеохота до утвердження своєї індивідуальності, сентиментальність, ницість ідеалів. Носієм протилежних рис є християнство, а тому мислитель патетично стверджує: “Яка різниця від відважної та повної чудового ідеалізму філософії Заходу, започаткованої воюючим християнством, що власне казало, в ім'я великого ідеалу, кинути батька і матір!” [7, с.204]. Звідси автор теорії вольового націоналізму робить висновок, що орієнтація саме на таку релігію забезпечує творення й відтворення соціально дужих спільнот, тоді як дотримування приписів буддизму веде до занепаду соціальної енергії.

Варто зауважити, що названі тут релігії мало відповідають своїм сутнісним характеристикам та історичним впливам; швидше вони є сконструйованими типами відповідно до соціальної теорії мислителя. А тому й не дивно, що християнство він наділяє властивостями експансіоністської, войовничої, активістської ідеології, добираючи й інтерпретуючи відповідним чином його приписи. Натомість осторонь лишаються такі цінності християнства, як людяність, гуманізм, любов. І цьому є своє пояснення.

Справа в тому, що Д.Донцов дотримувався крайніх форм соціального реалізму, що виявлялося у запереченні особи як суб'єкта соціальної дії, оскільки такими є лише певні соціальні цілісності, а отже, й у відмові їй права на самоцінність, оскільки її дії, почуття, помисли як часткові підлягають якомусь цілому. Тому теорія мислителя передбачає “підпорядкування інтересів “мене”, “тебе”, “нас” – ідеї великого цілого, яке в релігійній житті зветься Церквою, в етичному – моральними засадами, в політично-організованих суспільствах – нацією або державою, як поняттям, відірваним від кожночасної суми живучих одиниць, що говорять однією мовою або заселяють спільну територію... [7, с.249].

З наведеного випливає, що любов до людини втрачає свою цінність, оскільки, по-перше, вона поглинається цілим, по-друге, не з цієї якістю пов'язана воля до самоутвердження, а, по-третє, основою, спонукою виправданням таких вольових устремлінь цілісності є Бог, і він же, по-четверте, є вище понад усе дочасне, що пов'язано з життям одиниці. Саме тому любов до Бога і не породжує дієвої любові до людей. Маючи на увазі два релігійні світогляди – буддійський і християнський, що опо-

середковують соціальну взаємодію, Д.Донцов пише: “Бо їх “Бог”, то був бог безжурного щастя миші під мітлою. Той же ж, що приніс на землю “не мир, но меч”, що ставив любов до Бога понад любов до людей – Бог сильних рас, є “страшним Богом” для провансальців; йому в обличчя глянути лякаються вони, бо він жадає собі в жертву – і “молоде життя, й здоров'я, і існування многих одиниць” [7, с.54].

Можна зробити висновок: у концепції Д.Донцова релігія втілює такі норми і цінності, які вводять процес суб'єктної взаємодії у річище безупинної боротьби, що й породжує відносини постійного протистояння, а не єдності. Значущим і тривким у соціальній реальності є те, що постає під впливом сильної, а не слабкої, або ж у його термінології – християнської, а не буддійської релігії.

В аспекті дослідження відносин між релігією та соціальним життям поряд з проблемою “релігія–соціальне” у спадщині діячів українського національного відродження порушувалися й інші питання, що свідчить про багатогранність наукових пошуків. Оригінальні підходи до з'ясування взаємодії між соціальним життям і релігією запропонував М.Грушевський, на аналізі яких ми і зосередимо свою увагу.

Перший з них передбачає дослідження того, як соціальне становище певної спільноти, її соціальні уподобання, настрої і установки, характер взаємин з іншими групами є визначальними чинниками релігійної свідомості. Зрозуміло, що такий підхід передбачав визнання дослідником соціальної диференціації в суспільстві, в основі якої лежить різниця в економічному становищі (перш за все в розмірах і формах власності) різних груп населення, а також спеціалізація і поділ праці.

Зі спадщини вченого випливає, що соціальне середовище, в якому живуть різні верстви і класи суспільства, є важливим чинником, який зумовлює особливості їхнього релігійного життя. Так, функціонування християнства в різних верствах української людності спричинило його поділ на народне і державне, офіційне з їх відповідними соціальними уявленнями. Проповідники народного християнства проголошували “ідеї про демократичного Христа, ворога багатих і приятеля бідних, про панування в світі злої сили, котра відсунула на далекий план доброго Бога” [4, с.23]. Натомість, послідовники “віри двірської, панської, міської” своєю проповіддю покори, послуху, пасивністю нейтралізували, на думку М.Грушевського, той соціально-революційний зміст, який містить в собі християнська доктрина рівності й спільності [4, с.23].

У своїх працях М.Грушевський не лише досліджує соціальну зумовленість релігійної свідомості тих чи інших спільнот, але й окреслює ті вияви функціональної природи релігії, які спрямовані на захист, утвер-

дження певних соціальних відносин або ж, навпаки, на їх заперечення, руйнацію як таких, що не узгоджуються з цінностями вищого релігійного гатунку.

Наступним концептуальним положенням є твердження М.Грушевського про відповідність соціального змісту релігії провідним тенденціям суспільної еволюції, якими, на його думку, є диференціація і консолідація (інтеграція), або, іншими словами, вічна зміна, вічне чергування індивідуального самовдоволення та колективізму. З позицій такого підходу, що постав під впливом ідей Г.Спенсера, вчений і трактує розвиток людського суспільства. Так, початки людської історії характеризуються відокремленим життям парних родин чи дрібних груп. Доба племінного ладу – це доба тенденції інтеграції. Період існування класового укладу є періодом панування тенденції індивідуалізму. Доба ж сучасна для вченого, тобто 20-ті роки минулого століття, є, на його думку, поворотом до колективізму і солідарності. Нормою успішного соціального розвитку М.Грушевський вважав паралельний розвій диференціації і наростання елементів інтеграції.

Провідні тенденції суспільної еволюції, як це впливає з праць ученого, визначають зміст релігійної свідомості. Так, основній тенденції соціального розвитку в родоплемінну добу – тенденції інтеграції, колективізму – відповідає тотемізм, який і є виразником родоплемінного “братства”. Перемога тенденції диференціації висуває у центр світосприйняття “героїчну” індивідуальність. “Існування і нинішній добробут чи слава племені приймається не як спадщина якогось невиразного, анонімного колективного тотему, а як дар і заслуга таких енергійних та ініціативних предків-індивідів, що обдарували своїх потомків” [3, с.74].

Саме з ідеї героїчного і твориться, на думку українського вченого, новий релігійний світогляд, який відповідає новій соціальній тенденції. Це виявляється, по-перше, в утвердженні у свідомості суспільності уявлення про те, що герої, “котрі сотворили все добре, що є наоколо, творили волею і поміччю ще вищих сил, богів, так як нинішні провідні елементи творять поміччю богів і героїв” [3, с.75]. По-друге, М.Грушевський допускає, що у суспільній свідомості “сі боги, котрих волю і силу відбивали в своїх ділах герої, приймали подобу героїв” [3, с.75]. По-третє, якщо успіхи хліборобського і скотарського господарства зв’язали поняття старої космічної сили з небесними феноменами (сонцем, громом, вітром, дощем і т.д.), то героїчний світогляд надавав цим космічним феноменам героїчних форм [3, с.75].

Звернувшись до поглядів М.Грушевського на функціональність релігії, помічаємо, що цей феномен (у даному випадку тотемізм) постає

чинником тенденції інтеграції, а відтак становлення і функціонування племінно-родового ладу. Однак вчений звертає увагу і на те, що в час розкладу спільноти і становлення класових відносин тотемізм (релігія) є одним із факторів цього процесу. Так, М.Грушевський веде мову про формування верстви волхвів і протиставлення її іншим членам спільноти, про роль таємних табу в диференціації спільноти та інші подібні процеси, які, зрештою, призвели до розкладу племінно-родового ладу. “Таким чином, – підсумовує вчений, – з племінного культу, який первісно мав тенденцію солідарності: моральним, культовим зв’язком, почуттем спільноти з богом і патроном зв’язати як найтісніше всіх членів скупини, – родяться тенденції супротивності: диференціації й клясовости. Се дуже важний соціальний вислід еволюції тотемного культу й ілюстрація до... тенденцій соціальної диференціації...” [1, с.136]. Отож стверджується, що в час розкладу спільноти і формування класових відносин тотемізм є одним із факторів цього процесу.

Продовжуючи тему, звернемо увагу на те, що цей підхід вчений застосовував і при аналізі релігійного життя українського етносу. Означений процес на праукраїнській території, на його думку, охоплює великий період – від IV до IX століття, тобто від розпаду примітивного комунізму до формування київської держави. Саме в цей час відбуваються інтенсивні процеси наростання економічної нерівності та соціальної диференціації. Центральну роль в житті посідає хліборобське господарство, яке впливає і на формування родинних відносин. М.Грушевський стверджує, що в цей період патріархальна родина є тією соціальною клітиною, в якій розвивається матеріальний і поетично-релігійний зміст життя. Саме сільськогосподарська праця й зумовила специфіку релігії українського етносу. “Сільськогосподарський календар, – писав український історик, – був скелетом, риштуванням, до котрого чіплялись різні акти релігійно-поетичного і громадського життя. Він їх зводив у якусь цілість, об’єднував якимись провідними, доволі неясними і не продуманими до кінця гадками. Річний календарний круг – се разом властиво єдина наша релігійна система, недороблена, не унята в якусь ідейну цілість, передчасно розбита і зруйнована новими церковними заходами. Вона нагадує в тім релігію римську, таку ж селянську (і теж разом воєнну), недороблену і покриту більш виразними, конкретнішими формами й ідеями грецькими” [3, с.171]. Саме ця релігійна система, на думку дослідника, і стала одним зі складників нової народної релігії українському етносу.

Становлення народної релігії М.Грушевський також пов’язує з положенням про цю провідну тенденцію соціальної еволюції. Згідно з

історичним баченням українського вченого, для Києво-Галицької доби характерним був період дальшого розкладу і ліквідації родоплемінного устрою. “Патріархальна родина, з одного боку, територіально-громадські (сусідські) відносини на місці старого роду, індивідуальність на місці колективу, індивідуальна (чи родинна) власність на місці колективного ужиткування і відповідні тому форми моралі, образи релігійного і поетичного думання – такі, – підкреслює М.Грушевський, – глибокі зміни і переломи переживала суспільність. Процес не закінчився в рамках Києво-Галицької державності, але вона дала йому ясно означені й усвячені релігією і правом функції” [5, с.13]. З наведеної цитати випливає, що соціальною основою “релігійного думання” у цей період є “переможна хода” в суспільній еволюції тенденції диференціації. Відповідно до цього занепадає солідаристська й утверджується індивідуалістична ідеологія. Саме в цьому річищі й відбувається трансформація релігійного мислення. “Процес переходу від родового світогляду, моралі і права, з розкладом підстав родоплемінного побуту, до нової, індивідуалістичної ідеології – в різко індивідуалізованих формах піддаваної християнізації (з її гаслом дбання про своє особисте спасення) – комбінація сих нових ідей та образів з старими нахилами і традиційною поетикою”, – пише М.Грушевський, – спричинили творення в переходових соціально-економічних формах життя нового релігійного, моралістичного і поетичного синкретизму” [6, с.305-306].

Отже, згідно з концепцією М.Грушевського, зміст релігійних вірувань тієї чи іншої епохи залежить від пануючої тенденції соціальної еволюції. Тут слід зауважити, що український вчений головну увагу зосередив на зміні змісту релігії в добу переходу від родоплемінного до класово-державного укладу, тобто коли інтеграцію, колективізм витісняє інша провідна тенденція – соціальна диференціація та індивідуалізм.

Підсумовуємо. У спадщині діячів українського національного відродження можна виокремити кілька аспектів щодо розуміння проблеми релігії і соціальне життя. Передусім це з'ясування відносин між релігією і характером взаємодій та відносин індивідів і груп. М.Грушевський та І.Огієнко репрезентують точку зору, що у соціальних взаємодіях релігія сприяє процесам солідарності, взаємності, єднанню. Для В.Липинського характерний погляд, що релігія лежить в основі творення таких взаємовідносин і взаємодій, які тяжіють до переважання у них сторін управління, панування, нерівності. У концепції ж Д.Донцова релігія втілює такі норми і цінності, які вводять процес суб'єктної взаємодії у річище безупинної боротьби, що й породжує відносини постійного протистояння, а не єдності.

Твердження про залежність змісту релігійних уявлень від соціального середовища та про відповідність змісту релігії провідним тенденціям соціальної еволюції якнайповніше були вмотивовані М.Грушевським. Зміст релігійної свідомості перебуває у певній відповідності з провідними тенденціями соціальної еволюції – інтеграції та диференціації. В останньому випадку релігія видозмінюється, конкретизується у діяльності різних груп, що постають на ґрунті економічних нерівностей та соціальної диференціації. Релігія як світогляд певних спільнот може бути і чинником становлення, і чинником занепаду певної соціальної тенденції, а також як стверджувати, бути чинником легітимації, так і сприяти розладу, виступати катализатором невизнання існуючого соціального порядку.

З викладеного є очевидною як оригінальність поглядів діячів українського національного відродження на проблему “релігія і соціальне життя”, так і певна подібність до тодішніх і нинішніх західних релігієзнавчих теорій. А тому подальша робота над цією проблемою потребує компаративістських досліджень, та це вже тема наступної розвідки.

1. Грушевський М. Початки громадянства (Генетична соціологія). – Відень, 1921.
2. Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К., 1993. – Т.3.
3. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К., 1993. – Т.І.
4. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К., 1993. – Т.ІІ.
5. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К., 1993. – Т.ІV. – Кн.1.
6. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К., 1993. – Т.ІV. – Кн.2.
7. Донцов Д. Націоналізм. – Лондон; Торонто, 1966.
8. Кондратик Л., Кондратик О. Михайло Грушевський: проблеми суті, функціональності та витоків релігії. – Луцьк, 1998.
9. Кондратик Л. Релігієзнавча концепція В'ячеслава Липинського. – Луцьк, 2002.
10. Липинський В. Релігія і Церква в історії України // Політологічні читання. – 1994. – №1. – С.216-264.
11. Огієнко І. Українська церква. – К., 1993.
12. Тарасенко В. Соціальне // Соціологія: короткий енциклопедичний словник. – К., 1998. – С.489-492.
13. Тіменик З. Іван Огієнко. – Львів, 1997.

In the article we investigate the views of such outstanding workers of Ukrainian national revival (beg. XX century) as M.Grushevsky, V.Lypynsky and others on the influence of the religion upon the character of interaction and relations between individuals and groups. We also describe their opinion that the religious orientation is conditioned by the social status of its bearers and that the matter of religious creed corresponds to the main tendencies of society's development.

МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ І СПОСОБИ ЇХ АРТИКУЛЯЦІЇ

У щонайзагальнішому і приблизному вигляді глобальні історичні зрушення, які відбуваються періодично, можна охарактеризувати як руйнування в суспільній та індивідуальній свідомості традиційних базових цінностей і бажання віднайти нові. Вивчення тенденцій ціннісних орієнтацій і висновуваних з них соціально-психологічних реакцій та форм поведінки співгромадян дає змогу говорити про базове значення зафіксованих ціннісних змін і характеризувати на їх основі певні типи суспільної свідомості. Знання панівних суспільних цінностей уможливило здійснення соціального управління в напрямі, який найбільшою мірою узгоджується з інтересами та прагненнями українського суспільства. Причому треба враховувати не тільки панівні в суспільстві моральні цінності, а й численні їх різновиди (акценти) в межах провідної базової цінності.

Цінності містять у собі спонукальний складник. Саме тому вони відіграють важливу роль у перетворенні реальності, виконуючи роль підстави для дії: спрямовуючи індивідуальну і колективну дії, вони забезпечують граничні підстави для дії та діяльності.

Семантичний спектр терміна “моральні цінності” занадто широкий, щоб ним можна було користуватися без спеціальних застережень і уточнень, не боячись бути неправильно зрозумілим. Докладне визначення цього поняття, природи і особливостей моральних цінностей в рамках статті дозволить не тільки конкретизувати його для потреб аналізу, що тут проводиться, але і доповнити аксіологічні уявлення взагалі.

Мета статті – проаналізувати різні підходи до обґрунтування природи моральних цінностей і виявити їх специфіку; аргументувати причини кризового стану сучасного українського суспільства і перспективи його подолання.

Важливим елементом моральної свідомості, що надає духовної визначеності системі мотивів, є ціннісні орієнтації. Обираючи ту чи іншу цінність, людина тим самим формує свого роду довгостроковий план своєї поведінки й діяльності. Одна з найпоширеніших дефініцій цінності визначає її як значущість певних реалій дійсності з точки зору потреб людини і суспільства. Ця категорія дуже тісно пов'язана з категоріями “потреба”, “інтерес”.

У найзагальнішому смислі цінності – це узагальнені, сталі уявлення про значущі для особистості об'єкти (матеріальні чи ідеальні), або, інши-

ми словами, це уявлення про дещо як про благо, що відповідає будь-яким потребам, інтересам, намірам, цілям, планам особистості, її ідеалу. У цінності відображено ставлення особистості до предмета, події або явища.

Цінність – термін, що позначає належне та бажане на відміну від реального, дійсного. Першим кроком до розуміння природи цінностей було усвідомлення того, що з'ясування поняття реальності та істини не дає відповіді на питання – що таке цінність. Істина відповідає на питання, якою є реальність, цінність відповідає на питання, що є бажаним або яким щось повинно бути. Відкриття неможливості вивести цінність з опису того, що існує (і навпаки), належить англійському філософу Г'юму і стало відомим під назвою “закон Г'юма”. Ця різниця між істиною і цінністю набула статусу проблеми “фактично – ціннісного”. У філософії ХХ століття робилися і робляться спроби подолати прірву, яка роз'єднує світ емпіричної реальності і світ цінностей. Деякі із сучасних філософів не схильні вважати, що ця прірва є абсолютною.

До кінця ХІХ ст. цінності розглядали в контексті метафізики, теології або епістемології – тобто природа цінностей не вважалась особливою, а тому філософи не потребували особливого терміна для позначення цінностей.

Поняття “цінність” у філософський обіг ввели в 60-х роках ХІХ ст. німецькі неокантіанці Р.Г.Лотце, Г.Коген та інші. З того часу це поняття, потреба в якому, очевидно, назріла, завоювало міцні позиції у філософії, соціології, культурології та інших науках соціально-гуманітарного профілю. Сформувалася навіть спеціальна галузь філософського знання – теорія цінностей, або аксіологія, до завдань якої належить вивчення природи цінностей, їхнього місця в реальності, структури ціннісного світу тощо.

ХХ ст. успадкувало дві основні групи концепцій стосовно пояснення природи цінностей – об'єктивістську та суб'єктивістську.

Лінію об'єктивістського розуміння цінностей започаткував Платон: він розумів ідею добра як таку, що в принципі не відрізняється від інших ідей, а, отже, не відрізняється і від істини; винятковість цієї ідеї полягала в тому, що, з погляду Платона, вона увінчує ієрархію всіх інших ідей.

У середньовічній томістській теології цінності вважалися ідеями, які Бог приніс у світ внаслідок акту творення світу та через явлення Христа, зокрема через Божий Заповіт.

На противагу античній та середньовічній філософії, в новочасній філософії утвердилося переважно суб'єктивістське розуміння цінностей: у відповідності з цим поглядом цінності належать до психічних об'єктів,

їх джерелом є наші бажання, інтереси, почуття, ставлення. Ця лінія розуміння природи цінностей включає цілу низку видатних філософів Нового часу та початку ХХ століття: Т.Гоббс, Б.Спіноза, Г.Ляйбніц, філософи-утилітаристи, Майнонг, Перрі, логічні позитивісти (Б.Рассел, Айер), Стівенсон. Усі ці філософи запропонували дещо відмінні варіанти суб'єктивістського розуміння цінностей: джерелом цінностей є бажання і задоволення (утилітаристи), інтереси (Перрі). Цінності є прихованими веліннями або командами (Б.Рассел), джерелом цінностей є почуття (так званий емотивізм – Айер, Стівенсон). До суб'єктивістського розуміння цінностей схилилися також прихильники прагматизму: серед них особливо важливий внесок у теорію цінностей зробив Дьюї.

Суб'єктивістська концепція цінностей містить у собі загрозу релятивізму та нігілізму. Якщо зводити феномен цінності лише до вдоволення певних суб'єктивних потреб, залишається принципово не з'ясованим, чим же цінність у такому разі відрізняється від простої корисності і що для нас тут найголовніше? При такому підході цілком випадає з поля зору морально-етичний аспект проблеми цінностей. Адже кінцевою інстанцією, центром ціннісного відношення при цьому залишається людський суб'єкт зі своїми потребами, все замикається на ньому. Тим часом моральність можлива тільки там, де цей суб'єкт приймає на себе певні самообмеження, виявляє здатність ставитися до інших як до рівнопорядкових собі суб'єктів. Усього цього шойно розглянуте нами розуміння цінностей не передбачає.

Саме виходячи з тлумачення цінностей як чогось підпорядкованого суб'єктові, його волі, вбачаючи в них лише умови “збереження і піднесення” цієї самотньої суб'єктивної волі, Ф.Ніцше, а слідом за ним і М.Гайдеггер, міг пов'язати ціннісне мислення з феноменом нігілізму, тобто таким станом буття, коли людина не знаходить у навколишньому світі нічого вищого за себе чи гідного собі, нічого, що могло б сповнити тривким смыслом її власне існування.

Початки об'єктивістського розуміння цінностей знаходимо у німецького філософа Лотце, а в ХХ ст. найвідомішими його речниками стали М.Шелер та Н.Гартман. Але передусім критика емпіричного реалізму, позитивізму та психологізму з боку Гуссерля значною мірою порушила переконливість суб'єктивістської концепції цінностей.

М.Шелер, на засадах феноменологічного підходу, виходив з того, що послідовна теорія цінностей може бути тільки апіорною, бо на основі того, що люди цінують, не можна стверджувати, що ж варте поцінування (люди часто цінують те, що не варте поцінування). Але крайня форма інтуїтивізму та апіоризму, яку маємо в Шелера, на сьогодні зазнала серйозної критики [2, с.708-709].

У філософії кінця ХХ століття суперечка двох названих підходів до проблеми цінностей існує у вигляді певних тенденцій. Більшість сучасних філософів у поясненні природи цінностей прагне поєднати позитивні елементи обох підходів – як суб'єктивістського, так і об'єктивістського.

Перше, на що варто звернути увагу, це те, що будь-який оцінюваний об'єкт не може бути цінним “сам по собі”. Категорія цінності має на увазі існування цілого комплексу взаємин, свого роду системи. У цій системі обов'язковими є: а) об'єкт оцінки; б) оцінювана якість, параметр; в) суб'єкт, стосовно якого об'єкт має цінність. Важливо підкреслити, що мова йде про активне ставлення суб'єкта до об'єкта; об'єкт має бути необхідний суб'єктові, відчувати потребу в ньому і, таким чином, чим більша ця потреба, тим вища цінність об'єкта. Інакше кажучи, цінність – це поняття, що має зміст винятково в контексті як “цінність – для”. Значно більшою мірою, на наш погляд, категорія цінності характеризує суб'єкт, ніж оцінюваний об'єкт.

Існує принаймі два типи цінностей: цінності, сенс яких визначається наявними потребами й інтересами людини; цінності, які, навпаки, надають смислу існуванню самої людини. Цінності, які обслуговують самоствердження людської особистості якою вона є, і цінності, котрі творять і відроджують людину в певній принципово новій якості. Цінності другого типу в сучасній літературі інколи називають “вищими”, або “культурними”, або “смысловиттєвими”, або ж просто “самоцінностями”, оскільки щодо людського суб'єкта вони є чимось самостійним, самодостатнім і, отже, таким, що принципово вимагає морального ставлення до себе. Самі цінності наповнюють сенсом існування людини і суспільства.

Можна класифікувати цінності на вітальні і соціальні, де людина та людство визначаються як вищі цінності буття – матеріальні й духовні.

За змістом серед духовних цінностей, у свою чергу, можна виділити моральні, естетичні, пізнавальні тощо. Проте оманю буде вважати, що у будь-якій сфері буття людини існують речі, не пов'язані з етикою. Саме змістовно ціннісна духовна та етична наповненість особистості є індикатором смислів та цінностей усіх її навичок і вмій у будь-якій сфері її діяльності.

Сфера моралі утворює ставлення людини до себе, до інших людей і до Абсолютів. До моральних відносяться цінності, що відповідно зумовлюють це ставлення. Мораль є система цінностей, які орієнтують людину на духовно піднесене єднання з самим собою, з іншою людиною і з вищим.

Тривалий час моральні цінності розглядалися як ієрархічно підпорядковані в межах більш глобальних ціннісних систем і не набували значення універсальних та самодостатніх.

Теоретично концептуальне обґрунтування автономії моралі вперше здійснене І.Кантом. Зростаюча автономія моральних цінностей пов'язана із збільшенням їх авторитетності та впливовості як особливого способу нормативної регуляції, поширенням моральної оцінки і самооцінки на різноманітні сфери життєдіяльності людей. Продуктивність моральної оцінки на основі загальнокультурних ціннісних орієнтацій обумовлює виникнення локальних культурно обумовлених систем моральних цінностей, що адаптовані до наявного стану суспільної, масової, групової психології. Внаслідок соціокультурної динаміки певні моральні цінності можуть ставати визначальними або ж втрачати свою вагомість, регулятивну цілевідповідність.

В натуралістично орієнтованій аксіології й етиці моральні цінності займають, як правило, вищий щабель в ієрархії цінностей культури.

Теологічний підхід до визначення природи моральних цінностей переважав у минулі культурно-історичні епохи і залишається досить авторитетним у ХХ столітті. В питанні про співвідношення релігійних і моральних цінностей багато хто з мислителів ХХ століття (Тейяр де Шарден, М.Шелер, М.Бердяєв та інші) віддавав перевагу релігійним. Так, у філософії Н.Гартмана намагання звільнити аксіологію від релігійних передумов породжує проблему незалежного існування сфери цінностей.

Цінності розрізняються за змістом: насолода, користь, слава, влада, безпека, краса, істина, добро, щастя.

Універсальність моралі виявляється не в однаковості думок і вчинків і не в обов'язковому виконанні в усіх ситуаціях відповідних моральнісних настанов, і не в тому, що кожний індивід наділений моральними здібностями і почуттями. Моральна цінність носить всезагальний характер, але її всезагальність виявляється не в тому, що кожна людина володіє цією цінністю або приймає її, але в тому, що ця цінність приписується до виконання кожній людині.

Дві основні внутрішні антитези моралі “універсальне (всезагальне) – партикулярне (особисте)” і “Я – інші” можливо розглядати як фундамент, над яким підноситься вся будівля моралі, її базові імперативно-ціннісні системи. Якщо ці антитези розглядати як координати, то на перехресті координат і конститууються основні моральні цінності, або принципи – насолода, користь, особиста досконалість і милосердна любов.

Своєрідність філософії початку ХХІ ст. полягає в осмисленні ситуації тотальної загрози існуванню людства, її оцінці й виробленні адекватної системи цінностей.

Безпосередньо вагомі для людини універсальні зразки, вимоги, ідеали моралі, які мають самостійний статус, схвалюються суспільною думкою, знаходять втілення в праві, релігії, мистецтві, філософії.

Продуктивність моральної оцінки на основі загальнокультурних ціннісних орієнтацій обумовлює виникнення локальних культурно обумовлених систем моральних цінностей, що адаптовані до наявного стану суспільної, масової, групової психології. Внаслідок соціокультурної динаміки певні моральні цінності можуть стати визначальними або ж втрачати свою вагомість, регулятивну цілевідповідність.

Так, за деякими класифікаціями сучасні етичні вчення, в яких узагальнені настанови про належне та неналежне в намірах, цінностях, бажаннях та вчинках особистості, про чесноти шляхетної особистості, норми моралі певної соціальної або професійної групи стратифікованого суспільства, розподіляються на:

– етику комізму, засадничим для якої є уявлення про існування споконвічного взаємозв'язку між свідомістю людини та процесами у Всесвіті;

– етику антропоцентризму, ґрунтовану на уявленні про людину як найвищу істоту, непідвладну законам Всесвіту, “вінець творіння”;

– соціальну етику, ґрунтовану на уявленні, що заради суспільного блага можна жертвувати благом особистості;

– песимістичну етику, ґрунтовану на уявленні, що в світі споконвічно переважають зло та хаос;

– оптимістичну етику, ґрунтовану на впевненості у досконалому устрої світу [1, с.108].

Сучасна епоха характеризується перевагою раціоналізму Заходу і його “чуттєвої” (за висловом П.Сорокіна) культури, поширенням демократичних (тобто масових) форм правління й матеріальних цінностей життєдіяльності, пануванням романо-германського світу і його способу життя [3, с.48].

Замість притаманної епохам Відродження і Просвітництва поваги до освіченості та етичних цінностей шляхетної особистості в суспільній свідомості сформувалася парадигма “щасливого випадку”, який не вимагає тривалої цілеспрямованої праці, та культивуються настанови природної аморальності.

Важливим фактором ціннісної трансформації стало також насичення ринку товарами масового попиту, що сприяло становленню гедоністичної етики з її прагненням до миттєвого задоволення потреб, до комфорту, споживацтва в усіх формах.

Криза в етиці виявляється в дезорганізації сучасної етичної системи Заходу, яка ґрунтується на пріоритеті чуттєвого щастя, насолоди, корисності, комфорту як найвищих цінностей. Її норми відносні, а не абсолютні і тому розглядаються як створені штучно.

Нині відбувається процес заперечення цінностей чуттєвої етики, спостерігається потяг до цінностей абсолютних (наприклад, Христос,

Будда, Магомет та інші обожнювані особи чи моральні цінності нового, духовно-орієнтованого суспільства).

У сучасній етиці намагання втілити інтерсуб'єктивні загальнозначущі смисли обумовлює пошук абсолютних, непроминальних етичних максим. Пристосування їх до конкретно-історичних умов, згідно з потребами функціонування соціуму, призводить до поділу їх на обов'язкові для всіх у практичному поведінковому сенсі, обов'язкові для всіх у сенсі ідеальної належності, найвищі, що уособлюють героїчний епос ("моральну розкіш", за висловом П.Сорокіна) і як такі не можуть бути загальнообов'язковими (самопожертва, подвижництво тощо).

Ефективність сучасних стратегій суспільного розвитку залежить як від особистісного чинника (засвоєння моральних цінностей як особистих поведінкових регуляторів), так і універсального, що враховує глобально-планетарний вимір сучасних цивілізаційних процесів. Серед основоположних цінностей набувають пріоритету "благоговіння перед життям" (А.Швейцер), індивідуальне кінцеве існування людини як Іншого (Левінас) тощо [2, с.708-709].

Так, культура за Швейцером, – втілення гуманістичної сутності людини. Критерієм розвитку культури є етика, якій Швейцер надає універсального, космічного характеру. Носієм етичних цінностей вважав індивіда, а не суспільство, тому заперечував соціальну етику, мораль.

Отже, у нас на очах, очевидно, завершується глобальний соціально-історичний цикл, який означає перехід до майбутнього примату духовних цінностей і провідної ролі духовно-орієнтованих народів. Для того, щоб уникнути глобального соціального катаклізму і можливого виродження людства, зумовленого суперечністю між сучасним споживацьким суспільством і природою людини, потрібно відмовитись від цінностей технократичної, споживацької західної цивілізації, орієнтованої тільки на максимізацію прибутку, на тему речей та їх використання.

Оскільки ідеологія комунізму (як і багато інших тоталітарних ідеологій) найбільше відповідала політичній сфері організації суспільства, а ліберальна – економічній, то майбутньою домінуючою сферою життєдіяльності людства має стати духовна, в якій головне місце буде належати високим духовним цінностям, а також заснованим на них релігії, культурі, освіті.

Перехід людства в майбутню духовну епоху, як показує аналіз сучасної ситуації в світі, буде загрозливим різними соціальними катаклізмами, пов'язаними, перш за все, з агресивною політикою Англії, Ізраїлю і США, які намагаються встановити своє панування на базі цінностей економічної та політичної епох, що минають.

Для визначення реальної цінності результатів цих змін потрібна певна дистанція, нашому ж часу доступно лише визначення загальних тенденцій змін моральних цінностей:

- мораль усвідомлюється як окремих, самостійний вид діяльності, стосунків, ціннісний об'єкт;
- у коло моральних проблем включається не тільки ставлення людини до людини, а й людини до середовища існування: сьогодні це складова моральних цінностей;
- норми моралі набувають загальнолюдського характеру;
- зростають свобода і відповідальність особистості, її моральна цінність, таким чином відбувається гуманізація моралі.

1. Рижкова С. Еволюція космо-етичних уявлень у релігійних та філософських системах // Філософська думка. – 2003. – №6. – С.103-122.
2. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
3. Щокін Г. Концепція соціального розвитку: висновки для України. – К., 2003. – 72 с.

The nature and peculiarities of moral values, ways of their argumentation is considered in this article.

The crisis of the modern moral values in the society is shown and the ways of its overcoming are proposed.

The author substantiated the necessity of the origin absolutization of moral values in the person's spiritual world.

Б.М.Рохман

МОРАЛЬНА СВОБОДА В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИКИ

Учення про моральну свободу складає фундамент прав і свобод людини й громадянина, постійно розвивається філософами, політологами і юристами, які намагаються знайти розумний баланс між моральною свободою і соціальною справедливістю, моральною свободою і державним регулюванням. Ці співвідношення стали ще більш складними в умовах сучасності, де існують нові уявлення про ідеальне суспільство, справедливість і державу. Однак ніякі новації не можуть похитнути такі вічні цінності, як моральна свобода і сформоване в муках уявлення людства про невід'ємні права людини.

Проблемами оптимальної взаємодії політики і моралі на різних етапах розвитку суспільно-політичного життя переймалися філософи та історики, соціологи й політологи. Важко уявити більш складні і менш вловимі, спірні, конфліктні відносини сутностей вищого порядку, як взаємодія політики й моралі. З огляду на необхідність досягнення

гармонійної взаємодії між ними важливе значення має з'ясування причин, що зумовили їхній розрив, аналіз ролі і морального обґрунтування меж свободи.

Проблема моральної свободи стає особливо актуальною в умовах проголошення свободи особистості головною цінністю держави, пріоритету прав і свобод людини серед інших принципів конституційної і державної діяльності. Зазначене поняття, таким чином, переходить з етико-філософської сфери в площину політико-правових проблем, стає поняттям політичним, юридичним як певний комплекс прав особистості. Етизація політики – необхідна умова утвердження гуманістичних засад в усіх сферах суспільного життя.

Під моральною свободою ми розуміємо категорію культури суб'єктивного ряду, що фіксує можливість діяльності й поведінки в умовах відсутності зовнішнього цілепокладання. В історико-філософському ракурсі проблема моральної свободи є розвитком поняття свободи в контексті філософії влади, що визначає останню саме як можливість зовнішнього цілепокладання діяльності іншого суб'єкта: “можливість проводити в середині певних суспільних відносин свою власну волю, – пише М.Вебер” [4, с.4].

Мета статті полягає у виокремленні особливостей моральної свободи, її місця в політиці; в намаганні простежити міру обізнаності сучасної філософії влади в питаннях меж, до яких повинна би сягати морально виправдана влада.

Автор проаналізує категорію свободи в контексті взаємовідносин політики і моральної свободи, які досить давно привертають до себе увагу дослідників. Сьогодні над розробкою даної проблеми працюють такі сучасні автори, як: І.Берлін, В.Г.Бессарабов, І.І.Кравченко, П.Рікер, Р.Циппеліус. Більшість дослідників основну увагу приділяють зв'язку моральної свободи і конкретних політичних явищ, не зупиняючись докладно на принципах, що лежать в основі взаємодії категорій моральної свободи і політики. У своїх працях вони виокремлюють або категорію свободи, або категорії моралі і їх взаємовідносини з політикою й правом, але не виділяють окремо категорію моральної свободи і її стосунки з правом.

Свобода проявляє себе не тільки через багатоманітність подібних випадків “індивідуального”, але й через таке індивідуальне, яке кожний раз має особливий зміст. Людина в рамках загальноприйнятої (суспільством, класом, тією соціальною групою, до якої вона належить чи відносить себе) моралі повинна постійно вибирати свої вчинки і тим самим – “вибирати себе”, своє моральне обличчя, рівень та гідність. В реаліях суспільного життя ми спостерігаємо не просто певний єдиний рівень мо-

ральної свободи, а різноманітні її стани багатьох особистостей, колективів і соціальних груп, які не відхиляються від єдиноправильного, а утворюють в складній сукупності мораль даного суспільства (класу, нації, групи населення) [3, с.329].

Моральна свобода не має речових форм, не матеріалізується в апаратах управління, інститутах влади, не має центрів управління і засобів зв'язку і об'єктивується в мові, виявляється в ознаках і властивостях інших суспільних явищ. Її можна описувати, обговорювати, переживати, творити, але не бачити. Разом із тим вона є всеприсутньою, охоплює всі керуючі суспільством явища, всі феномени політики.

Таким чином, моральна свобода являє собою ідеальну точку відліку, яка: а) задається індивідом для моральної ідентифікації своєї поведінки; б) набуває дієвості через категоричні заборони і відповідні їм негативні вчинки; в) трансформується в свою протилежність у випадках публічної апеляції до неї.

На наш погляд, політика й мораль є автономними формами суспільної свідомості і практики. Функціональна автономія, що їх розділяє, робить стосунки між ними несиметричними. Тоді як політика організовує спільну життєдіяльність людей, регулює та контролює життя суспільства, мораль і моральна свобода володіють тотожними функціями й одночасно контролюють політику. Моральна свобода стоїть поза політикою і над нею, тому їх поєднання постає складним і нестійким, а проблема їх відносин залишається традиційною темою філософських і політологічних досліджень.

Політика не контролює моральну свободу, хоча і може впливати на мораль і на обґрунтування конкретних політичних рішень. Крім того, досить неоднозначними є установки і норми обов'язку в моральній свободі й уявлення про обов'язок у політиці. У сфері моралі вірність обов'язку означає відповідність політики вищим критеріям моральності. Мета у політиці – одержання бажаних результатів. Виникає дилема Макіавеллі: з одного боку, досягнення політичних цілей будь-якими, в тому числі і неморальними методами; з іншого – дотримання норм моральності, але ціною політичних результатів. Таким чином, для політики постає завдання поєднати одночасно виконання політичної мети за допомогою певних моральних принципів і ціннісних орієнтацій.

Моральне судження про політику, на відміну від її етичної оцінки, зазвичай досить загальної, по можливості конкретне й точне, оскільки воно само по собі уже є відповідальним. Орієнтація моральних суджень на абсолютні цінності стає дієвою лише при достатньо очевидній моральній оцінці політики. Її нормативні етичні оцінки можуть бути

більш загальними й суперечливими, як і сама політика. Але існує уявлення і про етичність політичної дії чи думки, більш визначеної і тому, як видно, більш близької до моральної оцінки. Разом з усвідомленням межі дозволеного і відповідності вчинків політиків до визнаних звичаїв, культурних норм поняття етичності включає і явну моральну характеристику.

Відношення моральної свободи й політики також мають історичний та антропологічний вимір, які у свою чергу пов'язані один з одним. Їх взаємовідносини розвивались і розвиваються не самі по собі, вони спрямовуються, регулюються іншими організаційно-контрольними системами суспільства: правовою, культурною, релігійною, ідеологічною, в яких також діють уявлення про обов'язок, межі моральної свободи, норми поведінки, а також такі якості, як обов'язковість, дотримання слова, відданість справі, ретельність, сумнінність. Їх історичний розвиток тим самим обумовлює і розвиток моралі, і залежність від неї функцій політики. Цей процес може бути узагальнений в уявленні про еволюцію культури й цивілізації, які й створюють той канал, стіни якого, умовно кажучи, поступово стають все більш міцнішими, звужуються й примушують мораль і політику все більше зближуватися.

Цей процес неодноразово приваблював увагу політичних мислителів як перехід від природного (нічим не скутого) стану суспільства і людини, в якому їй первісні інстинкти і пристрасті не стримуються ніякими суспільними нормами чи моральними поняттями, – до культури, цивілізації і політики, тобто до громадянського і політичного суспільства, в якому влада і держава здатні приборкати розбещені чи нецивілізовані натури. Перехід від дикості до цивілізованості, перехід до більш розвинутої цивілізації, як і увесь цивілізаційний процес, означали для моральної й політичної думки моральне удосконалення людини, суспільства і політичного життя. Демократизація останнього, без сумніву, має моральний вимір, який виникає разом із реалізацією фундаментальних соціальних і етичних цінностей – справедливості, моральної свободи, морального права. Якщо демократичний процес складає одну із основ сучасної цивілізації, і сама вона має реальні перспективи стати пануючою в нашому світі, то має перспективи і процес морального опосередкування політики, більше того, він повинен виявитися одним із глобальних процесів, що визначатимуть майбутнє людства.

Обґрунтування цього процесу одними глобальними, цивілізаційними процесами чи навіть культурними, тобто зовнішніми щодо людини аргументами – лиш одне з його пояснень. Воно до того ж наводить на думку про репресивний, примусовий характер культури, цивілізації й

самої історії. Адже є ще один аспект, який треба враховувати, розглядаючи моральну свободу – це принцип сили. Абсолютної моральної свободи особистості не існує: не можна жити в суспільстві і бути вільним від нього. Це виявляється в неминучій соціальній обумовленості діяльності, функціонуванні соціальних інститутів, існуванні соціального контролю, регулятивних механізмів у вигляді суспільної думки, норм і цінностей, без яких суспільство існувати не може, а відповідно, не може існувати й індивід як соціальна істота. Нічим не обмежена свобода означала б повну відсутність будь-якого примусового об'єднання людей.

Соціальна взаємодія припускає певну координацію людської діяльності й поведінки за допомогою цінностей, норм і санкцій, тобто примус неминучий, і це є необхідне обмеження свободи. Найбільша свобода підданих, як стверджував Т.Гоббс, випливає із мовчання закону. Тобто, там, де немає ніяких правил, людина вільна діяти чи не діяти згідно із власними поглядами (звідси принцип “дозволено все, що не заборонено”). Якщо немає примусу, суспільство може розраховувати тільки на вдалу координацію відчуттів, цілей і вчинків окремих осіб. Цивілізація ж може існувати лише за умови, коли населення проявляє взаємну адаптованість. На жаль, вистачає порівняно невеликої кількості ворогуючих сутичок між окремими людьми, щоб несподівано зруйнувати всю соціальну структуру. Яким би не було дане суспільство, завжди знайдеться певна кількість людей, які за характером своїх дій виявляються антисоціальними елементами. Тому ніяк не можна втекти від тієї банальності, що примус є необхідним, відповідно він обмежує свободу як таку. Такої ж думки дотримується англійський філософ Ісаїя Берлін, який у монографії “Чотири есе про свободу” зазначає: “Примушувати людей обрати правильну форму врядування, силоміць накинати їм правильне, є не лише належним, а й священним обов'язком кожної людини, яка наділена і розумінням, і силою чинити так” [4, с.185].

“Свобода в житті соціальному, – писав М.Бердяєв, – є парадокс”. Вона легко переходить у свою протилежність, легко вироджується й стає обманом. Ліберальне розуміння свободи особистості й відсутності обмеження як права, а не як обов'язку є виродженням моральної свободи. Остання, згідно з М.Бердяєвим, є не право, а важкий обов'язок, вона є “усвідомленням обов'язку перед Богом бути вільною істотою, а не рабом”. Він був переконаний, що в основі всіх соціальних дій повинна лежати цінність особистості та її свобода, яка розуміється як болісний і важкий процес духовного активізму. З моральною свободою особистості пов'язана гідність людини [1, с.83-84].

Питання про свободу неминуче підводить нас до проблеми відповідальності. Відповідальність, у свою чергу, є зворотною стороною свободи, яка нерозривно з нею пов'язана та завжди її супроводжує.

Моральна свобода – один із найсильніших аргументів у процедурі легітимації політики чи влади. Вона зазвичай апелює до необхідності. Тому моральна цінність такої аргументації політики завжди потребує перевірки. Однак існує система її етичних обґрунтувань. Це відповідальність (політична) індивідуальна і групова: усвідомлення відповідальності, яка не підкорена ніякій зовнішній необхідності, яка сама стає необхідністю для людини й колективу. Але навіть морально бездоганна сфера може виявитися сумнівною, якщо, наприклад, відповідальність означає бездоганне виконання аморальної політики, а усвідомлення обов'язку не включає його змістовних оцінок.

Моральні вимоги до політики є постійними, зумовленими тією чи іншою культурою. Їх конкретні форми втілюються в певних реальних ситуаціях, елементарних вимогах. Проте сам політик і взагалі учасник політичного життя суспільства не може бути максимальним утіленням високої моралі.

Щоб позбавити політика такого вибору, потрібно вийти за вузькі рамки взаємовідношення моралі й політики, тобто ввести у ці стосунки інші фактори, які роблять ці стосунки менш суперечливими. Перш за все виникає питання, яке впливає з відносної автономії політики й моралі: чи може моральна свобода існувати у сфері політики? Мораль обмежує політику, свободу політично безконтрольної дії, тому політика і прагне звільнитися від моралі. Але загальність регулятивно-контрольних функцій, тим не менше, пов'язує моральну свободу й політику.

Відповідальність, обов'язок, істинність, віра, довір'я, престиж (влади), благо людини й суспільства, – усе те, що складає культурну й суспільну, а також емоційну основу політичної моральності, – потребує моральних обґрунтувань і оцінок. Усе чуттєве життя політики, пов'язана з ним дисципліна тіла й свідомості, система санкцій та примусу, прийняття рішень, політичних стосунків між людьми і суспільними групами, людиною і суспільством, владою і народом – усе це сфера моральної свободи.

Моральність – слабе місце політики й влади, звідси спроби ухилитися від моралі і моральних оцінок [5, с.5–6]. Розрізняють також моральну відповідальність політики й влади. Так, моральна влада може бути змушена проводити неморальну політику або навпаки, неморальна влада за волею історії береться за здійснення моральної політики. Зазвичай вразливе співвідношення засобів і цілей політичного процесу при їх взаємній невідповідності породжує моральні аномалії: амораль-

ність і неетичність спроб досягнення цілі негідними засобами й вибір недосяжних цілей. Аморальність таких невідповідностей не тільки в неможливості досягнення невинуватих очікувань, витрат часу, але й негативності наслідків – невдачі чи дискредитації політичного проекту.

Морально вразливі не тільки ці, але й взагалі будь-які внутрішні структурні невідповідності політичного процесу: напружені стосунки влади і суспільства, відносини між владами різних рівнів і типів. Саме тут іде мова про моральну відповідальність і обов'язок суспільних та історичних масштабів, яка виходить за межі даної політики та її внутрішніх структур і досягає континентального й загальносвітового рівня, а значить і планетарної відповідальності та її абсолютних моральних норм.

В епоху глобальних проблем, швидкої універсализації політичних, промислових, екологічних криз політична моральність уже давно стала загальносвітовою проблемою. Про її зміст і значення можна робити висновки з результатів безвідповідальної науково-технічної політики у сфері атомної енергетики, яка привела до Чорнобильської катастрофи, безвідповідальної екологічної політики – знищення Аральського моря й руйнування природи на просторах євразійського континенту. З цього випливає, що концепції моральної свободи безпосередньо постають з уявлень про те, що становить сутність людини. За достатніх маніпуляцій з визначенням людини у моральну свободу можна вкласти таке значення, яке заманеться. Проте кожна людина хоче усвідомлювати себе як мисляча активна істота, наділена бажаннями, відповідальна за здійснення нею вибору і спроможна пояснити свій вибір через посилання на власні ідеї та міркування. “Я почуваюся вільним настільки, наскільки я вважаю це правильним, і невільним настільки, наскільки мене примушують усвідомлювати, що це не так” [4, с.180].

Таким чином, моральна свобода є продуктом взаємодії індивіда, групи і суспільства в цілому, вона виражається (з боку суспільства) у визнанні за суб'єктом певних прав і в усвідомленні й прийнятті ним моральної відповідальності (обов'язку) перед суспільством та іншими суб'єктами. Тобто, моральна свобода є можливістю робити все те, що не наносить шкоди суспільству, громадянам. Вона спрямована на задоволення людьми своїх інтересів, потреб, бажань і прагнень, матеріального, політичного, соціального, духовного й культурного характеру, звісно, у рамках дозволеного, не забороненого законом і таким, що не суперечить нормам моралі. За словами французького філософа, теоретика політичних і соціальних проблем М.Монтеск'є, “свобода є правом робити все, що дозволено законами” [1, с.84]. Іншими словами, свобода не є всюдозволеністю, яка виходить за рамки норм закону й моралі. Ще П.Гольбах

говорив: “Всяка людина є вільною, однак суспільство володіє правом позбавляти її свободи, свобода перестає бути одним із прав громадянина, якщо він зловживає нею, використовуючи її на шкоду своїм співгромадянам” [1, с.84].

Розвиток громадянського суспільства неминує породжує ситуації, що вимагають від держави обмежити громадянські права й свободи. Запитання полягає в тому, хто, на якій підставі, на який час і в яких межах може чи повинен це робити. Незаважко зрозуміти, що в такій складній справі волонтаризм, а тим паче зловживання – недопустимі.

Володіння фізичною владою означає володіння нею як владою фізичного примусу. Але морально виправдана влада обмежена кордоном компетенції в досягненні своїх цілей, які безпосередньо домінують над іншими.

Простір людської діяльності обмежений із двох сторін: реальністю, що фіксує те, що насправді можна робити, та нормами, які визначають межі дозволеного, саме це і визначають правові норми.

Головним висновком із наших попередніх роздумів впливає те, що людина, як зазначає Жан-Поль Сартр, “приречена бути вільною”, вона “відповідальна за світ і за себе саму як спосіб буття” [6, с.751]. Відповідальність постає як усвідомлення того, що особа є автором якоїсь події, тому вона є образом її вільного самовибору, і все, що подія презентує людині, є її, оскільки це репрезентує й символізує саму особу. Така абсолютна відповідальність є простою логічною вимогою наслідків нашої свободи. Людина є творцем реальних життєвих подій, проте кожну з них вона не тільки творить, але й “заслуговує”. Фактично людина відповідальна за все, крім самої своєї відповідальності. Виходить так, що особа змушена бути відповідальною, хоч би що вона не робила, бо вона відповідальна навіть за своє бажання втекти від відповідальності. Стати пасивним у світі – це знову ж таки вибрати себе й один із способів буття у світі.

До проявів цього загальнолюдського статусу вільної й відповідальної особистості належить та обставина, що людина здатна сама виборювати, практично забезпечувати для себе простір свободи, котрий потрібен їй для виконання своїх моральних зобов'язань. І.Кант звернув увагу на те, що для людської особи не стільки свобода є передумовою усвідомлення обов'язку, скільки усвідомлення обов'язку є передумовою свободи, потрібної для його реалізації: відчуваючи необхідність виконати свій обов'язок, особа створює собі можливості для цього. При всьому цьому свобода – це лише простір для відповідальності як особливої моральної скерованості людського суб'єкта. Тож, виявляючи здатність

но-справжньому відповідально ставитися до своїх моральних проблем, особистість засвідчує тим самим і свою причетність до духовних якостей буття людини – його гідності, осмисленості, індивідуальної неповторності.

1. Бессарабов В.Г. Понятие прав и свобод человека и гражданина // Философские науки. – 2002. – №4. – С.71-86.
2. Всемирная энциклопедия. Философия XX век. – М.: АСТ; Минск, 2002.
3. Дробницкий О.Г. Понятие морали. – М., 1974.
4. Ісає Берлін. Чотири есе про свободу. – К., 1994.
5. Кравченко І.І. Політика і мораль // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С.3-12.
6. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К., 2001.

The purpose of article will consist in allocation of a category of moral freedom in philosophy; in diligence to track a measure of awareness of modern philosophy of authority in questions of border to which morally justified authority should achieve. The person is compelled to be responsible, even that he did not do, as he is responsible even for the desire to escape from the responsibility. To become passive in the world is again to choose itself and one of ways of life in the world.

М.В. Мазурик

ЯК ЛЮДИНІ ВРЯТУВАТИСЬ ВІД ЗЛА У СВІТІ ЗЛА І ЗЛА В СОБІ (АБО ПРО ВСЕМОГУТНІСТЬ БЛАГОДАТІ У ФІЛОСОФІЇ АВГУСТИНА)

“Ми будемо шукати так, ніби зможемо знайти, і ми знайдемо, навіть якщо наш пошук буде нескінченним”.

Августин

Проблема добра і зла хвилювала людство від початку віків, тому, шукаючи її витоків, ми змушені повернутись в далеке минуле.

Для західної традиції загалом характерний розгляд проблеми добра і зла як огляд проблем етики. Проте існує інший варіант, а саме – онтологічний, який характерний для епохи Середньовіччя, а особливо для східної патристики. І саме цей, останній підхід, я маю на меті розглянути детальніше в даній статті.

Проте варто згадати й інші філософські традиції вирішення цього питання, особливо слід відзначити російських класиків, таких як О.С.Хом'яков, М.О.Бердяєв, Л.Шестов, Н.О.Лоський та інші, які намагались пролити хоча б краплину світла на морок цієї проблеми. Також слід не забувати і вклад українських дослідників (В.Мовчан, В.Малахов, І.Лозовий та інші) у розвиток даної проблеми.

Але, як було вже зазначено, мета нашого дослідження полягає перш за все у розгляді добра і зла саме в епоху Середньовіччя, а особливо у філософії Святого Августина.

Християнство, як всім відомо, зароджувалось у муках безнадійної боротьби за кращу людську долю, в стихії добра і зла, в лоні безнадії та відчаю. Сама релігія часто асоціювалась із зітханням людини, яка тужила за втраченим щастям і спокоєм, із зітханням людського серця, що здатне повірити в будь-яке диво, сподіватись, на межі загибелі, на будь-яку допомогу, готового у стані загальної ворожнечі і зла невпинно шукати і любити добро, навіть якщо це добро знаходиться за межами самого життя.

Августин прийшов у час, коли вже не потрібно було захищати християнство перед лицем ворожого світу, він з'являється в час його перемоги, тріумфу. Проте в цьому ж таки християнстві було виявлено ряд неточностей і недоробок, тому саме Августин береться за справу їхнього усунення і виправлення.

Аналіз його світогляду та основних думок, як влучно підмітив Г.Г.Майоров, – це одночасно аналіз основних вимірів світогляду середньовічної людини. “Ідейний розвиток Августина, від філософствуючого риторика школи Цицерона до визнаного за життя великого теолога церкви, можна охарактеризувати як шлях подолання сумнівів, його власних і сумнівів цілої епохи” [4, с.24].

Життя Августина і справді було непростим, як зазначає В.В.Соколов, “воно припадає на переломний період європейської історії: занепад античності і зародження Раннього Середньовіччя” [7, с.153]. Вихід з античності можна охарактеризувати тим, що людина перестає відчувати себе частиною єдиного Космосу, в цьому світі вона перестає відчувати себе як вдома, вона перетворюється на особистість, яка вступає в складні і драматичні стосунки з Богом і починає здійснювати власний вибір в складній діалектиці віри і знання.

“Тепер, – як влучно констатує В.В.Соколов, – починає існувати вже не незмінний простір, а вічно змінний час (не одне царство, як сказав би Августин, а два), що стає головною категорією осмислення буття: людина виявляє себе в потоці часу, її буття стає історією – історією саме її вільного вибору між добром і злом” [7, с.203].

Тому нас не повинно дивувати таке переплетення культур і епох раннього Середньовіччя, адже в самому християнстві ми можемо знайти незвичні та різноманітні форми еллінського світу: гностицизм, маніхейство, концепцію переселення душ Орігена... Тому не дивно, що в молоді роки Августина теж привабила одна із згаданих течій, а саме – маніхейство, що мало певний вплив в епоху раннього християнства, хоча з часом було засуджене церквою і проголошене ерессю.

Проте Августина надто швидко розчарує його нове “захоплення”, бо він не зміг прийняти маніхейського дуалізму, згідно з яким добро і зло – це дві рівнозначні субстанції, які споконвіку ведуть боротьбу між собою, не зміг визнати їхньої рівності. Саме тому він відступає від маніхейців і приймає християнство, щоб вірно служити йому вже до самої смерті.

Як же розуміє зло Августин тепер, коли він відмовився від маніхейської концепції? “Зло – це лише негативна ступінь буття, – читаємо в його “Сповіді”, – як тиша є відсутністю шуму, темрява – відсутністю світла, хвороба – здоров’я, так само зло є відсутністю добра, а не дещо, що існує саме по собі” [1, с.214]. Отже, зло у Августина не є субстанцією, воно всього лише відсутність буття, пробоїна в суцільній тканині буття. Але щоб існувати, воно потребує опори, якою для нього й стає створена субстанція.

Августин не заперечує, що свою концепцію зла (те, що зло – це відсутність, неповнота буття) він запозичує в неоплатоніків, про це він говорить у “Сповіді” [1, с.12-14]. Проте до неї він додає і дещо нове, переходячи при цьому до своєї космології. Тут він прояснює причину неповноти буття речей: вона в тому, що всі речі створені з нічого, яке і є фундаментальним злом, з якого виникають всі інші види зла, а саме – фізичне (порок) і моральне зло (гріх).

“Недостатність досконалості у всіх речах – причина метафізичного і фізичного зла, недосконалість людського розуму і волі – початок зла морального” [2, с.362].

Цікаво було б дізнатись, звідки взялась недосконалість у, здавалося б, такому досконалому божому творінні? І на думку одразу ж навертаються слова Августина: “Отже, ми говоримо, що немає незмінного блага, крім єдиного, істинного і блаженного Бога, а створене Ним хоча і добре, тому що від Нього, – проте змінне, тому що створене не з Нього, а з ніщо” [2, с.402]. Отже, можна сказати, що наш світ являє собою певну “відстань” між Буттям Бога і буттям як існуванням. Тобто, як вважає Августин, нас від Бога відділяє “ніщо”, яке принесене в цей світ людиною, разом з часом і смертю. Саме “земний” град виступає у Августина “породженням злої волі, тобто наслідком розподілу єдиної волі на дві частини і подальше ділення цих частин на безліч власних волінь” [2, с.364].

Тобто зло в людині виникає від недостатності волі до блага чи від недосконалості її віри. Як писав Августин в “Градї Божому”, причина зла – не та, яка щось виготовляє, а та, що руйнує. Зла воля – не відтворення чи поповнення, а збиток і зменшення.

Гріх чи порок – це лише недосконалість людської волі, недостатність її свободи. “Добрі люди, – стверджує Августин, – для того користуються цим світом, щоб краще насолодитись Богом, а злі, навпаки, користуються Богом для того, щоб краще насолодитися цим світом” [2, с.327]. Ми і справді, надто довірилися цьому світові, саме тому так глибоко потонули в ньому.

Намагаючись глибше осягнути проблему зла, Августин виділяє три рівні буття: метафізично-онтологічний, моральний і фізичний.

1. З метафізичної точки зору зла немає в космосі, але щодо Бога є різні ступені буття, в залежності від кінцевості речей і від різного рівня такої обмеженості. Однак те, що для поверхового погляду здається дефектом, тобто злом, в цілісній універсальній оптиці зникає, загладжується у великій гармонії всезагального. Звинувачуючи людину в гріховності і злі, ми судимо про неї лише з точки зору вигоди чи користі, що вже є помилковим. З точки зору цілого – кожна, навіть найнікчемніша та найбільш гріховна людина має свій смисл буття, своє, тільки їй відведене місце у світі, а значить несе з собою дещо позитивне.

2. Моральне зло – це гріх. Гріх залежить від порочної волі. Та звідки ж вона береться, ця порочна воля? Відповідь досить дотепна: дурна воля не має своєї “діючої причини”, доречніше цю причину можна назвати “дефективною”. Воля за своєю природою тяжіє і повинна тяжіти до вищого Блага. Але людина часто, прагнучи до нього, заплутується в безмежній кількості інших, не надто важливих і менш вагомих благ. Таким чином, зло виникає з факту великої кількості благ. Але навіщо тоді вони були створені? Щоб ще більше заплутати людину? В помилковому виборі між усіма цими благами і зароджується зло. Крім того, моральне зло вбачається також і в “зраді” Богові. Дефективна воля саме тому дефективна, що в ній чогось не вистачає, але чого саме? Можливо, продуктивності людини, її творчої енергії і прагнення, її невтомної волі до досягнення своєї мети. Один раз оступившись, людина часто опускає руки, віддаючи себе на милість чи то Бога, чи то диявола, до кого саме вона потрапить для неї вже немає жодного значення.

3. Зло фізичне, тобто хвороби, страждання, смерть, має свій точний смисл: все це наслідки первородного гріха, зла морального. Псування тіла, як говорить Августин, не причина, а скоріше покарання за скоєння гріха першими людьми, не порочне тіло робить душу гріховною, а, навпаки, порочна душа, що зав'язла в гріху, робить тіло грішним. Хоча в процесі спасіння все набуває своєї позитивної спрямованості.

Гріхопадіння тривожило людську думку ще з найвіддаленіших часів. Люди давно вже почали відчувати, що в світі все не так благопо-

Мизурик М.В. Як людині врятуватись від зла у світі зла і зла в собі (або про всемогутність благодаті у філософії Августина)

лучно, як це може здатись на перший погляд, “нечисто щось у королівстві Датьським”, – говорячи словами Шекспіра, – і докладали неймовірних зусиль для того, щоб зрозуміти, звідки ж взялося це неблагополуччя.

“Зло – це лише шлях, випробування, зрив. Гріхопадіння – це, перш за все, випробування свободи. Людина завжди йде до світла через пільму. Людина – це ніби вогник на межі світла й пільми. Адже лише той, хто побував у пеклі, зможе дізнатись, що таке небо”, – саме так описує нам гріхопадіння Г.Кюнг [3, с.136].

Гріхопадіння не принижує людину, як помилково вважав Августин, скоріше навпаки: падіння можливе лише з висоти, і саме падіння є знаком висоти і величі людини.

З чого починається гріхопадіння, що стає його причиною? “Неймовірна гординя людини,” – чуємо у відповідь слова Августина [5, с.56]. Але що ж таке гординя? Багато хто схильний думати, що гординя – це надмірна впевненість в своїх силах, але насправді це не зовсім так. Гординя – це скоріше загнане десь у глибини душі відчуття свого повного безсилля. І це відчуття небезпідставне. Можливо, саме через почуття власного безсилля, через страх перед, як їй здавалось, необмеженою волею чи навіть сваволею Бога, людина і зважилась повстати проти Нього, вчинивши свій перший і, на жаль, не останній гріх.

“Гординя, – як стверджує сам Августин, – виникає з недосконалості волі. Досконала воля завжди орієнтована лише на максимальне добро, яким є Бог. Недосконала воля не в змозі завжди втримуватись на висоті добра і легко відхиляється в бік зла” [1, с.128]. Тобто Августин стверджує, що людина не здатна власними силами встояти в своїй любові до Бога, і в ній надто легко починає переважати любов до самої себе. Щоб встояти перед спокусами зла, нам необхідна допомога від Бога, благодаті. Людині важко втримуватись у добрі, проте їй ще важче підняти до добра, коли вона заплуталась у злі.

Адже воля, яка дає буття злу, сама повинна мати онтологічний статус. Як же бути з цим? Роздуми Августина над цією проблемою можна розглянути в наступному порядку: перш за все він твердить, що “не існує двох воль (доброї і злої), є лише одна – Божественна, яка завжди є благом” [2, с.86]. Отже, онтологічний статус має лише ця єдина, тобто Божественна воля. “Зла ж воля не може бути вічною в тому, в чому спочатку було природне добро... отже, можна сказати, що створило злу волю лише те, в чому не було ніякої волі” [2, с.96]. Тобто, до певного моменту воля Бога і воля людини знаходились у рівновазі, яка засновувалась на вірі в Бога і довірі до людини. Воля людини, будучи самостійною, тобто вільною, абсолютно тотожна волі Бога. “Зла ж воля є свавілья,

замикання автономної волі в собі, що обумовлено недостатністю віри, порушенням рівноваги між Творцем і Його творінням” [2, с.132].

Воля лише тоді буде справді вільною, коли не допустить існування зла. Та звідки міг про це дізнатись наївний Адам, який понад усе прагнув стати Богом. Він і припустити не міг, що бути Богом так важко. Спокусившись на цю ідею, як вважає Г.Кюнг, “людина й не помітила, що насправді вона стала тільки звіром, не звільнилась, а потрапила в довічне рабство, заплуталась в лабіринтах страждання і смерті” [3, с.143].

Августин увійшов в історію філософії перш за все як теолог первородного гріха і благодаті, як проповідник безпорадності людини, що кинута на поталу своїм пристрастям і бажанням.

Тут ми цілком можемо погодитись з Анрі-Ірене Марру, який у своєму чудовому творі про Августина справедливо зазначає про те, що “Августин аж надто згущує фарби. Можливо, такі крайнощі мають певні психологічні корені: з нами говорить навернений, що чудово пам’ятає про свій гріх (адже загальновідомо, що в молоді роки Августин вів розпусне і несправедливе життя). Саме тому, що він сам надто довго блукав вдалині від Бога, Августин так активно виступає проти схильності до будь-яких інших шляхів, які не напружують до Нього” [6, с.175].

Саме через благодать в Августина зав’язалась тривала суперечка з Пелагієм, який, на відміну від Августина, хоча й визнавав діяння благодаті, але розумів її лише як допомогу, яка дарується людині за її заслуги. Пелагій не заперечує важливість благодаті у справі спасіння людини, проте вважає її чимось зовнішнім стосовно людини (Августин, навпаки, свято вірить у те, що благодать – це дещо, що внутрішньо властиве людині). “Благодать лише спонукає, а не примушує до чогось нашу волю. Навіть людина, що глибоко зав’язла в гріху, може боротись з ним, хоча й не може перемогти його без божої свободи, тобто благодаті” [4, с.48]. Саме первородний гріх, як стверджує Августин, зробив нашу волю такою вразливою, тобто такою, що потребує Божої допомоги, благодаті.

Августин розчиняє своє вчення про свободу волі у вченні про напередвизначену благодать: “Щоб не робила людина, скільки б не вдосконалювалася в моральності, їй не під силу вплинути на відведену їй долю – бути врятованою чи приреченою на загибель” [1, с.138].

Спираючись на це вчення, Августин говорить, що одні люди народжуються для зла і покарання, інші – для добра і спасіння. Бог давно передбачив кожен людський вчинок і навіть думку. Тоді про яку свободу людини можна говорити? Людина, не знаючи, що і де на неї чекає, довго розмірковуючи, діє на свій страх і ризик. “Але це суб’єктивне відчуття свободи, – як говорить Майоров, – є лише результат незнання людиною своєї повної залежності від Бога” [5, с.234].

Тому не дивно, що в нас виникає болоче і, здавалось би, нерозв’язне питання: чому одній людині дістається краща доля, ніж іншій? Насправді, виконання задуманої Богом ролі не може бути ні кращою, ні гіршою – театр цього життя задуманий так, що всі в ньому роблять лише те, що їм відведено волею Бога. Правий був Шекспір, влучно назвавши наше життя – театром, а всіх нас – його акторами.

Тому легко можна довіритись висновкам Г.Кюнга, який стверджує, що “в спасінні виявляється боже милосердя, яке дарує людині нічне блаженство, не вимагаючи нічого взамін. У відкиданні ж більшої частини людства проявляється Його справедливість, бо хоча Бог і не бажає зла, але все ж таки допускає його існування і дозволяє людині йти вибраною нею дорогою до вічного прокляття” [3, с.268].

Проте тут і справді приховується деяка небезпека, яку не зміг побачити великий теолог Середньовіччя: якщо діяльність людини не залежить від її моральних якостей, то чи не втрачають тим самим сенс категорії добра і зла і саме прагнення індивіда надати своїй діяльності морального значення?

Через це виник своєрідний історичний парадокс, який полягає в тому, що хоча католицька церква і визнала правоту Августина в питанні про співвідношення благодаті і людської моральності, вона не наслідувала його вчення. Позиція церкви завжди була ближчою до позиції Пелагія, вона, щоб не втратити духовну владу над масами, не могла дискредитувати моральні зусилля людини, необхідні для її спасіння.

Вчення Августина про свободу волі виростає зі своєрідної внутрішньої полеміки з Цицероном, який поставив Августина перед незаперечним фактом, змусивши зробити вибір: або відмовити людині в свободі, або відмовити Богові в абсолютному бутті. Але обидва ці факти є неприйнятними, адже коли відмовити людині в її свободі, то вона перестане бути людиною, а відмовивши Богу в абсолютному бутті – Він перестане бути Богом.

Що ж робить Августин? Августин легко вирішує парадокс Цицерона, виводячи існування волі з буття самого Бога – “саме буття Бога змушує нас визнати існування волі” [5, с.312].

Хоча сам Августин ніколи не вважав Божу напередвизначеність і Божу благодать несумісними з людською свободою, бо розумів під свободою не стільки об’єктивну незалежність дії, скільки суб’єктивне переживання незалежності або здатність діяти взагалі. Він розрізняє поняття “свободи” і “свободи волі”.

Свобода волі відноситься до сутності людини і означає свободу людського вибору. І з того, як розмірковує Августин, що Бог знає, що

саме вибере моя воля, не означає, що моя воля не вибирає. Аргумент цілком переконливий.

Але справа в тому, що в Августина божественна участь зовсім не зводиться до напередвизначеності. Для нього божественне провидіння є одночасно і предестинацією (тобто наперед визначена людська доля): якщо воля щось і вибирає, то до цього її спонукає не вона сама, а Божественний промисел.

Таким чином, свобода вибору в етиці Августина, як справедливо зазначає Г.Г.Майоров, “виявляється чисто ілюзорною, а в кращому випадку – суб’єктивним переживанням свободи” [5, с.138].

Під свободою як такою Августин розуміє можливість для волі вибирати найкраще. Така свобода, на його думку, не суперечить благодаті, адже здатність вибирати краще завжди присутня в людині, тому благодать лише допомагає цій здатності перетворитись із простої можливості в дійсність.

Цілком погоджуємось із Г.Г.Майоровим, який справедливо стверджує, що “Августина не вдалося сумістити благодать і людську свободу. Адже суб’єкт, що керується благодаттю, врешті решт дізнається, що його діями керує не він сам, а якась зовнішня сила. Таким чином ілюзія свободи у Августина розсіюється в променях релігійної віри” [5, с.215].

На хвилюшку поринемо в глибину історії, де існує багато думок стосовно людської свободи, але не всі вони були безпечними для неї. Християнське вчення про благодать і було спробою порятунку людської свободи. Людина не вільна, коли Бог визначає своє відношення до неї як Творець світу, але вона вільна, коли Бог визначає своє відношення до неї, посилаючи їй благодать, яку людина може вільно прийняти або відкинути. Але саме вчення про благодать перетворювалось і змінювалось протягом всього свого розвитку, після якого благодать вступила в конфлікт із свободою. Саме цей конфлікт був невдало використаний Августином, який не зміг сумістити свободу людини з благодаттю Бога, тому надав перевагу останній.

Хоча етика Августина і набула завершального характеру, проте вона стала аж надто песимістичною. Всі потонули в гріху, навіть новонароджені малюки. Так і живе людина до самої смерті, якщо вона живе за законами своєї природи: від гріха до гріха через гріх і внаслідок гріха. Справжньої свободи людина позбавлена, вона стає просто справжньою рабинею гріха. В нестримному пориві, можливо, навіть у пориві відчаю, людина деколи намагається похвалитися своїми гріховними надбаннями, хоча десь далеко в глибині душі чудово усвідомлює, що вони – не прояв її свободи, а нестерпний тягар, що часто обертається стражданням і безсиллям, які охоплюють все наступне життя.

На завершення зазначимо, що, незважаючи на певні хиби і недоліки свого вчення, Августин і далі продовжує нас захоплювати і вражати, а проблеми, які він досліджував, і досі не перестають хвилювати людину, тому із впевненістю можна сказати, що Середньовіччя – сучасне. Колись середньовічні мислителі зрозуміли, чим вони зобов’язані античності. Поет П’єр із Блуа в zenіті Середньовіччя сказав: “Ми подібні до карликів, які залізли на плечі гігантів, якщо ми й бачимо далі, ніж вони, то цим ми зобов’язані лише їм...” [7, с.54].

Чи не слід нам повторити те саме, але вже стосовно Середньовіччя?...

1. Августин Бл. Сповідь. – К.: Основа, 2000. – 368 с.
2. Августин. О граде Божьем // История средневековой философии. Хрестоматия в 2-х част. Часть 1. Патристика (сост. Миненков Г.Я.). – Минск: ЕГУ, 2002. – 504 с.
3. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – СПб., “Алетейя”, 2000. – 442 с.
4. Майоров Г.Г. Этика в Средневековье. – М.: Знание, 1986. – 64 с.
5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979. – 432 с.
6. Марру Анри-Ирене. Святой Августин и августианство. – “Вестком” Долгопрудный: 1999. – 206 с.
7. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 2001. – 350 с.

The article deals with relation between blessing of God and human freedom in the philosophy of Augustine. He announces their equality though blessing prevails. Moreover, Augustine considers another important philosophical problems such as Goodness and Evil, redemption and immortality, he also develops pessimistic doctrine of primary sin of birth and total depravity, corruption and strength of man, idea of impossibles of salvation without God's blessing.

О.В.Бичков'як

ТРИЄДНІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ В.СОЛОВІЙОВА

Соціально-економічні перетворення ХХ століття прибрали багато перешкод на шляху всестороннього розвитку особистості. Однак велика проблема досягнення гармонії існування не вирішується сама собою, вона потребує від кожного великих зусиль, пошуків, безперервної роботи щодо самовдосконалення. Адже в супутньому до прогресу процесі пропагування масової культури відбувається швидкоплинне придушення людини як духовної особистості, втрачаються моральні орієнтири. В таких умовах важко не втратити відчуття спорідненості з Абсолютом, з вищими принципами всесвітнього буття. І тому сьогодні актуальність багатьох проблем духовного буття, що піднімаються в творчості філосо-

фів доби російського релігійного Відродження, не лише не втрачається, а, навпаки, зростає і простягається на майбутні епохи. Адже російській філософії притаманна виключна увага до “живої етики людини”, “етики для живої людини”, що відповідають на “вічні” запитання, і перш за все на запитання, як людині самій бути кращою та як їй жити краще (Толстой). В даному випадку мова йтиме про В.Соловйова. Точніше, про один із “зрізів” у його філософській системі, що, на наш погляд, є присутнім і у вченні про космос, і у вченні про людину, і у вченні про Бога. Це Істина, Добро і Краса, які у В.Соловйова є втіленням сукупної “всесвітньої ідеї” творіння.

Серед праць, де автори акцентують увагу власне на взаємозв'язку істини, добра і краси у філософії В.Соловйова, можна відзначити роботи насамперед російських дослідників, зокрема А.Абрамова, В.Асмуса, В.Бичкова, П.Гайденко, А.Гулиги, Ю.Комарова, Н.Кормина, В.Кувакіна, В.Лазарева, А.Лосева, Ю.Мелиха, К.Мочульського, Е.Рашковського, Н.Уткіної, С.Хоружого та ін. Із українських дослідників проблему досліджували Ю.Павленко, В.Сербиненко, А.Тихолаз та ін.

Метою статті є дослідження зв'язку Істини, Добра і Краси у філософській системі В.Соловйова.

У російській релігійній філософії Володимир Соловйов – найвизначніша постать. Поява його філософської системи ознаменувала собою вступ російської філософії до доби зрілості, даремно дослідники часто називають В.Соловйова – першим російським “філософом системи”. Традиційна для європейської культури триєдність істини, добра і краси у Соловйова постає у вигляді трьох іпостасей єдиної всесвітньої ідеї. В онтологічному плані мова у російського філософа іде про сукупну “всесвітню ідею” творіння, зміст і сутність якої він визначає як “достойне буття або позитивну всеєдність”. Як предмет абсолютного бажання ця ідея постає в іпостасі добра, або блага; як об'єкт мислення, змісту для розуму вона являється істиною; стосовно досконалості і завершеності свого втілення, як реально-відчутна в чуттєвому бутті ідея – це краса.

В.Соловйов – один із засновників російської “філософії всеєдності”, філософії, сама назва якої об'єднує “усе в єдине”. Здатність поєднувати непоєднуване пояснюється до певної міри особливістю слов'янської душі, її відкритістю та чуйністю. Саме ця відкритість душі і робить її схильною до того, що Арістотель називав “подивом”, тобто пізнавальним дивуванням на чудеса світу Божого. Всі ці особливості світовідношення повною мірою притаманні В.Соловйову. Але є ще одна особливість у характері слов'янської душі – це коли, пройшовши коловерт духовних пошуків і перетворень, повертаєшся з чужини на рідний ґрунт,

на батьківську землю. І російський філософ повертається із подорожі творами Канта і Гегеля, від відстороненої думки минулого до сучасної йому конкретної дійсності, переходить від критики однобічності розірваних начал західної філософії до утвердження і розвитку об'єднуючих і синтезуючих начал своєї, вітчизняної.

Метафізика В.Соловйова має чітко виражений містичний та релігійний характер. Як підкреслює сам Соловйов, його єдина мета полягає в тому, щоб надати раціональної та систематичної форми християнському одкровенню. При цьому не можна не зауважити, що безпосереднім джерелом метафізики російського мислителя слугують вчення німецьких ідеалістів. У релігійному вченні про Трійцю окрім неоплатонізму синтезовано погляди і Шеллінга, і Гегеля. Причому, важливим є те, що сам Соловйов підкреслює незалежність цього вчення від християнського. На його думку, воно витікає із попереднього розвитку вчення про Абсолют. І тому Соловйов стверджував, що самі імена, які приписуються логматами божественним іпостасям, можуть бути знайдені незалежно від богословської традиції. Він приходить до визначення імен божественної Трійці через аналіз центрального поняття у своїй філософії, аналіз Абсолютного.

В першому способі свого буття Абсолютне відрізняється від свого іншого і є його причиною та початком. Але бути джерелом свого іншого характерне для волі. Значить, перша іпостась може одержати назву божественної волі. Припускаючи посередництвом волі своє інше, Абсолютне відрізняється від нього іншим способом свого буття: воно ставить його перед собою або уявляє його собі. Значить, друга іпостась є божественною думкою або уявленням. Нарешті, інше, уявлене Богом, впливає на нього і шляхом цієї взаємодії Бог виявляє себе в іншому, а інше – в собі. “Діючи один на одного, вони стають одне для одного відчутними: таким чином, ця взаємодія або третій спосіб буття є не що інше, як почуття” [5, с.98].

Визначивши три іпостасі як волю, думку і почуття, ми збагачуємо нашу ідею Бога, оскільки одержуємо можливість використовувати дані самоспостереження (намагаючись знищити все, що відноситься до недосконалої природи людини). Три іпостасі є не що інше, як способи відношення Бога до свого іншого або до свого “змісту”. Використовуючи психологічну інтерпретацію, ми можемо сказати, що в першій іпостасі Бог бажає свій “зміст”, у другій – він його уявляє, а у третій – відчуває. Однак, ми знаємо, що “змістом” Бога є ідеальний космос або абсолютна всеєдина ідея. Саму цю ідею Бог бажає, мислить і відчуває в триєдиному акті. Йдучи за Соловйовим, “в першому відношенні, тобто як зміст волі

сушого або його бажане, ідея називається **благом**, у другому, як зміст його уявлення, вона називається **істиною**, і в третьому, як зміст його почуття, вона називається **красою**” [5, с.100-101].

Абсолютна ідея розкривається тут таким чином, як Благо, Істина і Краса. Але оскільки у всіх божественних іпостасях проявляється одна і та ж божественна сутність, то Благо, Істина і Краса не можуть реально розрізнятися, а є лише трьома різними проявами однієї і тієї ж істоти, що є за Соловйовим абсолютною любов'ю. “Воля блага є любов у своїй внутрішній сутності або джерело любові. Благо є єдність всього або всіх, тобто любов як бажане, звідси ми і маємо любов в особливому змісті як ідею ідей, тобто єдність суттєву. Істина є та ж любов, тобто єдність усього, але вже як таке, що об'єктивно уявляється, є єдність ідеальна. Нарешті, краса є та ж любов (тобто єдність всіх), але як проявлена, і тому вона є єдність реальна” [5, с.104]. Взаємне відношення цих трьох проявів всеєдиної ідеї виражається так: “Абсолютне здійснює благо через істину в красі” [4, с.360].

До цієї ж єдності, лише іншим шляхом приходять Соловйов і в метафізиці. В статті “Три виправдання: стержневі теми філософії В.Соловйова 1890 років” Е.Рашковський, аналізуючи епістолярні свідчення про роботу Соловйова у цей час, припускає, що філософ мав намір продовжити працю щодо розвитку і систематизації своїх найзагальніших гносеологічних і метафізичних ідей. Рашковський називає цю філософську програму “Виправданням істини”. А оскільки щось схоже задумувалося Соловйовим і в естетичних дослідженнях, то, умовно кажучи, мало б бути і “Виправдання краси”. Але завадила цьому смерть мислителя влітку 1900 року [3, с.94-104].

Взагалі, як зауважує ряд дослідників, філософська спадщина дев'яностих років містить у собі не лише розгорнуту систематичну етику, але і глибоко продумані теоретичні інтуїції з “виправдань” Істини і Краси.

Всі три універсалії цієї метафізичної тріади – Істина, Добро і Краса – навряд чи є адекватно взаємотрансляційними, навряд чи взаєморозмінні у нашому людському житті і практиці. Лише будучи сприйнятими в містичному контексті Божественної всеєдності (безсумнівно, що “всеєдність” є метафізична ідіома поняття Царства Божого), ці універсалії можуть бути зрозумілими як у недоказаному земному їх зв'язку, так і в деякій необхідній їх конвергенції не лише у власному контексті Божественного Життєбуття, але й частково – на високих рівнях людського мисленнєвого, морального та художнього досвіду. Однак саме таким неповним, недоведеним, але насущним взаємозв'язком і тонкою взаємною корекцією цих універсалій і досягається “добрий зміст” людського

життя в різних областях діяльності, споглядання, думки. Ідея необхідної, але гнучкої кореляції людської практики, думки і віри припускає не лише віру в Бога, але й віру в достоїнство людини і мислиться Соловйовим як один із утворюючих принципів Буття, Буття Всеєдності [1, с.3-43].

Тобто соловйовські “виправдання” означають не лише обґрунтування всіх трьох найважливіших метафізичних універсалій – Істини, Добра і Краси – але і деякий філософський акт нашого людського само-виправдання, а звідси частково виправдання деяких основних структур нашої свідомості, структур, без яких неможливе наше людське Я...

Кожна із цих універсалій – Істина, Добро, Краса – описувалась у працях російського філософа як деяке заломлення всеохопної Божественної Субстанції, єдиного Божественного світла у нашому людському досвіді. А в такому баченні можна було б описати Істину як заломлення цього світу в сфері людського мислення. Добро – у сфері людської комунікації, включаючи культурні, соціальні, правові та інші можливі його виміри. Красу – у сфері чуттєвого досвіду, однак підтриманого нашим інтелектуальним і комунікативним досвідом. І притримуючись логіки соловйовських текстів, всі ці три універсалії могли б бути визначені як рухомі і дієві проєкції всеєдиної Христової Святині в наш фрагментарний людський досвід, що хоч і є недосконалим, але все ж таки є таким, що шукає правди. Прагнення до Істини, Добра і Краси, що сходяться в Абсолюті, – це прагнення, які утворюють “Боголюдський зміст” реальності. Але деградація такого роду прагнень до рівня абстрактних формул призводить до того, що вони випадають із контексту Святині, втрачають зв'язок із нею, потрапляють до своєрідного нігілістичного об'єднання. Так, істина підмінюється жорстким раціоналізмом і сентизмом; Добро – моралізацією, що руйнує живі і тонкі людські зв'язки; Краса – різкими і черствими претензіями естетів [2, с.94-105].

Згідно з внутрішньою логікою пізніх праць Соловйова, всі ці взаємно нерозмінні в життєвій емпіриці універсалії все ж взаємопов'язані в глибокому і корелятивному досвіді думки та віри. Можливо, ці універсалії можуть бути осмислені як деякі священні маніфестації Триєдиного Бога. Маніфестації, що лише ледь привідкриваються в нашій дійсності. Можливо, що і ключове для релігійно-філософського мислення Соловйова поняття Святого (або Святині) може бути представлене не лише в плані трансцендентності Бога, але і в плані його присутності в нашому досвіді. Адже з якою б сферою людської думки і практики не доводилось мати справу Соловйову, філософ завжди прагнув обґрунтувати характер людського пізнання як деякий напівприхований процес пошуку особистого і діалогічного зв'язку між людиною і людиною, між людиною і Буттям, людиною та Богом.

Якщо взяти естетичні погляди В.Соловйова, то і тут він приходиться до єднання понять Істини, Добра і Краси. Але це, напевне, і природно, адже естетика В.Соловйова – прямий наслідок його метафізики. У працях, що відкривають цілісний естетичний світогляд російського мислителя, – “Краса в природі” та “Загальний сенс мистецтва” – автор відстоює об’єктивну природу краси, яку визначає як “дійсний факт”. Причому визначення краси у Соловйова несе у собі відбиток платонізму. Він зауважує, що краса в природі не є вираження будь-якого змісту, а лише змісту ідеального; вона є втіленням ідеї. Краса виявляється наслідком космогонічного процесу, вона втілюється у світі раніше за людину, утворюючи крашу частину буття. Читаючи твір “Краса в природі”, можна побачити явний перегук з ідеями Платона. Тут “космічний розум” у згоді зі світовою душею творить тіло нашого Всесвіту. Тому завданням художника є не створення краси, а її здійснення у творі мистецтва. Краса, що не знайшла свого втілення в матеріальних формах природного світу, має бути втілена в художньому творі. За Соловйовим, художник – натхненний медіум, що черпає свої образи з ідеального космосу та увіковічних відповідні їм емпіричні явища краси в умовному матеріалі, випереджаючи тим самим їх повне і реальне увіковічнення. Художник, таким чином, служить досконалій красі, і лише через неї – добру та істині [4, с.380].

Соловйов вважає, що найпрекраснішим і об’єктивним втіленням краси є космос – продукт творчої діяльності деміурга. Але для Соловйова краса, втілена в природі, не довершена, вона продовжує втілюватись у мистецтві. Призначення ж самого мистецтва – перетворювати світ за законами краси, що покликана “врятувати світ”. Тому Соловйов висуває думку, що істину можливо збагнути через акт художньої творчості.

Як можна побачити, для В.Соловйова світ променіє ідеальним змістом, він переконаний у натхненності створеного світу і в можливості через мистецтво дійти ідеальної першооснови космосу. Адже краса (як провісник Світової Жіночості) шукає для своєї прекрасної форми такий же прекрасний зміст. Бо її буття, позбавлене вогню духовного вдосконалення, є поверховим і швидкоплинним. Але світ наш тому й існує досі, що у ньому неминує, наче поступово визріває необхідність набуття красою безсмертної сутності. І ця необхідність вже давно проникла в нас, в людську самосвідомість, що здатна розуміти і прагнути досконалості. Ми і є можливість втілення Світової Жіночості. Ми і є зміст, що здатний стати достойним своєї форми. Ми – і є реальність безсмертного існування.

Відголос ідеї Вічної Жіночості звучить і в богословських трактатах В.Соловйова про церкву, і у вченні про Софію. І власне ця Софія

Премудра виявилась найбільш близькою до живої сутності Втілення Краси, до істинної Світової Жіночості.

Тобто, очевидно, що не ми створюємо Красу у власній уяві, а Вона створює нас, спонукаючи нашу внутрішню духовну сутність тягнутися до відповідності зовнішній, прекрасній формі. Але “людина вже не лише бере участь у дії космічних начал, вона здатна знати мету цієї дії, і відповідно трудиться над її досягненням...” [4, с.389]. Причому досягнення це можливе через єднання усіх трьох начал в Абсолюті.

1. Бичков В.В. Эстетика В.Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. – М.: ИФ РАН. – 1999. – №4.
2. Рашковский Е.Б. Три оправдания: стержневые темы философии В.Соловьёва 1890-х годов // Вопросы философии. – 2001. – №6.
3. Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв: метафизика человеческого достоинства // Страницы. – М., 1991. – №1.
4. Соловьёв В.С. Красота в природе // Сочинения: В 2-х томах. 2-е изд. Серия “Философское наследие”. Т.2. – М., 1990.
5. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2-х томах. Серия “Приложение к журналу “Вопросы философии”. Т.2. – М., 1989.

This article describes connection such categories as Truth, Good and Beauty in philosophy of V.Solovyov. This categories give their beginning from central mean of Solovyov's philosophy – Absolute.

В.В.Лагетко

ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ КОРПУСКУЛЯРНО-ХВИЛЬОВОГО ДУАЛІЗМУ В РОЗВИТКУ ПРИРОДИ І ПРИНЦИП “ДОПОВНЮВАЛЬНОСТІ” Н.БОРА В ЙОГО ПІЗНАННІ

Так історично склалося, що філософськими проблемами фізики переважно займалися фізики-теоретики, слідом за якими йшли філософи, які займалися “ніби” вивченням цих проблем. Тобто фізики вчили філософів, як розглядати філософські проблеми своєї (фізики) науки, замість того, щоб філософи вказували шлях фізикам і тим самим виконували свій професійний обов’язок, обгрунтовуючи думку і переконуючи в цьому фізиків, що кожний конкретний вияв матерії (в нашому випадку, фізичний) займає певне місце в загальному ланцюгу розвитку, тому його конкретність так чи так визначається цим зв’язком, безумовно, не втрачаючи своєї специфічності. Цього не відбулося і, більше того, на сьогоднішній день цього немає.

А специфічно філософський інтерес полягає в тому, щоб, спираючись на досягнення природничих наук, зокрема фізики, показати, що вже на рівні неживої природи, яка на нашій планеті обчислюється цифрою в 3 млрд. років, являє собою перервно-неперервний процес, що забезпечується наявністю проміжних ланок (на роль проміжних ланок у розвитку вперше звернув увагу Арістотель, “Метафізика”, кн.Х, р.VII. На жаль, після Арістотеля на цю його думку ніхто ні з філософів, тим більше, ніхто з природодослідників, не звернув увагу!) між протилежними видами матерії, якими на сьогоднішній день є речовина й поле і роль яких (проміжних ланок) виконують елементарні частинки (не всі!), першим серед яких відкритий був електрон. Це ми поставили собі за мету з’ясувати в даній статті.

У відповідному розділі будь-якого підручника з фізики можна довідатися, що відкриття електрона як складової атома довело наявність самих атомів, геніальне припущення про існування яких було висловлено Демокритом і Левкіппом, давньогрецькими натурфілософами, але ж електрони в той же час встановили факт подільності атомів, на відміну від Демокріта і Левкіппа, які вважали їх неподільними. Фізики, захопившись дослідженням мікросвіту, природно, кинулись у розвідку вглиб атома і встановили, що хвильова характеристика електрона свідчить, що речовина у вигляді електрона – це вже не звичайна речовина із масою

Лагетко В.В. Філософське значення корпускулярно-хвильового дуалізму в розвитку природи і принцип “доповнювальності” Н.Бора в його пізнанні

спокоею (m_0), а у цієї “речовини” маса виявляється виключно масою руху, що і викликає його (електрона) хвильову характеристику. Тобто електрон, чи незалежно від свого народження, чи залежно від умов перебування (у фізичній літературі єдиної думки щодо цього немає), володіє обома протилежними характеристиками: масою (нехай лише руху) і хвильовою характеристикою, що засвідчило, по-перше, існування другого виду матерії, яким є поле, і, по-друге, забезпечення можливості переходу від речовини до поля, тобто свідчить про неперервність розвитку вже на рівні неживої природи. Але щоб зробити такий дійсно філософський висновок із відкриття електрона, очевидно, треба було бути переконаним у справедливості думки Арістотеля про те, що між протилежностями існують проміжні ланки, роль яких виконують ті форми, що поєднують в собі властивості обидвох протилежностей, будучи одного роду (виду) з ними [1, с.266].

Виявляється, що про це не всі сучасні філософи знають, не говорячи вже про фізиків. Тому в плані розуміння матерії як речовини і тільки речовини (ця традиція йде ще з Давньої Греції, але для давніх греків це не дивина, оскільки єдиними приладами, за допомогою яких пізнавався світ, були органи чуття людини, що не налаштовані за своєю природою реагувати на дію поля, тому давні греки, рівень цивілізації яких можна (треба!) вважати за початковий, і пройшли повз поле як другий протилежний вид матерії) фізики, виходячи зі своїх експериментів (фотоефект, сліди частинок у камері Вільсона, лічильники Гейгера тощо), від початку вважали, що електрони володіють тільки корпускулярними властивостями, уявляючи їх у вигляді ще дрібніших, ніж атоми, кульок.

Ідея “хвиль матерії” була висунута спочатку як гіпотеза. Французький фізик Луї де Бройль у своїй докторській дисертації (1923-1924 рр.) припустив, що подібно до того, як світло володіє корпускулярними властивостями, частинки речовини можуть мати хвильові властивості.

Ці хвилі, що дістали назву “хвилі де Бройля”, були експериментально виявлені в дослідах Девіссона і Джермера (1927 р.) із дифракції повільних електронів за відбиття від кристалу нікеля.

До речі, в подальшому аналогічні явища спостерігалися для інших частинок – нейтронів, протонів та ін. Наявність у частинок хвильових властивостей отримало суттєве підтвердження в дослідах С.І.Вавілова з одиницями фотонами і в аналогічних дослідах з електронами, що були проведені в 1949 р. групою радянських фізиків на чолі з В.А.Фабрикантом. Ці досліди показали, що не тільки пучечок частинок, але й одиничні частинки володіють хвильовими властивостями і дають типову дифракційну картину.

Саме у зв'язку з цим відкриттям філософи, забувши здогад Арістотеля про проміжні ланки між протилежностями, можливо, через те, що він ілюстрував цю думку на прикладі високих і низьких звуків, білої і чорної фарби (але що можна було від нього вимагати, якщо він був сином своєї епохи початкового рівня цивілізації і до відкриття електрона залишалось "усього" 23 століття) потерпіли фіаско як спеціалісти. Замість того щоб, виходячи із специфіки мікропроцесів, вираженої в існуванні кванта дії і корпускулярно-хвильової природи мікрооб'єктів, екстраполювати думку Арістотеля про проміжні (перехідні) ланки на ці мікрооб'єкти і в першу чергу на електрон та представити його у своїх філософських розважаннях як проміжну ланку між протилежними видами матерії, речовиною і полем, що забезпечує неперервність у розвитку неживої природи, попленталися у хвості за фізиками, які виконували свої суто професійні функції. Зокрема, німецький фізик-атомник Вернер Гейзенберг у 1927 р. зробив відкриття, що одержало назву "співвідношення невизначеностей". Тобто не існує станів, за яких імпульс і відповідна йому координата мають одночасно окреслені значення. Філософи занурилися разом з фізиками (з боку яких це виправдано) в глибини хащів мікросвіту, демонструючи цим самим, що повторення висновків фізиків (хай найталановитіших, але фізиків!) і складає "справжню" професійну місію філософів у поясненні мікросвіту. Адаже у цьому переконані всі: "Для великих творців сучасної науки – А.Ейнштейна, Н.Бора, В.Гейзенберга, Е.Шредінгера, П.Дірака – є характерним прагнення вирішити найбільш загальні її завдання, що мають філософське значення. На цьому шляху фізикам вдалося зробити набагато більше, ніж професійним філософам, що цілком природно (! – В.Л.). Філософам та історикам науки припало насамперед дослідження створеного фізиками" [2].

Завдання матеріалістичної філософії від початку її виникнення і до сьогоднішнього дня полягає в тому, щоб пояснити світ як систему взаємопов'язаних об'єктів, процесів, явищ, стихійність яких викликала її діалектичність, що вимагає неперервності у розвитку в межах цієї системи. Ця остання (неперервність) не губиться на початках утворення нашої сонячної системи, а послідовно ускладнюється із розвитком матерії аж до кінцевої ланки включно в біологічному розвитку (жива матерія), яким є природа людини. Тоді, можливо, адекватно сприйняли б думку американського біолога Джона Холдейна, який першим ще в 1929 р. вказав на філософське значення віруса ("напівжиття", за термінологією Д.Холдейна, як проміжної ланки при переході від неживої до живої природи. А так це відкриття було сприйняте як нонсенс і приречене на замовчування [3] до тієї міри, що і сьогодні далеко не кожний біолог про це (вірус як проміжна ланка) знає.

Цікаво, що вивчення корпускулярно-хвильових властивостей світла (фотонів) й елементарних частинок вказувало на тісний зв'язок між двома видами матерії – полем і речовиною, неправомірність їх абсолютного відокремлення в класичній фізиці. При цьому експериментальний матеріал виявив не тільки зв'язок між ними, але й діалектику взаємодії, взаємоперетворення поля і речовини. Особливого значення для розуміння цього мало відкриття античастинок. У 1932 р. Андерсоном була виявлена перша з них – позитрон як античастинка електрона, існування якого (позитрона) математично передбачалося рівнянням Поля Дірака. Процес так званої "анігіляції" і народження електронно-позитронної пари ($e^- + e^+ \rightarrow 2\gamma$; $2\gamma \rightarrow e^- + e^+$, де e^- – електрон, e^+ – позитрон, γ – гамма-фотон), які докладно досліджені в працях знаменитого французького фізика Ф.Жоліо-Кюрі, розкрили особливості взаємопереходу одне в одне поля і речовини.

Згодом виявлена велика серія античастинок: антипротон, антинейтрон, антисигма, мінус гіперон та ін. Встановлено, що з елементарною частинкою поєднана античастинка, яка є рівною з першою за масою і протилежна за іншими характеристиками, насамперед за зарядом. З античастинок можуть утворюватися антиядра, антиатоми тощо. Під час зіткнення частинок і античастинок відбувається їх перетворення на кванти поля чи інші частинки. Енергія, що при цьому виділяється, значно перевищує енергію, яка утворюється в термоядерних реакціях.

Таким чином, в царині елементарних частинок кожний мікрооб'єкт з певними просторовими властивостями (частинка) поєднаний із симетричним до нього мікрооб'єктом, що є його "дзеркальним" відображенням (античастинка).

Спостерігаючи далі за історією дослідження мікросвіту, зауважимо, що в 1956 р. було встановлено, що за слабких взаємодій порушується закон збереження парності. Виявилось, наприклад, що за бета-розпаду ядра радіоактивного кобальту-60 в напрямку магнітного поля виплітає електронів набагато більше, ніж в протилежному напрямку, тобто не виконується вимога збереження парності.

Для пояснення цього явища академік Л.Д.Ландау (Росія) висунув гіпотезу "комбінованої інверсії". Вона має на увазі зв'язок зарядового сполучення з дзеркальною симетрією, тобто знака заряду частинки із стороною простору ("лівого" чи "правого"), в якій вона перебуває. Тому при переході від "лівого" до "правого" боку простору вимагається заміна знака заряду на протилежний. За цих умов зміна напрямку координатних осей (сторін простору) на протилежний включає одночасно зміну знака заряду частинки і відповідно перехід від частинок до античастинок.

Отже, частинки і античастинки пов'язуються між собою не тільки за лінією зарядового сполучення, але й дзеркальної симетрії. Це вказує, що частинки та античастинки єдині і протилежні як щодо зарядових, так і просторових властивостей. Тому дзеркальним відображенням розпаду частинки є розпад її античастинки. Гіпотеза Л.Д.Ландау є одним з прикладів пояснення і подолання теоретичних (це ще не філософські проблеми фізики) труднощів шляхом встановлення нових, більш тісних залежностей між різними видами матерії та їх властивостями.

Разом з тим, симетрія Всесвіту щодо речовини та антиречовини була б більш зрозумілою і менш дивною, ніж асиметрія, яку, безумовно, спостерігаємо у масштабах сонячної системи, що складається з частинок і містить незначні кількості античастинок у вигляді позитронів всередині Сонця і античастинок як проміжних продуктів перетворень космічних променів.

Всесвіт є симетричним, але за діалектичним законом єдності протилежностей, який не обов'язково вимагає *fifty-fifty*, а лише, говорячи в загальному, на кожний плюс щоб був, хай і дуже невеличкий, але мінус. Тому не можна погодитись із твердженням: "...Якщо... Галактика є симетричною щодо речовини і антиречовини, то і в складі космічних променів повинно бути в середньому стільки ж антипротонів, як і протонів" [4, с.160]. З цього випливає, що фізичне поняття "симетрія", хоча і відповідає філософському "єдність протилежностей", але кількісно воно з ним не співпадає ("симетрія" вимагає кількісну рівність частинок і античастинок, "єдність протилежностей" цього не вимагає).

Повертаючись до суперечливої природи мікрооб'єктів, проблеми "корпускулярно-хвильового дуалізму", тобто синтезу, єдності цих протилежностей (так буде за діалектикою), які взаємовиключають (тобто, які спостерігаються за експериментальних умов, що виключають одне одного) свої властивості, можемо констатувати, що ця проблема продовжує привертати увагу дослідників і досі. Назвати це випадковим не можна, оскільки початковий етап становлення і подальший розвиток квантової механіки супроводжувались великими труднощами в розкритті фізичного смислу "дебройлівських хвиль", корпускулярно-хвильової єдності, в створенні адекватного образу мікрооб'єкта. Цікаво, що К.Девіссон, який першим спостерігав на досліді хвильові властивості електронів, спантелечився: "Чи можливо, що ми увесь час помилялися, вважаючи електрони за частинки, тоді як в дійсності вони є хвилями?" [5, с.79]. Звідси випливає, що експериментатор, який вперше виявив електронні хвилі, сумнівався в їхній реальності, сприймаючи електрони тільки за частинки.

Слід у зв'язку з цим наголосити, що реальність хвильових властивостей електрона не є лише теоретичним питанням. Вона доведена їх практичним використанням, наприклад, в електронних мікроскопах, які дають збільшення в 600 тис. і більше разів і в так званому "тунельному ефекті", коли частинка завдяки хвильовим властивостям долає потенціальний бар'єр, володіючи енергією меншою, ніж його висота.

Зрозуміло, що це ще не дає підстав для твердження, що процес, принаймні, фізичного розв'язання проблеми "корпускулярно-хвильового дуалізму" завершений чи хоча б близький до цього. Частинки не утворені просто із хвиль, а хвилі не є механічною сукупністю частинок, оскільки конкретний механізм зв'язку цих властивостей до кінця не з'ясований і сьогодні.

Дещо інший аспект було намічено в ідеї доповнювальності Нільса Бора (Данія). Особливо на початковій стадії розвитку цієї ідеї ніби поєднувались елементи механістичного (метафізичного) і діалектичного підходів. З боку механістичного (метафізичного) наголошувалося на абсолютній взаємовиключеності протилежних властивостей мікрооб'єктів; з боку діалектичного – в спробі встановити якісь зв'язки між цими протилежними сторонами у вигляді відношень "доповнювальності". Знову ж цей борівський термін "доповнювальність" – це не що інше як "діалектична єдність протилежностей".

Для прикладу читаємо у В.Гейзенберга: "Обидві картини (хвильова і корпускулярна. – В.Л.), природно, виключають одна одну, оскільки певний предмет не може в один і той же час бути і частинкою (тобто субстанцією, що обмежена малим об'ємом), і хвилею (тобто полем, що розповсюджується у великому об'ємі). Але обидві картини доповнюють одна одну. Якщо використовувати їх, переходячи від однієї до другої і навпаки, то врешті-решт отримаємо правильну уяву про цікавий вид реальності, який ховається за нашими експериментами з атомами" [6]. Це є приклад метафізичного способу мислення за принципом "або-або". У Гегеля ж у його "Науці логіки" читаємо: "...діалектика кінцевого (будь-яка чуттєво сприймана річ. – В.Л.), завдяки якій останнє, будучи в собі інакшим самого себе, повинно вийти за межі того, що воно є безпосередньо, і перейти у свою протилежність" [7], тобто, в залежності від умов кожна річ – це єдність протилежностей за принципом "і одне, і друге", бо якби вона такою не була, вона б вічно залишалась однією і тією ж, і жодна зміна умов існування не змусила б розкритися те, чого немає. Необізнаність із діалектикою як методом пізнання або невміння її застосовувати в кожному конкретному випадку призвели до того, що загальні "питання не сприймалися як звична частина науки: через їх

філософський (підкреслення наше. – В.Л.), тобто в значній мірі абстрактний, умоглядний характер їх вважали за такі, що не заслуговують на увагу серйозного експериментатора” [8].

Від початку розвитку ідеї доповнювальності (термінологію залишаємо борівською. – В.Л.) її прихильники все ж ближчими були до метафізичної точки зору в розумінні корпускулярно-хвильового дуалізму.

В наступний період і особливо в працях самого Н.Бора почали переважати все ж діалектичні моменти в трактуванні цієї ідеї доповнювальності.

Завдяки створенню способу доповнювальності вдалося досягти однозначності і в описі, і передаванні дослідних даних, а також врахувати існування двох різних інтерпретацій квантової механіки: хвильової (для хвильової механіки Е.Шредингера) і корпускулярної (для матричної механіки В.Гейзенберга), які не вписувалися в класичну логічну схему. При цьому наголошувалося на двох моментах: взаємовиключеність протилежних (корпускулярного і хвильового) описів і їх рівнозначність (еквівалентність). Щоб подолати недостатність традиційних логічних правил зв'язку взаємовиключних уявлень про поведінку атомних об'єктів, домогтися, за словами Н.Бора, “гармонійного охоплення дослідних даних”, “поновлення логічного порядку”, постулюється однакова істинність чи хибність обох описів, їхня антиномічність.

Таким чином, за посередництвом ідеї доповнювальності встановлювалося таке співвідношення між двома класами понять (хвильовими і корпускулярними), за якого обидва повинні були використовуватися для остаточного опису ситуації, хоча і були протилежними, тобто такими, що виключали одне одного. Сам Н.Бор стверджував, що “для подібних ситуацій із застосуванням понять, які взаємовиключають одне одного, кожне з яких необхідне для остаточного опису досліду, вимагається доповнювальний спосіб опису” [9].

Введення нового способу оперування старими, класичними поняттями, як хвиля і корпускула, координата та імпульс, енергія і частота й ін., стало можливим у результаті імпліцитної (не явно вираженої) зміни змісту цих понять у порівнянні з поняттями класичної механіки, завдяки встановленню їхньої релятивності, взаємообмеження і взаємозалежності. Але класичні поняття, з яких вони виникли, застосування старої термінології спонукали у певній мірі вважати, що “мова частинок” дозволяє використовувати ньютонівську механіку, а “мова хвиль” – класичну оптику. Це створювало можливість і небезпеку надмірної екстраполяції мови класичної фізики на власне квантову царину.

По суті, концепція доповнювальності була зорієнтована на подолання вузькості старих “понятійних рамок” шляхом розширення нашого звичного способу вживання категорій, встановлення певного зв'язку між поняттями, що взаємно виключають одне одного. Вона в певній мірі надала для оперування поняттями більш досконалі записи, у порівнянні з якими класична форма виявилася надто тісною через її обмеженість вимогами формальної логіки.

Якщо доповнювальний спосіб опису став специфічним інструментом розкриття і дослідження суперечностей мікросвіту, то це пояснюється в значній мірі тим, що в методологічній концепції Н.Бора знайшли відображення елементи діалектичного мислення. Він не тільки визнав наявність у різноманітних явищ протилежних аспектів, що взаємовиключають одне одного, але й намагався завдяки способу доповнювальності врахувати їхню специфіку, дати цілісне відтворення в пізнанні і тим самим якось вирішити суперечність, встановити зв'язок того чи іншого визначення з конкретними умовами дослідження. Його міркування про “внутрішній зв'язок між змістом і формою”, оцінки “боротьби за гармонію між змістом і формою, що не припиняється”, висловлення про те, що корпускулярний і хвильовий опис мікроявищ “однаково істинний”, що існують “глибокі істини, – такі твердження, що протилежні їм також містять глибоку істину”, виявляли підхід до діалектики, визнання її суттєвих елементів; про це ж свідчить і його інтерес до дослідження проблеми єдності знання.

Н.Бор не просто констатує наявність протилежних сторін, їхню антиномічність, але прагне встановити між ними певний зв'язок у формі відношень доповнювальності. Тут міститься суттєва частина істини, це перший щабель до тотожності, до єдності протилежностей. Вся істина полягає не просто в їхньому доповненні, а насамперед у єдності. Тому коли Н.Бор говорить, що “протилежності є не суперечливими, а доповненням, то тут, можливо, виявляється швидше незнання принципів діалектики, а не просто “боязкість”, “пересторога” щодо самого терміна “суперечність”, як подекуди можна зустріти в літературі.

З приводу “боязкості” і “заборон” такого роду суперечностей у свій час Гегель вже дотепно зауважив. “Звичайне делікатне ставлення до речей, що піклується лише про те, щоб вони не суперечили собі, забуває тут, як і в інших випадках, що таким шляхом суперечність не вирішується, а лише переноситься в інше місце...” [10]. Тому міць діалектики в тому, щоб вказати на оптимальний напрям пошуку тих шляхів і методологічних засобів, які необхідні для вирішення, подолання суперечностей у залежності від їх типу, що забезпечує просування вперед.

Такий підхід допомагає зрозуміти особливості руху сучасного наукового знання, його понять і відповідних до них методологічних засобів, які відрізняються приналежністю до різних теоретичних рівнів, різного ступеня узагальнення і загальності (закони окремі, закони особливі і філософські (діалектичні) найбільш загальні), і з'ясувати переходи (проміжні ланки, за Аристотелем), зворотні зв'язки між ними.

Звичайно, підвищення ступеня загальності методологічних засобів, перехід з одного рівня на інший, "перенесення" з однієї науки в іншу пов'язане зі зміною, збагаченням змісту цих засобів, набуттям деяких нових ознак і втратою старих. Н.Бор, наприклад, у своєму прагненні покращити характеристики доповнювального способу опису, особливостей його застосування в різних галузях знання заперечував механічне перенесення цього способу з атомної фізики до біології, соціології та ін., звертав увагу на те, що така суттєва ознака доповнювальності, як взаємне виключення, діє дещо в іншому, менш абсолютному і строгому розумінні, особливо щодо аналізу соціальних явищ.

Квантово-релятивістський "симбіоз", незважаючи на свою незавершеність, виявився напрочуд плідним. Він призвів до створення і розвитку квантової теорії поля, яка з'ясувала відносність понять "частинки" і "поля", їхню взаємозалежність, що виражається в єдиному понятті квантованого поля. З цієї точки зору частинки розглядають як збуджені стани, кванти відповідного поля; частинки володіють властивостями поля, а поля – властивостями частинок; взаємодія між частинками відбувається в результаті обміну квантами поля.

У цьому випадку на перший план висувається інший аспект – взаємна перетворюваність одних об'єктів на інші. Взаємоперетворюваність "елементарних" частинок – фундаментальна особливість сучасної атомістики. Вона веде до нового розуміння єдності елементарного і складного, структури "елементарних" частинок і їхньої невичерпуваності, оскільки стабільність притаманна не всім, а усього декільком видам.

У літературі [11] ми натрапляємо на таке уточнення структури мікросвіту: істинно елементарними частинками є електрони, кварки, бозони; ці частинки структурно не поділяються, тому і є елементарними.

Віддиференційовані хащі мікросвіту (елементарні частинки) можна виразити диференціальним численням, що доводить непорушність того філософського принципу, який сформульовано ще в VI ст. до н. е. давньогрецькими філософами: "... ніщо не виникає і не зникає, бо таке єство завжди зберігається".

З точки зору загальнолюдської вартісності наукових досягнень, їх впливу на життя суспільства все більш очевидною стає зростаюча

Лигетко В.В. Філософське значення корпускулярно-хвильового дуалізму в розвитку природи і принцип "доповнювальності" Н.Бора в його пізнанні

роль біології, особливо молекулярної біології і генетики. Після того, як людство оволоділо колосальними запасами атомної енергії (і, на жаль, використало її на створення зброї масового знищення!), найбільш значною і привабливою проблемою стала проблема розкриття таємниці живого і керування спадковістю, вважають деякі "гарячі" голови, і чути не хочуть, що розкриття цієї таємниці природи буде остаточним кінцем людського роду.

Розвиток науки, занурення у "свята святих" її глибин довели одне, що людство не навчилося найголовнішому – з повагою ставитися до природи і не намагатися переробити її, а пристосуватися до неї, не експериментувати необачно з її законами, а підкорятись їм. У цьому плані попереджав ще англійський філософ Ф.Бекон (1561-1626): "Природу перемагає лише той, хто їй підкоряється".

Завершимо наше дослідження констатацією того, заради чого ми взялися за перо. В чому ж конкретно виявилось філософське значення відкриття електрона для науки і філософії? Маємо сміливість стверджувати що:

1) електрон підтвердив існування атомів, але спростував їх неподільність;

2) поєднуючи властивості як речовини (маса руху), так і поля (хвиля де Бройля), електрон виявився проміжною ланкою між ними як протилежними видами матерії;

3) саме наявність проміжних ланок забезпечила неперервність у розвитку вже неживої природи як її (природи) фундаментальну властивість, що викликана стихійним розвитком.

Неперервність у подальшому розвитку природи забезпечують вже інші проміжні ланки, наприклад, між неживою і живою природою – вірус тощо.

1. Аристотель. Метафізика / Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – Кн.Х. – Р.VII. – С.266.
2. Волькенштейн М.В. Дополнительность. Физика и биология / Нильс Бор и наука XX века: сб. научн трудов. – К.: Наук. думка, 1988. – С.114-125.
3. Бернал Джон. Возникновение жизни / Пер. с англ. И.Б.Бухвалова, Ю.И.Дашкевича, К.А.Любарского / Под. ред. и с предисл. акад. А.И.Опарина. – М.: Мир, 1969. – С.53.
4. Власов Н.А. Антивещество. – М.: Атомиздат, 1966. – С.160.
5. Цит. за вид. Познер А.Р. Истины и парадоксы. – М.: Политиздат, 1977. – С.79.
6. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / Пер.с нем. И.А.Акчуррина, Э.П.Андреева. – М.: Наука, 1990. – С.22.
7. Антология мировой философии: В 4-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т.3. – С.294.
8. Див. посилання №6. – С.54.

9. Див. посилання №8. – С.95.

10. Гегель. Наука логики. – М.: Мысль, 1971. – Т.2. – С.46.

11. Розенталь И.Л. Механика как геометрия. – М.: Наука, 1990. – С.74.

The opening of an electron with its corpuscular and wave dualism has spotted it as an intermediate joint in continuous development of a nature. In its philosophical value for a science consists.

С.Я.Михайлюк

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОВІДНОСИН ЛЮДИНИ І НАВКОЛИШНЬОГО ПРИРОДНОГО СЕРЕДОВИЩА НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Проблема людини як особливе вираження одвічних філософських питань набула сьогодні особливого відтінку: вона активізувалася з погляду проблемності людського існування. Щоб мати майбутнє, людина повинна вижити як вид. Питання сенсу людського життя, самозбереження і самообмеження як вищого вияву людської свободи, змісту людської діяльності, значення культури набувають не суто теоретичного звучання, а потребують конкретних соціально-практичних рішень.

Сьогодні нам потрібне розуміння природи як світу. Це розуміння дає можливість осмислити ті риси, які залишаються поза увагою через суто практичний підхід до них. Природа як світ вимагає не суто утилітарного, а смислово-ціннісного ставлення до неї.

Поняття “людина” і “природа” є дещо співвідносними. Адже формування і розвиток людини відбувається в рамках соціогенезу, де природне зумовлює соціальне, а соціальне вдосконалює природне начало. Але природа не може бути зведена до “географічного середовища”, “загального предмета виробничої діяльності” або “засобу до життя”. Природа є насамперед універсумом, що охоплює усе суще, у тому числі наше пізнання і практичну діяльність. Тому ми – тільки частинка цього універсуму, хоча й унікальна за своїми можливостями. Коли ж звужується зміст поняття “природа” і протиставляється таке розуміння людині, то природа втрачає певну самоцінність, і відношення до неї з боку людини набуває споживацького характеру.

Тому в даній статті ставимо за мету розглянути філософські проблеми взаємодії людини і природи, з’ясувати проблему зміни етичної парадигми у ставленні людини до природи та охарактеризувати екологічну відповідальність, розвиток соціально цінних мотивів відношення особистості до природи.

Перш ніж перейти до розгляду суті проблем, потрібно окреслити основні історичні форми взаємодії людини і природи. А саме:

1. Безпосередня єдність людини і природи (життя у злитті з природою). Стародавній світ.

2. Протистояння людини і природи (коли людина намагається панувати над природою). Ренесанс. Реформація. наукова революція XVII ст.

3. Внутрішньодиференційована єдність з природою, в якій реалізується ідея коеволюції та морально-ціннісного ставлення до природи. XX-XXI ст.

Остання історична форма взаємодії людини і природи пов’язана з кінцем XX ст. Вона ґрунтується на законах єдності організму і середовища та на засадах етики благоговіння перед життям А.Швейцера. Це детерміновано сучасною екологічною кризою (забруднення навколишнього середовища, обмеженість природних ресурсів, індустріалізація тощо). Загалом же сучасна екологічна ситуація зумовлена діяльнісним типом ставлення до світу.

Взаємовідносини людини і навколишнього середовища – складна і багатоаспектна проблема. Адже і людина, і природа є об’єктами дослідження багатьох наук.

Розглядаючи філософський аспект їхнього співвідношення, зокрема, єдність і відмінність суспільства і природи, аналіз системи “людина-природа”, основні етапи розвитку взаємодії суспільства і природи, сучасну екологічну ситуацію, шляхи і методи розв’язання соціально-екологічних проблем, потрібно відзначити, що сучасний етап цих взаємовідносин характеризується наявністю безмежних потреб розвитку суспільства і обмежених властивостей біосфери.

Людство досягло такого рівня розвитку, що експлуатацію і перетворення навколишнього середовища не можна продовжувати по-старому. У випадку зневажливого ставлення до середовища проживання суспільний прогрес може припинитися, й почнеться деградація, що не піддається ніякому контролю. Ми повинні глибоко усвідомити, що ресурси енергії й багатства земних надр не безмежні. Середовище проживання може витримати тільки граничну кількість відходів діяльності людини, причому стосовно радіоактивних відходів і хімічних сполук, які впливають на носіїв генетичної інформації. Слід зазначити, що воно надзвичайно чутливе і може на них реагувати навіть смертельними для людства відхиленнями.

Перебуваючи в тісному взаємозв’язку, людина і природа утворюють систему, яка функціонує відтоді, відколи з’явилася людина з властивими їй практичним способом ставлення до природи. Ця система передбачає пізнання людиною природи, її використання і перетворення.

З розвитком продуктивних сил і вдосконаленням виробництва охорона життєвого середовища набуває більш широкого значення й розповсюдження. Проте можна стверджувати, що лише з 70-х років, особливо після Першої міжнародної конференції ООН з охорони життєвого середовища (Стокгольм, 1972 р.), ця проблема стала однією з домінуючих у світі. Розпочалася серйозна робота з екологізації громадської думки. Поступове усвідомлення причин і наслідків впливу людини на природу сприяло розвитку та вдосконаленню природоохоронної концепції не лише на рівні природних ресурсів і ландшафтів, а й на рівні біосфери як планетарної екосистеми.

Драматичність сучасного відношення людини, суспільства і природи значною мірою вкорінена в технократичному мисленні, що спирається на систему споживацьких і утилітарних цінностей. Гостра потреба істотної зміни екологічної ситуації вимагає рішучої відмови від практичного втілення антиекологічних проєктів, перегляду сталих екологічних і моральних парадигм.

Суспільство і людина об'єктивно постали перед необхідністю перейти від примітивного техніцизму до антропоцентризму, де людина є водночас однією з ланок в біотичному кругообігу живого. Таким чином, вирішення екологічних проблем вимагає передусім відповідального людського вчинку.

Отже, необхідно переглянути основи матеріальної діяльності суспільства і зорієнтувати їх у напрямку гармонізації відносин людини і природи. Але зміни у матеріальній діяльності можуть відбутися лише тоді, коли переважаючим типом людини у суспільстві стане людина з екологічною свідомістю.

Тому сьогодні дуже важливо говорити про потребу формування у людей "екологічної свідомості", екологічного світогляду, що забезпечується посиленням гуманітаризації пізнання. Екологізація світоглядних позицій повинна бути спрямована на розуміння нових екологічних реалій, на можливість довготривалого існування системи "суспільство-природа", на створення комплексу морально-етичних принципів у ставленні до природи.

Важливо відзначити, що формуванню етичних принципів у ставленні людини до природи сприяє екологічна етика. Проблема взаємовідносин людини і навколишнього середовища відноситься якраз до сфери екологічної етики. Екологічна етика – це сукупність принципів людської думки і поведінки, що орієнтовані на благо цілісної системи "людина-природа", включаючи тварин, рослин і екосистеми. Засновниками цієї етики виступають Альдо Леопольд (1887-1948) і Альберт Швейцер (1875-1965).

Альдо Леопольд досліджував етику землі – напрямок в екологічній етиці, який проповідує розумне використання землі і всього, що на ній знаходиться.

Основна база формування гуманістичного відношення до всього живого була закладена в працях відомого теолога і філософа Альберта Швейцера. Аксиомою цієї філософії є твердження "я є життя, яке хоче жити, я є життя серед інших життів, які хочуть жити". З його позицій моральною є повага до свого життя і до всього живого, відповідальність людини за все живе. На цих принципах потрібно формувати "духовно цінну особистість", яка буде спроможна організувати суспільство на його подальшу коеволюцію з природою.

Майже водночас з А.Швейцером ідеї єдності людини і природи обстоював відомий природодослідник В.І.Вернадський (1863-1945). Він обґрунтував потребу раціональної регуляції системи "природа-суспільство", теорію дбайливого планомірного природокористування, збереження та примноження природних ресурсів планети, контролю за їх використанням, екологічного виховання молоді.

В.І.Вернадський був одним із творців антропокосмізму – системи, в якій природно-історична, природна і соціально-гуманістична традиції розвитку науки зливаються в єдине ціле, створюють нову парадигму світосприйняття. Ця парадигма дала змогу вченому обґрунтувати концепцію ноосфери, ідеї якої запроваджено в науку на початку ХХ ст. французькими природодослідниками й філософами П.Тейяр де Шарденом і Г.Леруа.

За В.І.Вернадським, біосфера Землі еволюціонує в нову фазу – ноосферу – сферу, яка перебудована колективним розумом та працею людства для задоволення його потреб. Цей процес вчений вважав за об'єктивне явище й закономірність взаємопов'язаної еволюції природи і суспільства.

Філософські проблеми взаємовідносин людини і природи опрацьовували такі вчені, як А.Ейнштейн і М.Борн, Н.Вінер і А.Сахаров, Д.Медоуз і А.Печчеї та інші. Можна відзначити, що вчені, діячі культури й політики, економісти й екологи об'єднуються спільною стурбованістю стан справ на планеті, розмірковують над проблемами охорони навколишнього середовища, перспективами людської цивілізації, шляхами подолання екологічної кризи.

Найвідомішим об'єднанням світового рівня виступає Римський клуб – міжнародна громадська організація, що має за мету поглибити розуміння особливостей розвитку людства в добу науково-технічної революції.

Заснований у 1968 р. Римський клуб об'єднав близько ста відомих вчених понад 30 країн світу. Члени клубу зробили висновок, що проблеми гармонізації відносин людини і природи потребують колективних зусиль людства, об'єднання держав і народів. Згідно з програмою діяльності було поставлено дві цілі: сприяти швидшому й глибшому пізнанню труднощів розвитку людства; використовувати всі наявні знання для стимуляції формування нових відносин, що сприяли б виправленню нинішньої ситуації.

Перша доповідь Римського клубу, підготовлена професорами Д.Медоузом (США) і Дж.Форрестером (США) як математична модель розвитку світової ситуації на засадах врахування таких взаємозалежних змінних, як населення, використання ресурсів, забруднення середовища й виробництво продуктів споживання, викликала світову сенсацію. Висновок авторів про те, що за умови збереження існуючих тенденцій науково-технічного прогресу і глобального економічного розвитку на людство першої половини ХХІ ст. чекає глобальна катастрофа, викликав розгубленість, а подекуди й відверте несприйняття.

Члени Римського клубу організували й провели декілька плідних зустрічей із державними діячами країн світу. Як правило, до них прислухалися, з ними радилися, залучали до складання відповідних державних і міждержавних програм та прогнозів. Дослідження Римського клубу привернули увагу до глобальних проблем сучасної цивілізації, до їх раціонального вирішення.

У другій половині ХХ ст. завдяки розповсюдженню екологічних знань стало очевидним, що людство є необхідною частиною біосфери, тому підкорення природи, безконтрольне і необмежене використання її ресурсів і зростаюче забруднення навколишнього середовища – безвихідь у розвитку цивілізації та еволюції самої людини. Важлива умова розвитку людства – бережливе ставлення до природи, раціональне використання і відтворення її ресурсів.

Тому у ХХІ століття людина повинна увійти з новою екологічною філософією, згідно з якою вона є частиною єдиної людської родини, планетарного братства з новою екологічною культурою, основою на знанні й поважанні законів розвитку біосфери, Землі й Космосу.

У зв'язку з цим, можна привести слова відомого італійського вченого, засновника і президента Римського клубу А.Печчеї, який стверджував: "Суть проблеми, яка постала перед людством на сучасній стадії його еволюції, полягає саме в тому, що люди не встигають адаптувати свою культуру відповідно до тих змін, котрі самі ж вони і вносять у цей світ, і джерела цієї кризи – всередині, а не поза людською істотою, котра

розглядається й як індивідуальність, і як колектив. Вирішення цих проблем залежить насамперед від людини, її внутрішньої сутності" [8, с.9].

В останні десятиріччя антропогенний вплив на оточуюче середовище набув глобального масштабу й торкається всіх сфер людської життєдіяльності, зокрема освіти і виховання.

Сьогодні багато проблем, які найбільше загрожують людству: ядерне озброєння, парниковий ефект, забруднення оточуючого середовища, перенаселення, дефіцит природних ресурсів виникають через те, що деякі групи людей дбають лише про свої вузькогосподарські інтереси, зашкоджуючи загальнолюдським інтересам. Ми, люди, маємо велику потребу в особистих взаємовідносинах, що, в свою чергу, підвищує життєздатність. В пошуку таких взаємовідносин ми тратимо більшу частину свого життя, але при цьому забуваємо про взаємовідносини між людиною і природою.

Сьогодні над людством нависло два смертельних мечі – ядерний і екологічний, які вносять свої корективи в процес діяльності людини. Суспільство повинно вжити серйозних заходів щодо розв'язання ядерної та екологічної проблем. Досягнення цієї мети можливе лише у суспільстві, в якому кожен його громадянин має соціоекологічну свідомість, переконання в необхідності збереження чистоти довкілля. Цьому повинна сприяти екологізація освіти і виховання.

Стан системи "Людина-навколишнє середовище" в багатьох випадках залежить від рівня екологічної освіти та культури громадян. Саме екологічна культура являє собою органічну єдність екологічних знань, переконань, ціннісних орієнтацій. Відсутність екологічної культури у переважній більшості людей є основною причиною сучасної екологічної кризи. Подолання цієї кризи залежить не тільки від держави, а й від активної діяльності громадськості. Гласність, свобода слова, об'єктивний науковий аналіз сучасної екологічної ситуації, її об'єктивне висвітлення через засоби масової інформації повинні змусити суспільство вживати серйозних заходів щодо оздоровлення навколишнього природного середовища.

Історія людства свідчить, що стара мораль змінюється лише тоді, коли змінюється знання про природу і суспільство. Це пов'язане з тим, що основою поведінки людини є знання. Розвиток наук підкреслив нагальну потребу в подоланні визначених стереотипів взаємовідносин людини і природи. Адже природа виступає об'єктом моральних відносин. На цьому наголошує екологічна етика, предметом якої є обґрунтування та розробка етичних принципів та норм, що регулюють відношення людини до природи. Відомий вчений-еколог Н.С.Назарова стверджує: "Людина повинна не тільки усвідомлювати необхідність гармонізації

відносин з природою, але і вміти глибоко відчувати красу природи, бути етично вихованою, володіти духовно-моральною культурою, в тому числі і культурою екологічною” [3, с.85].

Існуюча моральна парадигма ґрунтується на симетричності моральних відносин. Найбільш яскраво це відображає золоте правило моральності: “Поводься по відношенню до інших так, як би ти хотів, щоб вони поводитися стосовно тебе”. Золоте правило можна знайти у фольклорі різних етносів – від стародавніх часів до сучасності. Воно зустрічається вже в ранніх пам’ятках писемності багатьох культур: в поемах Гомера і Гесіода, у першого грецького філософа Фалеса, у вченні Конфуція, в християнських євангеліях. Це правило є основою гуманізму, оскільки визнає рівність усіх людей, формулює ідею любові до людини.

Разом з тим, золоте правило моральності є антропоцентричним, оскільки мова в ньому йде тільки про моральні стосунки між носіями моралі, якими можуть бути лише люди. Не буде перебільшенням говорити навіть про видовий шовінізм моралі, побудованої на симетричності моральних відносин. У випадку асиметричності мораль поширюється не тільки на інші моральні суб’єкти, а й на природні об’єкти. При цьому значно зростає відповідальність морального суб’єкта за наслідки свого морального вибору, оскільки асиметричність відносин передбачає активність суб’єкта за наслідки свого морального вибору. Людина стає генератором морального відношення, і тепер уже від її активності залежить рівень її моральності чи аморальності.

Основою етики, не заснованої на симетричних відносинах, є принцип благоговіння перед життям. Відомий філософ-гуманіст, теолог, прогресивний громадський діяч Альберт Швейцер вводить у мораль поняття збереження: “Добро – те, що слугує збереженню і розвитку життя, зло – те, що знищує життя або перешкоджає йому” [2, с.101].

А.Швейцер виходить з так званого нового раціоналізму, що відмовляється від картезіанського розуміння існування та пропонує благоговіння перед життям як принцип світосприйняття і діяльності. Філософ вважає, що факт життя має бути поставлений понад усе. Оскільки ж воно здійснюється в природному середовищі, треба зробити все можливе і неможливе, щоб зберегти його в придатному для життя стані, поглибити життєдайний потенціал планети. Саме в цьому полягає основа моральності людини, запорука її майбутнього, прогресу культури.

Як стверджував А.Швейцер, “життя на планеті, сама людина, її цивілізація і її культура можуть бути збережені тільки в єдиному випадку – якщо в якості абсолютного принципу взаємовідносин людей між собою,

людства із всією живою природою, із всією біосферою стане принцип благоговіння перед життям [4, с.101].

Саме принцип благоговіння перед життям лежить в основі екологічної етики, засновником якої виступає А.Швейцер. Одним із головних принципів цієї етики також виступає принцип біоцентричної рівності. На відміну від етики Канта, згідно з якою моральне право можна надавати лише тій істоті, котра бере на себе й обов’язок, принцип біоцентричної рівності надає всьому існуючому в біосфері однакові права на життя.

Як відомо, все створене охоплює і світ природи, і світ культури, а тому екологічна і класична етика поєднуються. Етика залишається гуманістичною, але перестає бути антропоцентричною. Тут, можна сказати, закладено момент розвитку. Людина смертна і нічого не може взяти із собою. Вона може тільки принести щось нове у цей світ (або його зруйнувати).

Важливим кроком до розв’язання суперечностей поєднання еволюції розуму, технології, практичної діяльності і біосфери виступає екологізація знання, яка здійснюється у процесі гуманізації освіти. Як відомо, гуманізація спрямована на удосконалення загальної культури людини, підсистемою загальної культури є екологічна культура, що являє собою єдність екологічних знань, переконань і ціннісних орієнтацій.

На сьогодні відсутність екологічної культури у людей є основною причиною екологічної кризи, виникнення якої спонукає замислитися над питанням розв’язання найгостріших проблем взаємодії суспільства і природи. Прийшло, нарешті, розуміння того, що для запобігання руйнації природного середовища і виродження людства потрібна передусім зміна способу мислення та загального світобачення.

На початок ХХ ст. відповідальність людини за збереження біосфери та її окремих природних систем, за процес всезростаючого порушення природного гомеостазу, за планетарний характер деградаційних змін природи найбільш фундаментально обґрунтували члени Римського клубу. Вони показали, що сучасний стиль поведінки людства, глобальна технологізація всіх сфер діяльності веде до руйнування природних систем з усе зростаючою швидкістю і може призвести до загибелі всього живого в недалекому майбутньому. Тому через навчання і виховання потрібно формувати почуття екологічної відповідальності, своєрідний “екологічний імператив” з його моральними принципами.

“Екологічний імператив” – це розуміння того, що своєю непродуманою, екологічно не виваженою діяльністю людство підійшло до тієї межі, коли воно за короткий час може зруйнувати основу свого життя – біосферу, припинити її еволюцію і замість ноосфери перетворити біосферу на некросферу.

Як зауважує відомий дослідник Н.Мойсеєв, моральний екологічний імператив може бути сформований і прийнятий більшістю людей планети тільки в результаті виховання і навчання. Процес екологічного виховання і навчання повинен включати постійну інформованість населення про особливості розвитку та необхідність збереження навколишньої природи.

Екологічну освіту слід будувати в напрямку формування у людей “глобального гуманізму”, розуміння того, що людина регулює життя на планеті, включаючи і своє особисте життя. Заради виживання людина повинна знайти в собі сили усвідомити всю складність і нестабільність свого становища і взяти на себе всю відповідальність, яка звідси виходить. Дуже важливо для людини, як зазначав ще Кант, знати, як належним чином посісти своє місце у світі.

Зростання масштабів впливу людини на природу, подальший розвиток економіки, науки і техніки не можуть здійснюватися без урахування їх наслідків, без виховання у людей свідомості їх високої відповідальності перед людством за стан Землі. З цього приводу можна зазначити: “Винищуючи шкідливе, ми викликаємо до життя інше, можливо, не менш шкідливе; народжуючи нове, ми витісняємо старе, можливо, більш потрібне нам...” [5, с.151].

Науково-технічний прогрес обумовлює необхідність здійснення оптимальної стратегії стосовно природного середовища. Незаперечним фактом стало те, що головні аспекти людського буття, існування людини як складової природи і як діяльної істоти, що перетворює природу, знаходяться в суперечності, яка в сучасну епоху набула конфліктного характеру внаслідок того, що техногенний тиск на природу створює загрозу виродження біосфери, а це, в свою чергу, загрожує самому людському існуванню.

Маркс і Енгельс, розглядаючи проблему взаємовідносин людини і природи, стверджували: “Людина живе природою. Це значить, що природа є її тіло, з яким людина повинна залишатися в процесі постійного спілкування, щоб не померти” [6, с.92].

Отже, можна відзначити, що “екологічна ситуація висуває задачу переоцінки цінностей управління споживчими запитами, ціленаправленого формування структури суспільних потреб з обов’язковим урахуванням екологічних потреб, формування всесторонньо розвинутої особистості, її духовного світу і формування потреб, які не протирічать світу природи” [7, с.45].

Для формування в людини розуміння того, що ключ до покращення стану навколишнього середовища не за межами, а в середині самої люди-

ни, потрібно йти шляхом реформування свідомості в бік екологізації. У свідомості кожної людини, яка втручається в природний хід розвитку систем, повинна завжди домінувати думка про можливість наслідків, які можуть бути як у недалекому, так і в далекому майбутньому, і не тільки з боку вигоди людини, але й з позицій оптимізації системи “природа-суспільство”.

Сьогодні важливим завданням є формування екологічного реалізму та екологічного мислення. Екологічний реалізм – чітке розуміння того, що розвиток взаємовідносин людини з природою йде від суто технологічних та економічних прагнень через усвідомлення екологічних обмежень до постановки нових екологічних цілей.

Екологічне мислення – глибоке розуміння складності проблем оптимізації взаємовідносин у системі “суспільство – природа”.

Процес взаємодії між людством і природою настільки складний та багатосторонній, що покращення цієї взаємодії залежить практично від усіх галузей знань. Будь-яка дія, спрямована на вирішення важливих проблем оточуючого середовища, вимагає активності найширших верств населення та багатьох організацій. Результатом цієї активності повинна стати екологічна відповідальність, розвиток соціально цінних мотивів відношення особистості до природи.

Сьогодні існує нагальна потреба у наданні населенню необхідних екологічних знань з метою підвищення національної свідомості і почуття відповідальності кожної людини за збереження і раціональне використання навколишнього природного середовища, з турботою не лише про нинішні, але й майбутні покоління.

Відомий дослідник С.Х. Карпенков з цього приводу говорить так: “У всіх цивілізацій і у всіх народів здавна існує уявлення про необхідність бережного ставлення до природи. В одних – в більшій мірі, в інших – у меншій. Але те, що земля, ріки, ліс і тварини, які живуть в ньому, можливо, найбільша цінність, якою володіє природа, людина зрозуміла давно” [7, с.191].

Сьогодні мало сказати про проблеми навколишнього середовища. Слова повинні відповідати конкретним природоохоронним заходам. При цьому потрібно керуватися простими засадами екологічної моралі:

1. Кожен вид рослин, тварин, птахів, мікроорганізмів так само, як і людина, народжується рівним перед природою.

2. Природне право на життя включає в себе повну особисту свободу і визнання такої ж за іншими – людьми, тваринами, рослинами.

3. Не допускати порушення гармонійної краси природи, повне відновлення якої може і не відбутися.

Таким чином, успіх у вирішенні завдання оптимізації, а потім і гармонізації взаємовідносин у системі “Суспільство – природа” – ключ до існування людини як біологічного виду на Землі і збереження життя на планеті.

З огляду на вищесказане, можна привести слова російського вченого-еколога Реймерса: “Природі не потрібна наша охорона. Це нам необхідне її заступництво: чисте повітря, кришталева вода, вся Природа, щоб жити. Вона, Природа, була й завжди буде сильнішою від людини, тому що вона її породила. Природа вічна й нескінченна. Людина для неї – деталь. Вона для людини – все...” [1, с.65].

1. Реймерс Н.Ф. Природопользование. – Москва, 1990. – 348 с.
2. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – Москва, 1992.
3. Назарова Н.С. Охрана окружающей среды и экологическое воспитание студентов. – Москва, 1989. – 280 с.
4. Симкин Г.Н. Рождение этосферы // Вопросы философии. – 1992. – №3. – 45 с.
5. Білявський Г.О., Фурдуй Р.С. Практикум із загальної екології. – Київ, 1997.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т.42.
7. Одум Ю.В. Экология: В 2-х т. – Москва, 1986. – 470 с.
8. Білявський Г.О. Основи екологічних знань. – К.: Либідь, 2000. – 336 с.

The modern stage of the development of society is characterized by the human activities within the nature that cause global environmental problems. The human actions may cause such serious problems as unpredictable changes in the biosphere processes that will lead to the ecological catastrophes. That's why we have to review the basics of the anthropogenic influence on the environment and arrange them as harmonization of the relationships between a human and the nature. However, these positive changes can only happen when the prevailing type of a person in the society is one who is ecologically responsible and knowledgeable. Therefore, one of the important things nowadays is ecological education at all its levels.

М.В.Ліпін

ЛЮДИНА – ІДЕОЛОГІЯ – РОЗУМ: ДОСВІД ЧИТАННЯ Л.ШЕСТОВА ТА Г.МАРКУЗЕ

Метою статті є теоретичне прояснення взаємозв'язку людини, розуму та ідеології у філософських вченнях Л.Шестова та Г.Маркузе насамперед щодо критики ними раціональності.

Зіставлення філософії Г.Маркузе і Л.Шестова на перший погляд здається не зовсім вдалим у світлі заявленої мною проблеми. Г.Маркузе, як і Франкфуртська школа, представником якої він є, велику увагу приділяли проблемі ідеології. Це поняття, по суті, є основою їх соціальної теорії. Саме через критику ідеології філософи Франкфуртської школи

намагаються розкрити умови становища людини в сучасному індустріальному суспільстві. Такі явища духовного порядку, як пригнічення та експлуатація, відчуження та конформізм, на їх думку, кореняться в хибних уявленнях про суспільний розвиток, є наслідком “відчуженої свідомості”. І саме ідеологія постає помилковою, “відчуженою свідомістю”. Використовуючи засоби ідеологічного маніпулювання масами, сучасне “суспільство достатку” підтримує існуючий стан речей, створюючи ситуацію, в якій якісні зміни неможливі. Таким чином, за словами одного з діячів Франкфуртської школи, суспільна теорія набуває форм критики ідеології. Приблизно у тому ж руслі рухається і Г.Маркузе.

У філософських пошуках Л.Шестова проблема ідеології взагалі не порушується. Його духовний досвід далекий від соціально-філософської проблематики. Усі свої сили Л.Шестов спрямовує саме на вихід за рамки суспільного існування. Поняття суспільства замінюється запозиченим у Ф.Достоевського “*всемством*”. Проблема спасіння людської душі лежить поза категоріями соціальної філософії, поза “*всемством*”. Одночасно спасіння виступає і як знаходження свого істинного буття, як прорив із “логіки твердих тіл” назустріч безодні буття, назустріч свободі і Богу. Для цього недостатньо змінити ярлики і термінологію. Не обійтись також відстороненим формально-логічним аналізом проблеми. Інакше кажучи, необхідно самому поринути в проблему, зробити її власною проблемою і, рухаючись всередині проблемного поля, самому постійно трансцендувати себе в “невимовне”. Що, по суті, й обумовлює ту “монотонність” та “тематичну одноманітність” філософії Л.Шестова, так схожу на сизифів труд – постійне прагнення до “іншого виміру мислення”, досягнення цієї вершини і в ту ж мить знову опускання до підніжжя гори. Вершини духу неможливо підкорити раз і назавжди. І підкорюються вони на самоті, а не навалом натовпу. Звідси і принципова нетотожність людини-особистості та суспільства – “*всемства*” у філософії Л.Шестова.

Єдине, що може стати приводом для зближення поглядів Л.Шестова і Г.Маркузе, є критика раціональності. Однак цей момент є дуже важливий, тим більше, що основний напрямок критики раціональності і в першого, і в другого співпадають.

У центрі уваги Г.Маркузе знаходиться негативна сторона раціональності, і тільки вона. Суттєвою ознакою сучасного індустріального суспільства, за його словами, є те, що “ціле (суспільство як таке) вдає із себе втілення самого розуму” [3, с.Х1]. Проте всюди проявляється ірраціональність цього суспільства: жажливе зростання маніпуляції свідомістю мас, технологізація усіх сфер суспільного буття людини, мілі-

таризація економіки тощо. Отже, раціональність “суспільства достатку” перетворюється на ірраціональність. Його продуктивність руйнівна для вільного розвитку людських потреб та здатностей, його мирне існування тримається на постійній загрозі війни, а його ріст залежить від придушення реальних можливостей умиротворення боротьби за існування. Це придушення суспільство здійснює в сучасних умовах за допомогою техніки, “спираючись одночасно на нищівну ефективність та життєвий стандарт, що постійно підвищується” [3, с.ХІ-ХІІ]. На думку Г.Маркузе, рівень розвитку індустріального суспільства та критерій, за яким воно відрізняється від інших систем, є ступінь розвитку “технічної раціональності”. Саме за допомогою повсюдного проникнення “технічної раціональності” у всю тканину сучасного суспільства і вдається зберігати існуючий порядок речей, зберігати нечуваний раніше об’єм панування суспільства над індивідом. Виробнича техніка служить встановленню нових, більш дієвих і більш приємних форм “соціального контролю та соціального згуртовування”. Відтак сучасне суспільство постає як “втілення технологічного універсуму”. Усе суспільне буття розчиняється у техніко-організаційних зв’язках. Г.Маркузе вважає, що “як технологічний універсум розвинуте індустріальне суспільство постає перш за все політичним універсумом, останньою стадією реалізації специфічного історичного проекту, а саме: переживання, перетворення та організації природи як матеріалу для панування” [3, с.ХХ].

Отож критика раціональності у Г.Маркузе викриває процес перетворення речово-корисної “технічної раціональності”, яка тільки удає з себе розум, у ірраціональність. Відношення використання та споживання є прямим наслідком цієї не-розумної раціональності (а така раціональність виступає як розсудкова раціональність), особливо коли вона претендує на всезагальність та необхідність, коли вона впорядковує за своїми законами усе соціальне буття людини. У цій ситуації ідеали новоєвропейської науки фактично перестали бути засобом, вони перетворюються на самоціль, замикаючись у “дурну безмежність”, наука трансформується у “технічний прогрес”, який у свою чергу спрямований на збільшення виробництва товарів споживання. А безмірне споживання є тим чинником, завдяки якому стримуються опозиційні сили в середині суспільства. Цей процес стає можливим тоді, коли і формування потреб контролюється суспільством, що і фіксується Г.Маркузе. Таким чином, людини “продають або нав’язують соціальну систему як ціле”. Процеси як виробництва, так і соціального управління підпорядковуються технології. Людина нівелюється до гвинтика соціального механізму, втрачаються основи для автономії людини, і “молох історії” стирає в ній останнє – особистість.

Критика сучасного індустріального суспільства у Г.Маркузе перетворюється на критику технічної раціональності, а технічна раціональність в кінцевому рахунку є нічим іншим як “новою ідеологією”. Яким чином відбувається ця метаморфоза? Як уже зазначалося, суспільство спирається на науку і техніку, а вони виступають не тільки першою виробничою силою, яка створює можливості для придушення альтернатив у розвитку, але й новою формою ідеології. Технічний розум одночасно є і політичним, таким, що постає як панування над природою і людиною, науково розраховане панування. “Одномірний “вимір формує увесь “універсум дискурсу та дії, інтелектуальної та матеріальної культури” [3, с.ХХ]. Науково-технічний прогрес, за словами Г.Маркузе, не став кінцем ідеології, а, навпаки, – її зміцненням: “у специфічному сенсі розвинута індустріальна культура постає навіть більш ідеологізованою, ніж її попередниця, саме в тому відношенні, що сьогодні сама ідеологія пронизує виробничий процес” [3, с.15]. Отже, розуміння “технологічного розуму” як всеохоплюючого автоматично робить ідеологію також всеохоплюючою. “Хибна свідомість” стає єдиною можливою свідомістю, проте від повного прийняття її індивідом вона не перестає бути хибною. Усе вище сказане щодо “технічної раціональності” може бути віднесене і до “нової ідеології”. Які наслідки це має для суспільства, ми вже побачили. Щодо людини, то її становище ми розглянемо трохи пізніше.

Дивовижно близькі за своєю тональністю до “критики ідеології” Г.Маркузе роздуми Л.Шестова. Різниця у тому, що останній не називає раціональність, яку він критикує, ідеологією, та ще й у тій спрямованості критики, завдяки якій у Л.Шестова зберігається людина у всій своїй специфіці й конкретності.

Основні роздуми Л.Шестова відбуваються навколо претензій розуму на всезагальність та необхідність своїх істин. На противагу цьому філософ стверджує, що “людські, занадто людські” істини ніколи не можуть бути загальними для всіх. Навіть більше, такі істини є невимовними, такими, що при спробі використати їх, винести на загальне перестануть бути істинами, а стають “загальними місцями”. Саме ці істини складають основи людського буття, роблять можливим існування людини саме як людини. Щодо розуму, то він у своєму культі наукового пізнання та в своїх претензіях на повне і вичерпне всепроникнення у всі сфери буття позбавляє людину тієї невимовної таємниці, без якої вона задихається в “атмосфері бездуховності”. Науково орієнтований розум, на думку Л.Шестова, створює “світ маленьких практичних потреб”, де людина привчається до покори перед необхідністю та всезагальністю, до покори перед неминучістю, “перед фактами”. Звичайно, філософ виз-

нає усі заслуги розуму та логіки, але він не приймає перетворення усіх цих заслуг із засобу у ціль. “Відкидати логіку як засіб, як один із засобів чи один із способів отримання пізнання було б неощадливо. ... Але логіка як самоціль чи навіть як єдиний спосіб пізнання – це інша справа: тут потрібно боротися...” [5, с.102]. Боротися заради свого права Бути, заради того особистого зв’язку з Абсолютом, із Богом, який робить можливим взаємовідношення зі світом як “Я-ТИ”. Прозорий та зрозумілий “світ практичних потреб” у своїй претензії на єдино можливий та істинний робить людину несвободною, знівельованою та сліпою. Розум, який чудово влаштувався у цьому світі, є “механічним мисленням”, який діє за законами формальної логіки, тому і людина, і суспільство перетворюються на той самий механізм. Наукове пізнання, довівши свою корисність, стало взірцем. Користь стала означати істинність. Перевага надається тому методу пізнання, який забезпечує практичне панування над матерією. Усе це стає можливим, якщо спиратися на необхідність і всезагальність. І не дивно, що істиною, а значить і правдою, вважають те, що є всезагальним та необхідним. Принципи позитивної науки переносяться на універсум взагалі. Принципи мислення перетворюються в принципи самого буття, і людина також повинна “приспосовуватись” до них. Парадигмою новоєвропейської епістеми стають порядок та інвентаризація будь-якою ціною. “Терор лабораторій” розповсюджується на всі сфери життєдіяльності людей. Реально здійснюваний принцип користі зводить безмежність буття людини до уречевлення людських відношень, “об’єктивування” культури. “Чим більше ми здобуємо позитивних знань, тим далі ми від таємниць життя. Чим більше удосконалюється механізм нашого мислення, тим тяжче стає нам підійти до витоків буття. Знання обтяжують нас і зв’язують, досконале мислення перетворює нас у безвільних, покірних істот, які вміють шукати, бачити і цінувати в житті тільки “порядок” і встановлені “порядком” закони й норми” [6, с.649].

За своїми загальними ознаками розум Л.Шестова діє майже так само, як і “нова ідеологія” Г.Маркузе. Те ж саме заслплення та заспокоєння людини комфортом і вдаваною потужністю людського розуму. Те ж саме представлення “світу практичних потреб” або “суспільства достатку” як єдино можливого та істинного. Та й розум всезагальності й необхідності, науково спрямований розум є тим самим, що і “технічна раціональність”. Різниця тільки в тому, що Л.Шестов міг ще попереджати про небезпеку абсолютизації такої раціоналізації усього життя людини, а Г.Маркузе вже описує “технічну раціональність” як наявний факт суспільного буття. Тому цікавим постає той момент, що в російського

філософа людина виступає як першопроблема, як сенс усього пройденого шляху від заперечення розуму через особистий подвиг віри до всемогутнього Бога. В представника Франкфуртської школи людина майже зникає. При більш близькому ознайомленні із соціальною теорією франкфуртського теоретика, а особливо з його найвідомішим твором “Одномірна людина”, можна помітити, що проблема ідеології дійсно є однією з фундаментальних. Проте не можна сказати те саме щодо людини. Точніше, “одномірна людина” присутня в зазначеному тексті, її одномірна розпластана по горизонталі проекція весь час миготить перед очима. Але це миготіння не в стані вдихнути життя, об’ємність сенсу в мертву форму. Людина в Г.Маркузе позбавлена усього людського. Описуючи сучасне індустріальне суспільство таким, що перетворює людину в додаток до технології, він сам починає розглядати людину, усе багатомаття буття якої зводиться до соціальних функцій, до корисно-речових відносин. Ніякого трансцендування людини не може відбутися, оскільки Г.Маркузе не бачить нічого трансцендентного в природі людини. Є тільки суспільство. Воно видає себе за “Ціле”, але настільки успішно, що й франкфуртський теоретик нічого, окрім цього “Цілого”, не може запропонувати людині. Ніцше сказав, що Бог помер. Хайдеггер уточнив: зник надчуттєвий світ. Для Г.Маркузе існують тільки альтернативи тут і тепер. Ніякого надчуттєвого, духовного виміру людини він не відає. Тому людина у Г.Маркузе приречена. Її основною ознакою виявляється непомірне споживання, а головною потребою – постійне збільшення споживання. Взагалі дивно, чому ця істота ще називається людиною. Вона не вільна, фактично, від народження програмується для певної життєдіяльності, втрачаючи свою універсальність. Навіть мислення у “одномірної людини” є “одномірним мисленням”. Воно, за Г.Маркузе, не виходить за рамки “об’єктивного порядку речей”. Подолання межі перестало бути суттю мислення. Воно не в стані трансцендувати людину за рамки одномірної реальності, якою виступає “одномірне суспільство”. “Ціле” постає як всезагальне, хоча насправді є всього-на-всього розсудковою претензією на цілісність. Воно є лише частиною, і до того ж не головною, але, за Г.Маркузе, постає як ціле, як таке, що повністю вичерпує собою дійсність. Тому і “нова ідеологія” здатна повністю удавати частковий цілі і потреби як всезагальні. У своїй тотальності вона не залишає людині ніякого простору для автономії, не залишає нічого внутрішнього тому, що автор “Одномірної людини” апіорі не вважає це внутрішнє важливим у своїй “соціальній теорії”. Тому і людина редукована до соціальних функцій, які до того ж зовнішні їй, видається за всю людину, з усіма її сутнісними силами.

У Л.Шестова людина розглядається як “емпірична особистість”, унікальна індивідуальність. Хоча ціна за унікальність виявилась досить високою. У всіх його творах людина з’являється у “кризових ситуаціях”, або усе життя раптом постає як криза, як надлом в “одномірній” площині існування, крізь який відкривається багатогранність буття. Такій людині відкривається абсурдність і крихкість її існування. З такої людини починається, за Л.Шестовим, “філософія трагедії”. Опинившись у подібному стані, людина починає шукати вихід у звичних їй координатах розумного існування. Але тут вона виявляє, що безодня буття, яка їй відкрилася, ігнорує всі можливі “всезагальні та необхідні істини”. Ця “невимовна істина” затьмарює собою увесь попередній досвід людини. Спокій та ілюзія захищеності зникають під льодяним диханням безодні, зникає основа, спираючись на яку людина раніше існувала. Зрозуміло, що такий стан речей нікого не влаштовує, і людина намагається повернути собі тверду основу під ноги. Як показує Л. Шестов, це вже неможливо. Ті, хто прозріли, не можуть знову стати незрячими. Ті, хто пробудилися від сну, не можуть забути, що вони побачили. Інакше вони втрачають не тільки “невимовну істину”, але й самих себе, свою сутність.

Як уже зазначалося, “людські істини” виявляються несумісними з “розумом”. Навіть більше – розум, який так добре впорядковував наше життя, в кризових ситуаціях виявляється безсилим, і якщо людина йде далі “по ту сторону розуму”, тоді розум виявляється вже не другом, а ворогом. Тому Л.Шестов і почав свій “хрестовий похід” проти розуму. Інакше і бути не могло. Для нього розумна вища гармонія не могла бути прийнятною, якщо за неї було заплачено хоча б однією сльозою дитини, весь сенс історії повинен був відповідати навіть за одного невинно замученого. А, як відомо, в історії таких невинних достатньо, і відповідати за них історія не збирається. При цьому вона претендує на сенс, на розумність. Але і розум за цих невинних не збирається відповідати. Хоча чому він повинен відповідати за це? Саме запитання розуму до відповіді здається абсурдним. Але це не має значення для тих, хто запитує, для тих, хто вже не може не запитувати, тому що сам став тим, хто “потрапив у матеріал і угноїв собою для когось майбутню гармонію” [2, с.275]. І природно, що вони запитують у розуму, за законами якого раніше впорядковували своє життя і який усіма і всюди проголошувався як єдина і обов’язкова основа людського існування. Проте відповіді не буде. Людині порадять змиритися з неминучим. Заради збереження необхідності і всезагальності, які за Л.Шестовим панують в наявному бутті, людина повинна мовчати про відкриту нею істину, мовчати про свій жах. Як розум, так і автономна етика, яка також спирається на всеза-

гальність та необхідність, не в змозі дати хоча б надію. Вони можуть лише карати і засуджувати тих, хто бере під сумнів їх претензії на всезагальність та необхідність. Тому Шестов “повстає проти диктату розуму над сферою життєвих переживань і проти гніту безособово-всезагального над особистісно-одиничним” [4, с.781]. Саме тому він шукає спасіння людини поза межами “всесмства” і знаходить його.

Отже, за однакових характеристик розуму-розсудку у Л.Шестова людина проявляється як вільна істота, яка майже на рівних з Богом, а в Г.Маркузе людина розчиняється в суспільстві. Чому так? Відповідь на це питання допоможе прояснити взаємозв’язок людини, розуму та ідеології.

Застереження Л.Шестова прозвучало так само ніким не поміченим, як і попередні одкровення Ф.Ніцше. На початку ХХ століття людство сп’яніло від можливостей, які відкривалися за допомогою науки. Здавалось би, що тепер ніщо не зможе встояти під пильним оком розуму. Саме в час загального захоплення наукою прозвучали заяви про кінець ідеології. “Ілюзорна свідомість” під тиском науки повинна була нібито остаточно зникнути, а людина, і суспільство взагалі, керуючись достовірним науковим знанням, зможуть рухатись уторованою дорогою прогресу до суспільної гармонії і процвітання. Людство мріяло, що на основі науки воно отримає суспільний порядок. Відбулась так звана деідеологізація, і ніхто не хотів слухати поодинокі голоси, які попереджали про небезпечність такої безоглядної віри в цей “чудовий європейський міф”. І ця небезпека в першу чергу стосувалась “індивідуального атома”.

Проблему ідеології в основному прийнято розглядати в рамках соціальної філософії або політології. Як в першому, так і другому випадках взаємозв’язок “людина-ідеологія” береться односторонньо, редукується або до визнання класовості єдиною сутнісною характеристикою ідеології, або до розгляду людини у цій взаємодії тільки як соціальної істоти. Тим самим втрачається розуміння людини як універсальної істоти з усіма її сутнісними ознаками. Не кажучи вже про ігнорування соціальною філософією духовності як такої, що не піддається раціональній препаратії. Власне як тільки соціальна філософія намагається схопити духовність, то вона так чи інакше абсолютизує інституалізовані форми, які майже завжди втрачають зміст, втрачають дух. Людина перестає бути найвищим одкровенням істинно-сущого, а тому шукає опору в соціально детермінованому бутті. Такою опорою дуже добре служить “технічна раціональність” Г.Маркузе, вона ж не-розумна раціональність, розсудкова раціональність. І, як ми бачили, вона чудово справляється зі своїми обов’язками, але при цьому відбуваються зміни

самої людини, як тільки розсудкова раціональність починає претендувати на абсолютність. Саме це і відбулося в “одномірному” індустріальному суспільстві. Те ж саме відбувається і з “критичною теорією” суспільства у філософів Франкфуртської школи. У Г.Маркузе вона постає як розсудкова критика, яка тільки перераховує недоліки суспільства і не в змозі досягнути їх глибинні причини. Втім, спосіб критики сучасного індустріального суспільства якраз служить доказом наведених положень в “Одномірній людині”. Розсудкове дослідження положення людини в “суспільстві достатку” призводить до заміщення цілісної людини її “одномірною” проекцією. Панування ж розсудкової раціональності в суспільному бутті призводить до втрати свободи людиною, до ірраціональності наслідків її діяльності, до втрати трансцендентного виміру людського існування. Причому цей процес, як виявилось, напряму пов’язаний з посиленням ідеологічного впливу. Звідси можна зробити природний висновок: посилення ідеологізації суспільства призводить до втрати людиною своїх людських якостей. Одночасно відбувається підміна розуму розсудком, а різноманіття реальності замінюється спрямованою на використання науковою картиною світу. Одухотворенність буття трансформується в “одномірну соціальну реальність”.

Отже, панування розсудково-наукового бачення світу, абсолютизація його як способу пізнання приводить до того, що наука починає орієнтуватися на “речево-технологічну” сторону матеріального виробництва. Знання отримують цінність як утилітарно-прикладні. “Знання-результат протиставляється пізнанню як процесу” [1, с.152]. З’являється ілюзія, що немовби, отримавши наукову схему, можна перекроїти увесь світ. При такому світобаченні унікальні людські істини стають всезагальними та необхідними інструкціями для правильного використання життя. І, як показує історія, за ці ілюзії людству доводиться платити людським життям.

Отож, “кінець ідеології” обернувся новим, ще потужнішим витком ідеологізації суспільства. Відкинувши класичну ідеологію, людство отримало науку, що вийшла з берегів своїх часткових інтересів і можливостей і стала претендувати на всезагальність соціальних програм. Там, де дух гине чи зникає у намаганнях втиснути його в земні, сталі форми, там ідеологія почуває себе як вдома. В ситуації загальнопануючої бездуховності на місце духу завжди буде приходити ідеологія як симулятор духу, як дух “другої свіжості”. Вона буде створювати ілюзію відродження духовності, породжувати рецепти суспільного зцілення, видавати себе за розум, спрямовувати усіх на велике будівництво історії, і за всією цією метушною мало хто помітить, як зникають “людські, занадто людсь-

кі” істини. Ідеологія може служити опорою, але вона ніколи не зможе замінити атрофованний орган. Милиці ніколи не зможуть замінити крила. Проте тільки крила в змозі винести людину до висот духу.

- 1 Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума. – К., 1994.
- 2 Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собр. Соч.: В 15 тт. – Л., 1991. – Т.9.
- 3 Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994.
- 4 Философско-энциклопедический словарь. – М., 1983.
- 5 Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Соч.: В 2-х тт. М., 1993. – Т.1.
- 6 Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2-х тт. – М., 1993. – Т.2.

Points of view of L. Shestov and G. Markuze as for criticism of rationality in the question of correlation of notions “human being”, “ideology”, “intellect” are considered in this article.

О.Б.Бенюк

ЕКСПЕРИМЕНТУВАННЯ З КОЛЬОРОМ У СИСТЕМІ ОБРАЗОТВОРЕННЯ МОДЕРНІЗМУ

Історія мистецтв аж до останньої чверті XIX століття, в межах якої класична образотворча система зберігала системну цілісність, наступність, традиційний та нормативний характер, – це історія стилів. Перехід від одного стилю до іншого передбачав збереження усіх складових елементів образотворчої системи. У малярстві сюжет, рисунок, композиція, колір, форма були присутніми завжди. Відхід від традиції, за якою стояла класична образотворча система, відкрив нові виміри у мистецькому просторі. На відміну від традиційної системи, де витвір мистецтва передбачав дещо створене “за правилами”, система модерністського експериментування дала свободу творцям самим запроваджувати свої правила. При цьому нові явища та нові мистецькі концепції формувалися на основі складових класичної системи шляхом порушення їх співвідношень та посилення деяких компонентів системи за рахунок інших. Зміна наголосів у такій перебудові надавала певним елементам образотворення особливого значення. Так, у фовізмі акцент виставлявся на кольорі, у кубізмі – на формі, у футуризмі – на пластиці та динаміці.

Власне структурні, а не стилістичні трансформації порушили традицію. Поліваріантність можливостей, які приніс із собою модернізм, вилася у безлічі мистецьких експериментів: із засобами та методами творення, зі складовими художнього твору, з предметністю. Експериментування із складовими художнього твору виявилися у експериментах із формою, змістом, кольором, ритмом, пластикою і т.д.

Першим модерним експериментом можна назвати експериментування із кольором, про яке гучно заявив фовізм. Проте першість в акцентуванні ролі кольору з-посеред інших засобів вираження належить імпресіоністам. Саме прихильники цього напрямку, порушивши традиційне співвідношення між малярством та рисунком на користь малярства, намагалися представити ще незвідані можливості кольору в образотворенні та його здатність впливати на реципієнта незалежно від зображуваних предметів. Про значення імпресіонізму щодо надання кольору особливих пріоритетів художник Анрі Матісс писав: “Від Делакруа до Ван Гога і Гогена, через імпресіоністів, які розчистили дорогу кольору, і через Сезана, який дав кінцевий імпульс і ввів кольорові об’єми, можна прослідкувати відновлення ролі кольору, утвердження його емоційної сили” [4, с.432]. Аналізуючи становище кольору як складового елемента художнього твору, український художник, професор Віктор Пальмов визначив епоху імпресіонізму етапною у становленні теорії кольору. Імпресіоністи порушили кольорову визначеність у побудові картини, заявивши, що немає якогось кольору, притаманного певній речі, і що колір змінюється залежно від того співвідношення кольорів, яке що річ оточує. Проте у художньому творі імпресіоністи не відкинули речі повністю, і кольором впливали саме через річ. Через те колір залишився залежним від форми речі. Кубізм, а потім футуризм заповзалися до знеречевлення форми. Цей процес завершив абстракціонізм. Тоді перед художником постало питання про нові засоби впливу, що могли прийти на зміну сюжетові й речі. Цей момент став переломним: колір почав жити самостійним життям.

Цінність фовістського експерименту полягає в тому, що прихильники цього напрямку надали кольору самостійного значення, дарували йому свободу, наділивши здатністю визначати рисунок, композицію, зрештою суть зображуваного. Така свобода кольору відкрила шлях до експериментування задля розширення його можливостей, досягнення нових вражень. “Фовізм першим розпочав, у психологічному та візуальному плані, долю сучасного мистецтва, його суб’єктивізм і його повну свободу, його самотню пригоду” [3, с.7].

Скандальною прем’єрою фовізму став паризький Осінній салон 1905 року, де були виставлені роботи прихильників напрямку: Анрі Матісса, Моріса Вламінка, Андре Дерена та інших. “Публіці в обличчя пожурили банку фарб” – такою була реакція на виставку тогочасної мистецької критики. Власне остання і спричинилася до назви художнього напрямку. Випадковий вигук критика журналу “Gil Blas” Луї Вокселя “Донателло – серед диких звірів!” став фатальним для фовістів: “дикий” французькою перекладається “fauve” – звідси і назва “фовізм”.

Об’єднання фовістів не вибудовувало якоїсь програми, не видавало маніфестів, навіть не визначало свого офіційного лідера. Їх поєднував спільний пошук нового в образотворенні. Про їх цілі Рене Юїг писав: “Фовісти прагнуть до лаконізму, бо їх більш за все приваблює інтенсивність вираження; об’єднання, співіснування може підтримуватись лише на основі системи взаємних уступок і втрат. Фовісти надають складовим елементам максимум незалежності, обмежуючись встановленням між ними певної рівноваги “добросусідських” відносин” [11, с.33].

Подолання традиції у фовізмі виразилось у відмові від відображально-наслідувальної системи образотворення. Фовісти одними із перших заперечили копіювання і почали наголошувати на важливості показувати відчуття та почуття художника, його відношення до предмета. На цьому наголошував Анрі Матісс – чи не єдиний теоретик естетики фовізму: “Для чого писати зовнішній вигляд яблука, як би подібно не виходило? Яка користь в копіях предмета, який природа і без того постачає в незліченній кількості, і який завжди можна уявити собі ще красивішим?” [6, с.50] Характер малюнка залежить не від фотографічно точно скопійованих з природи форм, а від почуття художника, яке виникає при спогляданні предмета та проникненні у його суть. Проблема наслідування неодноразово піднімалась Матіссом. Зокрема, їй присвячена стаття “Точність – не істина”, де сама назва представляє позицію автора. Анатомічна неточність не наважає вираженню сутності зображуваного, а навіть навпаки. Малюючи портрет, натюрморт чи пейзаж автор ставив собі за мету показати почуття, характер зображуваного. На запитання, чи достатньо для портрета фотографічної копії, Матісс відповідав: “Так, для антропометрії достатньо. Але художник шукає глибокого проникнення в характер обличчя, і, малюючи, він, як пошуковець підземних джерел, часом виявляє такі почуття людей, про які сам і не підозрював” [7, с.78].

Те ж стосується і натюрморту: тут завдання полягає в тому, щоб передати співвідношення між предметами за допомогою кольорів та їх поєднань. Копіювання Анрі Матісс називав “нікчемною справою”, бо воно не здатне виразити загальний настрій, характер кожного предмета через взаємодію, переплетіння кольорів, форм, предметів. Між моделлю та образом у малярстві не може бути ніяких співвідношень. Натомість, потрібно малярськими засобами створити такі співвідношення у кольорі, які б показали характер зображуваного. Художник стверджував, що хоча природа й збуджує уяву, і її хочеться відтворити, проте малярська цінність вимагає розуміння духу зображуваного. “Ваша композиція, – писав Матісс, – повинна передавати більш чи менш повно характер цих дерев, навіть якщо ви не напишете стільки дерев, скільки їх є насправді” [1, с.458].

Боротьба із давно прийнятим правилом “копіювати природу бездумно” стала поштовхом до творчих пошуків, які викристалізувались у художньо-естетичній концепції фовізму. Матісс з цього приводу зазначав: “Моє бунтарство змусило мене вивчати кожен елемент конструкції: рисунок, колір, валери, композицію; вивчати, як синтезувати, злити ці елементи, щоб при цьому кожен із них не втратив своєї виразності; я навчився компонувати їх, зберігаючи чистоту того чи іншого засобу окремо” [5, с.74]. Ці пошуки привели до вміння виражати відчуття кольором. Для Матісса фовізм є нічим іншим як вільним і багатоваріантним експериментом із кольором та рисунком, які прагнуть до максимальної лаконічності та експресії: “Рисунок, і особливо колір, дають почуття звільнення, розширяють рамки умовностей, заміняють старі засоби досягненнями нового покоління” [4, с.435]. У використанні кольору фовісти прагнули досягнути його максимальної насиченості – як світлової, так і емоційної. Тому їхній жовтий був максимально жовтим, а червоний максимально червоним. Прагнення досягти чистоти засобів вираження – такою була відправна точка експериментування із кольором. Про це свідчать слова художника Моріса Вламінка: “Що таке фовізм? Це я. Мій стиль тієї епохи, мій спосіб бунтувати і разом з тим звільнитись від академізму, мій синій, мій червоний, мій жовтий, без змішування” [3, с.29].

Суть експерименту фовістів із кольором полягала у творенні технічними засобами такої оркестровки кольорів, емоційна насиченість якої була би настільки вичерпною, що не потребувала ніяких інших образотворчих засобів. Вони першими почали говорити про другорядне значення образності. Як зазначала дослідниця модернізму Ірина Куликова, “підкоривши образність кольору, фовісти поглибили розрив між малярством та реальністю своєю відмовою від об’ємності. Вони відкинули італійську перспективу, замінивши спочатку лінійний спосіб передачі перспективи кольоровим: частини картини, менш насичено заповнені кольором, з більшою кількістю просвітлень створювали враження більшої віддаленості” [2, с.29]. Поступово об’ємність взагалі зникла з їх полотен.

Спрошеність та чистота засобів стала основною вимогою експериментаторства фовістів. Форма як засіб образотворчості була зведена до найпростішої. Образотворення прихильників фовізму виключило світлотіньове моделювання форми, об’ємно-просторову побудову композиції і повітряну перспективу. Через те зникла необхідність вибудовувати кольори від теплих тонів на першому плані до холодних на дальньому. “Ми вважали за необхідне посилювати всі кольори однаково, не жертвуючи жодним”, – згадував про фовістський період Матісс.

Одним із необхідних прийомів творчості фовісти визнавали деформування, котрої досягали зумисним протиставленням та зіштовхуванням кольорів. Вони стверджували, що деформувати – означає порушувати природність в інтересах твору, підкоряти природні предмети вимогам картини. Деформація допомагає абстрагуватись від дійсності та виявити ірраціональність, що властива художній творчості. Нові часи потребували нового бачення, нового вираження, нового творення, нових майстрів.

Підсумовуючи експериментальні пошуки фовістів, ще раз наголосимо, що метою їх експериментування стало виявлення нових можливостей кольору як образотворчого, виражального засобу та доведення, що колір може бути повноцінною мовою і не потребуватиме взаємодії з ніякими іншими образотворчими засобами. Задля цього прихильники фовізму надали кольору визначальну роль з-поміж інших атрибутів художнього твору та свободу функціонування. Це призвело до зміни принципів формування художнього твору: фовісти виходили із принципу спрощеності образотворчих засобів та принципу деформації зображуваних форм, предметів навколишньої дійсності. Внаслідок цього колір набув здатності формувати простір, світло, композицію, став незалежним від сюжету, вільним визначати суть художнього твору.

Ідеї фовістів були підтримані та розвинені у напрямку надання першочергового значення кольору українським художником-авангардистом Віктором Пальмовим. Пальмов став засновником нового мистецтва кольоропису, котре продовжило експериментальні пошуки фовізму, кубізму та футуризму. Як зазначав художник, усі ці “ізма” склали “виробничу базу” його естетико-художньої концепції, де головну роль підігравав колір.

Колір у малярстві сягає корінням у далеку давнину. Досягнення і традиції оформлення творів малярства у кольорі передавались від однієї епохи до іншої, причому їх по-різному розуміли і по-різному використовували. Однак, стверджував Пальмов, колір завжди відігравав другорядну роль – роль засобу для виготовлення речі. Річ домінувала всюди і визначала малюнок, колір, дію світла, тіні. Про колір окремо ніколи не говорили. “Колір не був абстрагований від речі, а був її постійною належністю і завжди повинен був ховатись за цю річ” [10, с.42]. Критика та публіка не схвалювали тих мистецьких робіт, у яких барви віддаляли речі або були неприродними.

Традиційно побудова живописної картини починалася із сюжету. Пальмов змінив метод творення з речево-сюжетно-ілюзорного на кольоровий. Сюжет і речі при цьому тільки доповнювали барву, були лише допоміжними категоріями, але в жодному разі не диктували їй меж і не

Л.Е.Орбан-Лембрик

**СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНА МОДЕЛЬ СПІЛКУВАННЯ:
СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ АНАЛІЗУ**

Метою статті є узагальнення підходів учених до розв'язання проблеми структури і функцій спілкування і на цій основі обґрунтування авторської позиції щодо структурно-функціональної моделі спілкування.

Авторська концепція. Структурно-функціональні можливості спілкування можна розглядати як взаємозв'язок різних рядів і рівнів (на соціальному рівні функціонування суб'єкта спілкування, на рівні життєдіяльності конкретної людини, на рівні розв'язання конкретної ситуації взаємодії та ін.), оцінюючи спілкування як важливий чинник розвитку психіки, враховуючи особливості соціально-психологічного середовища, соціальну ситуацію спілкування, змістовний і цільовий характер взаємодії. В єдності структурно-функціональних компонентів спілкування не втрачається відносна самостійність кожного з них. У залежності від реальної ситуації взаємодії, змістовного контакту, особливостей спільної діяльності кожен з елементів може набувати характеру автономності чи домінування.

Ключові слова: структура спілкування, функції спілкування, інструментальна спрямованість спілкування, особистісна спрямованість спілкування, структурні компоненти спілкування, безпосередня взаємодія.

З тієї самої причини, з якої важко дати вичерпне визначення спілкуванню, важко визначити і структуру цього феномена. Водночас формалізація будь-якого явища, у тому числі й спілкування, виявлення в ньому стійких зв'язків між структурними компонентами, дозволяє глибше його зрозуміти та проаналізувати. Під структурою (з латинської *structura* – розташування, порядок) спілкування ми розуміємо порядок стійких зв'язків між його елементами, котрі забезпечують цілісність даного феномена, тотожність самому собі у процесі зовнішніх і внутрішніх змін [6, с.170].

До проблеми структури спілкування в психологічній науці підходять по-різному: або через виокремлення рівнів аналізу цього явища, або через аналіз структурних елементів спілкування в ситуаціях безпосередньої взаємодії, або через перерахунок його основних функцій. Стосовно рівнів аналізу, то відомою є класифікація Б.Ломова, який запропонував три рівні [5]: 1) макрорівень: спілкування виступає як складна сітка взаємозв'язків індивіда з іншими людьми і соціальними групами та розглядається як важливий бік способу життя особи (процес спілкування вивчається в інтервалах часу, що порівнюються, зіставляються з тривалістю людського життя;

Орбан-Лембрик Л.Е. Структурно-функціональна модель спілкування: соціально-психологічний аспект аналізу

при цьому акцент робиться на аналізі психічного розвитку індивіда); 2) мезорівень: спілкування розглядається як сукупність цілеспрямованих логічно завершених контактів чи ситуацій взаємодії, що змінюються і в яких опиняються люди у процесі життєдіяльності на конкретних часових відрізках свого життя (акцент робиться на змістовних компонентах ситуацій спілкування – “у зв'язку з чим” і “з якою метою”; навколо цього предмета спілкування розкривається динаміка спілкування, аналізуються вербальні та невербальні засоби, етапи спілкування); 3) мікрорівень: акцент робиться на аналізі елементарних одиниць спілкування як взаємодії поведінкових актів (взаємодія включає дію одного партнера і протидію іншого, наприклад, “питання – відповідь”, “повідомлення інформації – ставлення до неї” тощо).

Г.Андреева визначає структуру спілкування як виокремлення в ньому трьох взаємопов'язаних боків [1, с.82]: комунікативного (передбачає обмін інформацією між індивідами), інтерактивного (організація взаємодії між учасниками спілкування, тобто обмін не тільки знаннями, ідеями, але й діями), перцептивного (процес сприймання і пізнання партнерами один одного і встановлення на цій основі взаєморозуміння). Б.Паригін розглядає структуру спілкування як взаємозв'язок двох боків – змістовного та формального, тобто комунікацію та взаємодію із своїми змістом і формою [9]. О.Бодальов у структурі спілкування виокремлює гностичний (пізнавальний), афективний (емоційний) і практичний (діяльний) компоненти [3].

Нам видається, що логічним підґрунтям для моделювання структури спілкування як процесу (передача інформації, взаємовплив, пізнання один одного, обмін результатами діяльності тощо) може бути характеристика і врахування його відносно автономних компонентів, таких, як: мета, зміст, засоби спілкування; учасники процесу, тип зв'язку, що встановлюється між ними; мотиви, потреби, ціннісні орієнтації учасників спілкування; комунікативний потенціал суб'єктів спілкування; види і форми спілкування; соціокультурна та етнопсихологічна специфіка спілкування; етико-психологічні та гендерні особливості спілкування; стилі, стратегії і тактики спілкування; результат спілкування (рис. 1).

У даному контексті важливо підкреслити роль середовища, в якому реалізується взаємодія. Йдеться про соціальну ситуацію спілкування, передусім про присутність інших людей під час спілкування, які змінюють цей процес. Зокрема, люди комунікабельні швидко орієнтуються в будь-якій ситуації, дістають задоволення і відчують піднесення від “роботи на публіку”, а ті, що мають труднощі у налагодженні контактів, губляться, діють імпульсивно, втрачають контроль над своєю поведінкою і тим, що говорять. У характеристиці безпосереднього спілку-



Рис. 1. Інтегральна структура спілкування як безпосереднього процесу взаємодії

вання можна розрізнати інструментальну спрямованість (на виконання соціально-значущого завдання, на справу, результат) і особистісну спрямованість (на задоволення особистісних потреб і бажань). Процес спілкування вважають повноцінним, якщо в ньому гармонійно поєднуються два взаємозв'язані боки: зовнішній (поведінковий, операційно-технічний) і внутрішній (ціннісні особливості індивіда). Зовнішній бік спілкування проявляється у комунікативних діях учасників процесу, у виборі стилю, форми, стратегії спілкування, у мовній активності, інтенсивності дій, адекватності поведінки тощо. Стосовно внутрішнього боку, то він відтворює суб'єктивне сприймання ситуації взаємодії, що виражається за допомогою вербальних і невербальних сигналів.

Щодо функцій (з латинської *functio* – виконання, здійснення) спілкування, то під ними розуміємо зовнішній вияв властивостей спілкування, ролі і завдання, які воно виконує у процесі життєдіяльності індивіда в соціумі [6, с.171].

Існують різні підходи до класифікації функцій спілкування. Ряд дослідників, розглядаючи спілкування у контексті його органічної єдності з життям суспільства в цілому та з безпосередніми контактами людей і внутрішнім духовним життям людини, виокремлює такі функції: спілкування як форма існування і вияву людської сутності; комунікативно-сполучна роль спілкування в колективній діяльності людей; спілкування як найважливіша життєва потреба людини, умова її благополучного існування; спілкування як психотерапевтична, підтверджуюча роль (підтвердження “Я” з боку іншого) у житті індивіда будь-якого віку [2, с.57-67]. Не важко помітити, що названі функції скоріше носять інтегральний характер, вони є тими чинниками, які показують суттєво більшу роль спілкування для людини, аніж проста передача інформації. Безперечно, знання цих інтегральних функцій, що виконує спілкування в процесі індивідуального розвитку людини, дає можливість виявити причини відхилень, порушень процесу взаємодії, неповноцінної структури і форми спілкування, до яких була залучена людина впродовж свого життя. Неадекватність форм спілкування людини в минулому суттєво впливає на її особистісний розвиток, визначає проблеми, які стоять перед нею сьогодні.

Значна частина дослідників розглядає функції спілкування у зв'язку з обміном інформацією, взаємодією та сприйняттям людьми один одного. Так, Б.Ломов виокремлює у спілкуванні три функції [5]: інформаційно-комунікативну (полягає в будь-якому виді обміну інформацією), регуляційно-комунікативну (регуляція поведінки і регуляція спільної діяльності у процесі взаємодії) і афективно-комунікативну (регуляція емоційної сфери людини). Інформаційно-комунікативна функція охоплює процес формування, передання та прийому інформації. Її реалізація має кілька рівнів: на першому здійснюється вирівнювання розбіжностей у вихідній інформованості людей, що вступають у психологічний контакт; другий рівень передбачає передавання інформації та прийняття рішень (тут спілкування реалізує межу інформування, навчання та ін.); третій рівень пов'язаний з прагненням людини зрозуміти інших (спілкування спрямоване на формування оцінок досягнутих результатів). Друга функція – регуляційно-комунікативна – полягає у регуляції поведінки. Завдяки спілкуванню людина здійснює регуляцію не тільки власної поведінки, а й поведінки інших людей, і реагує на їхні дії, тобто відбувається процес

взаємного налагодження дій. За таких умов виявляються феномени, властиві спільній діяльності, зокрема сумісність людей, їх спрацьованість, здійснюються взаємна стимуляція і корекція поведінки. Дану функцію виконують такі феномени, як імітація, навіювання та ін. Третя функція – афективно-комунікативна – характеризує емоційну сферу людини, в якій виявляється ставлення людини до навколишнього середовища, в тому числі й соціального.

Можна навести іншу, трохи подібну до попередньої, класифікацію – чотирихелементну модель (А.Реан), у якій спілкування утворюють когнітивно-інформаційний (прийом і передача інформації), регулятивно-поведінковий (загострює увагу на особливостях поведінки суб'єктів, на взаємній регуляції їхніх дій), афективно-емпатійний (описує спілкування як процес обміну і регуляції на емоційному рівні) та соціально-перцептивний (процес взаємного сприйняття, розуміння і пізнання суб'єктів) компоненти [11].

Не менш поширеним є намагання вчених розширити кількість функцій спілкування за рахунок їхнього уточнення. Зокрема, А.Брудний виділяє інструментальну функцію, необхідну для обміну інформацією в процесі управління і спільної праці; синдикативну, яка знаходить своє відбиття в згуртуванні малих і великих груп; трансляційну, потрібну для навчання, передачі знань, способів діяльності, оціночних критеріїв; функцію самовираження, орієнтовану на пошук і досягнення взаємного розуміння [10, с.244]. Л.Карпенко за критерієм “мета спілкування” виділяє ще вісім, які реалізуються в будь-якому процесі взаємодії і забезпечують досягнення в ньому певних цілей [10, с.245]:

1) контактну – встановлення контакту як стану взаємної готовності до прийому і передачі повідомлення і підтримки взаємозв'язку під час взаємодії у формі постійної взаємоорієнтованості;

2) інформаційну – обмін повідомленнями (інформацією, думками, рішеннями, задумами, станами), тобто прийом – передача якихось даних у відповідь на одержаний від партнера запит;

3) спонукальну – стимулювання активності партнера по спілкуванню, що спрямовує його на виконання тих чи інших дій;

4) координаційну – взаємне орієнтування і узгодження дій для організації спільної діяльності;

5) розуміння – не тільки адекватне сприйняття і розуміння сутності повідомлення, але й розуміння партнерами один одного;

6) амотивну – виклик у партнера по спілкуванню потрібних емоційних переживань і станів, зміна з його допомогою власних переживань і станів;

7) встановлення відносин – усвідомлення і фіксування свого місця в системі рольових, статусних, ділових, міжособистісних та інших зв'язків, у яких належить діяти індивіду;

8) здійснення впливу – зміна стану, поведінки, особистісно-змістовних утворень партнера (намагань, думок, рішень, дій, потреб, активності, норм і стандартів поведінки тощо).

У роботах учених позначені також соціальні функції спілкування. Головна – пов'язана з управлінням громадсько-трудовими процесами, інша – із встановленням людських відносин. В утворенні спільності полягає ще одна функція спілкування, яка спрямована на підтримку соціально-психологічної єдності в групах і пов'язана з комунікативною діяльністю (сутність діяльності у створенні і підтримці конкретного взаємозв'язку людей у групах; вона допускає інформаційний обмін знаннями, відносинами і почуттями між людьми, тобто має на меті передачу-сприйняття індивідом і громадського досвіду). Серед соціальних функцій спілкування важливими є функції наслідування досвіду та зміни особистості (остання здійснюється на основі механізмів сприйняття, наслідування, переконання, зараження).

Вивчення специфіки суспільно-політичної діяльності дозволяє виділити такі основні функції спілкування в цій галузі знання [4, с.18-20]:

1) соціально-психологічного відображення. Спілкування виникає як результат і як форма свідомого відображення партнерами особливостей протікання взаємодії;

2) регулятивну. В процесі спілкування здійснюється безпосередній або опосередкований вплив на члена групи з метою зміни або збереження на тому ж рівні його поведінки, дій, стану, загальної активності, особливостей сприйняття, системи цінностей або відносин;

3) пізнавальну. Названа функція полягає в тому, що внаслідок систематичних контактів у ході спільної діяльності члени групи оволодівають різними знаннями про самих себе, своїх друзів, способи найбільш раціонального вирішення поставлених перед ними завдань;

4) експресивну. Різні форми вербального і невербального спілкування є показниками емоційного стану і переживання члена групи часто всупереч логіці і вимогам спільної діяльності;

5) соціального контролю. Способи вирішення завдань, певні форми поведінки, емоційного реагування і відносин мають нормативний характер. Їх регламентація за допомогою групових і соціальних норм забезпечує необхідну цілісність і організованість колективу, погодженість спільних дій;

б) соціалізації. Ця функція – одна з найбільш важливих у роботі суб'єктів діяльності. Вона відтворює вміння діяти в інтересах групи.

Аналіз особливостей спілкування у сфері ділових взаємостосунків також указує на його багатофункціональність. Так, інструментальна функція характеризує спілкування як соціальний механізм управління, що дозволяє отримати і передати інформацію, необхідну для здійснення певної дії, прийняття рішення тощо. Інтегративна – використовується як засіб об'єднання ділових партнерів для спільного комунікативного процесу. Щодо функції самовираження, то вона дозволяє самоутвердитися, продемонструвати особистісний інтелект і психологічний потенціал. Трансляційна – слугує для передачі конкретних способів діяльності, оцінок, думок та ін. Функція соціального контролю покликана регламентувати поведінку, діяльність, а іноді (коли мова йде про комерційну таємницю) й мовні акції учасників ділової взаємодії. Функція соціалізації сприяє розвитку навичок культури ділового спілкування. Нарешті, за допомогою експресивної функції ділові партнери намагаються виразити і зрозуміти емоційні переживання один одного.

У цьому контексті підкреслимо позицію В.Панферова, який вважає, що характеристика вченими основних функцій спілкування відбувається у відриві від аналізу функцій людини як суб'єкта взаємодії з іншими людьми у спільній життєдіяльності, що призводить до втрати об'єктивованих основ їх класифікації [8]. Аналізуючи класифікацію функцій спілкування, запропоновану Б.Ломовим, дослідник задається питаннями: Чи вичерпними є ряди функцій за їх кількістю? Як багато може бути таких рядів? Про які підвалини класифікації може йти мова? Як різні основи пов'язані між собою? Принагідно нагадаємо, що Б.Ломов виокремив два ряди функцій спілкування за різними основами. Перший з них містить три класи відомих уже функцій – інформаційно-комунікативну, регуляційно-комунікативну й афективно-комунікативну, а другий (за іншою системою основ) – включає організацію спільної діяльності, пізнання людьми один одного, формування і розвиток міжособистісних відносин.

Відповідаючи на перше поставлене запитання, В.Панферов серед основних функцій спілкування виокремлює шість: комунікативну, інформаційну, когнітивну (пізнавальну), емотивну (ту, що викликає душевні переживання), конативну (регуляцію, координацію взаємодії), креативну (перетворюючу). Всі наведені функції трансформуються в одну головну функцію спілкування – регуляторну, яка проявляється у взаємодії індивіда з іншими людьми. І в цьому сенсі спілкування є механізмом соціально-психологічної регуляції поведінки людей в їх спільній діяль-

ності. Виокремлені функції, на думку дослідника, варто розглядати як одну з підвалин для класифікації всіх інших функцій людини як суб'єкта спілкування, оскільки вони мають місце і в процесах взаємодії людини з людиною, і в процесах взаємодії людини з предметами. Тобто в першому випадку вони виступають як основні функції суб'єкта спілкування, спрямовані на партнера, його фізичні і психологічні якості (в цьому сенсі даний аспект взаємодії набуває характеру соціально-психологічної діяльності, особливістю якої є зустрічний вплив партнерів один на одного), а в другому – як функції суб'єкта предметної діяльності, спрямовані на речовий об'єкт для того, щоб відрегулювати свої дії відповідно до фізичних властивостей об'єкта (в даному випадку мова може йти лише про рівень психічних регуляцій).

Відповідь на друге і третє запитання передбачає визначення ще трьох рядів функцій в структурі людини як суб'єкта спілкування. Мова, як вважає В.Панферов, повинна йти про властивості людини, які включаються в процес спілкування у вигляді психічних відправлень як функції мозку, соціально-психологічних явищ як функції людських взаємовідносин, соціальних проявів індивіда як функцій суспільно-трудової життєдіяльності. При цьому ряд психічних функцій в процесі спілкування набуває значення функцій-засобів, клас соціально-психологічних функцій розкриває процес міжособистісної взаємодії, а ряд соціальних функцій містить зовнішні цілі спілкування (до таких функцій-цілей належать: утворення спільності, наслідування досвіду, формування самосвідомості, формування та прояв міжособистісних відносин, організація та управління, виховання та навчання). Отже, підвалинами класифікації функцій людини як суб'єкта спілкування автор вважає психічні, соціально-психологічні і соціальні властивості особистості з диференціацією їх за шести основними функціями індивіда як суб'єкта спільної діяльності. В якості ще однієї основи класифікації функцій дослідником використовується внутрішня логіка проблем, що розв'язуються людиною в процесі спілкування. Йдеться про гносеологічну формулу спілкування, яка передбачає послідовну залежність таких явищ: людина – канал – знак – значення – смисл – відношення – поведінка – особистість. Загалом, у табл. 1 представлена логіка взаємозалежностей при розгляді рядів функцій по “вертикалі й горизонталі”, а також ілюструється відповідь на четверте запитання, яке поставив перед собою дослідник (як різні підвалини пов'язані між собою).

Узагальнення підходів учених до проблеми структури і функцій спілкування дозволяє представити структурно-функціональну модель спілкування (рис. 2), в основі якої є розуміння цього соціально-психологічного феномена як багатоаспектної категорії. Тобто одночасно спілкування є потребою людини і умовою її виживання; воно несе інфор-

Таблиця 1
Класифікація функцій людини як суб'єкта спілкування (В.Панферов)

Основні функції	Комунікативні	Інформаційні	Когнітивні	Емотивні	Конятивні	Креативні
Психічні	Передача		Уявлення Мислення Уява Фантазія	Емоції Почуття Настрій	Установка Увага Воля Потреби Інтереси Мотиви	Наслідування Зараження Навіювання Переконавання
	Мова Жест Дія Технічні засоби	Повідомлення Експресія Продукти діяльності				
	Приєм					
	Органи почуттів	Відчуття Сприймання Пам'ять				
Соціально-психологічні	Взаємозв'язок	Взаємовираження	Взаємпізнання	Взаємовідносини	Взаємопрояви	Взаємовплив
Соціальні	Утворення спільності	Успадкування досвіду	Формування самосвідомості	Прояв відносин	Організація і управління	Виховання і навчання
Гіпсеологічна формула спілкування	Канал - знак	Знак - значення	Значення-смысл	Смысл - відношення	Відношення - поведінка	Поведінка - особистість

маційно-комунікативне та інтерактивне навантаження. Спілкування передбачає відображення партнерами особливостей і специфіки протікання взаємодії. Соціально-психологічний характер цього відображення проявляється в тому, що головним чином через мовну й інші форми сигналізації елементи ситуації взаємодії, що сприйняті і перероблені окремою людиною, стають реально дійсними для його партнерів. Спілкування виступає не стільки як обмін інформацією, скільки як процес спільної взаємодії і впливу. В залежності від характеру цих взаємовпливів відбувається узгодження, уточнення, взаємне доповнення змістовного і кількісного боків "індивідуального" відображення з утворенням групової думки як форми колективного мислення людей або, навпаки, зіткнення думок, їх нейтралізація, стримування, як це буває при міжособистісних конфліктах і неадекватних взаємовпливах (припиненні спілкування).

Спілкування виступає як специфічна знакова система і посередник у функціонуванні різних знакових систем (йдеться про семіотичний аспект спілкування). Воно є засобом нормативного регулювання поведінки індивідів, формує відношення до себе, до інших та суспільства, є підтвердженням "Я" з боку співрозмовників, збуджує потрібні емоції, регулює перцептивно-рефлексивні й емоційно-емпатійні сфери індивідів – учасників взаємодії

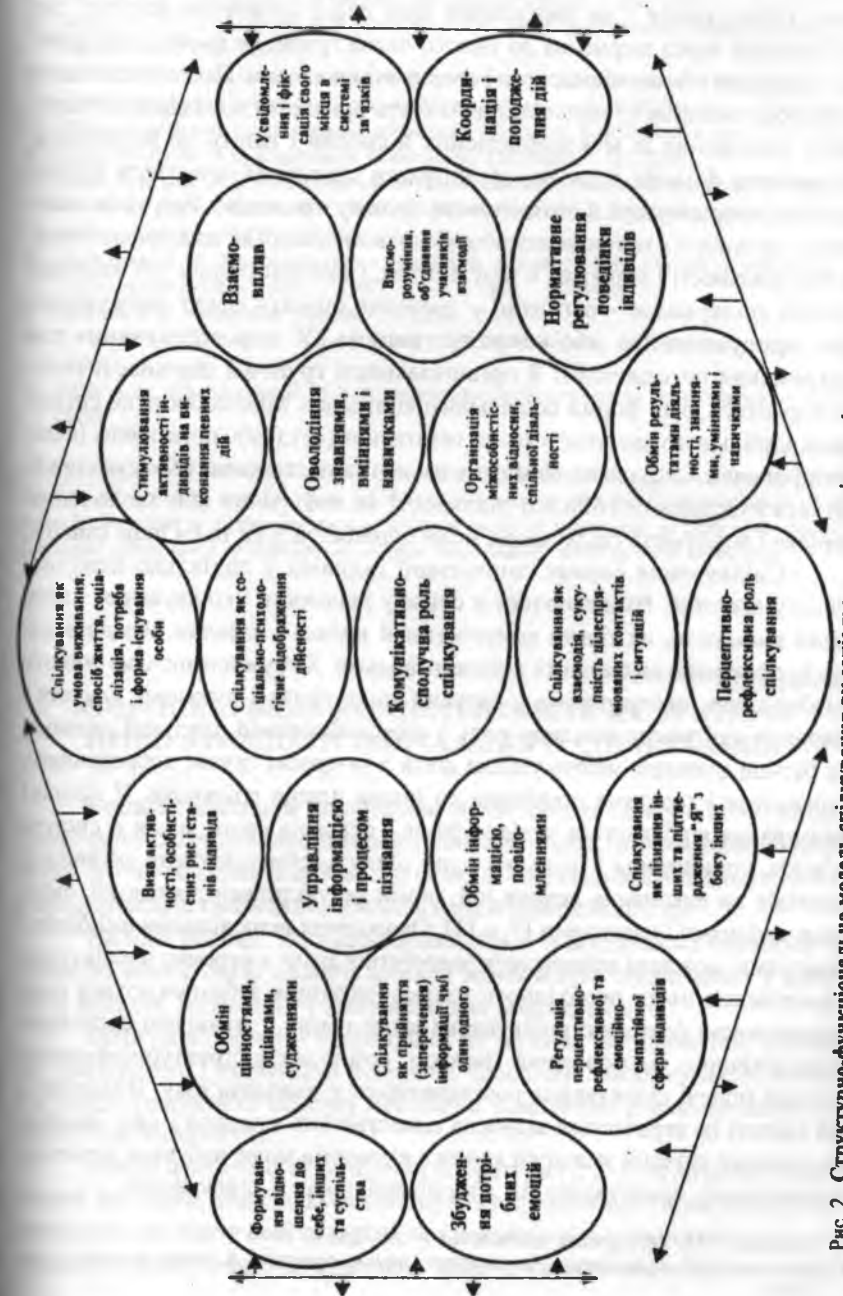


Рис. 2. Структурно-функціональна модель спілкування як соціально-психологічного феномена

тощо. Спілкування – це своєрідний вияв свого ставлення до того, що відбувається через звернення до іншого члена групи. Водночас спілкування – це процес обміну цінностями і соціальним досвідом. Деколи незбігання в способах емоційного регулювання можуть призвести до віддалення партнерів, порушення їх міжособистісних відносин і навіть до конфліктів. Регулятивна функція дозволяє організувати спільні дії, планувати й узгоджувати, координувати й оптимізувати групову взаємодію. Регуляція поведінки і діяльності є метою міжособистісної комунікації як компонента предметної діяльності і кінцевим її результатом. Саме здійснення цієї важливої функції спілкування – регуляції – дозволяє оцінити ефект спілкування, його продуктивність або непродуктивність. У ході спілкування для підтримання погодженості й організованості групової діяльності використовуються різні форми соціального контролю. Міжособистісне спілкування здебільшого виступає в якості негативних (осуд) або позитивних (схвалення) санкцій. Слід, однак, відмітити, що не тільки схвалення або осуд сприймається учасниками спільної діяльності як покарання або заохочення. Нерідко і відсутність спілкування може сприйматися як та чи інша санкція.

Спілкування сприяє соціалізації індивіда у соціально-психологічному просторі. Включаючись у спільну діяльність і спілкування, члени групи засвоюють не тільки комунікативні вміння і навички, що дозволяють їм ефективно взаємодіяти з іншими людьми. Хоч уміння швидко оцінити співбесідника, орієнтуватись у ситуації спілкування і взаємодії, слухати і говорити відіграють важливу роль у міжособистісній адаптації людини, ще більше значення мають уміння діяти в інтересах групи, доброзичливе, зацікавлене і терпляче ставлення до інших членів спільноти. У процесі спілкування відбувається усвідомлення і фіксація свого місця в системі зв'язків, сприймання і пізнання один одного, стимулювання активності індивідів на виконання певних дій, обмін результатами діяльності, знаннями, вміннями і навичками [7, с.11]. Оволодіння відповідними вміннями і навичками, можлива компенсація недостатніх знань в окремих членів групи і досягнення ними необхідного взаєморозуміння забезпечуються саме пізнавальною функцією спілкування в поєднанні з функцією соціально-психологічного відображення. Загалом, компоненти структурно-функціональної моделі спілкування розглядаються у взаємозв'язку. Водночас у цій єдності не втрачається відносна самостійність кожного з них. Залежно від реальної ситуації взаємодії кожен з елементів може набувати характеру автономності, домінування чи допоміжної ланки у спілкуванні.

1. Андреева Г.М. Социальная психология. – М., 2001.
2. Битянова М.Р. Социальная психология: наука, практика и образ мыслей. – М., 2001.

3. Бодалев А.А. Личность и общение. Избранные труды. – М., 1983.
4. Деркач А.А., Кузьмина Н.В. Акмеология: пути достижения вершин профессионализма. – М., 1993.
5. Ломов Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. – М., 1984; Проблема общения в психологии / Отв. ред. Б.Ф.Ломов. – М., 1981; Психологические исследования общения / Отв. ред. Б.Ф.Ломов и др. – М., 1985.
6. Орбан-Лембрик Л.Е. Социальная психология: Посібник. – К., 2003.
7. Орбан-Лембрик Л.Е. Спілкування як соціально-психологічний феномен // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – Вип.8. – Ч.2. – С.3-15.
8. Панферов В.Н. Классификация функций человека как субъекта общения // Психологический журнал. – 1987. – Т.8. – №4. – С.51-60.
9. Парыгин Б.Д. Анатомия общения. – СПб., 1999.
10. Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В.Петровского, М.Г.Ярошевского. – М., 1990.
11. Реан А.А., Коломинский Я.Л. Социальная педагогическая психология. – СПб., 2000.

The aim of the article is generalization of the scientific approach to solving the problem of structure and functions of intercourse and on this base substantiation of the author's conception as to the structural – functional model of intercourse. In unity of structural – functional components of intercourse relative independence each of them is not lost.

Т.Д.Щербан

КОМУНІКАТИВНА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ ПРОДУКТИВНОСТІ НАВЧАЛЬНОГО СПІЛКУВАННЯ

Реальне навчальне спілкування являє собою складне і внутрішньо суперечливе сплетіння перцептивних, комунікативних, інтерактивних компонентів, суб'єкт-об'єктної та суб'єкт-суб'єктної форм, спілкування репродуктивного й продуктивного, глибинного, особистісного й поверхового і т.д.

На наш погляд, тією категорією, яка б із достатньою повнотою та гочністю відображала названі аспекти навчального спілкування у діяльності вчителя, може бути і комунікативна компетентність.

Мета даної статті – опираючись на загальні методологічні принципи, узагальнити і типізувати розробки проблеми комунікативної компетентності, розглянути основні методичні положення розвитку комунікативної компетентності.

Аналіз психолого-педагогічної літератури [1; 2; 3; 4] дозволяє передбачати, що: навчальне спілкування є суб'єкт-предмет-суб'єктне інтегральне утворення, яке має у собі складові, що утворюються у навчанні – спільній діяльності учня і вчителя; критерієм продуктивності навчального спілку-

вання може бути і комунікативна компетентність; засади розвитку здібностей спілкування учителя обираються з методологічних положень щодо організації механізмів розвитку психіки і свідомості педагога.

Детально поняття “комунікативна компетентність” аналізується в роботах Ю.М.Ємельянова. Він трактує її як засновану на знаннях та чуттєвому досвіді здатність особистості орієнтуватися у ситуаціях спілкування, наголошуючи на тому, що така здатність передбачає соціально-психологічне навчання, тобто подальшу можливість навчатися спілкуванню. Комунікативна компетентність завжди набувається в соціальному контексті. Вона вимагає від особистості усвідомлення:

- а) власних потреб і ціннісних орієнтацій, техніки своєї роботи;
- б) власних перцептивних умінь, тобто здатності сприймати навколишнє без суб'єктивних спотворень і “систематизованих білих плям” (стійких упереджень щодо тих чи інших проблем);
- в) готовності сприймати нове у зовнішньому середовищі;
- г) своїх можливостей у розумінні норм і цінностей інших соціальних груп та культур (реальний інтернаціоналізм);
- д) своїх почуттів і психічних станів у зв'язку з дією факторів зовнішнього середовища (екологічна психокультура);
- є) способів персоналізації оточуючого середовища (матеріальне втілення “почуття господаря”);
- ж) рівня своєї економічної культури (ставлення до середовища проживання – житла, землі як джерела продуктів харчування, рідного краю, архітектури тощо).

Таким чином, комунікативна компетентність особистості розглядається Ю.М.Ємельяновим як ідейно-моральна категорія, що регулює всю систему ставлень людини до природного й соціального світу, а також до самого себе як синтезу цих двох світів.

Подібним, однак більш операціоналізованим (і, якщо можна так виразитися, більш психологічним), є трактування комунікативної компетентності Л.А.Петровською [3; 4]. Вона наголошує насамперед на знанні соціально-психологічних факторів та вмінні використовувати, враховувати їх у конкретній діяльності. Подібна компетентність передбачає розуміння мотивів, інтенцій, стратегій поведінки, фрустрації як своїх власних, так і партнерів по спілкуванню, уміння розібратися у групових соціально-психологічних проблемах, осмислення можливих перешкод на шляху взаєморозуміння, оволодіння технологією та психотехнікою спілкування і т.д. У своєму аналізі структури комунікативної компетентності Л.А.Петровська виходить із змісту, форм та функцій спілкування. Так, при суб'єкт-об'єктній схемі спілкування лише один із партнерів виступає у повноцінній

ролі суб'єкта, в той час як іншому відводять роль простого об'єкта впливів і маніпуляцій з боку першого. Це – спілкування за типом наказів, розпоряджень, різного роду вказівок тощо. До цього ж типу слід віднести й інші, менш виражені форми домінування одного з партнерів. Спілкування ж, що реалізує суб'єкт-суб'єктні принципи, характеризується принциповою рівністю психологічних позицій його учасників (обидва виступають у повноцінній ролі суб'єкта), взаємною активністю сторін, при якій кожен не лише піддається впливу з боку іншого, але й, рівною мірою, сам впливає на нього, обопільним проникненням партнерів у внутрішній світ один одного, їхньою активною взаємною гуманістичною установкою.

Не менш важливим є і той аспект аналізу спілкування, при якому розглядаються його репродуктивна й продуктивна сторони. Тут ми маємо справу з перенесенням у сферу спілкування відомої ідеї, яка послідовно розвивається у працях В.Я.Ляудіса, А.М.Матюшкіна, О.Я.Пономарьова, О.К.Тихомирова, А.У.Хараша та інших вітчизняних психологів, про два типи діяльності і, відповідно, про два типи задач, які має вирішувати людина: творчі, продуктивні й репродуктивні, рутинні.

Спілкування також об'єднує в собі два взаємопов'язаних, але істотно відмінних рівні: зовнішній, операційно-технічний, поведінковий та внутрішній, глибинний, що стосується особистісно-сміслових утворень і є визначальним щодо зовнішнього, поведінкового.

Таким чином, комунікативну компетентність учителя можна розглядати як певну інтегральну характеристику навчального спілкування, в якій опосередковано виражаються морально-світоглядні установки вчителя, загальна та професійна спрямованість його особистості, рівень комунікабельності тощо.

Можна говорити про наявність двох протилежних тенденцій у розвитку комунікативної компетентності. Перша з них указує на готовність педагога вступати в особистісно-діалогічне спілкування з учнями або ж на його орієнтацію на таке спілкування. Метою тут є встановлення взаємин співробітництва.

Спочатку має місце альтруїстичне зосередження на Іншому (учневі) як на партнері по спілкуванню. Воно поступово розвивається до безоціночного прийняття Іншого, визнання принципової особистісної рівноцінності власної та його позиції у довірчому діалозі і спільній творчості. Такий стиль спілкування (або ж, як мінімум, наявність тенденції до його розвитку) пов'язаний з педагогічним оптимізмом, доброзичливою вимогливістю, поєднаною з довірою до учнівської самостійності, опорою на позитивний потенціал учня та дитячого колективу. Його носіям притаманні впевнена відкритість, щирість та природність у спілкуванні; безкорислива чуйність та емоційне прийняття учнів як партнерів по спілкуванню; прагнення до

взаєморозуміння й співробітництва; індивідуальний підхід до вирішення навчальних задач, поглиблене та адекватне сприймання і розуміння поведінки учнів, їх особистісної проблематики, врахування полімотивованості їх учинків, цілісний вплив на особистість та її ціннісно-сміслові позиції, передача знань як особисто прожитого досвіду; висока імпровізаційність у спілкуванні, готовність до новизни, орієнтація на обговорення, дискусію; прагнення до власного професійного та особистісного розвитку; достатньо висока й адекватна самооцінка; розвинуте почуття гумору тощо.

Протилежна тенденція (до розвитку монологічного стилю навчального спілкування) указує на егоцентризм, зосередженість учителя на власних проблемах і потребах, приховане маніпулювання або відверту агресивність щодо партнерів по спілкуванню, у тому числі і школярів; догматизм або формалізм, орієнтацію вчителя на надособистісну передачу знань і норм, ригідність і стереотипність методів та прийомів у навчанні, більшість з яких дисциплінарні; статусне домінування вчителя, “суб’єкт-об’єктні” стосунки між ним і учнями.

Теоретичний аналіз проблеми навчальної взаємодії дозволяє виділити основні методологічні та методичні положення, які доцільно покласти в основу роботи з розвитку комунікативної компетентності вчителів.

1. Оскільки ми маємо справу з учителями, то вся робота з розвитку їх комунікативної компетентності з необхідністю має враховувати специфіку психології навчання дорослих. Відмітимо у зв’язку зі сказаним таке.

Основним видом діяльності для вчителів є професійно-педагогічна діяльність, а учіння – лише допоміжним, необхідним для успішного виконання основної діяльності. Так, приміром, пізнавальні інтереси дорослих, що повністю справедливо і для вчителів, концентруються навколо їх потреби зрозуміти різноманітні явища життя та професійної діяльності, осмислити власний життєвий та професійний досвід (рівно, як і досвід інших), виробити власну позицію щодо різноманітних подій та явищ, навчитися використовувати отримані знання у своїй практичній діяльності та діяльності педагогічного колективу. Учіння, таким чином, у більшості випадків розглядається вчителем через призму основної (професійно-педагогічної) діяльності, а його результати співвідносяться з практичними потребами, з їх особистісною значущістю.

Дорослі є суб’єктами трудової діяльності, вони схильні переносити це і на інші види діяльності. Відповідно ефективність процесу розвитку комунікативної компетентності вчителів буде істотно залежати від того, наскільки останні будуть самостійними у визначенні мети, виборі форм і методів, регуляції самого процесу навчання та оцінці його результатів. Основним ефектом учіння дорослих є узагальнення й систематизація їх практичних знань, розвиток гнучкості мислення. Мова йде про те, що внас-

лідок учіння має забезпечуватися не стільки функціональний, скільки концептуальний розвиток учителів, який знаходить своє вираження у розширенні та поглибленні їх уявлень і понять про оточуючу дійсність, у формуванні професійних і особистісних цінностей, смислових утворень та ідеалів, у збагаченні власної концепції життя та освоєнні технологій її практичної реалізації. Сказане вимагає такої методики роботи, при якій учителі набували б досвіду:

- дослідження основ конструювання конкретних навчальних рішень;
- організації активної взаємодії учасників процесу пошуку рішення;
- співвіднесення загальних теоретичних положень із зразками та

варіантами конкретних навчальних рішень, в яких такі положення знайшли своє втілення.

2. Повноцінне спілкування вчителя з учнями, яке може забезпечити вирішення сучасних навчальних задач, включає два взаємопов’язані, однак істотно відмінні рівні. Перший з них зовнішній, операційний, пов’язаний з поведінкою учасників спілкування, їх діями. Однак окрім нього є ще і внутрішній, глибинний, пов’язаний зі смисловими утвореннями особистості, та такий, що визначає операційний. Повноцінне навчальне спілкування містить як сторону, що ґрунтується на “суб’єкт-об’єктній” схемі (спілкування з типом розпоряджень, наказів, інструкцій, вимог тощо), при якій партнерам по спілкуванню відводять роль об’єктів впливів та маніпуляцій, так і сторону, оснований на “суб’єкт-суб’єктній” схемі, при якій визнається принципова рівноправність партнерів по спілкуванню.

Нагадаємо, що між результатами діяльності (у вигляді репродуктивних чи продуктивних утворень) та типом спілкування, який супроводжує цю діяльність, існує тісний взаємозв’язок. Психологи показали, що передавання та засвоєння готових алгоритмів розв’язання задач не потребує діалогічного спілкування (тобто за “суб’єкт – суб’єктною” схемою). Більше того, вирішення такої задачі прямо заперечує діалог, оскільки він загрожує втратою імперативної завершеності алгоритмів, без якої вони вже неспроможні ефективно формувати інструментально-виконавську активність у тих, хто навчається. В силу сказаного адекватною формою комунікативного забезпечення при вирішенні задач типу передавання та засвоєння готових алгоритмів є інструктаж.

Конкретизація приведених загальних міркувань до ситуації взаємодії вчителя з учнями дозволяє відмітити, що при традиційній організації процесу засвоєння знань використовується як провідний, визначальний саме той тип навчальної взаємодії, при якому позиції вчителя й учнів різко поляризовані, розведені і протиставлені одна одній. Активність учня тут жорстко регламентована. Вона дозволена лише в рамках наслідування продемонстрованим зразкам, імітації діям учителя. Учбова взаємодія з описаного

типу закономірно зумовлює репродуктивну форму засвоєння учнями досвіду, яка і є характерною для всіх етапів традиційного навчання.

Конкретних досліджень такого типу було проведено досить багато. Вони дозволяють зробити принципово важливий узагальнюючий висновок: "суб'єкт-об'єктна" схема навчальної взаємодії породжує репродуктивні за своєю сутністю утворення; формування продуктивних, творчих утворень є наслідком "суб'єкт-суб'єктної" схеми навчальної взаємодії.

Таким чином, розвиток комунікативної компетентності педагога з необхідністю вимагає як формування "суб'єкт-об'єктної", репродуктивної, операційної складової, так і "суб'єкт-суб'єктної", продуктивної, пов'язаної з особистісними смисловими установками. При цьому визначальною, провідною, такою, що детермінує спрямованість та характер навчальної взаємодії, є саме "суб'єкт-суб'єктна" компонента.

3. У соціальній психології досить поширеною є традиція розрізняти у структурі спілкування соціально-перцептивну, комунікативну та інтерактивну сторони. Комунікативна компетентність особистості формується завдяки інтеріоризації соціальних контекстів. У силу сказаного розвиток комунікативної компетентності слід розглядати у плані трьох названих сторін спілкування, виділяючи відповідно розвиток перцептивної, комунікативної та інтерактивної її складових. Соціально-перцептивна сторона спілкування, відповідно, перцептивна компонента, як неодноразово підкреслювалося у психологічній літературі, є визначальною в комунікативній компетентності особистості.

Таким чином, розвиток комунікативної компетентності педагога має носити комплексний характер, а розпочинати таку роботу доцільно із соціально-перцептивного рівня при забезпеченні органічної єдності з комунікативним та інтерактивним рівнями.

4. У численних дослідженнях переконливо показано, що ефективним шляхом формування готовності особистості до продуктивного спілкування є її включення у групові форми навчання, організація активної міжособової взаємодії у малих групах.

Отже, однією з умов становлення вчителя як професіонала є формування комунікативної компетентності. При цьому визначальну сторону комунікативної компетентності утворює компетентність у суб'єкт-суб'єктному спілкуванні, у вирішенні продуктивних задач, в оволодінні глибинним, особистісним шаром спілкування. Розвиток комунікативної компетентності педагога має носити комплексний характер і враховувати вказані вище методологічні та методичні положення.

1. Кан-Калик В.А. Учителю о педагогическом общении. – М.: Просвещение – 190 с.

2. Кан-Калик В.А. Психологические аспекты педагогического общения // Народное образование. – 1987. – №5.
3. Петровская Л.А. Теоретические и методические проблемы социально-психологического тренинга. – М.: МГУ, 1982. – 168 с.
4. Петровская Л.А. Компетентность в общении: Социально-психологический тренинг. – М.: МГУ, 1989.

One of the conditions of formation of a teacher as a professional is formation of his communicative competence. The article deals with the teacher's competence as a quality characteristic of educational communication. Communicative competence is regarded as an integral characteristic, in which teacher's moral and world outlook purposes, common and professional orientation of his personality, the level of ability to communicate are revealed. The development of communicative competence has to possess a complex character, to take into consideration the mentioned in the article methodological and methodical theses.

В.В.Хабайлюк

ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ АМБІВАЛЕНТНОСТІ СТАВЛЕНЬ УЧНІВ У РАНЬОМУ ЮНАЦЬКОМУ ВІЦІ ДО СІМЕЙНИХ СТОСУНКІВ БАТЬКА І МАТЕРІ

Сім'я виступає найпершим та найважливішим інститутом соціалізації особистості. Сприятливий клімат спілкування в сім'ї є необхідною передумовою гармонійного розвитку особистості дитини, її психологічного благополуччя. Порушення в системі сімейного спілкування, конфлікти в подружніх та батьківсько-дитячих стосунках є сильним психотравмуючим чинником для дитини, що проявляється в емоційних розладах, соціальній дезадаптації та особистісній амбівалентності.

Амбівалентність – особистісна риса, яка проявляється через одночасне співіснування взаємовиключних, протилежних та рівних за силою проявів почуттів, думок, бажань і поведінки [2, с.24]. Амбівалентність є складним конструктом, проявом багатогранної людської сутності, необхідною складовою внутрішнього світу особистості, що виступає передумовою особистісного зростання. Різні аспекти проблеми амбівалентності особистості розглядалися у роботах Е.Блейлера, Е.Еріксона, К.Левіна, І.Н.Михеєвої, В.А.Роменця, З.Фрейда, К.Хорні. В сучасній українській психології амбівалентність досліджують Н.М.Ануфрієва, Т.М.Зелінська, Т.Н.Лук'яненко, А.Е.Хурчак, Г.В.Чуйко. Особистісна амбівалентність носить як гармонійний, конструктивний, так і дисгармонійний, деструктивний характер.

Сучасна культура підсилює інтенсивність особистісної амбівалентності і, зокрема, амбівалентності міжособистісних стосунків у сім'ї. В

сімейному оточенні відбувається реальне становлення психіки дитини, і багато авторів пов'язують прояви особистісної амбівалентності дітей з динамікою амбівалентних ставлень у системі “батьки – діти” [1; 3; 7; 8; 10].

У ранній юності вікові психологічні особливості сприяють виникненню інтенсивної особистісної амбівалентності: індивідуалізм та спрямованість до людей, недовіра, страх та прагнення довіряти, самоефективність та орієнтація на уникнення невдач, потреба в незалежності та потреба в прийнятті іншими, страх перед майбутнім та бажання стати дорослим [5, с.86]. Досвід амбівалентних сімейних стосунків підсилює ці протиріччя, що веде до гальмування вікових потреб у самовизначенні та автономності.

Проте проблема амбівалентності як чинника розвитку особистості в ранньому юнацькому віці в умовах сім'ї у науковій літературі системно не досліджувалася. Метою нашої роботи є експериментальне вивчення ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків та виявлення психологічних особливостей проявів амбівалентності ставлень старшокласників до сімейних стосунків батька і матері.

Понятійний апарат вивчення батьківсько-дитячих стосунків досить обширний. Р.В.Овчарова розглядає батьківство як складну динамічну структуру, що в розвинутій формі включає батьківські цінності, установки та очікування, батьківське ставлення, батьківські почуття, батьківські позиції, батьківську відповідальність, стиль сімейного виховання [7, с.24]. Всі компоненти містять три складові (когнітивну, емоційну та поведінкову), що виступають критеріями їх реалізації.

Для нашої роботи доцільно розглянути тільки деякі поняття. Батьківська позиція – це деяке цілісне утворення, це реальна спрямованість виховної діяльності батьків, що виникає під впливом мотивів виховання. Батьківська позиція відображає раціональні уявлення батьків про мету та методи сімейного виховання, загальні очікування стосовно дітей. Оптимальна батьківська позиція повинна відповідати трьом вимогам: адекватності, гнучкості та прогностичності [10, с.330].

Батьківське ставлення спрямоване вже на конкретну дитину та включає в себе суб'єктивно-оціночне, свідомо-вибіркове уявлення про неї, котре визначає особливості батьківського сприйняття, спосіб спілкування з дитиною, характер прийомів впливу на неї [8, с.21]. Воно включає амбівалентні елементи емоційно-ціннісного ставлення, що реалізуються у взаємодії з дитиною [7, с.25].

Грунтуючись на співвідношенні трьох спектрів ставлення “симпатії – антипатії”, “поваги – неповаги”, “близькості – віддаленості”, описано вісім типів батьківського ставлення: дійова любов, відсторонена любов, дійова жалість, любов як поблажливе відсторонення, відкидання, пре-

Хабайлюк В.В. Психологічні особливості амбівалентності ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків батька і матері

зирство, переслідування, відмова [8, с.32]. Найсприятливішим типом батьківського ставлення є дійова любов, де поєднуються симпатія, повага і близькість. Причини неадекватного ставлення до дитини можуть бути різними: особистісні особливості батьків, психолого-педагогічна некомпетентність батьків, несприятливі моделі сімейних взаємин.

Поняття “стиль сімейного виховання” включає сукупність батьківських стереотипів, типові способи взаємодії з дитиною [10, с.322]. Стиль сімейного виховання відображає взаємодію всіх компонентів батьківства і є найбільш доступним для спостереження. А.Болдуїн виділив два основні стилі сімейного виховання – демократичний та контролюючий [8, с.22].

Таким чином, різні типи батьківського ставлення і поводження з дитиною з найперших днів життя формують її психічні особливості та поведінку.

Недоліки і суперечності сімейного виховання проявляються саме в ранньому юнацькому віці, коли починається внутрішнє психологічне відокремлення дитини від сім'ї, актуалізуються потреби в незалежності та самоповазі, а тому загострюються всі приховані та явні конфлікти між членами родини [3; 8; 10]. Юнаки і дівчата аналізують та критикують поведінку батьків, бо вже не вважають себе дітьми, прагнуть більшої свободи і довіри у взаєминах. Постійний контроль із боку батьків дратує молодих людей, але водночас байдужість і відстороненість сприймається дуже болісно.

Об'єктом нашого дослідження ми обрали ставлення учнів у ранньому юнацькому віці до стосунків у сім'ї.

У ході дослідження використано методика “Підлітки про батьків” Л.І.Вассермана, І.А.Горькової і Е.Е.Ромициної (1983, 2001), що є модифікованим варіантом словацької методики ADOR (З.Матейчик, П.Ржижан, 1983). Основою її є опитувальник СРРВІ Е.Шафера, створений в 1965 році. Методика вивчає установки, поведінку та методи виховання батьків так, як їх бачать діти в підлітковому та юнацькому віці [1, с.100]. У результатах методики проявляються як об'єктивні, тобто дійсні ставлення і стилі виховання батьків, так і суб'єктивні уявлення дітей про практику їх виховання.

Методика включає п'ять шкал: позитивного інтересу, директивності, ворожості, автономності та непослідовності. Реєстраційний бланк заповнюється окремо на кожного з батьків, але різниці у змісті тверджень немає. Методика складається з 50 висловлювань, що стосуються конкретних ситуацій повсякденного життя та загальних виховних принципів батька і матері. Оскільки підлітки різної статі в прояви вказаних виховних тенденцій з боку батька та матері вкладають різний смисл, всі шкали інтерпретуються окремо, в залежності від статі дітей та батьків [4, с.468-473].

Структура сімейних стосунків складна і багатопланова, що обумовлює формування стійких взаємин між членами сім'ї. Т.М.Зелінська розглядає психологічний феномен амбівалентних взаємин у сім'ї як прояви безумовної – залежної любові [3, с.40]. Безумовна любов батьків –

основа особистісного зростання дитини. Водночас залежна любов, яка виникає при підсиленні опіки та бажанні батьків бути найкращими, руйнує особистість і батьків, і дітей. Діти стають від неї пригніченими, безрадіними, уникаючи самостійності та відповідальності [3, с.42].

Таким чином формується неадекватна система сімейних взаємин, де проявляється незбалансованість любові – ненависті, залежності – самостійності, опіки – маніпуляції. Витіснення гніву, ненависті та розчарування поєднується з гіпертрофованим почуттям вини та неусвідомленого відчаю. Модель залежної любові в сімейних стосунках є поширеною та вважається благополучною в традиційній українській ментальності, проте вона вступає в протиріччя з віковими потребами особистості в ранньому юнацькому віці, сприяє зростанню особистісної амбівалентності.

Відповідно до структури батьківського ставлення ми використали такі показники для вивчення особливостей ставлень у ранній юності до сімейних стосунків батька і матері: прийняття – емоційне знехтування (емоційний компонент), самостійність – залежність (когнітивний компонент), відсутність батьківської опіки – гіперопіка (поведінковий компонент).

Дослідження проводилось протягом жовтня–листопада 2003 року на базі Івано-Франківської ЗОШ №18, Надвірнянського ліцею та Гаврилівської ЗОШ Надвірнянського району Івано-Франківської області. Було охоплено 212 учнів 10-х та 11-х класів, із них хлопців – 104, дівчат – 108.

Статеві відмінності емоційного, когнітивного, поведінкового компонентів ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків досліджувалися з допомогою критерію ϕ^* Фішера, рівень статистичної значущості $p \leq 0,05$ [9]. Отримані результати представлені як три рівні амбівалентності ставлень (збалансований, незбалансований, дезінтегрований) відповідно до емоційного, когнітивного та поведінкового компонентів.

Кількісні результати дослідження статевої особливості ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків батька подані у табл.1. Якісна та кількісна інтерпретація даних виявила статистично значущі відмінності між вибірками хлопців і дівчат у ставленні до батька за показниками “прийняття – емоційне знехтування” та “самостійність – залежність”. Прийняття передбачає безумовно позитивне ставлення до дитини незалежно від батьківських очікувань [1; 3; 7; 10]. Емоційне знехтування розглядається як негативне ставлення до дитини, відсутність любові та поваги, навіть ворожість. Позитивний інтерес у стосунках батька із сином проявляється як довіра та партнерська позиція у спілкуванні. Дочка схвально оцінює впевненість батька в собі, теплоту, відкритість у спілкуванні, любов та повагу.

За показником “прийняття – емоційне знехтування” збалансований рівень амбівалентності ставлень до сімейних стосунків батька властивий

Хабайлюк В.В. Психологічні особливості амбівалентності ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків батька і матері

16,51% хлопців та 9,43% дівчат, незбалансований – 55,66% хлопців, 42,92% дівчат, дезінтегрований – 27,83% та 47,64% відповідно ($\phi^*=1,777$, $p \leq 0,05$). Такі дані говорять про те, що дівчата більш амбівалентно оцінюють емоційне відношення батька. Це пов'язано з такими психологічними особливостями чоловічого характеру: орієнтація на предметно-інструментальну діяльність, експресивна стриманість, схильність до замкнутості і відособленості [4]. Неадекватні стереотипи статево-рольової поведінки, що панують у сучасному суспільстві, призводять до того, що чоловіки не вміють висловлювати свої почуття та проявляти любов [3; 4; 7; 10]. Тому дівчата сприймають батька як емоційно недоступного для спілкування, відстороненого від проблем сім'ї, байдужого до дітей.

Аналіз результатів показника “самостійність – залежність” виявив такі тенденції: збалансований рівень – 27,83% хлопців та 57,17% дівчат, незбалансований – 39,15% хлопців та 38,20% дівчат, дезінтегрований рівень – 33,02% хлопців та 4,7% дівчат. Для старшокласників потреба індивідуалізації та відокремлення від батьків є однією з найважливіших [5]. Взаємозалежність у сімейних стосунках гальмує особистісний розвиток дитини. Більш збалансоване ставлення дівчат з цього показника пов'язане з більшою відстороненістю батька від виховання дочки. Хлопці ж включаються у своєрідне суперництво з батьком за лідерство, прагнуть завоювати авторитет та владу, що проявляється у високій амбівалентності ставлення сина до залежності від батька.

Опіка відображає поведінковий аспект батьківського ставлення. Особливості та рівень батьківської опіки Р.В.Овчарова пов'язує з відповідальністю батьків [7, с.39]. Відповідальність пов'язана з певною тривогою, занепокоєністю долею дитини, її здоров'ям, душевним та духовним розвитком. Тобто поведінка батьків максимально спрямована на благополуччя дитини та мінімізацію неприємних, травмуючих моментів [7, с.39]. У міру дорослішання дитини батькам необхідно передати відповідальність за її життєвий шлях самій дитині.

Відсутність батьківської опіки – показник байдужості до присутності дитини в сімейному житті, формального спілкування між батьком та дитиною. Батьківська опіка дає дитині відчуття безпеки та захищеності, що дуже важливо в ранньому дитинстві. Водночас надмірна опіка підриває віру в свої сили, посилює нерішучість, безініціативність, ускладнює самовизначення та самореалізацію в юнацькому віці [3; 8; 10]. Допомога і турбота батьків ще є необхідними для старшокласників, але переживаються як обтяжливі й принизливі. За цим показником хлопці виявили такі результати: збалансований рівень – 16,51%, незбалансований – 66,51%, дезінтегрований – 16,98%, і відповідно для дівчат: 4,70%, 66,51%, 28,79%.

У табл. 2 відображені статеві особливості ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків матері. Відомо, що материнська любов має винятково важливе значення для дитини на перших етапах її розвитку, коли формуються базові основи особистості та емоційного ставлення до світу [7; 10]. Вона сприяє виникненню довіри до світу, що необхідно для нормального психічного розвитку дитини і є основою для формування позитивного ставлення до людей. Матері швидше налагоджують емоційні взаємовідносини з дитиною і тому вони краще орієнтуються в її переживаннях, у її внутрішньому світі та більш адекватно реагують на потреби дитини. Проте такий тісний контакт матері і дитини неминуче призводить до ситуативної появи негативних та амбівалентних переживань з обох боків [3; 7; 10]. Ця тенденція була виявлена і в нашому дослідженні, що відображено на рис.1–2.

Також було виявлено, що дівчата в цілому більш амбівалентно оцінюють сімейні стосунки матері. Дослідження психологів показують, що можливість бути незалежним у внутрісімейних взаєминах є більш важливою для дівчат [6, с.515]. Це відображає прагнення дівчат подолати численні обмеження їх поведінки, котрі традиційно є більш строгими саме для дівчаток. У соціумі мати вважається найбільш відповідальною за виховання дочки і сприймається нею як носій цих строгих обмежень.

Отже, становлення юнацької автономії – суперечливий процес, що неминуче супроводжується амбівалентними реакціями. Амбівалентність ставлень збалансованого рівня характеризується інтегрованістю протилежностей, відбувається деідеалізація батьків, коли вони сприймаються як “досить гарні батьки”.

Старшокласники з незбалансованим та дезінтегрованим рівнями амбівалентності ставлень епізодично чи постійно проявляють одночасне переживання протилежних почуттів та мотивів, неадекватні уявлення про сімейні стосунки, труднощі у взаєминах із батьками.

Таким чином, узагальнення результатів дослідження дозволило нам виявити три рівні амбівалентності ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків: збалансований, незбалансований, дезінтегрований, що проявляються в афективній, когнітивній та поведінковій сферах. Перспективним напрямком нашого подальшого дослідження є встановлення кореляційних зв'язків між амбівалентністю ставлень до сімейних стосунків та особистісною амбівалентністю старшокласників.

1. Эйдемиллер Э.Г., Добряков И.В., Никольская И.М. Семейный диагноз и семейная психотерапия. Учебное пособие для врачей и психологов. – СПб.: Речь, 2003. – 336 с.; ил.

Таблиця 1.

Статеві особливості ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків батька

N = 212

Показники ставлень	Рівні амбівалентності ставлень												
	Збалансований				Незбалансований				Дезінтегрований				
	Хлопці		Дівчата		Хлопці		Дівчата		Хлопці		Дівчата		
	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	
Прийняття – емоційне зустрівання	17	16,51	10	9,43	58	55,66	46	42,92	29	27,83	52	47,64	1,777*
Самостійність – залежність	29	27,83	62	57,17	41	39,15	41	38,20	34	33,02	5	4,70	1,643*
Відсутність батьківської опіки – гіперопіка	17	16,51	5	4,70	69	66,51	72	66,51	18	16,98	31	28,79	0,958
Ф ²													

Примітка. * – p <= 0,05

Примітка. * - $p < 0,05$

Показники ставлень	Збалансований				Незбалансований				Дезінтегрований						
	Хлопці		Дівчата		Хлопці		Дівчата		Хлопці		Дівчата		Ф*		
	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%					
Прийняття - емоційне знехтування	6	5,66	5	4,63	0,076	40	38,68	30	27,78	0,96	58	55,66	73	67,59	1,393
Самостійність - залежність	35	33,49	34	31,48	0,174	40	38,68	39	36,11	0,231	29	27,83	35	32,41	0,398
Відсутність батьківської опіки - гіперопіка	29	27,83	5	4,63	1,394	58	55,66	74	68,52	1,522	17	16,51	29	26,85	0,822

N = 212

Статеві особливості ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків матері

Таблиця 2.

Хабайлюк В.В. Психологічні особливості амбівалентності ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків батька і матері



Рис.1. Порівняння амбівалентності ставлень старшокласників стосовно сімейних стосунків батька і матері за емоційним показником.



Рис.2. Порівняння амбівалентності ставлень старшокласників стосовно сімейних стосунків батька і матері за когнітивним показником.

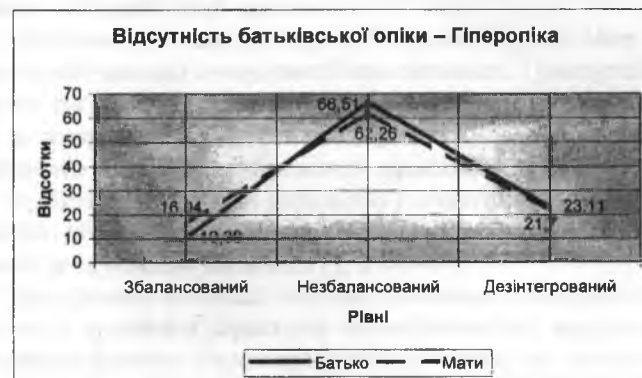


Рис.3. Порівняння амбівалентності ставлень старшокласників стосовно сімейних стосунків батька і матері за поведінковим показником.

2. Зелінська Т.М. Амбівалентність особистості як психологічний феномен // Психологія і суспільство. – 2001. – №3. – С.23-32.
3. Зелінська Т. Залежна любов як амбівалентність відданих сімей // Психологія і суспільство. – 2003. – №2. – С.38-50.
4. Ильин Е.П. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины. – СПб.: Питер, 2002. – 544с.; ил. (Серия “Мастера психологии”).
5. Кон И.С. Психология ранней юности. – М.: Просвещение, 1989. – 322 с.
6. Ньюкомб Н. Развитие личности ребенка. – СПб.: Питер, 2002. – 640 с.
7. Овчарова Р.В. Психологическое сопровождение родительства. – М.: Изд-во Института психотерапии, 2003. – 319 с.
8. Семья в психологической консультации: Опыт и проблемы психологического консультирования / Под ред. А.А.Бодалева, В.В.Столина; Науч.-исслед. ин-т общей и педагогической психологии Акад. пед. наук СССР. – М.: Педагогика, 1989. – 208 с.
9. Сидоренко Е.В. Методы математической обработки в психологии. – СПб.: Социально-психологический Центр, 1996. – 346 с.
10. Шнейдер Л.Б. Психология семейных отношений. Курс лекций. – М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 512 с. (Серия “Кафедра психологии”).

The author investigates family upbringing of teenagers and relations with father and mother. The results of the investigation are given in the article.

ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОФЕСІОНАЛІЗМУ

З.С.Карпенко

ПЕРФЕКЦІОНІЗМ У СТРУКТУРІ МОТИВАЦІЇ ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Трансформаційні процеси, що відбуваються в пострадянський період в Україні, викликають до життя конкурентні мотиви участі в соціально-економічних процесах. Поступово місце слабо диференційованих, формальних показників професійної ефективності працівників різних галузей виробництва, сфери послуг, освіти, науки, культури й охорони здоров'я займає науково обґрунтований стандарт якості. Відтак зростає значення мотивації досягнення, представленої перфекціонізмом як такою ціннісною настановою особистості, що передбачає прагнення до досконалості в значущих сферах життєздійснення.

Про перфекціоніста можна сказати, що він наполегливий у досягненні мети, не задовольняється отриманим результатом, прагне до самовдосконалення, до переживання успіху від досягнення високих результатів, схильний до перспективного планування, не задовольняється нескладними завданнями і легко досяжними цілями, схильний захоплюватися роботою в процесі реалізації своєї мети.

Онтогенетично перфекціонізм постає в результаті закріплення асоціації між цінністю успіху (досягнення суб'єктивно привабливого результату) в певному виді діяльності й оцінкою шансів на успіх (прогноз задовільного результату). Сформований внаслідок цього “зчеплення” афективно-когнітивний комплекс викликає до життя вольову тенденцію до постійного самовдосконалення в обраній сфері діяльності.

Дослідники мотивації досягнення (Гекгаузен, Корнайт, Маєр та ін.) виокремлюють такі критерії спонукованої нею діяльності: 1) відчутний результат, 2) що має високу кількісно-якісну оцінку і здобутий на основі 3) помірних вимог до затрат часу і психофізичних зусиль; 4) досягнення обов'язкового нормативного рівня, показником якого є афективні реакції на успіх і невдачу, як-от: гордість або щастя чи відповідно розчарування і сум; 5) бажаний і самостійно досягнутий результат, про що свідчить переживання відповідальності за здійснення діяльності [1, с.147-148].

Дослідження мотивації людської діяльності і поведінки в онтогенезі дають змогу визначити характерні психофізіологічні передумови формування перфекціонізму. Насамперед слід зауважити, що для низки соціальних мотивів були виявлені специфічні гормони або нейромедіатори, які актуалізують відповідні суб'єктивні переживання. У діях влади таку роль відіграють норадреналін і адреналін, а в діях афіліації – дофамін. Однак усі

спроби знайти речовину, характерну для дій досягнення, виявилися безплідними. Гекгаузен висловлює припущення, що, ймовірно, еволюції не потрібно було створювати для діяльності досягнення власну афективну базу і виражальні засоби. Замість того вона об'єднала два вже існуючі експресивно-поведінкові патерни, а саме: афіліацію (прагнення до симетричних, довірливих, дружніх стосунків) і прагнення до влади (домінування – підкорення). Перший патерн пов'язаний з емоціями радості – горя, другий – з переживаннями гордості – сорому. Цієї комбінації було досить, щоб дати діяльності досягнення власну афективну базу, хоч, по суті, перфекціонізм є не біологічним, а соціокультурно успадкованим мотивом [1, с.368-370].

Продемонструємо значення перфекціонізму як особистісної диспозиції в професійній діяльності медичних працівників. Слід зазначити, що прикметною психологічною особливістю будь-якого медичного фаху є поєднання комунікативної експресії (афіліації з її похідними – співчуттям, емпатією, альтруїстичним служінням іншій людині тощо) з інструментальною компетентністю, що асоціюється з авторитетом лікарської влади, офіційно підтвердженим кваліфікаційним рівнем. Тільки за наявності обох першнів перфекціонізму медичний працівник справді лікує хвору людину, а не хворобу, як при переважанні мотиву влади (сили компетентності), і не людину без урахування її специфічних проблем (“добрий лікар”). Досвід показує, що досвідчені лікарі – це не просто лікарі-ремісники, а, в першу чергу, лікарі-психологи, які вміють встановлювати контакт із хворим і налагоджувати такі стосунки, за яких хвороба залишається в позиції “третьої зайвий”. Проте дослідження Н.О.Татенко констатують емпіричний факт професійно-інформаційного тиску на пацієнта з боку молодого лікаря, якому бракує комунікативної компетентності. Дослідниця вважає, що молодий лікар захищається від власної психологічної некомпетентності, яка викликає почуття невпевненості, невідповідності займаній посаді, страху припуститися помилки, нездатності наполягти на своєму, відмовити, захистити свої психологічні межі [2, с.169].

Дослідження Л.Д.Вінців, виконані під нашим керівництвом, дозволяють відзначити деякі характерні особливості самосприймання медиків із вищою і середньою спеціальною освітою. Зокрема, лікарям притаманне поєднання високої самооцінки з низьким рівнем аутосимпатії. Складається враження, що висока самооцінка є компенсацією низького рівня прийняття себе, здорового самолюбства і самоповаги, а також психологічним захистом (“фасадом”) від комунікативної безпорадності [3, с.45]. Показує турбота про імідж респектабельного лікаря без спонтанного прояву останнім природних гуманістичних інтенцій підриває довіру пацієнта й до професійних знань і вмінь такого ескулапа. Натомість у медсестер зафіксовано більш природні, автентичні реакції на себе та пацієнтів, що, ймовірно, пояснюється

меншою мірою професійної відповідальності за наслідки лікування і перевагою комунікативного (особистісного) фактора над фактором влади (компетентності).

Про те, що довільно стримуваний мотив влади, не підкріплений належним розвитком афіліативності, шкодить здоров'ю самого лікаря, свідчать клінічні дані людей з так званою “поведінкою типу А” (Фрідман, Розенман). Її можна спостерігати в нетерплячих людей, яким завжди бракує часу, схильних до конкуренції. Мак-Клелланд показав, що зв'язок між таким типом особистості і захворюваннями кровообігу створює підвищений викид адреналіну і споріднених йому катехоламінів протягом тривалого часу [1, с.601]. Крім того, гальмування своєї владності і переживання пов'язаних із випробуванням медичної компетентності стресових ситуацій веде до хронічного збудження симпатичної системи, оскільки викид адреналіну практично не повертається до нормального рівня, що, у свою чергу, веде до ослаблення імунної системи.

Наведені дослідні дані свідчать про феномен самовідчуження, що спостерігається у молодих медпрацівників при нестачі гуманістичної комунікативності, або феномен “дилетантського альтруїзму”, притаманний фахово слабо підготовленим випускникам медичних навчальних закладів. Звідси випливає настійна необхідність збалансування спеціальної і гуманітарної, насамперед соціально-психологічної, підготовки майбутніх медиків із метою полегшення їх професійної адаптації та якісного (перфектного) виконання своїх професійних обов'язків. Відтак навчальні плани медичних навчальних закладів, програми окремих дисциплін мусять містити вагомий психологічний компонент, виходячи з уявлення про те, що кожна медична проблема пацієнта – це насамперед психосоматична проблема.

Ще один аспект перфекціонізму – гендерний. Це тим важливіше, що взаємодія медперсоналу з вищим і середнім рівнем кваліфікації часто має вигляд чоловічого (лікарського) домінування над жіночим (медсестринським). Ситуацію можна пояснити традиційним гендерним розподілом ролей за критерієм “інструментальність – експресивність”. Однак резонансні дослідження М.Хорнер доводять, що існує соціокультурно нав'язаний “страх успіху”, притаманний жінкам, які бояться втратити свою сексуальну привабливість через наполягання на кар'єрних амбіціях в очах патріархально налаштованої більшості чоловіків. У буденній психології живучі стереотипи жінки як турботливої (мед)сестри-жалібниці і впевненого у своїй професійній правоті лікаря-чоловіка. Цей стереотип гасить професійні домагання здібних випускниць середніх медичних навчальних закладів, орієнтуючи на кар'єрну другосортність і самозречення заради власної сім'ї.

Вочевидь гендерний аспект перфекціонізму вимагає своєчасної корекції, зокрема, з огляду еволюційної перспективи. Якщо припустити, що афіліативноекспресивна складова перфекціонізму представляє часовий

вектор розвитку людини, своєрідну ціннісну вертикаль актуалізації її духовних інтенцій, то владно-інструментальна складова перфекціонізму пов'язана з горизонтальним (просторовим) розширенням компетенції людини. Синергетична єдність обох мотиваційних тенденцій в цілісному хронотопі людського існування репрезентує андрогінну перспективу як нагальне еволюційне завдання. Конкретизація цього завдання в царині професійної психології означає гармонізацію хронотопних координат професійної самореалізації в аспектах владного – афіліативного, інструментального – експресивного, причинного – цільового, кількісного – якісного, чоловічого – жіночого тощо.

Підтвердження означеної гіпотези знаходимо в численній літературі, присвяченій теоретико-методологічним проблемам психології, при зверненні до експериментально верифікованих емпіричних фактів і закономірностей функціонування когнітивної і мотиваційно-поведінкової сфер особистості.

Загалом, можна резюмувати: проблема формування перфекціоністських настанов у структурі мотивації професійної діяльності особистості назріла і вимагає енергійних організаційно-методичних зусиль зі свого розв'язання. Сучасна практична психологія нагромадила солідний арсенал психотехнічних засобів, що може бути використаний для профілактики і корекції диспозиційних деформацій у структурі мотивації професійних досягнень особистості.

1. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. – 2-е изд. – СПб.: Питер; М.: Смысл, 2003. – 860 с.
2. Татенко Н. До життєвого успіху через самоусвідомлення і трансцендування // Психологічні перспективи. – Вип.4. – 2003. – С.166-170.
3. Вінців Л.Д. Феномен долі в парадигмах програмування і вибору: Дипломна робота. – Івано-Франківськ: Прикарпатський університет ім. В.Стефаника, 2003. – 122 с.

The article provides ontogenetic and psycho-physiologic grounding of perfectionism as a special valuable direction in the structure of a personality's professional motivation. It highlights the consequences of affiliation and authority motives discordance in perfect professional activity execution. It specifies the gender aspect of professional achievement motivation formation.

Х.М. Дмитерко-Карабин

СМСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ЯК ЧИННИК ЕФЕКТИВНОСТІ ПРОФЕСІЙНОГО СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Дослідження взаємозв'язку смисложиттєвих феноменів та професійного становлення особистості є одним з актуальних напрямків вивчення професіоналізації особистості. Розробка цієї проблеми представлена сучасними дослідженнями Д.Н.Завалішиної, В.Е.Чудновського, А.Р.Фонарьова, О.О.Бодальова, Л.А.Джалагонії, Т.В.Максимової, Є.А.Максимової, Д.Б.Богоявленської, Є.І.Третьякової та ін. У понятійному апараті

праць представників акмеологічного підходу до тлумачення самореалізації особистості (К.О.Абульханової-Славської, О.С.Анісімова, О.О.Бодальова, О.О.Деркача, В.Г.Зазикіна, Є.А.Климова, Л.Е.Орбан-Лембрик та ін.) останнім часом усе частіше з'являються терміни “смысл життя”, “смисложиттєві орієнтації”. Це обумовлено, як зауважує О.О.Бодальов, актуальністю “виявлення і опису взаємозалежностей, які пов'язують одне з одним смысл життя, що ... знаходить відображення у ... вчинках та діях, і особливостей тієї вершини, на яку у своєму розвитку піднімається чи не піднімається людина, керуючись цим смыслом” [1, с.54]. У такому розумінні смысл життя постає чинником, що визначає досягнення (чи недосягнення) людиною акме у її загальній лінії самореалізації.

Слід зауважити, що за останні роки російські психологи здійснили ряд теоретичних та емпіричних досліджень цієї проблеми, спільною ідеєю яких було тлумачення професійної самореалізації особистості як одного з аспектів реалізації людиною смислу її буття. Так, А.Р.Фонарьов стверджує, що саме “через життєвий смысл як багатоманітність відношень особистості будується ставлення до професії” [2, с.106]. Л.І.Анциферова говорить про ставлення професіонала високої кваліфікації до своєї праці як до центральної життєвої цінності, сфери самоактуалізації та джерела самоповаги [3]. Л.А.Джалагонія обґрунтовує думку про те, що музично-професійна діяльність спонукає до пошуків сенсів свого існування, а знаходження смислу життя в музично-професійній діяльності сприяє прийняттю майбутнім фахівцем зразків професіоналізму з наступним розвитком власної фахової автономії та неповторності [4].

У результаті експериментального вивчення зв'язку смислу життя та індивідуального стилю педагогічної діяльності вчителів-початківців Т.В.Максимова констатувала наявність двобічного зв'язку між ними, який виявляється в наступному: “Якщо педагогічна професія є провідним компонентом структурної ієрархії смислу життя, створюються сприятливі умови для розкриття індивідуальності вчителя-професіонала, оптимального використання її потенцій і нейтралізації недоліків. Це збільшує ефективність професійної діяльності, що в свою чергу сприяє подальшому підвищенню її значущості в системі смисложиттєвих орієнтацій. В умовах малої значущості “професійного смислу” останній не володіє достатньою енергетикою, що послаблює вплив смисложиттєвих орієнтацій на формування індивідуального стилю, утруднює нейтралізацію недоліків..., сприяє однобічному прояву індивідуальності в професійній діяльності” [5, с.118].

Згадані вище теоретичні та емпіричні розробки проблеми взаємозв'язку смислу життя, смисложиттєвих орієнтацій та різних аспектів професійного становлення особистості актуалізує дослідницький інтерес до окремих важливих аспектів цього питання. Зокрема, доцільно з'ясувати особли-

вості механізму взаємозв'язку між смисложиттєвими орієнтаціями та професійним становленням, теоретично дослідити феномени, які потенційно можуть бути його опосередкованими ланками. Це і є завданнями цієї статті.

На теоретичному рівні зв'язок смисложиттєвих орієнтацій і професійного становлення можна обґрунтувати на основі тлумачення М.І.Іванюком ціннісної основи професійної діяльності. На його думку, професійні знання можуть забезпечити успішність роботи лише за умов наявності певних ціннісних уявлень про професію. Якщо ж сама робота особистісно не значуща, не має цінності для людини, то, незалежно від рівня професійної підготовки, від неї важко очікувати продуктивності [6, с.51]. Ціннісні уявлення, що стосуються професійної діяльності, виявляються, насамперед, у тому, що одні аспекти професії можуть викликати інтерес до неї, підвищувати її привабливість, тобто мати позитивну цінність, інші – знижувати привабливість професії, тобто мати негативну цінність. Отже, основою професійних цінностей є “значущі сторони професійної діяльності, що підвищують (чи, навпаки, знижують) інтерес до даної професії, її привабливість для людини” [6, с.51].

М.І.Іванюк так конкретизує своє розуміння цінностей професійної діяльності: “Коли йдеться про професійні цінності, то ... можна говорити як про значущі, цінні аспекти професійної діяльності, так і про ціннісні уявлення особистості про професію. Причому ці обидва підходи до вивчення професійних цінностей не є незалежними один від одного. Значущість тих чи інших аспектів професійної діяльності визначається людиною шляхом їх співвіднесення зі своїми еталонами та ціннісними уявленнями про професію” [6, с.55].

Аналізуючи співвідношення цінностей особистості з професійною діяльністю, Є.І.Головаха виділяє три типи таких взаємозв'язків, які можуть тлумачитись як ціннісна основа професійної діяльності: 1) цінності, що можуть бути реалізовані безпосередньо в професійній діяльності (цінності, що містяться в самому процесі і змісті праці); 2) цінності, що реалізуються за рахунок професійної діяльності (моральна та матеріальна винагороди); 3) цінності, що можуть бути реалізовані поза професійною діяльністю (при такій орієнтації професійні обов'язки можуть розглядатися людиною як перешкода на шляху до реалізації непрофесійних цінностей) [7, с.55].

Вочевидь, що найбільш оптимальними для самореалізації особистості є 1-е і 2-е співвідношення особистісних цінностей з професійною діяльністю. У цьому контексті цінності, які є водночас і особистісними цінностями людини, і цінностями процесу та змісту професійної діяльності, можуть бути охарактеризовані як професійно значущі, оскільки вони сприяють досягненню найвищого рівня професіоналізму.

Тут актуалізується проблема співвідношення професійних цінностей з системою смисложиттєвих орієнтацій особистості. В.В.Єрмолін, характе-

ризуючи феномен професійного покликання, зауважив, що його мотиваційне забезпечення виникає на базі усвідомлення життєвих орієнтацій особистості [8, с.259]. І хоч дослідник не розкриває сутності життєвих орієнтацій, на нашу думку, вони цілком могли би бути релевантними до смисложиттєвих орієнтацій, у співвіднесенні з якими людина могла б будувати свій професійний шлях. А.П.Сейтешев наголошує, що “якісну характеристику професійної спрямованості слід доповнити властивостями, пов'язаними з системою далеких і близьких життєвих цілей людини: цільністю, монолітністю чи, навпаки, суперечливістю” [9, с.55].

Отже, співвідношення професійних цінностей та цілей з іншими особистісними цілями і цінностями може бути таким, що професійна самореалізація гармонійно “впишеться” у загальну життєву лінію людини чи, можливо, навпаки, буде конфліктувати з нею, а може й зовсім виявиться незначущою. На нашу думку, позитивна інтеграція професійної діяльності у життєву самореалізацію людини може забезпечуватися включенням професійних цілей у систему пріоритетних життєвих цілей-цінностей, які в цьому випадку постають смисложиттєвими. Це було б також ознакою високого позитивного ціннісного ставлення особистості до своєї професії.

Характеристика ціннісного контексту професійної діяльності може бути органічно доповнена смисловим контекстом, адже, як зауважують А.А.Деркач і О.В.Москаленко, “активне визначення своєї позиції відносно професійних цінностей базується на провідних особистісних смислах” [10, с.35]. В.В.Пчелінова використовує поняття “смысл праці”, яке визначає як цілі і розумні підстави діяльності, що приймаються фахівцем [11, с.218]. Є.Г.Силяєва говорить про “смысл професійної діяльності”, що “відображає ставлення особистості до професії, заради опанування якою розгортається її активність, включає професійні знання, вчинки, соціально-професійні норми, цінності, ідеали” [12, с.138].

Таким чином, смысл професійної діяльності у найзагальніших рисах відображає суб'єктивне значення, значущість (а відповідно й ціннісне ставлення) для суб'єкта окремих аспектів його професійної діяльності чи загальне ставлення до неї стосовно різних аспектів життя. У такому розумінні, вочевидь, можна визначати смысл професійної діяльності, скажімо, щодо розвитку власної особистості, способу життя, матеріального, соціального становища, самореалізації чи всього життя загалом.

Оскільки переживання смислового відношення включає і момент ціннісності, то правомірно говорити й про ціннісно-смислове ставлення до професійної діяльності. Д.Н.Завалішина для опису діапазону відношень фахівця до праці вживає поняття “ціннісно-смислове” та “смисложиттєве” ставлення до професійної діяльності. При цьому прикладами ціннісно-смислового ставлення дослідниця називає переваги, інтереси; пристрасне,

реалістичне, абстрактне та романтизоване ставлення, а також захоплення, покликання, відчуження, розчарування [13].

Спільною основою цих феноменів ціннісно-смиислового ставлення до професійної діяльності є певний емоційний фон, діапазон відтінків якого можна звести до двох основних емоційно забарвлених відношень – позитивного та негативного. Емоційне відношення є важливим компонентом ставлення до професії. Як зауважує В.Н.М'ясищев, “відношення – це сила, потенціал, що визначає міру інтересу, міру вираженості емоції, міру напруження бажання чи потреби. Відношення тому є рушійною силою особистості” [14, с.49].

Важливість емоційного переживання у ставленні до діяльності підкреслює і І.Е.Бекешкіна: “... тільки раціональне усвідомлення суспільної чи особистої значущості діяльності недостатнє для активної включеності в неї. Одні тільки мисленське, інтелектуальне розуміння необхідності діяльності ризикує виродитися у рефлексуюче резонерство, нездатне до дії. Роль енергетичного забезпечення, рушія активності виконують емоції. Емоція є першопочатковою формою буття потреби і виступає у функції безпосередньої оцінки значущості для особистості тих чи інших об'єктів чи видів діяльності...” [15, с.85].

Найвищим проявом позитивного ціннісно-смиислового відношення до професії Д.Н.Завалішина вважає смисложиттєве відношення [13, с.201]. На нашу думку, якщо опиратися на саме вербальне формулювання визначення “смисложиттєвий”, то можна мати на увазі будь-яке суб'єктивне значення професії для життя людини – і позитивне і негативне, і більш важливе і менш важливе, що може звестися до визначення ціннісно-смиислового відношення до професії стосовно контексту життя загалом. Однак запропоноване Д.Н.Завалішиною тлумачення смисложиттєвого відношення до професії є дуже влучним і зручним для позначення особливої важливості, цінності професії для особистості.

У такому розумінні смисложиттєве відношення до професії передбачає включення її у систему найважливіших цінностей, які утворюють смисложиттєві орієнтації людини, а сфера професійної самореалізації постає однією з найвагоміших. Таке ставлення, на думку В.Е.Чудновського, Д.Н.Завалішиної, Є.А.Максимової, А.Р.Фонарьова та інших дослідників, є важливою умовою досягнення вершин професіоналізму. А.П.Сейтешев, зокрема, зауважує: “Доти, доки професійно-виробнича діяльність не набуде ключового значення у структурі “життєвих смислів”, вона не може стати провідною” у сферах самореалізації особистості [9, с.268].

Використання поняття “смисложиттєве відношення до професії” не означає, що професійна діяльність має бути єдиним смыслом життя людини чи безумовну відданість одній професії протягом всього життя. Щодо таких тлумачень поняття “відношення до професії” у психологів є ряд серйозних

застережень. Є.А.Климов відкидає саму ідею вибору професії “однієї на все життя”, пояснюючи хибність такої установки зокрема тим, що зміст праці настільки змінюється, що навіть при старій назві професія виглядає як нова, яку необхідно або вибрати собі на майбутнє, або відмовлятися від неї [16, с.107]. Цим можна пояснити і неминучість багатьох виборів на професійному шляху. Однак, коли йдеться про певний період життя, протягом якого фахівець займається обраною професійною діяльністю, то він повинен максимально, наскільки це можливо, повно реалізувати себе в ній – “... займаючись якоюсь справою “тут і тепер”, важливо вміти повністю мобілізувати свої сили” [16, с.108].

Іншими словами, йдеться не про те, щоб професійна діяльність стала єдиним смыслом життя людини, а про те, щоб професійна діяльність стала його частиною. А.Р.Фонарьов виокремлює три можливі варіанти співвідношення смыслу життя та смыслу професійної діяльності: “В кращому випадку смысл професійної діяльності вибудовується відповідно до тієї генеральної стратегії життя, яку особистість сама ж і вибудувала. Інший варіант можливий, якщо смысл життя підганяється під смысл професійної діяльності. Останній варіант ймовірний, коли ці два смысли існують ніби паралельно, коли вони ізольовані один від одного...” [17, с.208].

Слід зазначити, що надто важко зробити однозначне припущення з приводу того, яким чином впливають ці варіанти співвідношень смыслу життя і професії на професійне становлення та ефективність професійної діяльності. Вирішення цього питання потребує подальших теоретичних розробок та емпіричних досліджень цієї проблеми. Однак аналіз психологічної літератури дозволяє теоретично припускати, що включення професії у систему смисложиттєвих орієнтацій, відношення до неї як до однієї з найбільших цінностей життя може бути одним із вагомих чинників успішного професійного становлення, передумовою ефективної професійної діяльності та досягнення вершин професіоналізму.

Механізм впливу смисложиттєвих орієнтацій на ефективність професійного становлення й діяльності може полягати в особливостях функціонального взаємозв'язку між особистісними цінностями як структурними компонентами смисложиттєвих орієнтацій та мотивами і особистісними смислами як мотиваційними утвореннями конкретної діяльності. На думку Д.О.Леонтьєва, ієрархічно-функціональні зв'язки між названими феноменами смислової сфери виглядають таким чином. Особистісна цінність, яка є трансситуативною, наддіяльнісною, посідає найвищий рівень у смисловій регуляції і є смислотвірною щодо інших феноменів. Мотив, як смислове утворення, пов'язаний з конкретною діяльністю і посідає другий ієрархічний рівень у смисловій регуляції, а тому він є смислотвірним щодо виникнення особистісного смыслу. Останній же займає третю позицію у ієрархії феноменів смислової регуляції, а це означає, що він є релевантним свідомості і здійснює безпосередній регуляторний вплив на структури діяльності [18, с.129-130].

Така регуляція поведінки людини є ціннісною, ціннісно-сисловою за своєю суттю і тому вона тісно пов'язана з мотиваційними процесами діяльності. Якщо ж особистісні цінності входять у структуру смисложиттєвих орієнтацій, то така логіка взаємозв'язку цінностей, мотивів і смислів може відображати смисложиттєвий варіант (за згадуваною вже термінологією Д.Н.Завалішиної) ціннісно-сислової регуляції професійної діяльності людини. Відповідно до цього цілком логічними виявляються запропоновані Д.Н.Завалішиною одиниці аналізу ціннісно-сислового відношення до професійної діяльності, серед яких – специфіка професійних планів, професійного самопроєктування, мотивації до діяльності та готовності особистості до реалізації поставлених цілей [13].

Вивчення зв'язку смисложиттєвих орієнтацій та професійного становлення, а також феноменів, що опосередковують цей зв'язок, є особливо важливим на етапі оволодіння професією. На жаль, дослідження даної проблематики у психології ще настільки поодинокі та фрагментарні, що доречніше говорити про пошук перспектив майбутніх досліджень у цьому напрямку, аніж про вже існуючі ґрунтовні висновки. Однак, незважаючи на це, можна відслідкувати деякі тенденції взаємозв'язку смислу життя, смисложиттєвих орієнтацій та різних аспектів оволодіння професією у період навчання у ВНЗ.

За даними досліджень С.В.Кучеровської та А.В.Старикової, високі показники осмисленості, емоційної насиченості життя, задоволеності самореалізацією, переживання свободи та життєтворчості студентів пов'язані зі вступом до ВНЗ, успішними складаннями сесії, захопленістю навчанням, апробацією нових соціальних ролей, пошуком подальших цілей та шляхів самореалізації. Низькі показники згаданих феноменів пов'язані зі зниженням цікавості навчання, кризою у мотиваційно-потребовій та професійній сфері, нереалізованістю життєвих та професійних очікувань [19]. У цьому контексті Є.В.Мартінова зауважує, що при підготовці майбутніх фахівців, зокрема вчителів, перспективним є розвиток смисложиттєвої рефлексії, вміння будувати життєві плани у зв'язку з одночасним професійно-орієнтованим формуванням сислової сфери студентів, що передбачає розкриття смислів професійної діяльності, включення професійних намірів у смисложиттєві орієнтації студентів [20, с.110-111].

Важко однозначно відповісти, наскільки суттєво впливатиме освітній заклад на систему смисложиттєвих орієнтацій вихованців, а також наскільки етичним можна вважати процес здійснення корекції у ВНЗ смисложиттєвих уявлень студентів на користь обраної професії. Однак у нас не викликає сумніву з приводу того, що саме на етапі професійної підготовки у ВНЗ закладаються базові уявлення майбутніх фахівців про професійну діяльність, а також стійке відношення до неї, що, певним чином, пов'язане в свідомості студентів з їх смисложиттєвими орієнтаціями.

Отже, аналіз відповідних психологічних розробок дозволив нам зробити такі висновки:

1. Взаємозалежності смисложиттєвих орієнтацій і професійного становлення особистості обумовлюються наступними структурно-функціональними взаємозв'язками ряду феноменів. Цінність, як структурний компонент смисложиттєвих орієнтацій, обумовлює ціннісно-сислове відношення до професії, яке забезпечує енергетичний потенціал професійної спрямованості, переживання значущості, цінності професії, що може мати найвищу міру вияву у смисложиттєвому відношенні до професійної діяльності.

2. Позитивне ціннісно-сислове чи смисложиттєве ставлення до професії передбачає включення професійних цінностей та цілей в структуру смисложиттєвих орієнтацій, що є чинником регуляції професійної діяльності чи становлення особистості.

3. Смисложиттєві орієнтації потенційно можуть визначати зміст та реалізацію таких феноменів професійної діяльності та становлення: цінностей та особистісних смислів професії, цілісного ціннісно-сислового відношення до неї, професійних цілей, спрямованості та покликання.

Здійснені узагальнення актуалізують перспективу подальших теоретичних та емпіричних досліджень цієї проблематики, а саме: вивчення специфіки смисложиттєвих орієнтацій представників конкретних професій, вплив цього феномена на розвиток професійно значущих якостей особистості, здібностей, умінь і навичок, формування мотиваційної готовності фахівців до праці як на етапі професійної підготовки, так і при їх включенні у реальну професійну діяльність.

1. Бодалев А.А. О смысле жизни человека, его акме и взаимосвязи между ними // Мир психологии. – 2001. – №2. – С.54-58.
2. Фонарев А.Р. Профессиональная деятельность как смысл жизни и акме профессионала // Мир психологии. – 2001. – №2. – С.104-109.
3. Психология формирования и развития личности / Под ред. Л.И.Анцыферовой. – М.: Наука, 1981. – 365 с.
4. Джалагония Л.А. Обретение смысла жизни в профессиональной музыкальной деятельности // Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III-V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский и др. – М.: Осъ-89, 2001. – 336 с.
5. Максимова Т.В. Смысл жизни и индивидуальный стиль педагогической деятельности // Мир психологии. – 2001. – №2. – С.114-118.
6. Иванюк М.И. Об актуальности изучения профессиональных ценностей // Вопросы профессионального образования: Научн. труды. – Л., 1977. – С.50-59.
7. Головаха Е.И. Жизненная перспектива и профессиональное самоопределение молодежи. – К.: Наукова думка, 1988.
8. Ермолин В.В. Профессиональное призвание. – Иванов, 1973.
9. Сейтешев А.П. Профессиональная направленность личности: Теория и практика воспитания. – Алма-Ата: Наука, 1990. – 336 с.
10. Акмеологические основы профессионального самосознания личности: Учебное пособие / А.А.Деркач, О.В.Москаленко и др. – Астрахань: Изд-во Астраханского гос. пед. ун-та, 2000. – 330 с.

11. Пчелинова В.В. Смысл труда и его психологическая структура // Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III–V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский и др. – М.: Ось-89, 2001. – С.210-223.
12. Силяева Е.Г. Этические противоречия процесса становления личностного смысла // Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III–V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский и др. – М.: Ось-89, 2001. – С.137-145.
13. Завалишина Д.Н. Динамика ценностно-смыслового отношения субъекта к профессиональной деятельности // Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III–V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский и др. – М.: Ось-89, 2001. – С.193-203.
14. Мясичев В.Н. Психология отношений / Под ред. А.А.Бодалева. – М.: Изд-во “Институт практической психологии”; Воронеж: НПО “МОДЭК”, 1995. – 356 с.
15. Бекешкина И.Э. Структура личности: Методологический анализ / АНУССР, Ин-т философии. – К.: Наукова думка, 1986. – 129 с.
16. Климов Е.А. Психология профессионала. – М.: Изд-во “Ин-т практ. психологии”; Воронеж: НПО “МОДЭК”, 1996. – 400 с.
17. Фонарев А.Р. Смысл жизни как детерминанта развития личности профессионала // Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III–V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский и др. – М.: Ось-89, 2001. – С.204-209.
18. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – М.: Смысл, 1999. – 487 с.
19. Кучеровская С.В., Старикова А.В. Динамика смысложизненных ориентаций в период обучения студентов в вузах // Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: Материалы III–V симпозиумов / Психологический институт Российской Академии образования / Редкол.: Чудновский и др. – М.: Ось-89, 2001. – 336 с.
20. Мартынова Е.В. Роль смысложизненных ориентаций в системе профессиональной подготовки студентов педузов // Мир психологии. – 2001. – №2. – С.109-114.

The article deals with interdependency of sense-of-life orientation and personality's professional development. The main point of subject's value attitude to profession. features of professional direction and subject's professional calling value bases are highlighted.

В.М.Мицько

АКСІОПСИХОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО ПРОБЛЕМИ ПРОФЕСІОНАЛІЗАЦІЇ ПСИХОЛОГІВ

Останнім часом різко зросла кількість публікацій, які тим чи іншим чином стосуються професійного становлення майбутніх психологів. Автори цих публікацій по-різному тлумачать причини проблем у даній царині, проте майже всі вони одноставні щодо особистісних чинників їх походження [1; 2; 3; 4; 5; 8; 12]. Найбільш вдалою, на наш погляд, об'єднавчою платформою для пояснення існуючих деструкцій професійного становлення

особистості є аксіопсихологічний підхід, запропонований З.С.Карпенко [6]. Особливість даного підходу полягає у вивченні ціннісно-смыслової сфери особистості, що постійно розвивається в умовах “цілісного телеологічного зв'язку” [6, с.28]. Показником ціннісного розвитку (аксіогенезу) особистості є досягнутий рівень інтегральної суб'єктності як “спосіб реалізації людиною свого духовного потенціалу, що репрезентує її вроджену здатність до саморозвитку і самовизначення в просторі мотиваційно-ціннісних відношень” [6, с.27]. Авторка виділяє п'ять рівнів суб'єктності: відносний суб'єкт (людина як об'єкт соціального впливу, індивід), монособ'єкт (людина як активний діяч, суб'єкт відносно індивідуальної діяльності), полісуб'єкт (суб'єкт групової взаємодії, особистість), метасуб'єкт (суб'єкт суспільно значущої творчої діяльності, індивідуальність) та абсолютний суб'єкт (суб'єкт духовної практики, універсальність) [6, с.28-30].

Відповідно до даного підходу нами було запропоновано чотири стадії професійного аксіогенезу психологів:

1) *стадія допрофесійної підготовки особистості* – відповідає переходу від відносного суб'єкта до монособ'єкта;

2) *стадія професійного самовизначення* – перехід від монособ'єктного до полісуб'єктного рівня;

3) *стадія професійної підготовки особистості* – перехід від полісуб'єкта до метасуб'єкта;

4) *стадія професійної зрілості особистості та самореалізації* – віддзеркалює перехід особистості від метасуб'єктного (індивідуального) рівня до рівня абсолютного суб'єкта (універсальності).

Перша стадія являє собою перехід від арефлексивного, симбіотично залежного відносного суб'єкта до наділеного самосвідомістю активного діяча, суб'єкта діяльності, який у концепції З.С.Карпенко визначається як монособ'єкт. На цій стадії аксіогенетичного розвитку причини потенційної деструкції у самореалізації та професійній діяльності не є специфічними для психологів, оскільки переважно представлені як несвідомі чи напівсвідомі неадаптивні форми соціального функціонування та діяльності, засвоєні в дитинстві. Аналіз таких причин найбільш вдало здійснений представниками психоаналізу (З.Фройд, А.Адлер, Е.Фромм, К.Хорні та ін.).

Друга стадія віддзеркалює становлення індивіда (монособ'єкта) як особистості (полісуб'єкта), істотним моментом якого є професійне самовизначення. Серед причин можливих негараздів у майбутній діяльності психолога А.К.Дмитренко називає слабку професійну орієнтацію на даній стадії, в результаті чого в психологію приходять люди, не готові виконувати свої професійні обов'язки [4]. Він наголошує на необхідності створення єдиної державної системи вимог щодо відбору студентів на спеціальність “Психологія”. Його однодумець Я.Чаплек зазначає, що необхідно “враховувати

особистісні якості та професійні здібності майбутніх спеціалістів... та виробити критерії відбору” [12]. Цю думку підтверджують і дослідження, проведені Ж.П.Вірною, в яких були виявлені індивідуально-типологічні властивості особистості, що визначають ефективність професійного становлення і самореалізації у психологів [3]. Крім того, Я.Чаплак вважає за необхідне під час відбору діагностувати майбутніх психологів на наявність певного рівня психологічної культури, під якою автор, слідом за В.В.Рибалкою, розуміє “наявність у певних особистостей стійкої і дієвої системи психологічних знань, умінь, навичок, здібностей” [12].

У зв'язку з цим слухними є зауваження Г.С.Костюка про необхідність “шкільної допрофесійної підготовки”, яка ґрунтувалася б на добровільному виборі професії як однієї з умов ефективного формування професійного самовизначення особистості: “...професійне самовизначення – не одноразовий акт, а тривалий процес, який відбувається протягом кількох вікових етапів” [11, с.367]. Вважаємо, що шкільна допрофесійна підготовка майбутніх психологів повинна включати в себе ознайомлення з основними психічними явищами, з особливостями їх вияву та інтерпретації, а також бути спрямованою на подолання внутрішніх суперечностей учня.

Третя стадія відповідає, власне, періоду професійного навчання, основне завдання якого в суб'єктному плані – розкриття, самовияв індивідуальності (метасуб'єктності). Науковці, що досліджують даний період, виділяють ряд аксіопсихологічних чинників утруднення професійної підготовки. Так, Т.А.Кадикова, здійснивши аналіз динаміки ціннісних орієнтацій студентів-психологів, зробила висновок, що ці труднощі можуть бути наслідком кризи уявлень про можливості психології в сучасній соціально-економічній ситуації на третьому–четвертому курсах, яка не знайшла свого розв'язання через прийняття пов'язаних із цією професією складностей – на п'ятому курсі або ж після закінчення вузу у фахівця не сформувалася чітка модель професійної діяльності [5, с.12].

З когнітивної точки зору дивиться на цю проблему Є.Б.Лещинський. Посилаючись на праці А.І.Зелинченко та Т.М.Степанової, він зазначає, що груповій професійній свідомості студентів-психологів притаманна фрагментарність психічного відображення майбутньої професійної діяльності, а також орієнтація на стереотипи соціальної перцепції при класифікації конструктів (актуалізація буденного мислення) [8].

Є.Б.Лещинський, виходячи з праць В.Ф.Петренка, вказує на існування у свідомості психологів конструкту (конфліктного автостереотипу) у вигляді опозиції “складний – щасливий”. Прагнучи до особистісної складності (багаторівневості, багатоаспектності) і вважаючи це прагнення шляхом до особистісного розвитку, недосвідчений психолог може потрапити у невротичну пастку. Тому В.Ф.Петренко вказує на наявність професійної

шкідливості, що пов'язана з професійною невротизацією [8, с.99]. За таких умов у студента-психолога вже під час навчання можуть складатися хибні світоглядні позиції, які інтегруватимуться в “образі майбутньої діяльності”. В.Ф.Петренко зазначає: “Необхідність аналізу інших людей веде до загостреного самоаналізу, що знімає форми психологічного захисту особистості і робить її більш чутливою до фруструючих факторів” [9, с.108]. Якщо аналіз інших веде до загостреного самоаналізу, то очевидним є той факт, що у психолога відсутнє чітке розмежування професійної діяльності з особистісною сферою, що під час консультування проявляється в особистісній включеності у цей процес, а не в перебуванні у позиції “позазнаходжуваності”, за М.М.Бахтінім. Механізм накладання проблеми клієнта на особистість психолога спрацьовує тільки в тому разі, коли сам психолог у структуру психологічної допомоги включає власний психологічний захист. Причинами такого включення можуть бути різні обставини, пов'язані як з професійною неготовністю, так і з особистісною незрілістю.

Очевидно, що коли ми говоримо про когнітивну складність (КС) у роботі психолога, то маємо на увазі проєктивну ідентифікацію зі світосприйняттям клієнта. І, власне, тут на психолога очікує небезпека того, що аналіз проблеми чи ситуації, здійснюваний зсередини ідентичними до неї способами мислення, навіть при позитивному її вирішенні призводить до порушення феноменологічної цілісності самого психолога через розширення спектра смислових диспозицій і порушення константності самосприйняття, що призводить, у свою чергу, до припинення аксіопсихологічного росту у зв'язку з “розмиванням” його ціннісно-смислової сфери. Ця загроза є характерною для полісуб'єктного рівня функціонування людини в силу наявного в особи прагнення до накопичення “суб'єктивних смислів” і потенційної “нерозгорнутості” індивідуальності, крім того, позиція позазнаходжуваності стає можливою, коли психолог досягає метасуб'єктного рівня аксіогенезу.

В.Ф.Петренко зазначає, що психологу доводиться ставати на позицію іншої людини та відсторонюватися від упередженості власної позиції, що призводить до появи великої кількості біполярних факторів. Ми погоджуємося з даним твердженням, проте не поділяємо апатичної приреченості, яка ним маніфестується, оскільки вважаємо, що кількість “біполярних факторів” насправді становить потенціал альтернатив аксіопсихологічного розвитку, які беруться до уваги таким “самодостатнім” суб'єктом, як творча індивідуальність.

Г.М.Белокрылова та О.І.Донцов доводять, що “професійна свідомість, світогляд студентів-психологів формується на межі науково-теоретичного і життєво-практичного пізнання психологічної природи людини і суспільства, внаслідок чого відрізняється внутрішньою суперечливістю, еkleктизмом, використанням повсякденних схем інтерпретації психологічної реальності, стереотипністю” [8, с.100]. Є.Б.Лещинський пропонує розглядати

що суперечливість та еклектизм як “когнітивну складність”, яка властива студентам-психологам. Проте, на нашу думку, такий погляд не має достатніх підстав, тому що з позиції професійного становлення ціннісно-сислової свідомості студентів-психологів суперечливість та еклектизм є закономірними (конструктивними) явищами на ранніх етапах аксіопсихологічної професіоналізації (перехід від моно- до полісуб’єкта і метасуб’єкта). Студент-психолог не просто відривається від “пуповини” суб’єктивного (егоїстичного) світосприйняття і пробує поглянути з різних точок зору на себе і світ, а й веде боротьбу (свідомо чи несвідомо), під впливом постійно зростаючих психологічних знань, із внутрішньо неприйнятними психічними утвореннями, накопиченими у минулому досвіді, та виробляє ефективні стратегії самоопанування з метою конструювання здорового самосприйняття й аутентичної феноменологічної реальності.

Ховкінс та Шохет пропонують цілісну модель розвитку психолога-консультанта, яка складається з 4-х рівнів: 1) орієнтація на себе; 2) орієнтація на клієнта; 3) орієнтація на процес; 4) орієнтація на процес у контексті [10, с.89-93]. Пропонований аксіопсихологічний підхід (З.С.Карпенко) є, на нашу думку, найбільш перспективною основою для реалізації концепції особистісного розвитку студентів-психологів. Якщо у першому підході розвиток професіонала розглядається через його взаємодію з клієнтом, то у другому акцент робиться на ціннісно-сислової динаміці розвитку особистості в єдності із соціальним контекстом. Зіставлення цих двох підходів дає змогу говорити про їхню феноменологічну спорідненість у зв’язку зі спільним поглядом на процес особистісної самореалізації.

Так, на першому рівні, згідно з поглядами Ховкінса та Шохета, практичні психологи намагаються зосередитися на історії клієнта, на його теперішньому стані чи на діагностичних даних оцінки його особистості з метою отримання додаткової інформації. Така зосередженість аналогічна централізації на собі, оскільки, досягаючи рівня полісуб’єктності, з аксіопсихологічної точки зору, студент-психолог розвиває власну особистість через “інтерналізацію суспільних цінностей і суб’єктивних смислів інших людей” [6, с.29]. Переймання цінностей та смислів проблемних особистостей призводить до того, що “виникають труднощі з баченням консультативного процесу в цілому” [10, с.90], а це може призвести до тривожності та страху перед продовженням консультації. Все це відбувається внаслідок неоформленості ціннісно-сислової свідомості майбутніх психологів.

З утвердженням полісуб’єктності у структурі свідомості майбутнього психолога відбувається перехід до другого рівня розвитку, який відображає “орієнтацію на клієнта”, за Ховкінсом та Шохетом, і характеризується переходом від полісуб’єктного до метасуб’єктного рівня, за аксіопсихологічним підходом З.С.Карпенко. На цьому рівні психологу важко дистанціюватися

Мицько В.М. Аксіопсихологічний підхід до проблеми професіоналізації психологів від клієнта, відмовляти йому, відокремлювати труднощі інших людей від власних. Особистісне оформлення свідомості попереднього рівня породжує професійну самовпевненість, яка балансує на межі з розгубленістю, що є позитивним моментом актуалізації креативності, а звідси й індивідуальності. Психолог-початківець може ставати на цьому рівні активнішим за клієнта, оскільки прагне застосувати отримані знання на практиці і перебуває у пошуку власних світоглядних та професійних позицій, які б не суперечили індивідуальним можливостям.

Якщо перші два рівні, за Ховкінсом та Шохетом, належать до стадії професійної підготовки у ціннісно-сислового розвитку (аксіогенезі) студентів-психологів, то наступні два відображають четверту *стадію професійної зрілості особистості та самореалізації*.

На третьому рівні професійні навички інтегруються з особистісними якостями, що утверджує молодого фахівця як індивідуальність (метасуб’єкта) і тим самим завершується процес інтерналізації професійного досвіду та самопізнання. Власне, звідси і починається рефлексивний шлях професіоналізації, якому сприяють “сформовані навички присутності з клієнтом під час сесії” [10, с.90], здатність “застосовувати свій підхід до клієнтів, щоб задовольнити їхні конкретні індивідуальні потреби у конкретний момент” [Там само].

Четвертий рівень характеризується інтеграцією та поглибленням засвоєних знань через рефлексивне ставлення [10], що перетворює індивідуальні потенції у посіденції – вміння [6, с.24-25], тим самим наближаючи метасуб’єкта до рівня абсолютного суб’єкта. На цьому рівні психолог вирізняється “особистісною автономією, високим рівнем усвідомлення, певністю у собі, стабільною мотивацією і розумінням необхідності роботи зі своїми особистісними та професійними проблемами, тобто ознаками мудрості” [10, с.90].

На необхідність розвитку рефлексивних умінь як визначального чинника ефективності діяльності на стадії самореалізації психологів наголошує й І.П.Андрійчук, а в основі рефлексії вона бачить позитивну Я-концепцію: “...тільки людина з позитивною Я-концепцією може допомогти клієнтові вирішити його проблеми” [1, с.192]. М.В.Бадалова теж вважає рівень розвитку рефлексії показником ефективної діяльності психологів, оскільки низький її рівень є основною причиною обмеженості професійного світогляду, звідси й обмежений життєво-практичний досвід пізнання людини та психічної реальності, і стереотипізація, і наявність життєвих схем у визначенні професійно значущих якостей [2].

Ж.П.Вірна у своїй праці, присвяченій стилям мотиваційно-сислової регуляції професійної реалізації психологів, виділяє два типи таких стилів – конструктивний (рефлексивний) та деструктивний (нерефлексивний) [3, с.238-240]. Перший відповідає психологам із високим рівнем

професійної антиципації, свідомим ставленням до професії, внутрішньою мотивацією, розвиненими рефлексивними здібностями, ідентичністю професійних запитів внутрішньоособистісним передумовам, інтровертивністю. Згідно з дослідженням, проведеним Ж.П.Вірною, на всіх рівнях професійного становлення саме інтровертованість є тією необхідною передумовою у структурі особистості психолога, що значною мірою визначає ефективність професійної діяльності. Інтровертованість розглядається автором як “відчуження (емоційна дистанція з оточуючими), що сприяє збереженню цілісності особистості та її психоенергетичній безпеці, а також стимулює оригінальне мислення і вираження творчих здібностей” [3, с.239]. Другий тип – деструктивний (нерефлексивний) характерний психологам із “низьким рівнем усвідомлення професійного образу”, зовнішньою мотивацією, “неузгодженістю життєвих цілей людини та тенденцій її професійної реалізації”, внутрішнім конфліктом, що розв’язується через “мобілізацію психологічних та особистісних резервів”, екстравертованістю. Пояснюючи позитивне значення інтровертованості, Ж.П.Вірна зазначає: “Таке відчуження не означає занурення у власне Я або у Я іншої людини, а спрямовує вихід за межі поля спілкування і взаємодії з ним, – відчуження перетворюється у здатність суб’єкта ставати над ситуацією, а не бути в середині неї” [3, с.239-240], як це відбувається у психологів-екстравертів.

У концепції аксіогенезу З.С.Карпенко ми знаходимо теоретичне підтвердження цих позицій, що втілюються в понятті “феноменологічного відцентрування” [6], яке дає змогу психологу в процесі психотерапії “не покидаючи певної внутрішньої точки опори, дистанціюватися від власних же запитів як метасуб’єкта (творчої індивідуальності), універсальних цінностей абсолютного суб’єкта (завершального ціннісного ідеалу людини) і т. д. із тим, щоб забезпечити собі “стереоскопічне” бачення власної духовної ситуації, діяти як інтегрована, свідома свого вибору особистість” [6, с.43]. Засобами досягнення такого позиціонування є рефлексивні вміння, які на доособистісних рівнях представлені емоційною ідентифікацією. Власне перехід від останньої до рефлексії і окреслює ту “прірву”, яка розділяє конструктивний тип мотиваційно-сислової регуляції професійної реалізації та деструктивний, успішного психолога та неуспішного, монособ’єкта та метасуб’єкта.

Таким чином, розвиток ціннісно-сислової сфери психологів під час професійного навчання дає можливість інтенціонально супроводжувати пізнавальний процес, проектуючи тим самим майбутню ефективну професійну самореалізацію.

1. Андрійчук І.П. Особливості формування позитивної Я-концепції особистості майбутніх практичних психологів // Психологія. Збірник наукових праць. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова. – Вип.18. – 2002. – С.189-193.

2. Бадалова М.В. Професійна рефлексія практичних психологів: опыт изучения // Практична психологія та соціальна робота. – 2002. – №4. – С.28-30.
3. Вірна Ж.П. Мотиваційно-сислова регуляція у професіоналізації психолога: Монографія. – Луцьк: РВВ “Вежа” Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2003. – 320 с.
4. Дмитренко А.К. Мотиваційні та світоглядні аспекти вибору професії психолога // Практична психологія та соціальна робота. – 2002. – №4. – С.31-34.
5. Кадикова Т.А. Особливості динаміки ціннісних орієнтацій студентів-психологів / Автореферат дис... канд. психол. наук: 19.00.01 (ОНУ ім. І.І.Мечникова). – Одеса, 2002. – 17 с.
6. Карпенко З.С. Герменевтика психологічної практики. – К.: РУТА, 2001. – 160 с.
7. Карпенко З.С. Феноменологічне поле особистісного вибору // Психологія в XXI ст.: перспективи розвитку. Матеріали VI Костюків. читань. – К.: Міленіум, 2003. – Т.2. – С.67-71.
8. Лещинський Є.Б. Експериментальна психосемантика та деякі аспекти вивчення свідомості студентів-психологів // Психологія в XXI ст.: перспективи розвитку. Матеріали VI Костюків. читань. – К.: Міленіум, 2003. – Т.2. – С.98-103.
9. Петренко В.Ф. Психосемантика свідомості. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. – 208 с.
10. Соціальна робота в Україні: теорія та практика. Посібник для підвищення кваліфікації психологів центрів соціальних служб для молоді. – Ч.5 / За ред. А.Я.Ходорчук. – К.: ДЦССМ, 2003. – 264 с.
11. Туриніна О.Л., Лопотинська П.М. Реалізація ідей Г.С.Костюка у підготовці майбутніх психологів // Психологія в XXI ст.: перспективи розвитку. Матеріали VI Костюків. читань. – К.: Міленіум, 2003. – Т.2. – С.367-369.
12. Чаплак Я. Професійне становлення психологів-консультантів у процесі вузівської підготовки // Психологія в XXI ст.: перспективи розвитку. Матеріали VI Костюків. читань. – К.: Міленіум, 2003. – Т.2. – С.180-185.

The article deals with an analysis of the main ways of axiogenesis and the principles of the integral subjectives. It considers the main stages of the professional development of the future psychologist.

Н.В.Назарук

ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОФЕСІЙНОГО ЗДОРОВ'Я ТА “ВИГОРАННЯ” В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Дослідження проблеми “вигорання” фахівця неминуче приводять до з’ясування питання про критерії професійного здоров’я особистості. Аналізуючи процес формування уявлень про “вигорання”, робимо висновок, що цьому передували численні дослідження у вітчизняній та зарубіжній психології щодо вивчення професійного здоров’я. Розглядаючи в історичній ретроспективі трансформацію поглядів впливу сфери професійної діяльності на фізичне, психічне та соціальне здоров’я фахівця, відмічаємо, що акценти дослідників зміщуються від суто механічного аналізу виробничих операцій до усвідомлення значущості фахівця у технологічному процесі. Історія виникнення проблеми “вигорання” невід’ємна від історії зарубіжного та вітчизняного досвіду дослідження професійного здоров’я.

Аналіз психолого-педагогічної літератури показав, що поняття “вигорання” розглядається відособлено від інших психологічних понять, що настановує на думку про штучність постановки даної проблеми, оскільки не розглядаються передумови, які сприяли початку дослідження даного поняття. Саме тому актуальність статті ми вбачаємо не в ізольованому розгляді “вигорання”, а в прослідкуванні логіки основних досліджень, які привели до суспільної необхідності розробки саме проблеми “вигорання”.

Предметом теоретичного аналізу є дослідження професійного здоров'я як передумови вивчення “вигорання”. Мета статті полягає у доцільності сформування цілісної наукової картини дослідження “вигорання” в історичному ракурсі. Завданням наукового пошуку є аналіз передумов дослідження феномена “вигорання” в науці.

Перші прояви уваги до питань забезпечення здоров'я працівників промислової сфери відносяться до початку ХХ століття і пов'язані перш за все з виникненням руху за наукову організацію праці (НОП), одним із основоположників якого був Ф.Тейлор. У своїх працях він виходив із концепції “економічної людини”, розглядаючи працівника не більше як відособлену одиницю, елемент виробничого процесу. Соціальна природа, психічне та фізичне благополуччя його не цікавили. Економічні стимули (тобто гроші) є для робітника, на думку дослідника, найважливішими [5, с.481]. Отже, Ф.Тейлор надавав перевагу зовнішньому боку мотивації. Внутрішній бік мотивації, що пов'язаний з інтересами, ідеалами, ціннісними орієнтаціями працівника, залишався поза увагою дослідника.

У Ф.Гілбрета вже проглядається досить чітка орієнтація на “людський фактор”. Основним питанням наукової організації праці він вважав особистість, її ставлення до роботи. Важливою умовою продуктивності праці Ф.Гілбрет називає здоров'я працівників. А для цього необхідне доцільне облаштування їх робочого місця та розташування інструментів, але, найголовніше, працівнику слід забезпечити необхідний відпочинок, зменшити вплив на нього втоми.

На думку Л.Гілбрет, наукове управління передбачає і моральний розвиток працівників, який досягається культивуванням почуття відповідальності за себе та інших, почуття професійної гордості, здатності до самоконтролю, почуття справедливості. Хороша організація праці, вважає дослідниця, повинна розглядати тіло і душу не відокремлено, а в їх взаємозв'язках, повинна не тільки орієнтуватися на професійний, розумовий та моральний розвиток працівників, але й формувати у них прагнення до здорового способу життя. Л.Гілбрет відмічала, що добре налагоджена діяльність, створення умов для її виконання, застосування обладнання тощо сприяє якісному виконанню роботи, а це, в свою чергу, розвиває у робітників почуття гордості за себе і свою роботу, самоповаги, дозволяє людям повністю

використати свій потенціал. Отже, на її думку, потрібно задовольнити допитливість робітника, тоді він докладе максимум зусиль, щоб виконати заплановане. Його робота буде ефективною також за умови, якщо робітник точно знає, для чого він повинен її виконувати відповідно до певного припису. Саме так вона пояснювала, звідки у працівника беруться стимули до роздумів над тим чи іншим видом діяльності, і відповідала на критику на її адресу щодо перетворення робітників на неживі механізми, машини [4, с.76-78].

Проблеми професійного здоров'я в тій чи іншій постановці починають активно обговорюватися і в Англії на початку ХХ століття. Б.Мессіо однією з найважливіших завдань промислової психології вважає дотримання правил охорони праці. Він вбачає в перевтомі працівників, що тягне за собою послаблення адекватності сприйняття, пам'яті, зосередженості, одну з причин нещасних випадків на виробництві. Енерговитрати працівника при виконанні виробничих завдань повинні бути сумісними з хорошим станом його здоров'я.

Розширення спектра досліджень у сфері наукової організації праці не залишилося непоміченим і в Німеччині. Критичний аналіз особливостей його становлення здійснила І.Вітте. Не заперечуючи цінності методів, закладених в основу наукової організації праці, вона застерігає від механічного їх запозичення. Визнаючи широкий масштаб заходів із соціального забезпечення робітників, збереження їх здоров'я та попередження нещасних випадків, І.Вітте разом із тим зазначає, що зовсім не гуманізмом пояснюється ця турботливість, а раціоналізмом: хвора чи стурбована сімейними обставинами людина неспроможна бути працездатною. Не приймаючи таку позицію в цілому, І.Вітте бачить перспективи перетворення праці на основі етики, духовних цінностей, самостійності працівників. Нашим лозунгом, говорить вона, повинна бути не автоматизація як самоціль, а одухотворення праці і самого працівника [5, с.483].

У Радянській Росії тема професійного здоров'я була достойно представлена у науковій та практичній діяльності В.Бехтерева, який дуже багато уваги приділяв вивченню трудових процесів. З його ініціативи і під його керівництвом у 1948 році в Петрограді створюється Інститут із вивчення мозку і психічної діяльності, в склад якого ввійшла лабораторія праці. Головне завдання лабораторії полягало в розробці заходів із збереження здоров'я і розвитку особистості працівників. При Інституті мозку було організовано видання науково-популярних книг із різних питань загальної гігієни праці. Перша робота у цій серії була підготовлена В.Кашкадамовим. Автор стверджував, що здоров'я фахівця може забезпечуватися при дотриманні “загального порядку життя”, який передбачає організацію правильного харчування, відповідні умови проживання, атмосферу сімейних стосунків, зміст професійної діяльності, характер відпочинку і розваг та ін.

У 1920 році О.Гастев створив у Москві Центральний інститут праці (ЦІП). Учений говорив про робітника перш за все як про суб'єкта самовдосконалення, залишаючи за ним право на особисту ініціативу в організації технологічних процесів. Особливу увагу він приділяв забезпеченню фізичного і психічного здоров'я робітників. Для вирішення цього завдання передбачалося: створення необхідних умов праці; попередження втоми; тренування фізичних можливостей працівника; розвиток у нього спостережливості, рухових можливостей, волі, вміння керувати власним часом та ін. [5, с.484].

М.Вітке, надаючи великого значення трудовій мотивації, закликав поряд з елементарною охороною здоров'я працівників турбуватися про те, щоб обстановка праці стимулювала робочий процес, а не пригнічувала його. Відчуваючи почуття задоволення від власної праці, фахівець набуває впевненості та самоствердження. Цьому сприяє розуміння суспільного сенсу виконуваної діяльності, добре володіння засобами праці, отримання оптимальних завдань [4, с.93-94].

У наш час проблема професійного здоров'я привертає до себе все більшу увагу фахівців. Праця здійснює на особистість як позитивний, так і негативний вплив. Останній може бути викликаний впливом несприятливих умов праці (перенапругою, перевантаженнями, психотравмуючими факторами і т. д.), які здатні викликати не тільки професійні деформації чи "вигорання" особистості, але і в крайніх випадках – професійні захворювання, аж до необхідності змінити рід занять чи зовсім припинити професійну діяльність.

Продуктивною основою для аналізу комплексу питань, які відносяться до проблеми професійного здоров'я, може стати концепція психологічного забезпечення професійної діяльності. Вона спрямована на наскрізне психологічне забезпечення професійної діяльності – від "входу" в професію і до "виходу" з неї, охоплюючи періоди професійного самовизначення, професійної підготовки, професійної адаптації, професійної реабілітації. Процес безперервного психологічного супроводу розглядається як обов'язкова умова становлення фахівця і його подальшого професійного функціонування. Особливої уваги науковців потребують проблеми виникнення та подолання стресів, "вигорання" та деформацій у професійній діяльності. Таким чином, дана концепція орієнтує практичну психологію на формування цілісного і збалансованого знання про психологічне забезпечення суб'єкта діяльності протягом його професійного шляху.

Розглядаючи "вигорання", яке більшою мірою є професійним, ніж екзистенціальним утворенням особистості, чітко прослідковуємо його взаємозв'язок із концепцією психологічного забезпечення професійної діяльності. Тривалий час увагу науковців привертала в основному проблеми

надійності та безпеки професійної діяльності. І тільки постановка в науковому співтоваристві проблеми психологічного стресу в професійної діяльності різко змінила сферу дослідження з необхідності збереження фізичного та соціального здоров'я фахівця на особливу актуальність збереження психічного здоров'я спеціаліста.

Початок інтенсивного дослідження проблеми стресу відноситься до другої половини ХХ століття і пов'язується з науковою школою Г.Сельє.

Психологічний (емоційний) стрес – це такі стресові стани, які слід віднести до сфери негативних і позитивних почуттів та емоцій. Видів і форм прояву психологічного стресу надзвичайно багато, оскільки вони обумовлені особистісними властивостями особистості, її минулим досвідом, особливостями виховання і освіти. Досі нема загальноприйнятого розуміння терміна "психологічний стрес". Як правило, його пов'язують із психічною напругою, яка виникає в особистості під впливом емоційних, мотиваційних та інтелектуальних стресорів, інакше кажучи, в умовах діяльності, що супроводжується розумовими перевантаженнями, необхідністю швидкого пошуку і прийняття рішень, перешкодами, невдачами, реальною небезпекою, підвищеною відповідальністю за виконувану роботу і т. д. [6, с.116].

Інтерес до синдрому "вигорання" був викликаний тим, що значно збільшилась кількість фахівців, які почувалися виснаженими, знесиленими та емоційно "згаслими", що в результаті впливало на продуктивність праці. Сам термін "вигорання" з'явився у психологічній літературі відносно недавно. Він був уведений американським психіатром Х.Фрейденбергом у 1974 році. Англійською мовою цей термін перекладається як "burnout". Поняття "вигорання", як правило, використовують для позначення переживання особистістю стану фізичного, емоційного і фізичного виснаження, що викликається тривалим включенням в емоційно напружені та значущі ситуації. Синдром "вигорання" бере свій початок у хронічній повсякденній напрузі чи емоційній перевтомі, що переживається особистістю в особистісно значущих ситуаціях спілкування з іншими людьми. Найчастіше "вигорання" розглядається як довготривала стресова реакція чи синдром, що виникає внаслідок тривалих професійних стресів середньої інтенсивності. У зв'язку з цим синдром "психічного вигорання" ряд учених (К.Маслач, В.Шафелі) позначає як "професійне вигорання", що дозволяє розглядати це явище в аспекті особистісної деформації фахівця під впливом професійних стресів [5, с.548].

"Вигорання" проявляється, з одного боку, у душевному неблагополуччі (дискомфорті), незадоволеності особистим життям, а також у фізичному нездужанні. З іншого боку, воно негативно впливає на продуктивність праці фахівців. Тому "вигорання" як феномен потрапляє в поле зору не тільки психологів, психотерапевтів, лікарів, але також і працевлаштувачів, зацікавлених в енергійних працівниках, які "горять", але не "згорають" цілком на роботі.

Уперше на проблему психічного вигорання звернули увагу американські спеціалісти у зв'язку із створенням і масовим поширенням соціальних служб. Фахівці, які працюють у сфері психологічної та соціальної допомоги, зобов'язані проявляти співчуття та емпатію, тривалий час контактують із відвідувачами і їх життєвими проблемами. Обов'язок працівників цих служб полягає у наданні психологічної підтримки: вони повинні вислухати і підтримати людину, яка звернулася за допомогою. Незважаючи на спеціальну підготовку і підбір персоналу для соціальних служб за певними критеріями, необхідними для цього виду діяльності, керівники служб через деякий час нерідко стикалися з фактами незадовільної роботи працівників, перш за все зі скаргами відвідувачів на їх неуважність, байдужість, черствість, а іноді й грубість. Проведені дослідження привели до виявлення своєрідного професійного "стресу спілкування", який отримав назву синдрому "психічного вигорання". Даний синдром почав розглядатися як стрес-реакція на тривалі стреси міжособистісних стосунків.

На початку 70-х рр. XX століття специфічна симптоматика вигорання була виявлена у соціальних і медичних працівників, працівників благодійних організацій, адміністраторів і обслуговуючого персоналу, вчителів, викладачів. Пізніше список професій, пов'язаних із ризиком вигорання, був доповнений Р.Шваб адвокатами, поліцейськими, тюремниками, політиками, торговим персоналом, менеджерами середньої та вищої ланки. Таким чином, як стверджує К.Маслач, "із плати за співчуття" синдром "вигорання" перетворився у "хворобу" працівників "комунікативних" професій, тобто професій, які пред'являють високі вимоги до психологічної стійкості в ситуаціях ділового спілкування [7, с.60].

Специфіка даних професій полягає у великій кількості емоційно насичених і когнітивно складних міжособистісних контактів, що вимагає від спеціаліста значного особистого вкладу у щоденні професійні обов'язки. Крім того, у професіях, орієнтованих на роботу з людьми, велике значення має отримання від них необхідного зворотного зв'язку (наприклад, вдячність, визнання, прояв поваги, інформація про зміну самопочуття чи про нові плани, що стосуються подальшої ділової взаємодії, та ін.).

До теперішнього часу синдром "вигорання" включає більше ста симптомів. З 1974 року у літературі з'явилось понад дві з половиною тисячі статей і книг із синдрому вигорання. Незважаючи на численні публікації з цієї проблеми, більшість із них до 1980-х рр. носили описовий характер. Як відмітили Б.Перлман і Е.Хартман у 1982 році, тільки одиниці дослідників піднялися вище описового рівня і представили статистичний аналіз даних. Літератури, що розкривала б науково-практичні дослідження у цій галузі, ще не достатньо. Але розробка цього синдрому постійно продовжується, і на сьогоднішній день він уже удостоєний діагностичного статусу – МКБ-10: Z73 – проблеми, пов'язані з труднощами управління власним життям [3, с.58].

Дослідження даного синдрому розпочалося із співробітників медичних установ та різних громадських організацій. Ф.Сторлі проводила дослідження цього феномена на медсестрах, що працюють у кардіології. Вона зробила висновок, що цей синдром є результатом конфронтації з реальністю, коли людський дух виснажується у боротьбі проти обставин, які важко змінити. Як наслідок, розвивається професійний аутизм. Необхідна робота виконується, але емоційний вклад, який перетворює завдання у творчу форму, відсутній.

К.Маслач деталізувала це поняття, окресливши його як синдром фізичного та емоційного виснаження, що включає розвиток негативної самооцінки, негативного ставлення до роботи та втрату розуміння і співчуття по відношенню до клієнтів. Вона підкреслює, що вигорання – це не втрата творчого потенціалу, не реакція на нудьгу, а скоріше емоційне виснаження, яке виникає на фоні стресу, що викликаний міжособистісним спілкуванням [2, с.211].

К.Маслач і С.Джексон до найбільш характерних проявів синдрому "вигорання" відносять почуття емоційного виснаження чи знесилення, неможливість працювати з повною віддачею сил, дегуманізацію (деперсоналізацію) як тенденцію до цинізму і негативізму по відношенню до залежних осіб (пацієнтів, клієнтів, підлеглих, учнів), негативне самосприйняття у професійному плані (редукування особистісних досягнень чи обов'язків).

На сучасному етапі розвитку вітчизняної науки проблемі вигорання приділяють багато уваги як теоретики, так і практики, але результати роботи виливаються у поодинокі публікації, переважно просвітницького характеру, спрямовані на привернення дослідників до даного явища.

Актуальність дослідження проблеми професійного здоров'я, професійного стресу, "вигорання" була зумовлена суспільною значущістю, розвитком виробництва, збільшенням частки приватного капіталу, переходом до ринкових відносин. Аналізуючи зміну поглядів на роль і значення фахівця у професійній діяльності, можна відзначити таку тенденцію: спочатку акцент робився на жорсткій необхідності працівника відповідати певним умовам праці, причому особистість фахівця переважно ігнорувалася, згодом на перший план виходить проблема збереження фізичного і соціального здоров'я спеціаліста і тільки в останні роки почала приділятися увага діагностиці, психопрофілактиці, корекції, реабілітації, гармонізації психічного здоров'я фахівця.

Нерозробленість проблеми психічного здоров'я фахівця відкриває широкі перспективи для дослідження. Цінними будуть і теоретичні, і експериментальні, і психопрактичні пошуки у даній сфері. Особливо слід акцентувати увагу на необхідності здійснення цілеспрямованої, планомірної та систематичної роботи з вивчення детермінант, специфіки, наслідків професійних стресів, вигорання, деформацій та їх впливу на психічне здоров'я фахівців.

1. Гвишиани Д.М. Главные школы и направления теории организации и управления // Организационная психология / Сост. и общая редакция Л.В.Винокурова, И.И.Скрипюка. – СПб.: Питер, 2001. – С.42-61.
2. Карамушка Л.М., Зайчикова Т.В. Проблема синдрому “професійного вигорання” в педагогічній діяльності в зарубіжній та вітчизняній психології // Актуальні проблеми психології: Наукові записки Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України. – К.: Нора – Друк, 2001. – Вип.21. – С.210-217.
3. Карамушка Л., Зайчикова Т., Бондарчук О. Особливості вияву синдрому “професійного вигорання” у вчителів // Освіта і управління. – 2003. – Т.6. – №3. – С.57-66.
4. Орбан-Лембрик Л.Е. Психологія управління: Навчальний посібник. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 695 с.
5. Психологія здоров'я: Учебник для вузов / Под ред. Г.С.Никифорова. – СПб.: Питер, 2003. – 607 с.
6. Самоукина Н.В. Психологія професійної діяльності. – СПб.: Питер, 2003. – 224 с.
7. Форманюк Т.В. Синдром “емоціонального сгорання” как показатель профессиональной дезадаптации учителя // Вопросы психологии. – 1994. – №6. – С.57-64.

The author tries to form an integral scientific picture of investigation of burnout in historical aspect. The urgency of the article consists in observing the main tendencies which have led to the social necessity of working out the problem of burnout. The subject of the scientific research is the analysis of the pre-conditions of investigation of the “burnout” phenomenon in science. In her article the author attempts to approach understanding of the term “burnout” through the notions of professional health and professional stress.

В.П. Голован

ГУМАННІСТЬ ЯК СКЛАДОВА ПРОФЕСІОНАЛІЗМУ ПЕДАГОГА

Взаємозалежність між системами влади та освіти загальновідома. При існуванні зовнішньої загрози державна бюрократія задля збереження своїх робочих місць намагається всіляко розвивати галузі точних наук, адже вони сприяють поліпшенню технологій виготовлення зброї, та нав'язати віру в справедливість державного устрою засобами гуманітарних. Відкритим суспільствам властива мінімальна відстань між розвитком технології та демократії, закритим – значна диспропорція, адже володіючи кращими технічними засобами масової пропаганди легше формувати молоду людину з думками та уявленнями, вигідними для тих, хто при владі (радіо за нацистів у Німеччині, радіо та телевізійні репортажі партійних з'їздів у радянській Росії). Проте навіть такі системи в моменти нестабільності або при зміні лідера прагнуть урівноважити співвідношення гуманітарного та технологічного знання, підтягаючи поступками на користь громадян гуманітарний ряд наук (історію, філософію, педагогіку, психологію та інших) ближче до рівня техн.

Дослідженню професіоналізму в різних сферах діяльності присвячені дослідження Ю.Гільбуха, В.Медведева, Є.Мілер'яна, В.Моляка, В.Рибалка,

В.Татенка. На нашу думку, широта й значущість проблеми професіоналізму потребують подальшої розробки. Дана стаття є спробою розглянути професіоналізм педагога під кутом гуманності.

Від початку минулого століття через захоплення індустріальною могутністю розвиток точних наук значно випереджав у нашій країні прогрес у галузі гуманітарних, а інформаційна складова переважала етичну. Надзвичайно слухним виявилось зауваження В.Сухомлинського про “відставання вихованості від освіченості” [1, с.535] що, на наш погляд, стосувалося дегуманізованого та гуманного професіоналізму.

Педагогіка та психологія належать до тих професій, у яких гуманність є складовою професіоналізму. Професіоналом слід вважати, на думку В.Татенка, “людину, яка засвоїла знання, нагромаджене людством у відповідній сфері, яка вміє застосовувати ці знання на практиці, а також є вправною у їхньому застосуванні” [2, с.161]. Гуманістичний підхід у педагогіці фокусує увагу на діалогічному, конструктивному, а не директивному професіоналізмі, властивому тоталітарній педагогіці. Відповідно до цього підходу педагогом може бути людина, яка полегшує учіння, а не є лише дидактичною машиною. Тим самим тип педагога-професіонала становить органічну єдність інформаційного знання та етичних переконань. Слід зазначити, що ризик факторів професійного вигорання та стресу, на нашу думку, менший для гуманістичного педагога, оскільки він більшою мірою проявляється як автентична особистість, що самоактуалізується.

“Звернімо увагу, що “освіта”, *cultura animi*, спершу є ідеал, наповнення, а не процес, що вона в першу чергу є індивідуально своєрідна форма, образ, ритміка, у межах якої і за зразком якої відбуваються довільні душевні дії людей” [3, с.5]. Виступаючи ідеальною формою соціалізації, що втілює усталені для даної спільноти вартості, норми, зразки поведінки, освіта становить зовнішнє, перцептивне коло реальності, з яким безперервно взаємодіє індивід; внутрішнім, рецептивним колом є його особистість – педагог-професіонал здатен синтонізувати як перцептивне, так і рецептивне спершу в собі, а згодом в особистості студента.

Оскільки директивна педагогіка відчужує особистість викладача від діяльності, то, як наслідок переобтяження стресом, поглиблюється розчарування авторитарного педагога в результатах своєї праці. Директивний підхід у педагогіці, на наш погляд, хибує перевантаженням самовідповідальності педагога, котрий недостатність знань студентів схильний пояснювати недостатністю власного професіоналізму.

“Професійне вигорання вчителя – загальноприйняте позначення вираженого негативного ставлення вчителя до своєї праці. Є одним із можливих наслідків сильного стресу” [4, с.36].

Іншою значною вадою директивного професіоналізму є необов'язковість гуманізації навчального матеріалу самим педагогом, бо принцип

гуманізації їй досі нехтується прихильниками директивної дидактики. Ми вживаємо тут принцип гуманізації у вузькодидактичному значенні, яке йому надавав К.Лех: “Принцип гуманізації праці – який вимагає, щоб будь-яка робота учня ставала його особистим завданням, пробуджувала його інтерес та інтелектуальну активність, а також створювала перспективу успіху” [5, с.176].

Директивний професіоналізм є втіленням у педагогічній практиці ідей бігевіоризму, в парадигмі якого поняття “особистість” грає щонайменше другорядну роль. Проте, на думку представників інших психологічних напрямів, наприклад К.Юнга, особистісний розвиток педагога відіграє вирішальну роль у стимулюванні учіння студента (учня): “Ніхто не здатний виховати особистість, якщо він сам не є особистістю” [6, с.190].

Знеособлення учня в світлі бігевіористських теорій, що ведуть до центрованого на вчителів підходу, цілком логічно співвідносне з поглядом на нього як об’єкт. Викладання передбачає директивність. Кредо директивного навчання висловив Б.Скіннер: “У поведінковому аналізі людина розглядається як організм ... котрий володіє набутим набором поведінкових реакцій” [7, с.338].

За умов відкритості педагогічної системи, що передбачає суб’єкт-суб’єктну взаємодію учасників педагогічного процесу, зростає роль позитивної мотивації учбової діяльності, відтак сумістити академічні успіхи студентів із самоактуалізацією їх особистості стає можливим за умови гуманістичного професіоналізму. Вже сама професійна самоідентифікація педагога асоціативно передбачає гуманність, проте директивно здійснювана педагогічна діяльність є формою дресури задля набуття наперед визначених якостей.

У контексті професіоналізму гуманність виявляється актуалізацією позитивного потенціалу як студентом, так і викладачем. Ефект евристичності як спільної спроби осягнення суті й глибини буття можливий за максимального наближення (М.Гайдеггер вживає термін “агхібазія”) викладача та студента.

Суперечка стосовно належності педагогіки чи то до галузі науки, чи культури у зв’язку з проблемою професіоналізму вирішується сама собою – “профі” є синкретичною єдністю їх обох. Творчість становить необхідну складову професійності, адже творча нестабільність сприяє усвідомленню студентами відносності знання та незнання. Розуміння цих первнів через сполучення таланту й праці дає змогу конструювати нову реальність, осягаючи глибини істини.

Педагогічний професіоналізм неunikно спрямований на плекання гуманістичних вартостей у формі переконань, ідеалів, потреб, без яких, на нашу думку, професійний педагог не може відбутися. “Все, що робить викладач у класі, відображає його особисті переконання”, – констатує Гі Лефрансуа [4, с.21].

Протилежною до цього є директивна педагогіка, в якій педагог є ретранслятором знань студентам, звісно, вона не здатна сприяти творчопошуковим виявам активності. Тобто в самій директивній моделі закладено роздвоєння, недо-особистісність, недо-професіоналізм, гальмування ініціативи. Водночас відбувається трансфер неповновартісності педагога в неповновартісність студента. Типовим прикладом може слугувати педагогіка Радянського Союзу, що здійснювала свідомий перекосяк у бік технологічної інформативності, втискаючи гуманітарну сферу в прокрустове ложе догми.

“Поаяк навчитися – означає дійти до знання, то навчання передбачає перехід від незнання до мудрости, від порожнечі до наповнення, від дефектності до досконалости”, – стверджував Д.Д’юї [8, с.264].

Відсутність гуманістичних переконань у педагога можна трактувати як професійну ущербність, наслідком чого буде нездатність виявляти обдарування і сприяти їх розкриттю у студентів. У даному випадку, на думку С.Батракової, мова йде про реверсію педагогічної ідентичності: “З ким ідентифікує себе учитель: з наукою, з державою, з етносом, з культурою? Чи з учнем, з навчальним предметом? Педагогові, який турбується про ідентичність учнів, корисно замислитись про свою власну ідентичність. Це вільно чи невільно впливатиме на становлення ідентичності учня” [9, с.149].

Несприйняття студентом педагога авторитарного типу є спротивом нарузі над своєю природою, своєрідним інстинктом самозбереження особистості.

Педагогіка, що має за мету саморозвиток людини, – надзвичайно складна справа і всупереч цій складності є єдиним людським шляхом поступу. Натомість зовнішньомотивоване виховання людини з наперед визначеними і соціально очікуваними якостями є своєрідною формою неетичної дресури.

“Проповідує про щастя історик, благовістить хімік, проголошує шлях щастя фізик, логік, граматик, землемір, воїн, гендляр, годинникар, знатний і підлий, багатий і бідний, живий і мертвий... Всі на місце учителів сіли, кожен собі науку привласнив” [10, с.195].

Практично критика волонтаристської педагогіки Г.Сковородою збігається з її критикою такими сучасними психологами й педагогами-гуманістами, як Карл Роджерс, Абрагам Маслоу, Віктор Франкл, Георгій Балл та іншими, авторитарних принципів та методів сучасної освіти.

Авторитарна освіта продукує егоїстичну людину, спрямовану на боротьбу і владу, панування й підкорення людей і природи. Егоїстична спрямованість загалу на купівлю-продаж любові за схемою Е.Фромма: “Люблю, бо мене люблять” є нісенітницею, адже “вас люблять, лише якщо ви самі себе любите” [11, с.199]. Любов до своєї професії – це творча активна праця над собою все життя, віра й довіра до себе.

Гуманістичний професіоналізм – це педагогіка, базована на засадах миру людини з собою, самовдосконалення, односпрямованого з побутуючим

у суспільстві ідеалом або ні, але завжди керованого любов'ю до людини, а не до абстрактної ідеї: “Якщо хочемо виміряти небо, землю і моря, повинні, по-перше, виміряти самих себе” [10, с.131].

Самодостатність людини, становлення особистості через акт любові до професії, навчання бути вільним – переконання, прикметні для гуманістичної професійної свідомості.

Відчуження від діяльності, педагогічна безсуб'єктність спричинюються внутрішньою несвободою, гвалтом над схильностями, прагненням посісти “не своє” соціальне місце, врешті, відсутністю щастя, задоволення життям, механічністю поведінки. Зовнішні чинники директивної освіти не в змозі виховати істинну людину, адже тиском іззовні травмується злагода людини в собі. Тим самим відбувається відвласнення права людини на вільну творчість себе (диктатури привласнюють собі навіть право вирішення життя чи смерті людини); крім усіх інших прав, любов дає людині право *не бути с і р і с т ю*. Професіонал завжди виразний своєю неповторністю, своєрідним творчим стилем.

В.Сухомлинський свого часу окреслив також потребу формування внутрішньосистемних позитивних ідеалів, спільних для всього суспільства. Пропаганда внутрішньої гуманності системи здійснювалася за допомогою естетизації етичних оцінок вчинків людей, на протигагу ідеологічним оцінкам, акцентуванні на позитивному в них, так, що навіть злочин або зрада розглядаються не інакше як девіантна поведінка (притча “Про Яриного сина”) [12, с.637-640].

Власне, суть професіоналізму не вкладається в межі однолінійного визначення, воно стає базовою аксіопсихічною характеристикою сучасної людини. Бути суб'єктом власного життя означає бути особистістю, а не пасивним артефактом чужих бажань чи наслідком збігу обставин – ось те первісне зерно гуманізму, що проростає професіоналізмом завзяття, певності свого вибору, екстатичного прориву до утвердження свого творчого “Я”. Педагогічний професіоналізм – спрямованість на бачення позитивного в людині, шпекання його, актуалізація духовних інтенцій та іманентного потенціалу. Недосконалість не переборюється, а пізнається. Борючись із недоліками, людина наражається на роздвоєння між моральними та аморальними засобами, ще гірше переродження діяльності в боротьбу заради боротьби. Орієнтація на краще утверджує гуманізм, натомість акцентування недоліків веде до протилежного.

Професіонал добре обізнаний з історією та тенденціями розвитку свого фаху. Його компетентність є не зовнішньопоказною, фасадною, такою, що психічно травмує студента, який усвідомлює мізерність власних знань, а внутрішньопотенційною. Людяність у цьому випадку виступає як толерантність до особистості студента.

Для професіонала важливе не підкреслення власної значущості в очах слухачів – це можна розцінювати як невизнання особистості студента, – а трансляція віри у розвиток, становлення студента як майбутнього професіонала.

Інтелектуальна чемність професіонала полягає в подачі фахових знань із позиції нейтрального оцінювання, при тому, що професійність прямо пов'язана з метою освіти. Якщо мета директивної освіти полягає у “формуванні” політичних, етичних, естетичних та культурних поглядів студентів поряд із фаховістю, то дана позиція забезпечується педагогічним коригуванням у бік лояльності до існуючої влади. Оскільки такі погляди “нав'язуються”, привносяться в процес навчання, то виникають питання: а) за що платить студент – за набуття фаху чи за вислуховування приватних оцінних суджень викладача? б) чи доцільно витратити учбовий час на так звані виховні впливи на студентів?

Визначаючи за мету освіти підготовку професіонала, університет готує незаангажованого щодо вартостей фахівця, який вважає оцінювання своєю приватною справою, до якої він мусить прийти свідомо і самостійно. Будучи нейтральним щодо привнесення вартісних оцінок, викладач залишає питання відкритим, даючи змогу студентові осмислити інформацію під кутом власних вартісних установок. На думку Макса Вебера, професіоналізм викладача полягає в тому, щоб він міг перш за все навчити студента:

“1. Здатності знаходити задоволення у виконанні поставленого перед ним скромного завдання.

2. Визнання фактів, у тому числі – і в першу чергу – таких, що незручні для нього особисто, і вміння відділяти їх констатацію від оцінюючої їх позиції.

3. Вміння дистанціюватися при вивченні наукової проблеми, зокрема гальмувати потребу виставляти на перший план свої смаки й інші якості, про які не питають” [13, с.551-552].

Професіонал спонукається до праці не тиском зовнішніх чинників, а прагненням самоактуалізуватися. У праці він виступає як творець, йому важко, якщо взагалі можливо працювати на замовлення. Сконцентрувавшись на своїй роботі, він сумлінно її виконує, адже спрямований до пошуку нових шляхів її виконання. Домінуючим типом стосунків з оточуючими в нього є суб'єктний рівень, повага й прагнення розвитку чужої особистості не дозволяють йому опускатись до досуб'єктності. Психологічне ставлення професіонала до своєї діяльності є позитивним, оскільки усвідомлюється ним при виборі форми діяльності, й відповідає його покликанню.

Підвищенню професіоналізму сприяє здатність до конструктивної взаємодії з оточенням. Професіонал вільний від заздрощів, успіхи колег сприймаються ним, не вражаючи почуття повноцінності.

Д.Д'юї вважав: “Професія означає не що інше, як таке спрямування життєвої діяльності, завдяки якому вона набуває помітної значущості для

людини у зв'язку з її наслідками, що їх вона зумовлює і завдяки якому вона приносить користь іншим людям" [8, с.245]. Розуміння професіоналом корисності наслідків своєї праці як для цієї, так і для інших країн, належності його творчості людству звільняє від страху. Він діє з любові професією до ближнього, дальнього, дуже дальнього.

Професіоналізм культуртрегерського, а не соціотрегерського кшталту забезпечує культурну синтонність та культурну спадкоємність учня й учителя в процесі спільної навчальної діяльності в контексті значно більшої відкритості культури як системи на відміну від герметизму соціальності. Аксіокорекція, яка відбувається внаслідок діяльності професіонала у його підопічних, оминає фазу фрустрації. Відчуваючи себе лише узагальнювачем поза ним існуючої телеологічної мудрості, а не її творцем, професіонал не відчуває страху невдачі та страху видатися в очах оточуючих диваком. Рівень його тривожності є завжди мінімальним, адже він постійно спрямований на співдію з оточенням. Не травмуючи страхом невпевненості студентів (учнів) у своїх силах, він концентрується на збільшенні їх інтелектуальних ресурсів: "За оцінкою Г.Джекінса, доросла людина, яка досягла в суспільстві успіху використовує близько 10% існуючих ресурсів свого інтелекту. Решта 90% вкриті стереотипами поведінки та почуваннями, інформації, яка не підлягає аналізу про минулі неприємності та перевантаження" [14, с.21].

Просоціальна аксіокорекція (під цим ми розуміємо не формування чи навчання, тобто внесення іззовні, а внутрішню дію самої людини, що і раніше мала вартісну ієрархію), яка відбувається у співпраці такого викладача з студентами, стає глибинною і незворотною. Аксіокорекція передбачає особистісно-суб'єктну дію з метою реорганізації мотивів та вартісної ієрархії як наслідку інтеріоризації (гуманізації) нової життєво важливої для особистості інформації. Здатність особистості до аксіокоригування дає змогу довіряти собі й опиратися на внутрішню мотивацію.

Міжособистісна синергія досить часто є наслідком діяльності професіонала. Працюючи разом із колегами, він здатний створювати атмосферу великого психологічного задоволення наслідками спільної праці. Керуючись необхідністю власного розвитку, професіонал не заперечує такого самого прагнення у колег, студентів, учнів. Стан постійної доброзичливості та психічної рівноваги дає йому змогу максимально інтелектуалізувати власне життя.

Діяльність професіонала стимулюється задоволенням внутрішнього зростання, а не зовнішнім статусним. Визнання й слава є для нього приємними, але не життєво необхідними.

1. Сухомлинський В.О. Вибрані твори: В 5-ти томах. – Т.2. – К.: Рад. школа, 1976. – 670 с.
2. Татенко В. Психологічні ознаки професіоналізму // Психологічні перспективи. – 2003. – Випуск 4. – 219 с.
3. Scheler M. Bildung und Wissen. Verlag O. Schulte-Bulmke. Frankfurt am Main, 1947. – 43 s.

4. Лефрансуа Ги. Прикладная педагогическая психология. – СПб.: праймЕВРОЗНАК, 2003. – 416 с.
5. Lech K. Nauczanie wychowujace. W. 1967 / с. 178 Оконь, В. Введение в общую дидактику / Перевод с польск. Л.Г.Кашкуревича, И.Г.Горина. – М.: В. Ш., 1990. – 382 с.
6. Юнг К.Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души / Пер. с нем. – М.: Канон, 1994. – 336 с.
7. Skipper, 1974. – P.167-168 // У книзі Хьелл Л., Зиглер Д. Теория личности. – СПб.: Питер Пресс, 1997. – 608 с.
8. Д'юї Джон. Демократія і освіта. – Львів: Літопис, 2003. – 294 с.
9. Батракова С.Н. Проблема самосознания учителя как "человека культуры" // Мир психологии. – 2002. – №2. – С.148-158.
10. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозаїчні твори. Листи. – Київ: Наукова думка, 1983. – 542 с.
11. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева. Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
12. Сухомлинський В.О. Вибрані твори: В 5-ти томах. – Т.3. – К.: Рад. школа, 1976. – 670 с.
13. Вебер М. Изб. произв.: Пер. с нем. / Сост. общ. ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
14. Новиков О. Плохих людей нет! Гуманистическая и трансперсональная психология: Хрестоматия. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592 с.

The problem of inequality between breeding and education are examined in the article. Teacher's approach to the student within limits of subject-subject interaction is able only on the humanistic but not directive base.

М.Я. Фіглевська

**ОСНОВНІ ПОРУШЕННЯ ЕМОЦІЙНО-ВОЛЬОВОЇ СФЕРИ
СТАРШИХ ДОШКІЛЬНИКІВ ІЗ НЕБЛАГОПОЛУЧНИХ СІМЕЙ**

Емоційно-вольова сфера – важливий компонент особистісного розвитку. Її порушення руйнують гармонійне формування особистості дошкільника, спричинюють внутрішньоособистісні та міжособистісні негаразди. Деформації емоційно-вольової сфери старших дошкільників у великій мірі спричинює сім'я, зокрема неблагополучна.

До даної проблеми в своїх працях зверталися такі вчені: З.С.Карпенко, О.Л.Кононко, Б.І.Кочубей, Є.І.Рогов, Є.Сарапулова, І.Марценківська, І.Марценківський, Є.В.Новікова та ін. Зокрема, порушеннями емоційно-вольової сфери займалися З.С.Карпенко, Б.І.Кочубей, О.Л.Кононко, Є.В.Новікова. Проблема порушення вольової сфери займалися Є.І.Рогов, Є.Сарапулова, З.С.Карпенко, І.Марценківська, І.Марценківський та ін.

Проте проблема аналізу порушень емоційно-вольової сфери старших дошкільників із неблагополучних сімей залишилася не висвітленою. Це і зумовило проведення нашого дослідження.

Мета статті полягає в розкритті основних порушень емоційно-вольової сфери старших дошкільників із неблагополучних сімей та специфіки їх виявлення.

Дослідження проводилось на основі таких методик: “Вибери потрібне обличчя”, “Малюнок сім'ї”, “Будинок – Дерево – Людина”, “Тест Люшера”, “Анкета для визначення тривожності”, “Страхи в хатинках” “Визначення самооцінки дитини”, “Анкета для визначення невпевненості”, “Анкета для визначення агресивності”, “Анкета для визначення імпульсивності”, “Анкета для виявлення схильності до брехні”, “Анкета для визначення замкнутості”, “Анкета для визначення асоціальності”, експертних оцінок вихователів та власних спостережень.

З метою виявлення порушень емоційно-вольової сфери старших дошкільників із неблагополучних сімей нами було проведено дослідження в Лисецькому дитячому садку Тисменицького району Івано-Франківської області, в дитячому садку “Зіронька” с. Ямниця цього ж району та в школі-садку №8 міста Івано-Франківська. Ним було охоплено 60 дітей старших груп – 39 із благополучних і 21 з неблагополучних сімей.

Одним із порушень емоційної сфери старших дошкільників є негативно забарвлений настрій (придушений, сумний) – форма емоційного життя дитини, досить стійкий емоційний стан, що забарвлює протягом деякого часу всі її переживання. Він у значній мірі залежить від взаємовідносин

Фіглевська М.Я. Основні порушення емоційно-вольової сфери старших дошкільників із неблагополучних сімей

дитини з оточуючими. На основі експертних оцінок вихователів та власних спостережень ми виявили, що негативно забарвлений настрій притаманний 14 дітям (67%) із неблагополучних сімей і 18 дітям (46%) із благополучних сімей. У старших дошкільників із неблагополучних сімей у порівнянні зі старшими дошкільниками з благополучних сімей переважають фрустрація, пригнічення, спричинені гіпоопікою, фізичним, психологічним насиллям, сімейними конфліктами тощо.

Виразним дефектом емоційної сфери старших дошкільників є тривога – емоційний стан, який виникає в ситуаціях невизначеності та небезпеки і проявляється в очікуванні несприятливого розвитку подій. Вона виникає, коли душу дитини пронизує конфлікт, який перешкоджає реалізації важливих потреб: у фізичному існуванні, в безпеці, в емоційній близькості, прив'язаності, у визнанні та самореалізації [3].

Порівнюючи результати методик “Вибери потрібне обличчя” та “Малюнок сім'ї” з результатами методик “Будинок – Дерево – Людина” та “Тест Люшера”, ми виявили, що тривожність як стан особистості (ситуативна тривожність) притаманна 20 дітям із неблагополучних сімей (95%) і 34 – із благополучних (87%). 11 дітей з благополучних сімей і 5 дітей з неблагополучних сімей мають високий рівень тривожності, що відповідно становить (28% і 24%), у 26 дітей з благополучних сімей (69%) і 15 дітей з неблагополучних сімей (71%) – середній рівень тривожності. Особистісну тривожність старших дошкільників, яка є рисою характеру, ми діагностували за допомогою методики “Анкета для визначення тривожності”. У 3-х дітей (8%) із благополучних сімей був виявлений середній рівень тривожності та у 4-х дітей (18%) із неблагополучних сімей (у 3-х випадках (14%) – середній рівень, в 1-у (4%) – високий рівень тривожності). Вищі показники ситуативної та особистісної тривожності у старших дошкільників із неблагополучних сімей порівняно зі старшими дошкільниками з благополучних сімей пояснюються тим, що поряд з індивідуальною вразливістю нервової системи, несприятливий сімейний клімат у значно більшій мірі спричинює почуття невизначеності та небезпеки.

Порушенням емоційного розвитку дітей старшого дошкільного віку є страх як переживання сильного переляку, боязні когось, чогось. Цей емоційний стан може як мобілізувати енергію дитини, так і паралізувати її. Сильний страх супроводжується невпевненістю дій, скутістю рухів. Поява страхів у дошкільників найчастіше відбувається внаслідок неправильного виховання і нерозумної поведінки дорослих.

На основі діагностики страхів за методикою “Страхи в хатинках” ми з'ясували, що значно більше за норму страхів притаманно 14 дітям із благополучних сімей і 16 – із неблагополучних сімей, що становить 35% і 76%. Це загалом можна пояснити наявністю у старших дошкільників із

неблагополучних сімей в більшій мірі, ніж у старших дошкільників із благополучних сімей, почуття незахищеності.

Ще одним порушенням емоційного розвитку старших дошкільників є невпевненість – переживання дитиною своєї неспроможності досягнути тих чи інших життєвих цілей, справитися з певними завданнями внаслідок неадекватно заниженої самооцінки [1, с.71]. Розвитку невпевненості сприяє негативний досвід у тій чи іншій діяльності, конфліктні взаємовідносини з дорослими та ровесниками, надмірна опіка чи байдужість дорослих. На основі методики “Визначення самооцінки дитини” ми побачили, що у 15 дітей з благополучних сімей і 11 – з неблагополучних сімей самооцінка завищена, що становить 39% і 52%. У 17 дітей з благополучних (44%) і у 7 – з неблагополучних сімей (33%) адекватна самооцінка. Занижена самооцінка у 7 старших дошкільників (17%) із благополучних і у 3 старших дошкільників (15%) із неблагополучних сімей. Наявність великої кількості дошкільників із завищеною самооцінкою пояснюється їх віковою особливістю і є захисним механізмом підтримки позитивного ставлення до себе, впевненості в собі та дає змогу дошкільникові сміливо братись за нову справу, ризикувати, вірити в удачу [5, с.53].

На основі методик “Малюнок сім’ї”, “Будинок – Дерево – Людина”, “Тест Люшера” ми з’ясували, що невпевненість у певних ситуаціях проявляється у 12 дітей з благополучних сімей (31%) і у 18 – з неблагополучних (86%). Отже, виходить, що старші дошкільники з благополучних сімей свідомо завищують свою самооцінку в 5 випадках (13%), а з неблагополучних – у 15 (71%). Ми вважаємо, що зовні завищена, а насправді, згідно з дослідженнями, занижена самооцінка старших дошкільників із благополучних сімей є показовою, компенсаторною, спрямованою на підтримку позитивного ставлення до себе з боку оточуючих, прагнення показатися кращими. Більше процентне співвідношення завищеної самооцінки у старших дітей з неблагополучних сімей, в порівнянні зі старшими дошкільниками з благополучних сімей, пояснюється більшою потребою у самоствердженні, спричиненою комплексом неповноцінності, що формується внаслідок негативного впливу батьків та інших дорослих членів сім’ї, які цих дітей виховують.

На основі методики “Анкета для визначення невпевненості” ми з’ясували, що невпевненість середнього рівня, як вада особистісного розвитку, притаманна 3 дітям із благополучних сімей (8%) і 3 – із неблагополучних сімей (14%). Це пояснюється тим, що старшим дошкільникам із благополучних сімей в більшій мірі, ніж старшим дошкільникам із неблагополучних сімей, притаманне почуття захищеності, емоційного прийняття батьками, які формують у них позитивне ставлення до себе, адекватну самооцінку, впевненість.

Одним з основних порушень вольової сфери старших дошкільників є агресивність – поведінка, спрямована на заподіяння фізичної чи психологічної шкоди іншій людині, яка супроводжується емоційними станами гніву, ворожості, ненависті. Агресивність виникає найчастіше внаслідок приниження дитини, знущання з неї, обмеження самостійності, відреагування комплексу неповноцінності – намагання довести свою вищість, фрустрації – гнітючого переживання невдачі у задоволенні потреб і досягненні мети. На основі досліджень за методикою “Анкета для визначення агресивності” ми з’ясували, що агресивність характерна 3 дітям (8%) із благополучних сімей (1 випадок (3%) – високий рівень, 3 випадки (5%) – середній) і 4 (19%) – із неблагополучних (1 випадок (5%) – високий, 3 випадки (14%) – середній).

Вище процентне співвідношення агресивності у старших дошкільників із неблагополучних сімей, на протигагу старшим дошкільникам із благополучних сімей, пояснюється тим, що в них набагато частіше присутній для наслідування зразок відповідної моделі поведінки та наявне гнітюче переживання незадоволення потреби у любові з боку батьків, старших членів сім’ї, які виховують дитину.

Дефектом вольової сфери дітей старшого дошкільного віку є імпульсивність – особливість поведінки, яка полягає у схильності діяти за першим спонуканням. Імпульсивна людина поводить себе нестримано, піддається ситуативним емоційним поривам, не враховує інтереси інших людей. Її причиною є слабка емоційно-вольова саморегуляція поведінки, потурання дорослими емоційній нестриманості дитини, намагання задовольнити її найменші забаганки, надмірно багате різноманітними подразниками середовища. На основі досліджень за методикою “Анкета для визначення імпульсивності” ми побачили, що ця особливість притаманна 7 дітям (18%) із благополучних сімей (2 випадки (5%) – високий і 5 випадків (13%) – середній рівні) і 7 дітям (34%) з неблагополучних сімей (1 випадок (5%) – високий, 6 випадків (29%) – середній рівні).

Таке неоднакове процентне співвідношення можна пояснити тим, що діти з неблагополучних сімей, на протигагу дітям із благополучних сімей, внаслідок позбавлення чи відчуття дефіциту батьківської любові почуваються неспокійно, роздратовано.

Порушенням вольового розвитку старших дошкільників є брехня – умисне спотворення істини з корисливою метою. Причиною брехні може бути домагання на визнання, страх перед покаранням, прагнення до самоствердження, намагання добитися того, що інакше не можна отримати, уникнення сорому. Дослідження за методикою “Анкета для виявлення схильності до брехні” показало, що брехня притаманна 2 старшим дошкільникам (10%) із благополучних сімей (1 випадок (5%) – високий, 1 (5%) – середній рівні) і 5 дітям (24%) з неблагополучних сімей (2 випадки (10%) –

високий рівень, 3 випадки (14%) – середній). Це пояснюється тим, що старшим дошкільникам із неблагополучних сімей в набагато більшій мірі, ніж старшим дошкільникам із благополучних сімей, притаманні прагнення отримати визнання, самоствердитись, страх перед покаранням.

Дефектом вольової сфери дитини-дошкільника є замкнутість – поведінка, яка проявляється у звуженні кола спілкування, зменшенні можливостей емоційного контакту з оточуючими людьми, наростанні труднощів у встановленні нових соціальних відносин [8, с.385]. Її причинами є довготривалий стрес, нестача емоційного спілкування, індивідуальні патологічні особливості емоційної сфери.

Провівши дослідження на основі методики “Анкета для визначення замкнутості”, ми виявили, що дана особливість поведінки притаманна 3 дітям із благополучних сімей і 2 – із неблагополучних сімей, що становить 8% і 10%.

Це пояснюється тим, що старші дошкільники з неблагополучних сімей, попри індивідуально-психологічні особливості, в більшій мірі, ніж старші дошкільники з благополучних сімей, зазнають емоційних потрясінь, нестачу емоційно-тілесного контакту з батьками, які є глибинною основою гармонійних взаємин із навколишніми.

Порушенням вольової сфери старших дошкільників є асоціальність – свідчення моральної неповноцінності, відсутності вищих соціальних почуттів, що виявляється в ігноруванні етичних норм. Її причинами є асоціальна поведінка батьків, повна байдужість чи надмірний контроль за дитиною, підштовхування до негативізму з боку дорослих.

На основі дослідження за методикою “Анкета для визначення асоціальності” ми виявили, що асоціальність середнього рівня притаманна 1 дитині з благополучних сімей (3%) і 4 дітям із неблагополучних сімей (19%). Це пояснюється наявністю у старших дошкільників із неблагополучних сімей в більшій мірі, ніж у старших дошкільників із благополучних сімей, зразків асоціальної поведінки батьків, байдужості та жорсткого контролю.

Дефектом вольової сфери старших дошкільників є впертість – особливість поведінки, яка виражається в прагненні, не зважаючи ні на що, вчиняти по-своєму, всупереч розумним аргументам, проханням, порадам, вказівкам інших людей. Вона викликається почуттями образи, злості, гніву, помсти, може бути формою протесту проти необґрунтованих утисків самостійності. На основі експертних оцінок вихователів ми з’ясували, що впертість притаманна 5 дітям (24%) з неблагополучних сімей і 4 (10%) із благополучних сімей. Це можна пояснити наявністю у старших дошкільників із благополучних сімей триваліших і сильніших фізичного та психологічного терорів із боку батьків, їх конфліктність, завищеними вимогами.

Порушенням вольової сфери старших дошкільників є вередування – особлива поведінка дитини, що виявляється в недоцільних та нерозумних

діях, необґрунтованому опираючись на вказівки, поради і вимоги дорослих, у прагненні наполягати на своєму. Його зовнішнім виявленням є невдоволеність, драгітлівність, плач, рухове надмірне збудження. Причиною вередування є незадовільне самопочуття, прагнення привернути до себе увагу, копіювання поведінки іншої людини, тривале перебування дитини сам на сам із непосильними для неї проблемами, надмірна опіка та недостатня вимогливість. На основі експертних оцінок вихователів ми з’ясували, що вередування притаманне 3 дітям із благополучних сімей і 3 із неблагополучних сімей, що становить 8% і 14 %.

Це пояснюється переважанням у дітей з неблагополучних сімей, на протривагу дітям із благополучних сімей, негативного самопочуття, прагнення привернути до себе увагу внаслідок незадоволення потреби у визнанні.

На основі проведеного дослідження ми побачили, що у старших дошкільників із благополучних сімей порушення емоційно-вольової сфери проявляються у значно більшій мірі, ніж у старших дошкільників із благополучних сімей. Вони потребують своєчасної психокорекції.

1. Карпенко З.С. Експресивна психотехніка для дітей. – К.: НПЦ Перспектива, 1997. – 96 с.
2. Кононко О.Л. Соціально-емоційний розвиток особистості в дошкільному дитинстві: Навч. посібник для вищ. навч. закладів. – К.: Освіта, 1998. – 255 с.
3. Кочубей Б.И., Новикова Е.В. Детские тревоги: что, откуда, почему // Педагогика здоровья. – М.: Педагогика – Пресс, 1992. – С.154-159.
4. Краткий психологический словарь / Сост. Л.А.Карпенко; Под общ. ред. А.В.Петровского, М.Г.Ярошевского. – М.: Политиздат, 1985. – 431 с.
5. Малайко. Програма виховання дітей дошкільного віку. – Вид.2 / Наук. кер. автор. колект. З.П.Плохий. – К., 1999. – 286 с.
6. Марценківська І., Марценківський І. Дитяча агресивність // Дошкільне виховання. – 1997. – №8. – С.18-19.
7. Репина Т., Смолева Т. Неуверенный ребенок // Дошкольное воспитание. – 1990. – №2. – С.62-63, 81.
8. Рогов Е.И. Психологическая коррекция личностных нарушений в дошкольном возрасте // Рогов Е.И. Настольная книга практического психолога в образовании: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
9. Сарапулова С. Дитина вередує. Чому? // Дошкільне виховання. – 2001. – №2. – С.8-9.

The article is devoted to a problem of infringements emotionally – strong-willed sphere of the senior preschool children from unsuccessful families. The author used works of outstanding domestic and foreign psychologists and teachers, materials of own researches. The analysis of infringements of emotionally strong-willed sphere of the senior preschool children from unsuccessful families is carried out, proved their reasons.

М.М.Кулеша

МОТИВИ УЧІННЯ ДІТЕЙ-СИРИТ ТА ДІТЕЙ, ПОЗБАВЛЕНИХ БАТЬКІВСЬКОГО ПІКЛУВАННЯ, МОЛОДШОГО ШКІЛЬНОГО ВІКУ

Продуктивна діяльність завжди, як відомо, здійснюється під впливом певних стимулів. Особливо важливе значення набувають вони в учбовій діяльності, що є провідною діяльністю молодших школярів. “Учбова діяльність має своїм змістом оволодіння узагальненими способами дій в сфері наукових понять, це діяльність учнів з опанування системи знань, умінь і навичок в процесі навчання. Прямою метою і продуктом учбової діяльності є учіння” [1, с.94].

Аналіз мотивації учіння дозволяє розкрити причини, якими керуються учні, тобто визначити мотиви їх учіння. Під мотивом учіння розуміється сукупність усіх чинників, що обумовлюють прояв учбової активності: потреби, мета, установки, почуття обов'язку, інтереси [2, с.253]. “Особливість мотиву ... полягає в тому, що він безпосередньо пов'язаний зі змістом, особистісною значущістю цієї діяльності; якщо змінюється мотив, заради чого учень вчиться, то це принципово перебудовує й зміст усієї його навчальної діяльності” [3, с.9].

Аналіз психолого-педагогічних досліджень (Л.І.Божович, А.К.Маркова, М.В.Матюхіна, О.Я.Савченко, С.С.Занюк) дозволив виділити дві категорії учбових мотивів, які залежать від їх спрямованості: якщо навчальна мотивація спрямована на задоволення власних пізнавальних інтересів, то говоримо про наявність *пізнавальних мотивів учіння*; якщо ж учень вчиться заради похвали, престижу, обов'язку, через самовдосконалення чи самовизначення, то його спонукають *соціальні мотиви учіння*.

Розрізняють змістові та динамічні характеристики мотивів учіння. До змістових характеристик відносяться: наявність або відсутність особистісного смислу учіння; місце мотиву в ієрархії; рівень усвідомлення мотиву (можливе свідоме приховування мотивів); дієвість; самостійність. Динамічні характеристики мотивів учіння включають силу мотиву, емоційне забарвлення (модальність) та тривалість [4, с.52].

Однак при достатньо глибокому висвітленні цієї проблеми у психологічній літературі багато актуальних аспектів мотивів учіння молодших школярів ще не мають достатньої теоретичної та методичної розробки. Особливо це стосується вивчення учбових мотивів учнів початкової ланки шкіл-інтернатів для дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування.

У психолого-педагогічній літературі ми знаходимо дослідження, що стосуються лише окремих сторін мотиваційної сфери дітей-сиріт. Зокрема, А.М.Прихожан, Н.М.Толстих, В.С.Мухіна вказують на бідність

Кулеша М.М. Мотиви учіння дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, молодшого шкільного віку

змістової сторони мотиваційної сфери та обмеженість часової перспективи мотивації таких дітей. А.М.Прихожан та Н.М.Толстих вважають, що у молодших школярів закладів інтернатного типу домінуючими є мотиви, що зв'язані із сьогоdnішнім днем та найближчим майбутнім (“підготуватися до контрольної”, “прибрати клас” тощо), і зовсім рідко зустрічаються мотиви, зв'язані з віддаленою перспективою [5, с.102]. Тобто у бажаннях вихованців шкіл-інтернатів переважають загалом повсякденні турботи, пов'язані з їх життям, учінням, виконанням режимних моментів, правил поведінки. На думку В.С.Мухіної, це є наслідком строго регламентованого життя у школах-інтернатах дітей, позбавлених батьківського піклування, що призводить до так званого *ефекту звуження мотивації*, її прив'язаності до певної ситуації (наприклад, мотивація, яка породжується вимогами дорослих) [6, с.202].

Зважаючи на актуальність психолого-педагогічної проблематики соціального сирітства і нерозробленість ключових питань оптимального розвитку мотиваційної сфери загалом та мотивації учіння, зокрема вихованців закладів інтернатного типу, ми обрали метою нашого дослідження виявлення особливостей учбових мотивів учнів початкових класів школи-інтернату для дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування. Вивчення мотивів учіння молодших школярів полягало у встановленні причин бажання учнів учитися, враховуючи їх ступені усвідомлення (за М.В.Матюхіною [3]), та з'ясування, які мотиви є для них реально діючими (за О.М.Леонтьєвим [7]). Останніми ми вважали мотиви, котрі були провідними при вивченні третього ступеня усвідомлення.

Для досягнення мети дослідження необхідно було вирішити такі завдання: 1) виявити характерні особливості усвідомлених мотивів учіння молодших школярів школи-інтернату; 2) дослідити, які з мотивів учіння є домінуючими, а які мають другорядне значення на різних ступенях усвідомлення; 3) визначити особливості динаміки учбових мотивів учнів 1–4 класів шкіл-інтернатів та дослідити характер їх взаємозв'язків. Аналіз результатів емпіричного дослідження для першокласників та учнів 2–4 класів здійснювався окремо.

Дослідження проводилось у 1–4 класах (156 учнів) чотирьох обласних загальноосвітніх шкіл-інтернатів для дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування (Івано-Франківська, Львівська, Тернопільська, Чернівецька області), у жовтні–грудні 2003 року.

Отримані дані констатуючого експерименту свідчать про низький мотиваційний рівень готовності шестиліток до навчання в школі – пізнавальний інтерес виявився сформованим лише у 21,2% учнів. Це, на нашу думку, зумовлено причинами перебування дітей у закладах інтернатного типу, адже потрапляючи в школу-інтернат у більшості випадків із неблагополучних сімей або внаслідок втрати батьків, шестилітні діти часто важко

адаптуються до нових умов життя та навчання, сподіваючись на швидке повернення у сім'ю або на всиновлення. Тому в основі мотивації поведінки та учіння шестилітніх вихованців закладів інтернатного типу лежить прагнення сподобатися "потенційним батькам", педагогам чи персоналу школи-інтернату, а не прагнення реалізувати свій природний пізнавальний інтерес.

Для кращого розуміння характеру мотивації учіння першокласників ми проаналізували результати вибору перших кольорів за методикою Л.Собчик. Виявлено, що 60% дітей з несформованою мотивацією учіння почували потребу у спілкуванні та яскравих враженнях (серед перших двох кольорів вони надавали перевагу жовтому), 40% дітей – в утриманні власної позиції, агресивність захисного характеру (вибір зеленого кольору). Учні 1-х класів шкіл-інтернатів, у яких був низький рівень сформованості мотивації учіння, більше потребують розуміння з боку оточуючих та емоційного комфорту (серед найсимпатичніших вони обирали синій колір). Слід пам'ятати, що їм набагато важче ніж дітям, які виховуються в сім'ї, адже попри загальну вікову проблему адаптації шестирічних дітей до учіння в школі у них існує проблема звикання до нових умов життя.

З метою визначення домінуючих мотивів у структурі учбової мотивації учнів 2–4 класів шкіл-інтернатів для дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, нами було проведено дослідження, яке включало три етапи. Воно охопило лише змістову сторону учбових мотивів. При цьому ми виходили з теоретичних положень О.М.Леонтьєва про потенційні та реально діючі мотиви, а також М.В.Матюхіної – про різні рівні усвідомлення мотивів учіння.

На першому етапі найбільш усвідомлені мотиви (перший ступінь усвідомлення) визначалися за допомогою *усного інтерв'ю* про ставлення учня до навчання в школі та *твору* на тему "Чому я вчуся?". Задаючи дітям питання "чому?", "заради чого?", тобто запитуючи їх про причини та мету їхнього учіння, ми заздалегідь прагнули виявити, які компоненти "потребового блоку" та блоку "внутрішнього фільтру", за Є.П.Ільїним, можуть "будувати" структуру мотивів учіння [2, с.117].

Якісний аналіз відповідей учнів показав, що найчастіше молодшими школярами усвідомлюються широкі соціальні мотиви (самовдосконалення та самовизначення), що на початку навчання має безумовно позитивне значення. Зокрема, 51% вихованців шкіл-інтернатів стверджують, що вчаться тому, що хочуть "бути розумними", 28% – "все знати", 33% учнів спонукає до навчання прагнення здобути освіту та "мати гарну роботу" і тільки 2% учнів вчаться тому, що "люблять вчитися". Поряд із широкими соціальними мотивами діти часто називали всебічний пізнавальний мотив – 34%, 17% – мотиви благополуччя (похвала вчителя, високі бали), 3% учнів – мотиви престижу (бажання бути кращим учнем); два останні, за класифіка-

цією мотивів учіння Л.І.Божович, є зовнішніми вузькоособистісними мотивами.

Для 56% учнів у школі-інтернаті найцікавішими є уроки, 30% вихованцям більше подобається гратися, дивитися телевизор та займатися спортом. Тобто третина молодших школярів шкіл-інтернатів вибирає розваги, що може свідчити про перевагу в них ігрової мотивації. Це підтверджується відповідями на питання: "Чому, на твою думку, учні не хочуть вчитися?" Найчастіше (22%) зустрічалися твердження, пов'язані з іграми та відпочинком дітей; 31% учнів причинами небажання вчитися вважали лінощі, а 12% вихованцям шкіл-інтернатів нудно на уроках і вони "мають цікавіші заняття".

На другому етапі дослідження учбові мотиви вивчались опосередковано (малюнки стали стимулом для першокласників, незакінчені речення – для учнів 2–4 класів). Аналізуючи твердження, початком яких було речення-стимул "Я вчуся тому, що ...", ми виділили п'ять типів мотивів учіння, що найчастіше зустрічалися у відповідях молодших школярів (таб.1).

Таблиця 1

Мотиви учіння молодших школярів шкіл-інтернатів (другий ступінь усвідомлення)

Категорія мотивів	Класи і кількість учнів, %		
	2 клас	3 клас	4 клас
Мотиви самовдосконалення: "Я вчуся тому, що хочу бути розумним", "Щоб розвивати свій розум"	53,3	37,5	55,2
Широкі пізнавальні мотиви: "Я вчуся тому, що хочу все знати"	31,1	32	13,1
Мотиви самовизначення: "Бо хочу кудись вступити", "Щоб піти на роботу"	–	24	35
Мотиви благополуччя: "Я вчуся тому, що хочу мати високі бали"	8	–	–
Мотиви престижу: "Що хочу стати найрозумнішим у класі"	–	9	4

Як видно з таблиці 1, учні початкової ланки шкіл-інтернатів своє учіння мотивують прагненням до самовдосконалення, самовизначення, виділяти широкі пізнавальні мотиви, мотиви благополуччя та престижу, хоча кількісні показники значно скоротилися у порівнянні з результатами попереднього етапу.

Аналіз динаміки учбових мотивів молодших школярів шкіл-інтернатів свідчить про підвищення пізнавального інтересу в учнів до 3-го класу і його зниження в четвертокласників, про підвищення в четвертому класі низької мотивації учіння на відміну від загальної тенденції зниження цього параметра до 3-го класу. Протягом навчання в початковій ланці шкіл-інтернатів важливість мотиву обов'язку в учнів знижується, а мотиву самовизначення, навпаки, зростає (рис.1).

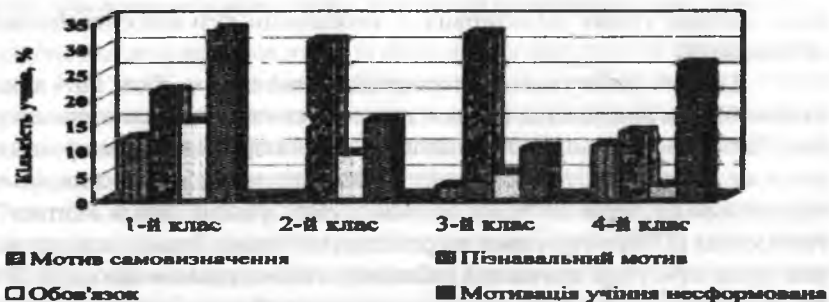


Рис. 1. Динаміка учбових мотивів учнів початкових класів шкіл-інтернатів

На третьому етапі для вивчення учбових мотивів, які зазвичай погано усвідомлюються або ж маскуються (третій ступінь усвідомлення), застосовувалась анкета з готовим переліком мотивів. Для цього учням пропонувалось прорангувати за ступенем значущості 12 тверджень, які могли б бути спонуками до учіння молодших школярів. Причому, в перелік мотивів учіння входили як ті мотиви, що називались учнями під час інтерв'ю та написання твору, так і ті, які ми вважали значущими для молодших школярів, але ними не називались. До останніх були віднесені мотиви обов'язку, прагнення заслужити похвалу вчителів та вихователів, "товариський мотив", прагнення одержати нагороду від учителя. Ці мотиви доволі рідко або й зовсім не називаються учнями, хоча, як показує практика роботи в школі-інтернаті, вони часто виступають реально діючими.

Загалом, у системі мотивів учіння дітей вирізняються такі, котрі мають провідне значення та більшу спонукальну силу (тобто здійснюють більший вплив на діяльність, частіше актуалізуються). Вплив інших мотивів менший: вони мають слабку спонукальну силу і перебувають на останніх щаблях в ієрархії мотивів [8, с.12]. Для нас важливим, зокрема, було визначити ієрархію учбових мотивів учнів шкіл-інтернатів у залежності від класу, в якому вони навчаються.

Вивчення змістових аспектів мотивів учіння показало, що найбільш значущими мотивами є самовдосконалення (1), самовизначення (2), навчально-пізнавальний (процесуальний) мотив (3), мотив благополуччя – "оцінка" (4), мотив "нагороди" (5), "престижний" мотив (6). Найнижчі рангові місця в ієрархії посіли мотиви "уникнення неприємностей" (11) та "бути корисним" (12). Протягом навчання у початковій ланці школи-інтернату відбуваються деякі коливання в ієрархії мотивів учнів, однак їх амплітуда є незначною (винятки становлять зниження значущості мотивів нагороди, оцінки та престижного мотиву).

Для ґрунтовнішого вивчення учбових мотивів учнів 2–4 класів шкіл-інтернатів ми проаналізуємо їх статистично значущі взаємозалежності, визначивши характерні особливості для кожного з класів початкової ланки.

Кулеша М. М. Мотиви учіння дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, молодшого шкільного віку

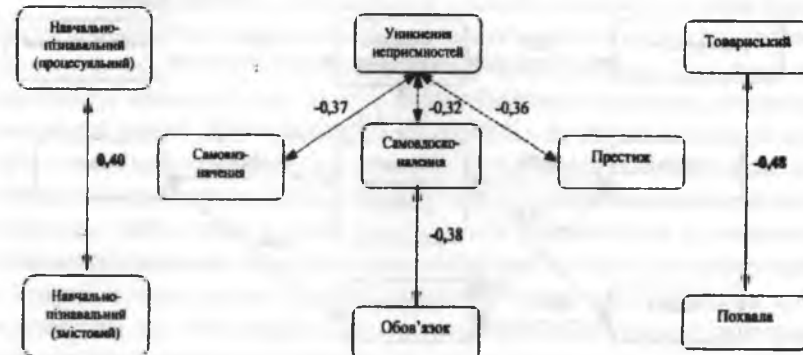


Рис. 2. Взаємозв'язки учбових мотивів учнів 2-х класів шкіл-інтернатів

*Тут і далі кореляційний зв'язок на рівні значущості $p \leq 0,01$ позначається:

кореляційний зв'язок на рівні значущості $p \leq 0,02$ позначається:

кореляційний зв'язок на рівні значущості $p \leq 0,05$ позначається:

Як видно з рис.2, в учнів 2-х класів навчально-пізнавальні мотиви (змістові та процесуальні) тісно зв'язані між собою, проте зв'язку з іншими учбовими мотивами ми не виявили. Було встановлено, що мотив уникнення неприємностей притаманний тим другокласникам, котрі на останні місця ставлять учбові мотиви престижу, самовизначення та самовдосконалення. Тобто діти, котрі вчать через страх покарання вчителем чи вихователем за невиконане завдання, не прагнуть виділити себе серед однокласників, стати культурною та розвиненою людиною або ж учитись заради подальшої освіти та вдалого вибору професії.

Збільшення кількості взаємозалежностей між учбовими мотивами учнів при переході з класу в клас свідчить про появу інтегративних процесів у системі мотивації учіння молодших школярів шкіл-інтернатів. Зокрема, вже у третьому класі можна спостерігати щільні взаємозв'язки між навчально-пізнавальними мотивами та вузькоособистісними мотивами учіння (рис.3), в четвертокласників найбільше зв'язані соціальні учбові мотиви (рис.4).

Загалом, можна прослідкувати певну тенденцію у статистично значущих зв'язках мотивів учіння вихованців початкової ланки (2–4 класи) шкіл-інтернатів. На початковому етапі навчання в школі, зокрема у другому класі, не існує тісної кореляції навчально-пізнавальних мотивів учіння з іншими учбовими мотивами, в той час як в учнів 3-х та 4-х класів така залежність (обернена) спостерігається з мотивами нагороди та мотивом уник-

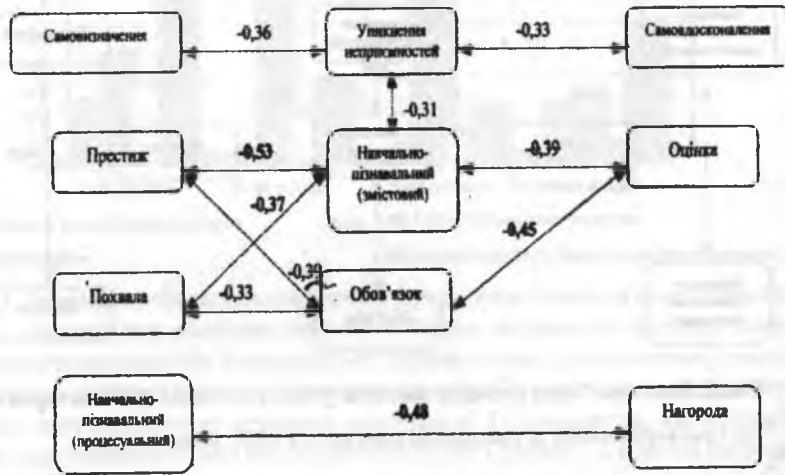


Рис.3. Взаємозв'язки учбових мотивів учнів 3-х класів шкіл-інтернатів

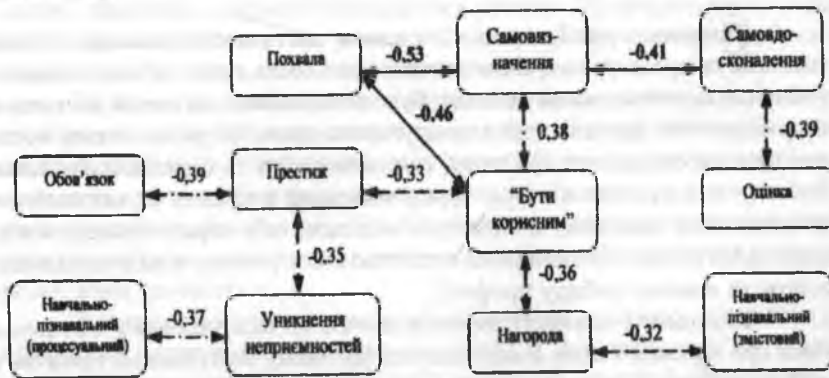


Рис.4. Взаємозв'язки учбових мотивів учнів 4-х класів шкіл-інтернатів

нення неприємностей. Тобто спонукання вчителем своїх учнів до учбової діяльності за винагороду (наприклад, солодоші) або через покарання за невиконану роботу призводить до зниження їх навчально-пізнавального інтересу. Це свідчить про те, що протягом навчання в початковій ланці школи-інтернату розвиток пізнавального інтересу до учбової діяльності все частіше стає залежним від зовнішніх обставин, пов'язаних, перш за все, з педагогічною діяльністю вчителів та вихователів.

Соціальні мотиви *самовизначення* і *самовдосконалення* в учнів других та третіх класів, будучи обернено статистично зв'язаними з мотивом уникнення неприємностей, у четвертокласників стають взаємозалежними. Вважаємо таку особливість ознакою більш зрілого з віком бачення молодшими школярами важливості учіння. Другокласники, котрі вчать з почуття *обов'язку*, не прагнуть до самовдосконалення, а в учнів 3-х та 4-х класів шкіл-інтернатів таке співвідношення змінюється на обернений зв'язок із мотивом оцінки та мотивом престижу. Тобто, якщо в учнів других класів бажання бути культурною і розвинутою людиною та вчитись заради *обов'язку* не стоять на одному шаблі в ієрархії мотивів учіння, то учні 3-х та 4-х класів шкіл-інтернатів, котрі вчать тому, що "так потрібно", не керуються при цьому оцінкою своїх знань, престижним мотивом чи мотивом похвали вчителів та вихователів. Учбова діяльність молодших школярів, яка здійснюється з примусу, не сприяє прагненню дітей до власного вдосконалення.

Оцінка як мотив учіння переважає у третьокласників із низьким рівнем навчально-пізнавального інтересу (за змістовим типом) та у тих, хто вчиться заради *обов'язку*; в учнів 4-х класів – із низьким прагненням учитись заради самовдосконалення. Тобто, коли дитина вчиться заради високих балів, можна стверджувати, що навчально-пізнавальні мотиви вона ставить на останні рангові місця. Для молодших школярів протягом навчання в школі-інтернаті така особливість стає більш вираженою, що підтверджується залежністю з мотивом самовизначення. Узагальнення взаємозалежностей по всіх 2–4 класах показало, що мотив оцінки стоїть в ієрархії мотивації учіння на однаковому шаблі з мотивом нагороди, пояснюючи, таким чином, характер вибору мотиву оцінки загалом.

Цікавим буде у контексті мотивації учіння вихованців школи-інтернату прослідкувати динаміку залежностей мотиву *похвали*, який при переході з класу в клас знижує свою значимість в ієрархічній структурі мотивів учбової діяльності. Зокрема, було встановлено, що учні 2-х класів, які своє бажання вчитись мотивують похвалою ("Вчуся, щоб похвалили вчителі та вихователі"), не прагнуть до схвалення з боку однокласників.

У 3-х класах схвалення з боку вчителів та вихователів як учбовий мотив не є провідним у тих дітей, котрі вчать або з інтересу, або з почуття *обов'язку*. Відтак, у 4-му класі мотивом похвали керуються ті вихованці шкіл-інтернатів, котрі не визнають важливим "бути корисним суспільству" або визначатись у своєму майбутньому щодо професії (обидва є широкими соціальними мотивами). Можна припустити, що вибір учнями мотиву похвали як провідного в своїй учбовій діяльності протягом навчання в початковій ланці школи-інтернату набуває якісних змін, які обов'язково слід урахувувати педагогам цих закладів.

В умовах депривації родинних зв'язків, коли діти позбавлені батьківської любові та сімейного затишку, виникає гіпертрофована потреба дітей у схваленні на визнанні з боку значущих дорослих, якими для учнів шкіл-інтернатів є вчителі та вихователі. Відзначення педагогами найменших позитивних змін у процесі учбової діяльності учнів шкіл-інтернатів сприятиме не тільки задоволенню цієї потреби, а й підвищенню мотивації учіння загалом.

Отже, аналіз проведеного тріступеневого дослідження учбової мотивації учнів початкових класів шкіл-інтернатів показав, що:

– найбільш усвідомленими мотивами учіння дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, молодшого шкільного віку є широкі пізнавальні та широкі соціальні (самовизначення та самовдосконалення) мотиви. Але якщо значимість широких пізнавальних мотивів для учіння дітей з віком зменшується (за методикою “Незавершені речення” пізнавальним інтересом мотивували своє учіння 31,1%, 32,5%, 13,1% учнів другого, третього та четвертого класів відповідно), то значимість соціальних мотивів учіння, навпаки, збільшується;

– на початковому етапі навчання в школі-інтернаті, зокрема у другому класі, тісна кореляція навчально-пізнавальних мотивів учіння з іншими учбовими мотивами не виявлена, в той час як в учнів 3-х та 4-х класів така залежність (обернена) спостерігається з мотивами нагороди та мотивом уникнення неприємностей;

– мотиви самовизначення і самовдосконалення в учнів других та третіх класів, будучи обернено статистично зв'язаними з мотивом уникнення неприємностей, у четвертокласників стають взаємозалежними, що є ознакою більш зрілого з віком бачення молодшими школярами важливості учіння;

– оцінка як мотив учіння переважає в учнів із низьким рівнем навчально-пізнавального інтересу та у тих, хто вчиться заради обов'язку;

– бажання одержати схвалення вчителів та вихователів переважає в тих учнів 2–4 класів шкіл-інтернатів, котрі мотиви обов'язку, самовизначення, самовдосконалення та навчально-пізнавального інтересу в ієрархії мотивів учіння ставлять на останні рангові місця.

1. Педагогічна психологія: Навч. посіб. / За ред. Л.М.Проколієнко, Д.Ф.Ніколенка. – К., 1991. – 183 с.

2. Мотивація і мотиви / Е.Ільїн. – СПб., 2003. – 512 с.

3. Матюхіна М.В. Особенности мотивации учения младших школьников // Вопросы психологии. – 1985. – №1. – С.43-49.

4. Маркова А.К. Пути исследования мотивации учебной деятельности школьников // Вопросы психологии. – 1980. – № 5. – С.47-58.

5. Прихожан А.М., Толстых Н.Н. Исследование психического развития младших школьников, воспитывающихся в закрытом детском учреждении // Возрастные

особенности психического развития детей. Сб. науч. тр. / Отв. ред. И.В.Дубровина, М.И.Лисина. – М., 1982. – 164 с.

6. Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество: Учебник для студ. вузов. – 7-е изд., стереотип. – М., 2002. – 456 с.

7. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1975.

8. Занюк С.С. Психология мотивации. – К., 2001. – 352 с.

The most realized motives of training of orphans of younger school age are wide cognitive and social motives (self-improvement and self-determination). The importance of cognitive interest with classes decreases (31,1%, 32,5 %, 13,1% of pupils 2, 3 and 4 classes accordingly).

Really effective for pupils of initial classes of boarding schools there is a prestigious motive and an estimation; a praise and desire to have friends.

Has no significant influence on training of orphans motives of avoidance of failures and feeling of the debt.

О.П.Колісник

ДУХОВНІСТЬ: ДІАЛОГ І ПОТІК

Постановка проблеми. Проблема духовного розвитку людей була і нині є злободенною, але меншою мірою, ніж проблема соціальної контрольованості вчинків людей на предмет їх відповідності спільнотним стереотипам, тому що високодуховна особистість є нададаптивною, творчою та персонально відповідальною в породженні життєвих актів; вона здатна не лише зберігати парадигми та вартості, а й творити нові; може діяти над норму, над ситуацію, в зоні ризику та персональної відповідальності. Духовно розвинена особистість чи спільнота стає пасіонарною, творчою, стійкою та відповідальною в межових життєвих обставинах. Цю проблему в практичній психології здавна вирішували східні духовні практики. В західній науковій психології проблему духовного розвитку особистості підняли К.Г.Юнг, А.Адлер, Е.Шпрангер, Р.Ассаджолі, Е.Фромм, Е.Еріксон, В.Франкл, М.М.Бахтін, К.Гольдштейн, Л.Бінсвангер, Р.Мей, Ф.Перлз, К.Роджерс, А.Маслоу, С.Гроф, К.Уілбер, В.В.Налімов. **Метою** нашого дослідження є розгляд становлення духовності на шляху від діалогу до потоку. **Об'єктом** даної розвідки виступає міра переживання особистістю безпосередності контакту з надособистісними вартостями, трансформованими у смисли. **Предметом** нашого розгляду стає процес переходу надособистісних вартостей з присутніх у діалозі вартостей до переживаних у потоці смислів, хід становлення ієрархії смислів із провідним найзагальнішим надособистісним смислом, нарощення духовності в буттєвому та рефлексивному потоках, а також становлення духовного потоку психіки.

Результати теоретичного аналізу проблеми. Людина – це цілісність і будь-яке структурування її психіки є привнесеною ззовні опосередковуючою умовністю, котра йде від особистості як суб'єкта пізнання, який шукає зручностей управління собою чи ситуацією. Всяке структурування психіки пізнаючою особистістю має на меті розуміння життєвих обставин для самоконтролю та саморегуляції породжуваних життєвих актів. Від християнства йде структурування людини на тіло, душу і дух; від античної філософії успадковане структурування психіки на емоційні, пізнавальні та вольові процеси, стани і особливості. Ми структуруємо психіку на буттєвий (онтичний), рефлексивний (гностичний) та духовний (аксичний) потоки. Всяке структурування дійсності людиною є суб'єктивним і фіктивним, але воно стає об'єктивним і реальним у породжуваних особистістю життєвих актах, бо на засадах свого світоосягнення людина здійснює зміни у світі і в самій собі. Критерієм прийняття системи структурування психіки є її практичність та евристичність.

Чому потоки, а не пласти? При потічному стані психіки зміна її змісту визначається внутрішніми процесуальними смислами та смисловими підтримками у вигляді пікових переживань. Потічний процес має позитивний афективний знак і виявляє себе самооблізацією ресурсів на породження відповідних собі життєвих актів; він є відносно незалежним від зовнішнього підкріплення. Мимовільна чи післядовільна увага як центр психіки підтримується самим ходом породження діяльності чи вчинку, котрий відбувається спонтанно, без вольових зусиль.

Психіка як суб'єктивний образ світу тече трьома потоками: буттєвим, рефлексивним та духовним, які в онтогенезі постають неодноразово, але в посталої особистості можуть протікати симультанно, взаємозв'язано, з різною мірою розвиненості кожного з них. У буттєвому потоці психіки на основі переживання архетипної самості як енергетичного задуму самореалізації індивіда в його бутті, за умови мінімальної соціальної дистанції з авторитетними особистостями, постає переживання інваріантної Я-ідентичності та безумовної власної гідності.

Поділ психіки на несвідомий буттєвий потік та на усвідомлений рефлексивний потік, який здійснюється раціоналістичною культурою, становить перед особистістю її основну життєву трудність. Відстороненість від предметів потреб опосередковуючими поняттями та концепціями породжує необхідність примусу від соціального контролю або ж вольового самопримусу (вольового зусилля). Відчуження від імпульсивного буттєвого потоку, який укорінює людину у буття, породжує його зіткнення з вольовим рефлексивним потоком.

Рефлексивний потік покликаний поліпшити адаптивність особистості, але він надто обмежений зосередженістю уваги особистості на земне

виживання, реалістичний, відносно стереотипний та спрямований на кінцевий результат. Рефлексивний потік породжує картину світу та вписану у неї Я-концепцію, які часто не збігаються з образом світу та Я-ідентичністю буттєвого потоку психіки. Особистість нерідко ототожнює себе з продуктами діяльності рефлексивного потоку психіки і боїться виходити за його парадигмальні межі.

Зіткнення утилітарного, планованого та цілеспрямованого рефлексивного потоку психіки з несвідомим, цілісним і багатим енергією буттєвим потоком знімається становленням духовного потоку психіки, коли породження життєвих актів стає радісним, грою потенцій. У духовному потоці провідними смислами ієрархії смислів особистості стають процеси реалізації межових смислів, а не кінцеві результати. Духовний потік переборює роздвоєність психіки переживанням нової цільності, в якій буттєвий та рефлексивний потоки не придушують один одного.

Переважна розвиненість рефлексивного потоку дає світу односторонньо розвинену особистість, у якій свідомість зведена до раціональної картини світу, а особистість ототожнює себе з Я-концепцією, за якою ховається часто егоцентрична ієрархія смислів. Особистість із розвиненим рефлексивним потоком психіки та з егоцентричною ієрархією смислів має неузгоджену з несвідомим буттєвим потоком психіки монологічну рефлексивну свідомість, тому вона в своєму рефлексивному потоці психіки байдужа до інших людей, зосереджена при плануванні та породженні життєвих актів на собі і не рахується в породжуваних результатах з іншими людьми. Люди для егоцентричної особистості є речами чи засобами, а не індивідуальностями та цілями. Коли ж її егоцентричні смисли попадають під загрозу нереалізації, тоді така особистість мучиться переломними переживаннями, через які проявляється неузгодженість між буттєвим та рефлексивним потоками психіки. Суперечність між названими потоками психіки виявляє себе неузгодженістю смислів у їх особистісній ієрархії. Пасіонарні смисли з буттєвого потоку рефлексивний потік психіки покликаний приборкати або запропонувати психозахисну втечу, що може поглибити переломність смислових переживань та невротизувати особистість. Повноцінно функціонуюча особистість із посталим духовним потоком психіки пасіонарні смисли має інтенсивно і вичерпно пережити шляхом породження пасіонарних та екстатичних життєвих актів.

Головним у становленні особистості людини є її суб'єктивний стосунок до іншої людини як до особистості. Діалогічна взаємодія людини з людиною розвиває представленість цієї іншої людини як особистості у психіці першої, що розпочинає інтеріоризацію суб'єктивності цієї іншої людини. Протиставлення своєї ідентичності чужій сприяє стартуванню внутрішньої інтенції психіки на власне самовизначення. Подальше винесення назовні

людиною своєї суб'єктності призводить до становлення власної Я-ідентичності і до творення нових обставин для засвоєння зовнішнього досвіду.

Розвиває суб'єктність не результат взаємодії людини з людиною, а сам процес цієї взаємодії. Ототожнення людиною себе з іншою людиною призводить до заперечення в собі суб'єкта. Самоототожнення веде до заперечення суб'єктності іншої людини.

Суб'єктність як нова системна властивість, яка спочатку виражається в переживаннях, має свої ступені розвитку. На кожному ступені духовного розвитку суб'єктність стає якісно іншою. В ході онтогенетичної соціалізації людина вибірково присвоює соціальні цінності, які може трансформувати у смисли. Міру суб'єктного переживання безпосередності контакту з надособистісними смислами ми будемо називати духовністю в широкому розумінні слова.

Ступенево-сміслові наближення людини в своїх смислових переживаннях до надособистісних цінностей якраз і є її духовним розвитком. Уже в буттєвому потоці психіки смисловий стосунок людини до будь-якої реальності виявляє себе як базовими загальнолюдськими та спільнотними смислами, так і самотніми феноменальними, властивими лише даному індивіду. В ході становлення людини особистістю смисли вибудовуються в ієрархію, яка характеризує конкретну особистість силою прикладення її потенціалу до породження нею суб'єктно важливих життєвих актів. Ієрархія смислів особистості завжди суб'єктна, вона виражає специфіку перетворюючого смислового стосунку до світу, до спільноти, до іншої людини, до самої себе саме цієї конкретної особистості. Суб'єктна особистість визнає себе самотньою, свідомо активною, здатною як до рефлексії, цілепокладення і вибору, так і до пасіонарності, екстазу та самотрансценденції, відповідальною за породжений життєвий акт.

Витоки суб'єктності – в буттєвому потоці психіки. Будь-який стосунок людини до себе як до джерела життєвих актів є суб'єктним. Суб'єктність як внутрішня позиція людини до себе суттєво впливає на дієвість і результативність породжуваних нею діяльностей і вчинків. Якщо в буттєвому потоці до переживання Я-ідентичності приєднується переживання почуття власної гідності, то в рефлексивному потоці вона буде визнавати себе діяльною, розумною, відповідальною та претендуватиме на реалізацію своєї ієрархії смислів у життєвих актах. У ході породження діяльностей і вчинків особистість саморозвивається. Своїми ініціативними життєпроявами особистість змінює не лише себе, а й світ, спільноту, іншу людину.

Лише через виявлення смислового стосунку до інших людей особистість отримує від них допомогу і розвивається, тому що її суб'єктні властивості відкриваються для неї через іншу людину. Людина як особистість постійно перебуває в діалозі (як у зовнішньому, так і у внутрішньому).

Інша особистість постійно повідомляє суб'єкту про ті зміни, які вона здійснила. Відмінності у відомостях різних людей відкривають можливість порівняти на них відгукватися і змінюватися під впливом прийнятого зворотного зв'язку. Інша людина засвідчує особистості реальність її буття і її місце у спільноті.

Людина є єдиною живою істотою на планеті Земля, котра здатна рефлексувати світ (як зовнішній, так і внутрішній). У ході соціалізуючого онтогенезу особистості у неї з'являється здатність не лише рефлексувати, а й усвідомлювати змінювати зовнішній світ і самій змінюватися.

У рефлексивному потоці психіки людина думає протилежностями, тут думаючий суб'єкт протиставляється об'єкту, на який спрямоване пізнання. Рефлексивне думання завжди спрямоване на об'єкт і в ньому завжди присутній суб'єкт.

Становлення рефлексивного потоку відкриває перед особистістю можливість свobodного вибору цінностей для трансформації їх у смисли, перебудови під нові смисли всієї їх ієрархії, вольових зусиль з реалізації присвоєних смислів із перебудованої ієрархії. Воля особистості з розвиненим рефлексивним потоком психіки спрямована на інших людей, які мисляться нею як засіб для реалізації егоцентричної ієрархії смислів.

Особистість з егоцентричною ієрархією смислів байдужа до інших людей, зосереджена в плануванні і породженні життєвих актів на собі і не рахується з іншими людьми. Коли ж її егоцентричні смисли попадають під загрозу нереалізації, тоді така особистість мучиться переломними переживаннями.

Позбутися егоцентричної ієрархії смислів можливо лише через подальший розвиток рефлексивного потоку психіки та початок становлення духовного потоку психіки: саморефлексію, саморозкриття, діалог із референтними близькими людьми, присвоєння надособистісних цінностей і трансформацію їх у смисли. Відверта сповідь перед еталонною близькою людиною можлива при наявності довірливої соціальної дистанції між співбесідниками, гарантії конфіденційності та надії на взаєморозуміння. Саморефлексія проявляється у внутрішньодіалогічному самоаналізі і самокритиці.

Узгодженість рефлексивного та буттєвого потоків психіки, свідомої і несвідомої мотивації виявляється у визначеності і реалістичності зовнішньої та внутрішньої поведінки, яка досягається становленням переваги внутрішньої (сислової, а не стимульної) мотивації при породженні життєвих актів. Постає духовний потік психіки знімає як імпульсивність та настановчість буттєвого потоку психіки, так і зовнішню задетермінованість та вольову самопримусовість рефлексивного потоку психіки; він стверджує гармонійну цілісність смислового поля людини та світу, розуміння відносності всяких дискретно-дискурсивних дихотомій.

Підхід до мотивації самовизначення особистості з боку поділу мотивації на зовнішню і внутрішню є виправданим і продуктивним. Внутрішня мотивація – процесуальна, вона підкріплюється радістю від активності. При внутрішньосмисловій підтримці процесу породження діяльності він отримує позитивний афективний знак, стає самодетермінованим, самодійним. Саме позитивний емоційний фон перетворює семіотичну дискретність усвідомленої мотивації у її семантичну холістичну спонтанність. Спонтанна мотивація стає поточною, тобто саморушійною, її самодійність внутрішньо підтримується позитивними процесуальними переживаннями. Знакове структурування, яке відкриває особистості можливість рефлексії, понятійного усвідомлення, обдумування та вольової регуляції породження діяльності, через прив'язку до дискретної конвенційної означеності знімає спонтанність. Сміслова особистісно-ієрархічна визначеність тече надсвідомо, а будучи спрямованою на породження діяльності чи вчинку, реалізується у творчих життєвих актах.

Духовно-потоківий смисловий процес дієпородження характеризується просвітленістю, цілковитою самовіддачею особистості справі, якій вона пасіонарно служить. Особистість як свідомо-вольовий господар-розпорядник життєвого шляху ніби розпускається в процесі творення життєвого акту, самотрансцендується. Вільна самотрансценденція досягається такою глибокою зосередженістю на реаліях, що починає не усвідомлюватися суб'єкт-об'єктне протиставлення, а жорстке перервно-логічне мислення поступово починає переходити на м'яке образно-інтуїтивне. В ході свобідної самотрансценденції регуляція від опосередкування рефлексивною Я-концепцією переходить до неопосередкованої ієрархії смислів. Ієрархія смислів особистості в момент потокової смислової самореалізації особистості очолюється не егоцентричними найзагальнішими смислами, а надособистісними, які характеризуються виходом за межі конвенційної картини світу та усвідомленої Я-концепції. Трансцендуючі особистість життєві акти характеризуються пасіонарністю, екстатичністю, просвітленістю, креативністю, холістичністю взаємодії зі світом, повнотою функціонування особистості у її бутті, трансперсональність.

Ієрархія смислів особистості спочатку виявляє себе у рефлексивному потоці становлення і реалізацією життєвих планів. Ці плани проявляються у рівні чекань і рівні домагань, тобто є репрезентацією у самосвідомості особистості її “Я-ідеалу”. Вони є проявом субстанційної, а не потоково-процесуальної мотивації, згідно з якими проектуватиметься породження діяльності і вчинків за прийнятим щодо міркування рішенням, тому важливим їх критерієм є міра адекватності ресурсам особистості. Міркувальне зіставлення усвідомлених можливостей зі складністю завдань, які впливають із життєвих планів, часто буває неадекватним. Переживання

невідповідності життєвих планів, суб'єктивно визначене у Я-концепції і усвідомлене у рефлексивній самооцінці можливостей, виявляє себе невпевненістю, тривогою, неврозом особистості. Винесене із сприятливого дитинства і наявне в несвідомому буттєвому потоці психіки переживання Я-ідентичності і власної гідності допомагає особистості перебороти дискретну суб'єктивність і зовнішню детермінованість рефлексивного пласта психіки, зробити його теж потоком. Переживання незначної переваги завдання як мети, даної у конкретних обставинах, над можливостями, які впливають із дорефлексивного переживання Я-ідентичності і власної гідності, легко зосереджує цілісну психіку особистості на кінцевому предметі породжуваного життєвого акту (предметної діяльності чи соціального вчинку, а не на завданні конкретної дії), чим може мимовільно активувати просвітленість, екстатичність, креативність, холістичність, переживання повноти буття і трансцендентність, які характерні для духовного потоку психіки.

Можливості особистості не є незмінними, вони можуть нарощуватися в ході породження життєвих актів у тому випадку, коли субстанційна мотивація, яка орієнтована на результат, стає внутрішньою процесуальною, орієнтованою на справу. Процесуальна мотивація підкріплюється задоволенням від ходу порушення життєвого акту безвідносно до задоволення від кінцевого результату дії. Становлення духовного потоку психіки характеризується холістичною взаємодією цілісно функціонуючої особистості зі смисловозначимими об'єктами світу, в яку входять зосередженість цілісної (не поділеної на несвідоме, свідомість, надсвідоме) психіки, чітке переживання мети і засобів її досягнення, переживання власної гідності.

Самореалізація особистості з потоковою мотивацією упирається в міру усвідомленості нею своєї ієрархії смислів. Для розвиненої суб'єктності властива свобода вибору смислів, смислове цілепокладення, вибір засобів здійснення життєвих актів. При внутрішній детермінації породжуваних діяльності і вчинків надособистісними смислами, в обставинах вільного вибору засобів їх здійснення суб'єктна духовність саморозвивається. Зростання усвідомленості спонтанної ієрархії смислів інтегрує свідомість і несвідоме особистості, робить особистість більш конгруентною.

Суб'єктна самодетермінація характеризується усвідомленням вартостей, які стоять за переживанням смислів; вона з'являється зі становленням духовного потоку психіки. Духовно розвинена особистість усвідомлює не лише окремі смисли, а і їх ієрархію, що відкриває можливість усвідомлення провідного найзагальнішого смислу в ієрархії, який і визначає смисл буття даної особистості у світі.

Дійсно розвинена суб'єктність постає лише з появою духовного потоку психіки, вона передбачає не лише осмисленість ієрархії смислів, провідну роль у ній надособистісних смислів, внутрішній локус контролю, оптимістичну та гнучку Я-концепцію, а й вихід за межі наявної картини світу, Я-концепції, простору і часу, Я-ідентичності.

Завдяки поставленості духовного потоку психіки особистість може керувати своїми посяганнями і смислами, робити інтуїтивний вибір між Добром і Злом, Істиною і Брехнею, Красою і Потворністю, суттєвим і обов'язковим. Можливості вибору є передумовою прийняття відповідальності. Особистість із розвиненим духовним потоком психіки стає відповідальною не перед соціальним контролем (як у рефлексивному потоці), а перед власною совістю. Вона добровільно і пасіонарно служить надособистісним вартостям, тому життєві акти породжує не ситуативно і не конформно (конвенційно-нормативно), а спонтанно, креативно, адекватно, відповідально. Така особистість приймає свій життєвий шлях як результат породжених нею раніше життєвих актів.

Духовно-сміслові життєві акти спрямовані на трансцендентне, яке виходить за межі ідентичності особистості, культури її рідної спільноти, суспільства. Вони відновлюють гармонію особистості з вищими об'єктивно значимими смислами.

Внутрішнім джерелом становлення духовного потоку психіки є переживання особистістю своєї Я-ідентичності, яка може зв'язатися з надособистісними смислами. Духовний потік психіки звернений не на тіло (як буттєвий) і не на зовнішній світ (як потік рефлексивний). Він звернений до межових трансцендентних вартостей, якими є Свобода, Справедливість, Відповідальність, Істина, Творчість, Краса, Людина, Любов, Добро, Бог. Духовні смисли можуть очолювати просоціальну чи світоцентричну ієрархію смислів особистості, вони дають переживання смислу життя і пасіонарного покликання особистості.

Духовними смислами потрібно жити, їх декларування не знімає переломних переживань. Віра у високі смисли без їх втілення у породжуваних діяльностях і вчинках є мертвою, вона не призводить до породження нададаптивних життєвих актів, а значить, і до побічного продукту, яким є саморозвиток особистості. Дієздатне прийняття надособистісних смислів супроводжується самопожертвою, безкорисливістю, конструктивністю при породженні життєвих актів, переживанням повноти буття. Особистість із нееоцентричною ієрархією смислів спрямована на давання іншим людям і світові, а не на брання від них.

Духовність має різну представленість у буттєвому, рефлексивному і власне духовному потоках психіки як спрямованість на себе (буттєвий

потік), на зовнішній світ і на інших людей (рефлексивний потік), на межові трансперсональні смисли (духовний потік), що можна розглядати як прояв ступеневого духовного розвитку.

Всі три потоки психіки мають у собі по чотири ступені духовного розвитку. Кожний ступінь наближає до певного надособистісного смислу та характеризується своїм смисловим полем, яке реалізує певний найзагальніший сенс ієрархії смислів, своїм переломним переживанням, своєю принципово новою метою як новим ідеальним смислом, який ще не ввійшов до ієрархії смислів і тому має нестачу спонукання для конверсії наявної ієрархії смислів та для породження відповідних собі життєвих актів, своїм психічним механізмом саморозвитку особистості, своїм набором методик і технік для цілеспрямованої постановки необхідного психічного механізму саморозвитку особистості, своєю концепцією особистості.

Духовний потік уміщає в себе психогуманний, психоособистісний, психохолістичний та психотрансперсональний ступені розвитку. Сміслове поле будь-якого з названих ступенів духовного розвитку особистості спочатку виступає у вигляді внутрішнього діалогу (з іншою особистістю, зі самою собою, із світом, із Космосом чи Богом), а потім, при позитивному виході з переломного переживання, стає поточним.

На психохолістичному ступені духовного розвитку смисловим полем особистості стає безпосередній трансцендентний досвід, завдяки чому людина здатна до континуально-інтуїтивного осягнення реальності, яка розуміється як тотожна сама собі. Світ переживається з такою мірою розуміння, яку неможливо передати словами. Психіка звільняється від будь-яких перепон і обмежень, що дозволяє осягати реалії такими, як вони є.

На психотрансперсональному ступені духовного потоку психіки принципово новою метою як новим надособистісним смислом для особистості стає визнання влади Бога над собою у вигляді прагнення до відповідності власної психічної спонтанності космічній спонтанності. Найвищим смислом є втілення волі Бога, яка спочатку переживається через внутрішній діалог із ним. Діалогічний досвід взаємодії з Богом породжує Мудрість, яка не вкладається у Логіку. Перехід внутрішнього діалогу з Богом у потічну взаємодію відбувається у трансперсональних переживаннях.

Духовний розвиток особистості, на наш погляд, є родовою засадою буття людини у світі. Через неї кожному наступному поколінню і будь-якій окремій людині задається смисл буття у світі, який приймається на віру (чи не приймається). Духовно-смісловий (аксичний) потік психіки постає після буттєвого (онтичного) та рефлексивного (гностичного), проявляється симультанно з ними, але він є визначальним у вибудові світоцентричної та

просоціальної ієрархії смислів, яка пасіонарно та спонтанно визначає життєвий шлях особистості.

Переживання неопосередкованого поняттям і дискретною логікою, але зрозумілого інтуїтивно, смислу є сутністю духовного потоку психіки. В протилежність рефлексивному потокові психіки духовний потік відкриває можливість континуально-інтуїтивного проникнення в природу реальності. В духовному потоці психіки протилежності та суперечності гармонійно об'єднуються в послідовну органічну цілісність. Духовне просвітлення має ірраціональний характер – це мить стрибка, небувалого напруження цілісної психіки, зосередження психіки в одному фокусі, пасіонарності, екстатичності, трансцендентності, знищення шаблонів об'єктного думання, інсайтного осягнення реальності, пробудження вищої Я-ідентичності. Вища Я-ідентичність не знає перепон простору і часу, вона не зустрічає опору соціальних ідентичностей, у ній знаходиться реальність. У духовному потоці психіки людина має жити просто, і кожна мить її матеріального життя повинна бути для неї неповторним смисловим переживанням.

ВИСНОВКИ. Рефлексивний потік психіки зорієнтований на парадигмальну картину світу та когнітивну Я-концепцію особистості. Конфлікт між несвідомим буттєвим потоком психіки та свідомим рефлексивним потоком може розв'язуватися як психопатологією, так і саморозвитком особистості, котрий є побічним продуктом її духовного розвитку. Переживання конфлікту засвідчує кризу, цей перелом може розвинутися в діаметрально протилежних напрямках. Становлення духовного потоку психіки, котрий зорієнтований на цілісність та єдність взаємодії особистості зі світом, знімає згадане протистояння в самоактуалізаційному напрямку. В ході безпосереднього діалогічного спілкування з авторитетними особистостями та еталонними спільнотами людина трансформує надособистісні вартості у межові смисли. Глибинні смислові переживання потічного єднання з імпліцитною вартістю є першоелементом соціалізації, вони вкорінюють людину у буття, а їх ієрархізація робить її особистістю. Надособистісні смисли, якщо вони реалізуються в діяльностях та вчинках не за рефлексивно-міркувальним рішенням і вольовим зусиллям, а за спонтанним смислово-потічним волінням, спрямовують особистість на породження життєвих актів у змінених станах психіки, вище норми, вище ситуації, в зоні творчого ризику та персональної відповідальності. У змінених станах психіки особистість виходить за межі предметності, суб'єкт-об'єктних стосунків, будь-яких дихотомій, позбувається наявної у неї психопатології. Вони погано і досить умовно описуються вербальною мовою, їх зміст неможливо передати знаковими засобами, вони внутрішньо підтримують творчий розвиток та самореалізацію особистості.



Схема засад саморозвитку особистості за О.П.Колісником.

Кожен ступінь духовного розвитку характеризується своїм смисловим полем; своїм переломним переживанням; своєю принципово новою метою як новим ідеальним смислом, який ще не увійшов у ієрархію смислів і тому має нестачу спонукання для породження життєвого акту; своїм психічним механізмом саморозвитку особистості; своїм набором методик і технік для цілеспрямованої постановки потрібного психічного механізму саморозвитку; своєю концепцією особистості.

1. Ассаджолі Р. Психосинтез. Пер. с англ. – М.: Рефл-бук. – К.: Веклер, 1997. – 320 с.
2. Василюк Ф.Е. Психологія переживання (аналіз породження критических ситуацій). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
3. Глейтман Г. и др. Основы психологии. – СПб.: Речь, 2001. – 1247 с.
4. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1977. – 304 с.

5. Маралов В.Г. Основы самопознания и саморазвития.–М.: Издательский центр “Академия”, 2002. – 256 с.
6. Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Прометей, 1989. – 287 с.
7. Шадриков В.Д. Происхождение человечности.– М.:Логос, 2001. – 296 с.

The spiritual development starts from external dialogue with authoritative personalities, being culture bearers. Then it continues as an internal dialogue with senses being subpersonal and having hierarchy nature. The spirituality is a spontaneous feeling of a person of personality necessity of embodiment in life acts of superpersonality senses.

Л.В.Заскїна

ГЕРМЕНЕВТИКО-СЕМАНТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ МОТИВАЦІЇ

Постановка проблеми. При знайомстві з будь-якою науковою дисципліною чи одним з її відгалужень необхідно детально ознайомитись не лише з категоріальним апаратом цієї дисципліни, а й з герменевтико-семантичними особливостями термінологічної бази. У нашій роботі такою науковою галуззю є психологія мотивації. В.К.Віпонас порівнює термінологічну неоднозначність у психології мотивації із ситуацією пошуку адреси в місті, де кілька вулиць і провулків мають одну й ту саму назву [4, с.33]. Така неоднозначність зумовлена, на наш погляд, низкою причин, зокрема:

– психологія мотивації є однією з “найстаріших” галузей психології особистості, яка привертає увагу вчених, починаючи вже з філософсько-літературного періоду психології. Пильний інтерес до дослідження мотивації зумовлений, по-перше, розглядом мотивації як здобувача та постачальника внутрішньої енергії, необхідної для розвитку особистості. По-друге, відмінностями мотивації від емоцій та когніції у контексті філогенезу та онтогенезу. Так, із перспективи онтогенезу емоції та когніція є відносно сталими утвореннями, значною мірою зумовлені генетично, тоді як мотивація є динамічною системою, достатньо гнучкою для зовнішнього та внутрішнього впливу протягом людського життя. У філогенетичному аспекті мотивація теж вирізняється своєю мінливою природою в порівнянні з емоціями та когніцією. Так, види емоцій, їх модальність, мисленнєві процеси (аналіз, синтез, узагальнення) не зазнали таких змін протягом історичного розвитку людства, як мотивація. Адже мотивація завжди предметна, опосередкована об’єктами зовнішнього світу. Тому зміна предметного світу в ході науково-технічного прогресу людства, розвитку інформаційних технологій розставляє нові акценти в мотиваційних утвореннях особистості, виносить їх у різні площини людського та соціального досвіду. По-третє, обґрунтуванням вищих

психічних функцій у контексті фізіологічної природи людини. Так, у світлі сучасних нейропсихологічних досліджень існують фізіологічні підтвердження для функціонування ірраціонального типу (домінування правої півкулі) та раціонального типу людини (домінування лівої півкулі головного мозку) [6, с.111]. Поряд із цим не відомі фізіологічна основа для мотивації, специфіка її локалізації;

– постійна мобільність наукових досліджень, прагнення психології не відставати в розвитку, органічне переплетення з багатьма науками, насамперед, із природничими (фізика, фізіологія, штучний інтелект), наявність різних психологічних шкіл і, відповідно, бачень та уявлень призводять до оновлення словникової бази і, як наслідок, до неоднозначного розуміння й інтерпретації окремих понять, концептів, процесів та явищ;

– чітке розмежування акцентів у вітчизняних та зарубіжних психологічних дослідженнях мотивації: у зарубіжних – у бік емпіричних досліджень та переважно філософській традиції у тлумаченні мотивації вітчизняними вченими.

Ці аспекти, з одного боку, зумовлюють пошук та наукові домагання у дослідженні мотивації, а з іншого боку, потребують глибокого аналізу та еволюційного тлумачення різних термінів у цих теоріях.

Аналіз досліджень. Як зазначає О.Г.Старіш, принцип простоти – це наріжний камінь сучасної методології наукового знання [9, с.65]. Цей принцип відомий під назвою “бритва Оккама”, який був уведений англійським філософом Вільямом з Оккама. Сутність цього принципу полягає у відкиданні зайвих термінів, зрізуючи з живого “древа пізнання” паразитичні термінологічні нашарування. Споріднений у багатьох аспектах цьому принципу є і закон Ціпфа: співвідношення між обсягом словника й обсягом закінченого тексту полягає в тому, що збільшення кількості слів у геометричній прогресії призводить до зростання обсягу тексту в арифметичній прогресії [1, с.373]. Таким чином, якщо уявити текст як психологію мотивації, а кількісний та якісний обсяг словника як категоріальний апарат цієї психології, то плутанина у термінологічному апараті породжує порушення розуміння усього тексту.

Завдання роботи. Тому перше завдання нашої роботи полягає у конкретизації термінів, що належать до семантичного поля концепту “мотивація” з метою уточнення предмета дослідження. Друге завдання нашого дослідження пов’язане з диференціацією логічного та психологічного структурування значення поняття. Результати психологічних спостережень та експериментів свідчать про те, що людина у процесі інтеракції із світом часто кваліфікує його об’єкти в таких системах класифікацій та категорій, які є не повністю ідентичними для природничо-наукової практики. Збіг і відмінність цих структур дають підстави для диференціації логічного та психологічного структурування значення поняття [2, с.6]. Особливості та закономірності психологічного структурування ґрунтуються

на різних підходах конструювання психологічного значення, яке варіюється від індивіда до індивіда внаслідок різного змісту їх концептуальних систем. У зв'язку з цим особливої актуальності у нашій роботі набуває дослідження специфіки значення слова як надбання індивіда – психологічного конструювання значення концепту “мотивація”, адже слово, поняття як когнітивна одиниця – це структура знання, покладена в основу цього слова.

У роботі Л.С.Виготського проводиться чітка диференціація понять та визначаються закономірності їх розвитку. “Слово завжди належить не до одного будь-якого окремого предмета, а до цілої їх групи або до цілого класу предметів. Унаслідок цього кожне слово – це приховане узагальнення; будь-яке слово вже узагальнює, з психологічної точки зору значення слова, насамперед, це – узагальнення” [5, с.12]. Таким чином, дослідження значення слова, поняття, концепту – це свого роду відкриття певного акту мислення, інтерпретації, продукт яких і утворює істинний зміст знаку. Відтак, значення будь-якого слова задається через оstenсивні характеристики, тобто через властивості об'єктів, котрі входять до обсягу цього слова. Поряд з оstenсивним визначенням зміст знаку може бути експлікований через систему відношень з іншими значеннями – через релевантні характеристики. У релевантному визначенні значення поняття розкривається через експлікацію відношень між семантичними компонентами цього поняття. Окрім оstenсивного, релевантного визначення значення концепту розрізняють ще операціональне та функціональне [10, с.15]. В операціональному визначенні значення задається як результат, продукт, яких досягає суб'єкт у результаті виконання низки послідовних дій. Функціональне визначення значення, подібно до операціонального, теж розкриває зміст поняття через дію, проте увага фокусується не на дії суб'єкта, а на активності самого об'єкта.

Таким чином, психосемантичний аналіз концепту “мотивація” в нашому дослідженні проводиться з перспективи оstenсивного, релевантного, операціонального та функціонального вивчення його змісту. Інакше кажучи, розкриття логічного та психологічного конструювання значення концепту містить, по-перше, виділення ключових понять, які входять до його обсягу з метою виявлення, як функціонує мотиваційна сфера індивіда, тобто її феноменологію; по-друге, визначення відношень між цими поняттями для вираження причинності, механізмів динаміки мотивації; по-третє, опис інтеракції понять із залученням самого суб'єкта з метою визначення механізмів його активності; по-четверте, визначення функцій мотиваційної сфери у життєдіяльності людини та її зв'язок із пізнавальною та емоційною сферами особистості. Психосемантичний аналіз концепту “мотивація” проводиться, передусім, із метою визначення логічного конструювання значення цього концепту у вітчизняній і зарубіжній літературі, а також для

визначення особливостей психологічного конструювання індивідом значення цього концепту.

Напрями вітчизняних досліджень мотивації ґрунтуються на теорії діяльності О.М.Леонтьєва попри те, що в різних моментах набувають свій власний розвиток [7; 8]. Оскільки діяльність в теорії Леонтьєва корелює з поняттям життя людини: “життя як особливого роду взаємодія організованих тіл”, то принцип діяльності є провідним при визначенні різних аспектів життєдіяльності людини в соціумі. Ключовим поняттям у теорії діяльності є мотив, який концентрує в собі основні онтологічні та методологічні основи цієї теорії. Подібно до того, як теорія Леонтьєва здійснює вплив на сучасні дослідження мотивації вітчизняних учених, у зарубіжних теоріях методологічною основою є теорія поля К.Левіна, відповідно до якої конструюються моделі мотивації “очікування – цінність” [13]. З метою здійснення оstenсивного визначення необхідно виділити основні поняття, які входять до обсягу концепту “мотивація”. У теорії Леонтьєва основними поняттями є потреба, ціль та мотив. Так, будь-якою передумовою діяльності є суб'єкт, який має потреби. Потреба розглядається як стан організму, що виражає його об'єктивну потребу в певному доповненні, яке знаходиться поза суб'єктом. Тому основною характеристикою потреби є її предметність, іншими словами, необхідність у предметі, який знаходиться поза організмом. Отже, якщо предметом потреби є мотив, то “психологічний аналіз потреб неодмінно перетворюється в аналіз мотивів” [7, с.163].

Таким чином, мотив є ключовим поняттям концепту “мотивація” в теорії Леонтьєва. Після активізації предметної потреби людина формулює ціль та виконує дію. Цілі є завжди усвідомленими, тоді як мотиви не завжди усвідомлюються суб'єктом. Проте мотиви утворюють внутрішній план свідомості, певне її “забарвлення”, формуючи особистісний смисл. Таким чином, важливою функцією мотиву є функція смислоутворення. Усвідомлення смислоутворювальних мотивів породжується необхідністю людини віднайти себе в системі життєвих відношень. Тому ця необхідність виникає лише на певному ступені розвитку особистості, коли формується самосвідомість.

Отже, визначення мотивації проходить через конкретизацію понять *потреба, ціль, мотив*, які в свою чергу уточнюються через експлікацію релевантних зв'язків між ними. Таким чином, відбувається активізація потреби, яка завжди має предметний зміст, формулюються як проміжні, так і кінцеві цілі, а згодом реалізується діяльність, спрямована на досягнення цілей та реалізації конкретного мотиву. При недосягненні цілі або відчутті емоційного дискомфорту у період пост-реалізації діяльності перед людиною постає “задача на смисл”. Ця задача полягає в усвідомленні людиною особистісного смислу, крізь призму якого аналізуються її потреби, цілі і дії, внаслідок чого відбувається їх якісне та кількісне перетворення.

Задача на смисл, як правило, не обмежується лише виявленням смислоутворювальних мотивів. Це робота суб'єкта як над визначенням співвідношення мотивів, так і над певним перетворенням своїх мотивів, де людина виступає “творцем своїх мотивів” [7, с.206]. Отже, остенсивне визначення значення концепту “мотивація” у вітчизняних дослідженнях супроводжується виділенням таких основних понять: мотив, потреба, ціль. При цьому основним елементом у цій тріаді є поняття мотиву. З одного боку, реалізація спонукальної функції мотиву відображена в тріаді: *мотив – потреба – ціль*, адже актуалізовані потреби вже є предметні, інакше кажучи, зумовлені конкретним мотивом. Тому в цьому аспекті мотив відіграє ключову роль у життєвому світі особистості. З іншого боку, діяльність людини, спрямована на задоволення актуалізованої потреби, проходить шлях від потреби до формулювання цілі та, в разі необхідності, постає перед вирішенням “задачі на смисл” в тріаді: *потреба – ціль – мотив*. В останньому випадку ключова роль мотиву полягає в тому, що вирішення “задачі на смисл” породжує новий сенс для актуалізації нових потреб, цілей та видів діяльності.

Методологічною основою для сучасних зарубіжних теорій мотивації є теорія поля К.Левіна. В межах цієї концепції створено першу модель очікування – цінність, у контексті якої проводяться сучасні дослідження мотивації. Традиційною проблемою теорії поля є проблема вибору цілі та дії в конкретній ситуації. Зарубіжні теорії мотивації, що ґрунтуються на концепції поля К.Левіна – теорія мотивації досягнення Дж.Аткінсона, модель результативної валентності Л.Фестингера, теорія каузальної атрибуції мотивації досягнення Б.Вайнера, когнітивна модель Х.Хекхаузена, акцентують увагу на виборі цілі та дії [3; 11; 12; 13]. Важливими умовами для формування цілі та дії вважаються цінність і очікування, які трактуються як когнітивні детермінанти. У контексті цих теорій людина розглядає цінність та очікування альтернатив цілей та дій і обирає ту, яка має найбільшу апріорну цінність. Таким чином, основою моделювання мотивації у зарубіжних теоріях є комп'ютерна метафора. Людина відчуває потребу, формує намір і здійснює селекцію можливих альтернатив цілі та дії. Людині при цьому приписується здатність, подібно до комп'ютерної системи, оперувати символами (суб'єктивне значення можливої цілі та дії) і здійснювати різноманітні операції при обробці інформації, що надходить із зовнішнього середовища.

Отже, при остенсивному визначенні концепту “мотивація” у зарубіжних моделях мотивації “очікування – цінність” концентрується увага на площині *потреба – ціль – дія*. При цьому основною одиницею аналізу є саме дія, оскільки в експериментальних дослідженнях вивчаються різні особистісні та ситуаційні детермінанти мотивації вже із заздалегідь заданою ціллю діяльності.

При релевантному аналізі значення концепту “мотивація” логічним є визначення типу відношень, що існують між потребою та ціллю, ціллю та мотивом, мотивом та потребою. Предмет потреби, як правило, не може бути досягнутий одразу, інакше просто відсутня необхідність у постановці цілей. Предмет потреби заданий у заплутаному життєвому середовищі, що зумовлює постановку не лише кінцевої мети – стратегічної, а й проміжних – тактичних цілей. Отже, відношення між потребою та ціллю характеризується часовими параметрами, адже в термінах К.Левіна актуальна потреба – це завжди психологічне теперішнє, тоді як ціль – це характеристика психологічного майбутнього [13]. У сучасних зарубіжних теоріях мотивації, що ґрунтуються на моделі Левіна “очікування – цінність”, саме очікування є ізоморфним часовому відношенню між актуалізованою потребою та ціллю.

У вітчизняних концепціях у фокусі уваги перебуває визначення типу відношень між ціллю та мотивом. Відношення між цими утвореннями можна трактувати як смислові, адже внаслідок існування смислового поля (у термінології Леонтьєва, квазівиміру) реалізується смислоутворювальна функція мотиву, що певним чином забарвлює образ світу людини.

Останній тип відношень між елементами тріади “потреба, ціль, мотив” – це відношення між потребою та мотивом. Між потребою та мотивом існують часові відношення потреби та цілі, смислові відношення цілі та мотиву, отже потреба й мотив є досить дистантними елементами. Тому відношення між ними трактуються нами як просторові. Для досягнення предмета потреби та задоволення мотиву людина повинна пройти шлях у складному життєвому середовищі з адекватно поставленими цілями та коректно реалізованими діями.

Операціональне визначення концепту “мотивація” розглядається в контексті активного суб'єкта як біологічної та соціальної істоти, яка через когнітивні й емоційні процеси відображає навколишнє середовище, крізь призму індивідуальної картини світу конструює власну психологічну реальність і формує специфічний стиль поведінки. Власне, “задача на смисл” – це трудомістка робота над здобуттям осмисленості, пошуками джерел смислу. Із системою смислів та їх виробництвом у вітчизняній психології тісно пов'язана проблема волі. Спонування до дії забезпечується не особливим утворенням (волею), не особливими вольовими мотивами, а усвідомленою роботою мотиваційного механізму. Таким мотиваційним механізмом є зміна та породження смислу дії [3]. У зарубіжних концепціях “очікування – цінність” проблема волі розглядається в контексті контролю за дією. В основі цих теорій лежить раціоналістична модель, відповідно до якої людина виконує лише ті дії, які вона хоче реалізувати на основі своїх очікувань та спонукальних цінностей [11; 12; 13].

Функціональне визначення концепту “мотивація” розглядається в контексті тих провідних функцій, які вона виконує у життєдіяльності особистості. У вітчизняних концепціях до них належать спонукальна, регулятивна та смислоутворювальна функції мотивів. У зарубіжних моделях мотивації “очікування – цінність” увага концентрується лише на спонукальній та регулятивній функціях мотивації.

Емпіричне вивчення психологічного структурування значення концепту “мотивація” та конструювання семантичного простору цього поняття у нашому дослідженні проводилось на основі асоціативного експерименту Дж.Діза. У цьому експерименті ми використали слово “мотивація” як стимул і отримали 14 словесних асоціацій від 50 респондентів. Після цього ці 14 асоціацій у свою чергу слугували стимулами для іншої групи респондентів (50 чоловік). Таким чином, було визначено дистрибуції асоціацій для 15 семантично пов’язаних слів; отримана матриця була оброблена процедурою факторного аналізу. Результати математичної обробки даних дали змогу виділити два фактори. Перший двополосний фактор містить слова, що експлікують емоції (радість, сум, щастя, мрія), і водночас слова, які виражають ментальну діяльність людини (мислення, думка, рух). Його інтерпретація видається цілком очевидною, оскільки він репрезентує тісний зв’язок мотивації з когніцією та емоціями людини. Тому цей фактор трактується нами як змістовний. Другий однополосний фактор представлений словами бажання, мета, дія, щастя. Він експлікує сутність функціонування мотиваційної сфери особистості від актуалізації бажання до постановки мети діяльності, реалізації цієї діяльності та отримання позитивного емоційного супроводу від досягнення мети діяльності. Цей фактор трактується як функціонально-динамічний. Слід зазначити, що даний зразок є ідеальним, бажаним у будь-якому суб’єктивному досвіді, тому й отримав вираження в семантичному просторі наших респондентів.

Аналіз результатів дослідження особливостей психологічного та логічного конструювання значення концепту “мотивація” дає змогу розробити концептуальну матрицю, у якій відображено основні характеристики остенсивного, релевантного, операціонального та функціонального визначень цього концепту (див. табл. 1).

Залишається актуальною подальша інтерпретація визначених координат психологічного структурування концепту “мотивація”, серед яких особливу значущість набуває поняття “бажання”. Адже воно є не лише стартовим механізмом для дій суб’єкта, а й найбільш яскраво вираженим переживанням, на ґрунті якого мотивація набуває суб’єктивного вираження. “Та ситуація, коли про бажання відомо дуже мало, не може не стримувати розвитку психології мотивації” [4, с.244]. Інша важлива проблема пов’язана з дослідженням особливостей інтеракції мотивації, когніції та емоції у життєдіяльності людини.

Визначення	Зміст трактування концепту “мотивація”		
	Логічне структурування		Психологічне структурування
	Вітчизняні концепції	Зарубіжні концепції “очікування – цінність”	
1. Остенсивне	мотив, потреба, ціль	потреба, ціль, дія	бажання, ціль, дія, щастя
2. Релевантне	просторові, часові, смислові	часові	часові
3. Операціональне	активність людини в породженні смислу дії (воля), здатність бути суб’єктом власної мотивації	виконання людиною лише тих дій, які ґрунтуються на її очікуваннях та спонукальних цінностях	активність людини в постановці цілі та вибору способу дії для досягнення емоційного комфорту
4. Функціональне	спонукальна, регулятивна, смислоутворювальна	спонукальна, регулятивна	спонукальна

1. Арапов М.В. Системный анализ лексической структуры текстов // Системные исследования: Методологические проблемы. – М.: Наука, 1991. – С.372-403.
2. Артемьева О.Ю. Психология субъективной семантики. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 128 с.
3. Васильев И.А., Магомед-Эминов М.Ш. Мотивация и контроль за действием. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 144 с.
4. Виллюнас В.К. Психологические механизмы мотивации человека. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.
5. Выготский Л.С. Мышление и речь. – М.: Изд-во “Лабиринт”, 2001. – 368 с.
6. Засєкіна Л.В., Засєкін С.В. Вступ до психолінгвістики. – Острог: Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2002. – 168 с.
7. Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
8. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения. – М.: Педагогика, 1983. – 391 с.
9. Старіш О.Г. Теорія відкритих систем як парадигма процесів глобального розвитку. – Сімферополь: Універсум, 2003. – 240 с.
10. Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 208 с.
11. Atkinson J.W. Studying personality in the context of an advanced motivational psychology // Amer. Psychologist. – 1981. – V.36. – P.117-128.
12. Heckhausen H. Achievement motivation and its constructs: A cognitive model. // Motivation and emotion. – 1977. – Vol. 1. – P.283-329.
13. Lewin K. (1997) Defining the “field at a given time”// Resolving social conflicts & Field theory in social science. In: G.W. Lewin and D. Cartwright (Eds.). – Washington, DC: American Psychological Association. – P.200-211.

The article focuses on peculiarities of psychosemantic approach to motivation investigation. The analysis of the concept “motivation” is based on ostensive, relevant, operational and functional definitions. The conceptual analysis of the notion “motivation” and subjective experience towards the notion allows to hold comparative analysis of different motivation theories as well as to define peculiarities of psychological and logical structuring of this concept.

ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

<i>Ковцуняк С.І.</i> Світоглядно-виховний потенціал киеворуської пам'ятки "Бджола".....	3
<i>Дойчик М.В.</i> Щастя як усвідомлення гідності власного життя в українській філософії доби Відродження (кінець XVI – перша третина XVII ст.).....	12
<i>Лимонченко В.В.</i> М. Гоголь про емпіричний і переображений стан людини.....	22
<i>Кондратик Л.Й.</i> Проблема "релігія і соціальне життя" у творчості діячів українського національного відродження.....	28

ФІЛОСОФІЯ МОРАЛІ

<i>Ларіонова В.К.</i> Моральні цінності і способи їх артикуляції.....	38
<i>Рохман Б.М.</i> Моральна свобода в контексті політики.....	45
<i>Мазурик М.В.</i> Як людині врятуватись від зла у світі зла і зла в собі (або про всемогутність благодаті у філософії Августина).....	53
<i>Бичков'як О.В.</i> Триєдність у філософії В.Соловйова.....	61

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ І КУЛЬТУРИ

<i>Лагетко В.В.</i> Філософське значення корпускулярно-хвильового дуалізму в розвитку природи і принцип "доповнювальності" Н.Бора в його пізнанні.....	68
<i>Михайлюк С.Я.</i> Філософські проблеми взаємовідносин людини і навколишнього природного середовища на сучасному етапі розвитку суспільства.....	78
<i>Ліпін М.В.</i> Людина – ідеологія – розум: досвід читання Л.Шестова та Г.Маркузе.....	88
<i>Бенюк О.Б.</i> Експериментування з кольором у системі образотворення модернізму.....	97

ПСИХОЛОГІЯ СПІЛКУВАННЯ

<i>Орбан-Лембрик Л.Е.</i> Структурно-функціональна модель спілкування: соціально-психологічний аспект аналізу.....	104
<i>Т.Д.Щербан.</i> Комунікативна компетентність як критерій продуктивності навчального спілкування.....	115
<i>Хабайлюк В.В.</i> Психологічні особливості амбівалентності ставлень учнів у ранньому юнацькому віці до сімейних стосунків батька і матері.....	121

ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОФЕСІОНАЛІЗМУ

<i>Карпенко З.С.</i> Перфекціонізм у структурі мотивації професійної діяльності особистості.....	131
<i>Дмитерко-Карабин Х.М.</i> Смислжиттєві орієнтації як чинник ефективності професійного становлення особистості.....	134
<i>Мицько В.М.</i> Аксиопсихологічний підхід до проблеми професіоналізації психологів.....	142
<i>Назарук Н.В.</i> Дослідження професійного здоров'я та "вигорання" в історичній ретроспективі.....	149
<i>Голован В.П.</i> Гуманність як складова професіоналізму педагога.....	156

ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ

<i>Фіглевська М.Я.</i> Основні порушення емоційно-вольової сфери старших дошкільників із неблагополучних сімей.....	164
<i>Кулеша М.М.</i> Мотиви учиння дітей-сиріт та дітей, позбавлених батьківського піклування, молодшого шкільного віку.....	170
<i>Колісник О.П.</i> Духовність: діалог і потік.....	179
<i>Засекіна Л.В.</i> Герменевтико-семантичні аспекти дослідження мотивації.....	190

UKRAINIAN PHILOSOPHICAL IDEAS

<i>Kovtuniak S.</i> World-outlook and educational potential of the Kyiv-Rus written record "Bdzola".....	3
<i>Doichyk M.V.</i> The happiness as the comprehension of the value of one's own life in the ukrainian philosophy of the renaissance period (the XVIIth – the beginning of the XVIIIth c.).....	12
<i>Limonchenko V.V.</i> M.Gogol about empiric and transformed condition of a human being.....	22
<i>Kondratyk L.</i> "The problem "Religion and social life" in the creative activity of the workers of Ukrainian national revival".....	28

PHILOSOPHY OF MORALS

<i>Larionova V.K.</i> The moral values and the ways of their articulation.....	38
<i>Rohman B.M.</i> Moral freedom in a context of a politics.....	45
<i>Mazuryk M.V.</i> "How could the man escape evil in himself and in the world? Or Omnipotence of the blessing in the philosophy of Augustene".....	53
<i>Bychkoviak O.V.</i> Three-unity in V.Solovyov's philosophy.....	61

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE SCIENCE AND CULTURE

<i>Lahetko V.V.</i> Philosophical meaning of corpuscle and wave dualism in development of the nature and N.Bor's principle of "addition" in his cognition.....	68
<i>Mykhailyuk S.Y.</i> Philosophical problems of the relationships of a human and the environment at the modern stage of the society development.....	78
<i>Lipin M.V.</i> Human being – Ideology – Intellect: Experience of reading L. Shestow and G.Markuze.....	88
<i>Benyuk O.B.</i> Color Experiments Within the Modernist Creative System.....	97

PSYCHOLOGY OF DIALOGUE

<i>Orban-Lembryk L.E.</i> Structural-functional model of communication: socially-Psychological aspect of analyses.....	104
<i>Shcherban T.D.</i> Communicative competence as a criterion of educational communication efficiency.....	115
<i>Khabailyuk V.V.</i> Psychological peculiarities of the ambivalence of teenagers' relations at their early age to the family relations of father and mother.....	121

PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF PROFESSIONALISM

<i>Karpenko Z.S.</i> Perfectionism in the motive structure of a personality's professional activity.....	131
<i>Dmyterko-Karabyn Kh.M.</i> Sense-of-life orientations as the factor of personality's professional development.....	134
<i>Mytsko V.M.</i> Axiopsychological access to the professionalism problem of the future psychologist.....	142
<i>Nazaruk N.V.</i> The research of professional health and "burnout" in historical aspect.....	149
<i>Holovan V.P.</i> Humanism as a component of teacher's professionalism.....	156

PSYCHOLOGICAL OF THE PERSON

<i>Figlevskaja M.J.</i> The basic infringements it is emotional – strong-willed sphere of the senior preschool children from unsuccessful families.....	164
<i>Kulesha E.E.</i> Motives of training of orphans and children deprived of parental trusteeship, younger school age.....	170
<i>Kolisnyk, O.P.</i> Spirituality: dialogue and stream of consciousness.....	179
<i>Zasekina L.V.</i> Hermeneutic semantic aspects of motivation research.....	190

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський університет імені Василя Стефаника

ВІСНИК

Прикарпатського університету імені Василя Стефаника

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ

Випуск 6

Видається з 1995 р.

Адреса редколегії: 76000, м.Івано-Франківськ,
вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський університет імені Василя Стефаника,
тел. 59-60-15.

Ministry of Education and Science of Ukraine
Precarpathian University named after V.Stefanyk

NEWSLETTER

Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY

ts № 6 Issue

Published since 1995

Publishers' adress: Precarpathian University
57, Shevchenko Str.,
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Старший редактор: Олена БОЙЧУК
Літературна редакція: Олександра ЛЕНІВ,
Любов ОБОДЯНСЬКА
Комп'ютерна правка: Оксана КЛИМЕНКО, Іван МЕРЕНА,
Віра ЯРЕМКО
Комп'ютерна верстка: Ліда КУРІВЧАК
Коректор: Марія СПЛАВНИК

Друкується українською мовою
Реєстраційне свідоцтво КВ №435

Здано до набору 23.09.2004 р. Підп. до друку 26.10.2004 р. Формат 60x84/16
Папір ксероксний.

Гарнітура "Times Neu Roman". Ум. друк. арк. 11,75. Вид. арк. 12.
Тираж 300 прим. Зам. 612.

Друкарня видавництва "Плай" Прикарпатського університету
імені Василя Стефаника.
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-51.