

ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ



Філософські
і психологічні науки

Випуск ІХ

Івано-Франківськ

2006

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК
ПРИКАРПАТСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Філософські і психологічні науки
Випуск ІХ



ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
ВДВ ЦІТ
2006

Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. 2006. Випуск ІХ.

У віснику вміщені статті з історії філософії, натурфілософії і антропології, методологічних проблем та перспективних напрямів розвитку психології особистості.

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.МАТВІШИН**; д-р фіз.-мат. наук, проф. **Б.К.ОСТАФІЙЧУК**; д-р пед. наук, проф. **Н.В.ЛИСЕНКО**; д-р хім. наук, проф. **Д.М.ФРЕЙК**.

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 національний університет імені Василя Стефаника
ВДВ ЦІТ Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
Тел.: 59-60-15

Видається з 1995 р.

©Прикарпатський національний
університет імені Василя Стефаника

УДК 141.3

ББК 47.85

М.В. Дойчик

ЩАСТЯ ЯК РЕЗУЛЬТАТ НАБУТТЯ ДУХОВНО- МОРАЛЬНОЇ ДОСКОНАЛОСТІ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ-АСКЕТІВ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII ст.

Стаття є історико-філософським дослідженням проблеми щастя у творчості українських філософів-аскетів кінця XVI – початку XVII ст. На основі аналізу їх текстів визначено, що шлях до щастя вони вбачали у наполегливій праці думки, впорядкуванні помислів та бажань людини (дотриманні в усьому "міри розумної"), утвердженні самовладдя її духу, містичному переживанні божественних істин, піднесенні її духовно-моральної сутності до рівня божественного початку.

Ключові слова: щастя, дух, духовно-моральне вдосконалення, зло, кордоцентризм, аскетизм.

Проблема щастя є однією з найбільш актуальних і фундаментальних етичних проблем. Складні та часом важко прогнозовані соціально-економічні, політичні й науково-технічні перетворення, що характеризують нинішню епоху, породивши кризу цивілізованого світу, з його невпинно прогресуючою дегуманізацією та відчуженням людини, зробили проблему щастя особливо злободенною.

Погляд у минуле цієї філософсько-етичної проблеми, що знайшла своє класичне вирішення у творчості вітчизняних мислителів доби Відродження, допоможе глибше зрозуміти сутність української духовної культури. До того ж, саме це, на наш погляд, посилить можливість обрання і здійснення вірного шляху розв'язання суперечностей буття сучасної української людини.

Ідея щастя в українському гуманізмі кінця XVI – початку XVII ст. – маловивчена сторінка в історії філософії України, хоч є ряд фундаментальних досліджень проблеми людини, де розглядаються окремі питання філософсько-етичної спадщини української філософської думки доби Відродження. Чимало положень загального аналізу філософії людини зазначеної доби викладено у творчості таких вітчизняних дослідників, як В.В.Льїн, Я.Д.Ісаєвич, М.В.Кашуба, В.Д.Литвинов, В.М.Нічик, А.І.Пашук. Дана стаття є спробою з'ясувати особливості розуміння проблеми щастя українськими філософами-аскетами, що жили і творили в цей переломний для історії українського суспільства час.

Слід зауважити, що значна частина українських гуманістів розуміли щастя як можливість здійснення вільного й усебічного розвитку особи, як задоволення її духовних і тілесних потреб. Проте серед українських гуманістів кінця XVI – початку XVII ст. були і ті, що стояли на позиціях

нехтування тілесних начал у людині, принесення їх у жертву духовному. Це представники аскетичного напрямку (надалі – українські гуманісти-традиціоналісти) української філософії того часу (Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Фікара Святогорець, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський та ін.). Вони розвивали свої філософсько-етичні ідеї переважно на основі києворуської духовної традиції, неоплатонізму Ареопагітик і візантійському ісихазмі та не поділяли поглядів своїх сучасників із кола українських культурних діячів, які вважали за можливе синтез основних положень православ'я з інокультурними впливами. Однак при всій релігійній спрямованості саме людина стає центральною постаттю їхніх учень. Ними визнавалася реальність досягнення людиною щастя під час земного існування шляхом піднесення її духовно-моральної сутності до рівня божественного початку. Своєрідне тлумачення окремих положень християнської антропології в умовах загострення міжконфесійних взаємин кінця XVI – початку XVII ст. поступово набуло в їхніх ученнях реформаційного забарвлення.

Як слушно зауважує сучасна українська дослідниця Марія Кашуба, основною спрямованістю їх діяльності було створення нової релігійної доктрини, чим пояснюється відсутність будь-якого значного інтересу до осмислення явищ природи. Не простежується також прагнення представити у гармонійній єдності душу і тіло людини, оскільки спрямованість на протиставлення Бога і світу, духовної і тілесної природи людини була характерною рисою їх світобачення. Якщо українські гуманісти-традиціоналісти і розглядали можливість подолання дисгармонії духовного й тілесного в бутті людини, то вирішували це питання, притримуючись, у цілому, ідейної лінії Григорія Палами, згідно з якою лише шляхом добродієв життя та пізнання, зосередження в собі всіх божественних ідей та законів світу, а значить, і всіх думок Бога про світ, стаючи боголюдиною, людина досягає цілісності, оскільки обоження охоплює не тільки душу, але й тіло: “Тіло теж якось стає причетним до розумної дії благодаті, перебудовується у згоді з нею, саме наповнюється якимось співпереживанням до глибинних таїнств душі і дає навіть тим, хто дивиться на нього ззовні, якось відчути, що якраз у цей час благодать діє у тих, хто її отримав” [3, с.94]. Тіло відчуває насолоду, переживаючи присутність обожуючої благодаті та “чудесно перетворюється в цій насолоді, наповнюючись Божою любов'ю” [3, с.95].

Аналізуючи погляди українських мислителів-традиціоналістів, необхідно враховувати і те, що тілесне, матеріальне, як благо, відкидалося ними просто не тому, що воно є абсолютним злом. Воно є зло лише у світлі ставлення людини до нього. Оскільки матеріальне не само себе абсолютизує, його абсолютизує людина, вона перетворює його в кумира,

самоціль, нехтуючи духовними цінностями. Вони навчали зневажати в людині плотське, земне, все те, що пов'язує людину зі світом реальним, а всіляко підносили, абсолютизували духовне – те, що поєднує людину зі світом трансцендентним, з Богом. Щастя як переживання містичного єднання з духовним Абсолютом, на їхню думку, досяжне лише за умов повної ізоляції від світу, земних турбот, у тривалому усамітненні.

Так, знаний український мислитель, церковний діяч, засновник Скиту Манявського Йов Княгиницький обстоює уяву про щастя як життя в істині, постійне моральне вдосконалення, набуття найвищого рівня духовності через відкриття у собі Бога. Шляхом до нього є досягнення Божественних істин через спасіння особистою вірою за допомогою власних вольових зусиль особи. Усе це мало опиратися на індивідуальне проникнення в сутність Св. Письма, супроводжуватися самопізнанням, зосередженням, внутрішнім переконанням, перебудовою людини зі “старою” у “нову”, входженням у духовний контакт із Богом, єднання з ним, під час чого відбувається внутрішнє осяяння людиною божественних істин і набуття подібності із Богом. Йов Княгиницький не сприйняв ідейні нововведення Кирила-Транквіліона Ставровецького і засудив його книги за еретичну, на його думку, інтерпретацію християнської антропології.

Проблема щастя посідає чільне місце і в поглядах відомого українського полеміста, філософа-аскета Івана Вишенського [8, с.87]. Щастя завершує духовну сутність людини. Здійснюючи свободу волі у земному житті, заснованому на боротьбі добра і зла, духу і тіла, людина повинна досягти єдиної мети – щастя. Адже перемога духу над тілом і є його торжество, переконаний Іван Вишенський, є святом добра і правди, що йде “отвнутр Божия разума”. Набуття людиною моральної досконалості, таким чином, завершується досягненням щастя у земному бутті. “...Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав і навчив... [проте] спокус цього світу не знищив, і це вчинив для того, щоб людська самовладність досвіду набиралася, очищалася й відшліфовувалася для вічного життя, у тій спокусі, боротьбі й випробовуванні світу теперішнього” [1, с.23]. Щастя не дарується, а свідомо здобувається у непримиренній боротьбі проти видимого “мирського” щастя, яке зумовлюється земними благами, багатством та розкошами. Слід мати на увазі, що розгляд проблеми щастя Іван Вишенський тісно пов'язував із соціальними питаннями, боротьбою проти католицизму та уніатства [8, с.83].

Полемізуючи з езуїтом Петром Скаргою щодо питання “щасливого костелу латинського”, Іван Вишенський протиставляв “світському” (“поганському”) щастю благословення Боже, “Божий розум”, який треба пізнати духовною сутністю людини: “...Скарга хвалить тільки світське

щастя, а ми маємо пізнавати й розуміти сутність широкого Божого розуму і не ласитися на поганське щастя, бо й саме слово “щастя” не з мудрості православної церкви, а з поганської” [1, с.211]. Хоч Іван Вишенський відмовився від слова “щастя”, оскільки воно набуло “поганського” змісту, проте суть поняття справжнього щастя він поєднав із “Божим розумом”, “Божим благословенням”, до яких як до справжнього щастя повинна прагнути людина: “Чи не льпше ж от благословения Божия, если и мало што мѣати и со Богом всѣгда быти, нижели мирским щастем ся обогатити и Бога, тут во миръ и по смерти, вѣчне ся отлучити?” [8, с.83].

Оригінальна філософсько-етична концепція щастя представлена в “Алфавіті духовному” видатного українського мислителя, церковного діяча Ісайї Копинського. Співзвучно до стоїків, проте з християнських позицій, він веде мову про те, що щастя людини залежить не від зовнішніх обставин, а від вироблення правильного ставлення до них: “Не журися, якщо щось не за волею серця твого діється в світі: не може все діятися за задумом твоїм, здійснилося щось згідно із твоїм устремлінням і бажанням – добре, а ні – не журися, оскільки все у цьому світі має короткий вік” [5, 158 зв.]. Розглядаючи цю проблему, він також зазначав, що людина не зможе досягти ні спокою, ні душевного миру, якщо буде перебувати в дії “плотської похоті” безумстві й непоміркованості. Тільки розум, дотримання “міри правильної й розумної”, а не “безсловесней похоті” заспокоює і просвітленням своїм втішає душу, веде до радості і справжньої насолоди [5, с.73]. Тому людина, будучи створеною розумною, немов “некий царь над похотями и желаньми”, мусить навчитися як ними “благорозумно и благопотребно обладать и имать” [5, с.50]. Надмірності ж не можуть сприяти чистоті совісті та духовній розвиненості, тому що людина, яка прагне чи вже досягла влади, почестей та багатства, швидше втрачає свої “внутрішні достоїнства”, оскільки ці уявні блага настільки змінюють людину, що вона хоче ще більшого. Жадібність, марносластво та гордовитість стають наслідком духовної обмеженості, скутості, котра не дозволяє людині розкрити свої справжні здібності, пишатися і бути вдоволеною тією частиною потенціалу своїх можливостей, що дарована їй Богом.

Підкорення плотським пристрастям, “похотное безсловесное уождение” є для Ісайї Копинського ніщо інше як хвороба, прояв нездоров’я і духу, і тіла людини. Подібно до Касіяна Саковича він твердить, що надмірність пошкоджує людину не тільки в духовному, а й у тілесному відношенні, руйнує її природу. Духовне і тілесне начало в людині нерозривно взаємопов’язані, переплетені, впливають одне на одного, тому негативні емоції, пристрасті, як відхилення від Богом установленого природного закону, що визначає міру її буття, привносять в нього

сум’яття, біль і страждання [5, 51 зв.]. Аналогічно і Фікара Святогорець наголошує у главі “Про блаженство”, що здоровий дух людини неодмінно веде її і до тілесного здоров’я. Він зазначав, що одужати, очиститися від “страсти и злости, недугов телесных” можливо тільки увірувавши в Христа. Цілюща сила віри і любові несе звільнення людині, радість блаженного буття [13, с.112].

Метою людського існування, вважав Віталій з Дубна, є досягнення внутрішньої цілісності, душевного миру, спокою і щастя. Реалізація цієї мети стає можливою лише за умов наполегливої праці думки, впорядкування помислів та бажань людини. Ознакою щастя людини є “нерозділення серця миру”, проте якщо серце переймається ілюзорним – відбувається “слугування метушні”, що спричиняє, на думку мислителя, внутрішню розгубленість людини. Щастя, як результат самовдосконалення, базується на “збереженні серця” від пристрастей та злих помислів [2, с.73]. Віталій з Дубна критикує також бажання володарювати, прагнення до “старшинства” та керівництва, зазначаючи, що бути можновладцем – значить, мати “більший тягар обов’язків, піклувань та клопотів”, що, на його погляд, зупиняє вдосконалення людини, призводить до її залежності від найменших обставин: “Великі втрачають свою свободу”, – писав він [2, с.19].

У щасті не можна бути певним, доки воно залежне від зовнішніх обставин. Є тільки два шляхи, щоб його собі забезпечити: або опанувати зовнішні обставини, або стати незалежним від них. Цілковито їх опанувати неможливо, отже, залишається одне: стати незалежним. Якщо вже неможливо запанувати над світом, треба запанувати над собою. Ця думка має своїм джерелом античну філософію, що пропагувала ідею щастя, одночасно закликаючи до зречення (щоб усе мати, треба всього зректись).

За Сенекою, коли людина відкидає від себе те, що її дратує або лякає, вона досягає постійного спокою і свободи, “оскільки замість сладострастия і цих нищих, що є плинні, і у своїй мерзенності шкідливих насолод приходить радість велика, завжди рівна, потім – мир і спокій і, нарешті, велич і смиренність...” [9, с.57].

На добродесність, як на переборену пристрасть, звертали увагу і західні теологи та філософи. За твердженням Аврелія Августина, будь-яка чеснота людини залежить від її вільного обрання та несхитності людини в утвердженні вибраного. Він говорить, що цнотливість та добродесність можна утримувати тільки “твердою наполегливістю душі”. Бернард Клервоський зазначав, що пристрасна нижча природа людини за умови її приборкання може сприяти зміцненню добродесностей. “Добродесність не що інше, як упорядковані пристрасті”, – писав він.

Доброчесністю, на думку Климента Олександрійського, є “духовна владність”. Щастя у доброчесності – це наслідок самоочищення людини, приборкання нею своїх пристрастей. “Як тільки праведність зміцнює нас у самостриманості, – писав він у “Строматах”, – очищені, ми тоді схилимося до благочестя” [4, с.46]. Він стверджує, що чесноти безпосередньо пов’язані між собою, і хто прагне досягти однієї, “втільює своїм життям цілу низку чеснот, що є, на його думку, безпосереднім утриманням за собою певного блага”.

Ідея самообмеження як основи духовного звільнення людини й екстатичного переживання божественних енергій займала значне місце у працях східнохристиянських філософів, релігійних діячів. Так, відомий в Україні візантійський теолог і представник афонського ісихазму XIV ст. Григорій Палама вважав самообмеження коренем усіх чеснот. Ця ідея мала великий вплив на багатьох українських релігійних мислителів того часу, починаючи з Івана Вишенського. Віталій з Дубна подає її у власній інтерпретації: “Хто багато має? Той, хто мало бажає” [2, с.58].

Саме через те, що людина може протиставляти умовам свого існування, подіям оточуючого світу, що впливають на неї, свій внутрішній світ, свої ідеали та цінності, і виявляються свобода людини, істинне щастя як можливість її морального та духовного самовдосконалення. Ось чому для українських філософів-аскетів таке значення має протиставлення зовнішніх та внутрішніх благ. Захоплення ж швидкоплинними благами (такими як влада, почесні, багатство та ін.), на їх думку, призводить до втрати благ внутрішніх, духовних, що пов’язані з доброчесністю, моральною досконалістю людини.

Про те, що доброчесність відповідає справжній природі людини, писали ще острозькі книжники. Шлях самообмеження та приборкання своїх пристрастей називав шляхом морального вдосконалення себе й відомий братський і церковний діяч Кирило-Транквіліон Ставровецький [11, с.7–8]. Він твердив, що виправлення людиною своїх недоліків, постійна боротьба з ними та контроль над почуттями і жаданнями сприяють укріпленню її духовної стійкості, знімають поволоку ілюзорної пристрастності з її очей. Людина стає спроможною сприйняти Бога, “узреть Єго истину” й жити відповідно до неї, природно, доброчесно. “I тогда прійде дивная и невымовная радость, паче всякой радости мира сего,...и вся силы душевний радостію встрепещуть” [12, с.107 зв.].

На необхідності формування внутрішньої стійкості та моральності людини наголошує у своєму “Требнику 1648 року” Захарія Копистенський: “Усяка душа чистотою підіймається” [6, с.963]. На його думку, тільки щоденно обмежуючи себе, “у багатостраждальній тілесній праці живучи” й “утримуючи гарячу хіть” бажання до вищого блаженства,

людина може досягти його [6, с.906]. Як вважає автор “Палінодії”, людина в моральному вдосконаленні отримує “міцну стіну і душу” [6, с.368]. Наслідком цього є отримання “духовної й внутрішньої мудрості”.

Згідно з ученням відомого представника східної патристики Максима Сповідника, саме практика доброчесностей дозволяє розуму звернутись від чуттєвих речей до ноуменів. Розум, формуючи доброчесну поведінку, повертає цілісність силам душі та “піднімає” їх до божественних причин [7, с.154]. Так само і Віталій з Дубна твердо переконаний, що справжнім є тільки те багатство, що “збагачує душу доброчесностями” [2, с.33]. Проте він змушений визнати, що збагнути цю просту істину і жити згідно з нею дуже важко, оскільки соціальне середовище, в якому перебуває людина, нерідко нав’язує їй свої стандарти, стереотипи щастя (слава, влада, багатство), шлях до якого часто пролягає через відмову людини бути собою, через принесення в жертву своєї серdecності, своїх переконань. Щоб не перетворитися у заручника “примарного щастя”, людина мусить “ухилитися від шляху загалу й віддалитися від пристрастей...” [2, с.82]. Багатство, становище людини в суспільстві, влада можуть за певних умов зникнути, проте багатство внутрішнього світу, багатство чеснот не залежить від стану в суспільстві, воно не змінюється й не зникає із втратою влади чи маєтностей. Підкорюючись же своїм пристрастям, бажанням, людина підпадає під владу обставин, стає залежною від зовнішнього світу, а отже, нещасливою. “...Звикай у всьому перемагати самого себе й будеш мати внутрішній спокій”, – читаємо ми у Віталія з Дубна. Приборкуючи свої невгамовні пристрасті, нестримні бажання, людина починає жити доброчесно, досягає миру й благодаті, “має рай на землі” [2, с.76].

Екзистенційна діалектика або діалектика людського існування знаходить своєрідне розуміння у працях українських мислителів-аскетів доби Відродження. За Іваном Вишенським, “щастя надворное” пов’язане із задоволенням вимог тіла, тобто із земними матеріальними благами, багатством, розкошами, владою, пануванням тощо, а тому це “щастя убывающее” і – найголовніше – гріховне, бо “грѣшник ест, который мирского щастя ся наел...” [8, с.83]. Мирське щастя є, властиво, нещастям для людини, оскільки “смертию лютою челоуѣки убивает и во смерть вѣчную на муку отсылает” [8, с.83]. “Щастя надворное” (“світське”), як і всі матеріальні явища та предмети, минуше, тимчасове. Люди повинні усвідомити, що вони є лише “гістьми у цьому нетривалому житті: сьогодні тут, а завтра відходять у гріб до того віку; через те і не прив’язуються тут, на землі, нічим...” [1, с.212].

Перебуваючи у стані скорботи і смутку, зауважував Ісайя Копинський, людина намагається “втєкти” від себе, прагне розважитися й “при-

стає до земної насолоди, шукаючи спокою й утіхи". Проте "пристрасті людські" ніколи миру й спокою душі дати не можуть. "Якщо надміру до насолоди плотської прикладеш своє серце, стільки ж потім скорботи і мук приймеш" [5, с.73]. Світ, у якому живе людина, непостійний, суперечливий, "все вєщи в нем изменчивы": сьогодні слава й шанування, раптом – безчестя, сьогодні веселощі й радість, раптом – сум і журба, сьогодні здоровий – потім у недугу, сьогодні життя, а завтра – смерть [5, 88 зв.]. Тому не швидкоплинне, а тільки значуще і вічне може і повинно становити інтерес для людини, бути підґрунтям щастя, оскільки її душа має можливість вічного існування, а надмірне захоплення тимчасовим, мінливим перешкоджає формуванню душевного світу в перспективі вічності. "В плотских сластях нет души мира и покоя, а борьба и мятеж, мрак и тьма... усяка плотська насолода є душевна тяжкість. Божественная же, духовная, бессмертная пища – мир есть души, тишина жизни, свобода духа, пространство совести, радость же й всегдашнее веселіе... і до всього любов необлудна", – пише Ісайя Копинський [5, 49 зв.]. На його думку, обрання надчуттєвого, змістовного, вічного і є проявом вільності людини, розумності її існування.

Те, що в досвіді життя зовнішні насолоди тісно переплетені зі стражданнями й, до того ж, одне часто переходить в інше, дозволяє Віталію з Дубна зробити висновок, що бажання людські безмірні, тому "той, хто йде за ними, ніколи досягти задоволення не зможе". Прагнучи задовольнити свої бажання, людина не усвідомлює, яку ціну вона змушена буде заплатити за це: "...Людина, котра любить земні речі, які самі по собі жалюгідні, віддає краще за гірше, віддає найкоштовніше своє серце за примари земні" [2, с.80]. Життя людини дуже коротке, все те, чим вона насолоджується, метушливе, швидко минає, не досягаючи її внутрішності, "не звеселяє її серця, не втішає душі". Автор "Діоптри" переконаний, що захоплення тимчасовими благами призводить до втрати благ внутрішніх (добродетельності, моральної досконалості), перешкоджає людській душі підійнятися до споглядання "благ вічних". Пристрасті, непомірні бажання руйнують моральний світ людини: "Як міль з'їдає вовняну тканину, в якій народжується, і черв точить дерево, з якого виникає, так і ці тягарі, що гнітять твоє серце, походять від твоєї пожадливості, тобою живляться..." [2, с.12].

Погляди українських традиціоналістів дещо співзвучні з трактуванням щастя в античному евдемонізмі як подолання повсякденних пристрастей та афектів, але контрастні з розумінням щастя як наслідку єдності людини з природою, оскільки матеріальна дійсність, на їхню думку, є лише засобом фізичного існування людини, а не джерелом щастя. Не в єдності з природою, а у божественних істинах слід шукати щастя.

Щастя людини виявляє себе як результат актуалізації ціннісних орієнтирів, приєднання до надцінності божественного, що відбувається внаслідок зняття нашарувань мирського, профанічного, ілюзорно-нівелюючого. Віталій з Дубна зауважує, що подібно до того, як важко текти воді нагору, оскільки природно текти униз, так і людина за своєю природою має здатність любити, а не ненавидіти, і вона має рухатися до вищого буття, знімаючи "важкість земну", звільняючись від впливу "речовинності". Мислитель говорить, що не можна прагнути абсолютного блага, не нехтуючи благом значно менш важливим: "Не можна досягати вічного приліплюючись до швидкоплинних речей" [2, с.151]. Він зазначає, що в усьому треба прагнути досягнення першоджерела, тобто Творця усіх благ [2, с.131].

Нестримне бажання чуттєвих насолод, потреба бачити і милуватися красою створеного суцього зумовлені в людині природним, непереборним прагненням до Бога, чогось остаточного, досконалого. До того ж і сама людина створена на подобу їхнього джерела. Тому, на думку українських філософів-аскетів, людина має право, в певній мірі, пізнавати Богом створений світ і насолоджуватися ним, пізнавати свою природу і жити в мирі, але лихо її, власне, в тому, що вона замикається на створеному суцюзі, перериваючи своє вознесення вгору до Бога. Милуючись відбиттям цих якостей у різних речах, вона пристрасно їх бажає, вірячи в дійсність того, що є лише віддзеркаленням чогось іншого, абсолютного, людина все робить, щоб ними заволодіти. Та це володіння, замість того щоб дати їй блаженні радощі, залишає враження спустошення, яке зростає при кожній новій спробі оволодіння, за якою слідує розчарування. Невдоволення й смуток, які оволодівають людським серцем, у цьому випадку можуть пояснюватися лише як плід жалісливого засліплення – невміння бачити, що зачарування створеними речами не може мати абсолютного змісту. Це тільки слід і відображення абсолютної дійсності, якою є Бог. "Пошто твари прилепляешся, а не творцю твари, – пише Ісайя Копинський, – чи не всі хвалять художника, и по тому благу що він створив, говорять, що добрий и премудрий зделал сие дело, бо дело саме себе не може створити, тому Богу ми маємо дивуватися и хвалити" [5, 61 зв.]. "Любить нужно красоты Творца всего сущего... Начало красоты – Бог, [Он] всякой красоты источник" [2, 32 зв.].

За Еразмом Роттердамським, коли людський дух "поглинений бескінечно більш могутнім верховним розумом", людина відчуває вище блаженство і приєднується в любові до верховного блага. Одна крапля з цього джерела вічного блаженства переважає усі тілесні насолоди у їх сукупності, всі втіхи, доступні смертним [14, с.407].

Українські мислителі-традиціоналісти переконувалися, що людині властива природна спрямованість на досягнення власної довершеності. Така довершеність напередпокладена як ідеальна заданість. Вищим кінцем та метою цього прагнення людини має бути той, хто сам не повинен визначатись чимось іншим. Такого роду реальністю є Бог. Людина прагне стабільності і спокою, миру і блаженства, але не може досягти цього стану серед створеного сущого. Цілісність її душевних здібностей формується як наслідок доброчесного життя і пов'язана, насамперед, із зміною їх загальної інтенції: замість зовнішньої спрямованості утверджується зверненість всередину себе та через глибини – “вгору”, до трансцендентного. Трансценденція до стану спокою й блаженства знаходить свій вираз в екстазі людини над активністю власних розуму, волі та відчуттів. У такому стані містик усім своїм єством глибоко осягає, що видимий людям світ є лише частинкою іншого, духовного світу, що істинна мета життя людини – гармонія з цим духовним світом, від якого надходить потужна духовна енергія, котра надає життю невимовної чарівності, породжує упевненість у порятунку, всеохоплюючу любов та співчуття тощо.

Щастя іманентне людині. Бути щасливим для Віталія з Дубна означає віднайти Божу іскру у собі, “перебувати у межах Царства Божого, що всередині тебе знаходиться” [2, с.77]. Так само й Ісайя Копинський упевнений, що джерело щастя людини в її духовно-моральній сутності: “Усередині тебе Царство небесне, ти ж його в іншому шукаєш, усередині тебе найбільша насолода, ти ж про неї навіть не підозрюєш” [5, с.74]. Для Фікари Святогорця той, хто пізнає в собі “внутрішню людину”, усвідомить негідне в собі, покається і з Божої ласки очиститься, “пребудеть в радості духовної, в веселії сердца” [13, с.117].

Подібне осмислення щастя було успадковане видатним українським філософом XVIII ст. Григорієм Сковородою. “Істинне щастя всередині нас”, – писав він. “Хто пізнав себе, той знайшов бажаний скарб Божий. Джерело і наповнення його знайшов всередині себе, внутрішньо слухаючи себе...” [10, с.213].

Як ми бачимо, щастя людини визначається виключно її душевними якостями. На це конкретно вказує Віталій з Дубна: “Усе благо міститься в душевній доброчесності, котрій зашкодити ніхто не зможе, навіть якби він відняв вільність, шану й багатство...” [2, с.77]. Доброчесність очищає душу від хаосу гріховних дій, пристрасних бажань та думок, повертає всі здібності душі, в тому числі і пізнавальні, до їх нормального способу дії в межах єдиної спрямованості цілісної душі. Доброчесність як внутрішнє благо залежить лише від самої людини і тому – певна. Цінуючи доброчесність і тільки доброчесність, людина стає незалежною

Дойчик М.В. Щастя як результат набуття духовно-моральної досконалості у творчості українських...

від будь-яких несприятливих обставин, які могли б скластися, дотримуючись визначеного їй Богом природного закону вона забезпечує собі щастя. Завдяки доброчесностям людина здатна досягти моральної досконалості, обоження, оскільки доброчесності є властивостями Бога, і кожна людська доброчесність стає причетною до божественного життя. Отже, доброчесна людина в змозі реалізувати богоподібність та обоження або, іншими словами, досягти благоді й блаженства.

На основі аналізу основних положень філософії щастя українських гуманістів-традиціоналістів можна зробити висновок, що основним ціннісним орієнтиром для них є Абсолютне та Божественне як вище й неминуще благо та повнота буття. Вони роблять наголос на тому, що якщо людина може прагнути і рухатися до цінного й сутнього як до мети, досягнення якої несе в собі задоволення і щастя, то краще вже ставити на меті досягнення його найвищих форм. Доброта та благоді видимого є краплею, порівняно з добротою та досконалістю вищого і божественного, лише відображенням його буттєвісності. Людина ж, маючи божественну природу, дотримуючись доброчесностей, здатна “уподібнитись” Творцю в його блаженному бутті. Істинне блаженство, на їхню думку, виявляє себе у звільненні від невмолимої дії часу, відході від часу до вічності, тому воно не знає ні злетів, ні падінь.

1. Вишенський Іван. Твори / З книжної української мови перекл. В.Шевчук; передм. і приміт. В.Шевчука. – К.: Дніпро, 1986. – 247 с.
2. Віталій з Дубна. Діоптра, або Зерцало, и выражене живота людского на том свѣтъ... – Ев’ю: Тип. Виленского братства, 1612. – 182 л.
3. Від Вишенського до Сковороди / За ред. В.М.Нічик. – К.: Наукова думка, 1972. – 143 с.
4. Григорій Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Пер., послесловие и комм. В. Вениаминова. – М.: Канон, 1996. – 384 с.
5. Копинский Исайя. Алфавит духовный... – Киев: тип. Печер. Лавры, 1760. – 219 л.
6. Копытский Захарія. Палинодія // Памятники полемиической литературы в Западной Руси. – С-Пб.: Археогр. Комисии Мин. Нар. Просв., 1878. – Кн.1. – Стлб. 313–1200.
7. Максим Исповедник. Творення: Пер. с древнегреч. и комм. С.Л.Епифановича и А.И.Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т.2. – 286 с.
8. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець. – Львів: Світ, 1990. – 176 с.
9. Сенека. Честерфилд. Моруа. – М.: Политиздат, 1992. – 381 с.
10. Сковорода Григорій. Твори: У 2-х т. / АТ “Обереги” (Гарвардська бібліотека давнього українського письменства). – К., 1994. – Т.1. – 528 с.
11. Ставровецкий К.-Т. Свангеліе учителное... – Рохманов: [б.в.]1619. – 368 л.
12. Ставровецкий К.-Т. Зерцало богословіи избрана от многих книг... – Почаїв: [б.в.]1618. – 114 л.
13. Фикара. Вертоград душевний... – Вильно: Тип. Виленского братства, 1620. – 128 л.
14. Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – 703 с.

The article represents the historico-philosophical research of the happiness problem in the Ukrainian philosophy of the XVIIth – the beginning of the XVIIIth century. In the works of the Ukrainian philosophers-ascetics happiness is considered to be a result of the spiritual and moral perfection of a human being. Happiness is investigated in the system of ethic and religious concepts and its ethico-philosophical analysis is executed.

Key words: *happiness, spirit, spiritual and moral perfection, evil, cordocentrism, ascetism.*

УДК 141.7+316.42(477)

ББК 87.632(4Укр)

Р.О. Пятківський

ПРОБЛЕМА СЕНСУ ІСТОРІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ ХХ СТОЛІТЬ

У статті здійснено історико-філософський аналіз тлумачення проблеми сенсу історії українськими суспільно-політичними та історіософськими системами кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть – народницькою, націоналістичною, консервативною парадигмами.

Ключові слова: *сенси історії, суб'єкт історичного процесу, історіософська система, народництво, націоналізм, консерватизм.*

При осмисленні історії неодмінно постає питання її сенсу – наскрізної ідеї, що виступає своєрідною віссю, яка поєднує минуле, сьогодення і майбутнє в єдине ціле. Роль “останнього опертя”, завдяки якому існує сенс буття і з яким тісно пов'язаний зміст самого протікання історичного процесу, виконують цінності. Не випадково тлумачення сенсу і спрямованості історії залежить від того, під егідою якої парадигми розглядається історія.

Мета даної статті – розглянути концепції сенсу історії, сформовані основними українськими філософсько-історичними парадигмами кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть: 1) народницькою, яку структурно творять демократично-соціалістичний і націонал-демократичний напрямки; 2) націоналістичною; 3) консервативною. Застосування принципу компаративного аналізу сприятиме визначенню вкладу представників цих напрямків у вивчення та обґрунтування сенсу історії, а також допоможе окреслити національну специфіку вирішення даного питання.

Розглядаючи питання сенсу історичного процесу, необхідно вказати ціннісні пріоритети суспільного життя, що лежать в основі конкретної історіософської концепції, розкрити модель бажаного варіанта соціуму, засоби та шляхи побудови його в майбутньому, вказати носія, виконавця поставленої мети.

В основі народницьких концепцій філософії історії лежить ідея прогресу, який українські мислителі зазвичай пов'язували з поступом знань та розвитком культури загалом.

Більшість історіософів демократично-соціалістичного напрямку (М.Драгоманов, С.Подолінський, М.Павлик, М.Грушевський та інші) вірили в існування об'єктивних законів розвитку суспільства і були переконані, що пізнання їх сприятиме раціональному впорядкуванню суспільних відносин.

Вважаючи основою розвитку культури й громадського життя людський солідаризм та альтруїзм, М.Грушевський змістом і метою історичного процесу визначав “похід людства до щастя і правди” [1, с.182], котрі остаточно запанують лише з перемогою і закріпленням ідей та настроїв гуманності, демократизму й соціалізму. Таке розуміння мети суспільного розвитку підштовхнуло вченого, як і інших представників народницької парадигми, визнати головним суб'єктом всесвітнього історичного процесу людство загалом, а творцями локальних історій – народи, культура яких є одним із найбільш стабільних чинників історії та “неодмінною формою” всезагального розвитку. На думку М.Грушевського, покликання національної культури – служити “знаряддям поступу і причетності до загальнолюдських вартостей”, бути “артерією, котрою вливається в дану національну область рух і життя загальнолюдське” [2, с.99, 100].

Демократи-соціалісти вважали, що “синтез” національних культур задля забезпечення повноцінного й швидкого розвитку всього людства необхідно проводити на основі критерію доцільності, шляхом компромісів існуючих інтересів та цінностей. Оскільки найкраще такий культурний обмін відбувається у великих міжнаціональних об'єднаннях, то федеративно-демократичний рух, як “синтез миру і прогресу”, М.Драгоманов вважав не експериментом, а висновком історії [3, с.69]. Визнаючи критерієм історичності народу не державу, а культуру, демократи-соціалісти вірили, що будь-яка нація може успішно розвиватись і в недержавній формі. Не випадково мислителі напрямку не особливо переймалися проблемою повної незалежності України, вважаючи прийнятною для неї широку автономію у складі Російської демократичної республіки з метою подальшої спільної інтеграції у майбутню Європейську федерацію. Розглядаючи національну проблему крізь призму загальнолюдських і гуманістичних ідеалів, демократи-соціалісти закликали “вменшувати націоналізм і вбільшувати інтернаціоналізм”, розв'язувати українське національне питання еволюційним шляхом, а не “грубою силою”, яка “завжди суперечить демократичним принципам”.

Розуміючи гуманність як забезпечення прав і потреб особи, українські демократи-соціалісти основним орієнтиром своїх політичних програм обирали вдосконалення матеріального добробуту для “найбільшого числа людей”, соціальний егалітаризм і забезпечення спокою у суспільстві. Тому найбільш доцільними для запровадження у життя вони вважали ідеї лібералізму та соціалізму. Ставлячи інтереси індивіда вище цілей всієї спільноти, представники напрямку скептично оцінювали значення держави та еліти, вони, словами Д.Донцова, “...дивилися на елемент влади з точки погляду тих “вигод” економічних і культурних, які їм ця влада несе” [4, с.139].

Маючи в якості вищого ідеалу демократичний поступ людства в цілому і українського народу зокрема, мислителі напрямку, відповідно, позитивно оцінювали значення суспільних “акторів”, що, на їхню думку, сприяють цьому поступу та різко засуджували гальмівні чинники. Так, вони завжди підкреслювали велике значення для всесвітнього культурно-історичного процесу діяльності трудових верств (насамперед селянства) як творців і охоронців власної оригінальної культури, а також визнавали вклад інтелігенції у забезпечення гармонійного й рівномірного розвитку всіх елементів суспільного життя шляхом запровадження наукових відкриттів. Одночасно віра мислителів напрямку у “природний інстинкт народу” та об’єктивний перебіг суспільного прогресу, їхня відданість ідеям народницького егалітаризму й соціалістичним ідеалам не дозволили вченим неупереджено оцінити значення ірраціональних поривів еліти для розвитку суспільства.

Оригінальну концепцію сенсу історії запропонував видатний демократ-соціаліст С.Подолінський. Оцінюючи історичний розвиток із матеріалістичних позицій, вчений відстоював думку, що суспільство і соціальні процеси не можна розглядати поза енергетичними законами природи, адже прогрес людства тісно пов’язаний зі збільшенням енергетичного бюджету кожної людини. Оскільки головною метою людства повинно бути абсолютне збільшення енергії на планеті, то суб’єктами історії виступають тільки ті суспільства й суспільні сили, що сприяють цьому процесу.

Майбутнє суспільства С.Подолінський пов’язував із соціалізмом, оскільки, на його думку, цей спосіб продукції здатний акумулювати найбільшу кількість сонячної енергії на землі й задовольнити всі потреби людства, забезпечити тривалий поступ, що з часом приведе до гармонійного і мирного способу життя у цілім світі [5, с.309]. Однак соціалізм не повинен бути тоталітарним і має забезпечити селянам право на власну землю та продукти своєї праці як умову успішного розвитку народу і сталого існування держави.

Мислителі націонал-демократичної історіософії (Т.Зіньківський, І.Франко, Леся Українка, М.Міхновський, В.Старосольський та інші) у тлумачення питання сенсу історії внесли свої корективи.

Найбільш повну й оригінальну концепцію мети й характеру історичного процесу подав у своїх працях І.Франко. Як позитивіст мислитель заперечував можливість створення бездоганних наукових теорій соціального розвитку, а тому критикував, зокрема, марксистську концепцію розвитку суспільства за штучний схематизм та фаталізм. Сам учений дотримувався концепції суспільного прогресу, двигуном якого в рівній мірі вважав як матеріальні інтереси, матеріальне життя людей, так і суспільні ідеали. Пройшовши певну еволюцію у поглядах на дане питання, І.Франко відмовився від уявлень про прямолінійну спрямованість розвитку суспільства до щастя і визнав одночасними його складниками також регресивні зміни. На думку мислителя, суспільний розвиток відбувається хвилеподібно, не охоплює одночасно все людство, а під впливом різноспрямованих факторів переходить з одного краю в інший, залишаючи по собі досить суперечливі наслідки щодо окремих людей та їх спільностей [6, с.309].

Акцент на просторових координатах суспільного поступу та нестабільності його здобутків спонукав І.Франка визнати головним критерієм прогресу не щастя всього людства, а окремої “людської одиниці”. У розумінні ідеї суспільного прогресу вчений виділяв насамперед рівень задоволення матеріальних і духовних потреб людини, а єдиним шляхом досягнення нею добробуту й щастя вважав свободу та гарантію її людських прав.

Зазначаючи той факт, що “історія не знає скоків, не дає нікому дарунків” і що “кожний крок у ній, то результат важкої праці, жертв і змагань” [7, с.8], І.Франко усвідомлював неможливість здобуття людиною повного щастя так само, як і побудови громадою “раю на землі”. Однак мислитель закликав усіх до дії, до науки і праці, які допоможуть перемогти поодинокі лиха й кривди та уникнути їх у майбутньому, дозволять прискорити прогрес у цілому [6, с.345]. Тобто філософ визнавав можливість кожної особи виступити не тільки творцем своєї власної долі, але й суб’єктом суспільного життя.

Розмірковуючи над питанням щастя людини як сенсу історії, І.Франко прийшов до висновку, що щасливою людина може бути тільки у співжитті з іншими людьми. Справжній суспільний прогрес починається там, де настає “здруження людей”, коли виникає суспільно-організаційна цілісність, в якій єдність, а не внутрішня протидія, визначає подальший поступ [8, с.95].

Визнаючи проживання у середовищі своєї вільної нації умовою щастя особи, націонал-демократи поруч із цієї цінністю ставили ще

одну, центральну – націю. Необхідною умовою суспільного прогресу і сенсом історії взагалі вони вважали не лише волю людини, але й волю нації, адже, як зазначав Т.Зіньківський, “знищити творчу силу у народу – однаково, що вбити силу особистої ініціативи в одиниці” [9, с.292–293]. Тому націонал-демократи вирішення національного питання вважали першочерговим завданням, необхідною умовою прискорення розв’язання питань соціальних.

Принципова відмінність історіософії націонал-демократів від позиції інших представників народницької парадигми полягала в тому, що для них національний розвиток є метою і сенсом історії, тоді як для останніх повноцінний розвиток нації виступав насамперед необхідною й корисною умовою та засобом зближення людства до вищих форм соціального життя. Тому, підкреслюючи тісний зв’язок ідей націоналізму з космополітичними гуманітарними бажаннями та ідеями, націонал-демократи найпродуктивнішим шляхом до світової праці називали позитивну працю кожної особи для свого народу, а перспективу створення будь-яких міжнародних союзів рекомендували відкласти до часів, “...коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів” [10, с.284].

Проголосивши найвищою цінністю інтереси органічної нації, націонал-демократи визнали державу важливим чинником національного життя і обґрунтовували необхідність об’єднання зусиль усіх без винятку верств для забезпечення її успішного функціонування. Однак головним критерієм оцінки ролі держави проголошувалася відповідність її діяльності національним і соціальним запитам народу, здатність владної системи забезпечити повноцінний та всебічний розвиток нації й особи, сприяти активному приєднанню спільноти до світових історичних процесів.

Варто також наголосити, що націонал-демократи надіялись реалізувати свої ідеали – розв’язання національного та соціальних питань, установлення демократії, свободи і соціальної справедливості на “ґрунті гуманного чуття” – на засадах соціалістичної ідеології, яку вони розглядали крізь людський та національний виміри, тобто сприймали в ній те, що відповідало ідеалам особистої й національної свободи, і відкидали все, що суперечило їм.

Таким чином, націонал-демократична історіософія сенс історії вбачала у повноцінному розвитку націй та їх активній участі у світовому розвитку людства, спрямованому на утвердження принципів національної й особистої свободи.

Протилежну народницькій позицію стосовно сенсу історичного процесу відстоював у своїй філософії чинного націоналізму Д.Донцов. Він заперечував позитивістську концепцію історії, взяту за основу всіма

напрямами українського народництва, котра стверджувала існування соціуму відповідно до непорушних об’єктивних законів, відкидав тезу щодо визнання інтелекту вирішальним чинником історії, як і всі раціональні принципи суспільного розвитку, критикував будь-які пошуки неіснуючої насправді “всезагальної правди”. Віра в об’єктивний поступ людства, на думку Д.Донцова, позбавляє історію будь-якого сенсу, адже змушує людину і націю лише “пристосовуватись до “стислого приписаного темпу й порядку”, замість того, щоб визнати за ними право самим їх визначати.

В основу своєї філософії Д.Донцов поклав тезу, що першоосновою буття та творцем дійсності є воля. Тому сенс історії мислитель вбачав у сприянні “об’єктивізації метафізичного чинника волі”, головним виявом якої є “вічна воля нації”. “В чиннім націоналізмі, – проголошував Д.Донцов, – змістом життя є активність і могутність нації, життєвою формою – національна боротьба, а духом життя – “романтика”, віра” [4, с.339]. Мислитель постійно підкреслював конечність в історії моменту боротьби, агресії, наголошував на існуванні “...містичного зв’язку між “жадобою панування” одиниць і поступом” [4, с.278].

Вважаючи порив народів до експансії іманентним поняттям нації, Д.Донцов розумів поступ людства як право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації, а тому “...раси й ідеї, які хочуть грати ролі в історії, мають гукати не до світової “справедливості”, лише до своєї волі і здібностей – пхнути історію наперед, працювати для поступу” [4, с.282]. Проголошуючи потреби нації “найреальнішою річчю на світі”, Д.Донцов ірраціональне право нації на життя ставив понад будь-яку “етику”, вище інтересів індивіда та людського життя і вважав припустимим навіть обмежити “волю народу” у випадку, якщо вона загрожує існуванню нації. Мислитель застерігав від спроб робити із соціального питання самоціль чи ставити його понад питання національне, оскільки призначення націй і кожної людини полягає “не в здобутті є щастя, а в здобуванні”.

Таким чином, у концепції чинного націоналізму Д.Донцова історія спрямована лінійно і являє собою нескінченний процес невсучаючої боротьби за існування та панування, що ведеться під впливом ірраціональних поривань провідними суб’єктами суспільного життя – “великими” націями, “вольовими” елітами, “сильними особами”. Тому єдиним виходом для України, якщо вона не хоче загубитись в історії, на думку Д.Донцова, є прийняти волютаристську, ірраціональну концепцію “нового націоналізму”.

Як і у філософії вольового націоналізму, концептуальне бачення історії у консервативній парадигмі ґрунтується на запереченні механі-

стичного детермінізму історичних процесів та підкресленні ірраціональної основи розвитку суспільного життя. Однак, усвідомлюючи минуцність і відносність історичного буття, українські консерватори (П.Куліш, В.Липинський, С.Томашівський, В.Кучабський та інші) абсолютним смислом наділяли лише сакральний час (вічність, Бога), а тому намагалися відшукати стрижневі позачасові цінності й ті сили, які через тісний зв'язок із ними надають історії хоч якийсь значний сенс.

Особливістю консервативної філософії є визнання існування трансцендентної “вищої сили”, яка проймає собою і визначає не тільки природне життя, але й складає ірраціональну основу суспільного та історичного життя. Згідно з концепцією П.Куліша, з волі Божого Провидіння твориться “народний дух”, який є фундаментом життя народу і виявляє себе в способі народного господарювання, засадах соціально-політичного життя, нормах народної мови – тобто у його культурі і традиції. У збереженні цих “органічних” традицій народу, які є складовою частиною ідеї Абсолюту, й повільному поступі на цій основі представники консерватизму бачили сенс історії.

Однак, на відміну від народницької парадигми, культурницька концепція історії у консерватизмі є одночасно політичною. Українські консерватори пов'язували розвиток моральних сил та збільшення засобів до життя будь-якого народу з його всебічним розвитком на власному ґрунті, який можливий насамперед за умови самостійного політичного буття. Держава в консервативній парадигмі виступає не лише проявом життєздатності нації, можливістю переходу від позаісторичної етнічної групи до повноправного суб'єкта історії, а й показником рівня цивілізованості національної культури, гарантом її існування.

З позицій своєї політично-культурницької історіософії консерватори проводили оцінку діяльності всіх суб'єктів історії. Мислителі виявляли симпатії до суспільних сил та соціальних інституцій, які сприяють політичному й культурному вдосконаленню суспільного організму на основі його власних традицій і в межах своєї політичної організації, одночасно засуджуючи руйнівні й анархічні елементи.

Українські консерватори вірили, що насамперед “народний дух” виражає себе, з волі Бога, в діяннях великих державців та еліти, які завжди є етапними постатями у розвитку свого народу. Зокрема, притаманні видатним особам сила і символізм виступають консолідуючими чинниками у житті спільноти. Не випадково особливе місце у суспільстві консерватори відводили Монарху – символу нації і гаранту дотримання її традиційно усталених основ. Визначну роль у збереженні традицій спільноти, а також справі її консолідації та організації мислителі напрямку відводили всім консервативним інституціям – державній

владі, традиційній церкві, армії. В.Липинський тісно і знаково переплітає між собою долі провідної верстви, держави і нації, які, на його думку, лежать в основі історичного процесу й становлять провідні цінності соціальної онтології: “Власна держава – це синонім влади власної Аристократії, так не може бути національної Аристократії, а значить і нації, без своєї власної держави...” [11, с.211].

Консерватори наголошували, що суспільний порядок і прогрес будь-якої нації є результатом свідомої планової дії “Аристократій”. Саме з конкурентної боротьби правлячих і потенційних еліт як головної рушійної сили історії, на думку В.Липинського, виросла вся людська цивілізація та культура. Одночасно історію та долю всіх націй вирішує боротьба доцентрової й відцентрованої суспільних тенденцій, котру втілюють у своєму протистоянні один одному “активна меншість” і “пасивна більшість”, керовані, відповідно, спільними або індивідуальними інтересами.

Усвідомлюючи важливість внутрішньої суспільної єдності для збереження держави та нації, а також для подальшого суспільного росту, українські консерватори розробили проекти гармонійного укладання взаємин між елітою і масою, різноманітними класами у суспільстві. Однак, на думку В.Липинського, лише внутрішнє бажання всіх членів суспільства стати нацією, визнати пріоритет суспільних інтересів над інтересами власними, дозволяє спільноті відбутись як нації, адже “знайти об'єктивно правдивий соціальний закон, який автоматично, без ніякого суб'єктивного внутрішнього зусилля, зробив би з нас націю – неможливо” [11, с.116].

Таким чином, українські консерватори розглядають історичний процес як коловорот, спіральний розвиток, позбавлений єдиного вектора. Причиною будь-якого соціального явища є певна сукупність взаємозалежних чинників, що діють у суспільстві. Українські консерватори виступали за еволюційний, поступовий розвиток суспільного життя, який, в цілому, дозволяє зберегти його традиційні основи. “...Поступу не можна помислити без досконалення і розвитку вже існуючого, яке, щоб могли досконалитись і розвиватись, мусить бути задержуване, мусить бути консервоване”, – писав В.Липинський [11, с.393]. Тут варто зауважити, що орієнтація на прогрес, динамічний розвиток є особливістю української консервативної історіософії, котра відрізняє її від більшості консервативних ідеологій представників інших народів.

Отже, проаналізовані підходи до питання сенсу історії, вироблені основними системами української філософії історії кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть, демонструють суттєву різницю.

Мислителі народницької парадигми вбачали сенс історії у постійній еволюції індивіда і соціальних спільнот у напрямку реалізації ідей гуманності, демократизму та соціалізму, а тому наголошували на важливості вільної творчості особистості й народу-нації як органічних елементів історичного процесу.

Протилежну концепцію відстоював автор теорії чинного націоналізму Д.Донцов, який проголосив метою історичного процесу боротьбу як таку. Мислитель визнавав значущість тільки “сильних” дівців (націй, еліт чи особистостей), які своїми зусиллями нарощують “світовий чинник волі” і завдяки цьому рухають історію вперед, “працюють на поступ”, який не має нічого спільного з етикою. Зрештою, справжній суб’єкт не визнає над собою ні найвищої влади сенсу історії, ні законів смислу, ні “об’єктивних” вимог прагматичного характеру, а перш за все реалізує себе, свої власні проекти, не потребуючи зовнішніх легітимацій.

На відміну від попередніх ідейних напрямків, особливістю української консервативної філософії історії є релігійний принцип тлумачення сенсу історії. Вищу мету, напрям невпинного руху історії визначає “божественний план” історичного процесу, відповідно до якого кожна нація повинна зайняти своє місце в історичному бутті. Успіх справи збереження національних культур і традиційних установ залежить від активної, творчої ролі людини та соціальних груп, “бажання” й “устремління” яких будують історію. Таким чином, на протигагу концепції чинного націоналізму, ірраціоналізм суб’єктів у консерватизмі обмежується і кристалізується відповідно до вищих цінностей – Бога і Нації, які одночасно виступають вирішальними факторами історичного процесу.

1. Грушевський М. На порозі Нової України. Гадки і мрії // Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / Укладач О.Л.Копиленко. – К.: Т-во “Знання” України, 1991. – С.133–225.
2. Грушевський М. З нашого культурного життя // Грушевський М. Наша політика. – Львів: З друкарні НТШ, 1911. – С.89–106.
3. Скульчик С.О. Федералізм М.Драгоманова // Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова: Збірник наукових праць / Відп. ред. М.І.Лук. – К.: Наукова думка, 1995. – С. 63–73.
4. Донцов Д. Націоналізм. – 3-є видання. – Лондон: Українська Видавнича Спілка, 1966. – 363 с.
5. Подолинський С. Людська праця і єдність сили // Подолинський С. Вибрані твори / Упоряд. Л.Я.Корнійчук. – К.: Київський національний економічний університет, 2000. – С.283–310.
6. Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. Філософські праці. – С.300–348.
7. Франко І. З останніх десятиліть ХІХ віку // Писання Івана Франка ІV. Молода Україна. – Львів: Українсько-Руська видавнича спілка, 1910. – Ч.І. Провідні ідеї й епізоди. – С.1–85.

8. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. Філософські праці. – С.76–139.
9. Зінківський Т. Фихте Старший // Писання Трохима Зінківського / Зредагував Василь Зайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн.2. – С.289–309.
10. Франко І. Поза межами можливого // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. Філософські праці. – С.276–285.
11. Липинський В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919–1926. – Нью-Йорк: Видавнича Корпорація “Булава”, 1954. – 470 с.

The article deals with the historical-philosophic analysis of the problem of the sense of history in the Ukrainian philosophy of the end of the XIX – th – the first quarter of the XX – th centuries. The sense of history is analysed as the problem in Ukrainian social-political and historiosophical systems of the given period – pro-ethnic (narodnytska), nationalistic, conservative paradigms.

Key words: the sense of history the subject of history, historiosophical system, pro-ethnic (narodnytsvo), nationalism, conservatism.

УДК 111.6

ББК 87.632

Д.В. Романишин

ПОГЛЯДИ С.А. ПОДОЛИНСЬКОГО НА ПРАЦЮ ЯК ОСНОВУ ПРОГРЕСУ

У роботі досліджується наукова діяльність українського мислителя С.А.Подолинського, аналізується його бачення суспільного прогресу і факторів, які його спричиняють.

Ключові слова: суспільний прогрес, праця, розвиток, енергія, людська діяльність, потреби, соціалістичне суспільство, виробництво, продуктивність.

Видатний український мислитель, учений, громадський діяч, філософ С.Подолинський відомий обмеженому колу дослідників, його провідні ідеї не знайшли на батьківщині широкого розвитку і втілення, а праці стали бібліографічною рідкістю. Хоч актуальність проблем, якими він займався, очевидна, адже з ними пов’язане вирішення сучасних проблем, що існують у суспільстві, економіці, енергетиці, екології.

Грунтовне дослідження творів С.Подолинського здійснив А.І.Пашук у 60-х рр. ХХ століття, висвітливши перш за все його соціологічні та суспільно-політичні погляди.

Формування С.Подолинського як особистості відбувалося завдяки власним спостереженням і науковим дослідженням, а також під певним впливом ідей Т.Шевченка, П.Лаврова, Ф.Енгельса, “Капіталу” К.Маркса. У своїх філософських поглядах дотримувався визнання матеріальної єдності світу й закономірності його розвитку. Високо цінував теорію

додаткової вартості Маркса. Переваги її вбачав у тому, що вона дає ключ до розкриття сутності капіталістичної системи, експлуатації трудящих і капіталістичного нагромадження багатства.

Оригінальною є його концепція праці, через розробку якої він виходив на ідею прогресу суспільства та побудови нового, справедливого суспільного ладу, яким вважав соціалізм, де людина буде звільнена від важкої непродуктивної праці. Як вдало відзначив І.Огородник, "... категорія праці привертала до себе особливу увагу мислителів ХІХ століття. Однак її трактування часто зводилося лише до переважання у ній економічних чинників, дослідження вартості й зростання національного багатства" [3, с.222]. Під іншим кутом зору проблему праці і продуктивного розвитку суспільства розглядає С.Подолінський; він осмислює її через фізичну енергетичну економіку, згідно з якою праця є один із різновидів загальної світової енергії. "Праця – се питання позитивне, котре полягає в такому виладовуванні механічної і психічної енергії, яке своїм останнім результатом має збільшення нагромадження енергії", – зазначає мислитель [1, с.298]. Подолінський намагається з'ясувати основне питання: "Звідкіля взялася праця і де її початок в тваринному світі?" Причому мислитель підкреслює: "Ми говоримо в царстві тварин, тому що з нашого визначення праці видно, що вона не може мати місце ні в неорганічному світі, ні в світі рослин" [1, с.31]. Адже ж рух повітря, або вітер, як такий, не може ніколи вважатися корисною працею, бо, будучи стихійною силою, він розсіює енергію. Те саме можна сказати і про воду як рухову силу. Але залишається відкритим питання про те, що праця людей може у своєму кінцевому результаті нагромаджувати більшу кількість енергії ніж потрібно для відтворення робочої сили працюючих. Через що і яким чином відбувається нагромадження енергії? На це питання С.Подолінський відповідає так: "Вся енергія, ціла сума фізичних сил вселеної є постійною величиною. Зовсім інакше з кількістю енергії, яка міститься в поодиноких частинах вселенної. Деякі небесні тіла передають через всесвітній простір значну кількість різних фізичних сил другим небесним тілам, і це дає нам право твердити, що перші з них, себто сонця мають більшу кількість енергії, ніж другі, себто планети і їх сателіти. Таким чином відбувається постійна переміна енергії вселеної в той спосіб, що менш постійні її форми гинуть, а їх місце займають інші, більш постійні форми. Отже в стисло механічним розумінні слова енергія вселенної, є справді, завжди і абсолютно постійною величиною, а збільшення енергії проходить завдяки вдосконаленню машин і збільшенню врожайності, адже загальне збільшення кількості харчових матеріалів і взагалі перемінно здатної енергії не може бути оспорюване" ... [2, с.286].

Праця як процес обміну речовин між людиною і природою спрямована на те, щоб перетворювати природу, пристосовувати її до потреб людини. Отже, праця необхідно включає знаряддя виробництва, якими людина діє на предмет праці. Таким чином, характерною ознакою праці є те, що вона здійснюється за допомогою виготовлених людиною знарядь. Ось ця властивість є основною відмінністю людини від тваринного світу. Праця не тільки відрізняє людину від тварини. "Вона є перша основна умова всього людського життя, і до того ж у такій мірі, що ми в певному розумінні можемо сказати: праця створила саму людину" [1, с.36]. Завдяки праці і постійним зусиллям над собою, первісна людина могла виділитися з тваринного світу, стати людиною, мислячою істотою, змінити спосіб свого життя. Тому коректніше було б ствердити, що праця вдосконалила людину, бо про походження людини ми не маємо достовірних даних, крім деяких теорій, що намагаються ствердити свою монополію на істину. С.Подолінський розглядає питання про виникнення праці та її специфічних рис, впливу праці на розвиток людини в зв'язку з її роллю в збереженні і нагромадженні сонячної енергії як енергетичного джерела існування і розвитку людського суспільства, його прогресу і запоруки існування. Учений підкреслює, що "...кількість цього органічного життя знаходилася у прямому відношенні до кількості сонячної енергії, збереженої у даний час живими рослинами" [2, с.221]. С.Подолінський веде мову про те, що у первісні часи завдяки переважанню рослинного світу над тваринним утворились основні поклади корисних копалин (нафти, газу, вугілля) тому, що в цей час тваринне життя не розсівало всієї енергії, збереженої рослинами, оскільки не всі рослини з'їдалися тваринами, а тому зберігали певний запас. "Цим запасом людина, як тільки зуміла, негайно скористалася в той спосіб, яким тварини не могли скористатись, тобто не як їжею, а як матеріалом для будування житла, зброї, знарядь праці" [1, с.37]. За переконанням С.Подолінського, цей запас енергії і певний спосіб її використання, недоступний для тварин, були ключовими в історії людства, адже забезпечили їй перемогу в боротьбі за існування в оточуючій дійсності, її вихід із тваринного царства. Цей певний спосіб використання енергії і є людська праця, тобто виробництво знарядь праці, зброї, будування житла. Саме це зумовило стрибок, завдяки якому людство отримало можливість розвиватись і прогресувати. Визначного значення С.Подолінський надає інтелектуальній праці. Учений розглядає розумову працю людини, науку, що розкриває закони, властивості природи як великий продуктивний засіб, який допомагає людині продуктивно перетворювати природу, здійснювати прогрес у всіх галузях людської життєдіяльності. Він наводить простий приклад звичайного сільського вчителя. "Прикладом розу-

мової праці, – пише він, – візьмемо вчителя елементарної школи, який все своє життя обмежувався викладанням і не залишив після себе жодного надрукованого рядка. Проте кількість перемінної енергії, введеної ним у бюджет людства, може бути досить значною” [2, с.264].

Але як зрозуміти співвідношення між працею людини і промінням сонця як одного з небесних тіл і чим в такому випадку є праця людей і домашніх тварин? На це С.Подолінський відповідає: “Праця – це таке зуживання нагромадження в механічній в організмі механічної і духовної енергії, котра має своїм наслідком збільшення загального бюджету енергії земної поверхні” [2, с.295]. Учений вважав, що до появи органічного життя на земній поверхні запас перетворюваної енергії був узагалі невеликий і, що основне, нерівномірно розподілений в різних частинах землі й міг приходити в дію лише в певні, найбільш для того сприятливі епохи, а поява органічного життя на Землі не лише надзвичайно змінила ландшафт і властивості поверхні землі, але також кількість і спосіб розподілу вищих видів енергії.

Поняття прогресу суспільства і людства Подолінський пов’язує з його розумінням енергії як будь-якої системи тіл, як суми здатностей тіл цієї системи до будь-яких дій, він посилається на Верде, зазначає, що... “повна енергія системи тіл є величина незмінна для всіх станів, до яких ця система може бути послідовно проведена взаємними діями різних її точок, що енергія і представляє собою суму всіх фізичних сил, які містяться в даній системі тіл” [1, с.39]. Для С.Подолінського енергія сонця має виключно важливе значення. Без дії сонячної енергії, зазначає вчений, ряд життєво вагомих фізичних явищ, природних процесів не мав би місця на поверхні Землі. Одним словом, якщо б сонце припинило своє щедre випромінювання, то на землі панували б темнота, холод, відсутність усякого життя і руху. Мислитель концентрує свою увагу на питанні про енергію сонця, “...бо промениста енергія сонця є майже єдиним джерелом усіх корисних людям сил, котрі знаходяться на поверхні землі” [2, с.292].

Увесь розвиток, зміни і життя на нашій планеті, наголошує С.Подолінський, так чи інакше зв’язані із сонячною енергією. Тому питання про збереження і нагромадження сонячної енергії на поверхні землі є дуже важливим для подальшого прогресу людства. Український вчений, внаслідок своєї геніальності, бачив те, що “було закрито для його сучасників часом. Як ніколи у XXI столітті є актуальним питання про накопичення енергії на земній поверхні з наступним її використанням в агропромисловому комплексі. Людство усвідомлює вичерпність життєвих ресурсів, особливо енергетичних (газу, нафти, вугілля) і тому вчені всього світу працюють над питанням використання

енергії сонця, а також створення альтернативних видів палива. С.Подолінський зазначає, що найбільше сонячної енергії зберігається і нагромаджується на землі через рослини. Учений бачить прогрес людства в тому, щоб “...збільшувати кількість енергії та зменшити її розпорощення та неефективне використання людьми” [2, с.293].

На основі цих тверджень С.Подолінський визначає суть і специфіку умов існування і розвитку людського суспільства, а зростання продуктивної праці є умовою постійно прогресуючого нагромадження енергії на поверхні землі. Незважаючи на те, що економічний коефіцієнт людської праці з ростом потреб людей зменшується, задоволення цих потреб все-таки стає щораз легшим і значнішим за своїми розмірами, бо зростання продуктивності праці відбувається у вищій мірі ніж зменшується економічний коефіцієнт. Ось чому кількість енергії на поверхні землі нагромаджується і збільшується. “Слід зауважити, що під словом “праця” належить розуміти певну позитивну діяльність організму, яка своїм неминучим наслідком має нагромадження енергії” [2, с.298].

Але зростання продуктивності праці, на думку вченого, повинно позначатися на зростанні добробуту робітників і селян, без цього суспільний прогрес буде ілюзорним. Розуміння С.Подолінським підневільного становища робітників та селян в умовах ринкових відносин не зводилося лише до викриття і критики їхнього соціально-економічного, політичного та духовного рабства, а підносилося до рівня проблеми про об’єктивні причини такого стану речей. Чому в час явного прогресу людства, вдосконалення знарядь праці, конвеєрного виробництва, величезні маси населення ледь існують в антисанітарних умовах, без медичної допомоги і належної платні? Чому в нелюдських умовах працюють жінки і діти? Жахливі умови життя робітників в Україні С.Подолінський висвітлює у своїй праці “Ремесла на Україні”: “...одягу дається на один рік кожному хлопцеві дві сорочки і двоє штанів і раз на чотири роки одна сірчанина. Сорочки ніколи не латаються і не перуться: надівши сорочку і штани хлоп’я носить доти, доки вони не розлізуться. Робочий день 18 годин. Всі робітники сплять в одній хаті, на гнилій, вонючій соломі. У хазяїна Васильєва, де як я казав, майстерня ніколи не топиться навіть і зимою”... [2, с.148]. Подібними прикладами рясніють праці вченого. Чи можна основну причину важкого становища робітників зводити до діяльності певного фабриканта, купця, землевласника? Звичайно, ні, бо в такому випадку йшлося не про об’єктивні, а виключно суб’єктивні умови. С.Подолінський бачить, що система капіталістичних відносин не дозволяє робітникам користуватись усім здобутком своєї праці. “Чим більшу частину здобутку своїх робітників бере собі капіталіст задарма, тим більша частина робітників взагалі лишається свого

заробітку, корінь всього зла в тому, що робітник не користується усім здобутком своєї праці” [2, с.199]. У капіталістичному суспільстві це зробити неможливо, вважає мислитель, тому всі надії покладає на соціалістичний лад. Чи виправданими були такі сподівання С.Подолінського – питання риторичне, на яке важко відповісти і з висоти сьогодення історичного досвіду. Адже соціалізм, за Подолінським, це соціалізм не радянського зразка, він відкидає диктатуру пролетаріату і дотримується федеративних поглядів на державно-суспільний лад, тобто продовжує громадську традицію українських філософів, яка не сприймала насильницьких і терористичних методів боротьби з правлячим режимом. Близький друг Подолінського і відомий російський революційний діяч Лавров писав про нього Лопатіну: “Як Вам подобається, що один відомий Вам хохол – соціаліст дійшов погляду, що коли перемога соціалізму вимагала б вбити 400 чоловік, то краще почекати і підготувати мирним шляхом, обходячись без цих жертв” [1, с.29]. Отже, позиція С.Подолінського щодо тактики терору була безкомпромісною.

Підсумовуючи вищесказане, можна ствердити, що прогрес людства Подолінський пов’язує зі збільшенням енергетичного бюджету кожної людини. І тому лише суспільство, яке здатне швидко нагромаджувати енергію, може впевнено рухатись уперед. Одночасно вчений звертає увагу на процес, протилежний нагромадженню енергії, – її розкрадання, зумовлене нерозумними діями людей. Розкрадання, пов’язане з війнами, зменшенням народонаселення, а також споживання та виготовлення предметів розкоші (що особливо актуально сьогодні). Усі ці процеси, підкреслює він, збільшують розсівання енергії, призводять до зменшення енергетичного бюджету, гальмують розвиток. Основним рушієм прогресу, згідно з С.Подолінським, є людська праця. З його тверджень ясно випливає, що праця, як певний спосіб збереження і нагромадження сонячної енергії на поверхні землі, визначила перемогу і розвиток людини як такої, тобто її вихід із тваринного царства, бо, нагромаджуючи історично щораз більші запаси енергії, людина створювала постійно зростаючі і в кількісному та якісному відношенні умови для її духовного, фізичного розвитку, а оскільки умовою існування і розвитку людини є далі й постійно прогресуюче нагромадження сонячної енергії та її використання для задоволення своїх потреб, то очевидно, що праця є вирішальним фактором і основою людського суспільства взагалі. Великим досягненням С.Подолінського було те, що він зумів визначити і детально обґрунтувати значення людської праці в розвитку суспільного життя.

1. Пашук А.І. Соціологічні та суспільно-політичні погляди С.А.Подолінського. – Вид-во Львівського ун-ту, 1965. – 218 с.
2. Подолінський С.А. Вибрані твори / Упоряд. Корнійчук. – К.: КНЕУ, 2000. – 328 с.

3. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах: Навч. посібник / За ред. М.Ф.Тарасенка. – К.: Либідь, 1997. – 328 с.

The present article tells about human's achievements, which were made in history, due to ability to work; researches the human activity, the rise of work and the social progress, connected with it also analyses reasons, which have evoked it from the S.A.Podolynskij point of few.

Key words: social progress, work, development, energy, human activity, added value.

ББК 86.34
УДК 299.513

Г.О. Дичковська, Л.Д. Соколюк
**ПРИНЦИП “НЕДІЯННЯ” В ДАОСИЗМІ: СПРОБА
ОСМИСЛЕННЯ**

Осмилюються різниця й аналогічність між філософськими поняттями та категоріями в діалозі між Заходом і Сходом. Здійснюється спроба подолання світоглядного нерозуміння на основі того, що одніть Абсолютної та об’єктивної істини дає підставу знівелювати множинність шляхів пошуку істини через осмислення потенційної важливості кожного шляху. Особлива увага приділяється термінам “дао” та “недіяння”, яким у філософській традиції Заходу, на думку авторів, відповідають “Абсолют”, “ненасильство”, творчість, гармонія, Природа, природність, “сродність по-природі” тощо.

Ключові слова: дао, принцип недіяння, сродність, Абсолют.

Різниця між різними мовами, культурами та типами цивілізацій нерідко створюють труднощі комунікації та ефективного діалогу. Ці відмінності часом настільки суттєві, що неможливо створити адекватного перекладу і розуміння між представниками різних культур. Багатоманітність перетворюється на ізоляцію, на неможливість порозуміння, а звідси часто – на ігнорування інтересів “іншого”, на самозвеличення чи навіть протиставлення аж до агресії.

На жаль, сфера філософії в діалозі між Заходом і Сходом не є винятком. Нерідко можна зустріти думку про “неоформленість”, “протофілософічність” та навіть певну “недорозвиненість” східних філософських систем, у яких, мовляв, попри релігійно-містичні мотиви йде лише зародження справжнього пошуку істини. З боку “сходу” зустрінемо зневажливе ставлення до “західної” логічності, яка часто приймається як формальність, погорду до строгих понятійних визначень та своєрідну підозру в тому, що вказана філософічність позбавлена внутрішньої глибини та сутнісного змісту.

Подолання світоглядного нерозуміння можливе лише при неупередженому підході та щирому бажанні здолати антитезовість хоча б на основі того, що одніть Абсолютної та об’єктивної істини дає підставу знівелювати множинність шляхів пошуку істини через осмислення потенційної важливості кожного шляху, через розуміння того, що многогранність Абсолюту наближається до нас рівно настільки, наскільки ми спроможні побачити Єдине через мозаїку пошуку.

Усвідомлюючи, що наші міркування також лише спроба початкового наближення до діалогу світоглядів і культур, поспробуємо проаналізувати

Дичковська Г.О., Соколюк Л.Д. Принцип “недіяння” в даосизмі: спроба осмислення

зувати кілька базових понять даосизму, без яких неможливою є творча взаємодія світорозумінь.

Термін “дао” у перекладі з китайської означає “шлях, закон”. Разом із тим, цей формальний переклад не дає адекватного розуміння поняття. “Дао” додатково містить компонент усезагальності, містичності та етичного імперативу. Ієрогліф “дао” складається з двох частин: шоу – голова та цзоу – йти [1, с.48], тобто дао – це не просто шлях, це дорога мудрості. Дорога ця настільки універсальна і всезагальна, що вона є початком і джерелом світу, а також його невидимою внутрішньою опорою. Як бачимо, “дао” містить ознаки, які в європейській традиції притаманні поняттю “Абсолют”.

“Дао народжує одне, одне народжує два, два народжує три, а три народжує все” – дао народжує першохаос, який ділиться на дві космічні сили Інь і Ян, а два першоначала і гармонія між ними породжують все [1, с.48–49]. Після першотворення дао своєрідно “перетворюється” власне на “гармонію”, на те незриме “третє”, яке водночас становить сутність процесу творення.

Безпосередньо до поняття “дао” причетний принцип “недіяння”, широко використовуваний Лао-цзи: “Дао постійно перебуває в недіянні, та немає нічого, що воно б не робило” [1, с.51]. Дао як недіяння, як принцип містичності небуття, яке є джерелом породження буття, часто викликає доволі скептичне ставлення до себе. Адже такий принцип при поверховому знайомстві з ним часто сприймається як “нічого-нероблення, нетворчість, недія”.

Причому навіть у китайській філософії ми знайдемо категоричних противників принципу “недіяння”. Пей Вей [1, с.267–300] міркував про повагу до “буття”, протиставляючи його “небуттю”: через неповагу до буття люди зневажають справи управління суспільством, високо ставлять можливість нічого не робити, возвеличують себе, втрачають безкорисливість. Через недіяння люди відмовляються боротися зі своїми вадами, що викликає знищення правил поведінки й усієї системи управління: “Якщо хочеш спіймати... рибу, її не спіймаєш, відпочиваючи; якщо хочеш підстрелити птаха, цього не зробиш... сидючи, склавши руки.” [1, с.236–240].

“Недіяння”, усвідомлене таким чином, фактично тотожне пасивності, лінивству і навіть відмові від життя. Закономірно виникає запитання: чи можливо, щоб примітивна філософія інертності була джерелом пошуку істини протягом століть і навіть тисячоліть? Можливо, за принципом “недіяння” сховано значно глибше зерно, яке важко знайти в силу “невимовності”, понятійної невизначеності чи, власне, “над-визначеності”, даного постулату.

Постійне звертання “недіяння” до природи і природності наштовхує на думку, що це своєрідна “річ в собі” великої Матінки-Природи [1, с.229], яка саме тому так важко артикулюється, що намагається передати найсокровеннішу “непередавану” сутність. “Недіянням” є рух води, простання зерна, “народження, ріст, смерть, які коли-небудь відбувалися... /вони/ здійснюються згідно закону буття (дао)” [2, с.15]. Урешті, як твердив Ван Бі: “Природа – назва дао, і це слово висловлює все до кінця” [1, с.226–249].

Таким чином, через поняття “дао” китайська філософська традиція намагається осмислити всезагальну сутність законів Природи: буття і рух починаються в спокою і порожнечі. Усе повертається до єдиного “кореня”, до “небуття” і “дао”. Недіяння дао – це максимально можливе і природне діяння, яке, перекладаючи сучасними термінами, можна було б назвати оптимальним рухом еволюційного процесу.

Аналогічні міркування можна знайти і в європейській традиції. Пошуки “природності” дуже часто пронизують міркування стоїків та загалом давньоримських філософів: “Лише тоді ти зрозумієш, що тобі треба робити і чого уникати, коли зрозумієш, що повинен ти своїй природі” [3, с.608]; “Користь відповідає діям, що співзвучні природі” [4, с.760]. У даному випадку поняття “Природи” і “природності” відповідає не лише Natur-і, але і Логосу, і Цілому і, що, можливо, найцікавіше, – Закону.

Християнство унікає “природності” як чогось язичницького та висуває тезу єдності і життя “в Богові”, хоч, по суті, це позірне протиставлення тотожне за внутрішнім змістом.

Найбільш співзвучною до ідей “недіяння” є нагірна проповідь Ісуса Христа. Вона побудована саме на принципі недіяння: любов до ворогів, молитва за кривдників, “підставляння” другої щоки – все це давно відоме, та настільки не вкладається в традиційну логіку, що досі викликає безліч різночитань, трактувань та категоричне неприйняття, в їх справедливості сумніваються і досі. Принцип “не судити” також аналогічний до вищевказаних аналогів “недіяння”.

Ці християнські домінанти часто критикуються аналогічно до роздумів Пен Вея: “недіяння” стосовно кривдника, “не віддача” злом за зло виховує слабкість, рабську покірність, нездатність діяти, вічно повторювану позицію жертви, безсилість перед образником. Саме таке християнство стає об’єктом критики Ф.Ніцше як філософія “хворих”, що відмовляються від життя.

“Нелогічність” недіяння та нагірної проповіді ускладнюють можливий аналіз у силу відсутності належної категоріальної бази. Адже часто слова трактуються майже протилежно до попередньо вкладеного в них змісту. Тому спробуємо пояснити зміст обговорюваної проблеми через притчу:

“Якось одному зажерливому правителю приснився сон, що в бідного пустельника, який живе на окраїні його володінь, є величезний алмаз. На другий день наш володар поспішив до хатини старця:

– Віддай мені коштовності, – закричав він.

– У мене немає коштовностей, а якщо ти маєш на увазі той камінь, в якому так красиво відбивається вранішнє проміння сонця, то бери його, – і з цими словами простягнув йому надзвичайної краси діамант величиною з яблуко.

Правитель узяв діамант, та всю ніч не міг заснути. На другий день він знову пішов до пустельника:

– Самітнику, – тихим голосом попросив він, – дай мені те, що дозволило тобі без жалю віддати мені той діамант”.

Позиція “недіяння” – не пасивність, не страх, а величезна впевненість у мудрості і правильності процесів життя. Ця до-ВІРА до життя може бути настільки великою, що дозволяє віддати сорочку чи діамант не від побоювання покарання, а від усвідомлення внутрішньої сили.

Насправді “недіяння” є дуже важкою працею, але це праця “невидима”, внутрішня. Тому вона зовні непомітна, більше того, вона дуже мало придатна до артикуляції. Сучасний філософ Мераб Мамардашвілі, роздумуючи над загадками світу, твердить, що пізнати світ і себе можна лише “завмерши”: “Світ ніби виштовхує нас із самих себе і в цей момент нам може багато чого відкритись. Але для цього потрібно опинитись у світлі питання: чому мене це так вражає? Завмерти в радості чи стражданні. У цьому стані і захований наш шанс: щось зрозуміти” [5]. Ці сучасні слова наче перегукуються з давніми настановами. Дао радить слухати тишу, зануритись у спокій і слухати тишу в собі. У той момент ви почувте те, що не скаже вам ніхто, і “здійснення “недіяння” завжди приносить спокій”. “Коли я звільняюсь від того, що я є, я стаю тим, ким я можу бути”, – настанови Лао-цзи відлякують парадоксальністю і приваблюють захованими у них глибинами мудрості.

Принцип “недіяння” можна потрактувати також як “ненасильство”. Ненасильство над людьми, над природними законами, над собою. У даосизмі ця домінанта порівнюється до дії води. По-справжньому мудра людина повинна діяти як вода: приносити користь і служити людям незалежно від особистої вигоди: дощ проливає свої краплини на добрих і злих.

Вода, при всій своїй “м’якості”, є непереможною, саме вона “точить камінь і роз’їдає метал”. Справжнє “недіяння” схоже до “діяння” цієї природної універсальної сутності. Людина повинна жити як вода, не використовуючи насильство стосовно інших, не втручатися в їх життя, не змінювати, не контролювати природні процеси, а лише полегшувати те, що відбувається. Вода опускається вниз, так і той, хто слідує дао, ста-

вить себе після інших. Аналогічну думку ми знаходимо в християнстві: “Багато-хто з перших останніми стануть, а останні – першими” [6].

Усі зміни, що здійснюються за допомогою “насильства” (мається на увазі не лише фізичне насильство, а будь-яке примусове спонукання до дії), у кінцевому результаті призводять до негативного результату. Якщо поставити знак рівності між термінами “недіяння” і “ненасильство” та “діяння” і “насильство”, філософсько-світоглядна сутність “недіяння” стане більш очевидною. Недаремно ці міркування нагадують нам такі ж “нелогічні” думки великої людини двадцятого століття – Махатми Ганді.

У своїй роботі “Доктрина меча” Ганді писав: “Я не мрійник. Я волів би називатися ідеалістом. Вчення про ненасильство розраховане не тільки на мудреців та героїв, але й на звичайних простих людей. Ненасильство є Законом для нас, так само як насильство є законом для тварин. Сила духу дримає у тварин, вони не знають іншого закону, окрім фізичної сили. Людська ж сутність вимагає послуху до вищого закону – духовного закону... Мудреці, які відкрили закон ненасильства у світі насильства, були більшими геніями, ніж Ньютон, визначнішими полководцями, ніж Веллінгтон. Вони самі навчилися орудувати цією зброєю, відкинули від себе весь непотріб і навчили втомлений світ, що його спасення не в насильстві, а тільки в ненасильстві” [7, с.87].

Лао-цзи ж твердить, що досягти успіху може лише той, за яким ідуть добровільно: “вчіться вести інших без керування ними”. “Ненасильство” – “недіяння” доречне і в ставленні до самого себе. Подібну тезу можна знайти в нашого рідного Сквороди, вона висловлена в термінах “сродної праці”. Даний від Бога (Природи, Natur-и) талант, здатність до певної роботи, до деякого виду діяльності при його реалізації приносить щастя і задоволення всім – і людині, і суспільству. “Бажаєш бути щасливим? Для цього не треба їздити за моря, колінувати перед сильними світу сього, щастя завжди і всюди з тобою, його тільки треба пізнати” [8].

Найцікавіше те, що “сродна праця” не важка, це наче політ орла чи спів жайворонка. Люди вигадують собі “діяльні”, складні заняття, які важко виконувати, а справжня природна сутність реалізується легко.

При “недіянні” людина “діє” одночасно як окрема складова і як невід’ємна частина цілого. Саме максимально гармонійна взаємодія зумовлює ілюзію відсутності дії: так розкривається квітка до сонця, так чайка без помаху крил зависає над морем, так учень іде за тим учителем, який не навчає, а дає можливість учитися самому.

Варто було б уважніше придивитися до давньої мудрості Лао-цзи, яка, хоч і висловлена не в строгих раціональних понятійних визначеннях, а в дещо незвичних для європейця алегоріях, містить суттєвий мо-

мент істини, що перегукується не лише з досвідом Святого Письма, але й з урбанізованою сучасністю, з пошуком кожною людиною та людством загалом незагнаної істини життя.

1. История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. М.Л.Титаренко. – М.: Прогресс, 1989. – 552 с.
2. Лао цзы, Джон Хейдер Дао Лідера. – С.-Пб.: МАРГА, 1995.
3. Сенека. Нравственные письма к Луцилию: Пер. С.Ошерова // Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения / Пер. с лат. и древнегреч. – Харьков: Фолио; М.: ООО Фирма “Издательство АСТ”, 1999. – С. 608.
4. Марк Аврелий. Наедине с собой: Пер. С.Роговина // Там само. – С.760.
5. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990.
6. Євангеліє від Мт. 19:30.
7. Ганді М. Доктрина меча // Цит. за. Юган Гальтунг, Арне Несс. Політична етика Ганді: Пер. з норвезької Н.Іванчук. – Жовква Львівської обл.: Вид-во Отців Василіан “Місіонер”, 2001. – 280 с.
8. Скворода Г. Вхідні двері до християнської доброчинності // Скворода Григорій. Твори: У 2-х т. – К.: АТ “Обереги” (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – Т.І. – 1994.

The article deals with the comprehension of the difference and similarity between the philosophical conceptions and categories in the dialogue between East and West an attempt of overcoming World outlook of misunderstanding on the base of similar Absolute and objective truth is realized and gives the reasons to make equal Pluralism of the ways of searching the truth trough the comprehension the potential significance of each way.

A special attention is paid to the terms “dao” and “inactivity” as the authors consider correspond to answer the purpose “Absolute” “nonviolence”, creation, Nature, naturalness, similarity in Nature, etc.

Key words: dao, inactivity, similarity in Nature, Absolute.

УДК 111.82:140

ББК 87. 3 (4 Рос)

М.О. Нікулічев

СОЦІАЛЬНІ ТЕОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ВСЕЄДНОСТІ

Стаття присвячена соціальним проблемам російської релігійної філософії всеєдності. Автор розглядає метафізичний та міфологічний, раціональний та інтуїтивний елементи концепції всеєдності. Таким чином можна довести перевагу трансцендентальних концепцій соціальної епістемі.

Ключові слова: всеєдність, соціальні проблеми, суспільне життя, соціальна епістема.

Тема взаємозв'язку міфології і філософії всеєдності неодноразово порушувалася в сучасній філософській літературі (Акулінін, Бібіхін, Гутов, Хоружий та ін.). Але, на наш погляд, при цьому не береться до

уваги один важливий аспект, на який указував Леві-Строс: “Мета й смисл міфу в тому, щоб запропонувати логічну модель вирішення протиріч повсякденного життя” [1, с.245]. Отже, ми можемо припустити, що одним із джерел виникнення філософії всеєдності є визначений конфлікт, що існував у сфері соціальної реальності, яким був перехід від традиційного до масового суспільства. Цей перехід вплинув на коло аналізованих філософією всеєдності проблем і засобів їхнього вирішення. У рамках традиційного і масового типу суспільств існує різне розуміння соціальності, різне розуміння природи влади, різне розуміння місця і ролі особистості та її взаємин із соціумом, різна система заохочень і покарань.

Універсальна природа соціального базується в тому ж світовому ладі всеєдності. Іншими словами, всеєдність як поняття і як метод використовується як універсальний підхід до рішення всіх проблем.

Так, згідно з методологією всеєдності, соціальність виникає у процесі саморозпаду первинної єдності як самовизначення групи індивідів та їх протиставлень іншим групам. Вона виражає динамічний і водночас тотально-цільний характер цього процесу. Виникаючи в процесі еманациї з Єдиного, соціальність набирає в процесі самовизначення характер антиномії. Остання виявляється вже на рівні входження соціального в загальний космічний порядок. Антиномічність соціальності, тобто її незвідність до суворих формально-логічних вимог, улаштовується з позиції її результату від всеєдиного джерела.

У рамках гносеології всеєдності питання про рівні взаємодії структур соціального й індивідуального людського буття споконвічно вирішувалося в антиномії знання і віри. Сам характер присутності божественного в будь-якій частині буття, будь-якому природному чи соціальному явищі може бути тільки предметом віри, що заснована або на божественному одкровенні, або на особистому досвіді-переживанні. Жодні розумово-логічні процедури виводимості не доводять, як і не спростовують, цього основного постулату релігійного світосприймання. Але, з іншого боку, предмет віри (її догматичний зміст) завжди перевершує особистий релігійний досвід: “...ніяке дійсне пізнання не вичерпується даними нашого досвіду й формами нашого мислячого розуму” [2, с.324]. У цьому контексті це означає: “Для того, щоб наше природне пізнання, наш досвід і наш світогляд мали істинне об’єктивне значення, вони повинні бути поставлені у зв’язок із тим містичним значенням, яке дає нам не зовнішнє відношення предмета, а сам предмет у його внутрішньому зв’язку з нами” [2, с.346].

Таким чином, система метафізичних положень всеєдності повинна відповідати подвійному стандарту: принципам раціонально-логічного мислення й одночасно неформалізованим структурам релігійного досві-

ду, світоглядні постулати якого містять інтуїтивні образи взаємин “людина – світ – надприродне”. Подвійний характер такого знання виявляється практично на всіх рівнях збагнення реальності і розробки систематичних параметрів філософії. Так, теоретичне знання містить у собі уявлення про незалежність розуму від особистісного ставлення до об’єктивності, що встановлюється завдяки раціонально-логічному дискурсу. Так самовиявляє себе і релігійний досвід як досвід людської культури. З погляду людини, що приймає релігію як підставу свого ставлення до світу і людського оточення, вона представляє безсумнівний початок його мислення та діяльності. Але одночасно релігійний досвід як результат дотику до надприродного, як інтуїтивно глибинне бачення нерозривно зв’язаний з особистісною, екзистенціально насиченою трансформацією змісту всеєдності. Цей глибоко особистісний характер інтуїтивного сприйняття і переживання всеєдності настільки важливий, що у визначеному змісті виявляється однією з причин звертання російської філософії всеєдності до містико-богословської традиції православ’я як світоглядної опори.

Особиста і культурно-соціальна свідомість всеєдності сприймає Бога як вищий початок, саме як даність. Проблемою виявляється установа взаємозв’язку людської свідомості і практики з вищим початком, тобто усвідомлення й оптимальний вибір у цій ситуації. Оскільки рішення цієї проблеми в повному обсязі неможливе ані для релігійної культури, ані для окремої особистості, то релігійна проблема всеєдності починає переростати онтологічні рамки, перетворюючись у соціальну проблему, яку треба вирішувати на теоретичному і практичному рівнях.

У межах теми даного дослідження це означає, що всі метафізичні, гносеофські, гносеологічні питання філософії всеєдності як спроби створення універсального синтезу мають і соціальне значення. Поза аналізом соціальної реальності філософія всеєдності не виявляє для себе можливості реалізувати ті значеннєві передумови, які вона у собі містить. З іншого боку, ми не можемо приймати соціально-філософські побудови у тому вигляді, в якому вони представлені в сучасній європейській філософії. Антиномічний характер філософського збагнення дійсності зобов’язує перебудовувати саму структуру соціально-філософського мислення, що орієнтовано на розкриття фундаментальних істин потойбічного світу.

Отже, філософ, що стоїть на позиціях всеєдності та шукає субстанціальних підстав соціальних проблем, має припустити наявність парадигми, що на різних історичних рівнях філософського пізнання вимальовує сутнісні риси соціальності. Безпосередньо феноменальний рівень тут показує взаємозв’язок соціального й індивідуального – проблема, яка стала центром пошуків європейської соціальної філософії починаючи з

XVIII століття. Але навіть будучи зображеною в суто соціологічному вигляді двоєдності, проблема взаємин людини і суспільства набирає характер загальнофілософської значимості “загального й одиничного”.

У філософії всеєдності ця проблема фактично є одним з основних стимулів для розгортання загальної космологічної і метафізичної проблематики. Вона знаходиться в центрі гносеологічних побудов всеєдності, що націлені на розробку оптимальних методів усебічного пізнання проблеми “загального” (Абсолют, Єдине) й “одиничного” (Іншого, Конкретного) як у сфері більш-менш раціональної дедукції (В.Соловйов, Є.Трубецької), так і у сфері трансраціонального досвіду (С.Булгаков, Л.Карсавін, П.Флоренський).

Тут на рівні змістовного й методологічного аналізу антиномічний характер пізнання у філософії всеєдності знову обертається критикою класичного раціоналізму і спробою вийти за його межі у створенні філософського синтезу, оскільки обґрунтування концептуальних схем соціального буття в їхньому взаємозв'язку з невиразністю існування індивіда на антиномічному підґрунті загрожує далекопрямуючими ускладненнями для строго теоретичного мислення. Філософія всеєдності трансформує антиномію соціального й індивідуального в класичному раціоналізмі, перетворюючи її із вказівки на межу логічного мислення у спосіб ще раз підтвердити компетентність людської практики та знання.

Таким чином, виникає уявлення про два підходи до рішення проблеми взаємин індивіда і суспільства. З одного боку, якщо проголошувати самодостатність індивідуальності, її субстанціальність, то соціальність людського буття та соціальний характер історичного становлення виявляються відчуженими від вихідної форми людського. Завданням історії виявляється повернення до справжньої індивідуальності на більш поглибленому етапі її розвитку.

Якщо ж за справжню сутність людини прийняти і її суспільний характер, факт існування окремого індивіда виступає лише як окремий випадок, як варіант існування соціального. Звідси завдання історії вбачається у створенні такого суспільного пристрою, який би гарантував тотальність, всеохоплення соціальним контролем усіх проявів особистого як джерела непередбачуваності, егоїзму, дестабілізації.

У будь-якому випадку в цих підходах можна виділити такі моменти:

- 1) акцентування однієї із сторін опозиції за рахунок іншої;
- 2) визнання протистояння особистого й суспільного начал і неможливості їхньої гармонізації на даний період часу (фактично визнається, що проблему неможливо вирішити наявними силами і засобами);
- 3) постулювання визначеного змісту і завдання історичного розвитку, у ході якого зростає роль розумного планомірного коректування;

завдання історії, її таємний зміст можуть бути збагнені і розшифровані раціональними методами.

У кінцевому підсумку обидва погляди звинувачуються російською філософією в тому, що жоден з них не дає справжньої картини соціально-індивідуальної взаємодії, підмінюючи її логічними схемами з наперед заданим (чи передбаченим) оптимальним рішенням проблеми в майбутньому. З'ясовується, що для раціоналізму антиномія соціальної й індивідуальної природи людини належить до фактично недосяжних рівнів соціально-історичної практики. Хоч у дійсності саме вибудовування цієї діалектичної пари – соціум й індивід у їхньому протиставленні і дозволі починається з точки зору визначеного представлення людської природи як дійсності. Зокрема, сама ідея розумної корекції соціально-історичних процесів впливає з уявлення про людину як суб'єкта щирого об'єктивного пізнання, завдяки чому все поле соціальної реальності (якщо воно також є розумним) підвладне людській діяльності як раціонально емпіричному досвіду.

Ця ж проблематика у філософії всеєдності в цілому розглядалася і зважувалася у трохи інших аспектах – насамперед як один із моментів загального космологічного процесу. У цьому випадку соціальність й індивідуальність здобувають характер онтологічних визначень і сутностей, тобто стають двома сторонами, напрямками реалізації всеєдності. Разом із тим, не варто перебільшувати цю включеність у загальну космологічну схему. Спокусивши єдністю соціально-людського і природно-космічного, легко додати даним сферам реальності однозначні натуралістичні параметри. Тоді як мова повинна йти швидше про логічну, процесуальну аналогію ніж про повну тотожність. Так, для розуміння соціальних і антропологічних феноменів у християнській метафізиці характерне виведення сутнісних якостей, що належать до культурно-гуманітарної сфери, переважно з ідеальних начал, схованих за формулами “творіння”, “дух”, “божественне” і т.п.

У філософії всеєдності соціальне безпосередньо вписується і в божественно-космічний порядок. “Суспільне життя є всеєдність. Вона є всеєдність не лише у кількісному смислі... у якості духовного життя вона є разом з тим якісна всеєдність. Духовне життя, будучи у своїй основі життям у Бозі або боголюдським життям, є всеохоплююча повнота життя...”.

Справжня підстава соціальності як повноти життя уявляється єдністю та протистоянням ідеального і матеріального. У такому випадку критика європейського соціологізму як відчуженої соціальної теорії у філософії всеєдності є рівнозначною твердженню духовності як всеєдиного характеру соціальності (розуміюча соціологія, глибинна психологія, народна психологія тощо). З цього погляду соціальні зв'язки і

взаємини є, насамперед, зв'язками духовними, котрі породжені втраченою первинною єдністю людини, але аж ніяк не переплетенням індивідуальних та групових інтересів. Такого роду ідеалістичне розуміння соціальних зв'язків логічно впливає із загальних установок релігійної концепції всеєдності.

Соціальний зв'язок виникає на основі людської діяльності, а через те, що цей тип зв'язку суттєвий і субстанціональний, то й діяльність, на основі якої він виникає, набирає характер субстанціональності, виражає справді щирі сутність людини. Для російської релігійної філософії такою діяльністю є духовна діяльність, у процесі якої встановлюється нерозривний зв'язок особистісної свідомості зі свідомістю надособистісною, зв'язок людини як частки буття з надбуттям Абсолюту. На відміну від класичного європейського раціоналізму, її духовний характер не обмежується етапом сходження до Абсолютного. Свій справжній вигляд духовна діяльність здобуває у практичному обожненні особистості – у процесі духовно-морального розкриття божественної сторони в людині.

Так само цей процес може бути віднесений до надособистісних структур людства. У суспільстві, в цілому, цей процес спільного рівнобіжного обожнення особистості і суспільства йде поступово – від вільного обрання особистості через формування та звертання громади й усього людства в універсальний соціум Церкви. На думку В.Соловйова, сам процес обожнення відбувається не тільки у формі релігійної чи теоретичної діяльності, але й на рівні соціально-практичної діяльності людини (В.Соловйов “Про занепад середньовічного світогляду”). Сам по собі цей процес не означає абсолютного зняття протиріч між людиною і суспільством. Актуалізація потенцій всеєдності розуміється як абсолютно можливий процес становлення єдиного тіла людства, тобто творення Боголюдства.

Розуміючи субстанціальні взаємозв'язки насамперед як духовні, слід зазначити, що їхній характер виявляється результатом визначеного рівня моральності, досягнутої суспільством. Споконвічна всеєдність є структурною основою суспільства, історично ж воно актуалізується на різних рівнях соціуму по-різному. Це обґрунтовує таку найважливішу соціально-філософську побудову всеєдності – “культура і цивілізація”. Ця пара соціологічних категорій співвідноситься з вченням Аврелія Августина про “два гради”. Їх тлумачення збігаються за змістом із мотивами Августина. Цивілізація, як загальний тип організації суспільства і людської діяльності, розуміється подібно авґустинівського “граду спілкування в плоті”. Їй протистоїть культура, що розуміється як реалізація духовних (у своїй крайній формі вираження – божественних) начал людського.

Як така, культура споконвічно первинна, тоді як цивілізація є змушений спосіб існування, матеріальний рівень людського буття. У той час як цивілізація є діяльність розуму, культура трансраціональна. І навіть якщо вона набирає форми чистої раціональності, підкоряючи себе недолікам організації соціального, вона все ж зберігає свою якість “більш ніж розумності”.

Завдяки виявленню стійких антиномій соціально-філософського знання можна визначити основні метафізичні параметри соціальності в концепції всеєдності.

Соціальність – це не тільки характеристика визначених сторін людського буття; головне те, що вона сама має характеристики буття: вона є онтологічною сутністю, що бере свій початок у загальному розумному началі світотвірної субстанції. У цьому зрізі буття вона є також сам Абсолют у його самовизначенні через взаємопокладання Єдиного й Іншого.

Сутнісна характеристика соціальності як феномена людського буття є всеєдність або поєднання безлічі індивідуальностей у цілісне суспільство, що перевершує за своїми характеристиками механічні збори індивідів. Сам соціальний зв'язок носить характер духовно-субстанціональний.

Таким чином, філософія школи всеєдності фактично руйнує класичну схему “Я та не – Я”, підриває стійкість таких фундаментальних понять класичної філософії, як суб'єкт та об'єкт, частина і ціле, зовнішнє й внутрішнє. Зрозуміло, філософія всеєдності не відмовляється від цих понять зовсім і використовує їх у традиційному змісті, але вводить їх у такий контекст, що основні їх значення виявляються лише моментом більш сильної системи, заснованої на принципі всеєдності як тотожності і взаємного розрізнення усього з усім.

У будь-якому випадку гносеологія всеєдності може бути охарактеризована як реалістична чи, за термінологією Лоського, “ідеалреалістична”. У силу цього традиційні поняття філософської теорії виявляються реальними завдяки своїй причетності до всепроникного буття всеєдності. У своєму ж власному змісті вони представляють його обмежений статус у сфері феноменального історичного буття. За Лоським, вираженням цього реалізму є довіра російських філософів до містичної інтуїції, що дає пізнання методологічних принципів, містико-релігійний досвід як синтез соціально-культурного досвіду суспільства й особистого досвіду-переживання філософа. Створюється особливий тип соціального пізнання, що черпає свій значеннєвий зміст з інших сфер реальності і мислення, на відміну від раціоналістичної соціальної філософії та гуманітарних теорій.

При аналізі соціально-філософських проблем всеєдності стає явним їхній інтуїтивно-містичний аспект і прагнення опертися в раціонально-теоретичному її вивченні на нерациональні принципи (загальнометафізичні, теологічні, морально-етичні, естетичні), хоч результатом цих побудов повинно стати раціональне обґрунтування перспектив соціального процесу, залучення в нього індивіда, виявлення конфліктних ситуацій даного процесу та їх рішення.

Цей парадокс містико-раціоналістичного синтезу найбільш явно представлений у тій антиномії, що описує загальні вихідні підстави соціальної реальності: історії земної та історії небесної. Антиномічність історичного і мета історичного мають парадоксальні наслідки для самої соціальної філософії. Якщо результат соціального становлення є передбаченим, то перед соціальним пізнанням ставиться завдання: зрозуміти, якою мірою конкретні соціальні процеси відповідають провіденціальному плану. Зміст цього плану виявляється як результат інтуїтивного осяяння і розтлумачується традиційно в християнських термінах.

З іншого боку, саме існування людини пов'язане з її онтологічним відокремленням від абсолютного, з його вільним самовизначенням. Отже, цей передбачений план має бути здійсненим лише у власне людських діях, у становленні й розвитку соціальних відносин і інститутів. Прямий провіденціалізм також далекий для соціальної філософії й для історичних побудов всеєдності, як і волюнтаризм та проголошення ірраціонального випадку рушійною силою історії. У цьому плані соціальне знання вже не може опиратися на релігійний досвід сам по собі, тому що його передбачені мотиви будуть придушувати раціонально-теоретичні побудови соціальної філософії. У підсумку складається особливий тип соціально-філософської міфології, паралельної, але не тотожної релігійному досвіду. Це особлива форма мислення, теоретичні побудови якого мають визначену мовну і логічну структуру, свій особливий міфологічний спосіб міркування.

Філософія всеєдності в Росії виникла саме в момент переходу російського суспільства від суспільства традиційного типу до масового суспільства. Це був той момент, коли старі правила вже перестали діяти, а нові ще не почали діяти. При цьому основні контури масового суспільства і правила його функціонування були вже виявлені в рамках європейської цивілізації, описані у філософії, соціології, літературі, що дозволяло російським філософам робити власний вибір.

Таким чином, філософія всеєдності – це спроба чи, якщо точніше, одна з численних спроб у соціальній філософії вирішити проблему переходу з одночасним збереженням системи міжособистісних нерациональних зв'язків та вимог раціоналізму. Саме це прагнення до збере-

ження цілісності, самостійності, незалежності особистості й одночасного збереження цілісності соціуму призвело до того, що в соціальності всеєдності виявляється містичний раціоналізм, як основні категорії використовуються міфологеми, що вводяться в дискурс за допомогою бриколажу. Усе це приводить до того, що філософія всеєдності набирає міфологічну форму аналізу дійсності.

Міф всеєдності свідомо сконструйований відповідно до архетипів християнства й водночас до класичного раціоналістичного мислення. Якщо онтологічна і гносеологічна оболонка соціальної теорії є міфом, то й сама соціальна філософія виявляється міфологією. Це означає, що основні поняття соціально-теоретичних побудов можуть бути інтерпретовані як міфологеми. Саме в міфі знаходиться розшукувана єдність Теоретичного й містичного, екзистенціального й етико-естетичного рівнів релігійно-філософської системи. Тут же відкривається можливість співвіднесення всякого предмета думки з його справжньою сутністю, що належить до сфери надсущого.

І в цій своїй якості соціальна філософія всеєдності протиставляє себе традиційній реалістичній філософії історії та соціальній метафізиці. Якщо остання прагне додати до фундаментального гуманістичного міфу про прогрес раціонально-теоретичну форму, тобто прагне замаскувати його нерациональні начала, то всеєдність відкрито прагне ввести теорію у форму міфології. Основним пунктом такого протистояння виявляється питання про субстанціальність самого міфу для того культурного цілого, що і є предметом аналізу, який починається. У цьому зв'язку всеєдність висуває християнський міф як найбільш фундаментальне соціальне начало, а сучасна соціальна міфологія раціоналістичного гуманізму оголошується похідною від нього, як і його приватна форма історично обмежена. Християнський теогуманістичний міф, що піддається трансформації і розшифруванню у світлі особистого релігійного досвіду індивіда і культури, у філософії всеєдності постає більш фундаментальним, аніж приватний міф про всемогутність розуму, наукового знання і соціального прогресу.

Міф, використовуваний філософією всеєдності як аргумент для виправдання релігійно-філософського синтезу, говорить: "Дійсне не лише розумне, але й надрозумне, і розум зовсім не є єдиним, вичерпним і всесильним будівельником світу, але він не є його першопочатком. Тому у досягненні світу розум залежить від деяких показань буття, від деякого містичного і метафізичного досвіду" [4, с.314–315].

Упевненість у тому, що будь-яке духовне явище у тій мірі, в якій воно дійсно духовно виявлене, є еманція променів Абсолютного у світ феноменальності і практичної діяльності, породжує ще одне протиріччя:

міфу як реальності і міфу як інструмента свідомості. Якщо справжньою реальністю у даному типі філософії визнається Абсолютне, то процес його втілення в реальності нашого світу усвідомлюється культурою саме як міф. У даному випадку це міф про Христа-Боголюдину.

З іншого боку, відокремлення індивідуальної людської сфери буття від буття загального вимагає вироблення і перетворення особливих (сприйнятних як субстанціальні для цієї реальності) міфів, навидних основ, іншої соціокультурної сфери буття в цілісну форму. Як у вихідному міфі, так і в міфі про людину та людство основна значеннева даність являє собою мотив цілеспрямованості та цілепокладання спільного процесу руху людського суспільства і культури.

На відміну від вихідного (справжнього) міфу, що має характер божественного одкровення і котрий є основою християнського світогляду, міф людський неминуче зациклюється, оскільки в ньому немає виходів за межі даного історичного просторового континууму. З позицій релігійного світогляду в християнському міфі про людину і про людство сказано вже все, що варто сказати. Сказано саме в його співвіднесеності з Богом. Завдання культури і соціально-історичної практики полягає в тому, щоб вірно інтерпретувати універсальний міф, увести його в контекст сучасності як цілісний стимул усвідомленої історичної дії.

Щоб пов'язати християнський світогляд із науковим знанням, філософія всеєдності змушена була шукати такі прикордонні поняття і концепції, що були б доречні й укорінені в різних культурних прошарках, на різних рівнях синтетичного мислення. Так, якщо звернутися до суто метафізичного трактування проблеми становлення людини, то стає зрозумілим виникнення концепції, що повинна мати і соціальні й антропологічні виміри. Така багаторівнева і багатолика концепція введена у філософії всеєдності під ім'ям Софії або Боголюдини.

1. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1983. – 536 с.
2. Соловьев В. Сочинения: В 10-ти т. – Т.2.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – 511 с.
4. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Сочинения В 2-х т. – М., 1993. – Т. 1. – 601 с.; Т.2. – 750 с.
5. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. – М., 2001. – 314 с.
6. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – 480 с.
7. Мендра А. Основы социологии. – М., 1999. – 340 с.

The article highlights the problems of Russian religious philosophy of Absolute unity. The author studies the metaphysical and mythical, the rational and intuitive elements of the conception of Absolute unity. Thus the advantage of the transcendental conception of the social epistystem can be proved.

Key words: social problems, social life, unity, social epistystema.

УДК 141.2
ББК 87.3

О.П. Турбал

ГЕНЕЗА ІДЕЇ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Дана робота висвітлює проблему походження ідеї трансцендентного у свідомості людини, основні передумови формування думки про недосяжне розуму та чуття, невиміри, але привабливе, стимулююче до пошуку сутності серед розмаїття явищ, відкриття таємниці світу зовні звичних та простих речей. Крім того, у статті робиться спроба показати, як у процесі становлення людини виникає та розвивається сфера трансцендентних уявлень і який вона має зв'язок з основними формами світогляду.

Ключові слова: трансцендентне, іманентне, свідомість, відчуття, мислення, розвиток, знак, символ, поняття, категорія.

Актуальність питання про становлення свідомості та її окремих ланок була і залишається у філософії, психології, антропології та ще багатьох науках, пов'язаних із вивченням людини. Але виявлення зв'язку розвитку свідомості та передумов формулювання ідеї трансцендентного – питання практично не розроблене. Проте можна назвати ряд сучасних учених, які займаються розробкою проблеми трансцендентного, в тому числі і на рівні генезису даної ідеї. Це – А.Н.Круглова, В.І.Штанько, А.І.Щекалова, П.П.Гайденко, В.І.Добриніна. Крім того, у даній роботі використовувалися філософські напрацювання, дотичні до поставленої проблеми, таких учених, як Е.А.Костандов, Л.С.Виготський, А.А.Брегадзе, І.І.Кальной, Л.І.Кірсанова, Н.В.Грачова, Б.В.Марков, Ю.А.Орлова та ін.

Головною метою роботи є прагнення окреслити і зіставити той фактичний і обґрунтований матеріал, який вказує на невідривність трансцендентної сфери від інших проявів свідомості людини як істоти, постійно спрямованої на невідоме, істоти, самій природі якої притаманне бажання постійного пізнання всесвіту та власного місця у ньому. Людський дух розвивається і на шляху його розвитку трансцендентне часто є ідеальним профілем уже пізнаного, орієнтиром думки та її опорою для гармонійного світорозуміння.

То звідки ж виникає трансцендентне? Де знаходяться його генетичні початки? Яким чином людина кристалізує ідею трансцендентного і як користується нею? Для відповіді на ці питання потрібно розглянути ключові моменти становлення людини як такої та формування основних способів її світогляду.

Одним із перших чинників, що створює передумови для виокремлення сфери трансцендентного, можна назвати навіть суто біологічну природу людської свідомості, її психофізіологію. Світ для нас починається з відчуттів, тобто спрацювань сенсорних систем та обробки інфор-

мації мозком. Еволюція витворила цей дивовижний інструмент у першу чергу як засіб, що має сприяти якнайкращій адаптації живої істоти до оточуючого світу, а, відповідно, його відповіді на подразники ззовні також мають природну обумовленість і суто практичне спрямування. Ми не бачимо неозброєним оком бактерії чи атоми, нам не властиво реагувати на радіохвилі або інші види невидимого випромінювання. Людині це було непотрібно, тож величезна частина об'єктивного світу від самого початку становлення *homo sapiens* була недосяжна його чуттям, знаходилася поза межами аналітичних можливостей мозку. Нейрофізіологи при дослідженні когнітивних процесів сьогодні доходять до експериментального підтвердження того, що установки, які отримує психіка або, іншими словами, виключні вимоги, створювані світом організмові, обмежують сприйняття до певних рамок. Це “ущільнення” об'єкта допомагає найбільш ефективно збирати інформацію про нього і, відповідно, діяти до вимог обставин [6, с.1230–1243]. Таким чином, ще у тварини на суто рефлекторному рівні фізіологічна робота мозку закладає підвалини чуттєвої та когнітивної дихотомії об'єктивного світу. Він ділиться на потрібне і непотрібне. Останнє ж відображається у свідомості максимум як фон, декорації інформативного простору, як щось таке, що не потрапляє у свідомість практично ніколи. Для людини у її тваринному стані це також справедливо. І, власне, вищезазначена схема роботи мозку може вважатися першим засновком до формування неоднорідного світосприйняття та існування в об'єктивному світі закритої від чуттів людини частини буття. Дихотомія об'єкта на досяжне і недосяжне в подальшому розвитку людської психіки поглиблюється, змінює форми, вносить свої корективи у саме структурування психічної сфери. У свідомість доходить і залишається в ній лише невеличка частинка того інформаційного потоку, що поєднує нас зі світом. І це обумовлено самою біологічною природою людини.

Наступний крок у формуванні сфери трансцендентного відбувається уже у психіці людини на рівні становлення другої сигнальної системи, тобто формування системи знаків та розмовної мови.

На початку свого розвитку свідомість була синкретичною, всі прояви світу існували у свідомості у вигляді нерозчленованих знакових систем, що, реалізуючись в усвідомленні, давало можливість для асоціативного поєднання всього з усім, універсалізації буття в будь-якому його прояві на рівні свідомості. І не дивно, що пануючим способом примітивної людини у світосприйнятті було повне ототожнення себе з оточуючим. Це було цілісне сприйняття оточуючого, частиною якого людина вважала і саму себе. Тваринна психіка теж відображає оточуючий світ, але робить це, як ми вже зазначили, за виключного домінування чут-

тєвих механізмів відображення. Перша сигнальна система, притаманна тваринам, побудована на основі знаків, тобто рефлекторних асоціатів на ті чи інші явища. Але ці знаки є простими відображеннями в пам'яті тих чи інших явищ, предметів, процесів. Зовсім іншою є специфічно людська знакова система відображення світу. На початку примітивна, майже тваринна вона починає ускладнюватися, що зумовлено потребою людини в ефективному спілкуванні. Так народжуються складні знаки – символи. Символ докорінно відрізняється від простого знака. Як говорить, наприклад, К.Юнг, символ завжди передбачає, що обраний вираз є найкращим визначенням або формулою для порівняно невідомого фактичного стану, наявності якого, однак, визнається або потребується [10, с.254]. Іншими словами, символ – це знак, який найкраще передає сутність означуваного, а не випадковий асоціативний зв'язок. Символ є знаком, що складається з багатьох знаків, і, відповідно, означає більш конкретну даність ніж одиничний знак, постулюючи лише окрему якість. Клод Леві-Строс, наприклад, бачить у символі корелятивну істину, коли певна річ має своє визначення – слово чи знак. Цей знак здатен передавати більше інформації ніж та, яку він безпосередньо визначає. Так, слово “піч” може служити позначенням небезпечного місця – того, де можна згоріти [7, с.65]. Ще у природі часто певне забарвлення може відлякувати тварину лише тому, що досвід говорить їй про належність такого забарвлення отруйній рослині чи тварині. Але це забарвлення може бути лише мімікрією під отруйну особину. Якщо взяти ряд інших характеристик, тобто знаків, одночасно – людина, яка володіє здатністю підсумувати їх, легко визначить обман. Тварина бере за орієнтир лише одну ознаку і помиляється.

Тож ідучи шляхом формування символічної – складно-знакової системи відображення світу, людина встановлює нові можливості для розвитку трансцендентної сфери. Як це відбувається?

У процесі налаштування сигнальної системи, як символічної, рівень суто чуттєвої інформації у відображенні певного комплексу явищ екзистенційної ситуації знижується щодо усвідомлюваної площини через фільтрацію менш важливого від домінуючого значущого. Людська свідомість, таким чином, є ефективнішою за тваринну, тому що оперує саме символами, головною рисою яких є їх здатність спрямовувати психіку на основне, значуще, а в умовах суспільного життя і загальнозначуще. Це, з одного боку, обумовлено фізіологічно, але на відміну від тварини, що може діяти за одним знаком, людина сама творить такий знак із багатьох, тобто формує символ на основі досвіду і врахування багатьох факторів. Первинні символічні системи повністю гарантували досягнення світу для людини, чії практичні потреби майже цілком

забезпечувалися навколишнім середовищем, але зі зміною останнього – посуворішанням клімату, необхідністю освоєння нових способів виживання символічна система починає ускладнюватися і це відбувається саме у напрямку наростання тенденції вирізнення з оточуючого світу все більш конкретних деталей для вищої виразності символів, які віддзеркалюють явища світу. Тобто синкретичність світосприйняття зменшується, а речі світу починають усе більше розмежовуватись у свідомості. Таким чином, розгортання процесу світобачення базується на закономірному становленні людської свідомості, для якої інформація та можливість її передачі є знаряддям виживання, а поліпшення даного “знаряддя” призводить до зменшення синкретизації свідомості й уявлення про межі речей та процесів. Але це одночасно означало початок відходу від суто чуттєвого світобачення і перехід до абстрагуючого способу пізнання світу, у якому символ, укладаючись зі знаків, що передавали чуттєві якості предметів, ставав самоцінним означуючим, а символічні системи самодостатніми, тобто вони поставали у свідомості як світ, але вже не зовсім такий, яким він є у всій своїй повноті. Це був світ, яким його бачила людина. Таким чином ми можемо виділити ще одну з груп передумов генези трансцендентної сфери. Її можна назвати семіотичною або символічною.

Отже, первісна людина потрапляє у ситуацію, коли її свідомість роздвоюється. З одного боку, добре розвинуті чуття та досвід виживання у природі дають їй багато знань про навколишнє середовище, а, з іншого, – символізація, що прискорює ріст абстрактного мислення, ставить перед нею нові питання, на які ще не існує відповіді. І в цьому світі було багато незрозумілого та недосяжного. Духовний світ первісної людини, первісна свідомість були двошаровими. Інакше кажучи, в первісній свідомості можуть бути виділені два, що якісно розрізняються, рівні:

- 1) рівень буденного, повсякденного, стихійно накопиченого знання;
- 2) рівень міфотворчості (міфології) як деякої “дотеоретичної” форми систематизації буденного, повсякденного знання.

Первісна буденна, повсякденна свідомість була достатньо місткою за змістом. Вона включала дуже багато конкретних знань про те середовище, в якому людина жила, боролася за своє існування, удосконалювала (хоч і повільно) знаряддя праці [9, с.2].

Свідомість первісної людини у прагненні складно-символічно охопити кожен ланку світу продукує уявлення про речі та явища завдяки наявній символічній системі через розрізнення останніх, але, будучи нездатною відтворити багато феноменів буття, вона виділяє незрозуміле та недоступне в окрему сферу, сутність речей у якій недосяжна для розуму – трансцендентна. Для цієї сфери також утворюються певні

символічні побудови. Вони описують саме трансцендентну щодо людини дійсність, але за умов синкретики світобачення ці символічні малюнки міцно вплетені в усю символічну систему, активно існують і відтворюються у свідомості поколінь. Так постає міф, релігійне сприйняття світу, у якому сфера трансцендентного невідривна від іманентного, безпосередньо даного буття.

Однак свідомість *homo sapiens* у своєму становленні повинна була постійно долати межі власного світоуявлення, укладаючи все нові й нові межі світу. Тому в рамках міфологічного світогляду формуються уявлення про звичайне і незвичайне – незрозуміле, сакральне. Згідно, наприклад, з трансгресивним підходом у постмодернізмі людина тієї епохи завдяки трансгресії (перехід нездоланої межі) збагачувала досвід, досягала нового через прорив у іншу, більш абстрактну, реальність – певний абсолют (Бог, Буття, Благо, Вічність), відповідно, відмовляючись від себе, тобто від звичних реалій буденного існування [8, с.1048]. Феномени смерті, одкровення, релігійної екстази, безумства плекали в людській свідомості ідею про існування недосяжного, більш величного. Трансцендентне, сакральне ставало архетиповим, тобто однозначним для багатьох поколінь людей. Прихована сутність явищ так і залишалась прихованою в умовах панування міфо-релігійного світобачення, зміни символічних схем відбувалися лише у сфері буденного. Йдеться про збагачення знань у суто емпіричній сфері, розвитку мови. А трансцендентне, що ввійшло до колективного несвідомого, впливало на саме життя суспільства, поставала система власне сакрального ставлення людини до світу (табу, ситуації заборони сакрального), і, відповідно, ставало цінністю. Цінністю, що актуалізувалася безпосередньо у певних Ритуальних рамках під час свят і церемоній та керувала людиною у буденному житті. Релігійна свідомість ще більш поглибила сприйняття трансцендентного, порівняно з первісною міфологічною. Саме в релігійній свідомості викарбовується розуміння об'єктивно існуючої трансцендентної реальності – Бога. Релігійна свідомість виникає на певному етапі становлення свідомості взагалі з ростом абстрагуючої здатності мислення. Світ сприймається все більш конкретно і різниця між сакральним та буденним поглиблюється, особливу роль тут грає посилення тенденцій до раціонального світобачення, початків філософського аналізу всесвіту. У підсумку можна сказати, що даний комплекс факторів підкреслює уже традиційне міфо-релігійне коріння ідеї трансцендентного. З нього починається велика традиція виокремлення сфери об'єктивного трансцендентного, тобто визнання існування певного трансцендентного світу, недосяжного людському розуму – світу сакральних абсолютів.

З цих факторів бере початок нова велика група чинників, які обумовили розвиток ідеї трансцендентного. Вони належать до таких, що створюють у свідомості умови гармонійного світосприйняття з акцентом на все більшу раціоналізацію світу. Тому їх можна назвати методологічними, бо світопізнання здійснюється саме за допомогою звернення до сфери трансцендентного.

Щоб показати різницю між етапами розвитку свідомості, потрібно в першу чергу ілюструвати сам принцип становлення духу, його вектор.

Людина розвивала свої пізнавальні можливості від стану свідомості, в якому вона майже безпосередньо реагує на світ, до стану дії на основі розуміння світу. Власне, розуміння і є метою пізнання. Розуміння – специфічний щодо людини спосіб пізнання. І саме розвиток абстрактного мислення забезпечив людині можливість розуміти. Як ми бачили, людина починає мислити спочатку чуттєво-символічно, а згодом переходить до поняттєвого мислення. Символи перетворюються в поняття, а поняття, узагальнюючи предметну дійсність, дають можливість відкривати її сутнісні сторони. Поняттєвий спосіб мислення так само, як і всі інші, веде до утворення зв'язків, установлення відносин між різними конкретними враженнями, до об'єднання й узагальнення окремих предметів, до впорядкування і систематизації всього досвіду. Л.С.Виготський, аналізуючи психічний розвиток дитини, що відповідає первісному людському сприйняттю, називає перехідний тип мислення від чуттєво-символічного до раціонального мислення в комплексах. Утворені тут комплекси побудовані за абсолютно іншими законами мислення ніж поняття. У них відображені об'єктивні зв'язки, але іншим способом ніж у поняттях. Тут збережені залишки образного чуттєвого мислення і людина лише починає групувати світ одиничних предметів за окремими, зв'язаними між собою іменами [4, с.139–143].

Тобто в первісній свідомості в основі пізнання лежить не абстрактний і логічний, а конкретний і фактичний зв'язок між окремими елементами, що входять у його склад мисленнєвого комплексу, а такий комплекс не відрізняється єдністю зв'язків, які лежать у його основі і встановлюються з його допомогою. Будь-який зв'язок може повести до включення певного елемента в комплекс, лише зв'язок фактично був у наявності, і в цьому полягає найхарактерніша особливість побудови комплексу. Тоді як в основі поняття лежать зв'язки єдиного типу, логічно тотожні між собою, в основі комплексу лежать найрізноманітніші фактичні зв'язки, що часто не мають один з одним нічого спільного [4, с.159–163].

Дослідниками давно відмічена надзвичайно цікава особливість мислення, описана вперше Л.Леві-Брюлем відносно примітивних наро-

дів. Цю особливість примітивного мислення називають партиципацією. Таке відношення, яке примітивна думка встановлює між двома предметами або двома явищами, розглядаються як частково тотожні і, відповідно, мають тісний вплив один на одного, тоді як між ними не існує ні просторового контакту, ні якого-небудь іншого зрозумілого причинного зв'язку. Прикладом можуть бути тотемістичні, магічні або анімістичні уявлення. У цьому випадку комплексне мислення за неможливістю проникнути в сутність дійсних зв'язків будує трансцендентний місток між речами та поняттями і цим самим заповнює вакуум розуміння за рахунок зв'язків, усталених у сфері сакрального. Так у міфо-релігійних уявленнях отримує розвиток мислення, що постійно раціоналізується. І трансцендентна сфера стає для даного рівня розвитку свідомості ядром світорозуміння і зв'язків між речами. Але рівень раціонального світобачення, якщо й опирається на трансцендентне, то зовсім по-іншому. На попередньому рівні людина теж розуміла величезну кількість речей, але це був елементарний вид розуміння – емпіричний, побутовий. Таке розуміння опирається на досвід та інстинктивну інтуїцію. Воно дає істинні висновки частіше випадково [3, с.24].

У свою чергу складне, наукове, філософське розуміння оперує складними категоріями і спрямовує увагу за межі видимого. Воно використовує дані емпіричного розуміння, але з певного моменту відходить від нього, відходить від фактичної конкретної даності і занурюється у сферу трансцендентного, тобто не досягнутого на даний момент або й недосяжного взагалі. Головна ознака філософського, наукового світогляду – прагнення до суті речей. І саме тут найповніше постає нова група передумов для розвитку ідеї трансцендентного, які ми назвали методологічними, бо сфера трансцендентного та ідеї, окреслюючи її, виступають у ролі чинників, які структурують і спрямовують процес пізнання й світорозуміння.

Формування філософського світогляду відбувається у надрах попередньої світоглядної парадигми і багато в чому первинно зберігає основну спрямованість відношення до трансцендентної сфери, тобто у даній царині ведеться пошук узагальнюючих причинних констант світу. Первинна філософія будується на основі погляду на світ як даність уже не абсолютно цілісну. Дві царини прояву світу у свідомості (буденна і сакральна) з часом починають сприйматися все більш дискретно, все більш окремими даностями, хоч і пов'язаними певною єдністю у свідомості людини. Сфера буденного сприйняття співвідноситься з природним оточенням людини. Не дивно що перша філософія була саме натур-філософією. Філософи того часу прагнули осягнення природних проявів, при цьому традиційно опираючись на сферу трансцендентного. Усі при-

родні сили, стихії мають персоніфіковані образи, виступають як боги, істоти, причинність яких витікає з трансцендентної суті або хаосу. Тут спостерігаються залишки комплексного мислення і принципу партиципації. Детермінанти природного світу у натурфілософії теж виносяться у сферу трансцендентного. Пошук першооснови світу, чи це вогонь, вода, повітря або апейрон, доводить людину лише до підкреслення об'єктивності цієї першооснови, але не розкриває сутність її самої, тобто аксіоматизує її через ідею трансцендентного. Навіть більш абстрактна по суті атомістична система в ідеї неподільності атома вкладає в нього трансцендентний, недосяжний розуму початок. Таким чином, існування сфери трансцендентного слугувало для першої філософії базисом для цільності світорозуміння, а її об'єктивність проектувалася на природу і матеріальний світ у ракурсі розгляду трансцендентного як об'єктивної сутнісної реальності. Це можна назвати коренем онтологічного трансценденталізму.

Але існувала й інша тенденція у розвитку ідеї трансцендентного. Більш пізня за часом вона розгорталася у рамках самого пізнавального процесу, коли натурфілософія починає поступатися позиціями власне філософії як царини знань про найзагальніше і вмінь оперувати ними не лише у ставленні до природи, але й у сфері нематеріальній (свідомість, поняття, принципи і т.п.). Поставало питання не лише про першооснови, але і про відповідну впорядкованість світу, його розумне облаштування. І перші філософи ставлять питання про основи буття, витoki світу, також традиційно опираючись при цьому на сакральне, трансцендентне. Наприклад, давньогрецька філософія бачила світ як космос, упорядкований вираз якихось первинних еств або трансцендентних першопринципів, які можна осягати по-різному: у вигляді Форм, Ідей, універсалій, незмінних абсолютів, безсмертних божеств, божественних “начал” – archai і архетипів [1, с.49]. Філософія тут починається з прагнення знайти й аргументувати певні впорядковуючі хаос універсалії, які в дофілософському періоді були персоніфіковані як певні божества. Але що штовхало людину все більше звертатися до трансцендентного вже у процесі раціонального осягнення світу? Власне, це було саме буття. Людина належить одночасно двом світам: феноменальному й інтелегібельному. Долаючи свою феноменальність, вона створює власний образ і зміст на шляху діалогу і розв'язання суперечності душі й тіла. Людина проектує бажаний образ світу, вона живе в певній культурній парадигмі, яка задає певну спрямованість і викликає певні асоціації. Виступаючи суб'єктом можливого, людина постійно демонструє свій стан незадоволеності суцям, свою готовність змінити цей стан [5, с.33].

Символічні системи міфо-релігійного світогляду певним чином застаріли і символи богів втратили енергію життя. К.Юнг, говорячи про

архетипи колективної свідомості – сакральні символи, підкреслює, що вони є актуальними лише коли символ задовольняє людей, відображуючи певну ланку реальності, і не витікає сам із себе. В іншому випадку символи просто відмирають, а на їх місце приходять нові. Щось подібне відбувається і при зародженні філософії. Символічна система міфу втрачає власну міць через зміну світу та трактування його явищ у процесі розвитку продуктивних сил і міжлюдських стосунків. Змінюється соціальний лад, підвищується культурна комунікація і, відповідно, відбувається й зіткнення сакральних постулатів, що викликає сумніви, запитання, прагнення до пошуку спільних основ. Філософія виникає із сумніву в основах, на яких базується сама екзистенція людської свідомості, і з потреби відновити втрачену цілісність сприйняття світу, й, власне, віднайти заново, переформулювати відношення трансцендентного та іманентного.

Ідея трансцендентного, таким чином, виникає на базі міфо-релігійного світогляду, і проблематика, пов'язана з нею, стає центральною для філософії, що прагнула віднайти причинні зв'язки між видимим і невидимим буттям, явищами й сутністю. Перші філософи твердили, що, незважаючи на безперервний потік явищ – як у зовнішньому світі, так і у внутрішньому досвіді, – можна все-таки розрізнити специфічні незмінні структури або ества, які володіють такою певною і тривалою стійкістю, що мають повноцінну і незалежну реальність. Трансцендентне виступало об'єктом дослідження, несумнівним щодо його існування. Яскравим прикладом цього є концепція трансцендентного у Платона. Платонівські ідеї створюють світ – і знаходяться зовні щодо нього. Таке трактування є прямим продовженням традиційного тлумачення трансцендентного, де воно виступає альфою світу, основою його впорядкованості, стрижнем. Платонівська ідея – не просто людська ідея, це ніби вселенська ідея, ідеальна єдність, здатна знаходити і зовнішній вираз – у конкретному чуттєвому вигляді, і внутрішній – як поняття, що доступні людському розуму. Таким чином, ідеї є основоположними елементами як онтології (теорії буття), так і гносеології (теорії пізнання); вони складають не тільки початкову суть і глибинну дійсність речей, але й засіб, що відкриває шлях людському пізнанню. Ще Сократ закладає цю лінію ставлення до трансцендентного як не лише об'єктивного сегмента дійсності, але і як підстави для гносеології. Афіїнський мудрець першим акцентує увагу на трансценденції в самому пізнанні, з одного боку, вказуючи його обмеженість своїм знаменитим “Я знаю, що нічого не знаю”, тут мова йде про межу знання та існуюче за нею непізнане й невідоме, а з іншого боку, Сократ говорить про трансцендентне в інструментарії пізнання – поняттях. На думку Гегеля, він був

упевнений в тому, що свідомість черпає зі самої себе, тобто, що дефініції і загальні поняття народжуються в індивідуальній свідомості (в “розумному місці”). Але також очевидно для Сократа була та обставина, що за посередництвом посилянь на узагальнення одиничних фактів (як завгодно численних) неможливо пояснити виникнення загального поняття. Недосяжність розуміння генези загальних понять робила їх, таким чином, трансцендентними по суті. Тут ідея трансцендентного проводиться не як вираз визнання впорядкованості світу відповідно до його трансцендентної сутності, а подається у вигляді ідеї схованості від людини суті самого пізнавального процесу. Цю думку поглиблює Платон, а потім у розуміння ідеї трансцендентного вносить свої суттєві корективи й Арістотель.

Арістотель вводить для трансцендентно-іманентного нову зв'язку, надаючи трансцендентному абсолютно іншої відносно іманентного якості існування. У вченні про форму та матерію він розбиває дійсність на те, що впорядковує, і те, що впорядковується, тим самим відділяючи трансцендентну сутність від світу явищ, де вона перебуває уже безпосередньо, але у зовсім іншій якості, тобто як принцип, а не річ світу ідей. З іншого боку, з вчення Платона впливало, що кожна ідея має втілення у світі одиничних речей. Арістотель спростовує це, зауважуючи неіснування речей, які є більш загальними за інші. Немає дерева як такого чи людини як такої. Тобто ідей більше ніж речей. Але, на думку Арістотеля, – це нонсенс. Його ідея, навпаки, трансцендується в одиничний абсолют, з якого походять усі інші ідеї. Це форма форм – Бог. Відповідно до такої логіки основних формальних ідей зовсім небагато. Ідея, звичайно, є вищим родом буття, але це буття якісно інше за буття речі, що є детермінованою зовні, а форма форм – найзагальніше детерміноване лише самою собою в онтологічному ракурсі. Що ж до гносеологічного аспекту, то і тут Арістотель висуває доктрину трансцендентного чинника у генезі загальних понять. Він виділяє десять таких родів і називає їх категоріями. Але надалі робить більші узагальнення, родові поняття до самих категорій – надкатегоріальні. У Платона ідея надкатегоріальності теж існує. У діалогах зустрічаються місця, де мова йде про узагальнення, без того загальних, чистих визначень: прекрасне саме по собі, добре саме по собі і т. д. Це було необхідно для збереження логіки концепції, тому що сам принцип узагальнення призводить до продукції ідеї найбільш загального, такого, що не здатне до узагальнення вищого, а власне трансцендентального. Арістотель довів дану концепцію до логічного завершення. К.Берляйн присвятив ціле дослідження вченню про трансценденталію у творах Арістотеля. У четвертій книзі “Метафізики” він виділяє фразу Стагірита: “Так от, суще і єдине – одне й те ж,

і природа у них одна, оскільки вони супроводжують одне одного, як начало і причина, але не в тому сенсі, що виражаються вони через одне визначення (однак нічого не зміниться якщо ми зрозуміємо їх і так; навпаки, це було б навіть зручніше)” [2, с.120]. У цьому Арістотель суперечить власному засновку, згідно з яким, якщо мислиться щось одне, то йому має відповідати лише одне визначення. І саме це визначення є сутністю буття. Сущє і єдине – різні визначення, але сутність їх одна, тож спільне визначення для цієї сутності повинно існувати, і саме це останнє можна трактувати трансцендентальним.

Арістотель доводить засновки ідеї трансцендентного до якісно нового вигляду. З одного боку, трансцендентне – це онтологічно інша дійсність, ніж дійсність видима, вона є сутнісною основою світу, з іншого боку, це джерело гнози як такої, бо саме через загальні поняття, що виходять із трансцендентного початку, явища світу стають пізнаваними. У цьому аспекті Арістотель дає потужний поштовх розвитку гносеологічного трансценденталізму.

Таким чином, філософія у період свого становлення закладає базис для подальшого розвитку ідеї трансцендентного двома шляхами: розгляд трансцендентного як об'єктивної реальності, незалежної від людини, існуючої поза межами світу речей, а також трансцендентного як поза-межного щодо пізнавальних можливостей людини й основи для пізнавального процесу взагалі. Така позиція створила загальну установку щодо сприйняття і трактування трансцендентної сфери і, в кінцевому підсумку, обумовила кристалізацію та формулювання власне ідеї трансцендентного у схоластичній філософії.

Отже, ідея трансцендентного виникає у свідомості людини далеко не випадково. Її коріння сягає самої людської природи – біологічної, соціальної, духовної. Становлення сфери трансцендентного й формулювання категорії трансцендентного як живої ідеальної побудови, що існує і до сьогодні та пронизує усі форми свідомості, відбувалося закономірно у процесі становлення свідомості, людини та підвищення рівня абстрактного світосприйняття. Можна виділити декілька основних груп факторів, які обумовили формування даної ідеї, – (психофізіологічні, семіотичні, методологічні).

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: Учебник. – С.-Пб.: Пневма, 2001. – 610 с.
2. Арістотель. Метафізика, 1003b. В: Арістотель. Сочинения в 4-х т. – Т.1. – М., 1976. – 320 с.
3. Брегадзе А.А. Специфический метод познания человека – Понимание. Перспективы человека в глобализирующемся мире / Под ред. В.В.Паривания. – С.-Пб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – 354 с.

4. Виготський Л.С. Собрание сочинений у 6-ти т. – Т.2. – М., 1982. – 506 с.
5. Кальной И.И. “Ното” и его духовное измерение. Тугариновские чтения. Материалы научной сессии. Серия “Мыслители”. – Вып.1. – С.-Пб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 280 с.
6. Костандов Э.А. Когнитивная установка и некоторые вопросы высшей нервной деятельности человека // Российский физиологический журнал им. И.М.Сеченова. – 1999. – Т.83. – № 9–10.
7. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1985. – 536 с.
8. Новейший философский словарь / Сост. А.А.Грицанов. 2-е изд., перераб. и доп. – Минск: Интерпрессервис, 2002. – 1254 с.
9. Розвиток уявлень про природу до ХХ ст. <http://referats.toha.ru/r57/ref-35202.htm>
10. Юнг Карл. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание // Об архетипах коллективного бессознательного. Сборник. – М.: “Олімп”, 1997. – 398 с.

This work lights the problem of origin of idea of transcendent in consciousness of man, basic pre-conditions of forming of idea about unattainable a mind and by sense, elusive, but attractive, stimulant to the search of essence among the variety of the phenomena, opening of the world secret outside of usual and simple things. In addition in the article given it a shot to show as in the making of man there is and develops a sphere of transcendent presentations and what connection she has with the basic forms of world view.

Key words: transcendent, immanent, consciousness, feeling, thought, development, sign, character, concept, category.

УДК 17.0

ББК 82.217

О.Б. Радченко

КРЕАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ІГРОВИХ ЕЛЕМЕНТІВ В ЕТИЦІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

У статті здійснюється спроба осмислення гри як адогматичного способу людського буття крізь призму постмодерністської етики. Ігрові елементи сприяють спрямованості сучасної моралі до відкритості, толерантності, плюралізму. Процес трансформації моральної свідомості суспільства та індивіда в умовах загальнокультурних змін є необхідним.

Ключові слова: постмодерністська етика, гра, нігілізм, плюралізм, толерантність.

Сучасний інтерес до проблеми ігрового елемента у культурі загалом та філософії й етиці зокрема зумовлений характерним прагненням гуманітарної думки другої пол. ХХ – поч. ХХІ ст. виявити глибинні основи буття людини, пов'язані з власне людським способом переживання реальності. Цей період характеризується відходом від класичної парадигми модерну з властивою йому вірою у Гранднаративи та все-

сильність людського розуму. Некласична традиція філософії піддає Сумніву статус етики як універсальної теорії моралі, натомість пропонує аксіологічно нейтральну теоретичну модель моралі Ф.Ніцше, яка виключає універсалізацію системи. Згодом культура постнекласичного типу, зокрема постмодерна, взагалі вдається до відмови від традиційної етики.

Постмодерн вирізняється програмовою плюралістичністю і ацентричністю поза будь-якою можливістю визначення аксіологічних чи інших пріоритетів. Відбувається відмова від “метанарацій”; доктринально-нормативний характер етики унеможливорює її існування в умовах мозаїчної організації культурного цілого, яке передбачає позаоцінювальність, відмову від бінарних позицій (добро / зло, належне / існує, аскетизм / гедонізм, егоїзм / альтруїзм), практичну реалізацію різних поведінкових стратегій. Відбувається зміна етичного простору, відхід від усталених норм, принципів. Цей нелегкий процес трансформації суспільної й індивідуальної свідомості оптимізується, “пом’якшується” ігровими елементами. Певні аспекти моральної регуляції життєдіяльності людини та суспільства виявляють спорідненість із грою, яка сприяє вирішенню конфліктів.

Проблема гри поступово стає однією з провідних у філософському дослідженні. Є.Фінк визначає її як феномен людського існування поряд із працею, любов’ю та смертю. Тема гри привертає увагу у різних сферах сучасної культури, нею цікавиться і наука. У західній науці, насамперед англо-американській, поширена рольова теорія ігор із виходом на рівень соціологічних та психологічних досліджень (теорія соціальних ролей, започаткована творчістю Дж. Міда, Р.Лінтона, Я.Морено).

Специфіка людського буття полягає у постійному прагненні до досконалого, що виявляється й у спробах його “проектування” в ігровому просторі. Вагоме місце проблема гри займає у творчості Платона у зв’язку з ідеєю прекрасного та блага. Арістотель розвиває демиургічний аспект гри. І.Кант започатковує нову лудологічну традицію, де ігрове постає як корелят суб’єктивності. Ф.Шілер наголошує на існуванні прекрасного у формі гри. За С.К’єркегором, гра є виразом творчої та вільної діяльності, визначально притаманної людині. Й.-В.Гете розглядає гру як життєву енергію сутності людини, Й.Хейзінга – як найвищий прояв людських форм діяльності. З-поміж філософів-постмодерністів у контексті цього дослідження виокремимо доробки Ж.Батая, Ж.Дерріда, У.Еко, Ю.Кристевої, Ж.-Ф.Ліотара, М.Фуко. Український дослідник Я.Білик вивчає ігровий феномен у культурі, М.Бойченко аналізує гру як проблему соціальної філософії, проте проблема гри в етиці постмодернізму загалом залишається малодослідженою.

Тож метою даної статті є простеження особливостей гри в етиці постмодернізму та актуалізація проблеми лудологічного креативного потенціалу у формуванні новітнього етичного простору.

Сучасна етика визначає гру як вільну (що передбачає принципову відсутність примусової мотивації) самоцільну діяльність, здійснювану за певними правилами та принципами, що характеризується часовою локалізованістю, умовністю, наявністю суб'єкта (гравця), предмета (що грається) та засобу (іграшки). Гра у світі людини здійснюється як екзистенція, що передбачає свідоме подвоєння світу, при якому гра виступає буттям другого плану, існуючого за принципом доповнюваності щодо "справжнього"; включає емоційну насиченість дії: присутність у ній фантазійного компонента. При цьому як мотиваційні основи гри можуть виступати інтерес і прагнення до задоволення [6, с.159].

Насамперед окреслимо визначальні риси філософського осмислення поняття гри. По-перше, це дослідження проблеми гри як цілісності, що дає її загальне бачення, якому підпорядковані окремі аспекти. По-друге, філософія займається розглядом процесів взаємодії суб'єкта й об'єкта, інтерсуб'єктивної взаємодії в ході гри. Натомість, науці властивий об'єктний підхід, прагнення розглядати гру в якості об'єкта як такого, взятого в його чистому вигляді. Крім того, філософія зосереджує увагу на досліднику гри, активно включається у досліджуваний предмет. По-третє, на відміну від історії і соціології, філософія розглядає синхронічний і діахронічний виміри гри як взаємодоповнюючі і нерозривні її складові [4, с.14].

У силу своєї багатозначності гра, за Л.Вітгенштейном, назавжди залишається "поняттям з нечіткими межами", що показує безпідставність спроб дати їй універсальне визначення. Існують різні інтерпретації гри. При утилітарно-практичному чи функціональному підході гра інтерпретується як: а) вид відпочинку (Арістотель, Г.Спенсер); б) підготовка, тренування (І.Кант); в) розвага, дозвілля (Платон). При культурно-історичному як: а) основа культури (Й.Хейзінга, Г.Маркузе); б) прояв карнавальної культури (М.Бахтін); в) породження культури (О.Лосев). При онтологічному як: а) один з основних феноменів буття людини (Е.Фінк); б) спосіб самоідентифікації людини через естетичне (Ф.Шиллер); в) спосіб універсального прояву індивіда (Г.Гадамер, М.Гайдеггер, Ж.Дерріда) [6, с.159]. Згідно з класифікацією сучасного українського дослідника Я.Білика, існує 3 етапи розвитку лудологічної парадигми: 1) від Геракліта до І.Канта; 2) ідеї гуманізму філософії культури І.Канта та Ф.Шиллера; 3) сучасний розвиток лудологічних ідей, започаткованих у творчості Й.-В.Гете та Й.Хейзінги [1].

Етика постмодернізму продовжує розвиток лудологічних ідей сучасності. Гра відображає особливий адогматичний тип світорозуміння, сукупність певних форм людської діяльності, її вища цінність полягає не в результаті, а в самому ігровому процесі. Ігрові цінності завжди релятивні: умовно існує суперник, боротьба, перемога тощо. Процесуальність і релятивність переважно визначаються характерними рисами філософії й етики постмодерну.

У своїй якісній визначеності гра морально нейтральна, вона набуває морального змісту у взаємодії з іншими реаліями буття людини, які формують ситуацію морального вибору. Побутуюча думка про тотальність гри є, з одного боку, неадекватною щодо сутності даного феномена, з іншого, – безпідставною. Гра має тенденцію поелементного проникнення у різні сфери життя (політику, роботу, любов і ін.), прагнучи підкорити їх собі, що створює небезпеку розчинення моралі у грі, оскільки саме мораль є конституючим началом буття серед людей.

Цікавою постає проблема зародження новітнього етичного простору, на фоні якого відбувається переосмислення, заперечення існуючих норм, принципів, цінностей, ідеалів. Про необхідність помірного нігілізму говорить засновник сучасного етичного релятивізму Ф.Ніцше: слід позбавити існуючі пріоритети сакральності, щоб дати життя оновленим. В етиці постмодернізму нігілізм знаходить продовження у різних концептах (зокрема, піднесене у Ж.-Ф.Ліотара), набуває оптимістичного окреслення.

Гра, піднесена у моральний принцип, також є позицією нігілізму, що приховує у собі можливості повної руйнації системи моральних норм і принципів. Тому моральна свідомість висуває перешкоди для поширення гри та підкорення їй інших феноменів, тобто перешкоджає її тоталізації. Разом із тим перетворення гри у моральне начало буття руйнівне для власне гри, оскільки вона перестає бути реальністю другого плану, тобто собою. Іншими словами, людина як істота, "яка грається" (*Homo ludens*), обмежується людиною як істотою моральною (*Homo moralis*). Однак помилковим є твердження про протистояння усього комплексу моралі грі. Розділення феноменів людської реальності на ігрові та неігрові відбувається не у зовнішньому, а у внутрішньому світі суб'єкта за лініями, що визначаються моральною свідомістю.

Моральні цінності, особливо вищі, до яких належать найбільш значущі для певної культури і суб'єкта явища, безумовні. Наповнене сакральним змістом (вищі цінності) не може бути перетвореном у предмет чи засіб гри: таке перетворення аморальне, блюзнірське. Для кожної культури, окремого індивіда чи групи "набір святинь" різний, проте саме їх наявність є ознакою моральної стабільності. Тобто мораль оберігає людину від підкорення грі, хоч така можливість потенційно зберігається

завжди, її основа – глибинна вкоріненість гри у бутті суб'єкта. Приймаючи чи не приймаючи для себе можливість гри у певній моральній ситуації, суб'єкт розмежує світ на гру і не гру. Так що моральний зміст має не сама гра, а спосіб її обмеження у людському досвіді, і тільки у такому аспекті гра набуває етичного значення [6, с.159].

Основною умовою існування гри є визнання всіма учасниками певних правил, простору та часу гри. За Й.Хейзінгою, буття гри передбачає свій власний ілюзорний простір і час, воно не пов'язане з будь-якими матеріальними потребами людини, буденним життям. Гра є виходом за його межі і тому завжди протиставляється буденності. Умовою буття гри є свобода гравців. На думку Й.Хейзінги, ігровий елемент часто є вирішальним у розвитку культури. Гра як культурний феномен не абсолютизується, оскільки для людини як свідомої та розумної істоти залишається відкритою важливіша сфера її буття: “З зачарованого кола гри людський дух може звільнитися, тільки звернувшись до найвищого” [1, с.14].

Загальне зростання інтересу до ігрової тематики, притаманне другій половині ХХ століття, багато в чому пов'язане насамперед із досить високою популярністю постмодернізму. Проблема ігрового феномена активно досліджується постмодерністами. Однак, на думку Ярослава Білика, у цій філософії “поняття гри не тільки активно використовується, але одночасно також і руйнується. У філософії постмодернізму поняття ігрового феномена не використовується в якості конструктивного, як це було притаманним всім трьом традиціям його застосування в філософських розбудовах протягом історії” [1, с.21]. Сучасна гра виступає як спосіб вирішення кардинальних проблем міжлюдської взаємодії. Постмодернізм проголошує гру одним зі своїх основних засадних принципів, вона розглядається як підґрунтя та становий хребет усієї сучасної культури. Так, філософи-постмодерністи Ж.Батай і М.Фуко вважають: щоб доторкнутися до життя, слід відтворити гру як “заразне безумство”, як вихід за межі влади, досвід трансцендентального, де перевага надається таємниці, а не її розгадці, де повне усвідомлення світу – це смерть.

Ж.-Ф.Ліотар, описуючи ситуацію постмодерну, досліджує мовні ігри: “Існує безліч мовних ігор – у силу різноманітності їх елементів. Вони дають можливість свого утвердження тільки через місця збору та розподілення інформації – це локальна детермінація” [5, с.11]. У гру включена і наука: через те що наука шукає істину, вона повинна легітимувати свої правила гри. Оскільки вона тримає легітимуючий дискурс щодо власного статусу, то називає його філософією. “Негативна функція втрачає свої функтори: великого героя, великі небезпеки, великі кругосвітні подорожі, велику мету,... розпиляється у хмарах мовних наратив-

них, денотативних, дескриптивних та інших частин, кожна з яких несе у собі прагматичну валентність” [5, с.10–11]. Структура мовної гри, за Ж.-Ф.Ліотаром, визначається співвідношенням денотативних (констатуючих), перформативних і прескриптивних висловлювань. Денотативне висловлювання щось констатує, перформативне є виконанням певної дії, прескриптивне приписує дії отримувачеві інформації відповідно до владних повноважень її відправника. Мовна гра легітимна (виправдана) в силу явного протиборства (агоністики) гравців. Люди як “атоми” суспільства розташовані на перетині прагматичних, тобто життєво важливих для них зв'язків. Комунікація передбачає ігри, їх ставки, агоністику, згоду (консенсус), яка постійно руйнується і переходить у незгоду (дисконсенсус).

Ж.-Ф.Ліотар вважає, що сучасну науку недоцільно вважати царством виключно денотативних висловлювань, позбавлених прагматичності. Навіть обговорення денотативних висловлювань потребує дотримання певних правил, а вони прескриптивні і реалізуються у боротьбі думок, наукових шкіл, отже, здійснюються у формі паралогіки. Наукова прагматика є одним з елементів соціальної. В умовах постмодерну основоположне значення набуває пізнання мовних ігор як таких і рішення взяти на себе відповідальність за їх результати, найважливішим з яких стане результат, що виправдає застосування цих правил. Це може бути означене як визначальний зміст постмодерністської етики.

Французька професор лінгвістики та семіології Юлія Кристева висуває ідею множинності мов, нової поліраціональності, ідеалом якої вважає китайську каліграфію. Специфіка її методологічного підходу полягає у сполученні структуралістської “гри зі знаками” та психоаналітичної “гри проти знаків” (абсолютна роль літератури) [3, с.40].

Множинність мовних ігор має певні правила, ця гра є різновидом інтелектуальної діяльності людини, позбавленою прямої практичної доцільності. Вона надає індивіду можливість самореалізації, що виходить за рамки його актуальних соціальних ролей.

Гра, на думку Я.Білика, є епістемологічним інструментом, що дозволяє людині сприймати істину. Остання постає фактично сконструйованою у процесі гри. На найвищому рівні пізнання (естетичному) особистість виходить за свої межі, сприймаючи світ через гру, що знімає в собі протилежність між раціональним і чуттєвим. Презумпція істини трансформується у контексті “постмодерністської чутливості” у презумпцію “ігор істини”: предметом істини стають “ігри істини самі по собі”, “ігри істини у зв'язку з відношеннями влади” та “ігри істини у ставленні індивіда до себе”. Істина – це мобільна армія метафор, займенників й антропоморфізмів. Істина – це ілюзії. Реальність, модельована

постмодернізмом, програмово конститується, за Ж.Бодрійяром, по той бік істинного та хибного, бік еквівалентного, раціональних відмінностей. За словами Ж.Бодрійяра, ніщо більше не відображається у своєму істинному вигляді ні у дзеркалі, ні у проваллі, що являє собою роздвоєння свідомості до безконечності. Логіка “вірусного розсіювання” мереж уже не є логікою цінності чи рівноцінності. Немає більше революції, є лише безперервне обертання, закрученість спіралей цінностей. Одночасно “існує (...) віддаленість усіх систем від центру, внутрішній метастаз та лихоманливе прагнення до самоотруєння примушують системи вийти за власні межі, перевершити внутрішню логіку, проте не у тавтологічному розумінні, а у зростанні могутності та фантастичному збільшенні потенціалу, що приховує у собі їх загибель” [2, с.9].

Чергова тоталітарна система намагається приборкати свободу гри, формуються жорсткі форми метафізики – розуміння буття через проявлення, присутність. Ідея присутності наявна в усіх основних категоріях європейської метафізики, таких як: сутність, існування, субстанція, суб’єкт, трансцендентальність, свідомість, Бог, людина. Проте щоразу виявляється, що запропонована система категорій не описує сутність процесів, тоді настає перекодування понять та вступає динаміка гри.

Функцією гри виступає її зміст, що заперечує “філософський тоталітаризм”; ігровий простір безмежний. Постмодернізм приходить до висновку, що нинішня система функціонує по-іншому: канон відсутній, принцип доповнюваності проголошує рівність розбіжностей, провідним принципом є іронічний колаж. Зміст виникає у відмінності, прагненні до порозуміння, сприйнятті і повазі до Іншого як Інакшого. Гра у просторі постмодерністської етики сприяє зняттю позиції централізму (его-, раціо-, телео-), а отже формуванню відкритості і терпимості.

1. Білик Я.М. Ігровий феномен у культурі: Автореф.... д-ра філос. наук: 09.00.04 / Харків. нац. ун-т ім. В.Карабіна. – Харків, 1999. – 26 с.
2. Бодрійяр Ж. Прозрачність Зла: Сб. есе / Пер с фр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Бойко Н.В. Колізії естетики постмодернізму. Постмодерністське трактування катарсичної функції мистецтва // Вісник Чернігівського ДПУ ім. Т.Шевченка: Філософські науки. – 2002. – №14. – С.38–42.
4. Бойченко М.І. Гра як проблема соціальної філософії: Автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Київ. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 1997. – 24 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. – Ин-т экспериментальной социологии. – М.: С.-Пб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
6. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.
7. Філософія гри: Й.Гойзінга, Ф.Ніцше та інші // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №5–6. – С.209–220.

8. Філософія гри: класичний і посткласичний етапи // Вісник КНУ. Серія: Філософія. Політологія. – Вип.24. – К., 1995. – С.94–117.

The article is dedicated to study in postmodernism ethics of specifics of the play as adogmatics of the way of existence of the person. The playing elements promote shaping the latest space to morals on the grounds of openness, tolerances, pluralism. This conditions the transformations of the moral consciousness society and individual according to with whole culturale by change to contemporaneity.

Key words: postmodernism ethics, game, nihilism, pluralism, toleration.

УДК 172.4

ББК 87.71

В.В. Надурак

ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛІ У ПРОЦЕСІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СВІТУ

У статті досліджується питання впливу процесу глобалізації на розвиток системи моралі. Автор прагне застосувати до аналізу поставленої проблеми елементи синергетичної парадигми. Робиться висновок про велику ймовірність появи універсальної етики, проте конкретні її форми на даний момент не можуть бути визначені. Автором піддається критиці ідея комунікативного дискурсу за те, що вона ігнорує ірраціональну складову моралі. Дослідження міжкультурної взаємодії у сучасному світі завершується висновком про оптимістичність її перспектив.

Ключові слова: глобалізація, мораль, синергетика, бифуркація, універсальна етика, норма, цінність.

Останнім часом роздуми над проблемою впливу глобалізаційних процесів на мораль знайшли широке відображення в різноманітних публікаціях багатьох авторів. Серед них – К.-О.Апель, Ж.Бодрійяр, Ю.Габермас, А.Назарчук та ін. Точиться чимало дискусій стосовно того, якою має бути мораль у глобалізованому суспільстві, тобто як співіснуюватимуть люди, керовані різноманітними партикулярними етичними системами: чи виникне єдина універсальна етика, чи ми приречені на перманентний конфлікт і непорозуміння або ж можливі інші варіанти. Приблизно в колі цих питань розташоване предметне поле нашого дослідження. Отож, метою статті буде аналіз тих змін у системі моралі, які виникають під впливом процесу глобалізації.

Розпочнемо з констатації цілком очевидного факту, який, проте, дозволить нам зробити згодом ряд необхідних висновків: мораль являє собою складну систему, яка перебуває у стані постійного розвитку. Виходячи з цього цілком логічним буде застосувати до її вивчення окремі положення теорії нелінійної динаміки (синергетики), яка, власне, і

спрямована на вивчення розвитку складноорганізованих систем у різних сферах реальності.

Коли йде мова про структуру моралі, то, переважно, виділяють два її елементи: моральна свідомість та моральна практика. Проте, на нашу думку, краще зрозуміти розвиток моралі можна за умови, якщо до її структури відносити ще й ті фактори, що на нього впливають. Мораль є відкритою системою, яка у своєму становленні зазнає дії різноманітних чинників, отож, вивчаючи її структуру, їх необхідно враховувати. Мораль, відірвана від них, може існувати лишень у нашій уяві. Аналіз таких факторів впливу має бути темою окремого глибокого дослідження. Проте, в загальному, вони можуть бути класифіковані як біологічні та соціальні. Серед останніх сьогодні й один із найзначніших – вплив на систему моралі, помітний з боку процесу глобалізації, який поступово охопив усі земні спільноти.

Глобалізація є тим фактором, що виступає вагомим “подразником” для моральних систем. Головний виклик, який вона ставить перед нами, полягає у проблемі співіснування окремих культур та моральних систем. Та взаємодія, яка налагоджується між народами, і наявність глобальних проблем, що потребують спільної дії, породжують необхідність, як мінімум, узгодження партикулярних етичних систем або ж появи універсальних моральних норм. У даному випадку можна сказати, що глобалізація стосовно моралі є керуючим параметром. А останні при певних показниках змінюють поведінку системи [6]. Одним із можливих та найреальніших варіантів подальшого розвитку системи є так звана “універсальна етика” (ми під нею розуміємо всезагальні моральні норми, які діятимуть, насамперед, у тих сферах, у яких існує нормативний дефіцит). Проте, навіть у випадку розвитку системи саме в цьому напрямі, однозначності у передбаченнях бути не може. Наскільки універсальною буде така етика, як будуть узгоджуватися традиційні та універсальні етичні норми, які взаємодії виникатимуть між традиційними моральними вченнями тощо – на ці запитання немає і не може бути однозначної відповіді, а є прогнози. У розвитку складноорганізованої системи рано чи пізно настають фази нестабільності (біфуркації), коли втрачає силу детермінізм, а подальший розвиток стає непередбачуваним і часто залежить від незначних, випадкових факторів. У нашому випадку єдиним чітким фактом є сама необхідність нормативного узгодження дій різних частин людства в тій чи іншій сфері, у якій вони співпрацюють, взаємодіють і неминуче конфліктують. Проте однозначно стверджувати, яким буде подальший розвиток, неможливо.

У даному контексті варто згадати проект комунікативного дискурсу К.Апеля та Ю.Габермаса. Він, за задумом його творців і прихильників,

повинен установити моральну регуляцію у тих сферах глобального суспільства, де у ній є необхідність. Проте, на нашу думку, такий проект не може бути реалізованим у тому вигляді, в якому вбачають його прихильники. Ідея комунікативного дискурсу коріниться у ґрунті Просвітництва з його надмірною вірою у силу людського розуму. Вона орієнтується на раціональну складову моралі, проте не враховує її ірраціональний бік. Люди продовжуватимуть виконувати ті чи інші моральні норми попри раціональні аргументи (навіть дуже переконливі), які їх спростовують і аргументують необхідність заміни. Дотримуючись тих чи інших моральних норм, ми в значній мірі керуємось не тільки розумом, але й почуттями прив’язаності, любові до рідної культури тощо, які, зрештою, й роблять мораль однією з найконсервативніших сфер суспільної свідомості. Якщо вдатися до психологічної характеристики, то можна зазначити, що у випадку прийняття моральних норм, які не співпадають з тими, які людина сповідувала тривалий час і які вона вважає рідними собі, неминуче з’являється почуття, близьке до страху, гріховності, переживання ситуації як зради. І раціональна аргументація в таких випадках часто виявляється безсилою.

У минулі віки у подібних ситуаціях часто спрацьовував силовий фактор (примус) або ж виникала поверхневність у виконанні раціонально виправданих та загальноприйнятих норм. Ідея ж комунікативного дискурсу, примус як такий, виключає, а формалізм, звичайно ж, не дасть очікуваних результатів (зрештою, як показує досвід, він є одним із головних факторів руйнації моральних систем).

Ю.Габермас у статті “Вчитися на досвіді катастроф?” [5], наголошуючи на необхідності ціннісної переорієнтації населення для подолання проблем, які супроводжують глобалізацію, звертає увагу на те, що першими адресатами цього проекту мають бути активні члени громадянського суспільства (інтелектуали, соціальні рухи, неурядові організації і т.п.). Проте, крім вищенаведених аргументів, цьому перешкоджатиме той факт, що далеко не в усіх країнах світової спільноти розвинуті інституції громадянського суспільства, через які міг би розвиватися, за задумом Габермаса, комунікативний дискурс, отож, він не може бути на даний момент настільки ефективним, наскільки того вимагає ситуація. Хоча й це не означає його абсолютної безперспективності, але варіанти таких перспектив поки що не постали в усій своїй очевидності.

Проте ідея раціонального комунікативного дискурсу, на нашу думку, містить у собі одну суттєву перевагу, яка може зробити його цілком дієздатним. Це – перевага мобільності.

Темпи розвитку сучасного світу можуть бути визначені як надшвидкі. Багато дослідників у даному контексті зауважують, що мораль

не встигає за розвитком суспільства і, зокрема, техносфери. Робиться висновок про необхідність моралі бути мобільнішою, щоб адекватніше реагувати на виклики сучасності. Однак притаманний їй консерватизм та традиціоналізм часто стоїть на перешкоді цьому. Саме тут звертає на себе увагу раціоналістична течія в етиці (Сократ, Кант, Габермас, Апель та інші), що вбачає основою моралі раціональну складову. Отож, питання може бути поставлене таким чином: мораль не є у своїй основі раціональною, проте чи не слід їй такою стати? Як засвідчує історичний розвиток моралі, раціональна складову в ній постійно зростає. Отож, чи не в цьому вихід для майбутньої її еволюції? Чи не треба вести мову про появу нової раціоналістичної традиції? Сподіваємось, найближче майбутнє дасть відповідь на поставлене питання.

Проблема взаємодії різноманітних моральних систем у глобалізованому світі вкладається у більш широкий контекст міжкультурної взаємодії, зрештою, вона є її частиною. Дискусія про перспективи співіснування культур у глобальному світі – одна з найгостріших у сучасних гуманітарних науках. У ній сторонами постійно наголошується на конфліктності такого співіснування, звідки часто робляться песимістичні прогнози про майбутнє людства і, зокрема, заперечується можливість універсальної етики. Проте такий песимізм, на нашу думку, є марним. Насамперед треба відзначити, що конфлікт як такий є абсолютно нормальним явищем, яке має місце в різних сферах буття, і саме буття без нього уявити неможливо. Діалектична пара “конфлікт–мир” належить до найфундаментальніших у світі, в якому ми живемо. Більше того, конфлікт є корисним, про що було немало сказано вченими-конфліктологами, отож дана теза може бути прийнята як аксіома.

Сьогодні, у процесі зближення культур, тісної їх взаємодії, відбувається взаємопроникнення тих чи інших елементів (випадкове, цілеспрямоване, часто навіть із силовим відтінком). Окремі з чужорідних елементів засвоюються національною культурою і стають “своїми”, інші – відкидаються. Це природно. Даний процес, до речі, має місце у різних середовищах, наприклад у людському організмі. Інородні елементи, які в нього потрапляють, можуть бути засвоєні (наприклад їжа, ліки і т.п.) або відторгнені (пересажені органи, ворожі мікроорганізми тощо). Подібний процес відбувається і з культурними “організмами”. Кожна культура має свої віками сформовані цінності, ідеї, традиції, які є її суттю, наче ключові елементи, константи людського організму. Отож, коли відбувається спроба їх заміщення, десакралізації (навіть у незначній мірі), то бурхлива реакція відторгнення, несприйняття є очікуваною. Спрацьовує те, що можна було б назвати “культурним імунітетом”. Має місце конфлікт. Проте це не повинно породжувати песимізм щодо мож-

ливостей їх (культур) подальшого співжиття. У ході такої взаємодії обов'язково виявляються елементи, які сприймаються культурним організмом і згодом стають невід'ємною його частиною (цей процес американський дослідник Томас Л. Фрідмен назвав “глокалізацією”). Такий звичайний алгоритм розвитку будь-якої культури, кожна з яких розвивалася, збагачуючись у діалозі з іншими, і, з іншого боку, жодна з них не могла розвиватись у “замкненому просторі”.

Утім, якщо продовжувати ці паралелі, то можна зауважити, що кожна людина є носієм неповторних, культурних традицій, цінностей, звичаїв, зрештою, світогляду як такого, які відрізняють її від інших, навіть найближчих людей. Час від часу мають місце світоглядні або ж інші конфлікти, проте вони не заважають людям жити разом і творити ту цілісність, яку ми називаємо суспільством. У повній мірі, на нашу думку, така ситуація стосується і культурного співіснування.

Інколи інакшість, відмінність, постаючи перед очима дослідника в усій своїй повноті, здатна лякати. За приклад може слугувати Жан Бодрійяр, який у праці “Прозорість зла”, розмірковуючи про відмінності культур, наголошує на їхній “вічній непримиренності” та силі “всесвітнього відштовхування”, яка панує між ними. У нього культурна відмінність є непримиренною, тотальною, без надії на розуміння: “Немає вирішення проблеми того, що Чуже” [3, с.207]. Проте такі висловлювання скидаються на позицію людини настільки пригніченої відчуженням, що вона вже не здатна помічати позитивних модусів у взаємодії між людьми, культурами, народами. Зрештою, саме таким духом проникнута вся вищезгадана праця Ж.Бодрійяра. Властивий постмодернізмові акцент на запереченні настільки сповнює її, що інколи доводить сказане ним до абсурду. Очевидно, Ж.Бодрійяр, прагнучи показати інший бік буття, виявився поглинутим ним.

Підтвердженням даної оцінки може слугувати й такий парадокс. У “Прозорості зла” автор, як одну з провідних, висловлює думку про єдність добра та зла і неможливість їх взаємовідстороненого існування й вивчення. Проте, на його думку, в історії людської культури чітко помітна тенденція до ігнорування зла. Наче прагнучи відновити своєрідний дослідницький баланс, він глибоко аналізує феномен зла на тлі сучасності. Саме тут він, вважаємо, впадає в іншу крайність, по суті, дзеркальну до тієї, яку критикує. Він ігнорує (свідомо чи ні?) добро, знову ж таки, як було вище зазначено, не помічає модусів добра у сучасному світовому бутті. Таким чином, його праця стає схожою на проповідь передвісників апокаліпсису, яка сповнена описом повсюдності зла та своєрідним міжрядковим закликком: *всепокійтесь, бо кінець близько.*

На сторінках “Прозорості зла” Бодрійяр із властивою йому образністю відзначає вразливість Заходу перед “маленьким, потворним архаїчним мікробом” [3, с.126], під яким він розуміє ті специфічні засоби, з допомогою яких ісламський світ, в обличчі своїх радикальних представників, воює із Заходом. Йдеться про показову смертну кару, прокляття і т.п., що миттєво поширюються по світових медіа-каналах, та наводять на цивілізований світ первісний страх. Він порівнює ці елементи з вірусами, що потрапляють у тіло західного людства, яке, у свою чергу, виявляється абсолютно безсилим перед ними.

Продовжуючи думку Бодрійяра, слід зауважити, що він не бере до уваги той факт, що Захід уже давно “заразив” ісламський світ значно більшою кількістю подібних вірусів, якими є потяг до постійних змін, технічного прогресу, розкоші у її західному варіанті, класичної західної освіти, популярної масової культури і т.п. Причому ці “віруси проникли в східні культури значно давніше і діють значно ефективніше (і підступніше). Те, що він називає “архаїчним мікробом”, є вже радше антитілом, яке виробили ісламські суспільства у відповідь на “західні віруси”, або ж його модифікацією, яка тепер загрожує західному світові. З цією модифікацією важко боротись, адже в ній архаїчний елемент, як-от, джихад, прокляття і т.п. поєднались із такими елементами західної культури, як технічні новації, що робить її особливо небезпечною. Прокляття ісламських радикальних лідерів, показова смертна кара (і теракт як її різновид) завдяки західним технічним інноваціям здійснюються надзвичайно легко та ефективно – вражається все більша кількість людей, а інформація про це швидко поширюється на весь світ, породжуючи хворобу страху.

Таким чином, аналіз сучасного етапу розвитку моральних систем на тлі соціального життя дозволяє зробити висновок про значний вплив на нього процесу глобалізації, який, користуючись мовою синергетики, є стосовно неї одним із керуючих параметрів, що поволі змінює розвиток системи (моралі). Одним із найімовірніших варіантів її розвитку є постання (актуалізація?), принаймні, окремих принципів, норм, які можна віднести до універсальних, та їх конституювання у систему універсальної етики. Розвиток сучасної культури засвідчує високу ймовірність такого перебігу подій. Відповідно дослідження тих елементів сучасних етичних учень, які зможуть претендувати на універсальність, є достатньо перспективною темою для подальших досліджень.

1. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності // Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С.46–60.
2. Бодрійяр Ж. Прозрачність зла / <http://www.philosophy.ru/library/ baud/zlo.html>
3. Бодрійяр Ж. Прозрачність зла. – М.: Добросвет, 2000.

4. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества / <http://www.nazarchuk.com/ogl.html>
5. Хабермас Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на 20 век / <http://www.politizdat.ru/article/15/>
6. Хакен Г. Самоорганизующееся общество / <http://spkurdyumov.narod.ru/Haken51.htm>

In the article the question of the influence of the process of globalization on the development of the morality system is investigated. The author aspires to apply the elements of the synergetical paradigm to the analysis of the raising problem. The conclusion about great probability of the emersion of the universal ethics is drawn, however its concrete forms can't be definite at that moment. The author criticizes the idea of the communicative discurs for that it ignores the irrational constituent of the morality. The research of the intercultural interaction in the modern world is ended with the conclusion about optimisticity of its perspectives.

Key words: globalization, moral, synergetic, bifurcation, value, universal ethic, norm.

УДК 122 (129

ББК 87.223

В.В. Лагетко

**ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРИНЦИП НЕПЕРЕРВНОСТІ ТА ЙОГО РОЛЬ
У САМОРОЗВИТКУ ЖИВОГО**

Подано аналіз процесу формування філософського принципу неперервності та його роль у з'ясуванні появи живого.

Ключові слова: принцип неперервності, єдність протилежностей, проміжна ланка, саморозвиток живого.

Актуальність даної статті визначається з'ясуванням ролі загальнометодологічного (філософського) принципу неперервності в розвитку як неживої, так і живої матерії, на що звернули увагу вже філософи мілетської школи (VI ст. до н.е., Давня Греція) і який конкретизував Арістотель у творі “Метафізика”, кн.Х, р. VII.

У науковій літературі, яка торкається проблем живого, загальноприйнятим є те, що сьогодні ключовими поняттями біологічного знання є поняття “життя”, “живе”, які мають сенс не тільки в протиставленні неживої і живої матерії, але і в системі “природа – людина” [1]. Слід наголосити на несприйнятті загальноживаного поняття “система “людина-природа”. У такий спосіб ми вивершуємо себе над природою, і це не просто теоретичне заблудження, а й великою мірою і карний злочин. Тому що прямо чи опосередковано проводиться думка: природа існує для задоволення потреб людини і вже неважливо, що це за потреби. Поняття “система “ природа-людина” ж усе ставить на свої місця, бо в такому стосунку людина – кінцева ланка в біологічному розвитку, оскільки саме людині природа “дарує” мозок, якщо він у нормі. До речі, поняття норми – це не природниче поняття, а соціальне. Норми для всього встановлює людина, виходячи із своїх потреб (початковий принцип більшості), а там, де є “порушення норми”, поспішають оголосити їх “помилками” природи; і ніхто не завдає собі клопоту помислити, що оці, так звані, “помилки” – це “норма” стихійного розвитку. Хоча, хто швидше (діалектики), хто повільніше (стихійного розвитку), врешті-решт погоджуються, що природа таки влаштована як єдність протилежностей, але ще жодна галузь природничого знання не спромоглася, а методологія науки все ще очікує поглянути на світ як на неперервний процес розвитку протилежностей, переходи між якими, а вони (переходи необхідні, якщо розвиток неперервний, а неперервний, бо стихійний), за Арістотелем, є проміжними ланками, оскільки ці форми поєднують у собі властивості як однієї, так і другої протилежності. Природа, продукуючи протилежності, є перервною, а

Лагетко В.В. Філософський принцип неперервності та його роль у саморозвитку живого

продукуючи проміжні ланки, вона є неперервною, тому перервність на будь-якому рівні організації матерії, починаючи з елементарних частинок, відносна, а неперервність – абсолютна, оскільки це результат стихійного розвитку, тобто інакше стихія, очевидно, не спроможна чинити.

На жаль, навіть ті, хто був полум'яним прихильником філософії Арістотеля, зокрема Г.Лейбніц і Гегель, обминули його вчення про роль проміжних ланок у розвитку.

І все ж, філософський принцип неперервності спробуємо з'ясувати за філософськими пошуками Арістотеля, Лейбніца і Гегеля.

Принцип неперервності Арістотель виробляє на підставі природничого і математичного знання, виходячи з того, що основною властивістю тіл і величин є їхня неперервність. Тіло визначається як неперервна величина, що має три виміри, бо саме за піфагорійцями, а він їм довіряє, число три виражає закінченість, тобто довершеність. Власне тому тіло є закінчене довершена величина, а з усіх тіл найбільш закінченим слід вважати тіло, що включає в себе решту тіл як свої частинки, тобто Всесвіт. Виходячи з цього, ідея неперервності стосовно простору, часу і руху покладена в основу всього математичного природознавства Нового часу.

Звичайно, наукова революція Коперніка–Галілея–Ньютона відмовилася від багатьох постулатів Арістотеля, але його ідея неперервності (“Фізика”, кн.VI) залишилась недоторканою. Визначення неперервності, що пов'язані з іменами видатних математиків XIX ст. Коші, Дедекінда, Вейерштраса й інших, швидше за все уточнювали Арістотелівське визначення, що все неперервне поділяється на частини, які завжди діляться знову. Факт, що фізика оперує величинами за необхідності неперервними (адже, за Арістотелем, властивість неперервності визначає фізичну величину взагалі), в XIX ст. для класичної фізики був неспростовним, тобто був аксіомою. Як бачимо, розуміння неперервності використовувалося лише з боку математики.

І ніхто не звернув увагу на те, що неперервність у самого Арістотеля починає викристалізовуватися не тільки як властивості тіл, а тому і величин (математичний апарат їх дослідження), а вже як принцип у дослідженні в цілому природи, оскільки – це єдність протилежностей типу “тепле-холодне”, “мокре-сухе”, “біле-чорне”. Тому він звертає увагу на роль проміжного, що забезпечує цю неперервність. І якщо у “Фізиці” Арістотель пише, що “проміжні речі складаються з протилежностей (наприклад, кольори з білого і чорного) і таким чином усе, що виникає за природою, буде або самими протилежностями, або складатися з протилежностей” [2], то вже у “Метафізиці” це звучить так: “Оскільки у

протилежностей може бути щось проміжне, й у деяких воно дійсно буває, то проміжне за необхідності складається з протилежностей. Бо все проміжне належить до того ж самого роду, що і те, проміжним чого воно є” [3].

Знайомство Г.Лейбніца (1646–1716) з філософією Арістотеля не було поверховим, адже “Арістотель, на мою думку, був більш глибоким мислителем, ніж зазвичай вважають” [4]. Виходячи з Арістотелевого розуміння неперервності, Лейбніц продовжує його: “якщо неперервність є необхідним постулатом і відмінною ознакою істинних законів надання руху, то чи можна ще сумніватися в тому, що всі явища підпорядковані закону неперервності (всі підкреслення наші. – В.Л.), чи в тому, що їх розумно можна пояснити тільки за істинними законами надання руху?; ...цей закон створює цілковиту неперервність у плані послідовності, він створює щось подібне і в плані одночасності, що дає нам заповнену реальність і дозволяє відносити порожні простори до царини вигадки” [5].

Але у Лейбніца в цьому плані математик переважав філософа. Тому він стверджує поступовість усіх переходів не тільки в природі, але й у людській свідомості, в якій величезну роль відіграють невлучимо малі несвідомі уявлення. Неперервність підноситься на рівень закону, що зробило його творцем диференціального числення, яке ґрунтується на обчисленні нескінченно малих величин, оскільки всі процеси природи відбуваються за посередництвом винятково малих, абсолютно мінімальних кількісних добавлень. І звідси ж його фатальна помилка як філософа, що природа ніколи не робить стрибків [6]. До Гегелевого розуміння стрибка і його ролі в розвитку було ще далеко. Та все ж математик не цілком притлумив у Лейбніці філософа. Перейшовши “без стрибка” до розгляду живої природи, Лейбніц писав: “...усі проміжні види, тобто види, які лежать довкола точок перетину і повертання, повинні мати подвійне значення, характеризуючись такими ознаками, які з однаковим правом можна було б віднести як до одного, так і до другого з цих суміжних видів.

...немає нічого страхітливого, наприклад, в існуванні зоофітів чи, як їх називав Буддеус, “рослино-тварин”, навпаки, це цілком узгоджується з порядком природи. Значення принципу неперервності для мене є таким очевидним, що я не був би подивований відкриттям таких проміжних істот, які за певними властивостями, наприклад, щодо їх живлення чи розвиткового зростання, можна було б з однаковим правом сприйняти як за тварин, так і за рослин. Таке відкриття спростовує звичайні уявлення про загальні закони, що засновані на передумові повного і безумовного поділу істот різного порядку, що одночасно виповнюють універсум... Принцип неперервності для мене не підлягає жодному сумніву. Він міг

би слугувати чудовим засобом для обґрунтування важливих принципів істинної філософії, яка, піднімаючись вище почуттів і уяви, прагне знайти в інтелектуальному світі причину походження явищ. Я пишаюся тим, що у мене є декілька ідей цієї істинної філософії, але наше століття ще не в змозі їх зрозуміти” [7].

На зламі XX і XXI ст., коли рівень пізнання незрівнянно зріс у всіх галузях природознавства у порівнянні із XVII і XVIII ст., така можливість з’явилася і не тільки, щоб зрозуміти роль принципу неперервності в розвитку природи, але і те, що ця неперервність забезпечується наявністю проміжних ланок (перехідних форм), роль яких виконують ті форми, що поєднують властивості обох протилежностей (Арістотель), і цей закон має місце вже на рівні неживої природи, стрибкоподібно перекинувшись і на живу.

Але спочатку звернемося до Гегеля (1770–1831). На відміну від Арістотеля і Лейбніца Гегель поняття “неперервність” обминув своєю увагою, зате розвиток уявляв стрибкоподібним і джерело такого руху бачив у виникненні суперечностей як єдності протилежностей в їх примиренні: “Стрибок, – писав він у малій “Науці логіки”, – означає тут як і якісну відмінність і якісну зміну, які є безпосередніми, між тим як (кількісна) поступовість уявляється чимось опосередкованим” [8]. Рух категорій він уявляв у вигляді спіралі, що складається з кіл чи витків, які не просто дотичать одне до одного, а переходять одне в одне, утворюючи єдине коло поступального стрибкоподібного розвитку. Образ кола не тільки дозволяє виразити ідею поступального розвитку, але дозволяє йому протиставити “дурній нескінченності” (мав на увазі натуральний ряд чисел), як суто кількісному розвитку, діалектичне розуміння розвитку, за якого результати попереднього руху не втрачаються, а знімаються, зберігаються в новому, завдяки чому кожний вищий ступінь виступає як більш конкретний і багатий. Тому обґрунтовуючи диференціальне числення, що викладене у великій “Науці логіки”, він пояснив труднощі того періоду в розвитку математичного аналізу, який мав назву “містичного диференціального числення”, і намагався їх усунути застосуванням діалектики; саме Гегель показав, що у похідної визначена кількість зникає, а відношення нескінченно малих є якістю. Гегель, таким чином, усунув однобічний кількісний підхід до основних понять диференціального числення, що для нього було органічним, оскільки завжди “кількість якісна, а якість кількісна”.

Але Гегель, на відміну від Лейбніца, не спромігся дати правильну оцінку ролі проміжних ланок у розвитку, будучи не менш палким прихильником філософії Арістотеля ніж останній. Так, у “Філософії природи” він писав: “... Якщо... у безхребетних органічне і тваринне

життя протиставляється одне одному, то у хребетних, де обидва моменти злиті в єдність, повинна виступити інша суттєва підстава поділу, а саме: за ознакою тієї стихії, в якій тварина живе, – за тим, чи є вона суходольною, водяною чи повітряною; безхребетні ж не виявляють у своєму розвитку цього стосунку до стихій, тому що вони вже підкорені першій підставі поділу (Арістотель про них каже: “з кров’ю і без крові”. – В.Л.). Але є, зрозуміло, і тварини проміжного типу; це пояснюється неміччю природи. Її нездатністю залишитися відданою поняттю і витримати в чистоті визначення думки” [9]. Так ідеалізм завадив правильно сприйняти діалектику природи великому німцеві.

Як бачимо, формулювання філософського принципу неперервності у розвитку природи розтяглося на всю дистанцію європейської цивілізації. Сьогодні обґрунтувати його можна з таких позицій: оскільки природа є наслідком стихійного розвитку, то цей процес мусить бути неперервним. Це, по-перше, і, по-друге, стихійність розвитку створила природу як єдність протилежностей, що говорить про її структурну перервність; по-третє, тому неперервність забезпечується проміжними ланками, роль яких виконують ті форми, що поєднують у собі властивості обох протилежностей, будучи приналежними до одного і того ж “роду” (матерії).

Розвиток є стрибкоподібним процесом, поява нової якості – це завжди стрибок, який підготовлений усім попереднім розвитком; специфіка ж розвитку до появи свідомості полягає в тому, що перехід між протилежними видами матерії забезпечує електрон, перша елементарна частинка, що була відкрита в 1897 році; перехід від речовини до поля – це стрибок, нішу (амплітуду) якого вповнюють електрони й інші елементарні частинки, які володіють властивостями як речовин, так і поля. Поява живого – це теж стрибок, але складнощів тут набагато більше, оскільки проміжна ланка між протилежностями неживої природи це одне, а проміжна ланка між неживою і живою природою, яка відразу виникає з поділом на тваринний і рослинний світ, – це зовсім інше.

Сьогоднішній рівень розвитку біології дозволяє стверджувати, що як і поява речовини й поля була одномоментним актом, так і поява живого з його диференціацією на рослинний і тваринний світ була також одномоментною, і якщо наявність проміжних ланок між рослинним і тваринним світом у вигляді найпростіших, наприклад, одноклітинних синьо-зелених водоростей, амєб, інфузорій тощо, які виконують обов’язкову роль як із боку харчового, так і статевого інстинктів у залежності від умов існування (поводять себе або як рослини, або як тваринні організми), то виділити проміжну ланку між неживим і живим у вигляді віруса (Д.Холдейн, 1929 рік) є набагато складніше. Напевне, тут складність не менша ніж складність живого у порівнянні з неживим. Якщо

припустити, що 3 млрд. років існування неживої природи в нашій сонячній системі не були роками непорушного сну неживого, а інтенсивною роботою з підготовки можливості (готовності) до стрибка в живе, яке теж змушене було виникнути одномоментно із проміжною ланкою. Та на відміну від електрона, який суміщає у собі обидві властивості неживого – масу руху і хвильову характеристику, що позначається лямбдою де Бройля, вірус на стадії неживого був лише готовий ожити, але, занурившись у живу клітину (клітину господаря), яка в цьому випадку бере на себе функцію асиміляції (дисиміляція лишається за кришталіком) і кришталік (вірус) має можливість впорскувати свою нуклеїнову кислоту, що і збуджує певну інфекцію в організмі, тобто він оживав. Поза клітиною господаря кришталік поводить себе як форма неживого, що підготовлена до занурення у живу клітину. Уявити собі перехід від неживого до живого як пласко-еволюційний процес ніяк не можна і не тільки з боку появи абсолютно нової якості (у порівнянні, наприклад, з електроном), але і з боку самого механізму. Стрибок між неживим і живим як місток передбачав систему, що складається з неживого кришталіка і живої (вже живої!) клітини, які, поєднуючись, забезпечують цей перехід, і разом із тим кришталік виконує роль збудника інфекції. Філософське значення системи “вірус плюс жива клітина” полягає у тому, що вона забезпечує неперервність у розвитку природи, тобто на ґрунті неживого появу живого. Але найскладніший стрибок природа зробила, коли з’явився гомо сапієнс, приблизно 193 тис. років назад за новими даними, а разом із ним “прокинулась” (побутове слово “прокинулась” свідчить про те, що в плані пізнання найскладнішого явища, яким є свідомість, наука ледь-ледь робить перші кроки, хоч після надбань у цьому плані І.П.Павлова минуло вже близько 100 років) свідомість.

Та при цьому все ще актуальною залишається проблема появи живого на землі. Література з цієї проблематики є чимала і література у своїй основі суперечлива, а ключові для біологічного пізнання поняття “життя”, “живе” все ще залишаються на рівні ймовірного знання. Якщо наприкінці ХІХ ст. пропонувалося визначення життя як “способу існування білкових тіл”, найголовнішою ознакою якого вважався метаболізм з оточуючим середовищем, то тепер (Д.Бернал, 1967 рік) “життя є частковою, неперервною, прогресивною, багатоманітною і взаємодіючою із середовищем самореалізацією потенційних можливостей електронних станів атомів” [10].

Стверджується також, що першим кроком біологічної еволюції було подолання зростаючої ентропії в системах, які народжувалися [11]. У неорганічному світі в загальному всі процеси спрямовані до зростання

ентропії, навпаки, для живих систем характерне зменшення ентропії, створення порядку з хаотичного теплового руху молекул. Це пов'язане з тим, що живі організми є відкритими системами, саме існування яких обумовлене постійною взаємодією з оточуючим зовнішнім середовищем. Через них безперервно рухається потік речовин, енергії та інформації, і вони ніби живляться від'ємною ентропією, що отримують із зовнішнього середовища. Тому формування індивідуальних відкритих систем у первісно однорідному водянному розчині первісних морів і океанів було обов'язковим етапом на шляху виникнення живих систем (О.Опарін, 1977 рік).

На відміну від пласко-еволюційного способу мислення, за яким "у природі існують своєрідні форми живої матерії, які займають проміжне положення між живим і неживим – віруси і фаги. Завдяки порівняно простій будові їх відносять до неклітинних форм живої матерії. Ці представники органічного світу не мають типової клітинної будови, оскільки у них немає ні цитоплазми, ні органел. Це приклад автономних нуклеопротейдів [12], походження вірусів на сьогоднішній день нам уявляється таким. З млрд. років існування неживої природи на узбережжях водойм призвело до утворення морських пісків і морських глини, які, в принципі, є відмінними, але це не перешкоджає існуванню проміжних стадій, якими є мулісті піски чи піскові глини, які ні в природі, ні в техніці розділити неможливо. Саме ця категорія так званих монодисперсних агрегатів є близькою за своїми характеристиками до тих об'єктів, які називають рідинами й аморфними твердими тілами (Д.Бернал, 1967). Вони можуть не мати правильної упаковки, але їхня структура не цілком неупорядкована, бо вони підкоряються правилам заповнення простору, а також володіють здатністю розширюватися, що вперше було вивчене О.Рейнольдсом ще в 1885 році.

Відмінності у ступені впорядкованості між твердим кристалом і рідиною не є простими, бо ця ступінь у кристалі може бути різною. Так вирізняють (Герман, 1931 рік) 19 проміжних станів між рідинним і кристалічним твердим станом. Більшість із них отримані на практиці, в тому числі молекулярні рідини, молекули яких дуже сильно відрізняються за формою – пласкі, довгі і вузькі чи стрічкоподібні.

Напевне, тому речовини в таких проміжних станах іноді називають рідкими кристалами, їх роль у сучасній біології не підлягає сумніву, тому припускають, що саме вони відігравали вирішальну роль у найраніших стадіях виникнення життя, оскільки поєднували у собі здатність легко вступати до реакцій, що характеризує рідкі тіла з міцністю твердих тіл. Це з хімічного погляду, а з філософського – тіла, що поєднують у собі властивості рідкого і твердого тіла, є нічим іншим

як проміжною ланкою між рідким і твердим як станами речовини, що забезпечує неперервність між ними.

Землетруси, що були і є нерідким явищем у формуванні земної кори, час від часу руйнували мулісті береги водойм, шматки яких потрапляли у водяне середовище, в якому зменшувалися до частинок, на які природа в подальшому поклала роль субстратів і матриць для перших стадій полімеризації (ущільнення). Можливо, згодом це призвело до утворення так званих коацерватних крапель, первісних сполук вуглецю з воднем, які набули властивості обміну з оточуючим, водняним, середовищем. Лабораторні зусилля в одержанні подібних коацерватів позначилися успіхом і були зафіксовані вже на початку 30-х років минулого століття Бунгенберг-де-Йонгом, який змішував розведені водяні розчини желатини і гуміарабіки й дослідив, що за звичної температури і кислотності з цього розчину виокремлюються краплі, які видимі під мікроскопом. У них зосереджуються молекули обох полімерів (білки і нуклеїнові кислоти), а розчин, що їх оточує, майже цілком позбавлений їх.

Є припущення, що в цьому випадку можна говорити про переджиття (пробіонти), на якому ділянки нуклеїнових кислот приєднувалися до певних амінокислот, що призвело до утворення транспортної РНК (т-РНК), рибонуклеїнової кислоти, а відтак і до виникнення процесу реплікації (відтворення), що не можливе без обміну речовин, а це ще життя!

Таким чином, лише філософський принцип неперервності (головним у якому є визначальна роль проміжних ланок у розвитку) разом із методами спеціальних наук врешті-решт, напевне, подолає і цю таємницю, таємницю походження живого на Землі.

1. Природа биологического познания. – М.: Наука, 1991. – С.128–216.
2. Аристотель. Физика // Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1981. – Т.3. Перевод / Вступ. статья и примеч. И.Д.Рожанского. – С.72.
3. Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. – Т.1 / Ред. В.Ф.Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С.266.
4. Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4-х т. – Т.1 / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В.Соколов; Пер.с нем. Я.М.Боровского и др. – М.: Мысль, 1982. – С.304.
5. Там само. – С.212.
6. Там само. – С.263, 264.
7. Там само. – С.213–214.
8. Гегель. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – Т.1. Наука логики / Авт. вступит. статьи Е.П.Ситковский. – М.: Мысль, 1975. – С.142.
9. Гегель. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – Т.2. Философия природы / Отв. ред. Е.П.Ситковский; Ред. коллегия: Б.М.Кедров и др. – М.: Мысль, 1975. – С.551.

10. Бернал Д. Возникновение жизни / Пер. с англ. И.Б.Бухвалова и др.; Под. ред. и с предисл. акад. А.И.Опарина. – М.: Мир, 1969. – С.213.
11. Опарин А.И. Материя. Жизнь. Интеллект. – М.: Наука, 1977. – С.200.
12. Довідник з біології / Авт. колектив: Т.Л.Богданова, О.В.Брайон, О.В.Данилова й ін.; За ред. акад. НАН України К.М.Ситника. – 2-е вид., випр. і доп. – К.: Наукова думка, 2003. – С. 448.

The analysis of formation of philosophy principle of unbrokenness and his utmost importance for substantiation of the hypothesis of origin of terrestrial life.

Key words: principle of unbrokenness, unity of contraries, an intermediate link, self-development of life.

УДК 1:301

ББК 60.55

Н.В. Скотна

САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В ГРОМАДЯНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Можливості самовизначення для особистості прямо пов'язані з рівнем розвитку громадянського суспільства. Процес творення громадянського суспільства має місце в процесі змін цінностей, що впливають як на людину, так і на суспільство. Одною із самоорганізуючих моделей особистості стає її відчуження. Форми цього прояву в українському суспільстві аналізуються у даній статті.

Ключові слова: особистість, самовизначення, громадянське суспільство, відчуження.

Особистість, її всебічний соціальний розвиток, добробут, соціальна безпека, права та свободи є найвищою соціальною цінністю сучасної цивілізації. Але щоб зайняти належне місце в сучасному українському суспільстві, пересічному громадянину нової України потрібно подолати численні суспільні бар'єри на шляху до самовизначення власної особистості.

У всьому світі визнано, що можливості для самовизначення особистості безпосередньо пов'язані з мірою розвитку громадянського суспільства в тій чи іншій державі. Саме громадянське суспільство сьогодні є одним із ключових елементів для розуміння відносин суспільства, держави та особистості. У громадянському суспільстві інтереси людини мають пріоритетне значення, адже людині за своєю природою притаманне прагнення жити в суспільстві людей, в якому вона прагне задовольнити, насамперед, свої приватні інтереси. У той же час інститути громадянського суспільства покликані забезпечити певний баланс між соціальними та політичними силами, а за допомогою правових норм

регулювати відповідні відносини. Особливу роль воно відіграє для особистості, яка живе у суспільстві, що трансформується.

У сучасних умовах однією з вимог громадянського суспільства виступає фактор соціальної відповідальності в усіх сферах суспільного життя (економічній, політичній, соціальній, екологічній, національній), на всіх рівнях суспільних організацій (соціальної групи, суспільної організації, держави, світового співтовариства), пов'язаних із висуненням на перший план загальнолюдських цінностей.

Для розуміння суті громадянського суспільства особливе значення має питання про його складові. Більшість дотримуються думки, що інститутами громадянського суспільства є сім'я, різні заклади освіти, церква, приватна власність, інститут багатопартійності, ЗМІ, наукові, професійні та інші об'єднання, асоціації, які забезпечують економічні, професійні, культурні, політичні та інші інтереси й потреби різних соціальних верств, груп та окремих індивідів.

Процес становлення громадянського суспільства відбувається одночасно з ціннісними змінами, які зазнають і людина, і суспільство, і держава. Передумовою безконфліктного розвитку відносин між людиною, суспільством і державою є певна рівновага, яка гарантує незалежність індивіда. Теорія громадянського суспільства ґрунтується на ідеї автономності та індивідуальної свободи громадян, невтручання держави в життя громадянського суспільства. Рівновага між громадянським суспільством і державою є важливим фактором стабільного демократичного розвитку, а порушення її веде до гіпертрофії владних структур, відчуженості і політичного безсилля народу.

За роки незалежності в Україні склалася мережа інститутів громадянського суспільства, завдяки яким суспільне життя набуло певних рис громадянського суспільства, рис, які істотно відрізняють його від життя за умов комуністичного режиму. Формально існує правове поле, необхідне для захисту прав особи та для її добровільної участі у вирішенні громадських справ. З утвердженням інституту приватної власності були утворені приватні школи, вищі навчальні заклади, культурно-освітні установи, які також є проявом громадянського суспільства. Розвивається благодійництво як форма громадської діяльності. З'явилося багато приватних ЗМІ. Поки що в країні існують значні проблеми з їх незалежністю та свободою слова, однак є і рух (у журналістському середовищі і поза ним), спрямований на виправлення ситуації [4, с.314–344].

Разом із тим, такі вітчизняні дослідники, як В.Ворона, Г.Дашутін, М.Михальченко, М.Шульга, у своїх роботах указують на те, що громадянське суспільство в Україні поки що не заявило про себе як центр

сили, з яким би мусили рахуватися владні структури, не стало противагою владі. Украй потрібні радикальні зрушення в системі цінностей, у характері стосунків між державою і громадянином (суспільством), у судово-правовій системі. Заважають укорінені у масовій свідомості стереотипи тоталітарного минулого, у тому числі й персоналістські орієнтації більшої частини людей; їх сподівання на те, що порятунок прийде від “сильного лідера” і, як наслідок, – вичікувальна позиція замість громадянської активності. Загалом, можна сказати, що структурні (інституційні) зміни поки що не перейшли на культурний рівень і не сформували особистість, здатну захищати свої власні та суспільні інтереси й бути опорою демократії.

Утвердження демократичних цінностей, демократичних норм та принципів організації суспільного життя в сучасній Україні перебуває під подвійним впливом, з одного боку, західної демократії, прихильність якій була задекларована з проголошенням незалежності, з іншого, – під впливом завдань, що ставилися власною історією, а відповідно й історично витворених ментальних очікувань українського народу. Тільки осмислене поєднання цих двох впливів і спроможне сформувати адекватне бачення сутності та шляхів демократичних перетворень, яких так потребує сьогодні молода українська держава.

Українська національна спільнота, яка ніколи не мала власної національної держави і була постійно підпорядкованою сусіднім націям, що вже сформували свої держави, не ідентифікує владу як інститут, що виражає її інтереси, а визнає єдиний орган влади – місцеве самоврядування в особі загальнообраного “старійшини”. Адже в Україні, як відзначав ще М.Грушевський, завжди існувала “двоїстість громади і дружини”. Як видається, найбільше відповідає українському менталітету, сформованому впродовж історичного розвитку (з такими його рисами, як індивідуальність і національна терпимість, неоднозначність національної ідентифікації – україномовні і російськомовні українці, етнічна близькість народів тощо), німецька модель розуміння нації як територіально означеної спільноти людей. Така спільнота, за умов одночасного забезпечення незалежності особистості, змогла б об’єднати людей, які проживають на території України на основі спільного інтересу. Підставою для цього є закріплення у статті 11 Конституції України положення про необхідність “консолідації та розвиток української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвиток етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності усіх корінних народів та національних меншин України” [3, с.5]. Проте слід зазначити, що через традиційну замкнутість українців і постійний сильний зовнішній тиск, що спонукали до ще більшого їхнього “закриття” у своєму

середовищі, своєму власному “Я”, нація, як територіально означена спільнота людей, ще не змогла повністю актуалізуватися в Україні, стати основою співжиття між людьми, основою політичної системи.

У Конституції України закріплено систему відносин, політичну систему та систему власності, які є необхідними для існування громадянського суспільства. Але через певну зміну ментальних акцентів, зумовлену трьохсотлітнім перебуванням у складі Російської імперії, де зазначені риси ментальності були скоріше недоліком аніж чеснотою, а також сильним зовнішнім тиском як із боку західних демократій, що намагаються необґрунтовано прискорити процес формування громадянського суспільства в Україні без урахування особливостей української ментальності, так і з боку північного сусіда, з його прагненням впливати на даний процес із метою надання громадянському суспільству в Україні рис, що характерні для спільнот, схильних до тоталітарної форми правління з нівелюванням індивідуалістичних схильностей людей, обожненням політичного лідера, зневірою у власних силах, власній самобутності, власній значимості, швидке формування громадянського суспільства в Україні не відбувається. Стримуючими факторами є неструктурованість українського суспільства, недосконалість політичної системи тощо.

Як зазначає О.Резнік, різні підходи до проблеми громадянського суспільства єднає ідея індивідуальної свободи, самоцінності кожної особистості [10, с.69]. І хоч концепція громадянського суспільства виходила з того, що дане суспільство забезпечує права людини, а держава – права громадянина, в обох випадках ідеться про права особистості на самореалізацію як основну умову існування як громадянського суспільства, так і правової держави. Отже, вихідним елементом у конструкції громадянського суспільства є особистість, а складовими цієї конструкції є всі ті численні інститути, які сприяють реалізації особистістю її інтересів.

До проблеми відносин особистості і суспільства у свій час зверталися Т.Гоббс, Дж.Локк, Ж.-Ж.Руссо, А. де Токвіль, Г.В.Ф.Гегель, К.Маркс та інші. Ключовими питаннями в цій дискусії були питання самоідентифікації особистості в суспільстві і проблеми відчуження особистості суспільством, оскільки громадянське суспільство є джерелом певних проблем для особистості (якщо вона не звикла в ньому жити і не може себе в ньому віднайти) [10, с.75]. У другій половині ХХ ст. це питання знову актуалізувалося, в тому числі і для України. І перед нами постало питання: “Чи існує проблема відчуження особистості в українському суспільстві?”

Що відповіді на це запитання? Спочатку звернемося до довідникової літератури, де феномен відчуження визначається як соціальний процес, якому властиве перетворення людини і її результатів у самостійну силу, що панує над нею і ворожа їй. Відчуження отримує і психологічне вираження у свідомості індивіда (розрив між очікуванням, бажаннями людини і нормами, що народжуються соціальною структурою, сприйняттям цих норм як чужих і ворожих особистості, почуття ізоляції, самотності, руйнацію норм поведінки тощо) [7, с.295]. Отже, проблема відчуження є доволі складною проблемою, яка фокусує в собі найгостріші суперечності.

Як було зазначено, проблема відчуження особистості є однією з ключових філософських проблем і вона неодноразово поставала в історії філософії. Значну увагу проблемі відчуження приділяли філософи доби Просвітництва. Зокрема, у творах Ж.-Ж.Руссо формується розуміння відчуження як своєрідної соціальної ситуації, коли результат людської діяльності перетворюється у ворожу силу, що панує над людиною. Ж.-Ж.Руссо був чи не найпершим дослідником, який зафіксував той факт, що відчуження зумовлює поведінку людини і що саме людина є носієм і наслідком процесу відчуження. У його розумінні поняття відчуження було наповнене, перш за все, соціально-економічним змістом, хоч він аналізував відчуження і в політичній сфері, зазначаючи, що держава є знаряддям знатних і багатих людей для експлуатації співвітчизників. Звертав він увагу і на такий аспект цієї проблеми, як відчуження на особистісному рівні. Не відчужена, цілісна людина, на думку Руссо, зможе з'явитися в результаті поступового розвитку суспільства й боротьби особистості проти власних слабостей і недоліків, перемоги над своїми бажаннями й почуттями. На особистісному рівні відчуження у Руссо проявляється в соціально-економічному, політичному, морально-психологічному аспектах [6, с.13].

Проблема відчуження особистості в навколишньому світі актуалізується у філософській думці Нового часу й епохи модерну. До неї звертаються Ф.Ніцше, З.Фрейд, Г.Маркізе, Т.Адорно, Ю.Хабермас, Ж.П.Сартр, К.Ясперс, А.Камю, М.Вебер та інші. На нашу думку, заслуговують на особливу увагу роздуми Е.Фромма щодо відчуженості людини в навколишньому світі. Він вважає, що суспільство може або сприяти розвитку людяного в людині, або деформувати людські потреби, прагнення, цілі у вигляді деперсоналізації особистості, втрати контакту зі самим собою.

Проблема відчуженої людини і відчужуваного світу розглядається російськими філософами М.Бердяєвим, Л.Шестовим (Шварцманом), В.Соловйовим. Так, через усі роботи М.Бердяєва проходить думка про

те, що люди, створивши державу, техніку, культуру, класи, інші спільності, потрапили до них у рабство, а тому люди живуть не справжнім, а відчуженим життям. “Історія не щадить людської особистості і навіть не помічає її”, – констатував російський філософ [1, с.8].

Українська філософська думка також проявляла значний інтерес до зазначеної проблеми. З тих пір, коли на теренах України вперше виникають чинники, що зумовлюють денаціоналізацію народу, думка про те, що людське щастя не можливе без рідної землі, Батьківщини, без дбання “про спільне благо” свого народу, пронизує твори багатьох авторів.

Не втратила свого значення концепція відчуження людини, викладена Марксом у ранніх працях. Вона залишається важливою із соціально-психологічного погляду для розуміння кризи або втрати самоідентичності особистості. І хоч Маркс розглядав соціально-економічні, а не соціопсихологічні аспекти проблеми, відчуження робітника від засобів виробництва, на його думку, в підсумку призводить до відчуження індивіда від собі подібних [5, с.89–90]. Значення індивіда, за Марксом, зумовлене, головним чином, його належністю до класу, бо ідеї індивіда є, передусім, відображенням ідей, породжених його класом. Тому права людини, які гарантуються громадянським суспільством, звільняють людину лише тією мірою, якою вона ідентифікує себе зі своїм класом, а, отже, фундаментальний принцип Марксової соціології полягає в тому, що людська свідомість ґрунтується на певних матеріальних умовах.

Альтернативу Марксової концепції відчуження можна знайти у працях Е.Дюркгейма. На його думку, суспільство немислиме без солідарності, яка може набувати різних форм – родинної, професійної, національної. Джерелом почуття солідарності є суспільний поділ праці, який інтегрує членів суспільства, робить їх взаємозалежними [2]. Дюркгейм розрізняє два типи соціальної солідарності: 1) механічну солідарність, властиву недиференційованим суспільствам (на кшталт орди), зв'язок індивідів з якими є безпосереднім; 2) органічну солідарність, властиву індустріальним диференційованим суспільствам, зв'язок індивідів з якими опосередкований соціальними групами та спільнотами. Другий тип соціальної солідарності є ознакою розвинутих громадянських суспільств.

Сучасний український дослідник О.Забужко наголошує на успадкованій стану відчужуваності в українському суспільстві. Інший вітчизняний дослідник Л.Шкляр у роботі “Етнос. Культура. Особистість” висловлює думку, що відчуженими, відрізнаними від світу, безпомічними, беззахисними є не лише окремі, емпіричні індивіди в нинішній Україні, а вся українська спільнота, відчужена від самої себе і від світу. Узагалі, дослідження Л.Шкляра, як зазначає М.Патей-Братасюк, є пер-

шою і чи не єдиною роботою у вітчизняній філософській літературі, в якій із застосуванням загальнофілософського підходу вивчаються стосунки особистості з етноспільнотою. Він наголошує на тому, що почуття етнічної приналежності є важливим елементом особистості. У роботі проводиться думка про те, що наступ цивілізації на етнокультуру складає для людства небезпеку, бо руйнації піддається середовище, яке закладає підвалини для творення національного типу людини, що є одночасно конкретною формою існування людини взагалі. Л.Шкляр досліджує реалії нинішнього українського національного життя, аналізуючи етномаргінальний тип особистості, що є таким характерним для пострадянської дійсності [8, с.229–230].

У межах самоорганізаційних моделей проблема відчуження може отримати нове тлумачення, яке пов'язує життєвий світ особистості з параметрами її соціального існування. Останні в цьому контексті розглядаються під кутом належності людини до організаційних і самоорганізаційних соціальних утворень. (Самоорганізаційні, як і організаційні механізми, з погляду такої моделі соціальних трансформацій, є лише двома боками одного процесу.) Чим більше людина інтегрована в структури самоорганізаційного порядку, тим менше їй притаманне відчуття самотності й відчуженості. Сама природа самоорганізаційних соціальних структур, заснована на ігровому (міфологічному) началі як інтегруючому співтоваристві, виключає відчуття людиною власної відчуженості від життя спільноти. Але при цьому з безумовністю активізується колективна домінанта, зростає міра ототожнення себе зі співтовариством, яка парадоксальним чином не зумовлює почуття втрати свободи (на зразок ігрової, командної єдності). Самоорганізаційна модель утверджує привабливість для людини подібних соціоструктурних утворень, які, до речі, можуть виявитися куди сильнішими за обмеження.

Серед сучасних українських робіт слід відмітити дослідження проблеми етнонаціонального відчуження М.Патей-Братасюк, про яке ми вже згадували. Згідно з автором, етнонаціональне відчуження в теперішній Україні проявляється як у глобальному масштабі, так і частково. Формами існування глобального відчуження є: космополітизм, манкуртизм, пострадянський інтернаціоналізм. Часткове національне відчуження може проявлятися у формі відриву свідомості та мови від підсвідомого й позасвідомого, на ґрунті якого вони виростили; відриву емоційно-чуттєвого від раціонального; відчуження історичної пам'яті; унікальних власних характеристик світовідчуття та світобачення; відриву свідомості від дійсності тощо. На думку М.Патей-Братасюк, нині в Україні проживає чимало людей, які внаслідок, у першу чергу, мовної асиміляції

змінили український етностереотип на російський. Але поряд із ними значно більше тих, у яких відбулося часткове етнонаціональне відчуження. Воно простежується на рівні емоційно-чуттєвому [8, с.231]. Отже, в українському суспільстві проблема відчуження існує, і вона є не тільки соціально-економічною, а й психологічною, культурологічною, онтологічною проблемою.

Водночас не слід забувати, що бувають випадки, “коли створюється ситуація, за якою докорінно змінюється соціальне середовище і виникає необхідність, потреба особи пристосуватися до змінених соціальних обставин, до нових форм, цінностей тощо” [9, с.204]. Тобто процес становлення особистості залежить від соціального середовища, культури та численних, власне, соціальних характеристик її оточення. Тому так важливо розкрити механізм формування особистості, її самовизначення в сучасному суспільстві, її вплив на розвиток соціальних відносин.

1. Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Мысль, 1990. – 445 с.
2. Дюркгейм Э. Разделение общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 575 с.
3. Конституція України. – Харків: Вид-во “Веста”, 2002. – 48 с.
4. Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. – Розділ III. – Глава 1. Становлення громадянського суспільства. – К., 1998. – С.314–344.
5. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К., 1980. – Т.42. – 535 с.
6. Нарский И.С. Отчуждение и труд. – М.: Мысль, 1983. – 513 с.
7. Огурцов П.А. Отчуждение // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия 1989. – 456 с.
8. Патей-Братасюк М.Г. Етно-національне відчуження: філософсько-соціологічний аналіз. – Кн.2. Відчуження “невідчужуваного”. – Тернопіль: ООМС-К, 1998. – 251 с.
9. Пилипенко В. Суспільство. Особистість. Конфлікт // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – №3. – С.203–205.
10. Резнік О. Особистість і громадянське суспільство: досвід теоретичного осмислення // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – №3. – С.68–79.

Possibilities for self-determination of a personality are directly connected with the level of development of the civil society. The process of making of the civil society takes places alongside the changes of values which affect both the people and the society. One of the self-organizational model for a personality becomes its alienation. The forms of its revelation in the Ukrainian society are analysed in this article.

Key words: personality, self-determination, civil society, alienation.

УДК 159.923

ББК 88.37

З.С. Карпенко

МЕТОДОЛОГІЧНІ КРИТЕРІЇ УНОРМУВАННЯ ПСИХОЛОГІЇ ОСОБИСТОСТІ

Стаття присвячена огляду поданих у персонологічній літературі спроб виокремлення методологічних критеріїв предмета психології особистості. За універсальний критерій унормування цієї галузі знань береться Арістотелева класифікація причинності, що дозволяє помітити здобутки та упущення сучасних персонологічних теорій.

Ключові слова: *персонологія, каузальний, телеологічний, інтегральна суб'єктивність, особистість.*

Теоретичне поле психології особистості на сьогодні являє собою величезний масив різнорівневих (у розумінні широти охоплення персональних феноменів) і конструктивно специфічних (за своїм інтерпретаційним потенціалом) концепцій. Така ситуація породжує проблему їх методологічного унормування, оскільки кількість персонологічних концепцій досягає критичної межі, перетворюючи кожен з них в “інкапсулят” міні-парадигми, нечутливої до пояснювальних принципів іншої. У цьому, власне, і полягає “покликання” методології як учення про способи організації та побудови теоретичної і практичної діяльності людини. А.А.Грицанов заявляє, що в “межах обслуговування типових програм діяльності смисл методології зводиться до забезпечення їх нормативно-раціональної побудови” [3, с.634]. Результати пошуків інтегральних критеріїв оцінки теорій особистості наведені, зокрема, в навчальних посібниках Л.Х'єлла і Д. Зіглера [13], С. Мадді [7], С.Клонінгер [6], Дж. Капрара і Д.Сервона [5], Л.Первіна й О.Джона [8] та ін.

Однак використання запропонованих критеріїв, наприклад економічності та евристичної цінності, на ділі нівелює якісну специфіку того чи іншого теоретичного підходу, відвертає увагу від його змістового наповнення. Вихід бачиться у застосуванні більш важливих, онтологічно скорельованих критеріїв та їх прикладанні до оцінки методологічного статусу відповідної персонологічної теорії.

Продуктивну спробу класифікації теорій особистості здійснив Н.Сміт [11]. Для свого підручника він вибрав 16 сучасних психологічних систем, розуміючи під психологічною системою впорядковану і логічну конструкцію, що слугує цілісному й узгодженому розгляду даних і теорій, які стосуються предмета вивчення; вона використовує набір постулатів (навіть якщо вони є імпліцитними) і, як правило, єдиною методологію [11, с.22]. На основі співвіднесення змісту постулатів тої чи

іншої персонологічної теорії з певним локусом причинності було отримано чотири розряди систем: 1) органоцентричні – джерело причинності міститься в організмі; 2) енвайроцентричні – джерело причинності знаходиться в навколишньому середовищі; 3) соціоцентричні – джерело причинності перебуває у соціальній групі; 4) нецентричні – джерело причинності не має якого-небудь локусу, а зосереджене у стосунках або в полі подій.

У результаті здійсненого розмежування до органоцентричної системи потрапили когнітивна, еволюційна, гуманістична психології, а також психоаналіз. До енвайроцентризму було віднесено аналіз поведінки та еко-біхевіоральну науку. Соціоцентризм виявився представлений єдиним напрямом – соціальним конструкціонізмом. Нонцентризм представлено великою групою не надто впливових, принаймні у США, теорій, як-от: суспільна, діалектична, екологічна, енвайроментальна, інтерніхевіоральна, феноменологічна, імовірно-епігенетична психології, прямий реалізм, екологічне сприйняття/екологічний реалізм, оперантний суб'єктивізм.

На нашу думку, шкала локусів причинності Сміта узгоджується з Арістотелевою класифікацією причин. Їх, як відомо, чотири: матеріальна – пов'язана із субстратом суцього, рушійна – вказує на початок руху (обидві належать до категорії можливого), формальна – втілення задуму, цільова – породження суцього (обидві з розряду дійсного). При цьому рушійна і формальна причини належать до категорії конкретного, а матеріальна і цільова – до категорії загального [3, с.69–74].

Якщо класифікацію психологічних систем Н.Сміта сумістити з категоріальною сіткою причин Арістотеля, то можна побачити провідні акценти тих чи інших систем на певній причині. Так, енвайроцентризм займається середовищними впливами (тіло індивіда, його генетичні задатки і те, як вони сприймаються, сюди належать також, оскільки є природним середовищем для особистості) й акцентує матеріальну причину. Соціоцентризм вказує на “початок руху”, оскільки зазначає культурні стандарти і регулятори поведінки у формуванні особистості (рушійна причина). Органоцентризм охоплює феноменологію внутрішнього світу особистості, в тому числі тенденції “не проявленого я”, що воліють актуалізуватися (формальна причина). Нонцентризм досліджує середовище самореалізації особистості в мережі міжлюдських відносин, позбавлених координуючого центру, а тому забезпечених свободою рівноправного екзистенційного самовизначення (акцент на цільовій причині).

Здійснена нами логічна операція показує складність визначення необхідних і достатніх критеріальних категорій для систематизації

персоналогічних теорій, а також те, що за скільки-небудь всеохопним критерієм може стояти ще фундаментальніший диференціюючий принцип.

У цьому зв'язку заслуговує на увагу визначення особистості, запропоноване Т.М.Титаренко: "Особистість – це здатна до самовизначення цілісність, яка складається із ставлень до навколишнього світу, інших людей і самого себе; вища інстанція, що координує всю психічну діяльність, поведінкову активність; соціальне обличчя людини, "Я" для інших. Особистість виникає як засіб, інструмент для набуття людиною своєї сутності" [9, с.67]. Неважко помітити, що в цьому визначенні торкнулися всіх вищерозглянутих аспектів причинності, що вигідно відрізняє його від більшості відомих нам формулювань. Автор двотомного "Великого тлумачного психологічного словника" А.Ребер не став ризикувати, у чому й щирісердно зізнався: "Особистість. Один із класичних "заголовків розділу" в психології. Тобто термін настільки складний для визначення і має настільки широку сферу застосування, що мудрий автор використовує його як назву розділу і потім вільно пише про це, не беручи на себе жодної відповідальності за визначення, якщо вони й представлені в тексті" [10, с.411–412].

Більшу сміливість проявили Дж.Капра і Д.Сервон, які застосували інтегративний підхід до вивчення особистості, сформулювавши таке визначення: "Під особистістю ми розуміємо всю множину психічних систем, що визначають єдність і неперервність у поведінці і переживаннях людини в тому вигляді, в якому ця множина проявляється, і в тому вигляді, в якому вона сприймається самою людиною та іншими людьми" [5, с.30]. З цього визначення випливає, що особистість розглядається у декількох ракурсах. З погляду людини, її власна особистість – це набір властивостей і схильностей (почуття ідентичності й унікальності); з погляду спостерігача, особистість – це сукупність психічних характеристик, що відрізняють людей один від одного, звідси, особистість – ще й соціальний конструкт, пов'язаний з узгодженими уявленнями людей про притаманні їм властивості. А з погляду вченого, особистість – це психічна система, яка виникає в результаті взаємодії індивіда із середовищем, система, що опосередковує інтрапсихічне функціонування і взаємодію людини з довкіллям. Означені ракурси аналізу, в цілому, підтверджують аспекти, схоплені визначенням особистості Т.М.Титаренко. Прикметно, що провідна функція й акт конститування особистості – самовизначення, за Титаренко, знаходить уточнення з боку Капра і Сервона: "...галузь досліджень психології особистості повинна включати здатність до саморегулювання, до передбачення, структуру особистості, яка дозволяє людині функціонувати як

суб'єкту діяльності, здатному до саморегуляції, а також формувати і підтримувати стабільне відчуття особистої ідентичності" [5, с.30–31]. Таким чином, позиція, за якою особистість є суб'єктом соціальної діяльності і саморозвитку, стає об'єднаним стрижнем для вивчення взаємодії біологічних, соціальних і когнітивних детермінант родового, телеологічно детермінованого способу функціонування людини.

Послідовно розвиваючи ідею парадигмального масштабу про особистість як суб'єкт життєвого шляху, що актуалізується трьома векторами, "руслами", – способом самовираження, способом самореалізації, способом розвитку й саморозвитку як індивідуальності, що розвивається по "висхідній", – К.О.Альбуханова-Славська визнала нелінійний характер детермінації особистості, яка онтологічно виступає координуючим центром як різних парціальних суб'єктів, так і рівнів розвитку інтегрального суб'єкта життєдіяльності [1]. Особливо слід визначити принцип "цінності як вибірковості, вибору особистістю свого ставлення до об'єкта і водночас як духовної визначеності, безвідносної до практичної корисності і співвіднесеної з духовно-життєво-моральними законами, яких особистість дотримується за власною волею" [1, с.443].

Телеологічний вектор розбудови психології особистості зосереджений на ціннісно-цільовій детермінації людської поведінки як прояву свободи волі. Як зазначає В.П.Зінченко, "гуманітарії, в їх числі і психологи, доповнювали причинно-наслідковий ланцюжок детермінізмом, продиктованим цілями, образом можливого або потрібного майбутнього" [4, с.650]. Однак не можна сказати, що телеологічний проект психології особистості був реалізований так само успішно, як каузальний.

За незначним винятком відомі теорії особистості підлягають загальнонауковому принципу каузального детермінізму, в рамках якого реалізується номотетичний підхід з його увагою до універсальних закономірностей поведінки людей і опорою на експеримент та психометричні процедури.

Проте життєдіяльність особистості як тотальної єдності тіла, душі і духу пояснюється не лише каузальними зв'язками, але й телеологічно зорієнтованими настановленнями. Останні функціонують у структурі особистості як її ціннісні орієнтації, що мають специфічний вияв у певному соціокультурному контексті, а тому до їх вивчення повинен застосовуватися ідеографічний підхід, який реалізується через використання психологічної герменевтики і феноменологічних (розумінневих, тлумачних) процедур. Телеологічний вектор розбудови психології особистості потребує представлення людини як інтегральної суб'єктної здатності, яка володіє вітальним (індивід як відносний суб'єкт), адаптаційно-діяльним (суб'єкт індивідуальної діяльності –

моносуб'єкт), морально-комунікативним (особистість як соціальний індивід – полісуб'єкт), творчо-естетичним (індивідуальність – метасуб'єкт) і сакральнo-духовним (універсальність – абсолютний суб'єкт) змістом.

Означений спектр інтегральної суб'єктності має здатність до рекурентного розгортання на перехресних осях часу і простору, вписуючи локальні каузальні (ситуативні) залежності у всеохопний ціннісно-цільовий зв'язок (диспозиційну налаштованість) особистості. Таким чином долається монополія природничо-наукового канону розбудови психології особистості і пропонується холістичне охоплення особистісної проблематики, можливе за умови його доповнення гуманітарними інтерпретаційними моделями.

На цьому, зокрема, наполягає О.Б.Старовойтенко: “Загальнопсихологічне знання гуманітарного типу... може будуватися у формі дослідницьких, пояснювальних та інтерпретаційних моделей, що являють собою концептуальні схеми, логіки, когнітивні техніки, структури, типології, багатовимірні класифікації та континууми” [12, с.17]. Сама дослідниця вибудовує інтерпретаційні моделі психічних форм (класи інтелектуальних мнемічних, спонукальних та інших форм), до розкриття яких висуває такі вимоги (критерії): акцент на унікальне місце даної психічної форми у складі психічного цілого; розгляд її як “властивості”, “функції”, “процесу”, “факту даності” і “якості” індивіда; пошук її множинних детермінацій; знаходження еталонів становлення форми в культурно- і онтогенезі, визначення, за рахунок яких змістів і якими способами форма забезпечує даність зовнішніх і внутрішніх “предметів”, інтерпретація форми як особливого виду психічної активності, що ввібрала інші активні форми психіки; врахування двоякості або “дуальності” характеристик психічної форми; вивчення впливу посталої особистості, її стійких рис, здатностей і життєствлень на розвиток, активність і прояви психічної форми [12, с.34].

Попри безперечну перспективність методологічної позиції О.Б.Старовойтенко викликає сумнів зведення (ні більше, ні менше) сучасної психології до виконання критеріальних догматів категоріального моделювання у сенсі розуміння формовиявів суб'єкта. Як уже зазначалося, акцент на формальній причині традиційно розповсюджений (див. широкий спектр органочентричних теорій), однак він не покриває всього ареалу особистісного плану життя людини.

З цим зауваженням, імовірно, погодився б Л.М.Веккер – автор єдиної теорії психічних процесів. У заключному розділі своєї монографії, розмірковуючи над співвідношенням складових психічної тріади (роздум, почуття, воля) з наскрізними психічними процесами (пам'ять, увага,

увага) та інтегративними психічними утвореннями (свідомість, характер), учений констатує: “Кінцевим результатом процесів внутрікласової та міжкласової психічної інтеграції, що охоплює всі горизонталі та вертикалі всіх трьох ієрархій в їх внутрішніх і зовнішніх зв'язках, є особистість” [2, с.659]. Особистість вінчає ієрархічну систему психічних носіїв як істинний суб'єкт своїх властивостей і станів. Л.М.Веккер вважає, що структуру особистості, як і будь-якого чинного психічного утворення, можна вивести зі способу організації співвідносного з нею носія. На відміну від переважаючої думки апологетів системного підходу про вирішальний вплив детермінації “зверху” на нижчі рівні психіки, Л.М.Веккер обстоює думку про наскрізний характер впливу базових психічних здатностей індивіда, представлених у відчуттях (екстеро-, інтеро- і пропріоцептивних) як праматеріалу для пізніших і більш складних диференціацій психічного. Відтак робиться висновок про просторово-часову структуру, модальність та інтенсивність як певні родові властивості особистості – інтегрального суб'єкта, своїх феноменальних атрибуцій.

Таке твердження видається глибоко евристичним і породжує гіпотезу про можливість співвідношення зазначених властивостей як базових критеріальних ознак опису і пояснення психології особистості з Арістотелевою класифікацією причинності, що рефреном звучить у нашій пропедевтичній теоретичній розвідці.

1. Абульханова-Славская К.А. Состояние современной психологии: субъектная парадигма // Предмет и метод психологии: Антология / Под ред. Е.Б.Старовойтенко. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2005. – С.428–450.
2. Веккер Л.М. Психика и реальность: Единая теория психических процессов. – М.: Смысл; Per Se, 2000. – 685 с.
3. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
4. Зинченко В.П. Преходящие и вечные проблемы психологии // Аткинсон Р.Л. и др. Введение в психологию / Под общ. ред. В.П.Зинченко, А.И.Назарова, Н.Ю.Спомиора. – С.-Пб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – С.649–662.
5. Капрара Дж., Сервон Д. Психология личности. – С.-Пб.: Питер, 2003. – 640 с.
6. Клонингер С. Теории личности: познание человека. – С.-Пб.: Питер, 2003. – 412 с.
7. Мадди С.Р. Теории личности: сравнительный анализ. – С.-Пб.: Изд-во “Речь”, 2002. – 539 с.
8. Первин Л., Джон. Психология личности: теория и исследования. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 607 с.
9. Психология личности: Словарь-справочник / Под ред. П.П.Горностая, Т.М.Титаренко. – К.: РУТА, 2001. – 320 с.
10. Ребер А. Большой толковый психологический словарь. – Т.1. – М.: ООО “Изд-во АСТ”; “Изд-во “Вече”, 2001. – 592 с.

11. Смит Н. Современные системы психологии. – С.-Пб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – 384 с.
12. Старовойтенко Е.Б. Современная психология: формы интеллектуальной жизни. – М.: Академический Проект, 2001. – 544 с.
13. Хьюэлл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). – С.-Пб.: Питер Пресс, 1997. – 608 с.

The article is devoted to revealing the methodological criteria of personality psychology subject. The Aristotle causality classification serves as a universal criterion of norming of this field of knowledge. It enables to note findings and shortcomings of today's personality theories.

Key words: personology, causal, teleological, integral subject ness, personality.

УДК 159. 923

ББК 88. 37

Г.К. Радчук

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СУБ'ЄКТА ОСВІТИ У КОНТЕКСТІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ

У цьому дослідженні виявлена базова парадигма сучасної системи освіти, основні характеристики освітньої системи подані крізь призму соціокультурного простору, а також визначено об'єкт освіти в новій освітній парадигмі.

Ключові слова: освітня парадигма, сучасна система освіти, соціокультурний простір, синергетика.

Актуальність теми дослідження обумовлюється завданнями, поставленими перед психологічною наукою у сфері трансформації системи освіти України в напрямку нової динамічної й осучасненої освітньої парадигми, яка, в цілому, визначає процес становлення особистості.

Однак актуальність даного дослідження не вичерпується виключно сьогоdnішніми потребами посттоталітарних соціальних трансформацій: соціально-оновлюючий зміст освіти розгортається у більш широких контекстах. До початку ХХІ століття чітко визначилася потреба в принципово інакших інформаційних, ментальних і поведінкових стратегіях, етичних аспектах поведінки як на рівні внутрішнього світу, так і на рівні соціальних взаємин. Становлення постіндустріального суспільства як інформаційного та мультикультурного потребує переосмислення змісту освіти та її окремих структурних компонентів, оскільки вона фактично здійснює підготовку людини до самостійних особистісних і професійних стосунків, які ґрунтуються на певних стратегіях.

Усвідомлюючи вказану проблему, ЮНЕСКО оголосило ХХІ сторіччя сторіччям освіти, оскільки освіта нині – це визначення й підкріплення вектора соціального існування людства.

На сьогодні загальновизнаним є те, що традиційна модель освіти надто статична, монологічна, орієнтована на дисциплінарне розмежування знання у вигляді відносно автономних, замкнених систем збереження інформації, яка має бути “вкладена” в голови учнів чи студентів. Ця модель є переважно закритою та близькою до рівноваги і практично нездатною до розвитку, а тому стає все більш неадекватною реальностям процесу глобальних світових змін. Наслідком цього є не лише фрагментарність розгляду реальності, але і її деформація, що в умовах постіндустріального інформаційного суспільства не дозволяє людям адекватно реагувати на екологічну кризу, девальвацію моральних норм і цінностей. Реформа освіти повинна опиратися на ідеї цілісності освіти, що актуалізує проблему ретельного рефлексивно-методологічного супроводу сучасної освітньої системи.

Відтак метою нашого дослідження є розкриття парадигмальних засад розвитку сучасної системи освіти, визначення її основних характеристик через вписування освіти в широкий соціокультурний простір і розгляд суб'єкта освіти в контексті нової освітньої парадигми.

Традиційно виділяють такі історичні типи освітніх парадигм: класичну, некласичну і постнекласичну. Якщо реальністю класичної науки була так звана предметна реальність, то реальність постнекласичної науки – взаємозв'язки, в які включена людина. “Згідно з цим поглядом, – влучно зауважує М.С.Гусельцева, – світ – багатовимірний, багатогранний, гетерогенний і мозаїчний... Події в цьому світі не обмежуються причинно-наслідковими детерміністськими зв'язками, але можуть бути розглянуті через зв'язки смислові, синхроністичні, енергетичні, структурні” [8, с.101]. Відбувся перехід до “релятивістської картини світу, а саме: від об'єктів – до відношень між об'єктами, від культу детермінацій – до невизначеності і неоднозначності, від одиничності – до множинності інтерпретацій, від тотальності – до самоорганізації” [21].

Вивчення такого типу реальності неможливе в рамках дисциплінарно організованого знання. Найхарактернішою ознакою постнекласичної науки є синергетика – міждисциплінарне знання, предметом якого є явище самоорганізації. Синергетика (від лат. “sinergeia” – співробітництво, кооперація, співдружність) – це системне бачення світу, що піднімає на новий рівень – рівень, де процеси детерміновані цілісністю, конфігурацією взаємодій, місцем у структурі. Важливим аспектом самоорганізації є те, що частини поведуться узгодженим чином. Синергетика відмовляється від так званого об'єктивного опису світу і переходить до опису проєктивного, вона ніби пропонує проєкт дій, оскільки в рамках синергетичного бачення не може бути однієї абсолютної істини.

На думку багатьох дослідників, саме синергетика як новий постнекласичний напрямок міждисциплінарних цілісних досліджень процесів самоорганізації й розвитку, що відбуваються у відкритих нелінійних і далеких від рівноваги системах, могла б зіграти роль нової парадигми освіти ХХІ століття (В.І.Аршинов, В.Г.Буданов, І.В.Єршова-Бабенко, С.П.Курдюмов, В.С.Лутай, О.Є.Остапчук, І.А.Пригожин, В.І.Редюхін, Г.Хакен) [1; 5; 6; 12; 16; 21]. Самоорганізація, перефразувавши І.А.Пригожина, – це діалог людини з часом, життєвим простором. Самоорганізація більш точно і генетично повніше розкриває сутність процесу, оскільки реакція на зовнішні впливи залежить не лише від величини цього впливу, але і від власних властивостей системи.

Як влучно зауважує В.Г.Буданов, ми приходимо до необхідності врахування знань сучасної науки і цілісного бачення світу, який був властивий нашим предкам [5]. До кінця ХХ століття неминучим стало зближення Сходу і Заходу, образу і дискурсу, дії і споглядання, гуманітарних і природничо-наукових, інтуїтивних і логічних, давніх і сучасних стилів мислення [10]. Сьогодні стає очевидним необхідність привнесення у сферу науки моральних, етичних і навіть естетичних категорій, які характерні для давніх традицій Сходу і Заходу. Тому освітня система була і буде синергійною за своєю суттю, і її слід розглядати як динамічну систему, здатну до самоорганізації, з усіма її системними характеристиками.

Отже, синергетика – це серйозна спроба відновити цілісний погляд на життя, втрачений за час панування бінарного мислення. “Цілісність знання як домінанта фундаментальної парадигми освіти повинна вирішити проблему двох культур, подолати суб’єкт – об’єктну дихотомію нашої ментальності, відновити гармонію відносин людини і природи”, – стверджує В.Г.Буданов [6]. Синергетична модель Г.Хакена у 80-х роках минулого століття була розповсюджена на опис людської поведінки. Подібні моделі вже в деяких випадках успішно використовувалися для розуміння складних соціальних систем. Проте синергетичні дослідження у цій сфері лише започатковані і потребують подальшої ретельної розробки.

Справді, сьогодні, як ніколи, потрібен цілісний трансдисциплінарний погляд на світ, і мова йде про необхідність навчання жити в умовах нестійкого, нелінійного світу. Слід враховувати динаміку і механізми самоорганізації суб’єктів освітнього простору, єдність навчання і виховання, освіти цілісної креативної особистості.

В.Г.Буданов пропонує блок принципів синергетики, які апробовані в гуманітарній освіті Росії [5, с.6]. Самоорганізація як процес, у ході якого створюється, відтворюється або вдосконалюється організація складних динамічних систем, знаходить свій прояв перш за все в ієрар-

хічності (багаторівневості) системи, яка включає в себе окремі підсистеми, блоки і ланки. У контексті методології синергетичної парадигми центр дослідження моделювання освітніх систем зміщується у бік внутрішніх механізмів розвитку, іманентних освітнім системам. Програма становлення й розвитку освітніх систем поряд із соціальною (зовнішньою) організацією передбачає внутрішні механізми, що здатні реагувати на набір флуктуацій, які виводять систему з рівноваги, на ту внутрішню умову акумулювання енергії, інформації, що й забезпечує освітнім системам здатність до розвитку, визначає стан-атрактор та підсумок самоорганізації систем.

Саме ці потенції методології синергетичної парадигми, на нашу думку, дозволяють подолати основні суперечності усталених підходів, узгодивши їх у цілісне бачення шляхів вирішення проблем розвитку і трансформації системи освіти.

Урахування синергетичного принципу самоорганізації відкритих систем в умовах нелінійності, які працюють у модусі причинно-наслідкових зв’язків, що суттєво відрізняються від класичних уявлень, розширює можливості моделювання освітніх систем, створює найоптимальніші умови для їх системного осмислення. У цьому контексті стереотипне лінійне мислення, орієнтоване на універсальність дії динамічних законів, бачиться принципово непридатним. Синергетична інтерпретація відкритих систем, що розвиваються, до яких належать і освітні системи, породжує звернення до нелінійної причинності, що призводить до усвідомлення неможливості аналізу будь-якої еволюційної системи лише на основі емпіричного матеріалу, не знаючи причин і закономірностей, які породжують цю еволюцію та розвиток. Слід зазначити, що саме дана тенденція переважала досі при аналізі аналогічних проблем.

Через призму синергетичного бачення потрібно розглядати також сутність особистості, що включена в цілісну систему освіти. Особистість є складною, відкритою, дисипативною, нелінійною системою сутнісних сил, тому застосування принципів синергетики для дослідження її буття є цілком правомірним. Власне, синергетика найкращим чином висвітлює спонтанність саморозгортання внутрішнього змісту суб’єкта освіти. При цьому найважливішими цінностями сучасної освіти виступають такі універсальні людські цінності, як свобода і творчість. Свобода як можливість діяти при відсутності зовнішнього цілеспрямування і творчість як діяльність людини зі створення нових якостей, образів, знань, смислів стають базовими аксіологічними вимірами освіти [14].

Для того, щоб відбувалася самоорганізація у процесі становлення суб’єкта в системі освіти, необхідне якесь критичне значення життєвих виборів. Випадковості тут можуть грати роль своєрідних пускових меха-

нізмів. Мала випадковість може перерости в макроструктуру. Якщо випадковість у смисловому плані резонує з відповідною формою само-структурування, то здатна вивести систему на внутрішню тенденцію самоорганізації. Нелінійне середовище здатне само себе вибудувати, проте необхідний набір випадковостей для ініціювання процесу. Отже, особистісне становлення пов'язане з правильним ініціюванням бажаних тенденцій саморозвитку. Потрібний правильний резонансний вплив через максимальне розширення можливостей розвитку, переоцінку цінностей, виділення головного і другорядного, врахування своєрідності кожної особистості [2].

Отже, однозначне знання про об'єкт залишилося цінністю класичної науки. У контексті синергетичного пізнання “знати – значить поводити себе адекватним чином у ситуаціях, що пов'язані з індивідуальними актами або кооперативними взаємодіями”. Синергетика є своєрідним мостом між системою як цілісністю і частинами, вона орієнтована на взаємодію, на узгодженість цілого і частин, мікро- та макрорівнів. Онтологія синергетики – це онтологія цілісного світу, тому синергетика є діалогічною, а пізнання процесів самоорганізації вимагає особливого типу мислення – комунікативного, яке характеризується відмовою від дихотомій, конфронтацій, від прямого “так” чи “ні”. Комунікація має онтологічний смисл, може викликати синергетичний ефект – формування нового знання, нових смислів і цінностей [9].

Висновок. Таким чином, в сучасній науці відбувся поворот від предметно-орієнтованого пізнання до пізнання реальності, яка розуміється як взаємозв'язки, відносини: від реальності предметної – до реальності, яка конструюється у свідомості. На зміну поверхово-предметному освоєнню світу приходять глибинно-смислове осягнення світу людиною як суб'єктом освітнього простору. Акцент у пізнанні законів реальності зміщується до питань смислоутворення, цілісного розуміння, особистісного знання. Синергетичний підхід долає дихотомію зовнішнього і внутрішнього, штучного і природного, аналізу і синтезу, раціонального й емоційно-інтуїтивного. Можна стверджувати, що домінування постнекласичного типу раціональності актуалізує проблеми моделювання розвитку системи вищої освіти в контексті синергетичної парадигми, при цьому акцент ставиться на діалогічні й аксіологічні аспекти освітнього простору.

1. Аршинов В.И. Философия образования и синергетика: как синергетика может содействовать становлению новой модели образования? // <http://www.iph.ras.ru>
2. Асташова Н.А. Учитель: проблема выбора и формирование ценностей. – М., 2000. – 272 с.

3. Балл Г. До обґрунтування раціоналістичного підходу в психології // Психологія і суспільство. – 2004. – №4. – С.60–74.
4. Балобанов А.Е. Философия образования // <http://www.iph.ras.ru>
5. Буданов В.Г. Трансдисциплинарное образование, технологии и принципы стратегии // Синергетическая парадигма. – М.: Прогресс – Традиция, 2000. – С.285–304.
6. Буданов В.Г. Синергетические стратегии в образовании // <http://spkurdyumov.narod.ru>
7. Василюк Ф.Е. Методологический смысл психологического схизиса // Вопросы психологии. – 1996. – №6. – С.25–40.
8. Гусельцева М.С. Культурно-историческая психология: от классической – к постнеклассической картине мира // Вопросы психологии. – 2003. – №1. – С. 99–115.
9. Денисенко Т.А., Петруня О.Э. Кризис психологической науки и герменевтико-феноменологическая разработка онтологии личности как условие его преодоления // Вестник Московского университета. Сер. Философия. – 2004. – №1. – С.54–73.
10. Лубовский Д.В. Введение в методологические основы психологии: Учебное пособие. – М., 2005. – 224 с.
11. Нестеренко Г.О. Синергетичний вимір самореалізації особистості в умовах трансформації суспільства: Автореф. дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 2003. – 18 с.
12. Остапчук О.С. Возможности синергетики в разбудові інноваційного освітнього простору // Педагогіка і психологія. – 2004. – №2. – С.16–28.
13. Петренко В.Ф. Конструктивистская парадигма в психологической науке // Психологический журнал. – 2002. – №3. – С.113–121.
14. Плахотнік О.В. Суб'єкт в освітньому просторі: соціально-філософський аналіз: Автореф. дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – Харків, 2004. – 19 с.
15. Пряжников Н.С. Эстетические проблемы психологии: Учебно-методическое пособие. – М., 2004. – 488 с.
16. Редюхин В.И. Синергетика – сияя птица образования // <http://www.iph.ras.ru>
17. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії: Навч. посібник. – К., 1996. – 182 с.
18. Славская А.Н. Личность как субъект интерпретации. – Дубна, 2005. – 240 с.
19. Столович Л.Н. О системном плюрализме в философии // Вопросы философии. – 2000. – №9. – С. 46–56.
20. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. – К., 1996. – 170 с.
21. Хакен Г. Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке? // <http://spkurdyumov.narod.ru>
22. Юревич А.В. Психология и методология // Психологический журнал. – 2004. – №5. – С.35–47.

In this research the paradigmatic bases of modern educational system are revealed, its main features are pointed out through the view on education in the wide socio-cultural space and the subject of education in the new educational paradigm.

Key words: educational paradigm, modern educational system, socio-cultural space, synergetic.

УДК 159. 923

ББК 88.840

О.М. Коропецька

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПАРАМЕТРИ ГУМАНІСТИЧНОГО ПІДХОДУ ДО НАВЧАННЯ І ВИХОВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Стаття присвячена проблемі гуманізації освіти та пошуку шляхів і засобів її реалізації в Україні в сучасних умовах. Автор доводить, що Україні необхідна така реформа освіти, яка на загальнодержавному рівні забезпечить не просто зміну методів чи технологій у системі навчання і виховання, але зможе змінити сам спосіб соціального життя підрастаючої особистості. Вирішення цієї вкрай актуальної проблеми можливе шляхом мобілізації спільних зусиль сім'ї, школи та вузу.

Ключові слова: гуманістичний підхід, навчання, виховання, гуманізація, демократизація, особистість, творчість, саморозвиток.

Актуальність проблеми. Проблема навчання і виховання підрастаючої особистості є однією з тих, яка, незважаючи ні на епоху, ні на географічне положення, ніколи не втрачала своєї актуальності, адже історія розвитку освіти та історія розвитку суспільства невіддільні одна від одної. При цьому кожне суспільство протягом усієї історії людства висувало свої, необхідні саме для нього вимоги щодо кінцевого результату навчання і виховання. Кожна суспільно-економічна формація мала свій виховний ідеал і відповідно до нього ставила свої цілі та завдання.

Головною метою системи освіти України в ХХІ столітті є створення оптимальних соціально-психологічних умов для формування гармонійно розвиненої, соціально і національно свідомої, здатної до саморозвитку і самовдосконалення особистості. Створення таких умов, забезпечення можливості розвивати свою суб'єктивну сутність, реалізувати свій особистісний потенціал вимагають використання активних форм і методів у освітньо-виховному процесі, впровадження нових технологій, навчальних ресурсів тощо.

Мета повідомлення полягає в аналізі основних засад гуманістичного підходу та визначенні шляхів і способів його застосування в умовах реформи школи та освіти в сучасній Україні.

Ідея гуманізму зародилась ще в часи античності. Її розвивали у різні часи Сократ, Данте Аліґ'єрі, Еразм Роттердамський, Жан-Жак Руссо, Йоган Генріх Песталоцці, Джон Д'юї, Марія Монтесорі, Бруно Бетельгейм, Януш Корчак, Лоренс Кольберг та ін.

Серед вітчизняних учених гуманістичні засади у навчанні і вихованні розробляли і пропагували Ф.Ф.Брюховецький, В.П.Кашенко, Г.С.Костюк, А.С.Макаренко, М.І.Пирогов, Г.Сковорода, В.О.Сухомлинський, Д.М.Узнадзе, К.Д.Ушинський та ін. На сучасному етапі широко пропагують і розвивають ідеї гуманізму Г.О.Балл, Б.С.Братусь, Д.О.Леонт'єв, В.Г.Щур.

Як самостійна галузь знання гуманістична психологія сформувалася в 50-х роках ХХ ст. у США. Її засновники – Шарлота Бюлер, Абрахам Маслоу, Карл Роджерс. Ідеї гуманізму в психології розробляли та втілювали в практику Джеймс Бьюдженталь, Курт Гольдштейн, Філіп Лерш, Ролло Мей, Гордон Олпорт, Генрі Мюррей, Джордж Келлі, Віктор Франкл, Карен Хорні та ін.

Реалізація нового підходу передбачає впровадження якісних змін у систему освіти, а саме – її гуманізацію та демократизацію. Ці зміни необхідні впроваджувати у трьох напрямках: у роботі з дітьми, педагогами та батьками.

Робота з дітьми спрямована не лише на опанування ними певного обсягу знань, але, що є більш важливим, – це турбота про максимальний розвиток особистісного, інтелектуального і творчого потенціалу дитини.

Розроблений К.Роджерсом підхід “недирективного навчання” як ніколи актуальний сьогодні і відповідає проголошеному у “Національній доктрині розвитку освіти України в ХХІ столітті (2001 р.)” особистісно-орієнтованому підходу, згідно з яким саморозвиток особистості, природна індивідуальність та самостійність дитини виступають пріоритетними не лише для проголошеного державою курсу, але для кожного вчителя зокрема.

Засади гуманістичного ставлення до дитини, які вперше виклав Карл Роджерс у праці “Клієнт-центрована терапія” можуть слугувати орієнтиром для усіх, хто навчає і виховує.

У цій праці Роджерс переконливо довів, що людина є істотою самоцінною і самодостатньою, тому джерело розвитку знаходиться у ній самій [8, с.185].

Саме тому особистість учений розглядає виключно у контексті таких понять, як любов, свобода, творчість, “Я”, вибір, розвиток, оптимізм, самореалізація. Повноцінно функціонуючій особистості, вказував Роджерс, притаманні спонтанність, довіра і відкритість. Така людина стоїть вище будь-яких соціальних умовностей, вона високо цінує себе і здатна оцінити людей, що знаходяться поруч [6, с.17].

К.Роджерс стверджував, що реальним для людини є те, що існує в її внутрішній системі координат, тобто її суб'єктивний світ. Власне суб'єктивне сприйняття і переживання є основою для дій людини [6, с.7]. Заперечуючи Скіннера, його трактування поведінки як реакції організму на стимул, Роджерс наголошував, що поведінку швидше варто розглядати як інтерпретацію людиною певної ситуації, її реакцію на цю ситуацію. Вона так реагує, бо саме так відчуває. Це і є її реальністю. Але те, що є реальним для однієї людини, не обов'язково повинно стати реальним для іншої. Цей важливий постулат Роджерса повинен, у першу чергу, усвідомити вчитель. Учителеві необхідно зрозуміти, що учні

сприймають світ по-різному. Якщо вчитель хоче наблизитися до своїх учнів, він повинен спробувати прийняти їх точку зору. Для цього він мусить володіти емпатією, тобто здатністю не лише розумом, але й серцем прийняти реальність кожного учня. Тільки такий вчитель зможе стати успішним і досягнути висот у своїй діяльності. Зрозуміти людину можна лише в її цілісності, об'єднавши в єдине ціле як зовнішній, так і внутрішній досвід [6, с.8].

Співзвучний теорії Роджерса підхід Філіпа Лерша, який стверджував, що людина є тим, ким вона є завдяки переживанням і враженням, що виникають у результаті її безперервної взаємодії з навколишнім світом. Власне, переживання, що виникають у її зустрічах зі світом, формують поведінку людини [7].

Саме тому особливо важливою видається думка Філіпа Лерша, який стверджував, що мета навчання і виховання полягає не в трансляції знань та формуванні певних умінь і навичок, але, що особливо важливо, – у розвитку цілісної людини, у сприянні її духовному зростанню, у спрямуванні її індивідуального розвитку у потрібному напрямі.

Одночасно Лерш доводив, що для того, щоб уповні зрозуміти даний постулат, необхідно усвідомити, що означає поняття “цілісна людина”. Учений стверджував, що ця цілісність полягає не лише у поєднанні в єдине ціле сприймань, споминів, думок, почуттів, прагнень і дій людини. Вона сприйматиме себе такою тоді, коли зможе інтегрувати всі складові свого досвіду в єдине ціле. Досягнути цієї цілісності, відкрити для себе свою інтегровану сутність, своє єство вона зможе лише у поєднанні із зовнішнім світом, коли відчуватиме себе у неподільному взаємозв'язку з цим світом [7].

У навчально-виховному процесі головними орієнтирами для вчителя повинні бути, перш за все, суб'єктивний досвід, індивідуальність та унікальність кожної дитини. Подібно до зерна, яке для свого розвитку потребує необхідних умов, таких як ґрунт, волога і повітря, дитина для свого розвитку потребує уваги, прийняття та емпатії.

Старі методи навчання і виховання здебільшого вичерпали себе. Нові підходи та методи, які необхідно впроваджувати в систему освіти вже нині, вимагають від педагогів певних здібностей, навичок, умінь, які необхідно сформувати. Отже, одним із головних завдань сьогодення вважаємо формування нового підходу у ставленні до учня.

Робота з учителями повинна проводитися на двох рівнях: перший передбачає підготовку *майбутніх* учителів, другий – надання допомоги вчителям із метою формування у них позитивного мислення у ставленні до учнів.

Ще у 30-х роках ХХ ст. Л.С.Виготський наголошував, що навчання має забезпечувати розвиток, у тому числі і розвиток суспільства.

К.Роджерс із цього приводу писав, що центральне місце у сфері освіти повинно займати поняття “свобода навчання”. Особливості особистості і поведінки вчителя він розглядає з погляду того, в якій мірі вчитель може забезпечити дитині цю свободу. Успішним навчання буде лише тоді, стверджує К.Роджерс, коли воно захоплює особистість учня уповні. Важливо, щоб дитина навчалась не тому, що треба, а тому, що їй хочеться вчитися, тому що вона отримує задоволення від того, що розвивається і бачить зміни у собі і втішається від цих змін [6, с.358–376].

Англійський психолог і педагог Роберт Бернс наголошував, що результати численних досліджень свідчать, що ефективність викладання вчителя залежить від його загального психологічного стану, від сформованості його Я-концепції. Лише позитивна Я-концепція, гармонійність внутрішнього і зовнішнього сприйняття можуть забезпечити успіх у педагогічній діяльності.

Учений стверджував, що значно легше сприяти формуванню позитивної Я-концепції студента, ніж намагатися на більш пізніх етапах змінити установки і стиль викладання учителів. Саме тому, вказував Р.Бернс, розвиток особистості студентів-педагогів має не менш важливе значення ніж їх академічні успіхи.

У навчальному закладі майбутній вчитель повинен оволодіти технологією саморозвитку, інакше він не зможе навчати цьому інших. Адже спочатку вчитель навчає “когось”, а лише потім “чомусь”.

Важливе значення у підготовці майбутніх учителів має педпрактика. Традиційно в обов'язки керівників практики входять завдання, які пов'язані з підготовкою майбутніх учителів у суто професійному й академічному плані. Р.Бернс вважає, що цього замало. Керівники практикою повинні бути не лише наставниками, але й консультантами, які завжди готові надати емоційну підтримку, розв'язати проблеми, що виникають у спілкуванні з учнями. Студент мусить бути готовий до розв'язання емоційних проблем і проблем у сфері спілкування ще до того, як вони виникнуть. Його треба вчити знаходити вихід із будь-якої ситуації. Тоді йому не доведеться переживати стан людини, що розгубилася або розчарувалася у своєму виборі [2, с.333–334].

З огляду на вищесказане, Бернс пропонує у програму підготовки майбутніх учителів включити курс психологічного консультування. Крім того, необхідно навчити керівників педагогічної практики надавати психологічну допомогу, навчати студентів виходити із складних емоційних ситуацій. Однак найважливішим висновком Бернса є те, що необхідно проводити обстеження абітурієнтів, що вступають у педагогічні навчальні заклади, з метою виявлення емоційно невірноважених або схильних до психосоматичних захворювань, бо емоційні навантаження,

які неминуче супроводжують діяльність учителя, можуть мати негативний вплив як на самого майбутнього вчителя, так і, що найважливіше, на дітей, яких від буде навчати [2, с.334].

Саме тому професійний відбір тих, хто вступає до педагогічного навчального закладу, є не просто бажаним, а необхідним.

Що стосується учителів, які вже працюють, то необхідно в системі підвищення кваліфікації вчителів звернути особливу увагу на їх загальне психологічне оздоровлення.

Таким чином, гуманізація навчання і виховання полягає у наданні допомоги не лише вчителям, яким необхідно кардинально змінити ставлення до дітей, але, що більш важливо, допомогти вчителям і особливо студентам, які готуються стати педагогами. Починати цю роботу необхідно з навчання у школі.

Відомий російський психолог А.Г.Асмолов, звертаючи увагу на досвід повоєнної Японії, що за оптимально короткий термін зуміла досягнути такого успіху у своєму розвитку, завдяки якому здивована “японським чудом” Європа нарекла її країною, над якою зійшло, а не сходило сонце, наголошує, що власне зміни в системі освіти стали тими визначальними детермінантами, завдяки яким Японія змогла так швидко і стрімко розвиватись [1, с.6].

Однією з найвагоміших змін в японській післявоєнній системі освіти було включення професійної орієнтації в навчальні програми в усіх середніх школах. Професійна орієнтація, професійне самовизначення школярів, яке японці запровадили, починаючи із середньої школи, стало тим ключовим моментом, завдяки якому стало можливим “японське чудо”. Саме орієнтація на людину, турбота про розвиток її індивідуальних здібностей, починаючи із середньої школи, забезпечили Японії вихід із кризи у повоєнний період.

Ще одним прикладом, який демонструє, наскільки важливою є увага до людини, турбота про її інтереси, потреби та здібності – національна програма “Меріт”, яка була запроваджена у США на початку 60-х років. Згідно з цією програмою у Сполучених Штатах розпочався активний пошук обдарованих дітей. Протягом кількох років за допомогою психологічної діагностики учнів усіх старших класів у всіх школах США виявляли найбільш обдарованих дітей з тим, щоб дати їм можливість продовжити освіту, причому за рахунок державних коштів. Власне, з програмою “Меріт” пов’язують американські спеціалісти стрибок у галузі точних і природничих наук у США.

Опираючись на ці факти, А.Г.Асмолов наголошує, що для того, щоб суспільство могло вийти з кризи, воно повинно в першу чергу дбати про

розвиток дітей, причому цей розвиток повинен базуватися на засадах гуманістичного підходу.

Саме тому вчений закликає усіх, від кого залежить стан освіти в державі, перейти від реформи педагогічного методу до реформи соціальної організації життя в системі освіти [1, с.6–7].

Дещо подібна ситуація склалася в сучасних умовах в Україні. З огляду на вищесказане необхідно створити всі умови, щоб обдаровані діти не опинилися за межею тих щасливчиків, котрі потрапляють на державне навчання у вузи. Розпочати варто було б із того, щоб особистісно-орієнтований підхід, розвиток здібностей і потенційних можливостей підростаючої особистості запровадив не лише у вигляді рішень і постанов, які поки що діють у більшості випадків лише на папері, а в реальному житті кожного школяра.

Реформа освіти – це реформа всього життя підростаючої особистості, а не реформа педагогічного методу чи тої або іншої технології навчання. Якщо не буде проведена реформа соціального життя особистості, то жодний метод не допоможе [1, с.8].

До тих пір, поки у системі освіти пануватиме адаптивно-дисциплінарна модель навчання і виховання, яка реалізується менторами чи моралізаторами від навчання і виховання, країна не зможе досягти зрушень, на які так очікує суспільство. Злий, грубий учитель у школі не менш небезпечний ніж поганий лікар. Виховувати і навчати повинні не ті, хто обрав педагогічну діяльність через те, що не вдалось реалізувати інші можливості, а духовно обдаровані люди, які б стали соціальними архітекторами способу життя дитини, які в процесі спільної діяльності, взаємодії з дитиною допоможуть їй знайти свій шлях у житті.

Робота з батьками передбачає спрямування усіх зусиль для створення необхідних для розвитку дитини умов у межах сім’ї, турбота про забезпечення єдності дій школи і батьків щодо розвитку дитини, її успішної соціалізації.

У підсумку слід відмітити, що з метою реалізації гуманістичних засад у навчально-виховній роботі з учнями пропонуємо виділити такі основні напрями:

1. Стимуляція пізнавального інтересу учнів шляхом організації пізнавально-розвивального педагогічного середовища, зокрема, самостійний пошук необхідної інформації, можливість самостійно вибирати завдання та розв’язувати пізнавальні проблеми, творчо вирішувати їх.

2. Упровадження вільного, індивідуалізованого навчання, дотримання принципу свободи дитини. Даний метод має теоретичні витоки у філософсько-гуманістичній системі вільного виховання Ж.-Ж.Руссо та в системі організації навчання М.Монтесорі. У поведінці дитини необхідно

стримувати лише те, що може зашкодити іншій людині. Усе інше – будь-який прояв, яким би він не був, у якій би формі не виражався, повинен завжди поважатися вихователем-викладачем. Згідно із системою виховання М.Монтесорі, роль учителя обмежується спостереженням, мета якого – фіксувати добрі та погані вчинки дітей. Добрі – захочувати, погані – зупиняти. Мета виховання, наголошує М.Монтесорі, – дисциплінувати дитину для добра, активної діяльності і праці, а не для пасивної слухняності, бо дитина готується не до навчання у школі, а до самого життя. Розвиток свободи неможливий без розвитку самостійності [5, с.50].

3. Упровадження диференціального навчання, забезпечення максимального розвитку з урахуванням психологічних особливостей дитини, її інтересів і здібностей. Відповідно до цього засвоєння предметних знань-умінь повинно розглядатися як засіб і результат навчання, а не як його головна мета.

4. Особистісно-орієнтоване навчання і виховання, мета якого – формування такої розвиваючої педагогічної системи, центром якої виступає особистість учня, яка передбачає не лише турботу про розвиток інтелекту та почуття громадянської відповідальності, але й становлення духовності молодшої людини. Особистісно-орієнтоване навчання передбачає визнання унікального досвіду кожного учня, який складається з:

- наявних уявлень та раніше засвоєних понять;
- практичних і розумових дій;
- особистісних смислів, установок і стереотипів.

Таким чином, реформа школи та педагогічної освіти полягає не в тому, щоб спонукати до саморозвитку школярів. Її завдання – цілком змінити спосіб буття школярів, присвятити себе обраній професії та створити такі умови школярам, щоб вони вільно могли розвиватись та вдосконалюватись. При цьому учень – “суб’єкт” навчання, а опанування предметних знань-умінь розглядається не як головна мета, а лише як засіб.

Вищою метою навчання є формування творчої активності, що виявляється у здатності до саморозвитку, до саморуку через творчі дії [3; 4]. Особливу увагу необхідно звернути на проблему профорієнтації не лише під час відбору абітурієнтів на навчання в педагогічні вузи, але починаючи із середньої школи.

Для того, щоб забезпечити утвердження гуманістичного підходу у сучасній системі освіти, необхідно дійсно почати з виховання, у першу чергу, майбутніх учителів. У процесі підготовки майбутніх педагогів необхідно розв’язати два важливі завдання. Перше стосується оволодіння студентами предметними знаннями та методикою викладання, друге – процесу соціалізації студентів, їх входження у професію учителя. Друге завдання стосується педагогічної практики, а саме – під-

тримки студентів учителями та організаторами практики, надання допомоги як у професійному плані, так і в плані саморозвитку студента. Викладання та включення у шкільне життя є важливими і для формування позитивної самооцінки майбутнього вчителя, тому необхідно створити всі умови для його повноцінного входження у роль учителя. Зміни в системі освіти необхідні. Це вимога часу.

До змін закликають відомі психологи та педагоги сучасності, про це свідчить стан справ у системі освіти в Україні сьогодні.

1. Асмолов А.Г., Ягодин Г.А. Образование как расширение возможностей развития личности // Вопросы психологии. – 1991. – №1. – С.6–13.
2. Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание: Пер. с англ. / Общ. ред. и вступ. статья В.Я.Пилиповского. – М.: Прогресс, 1986.
3. Давыдов В.В. Проблемы развивающего обучения: Опыт теоретического и экспериментального психологического исследования. – М., 1986.
4. Максименко С.Д. Генетическая психология. – М.–К., 2000.
5. Монтесорри М. Метод научной педагогики М.Монтесорри. – К., 1993.
6. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека: Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Е.И.Исениной. – М.: Изд. группа “Прогресс”, “Универс”, 1994.
7. Lersch Ph. Zum Personverständnis in der Psychologie ... – München; C.H. Beck, 1966. – S.104–124.
8. Rogers C. R. Client-centered therapy... Boston: Houghton Mifflin, 1951.

The article is dedicated to the problem of humanization of education and looking for a new ways and methods of its realization in Ukraine today. The author proves that Ukraine needs such a kind of reform, which could ensure not only changing of the methods and technology in the system education, but changing the growing up personality's way of social life. The solving of that urgent problem is possible by mobilization common effort of family, secondary and high school.

Key words: human approach, education, upbringing, humanization, democratization, personality, creative work, self-development.

УДК 159.923

ББК 88.52

С.Д. Литвин-Кіндратюк

ПСИХОЛОГО-ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ЯК ПЕРСОНОЛОГІЧНИЙ МЕТОД ТА ПРИНЦИП ІСТОРИЗМУ

У статті обґрунтовуються теоретико-методологічні засади психолого-історичної реконструкції як методу історичної психології у контексті принципу історизму та понятійного апарату психології повсякденності, а також на основі порівняння з прийомами реконструкції, які застосовуються у сучасних дослідженнях із проблем соціальної історії.

Ключові слова: психолого-історична реконструкція, принцип історизму, психологія повсякденності, життєвий світ особистості, психологічна герменевтика.

Історична психологія є міждисциплінарною галуззю, яка завдяки спільним зусиллям істориків та психологів стрімко розвивається у теоретичному й емпіричному аспектах. На часі системний опис методологічних основ психолого-історичного пізнання, який охоплює рівень філософсько-методологічного та конкретно-наукового аналізу. Це дозволить систематизувати методи історичної психології, які відповідають особливостям її предмета, уточнити конкретні методики досліджень у цій царині, що допоможе усунути існуючі труднощі в організації психолого-історичного дослідження.

З-поміж методів історичної психології на особливу увагу заслуговує метод історичної реконструкції, що використовується з метою “відтворення і характеристики психологічних феноменів і явищ у масштабі реального історичного часу” [10, с.756]. В основі цього методу “лежить ідея про можливість відтворення цілісної картини якого-небудь процесу, явища, ситуації або періоду шляхом детального та комплексного аналізу окремих складових цього цілого” [Там само].

В арсеналі історичної психології все ще бракує методичних прийомів і процедур, які дозволяють більш повно реалізувати потенціал історичної реконструкції як основного методу історичної психології. Розробка належного методичного інструментарію у цій галузі гальмується необхідністю врахування як теоретико-методологічних засад історичної психології, так і вимог із боку сучасної історіографії. З огляду на предмет історичної психології, варто виокремити психолого-історичний рівень методу історичної реконструкції, який на культурологічному рівні використовується переважно істориками ментальності. Перший рівень може бути спрямований як на відтворення особливостей життєвого світу окремої особистості, так і соціальних уявлень певної групи людей чи ментальності епохи загалом. Водночас слід зазначити, що всі варіанти психолого-історичної реконструкції за формою є персонологічними, оскільки, за С.Рубінштейном, “лише вивчаючи психіку людей того покоління, на час життя якого падають великі історичні зсуви, злам одного і зародження іншого суспільного ладу, психологія реально має справу з перебудовою психології людей. Ця перебудова виступає тут в ході самого індивідуального онтогенетичного розвитку” [Цит. за 1, с.241].

На відміну від логіки відтворення політичних подій чи фактів економічної історії, а також способу життя людей та особливостей їхнього побуту загалом, що відповідає культурологічному рівню історичної реконструкції, психолого-історична реконструкція має особливі завдання, форму й зміст, що зумовлює необхідність обґрунтування цього

методу на всіх рівнях методології як історичної психології, її основних принципів та категорій, так і загальної психології й інших галузей. Насамперед йдеться про безпосередній зв'язок методу психолого-історичної реконструкції із загальновизнаним принципом історизму, який, однак, і нині залишається одним із найменш запитаних у процесі психологічного дослідження.

Осмислення минулого, зазначає С.Максименко, може бути вірно здійснене лише за допомогою принципу єдності історичного і логічного, який виражає діалектику людського пізнання загалом. За С.Максименком, логічне як форма пізнання, як відображення в мисленні цілісної конкретності, яка знаходиться у процесі постійних змін, переходу одних якісних станів в інші, містить у собі як необхідність історичне. Водночас, “якщо логічне в своїй суті співпадає з історичним, то історичне, як об'єктивна конкретність, передуючи логічному, не може бути розкрито поза логічним” [14, с.9]. Ці положення є методологічним підґрунтям для поєднання історико-генетичного методу з прийомами психолого-історичної реконструкції соціально-психологічної реальності. Мовиться не тільки про реалізацію генетичного методу в макрочасі історії загалом, а й про порівняльну (крос-культурну) реконструкцію соціально-психологічної реальності в межах окремих його проміжків.

Начала методології психолого-історичного пошуку знайшли своє обґрунтування у працях видатного українського психолога Г.Костюка. Учений розглядає особистість як складну систему, що розвивається історично і стосовно суспільства складає “підсистему” [11, с.105]. У другій половині минулого століття психолого-історичні ідеї Г.Костюка, а вслід за ними культурологічна концепція В.Роменця, стали своєрідними орієнтирами у морі загальнопсихологічних схем, що тільки проголошували свою причетність до культурно-історичного підходу, а насправді нівелювали принцип історизму. Обґрунтовуючи вчинкову парадигму в сучасній психології, В.Роменець переконливо доводить, що культурно-історичний підхід у більшості психологічних досліджень тоталітарної доби лише декларувався, позаяк людина розглядалася фактично у відриві від національної та всесвітньої культури. Щоб стати по-справжньому культурно-історичною психологією, підкреслює В.Роменець, сучасній психології необхідно відмовитися від свого схоластичного формалізму і “взяти до своєї галузі зміст усього того, що робила людина й що вона зробила своїм” [15, с.104].

Звернення українських та російських учених до історико-культурологічного методу, зокрема до прийомів гуманітарної інтерпретації (А.Асмолов, В.Зінченко, В.Кудрявцев), сприяло оновленню методологічного арсеналу психолого-історичного дослідження. Від загальних

положень про соціальну детермінацію розвитку особистості вчені переходять до побудови більш конкретних концепцій соціоісторичного розвитку. Йдеться навіть про критику самого принципу історизму, оскільки принцип історизму іноді стає лише методологічним тлом, на якому розгорталися фундаментальні дослідження, сформульовані за канонами індивідуалістичної психології.

На думку В.Зінченко, широта підходу, започаткована Л.Виготським та його учнями, які опиралися у своїх дослідженнях на найновіші досягнення в культурантропології початку ХХ ст., у добу тоталітаризму поступово втрачалася. Унаслідок цього в культурно-історичній теорії мали місце “відступи, а іноді й спрощення вихідного корпусу ідей” [7, с.5]. На часі проблематизація принципу історизму, стверджує В.Кудрявцев, що допоможе “підняти зміст психологічного знання до рівня історичного розуміння, а отже, виокремити в його межах особливий клас таких феноменів, без яких неможливе формування культурного цілого і які на різних етапах історичного розвитку можуть по-різному визначати його загальний вигляд” [12, с.10–11]. До цієї думки приєднуються В.Слободчиков та Є.Ісаєв, які вбачають смисл історичного підходу до вивчення психології людини у її розгляді людини у різноманітності блоків життєдіяльності: і як природного індивіда, і як соціокультурного суб’єкта, і як духовно-практичної істоти [16, с.12].

Проблеми “психіка та культура”, “особистість та історія” стали предметом спеціального розгляду у працях І. Білявського [2], О.Донченко і Ю.Романенко [6], Т.Титаренко [17], М.-Л.Чепи [18] та інших. Методологічні й теоретичні засади вивчення психології повсякденності знайшли своє обґрунтування у праці Т.Титаренко “Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності”. Дослідниця трактує буденність як звичне середовище, звичний стиль життя, в який людина органічно введена, який вона практично не помічає, не усвідомлює, не аналізує і який сприяє міфологізації її власного життя, минулого й майбутнього [17, с.221]. Значення буденного досвіду для побудови життєвого світу кожної людини, зазначає Т.Титаренко, важко переоцінити, оскільки цей досвід є основою, фундаментом життєвої обізнаності людини будь-якої епохи.

Міждисциплінарний характер історичної психології дозволяє плідно використовувати методологічні напрацювання сучасної соціальної історії, історії повсякденності та історії ментальностей, що протягом ХХ ст. призвело до включення окремих категорій у корпус психолого-історичних понять і їх подальше переосмислення, збагачення концептуальних схем тощо. Якщо на початку ХХ ст. у межах психоаналізу та аналітичної психології склалися власні традиції психолого-історичного дослідження,

які були реалізовані в основному на філософсько-психологічному рівні, то в рамках французької Школи історичної психології, яка перебувала під значним впливом Школи “Анналів”, була здійснена розробка основ методології психолого-історичного пошуку. У середині ХХ ст. І.Мейерсона визначив мету й завдання історичної психології, обґрунтував історико-генетичний метод, показав продуктивність психолого-історичних досліджень окремих психічних функцій, що дозволило його учневі Ж.-П.Вернану реалізувати і розвинути зазначений підхід у вивченні психології особистості доби античності (“Міф і мислення у греків”, “Походження давньогрецької думки” та ін.) [5, с.1988].

Аналіз підходів, що розвиваються у межах найбільш знаних напрямів соціальної історії та історичної психології на Заході і в Україні, дозволяє твердити, що проблеми психології особистості стали важливим напрямом досліджень у царині історії повсякденності й отримали належне методичне забезпечення. Водночас ці дослідження засвідчили, що міждисциплінарний статус історичної психології зумовлює специфіку її методологічних орієнтирів, а також методики й процедури психолого-історичної реконструкції як персонологічного методу в межах окремих його гілок: історії повсякденності та історії ментальностей.

У вітчизняній історичній психології прийоми реконструкції психологічної ретроспективи були запропоновані І.Білявським (виокремлення “середніх типів”, визначення “картини світу” як синтетичної характеристики історичної особистості тощо) [2], Т.Титаренко (зіставлення життєвого світу особистості й історіогенезу людства [17, с.140], М.-Л.Чепю (синтетична культурно-історична стратегія) [18, с.18]. На нашу думку, найбільш повно потенціал методу психолого-історичної реконструкції можна реалізувати на соціально-психологічному рівні, оскільки навіть у випадку відновлення життєвого світу окремої особистості йдеться про достатньо детальний розгляд певних сторін психології повсякденності на певному відрізку історичного часу.

З огляду на існуючі у “новій” історичній науці програми варто, слідом за В.Шкуратовим, виокремити такі програми історичної реконструкції – реконструкція чутливості, реконструкція колективних стосунків, реконструкція картини світу [20, с.113–122]. Попри найвищий, історико-культурний, рівень узагальнення реконструкція картин світу користується більшою популярністю серед дослідників, хоч такі побудови іноді відзначаються неповнотою у соціально-психологічному аспекті. Справа в тому, що реконструкція картини світу передбачає інтеграцію цілої низки картин світу (міфологічної, художньої, наукової та ін.). Для цього вчений має опиратися на певну модель їхньої взаємодії як компонентів системи. Останнє неможливе без з’ясування механізмів

впливу існуючих за тих чи інших умов стилів поведінки та способів міжособистісної взаємодії на формування цих картин світу [13].

Таким чином, мовиться про необхідність виокремлення спектра міждисциплінарних варіантів використання методу історичної реконструкції, зокрема виокремлення як самостійного варіанту метод психолого-історичної реконструкції, обґрунтування його програм та типових схем. Думається, що сутність методу психолого-історичної реконструкції (соціально-психологічної чи психічної реальності) полягає у доцільному поєднанні описової та пояснювальної стратегії психологічного дослідження джерельної бази. Остання представлена системою історичних джерел (палеоботанічних, палеозоологічних, археологічних, речових, словесних, зображувальних тощо). При цьому межі джерельної бази визначаються проблематикою та характером дослідження, а джерельна інформація як сукупність наявних у джерелі типів соціально-психологічної інформації у їх системному зв'язку може бути подана різнопланово (відкрита і прихована, пряма й непряма) [8, с.86].

Будь-яке дослідження минулого передбачає вивчення послідовності подій углиб і виявлення горизонтальних перерізів цієї координати, тому "існує діахронна історія хронологічних послідовностей розвитку й синхронна, тобто розгляд історичних явищ в одній площині часу" [20, с.82]. Саме у цій площині найбільш чітко виявляються відмінності наукового бачення історика й психолога. Ці розбіжності тонко підмітив М.Блок, який пише: "Історик ніколи не виходить за рамки часу, проте змушений рухатися всередині нього то вперед, то назад..., він то розглядає великі хвилі споріднених феноменів, які проходять по часу з кінця в кінець, то зосереджується на якомусь моменті, де ці течії сходяться потужним вузлом у свідомості людей" [3, с.85].

Коли ви звужуєте час спостереження до дрібних проміжків, говорить Ф.Бродель, "то отримуєте чи то якусь подію, чи то якийсь факт. Подія повинна бути унікальною і єдиною: будь-який факт повторюється і, повторюючись, набуває загального характеру або, ще краще, стає структурою. Він поширюється на всіх рівнях суспільства, характеризує його спосіб існування й спосіб дії, нескінченно його увічнюючи. Іноді буває достатньо кількох кумедних історій, щоб висвітлити й показати спосіб життя" [4, с.11–12].

Нині уявлення про історію повсякденності як важливого аспекту пізнання минулого не викликає сумнівів у фахівців із соціальної історії, однак саме недостатнє "психологічне забезпечення" історичної реконструкції гальмує подальші розробки у цій галузі історичного знання. Методика вивчення цього зрізу історичної реальності, зазначає німецький медієвіст Х.-В.Гьотц, поки що є дискусійною, оскільки у процесі

історичної реконструкції тих чи інших сторін суспільного життя для дослідника особливо важить такий історичний факт, який існує поза глобальними політичними подіями і занурений у буденність. Виникає необхідність виокремити спектр типових настанов і соціальних стереотипів, що дозволить осягнути поведінку людей минулого, їх спосіб життя. За Х.-В.Гьотцем, історія повсякденності – "це суб'єктивно співвіднесений аналіз навколишнього світу", а основне завдання дослідження у цьому річизі полягає "у виявленні типів повсякденного життя у взаємозв'язку з умовами існування людей" [21, с.126].

На противагу історика психолог здається достатньо недовірливим стосовно понять "ментальність" чи "бачення світу", які видаються йому занадто глобальними й загальними. Інакше кажучи, якщо історики здебільшого говорять про наповнення історичних подій особистісним змістом, то психологи зазвичай виявляють прихильність до корпусу понять загальної психології і намагаються виявити закономірності розвитку психічних функцій чи особистісних рис тощо. Унаслідок цього у своїй роботі історики і психологи традиційно надають перевагу різним способам конструювання історичної реальності: перші більш схильються до реконструкції, другі – до генетичного підходу (соціологічного і психологічного). На нашу думку, перспективним є комплексне застосування зазначених методичних підходів, що дозволить психологам активніше застосовувати окремі програми психолого-історичної реконструкції з метою відтворення життєвого світу особистості певної епохи.

Для психолога є очевидним, що метод історичної реконструкції значною мірою ґрунтується на прийомах історичної та психологічної герменевтики й передбачає використання інтерпретації яка, зазначає Н.Чепелева, є "фундаментальним методом роботи з текстами" [19, с.6]. Уже в середині ХХ ст., у праці "Апологія історії", М.Блок указував на основні труднощі застосування методу історичної реконструкції, які мають "герменевтичний знаменник". Так, на його думку, найперше вони полягають у тому, що досліднику слід подбати про особливу налаштованість на розуміння чужої свідомості, яка віддалена від нас шерегою поколінь. Це передбачає повну відчуженість від власного "Я" й перехід до історичного пояснення як відновлення цілісного уявлення про особистість, групу чи покоління на основі аналізу плетениці каузальних хвиль. Загалом в історичних працях, зазначає вчений, панує та все осячує одне слово – "зрозуміти". Адже історія – це "великий і різноманітний досвід людства, зустріч людей у віках" [3, с.79].

Сучасні історики культури послуговуються спеціальним інструментарієм, який розробляється на основі прийомів герменевтики, з урахуванням не лише пізнавального, а й психологічного характеру процесу

розуміння. У пригоді тут може стати герменевтична процедура “зважування свого пересуду”, яка передбачає усвідомлення того, ким ми є і як ми думаємо про чужу культуру, ефективність якої, до речі, можлива лише за умови трактування сутності розуміння як взаємодії. Йдеться про взаємодію, зазначає З.Карпенко, двох основних аспектів – “інтуїтивно-емпатійного й аналітико-рефлексивного” [9, с.48].

Досягнення сучасної психологічної герменевтики дозволяють поглибити наші уявлення щодо процесів смислотворення, накреслити певні стратегії виявлення й з'ясування смислів з урахуванням особливостей того чи іншого типу інтерпретації (історичної, пізнавальної, психологічної тощо) тексту, зокрема інтерпретаційних схем, якими послуговується реципієнт. Ці ідеї знаходять своє застосування не лише у практиці комунікації, перекладу, а й у розробці прийомів психолого-історичної реконструкції. За Н.Чепелевою, інтерпретація виступає як “механізм смислового збагачення тексту, який здійснюється завдяки зануренню у контекст (особистісний, діяльнісний, культурний)” [19, с.7]. Саме контекст “задає певні інтерпретаційні рамки, які здатні обмежувати й розширювати смисловий простір тексту, збагачуючи його в останньому випадку новим розумінням змісту повідомлення” [Там само].

Прагнення зрозуміти історичну реальність шляхом лише інтуїтивного вживання в тексти минулого може призвести до неприпустимих помилок у поясненні фактів. І хоч метод емпатії продовжує приваблювати багатьох учених, у процесі психолого-історичного пошуку вчені дедалі частіше послуговуються прийомами психологічної герменевтики вкупі з прийомами, в межах яких описові прийоми виступають як один з етапів реконструкції.

Отже, розширення предметної сфери історичної психології як міждисциплінарної галузі, більш повне включення в неї психології повсякденності передбачає збагачення і конкретизацію принципу історизму в психолого-історичному дослідженні, що дозволить окреслити на цій основі психологічний варіант методу історичної реконструкції та визначити його методичні програми. Останні можуть бути спрямовані на відтворення особливостей життєвого світу окремої особистості чи поведінки групи й опираються на інтерпретаційні схеми психологічної герменевтики.

1. Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В. Философско-психологическая концепция С.Л.Рубинштейна: К 100-летию со дня рождения. – М.: Наука, 1989. – 248 с.
2. Білявський І.Г. Лекції з історичної психології. – Одеса: Астропринт, 2004. – 448 с.
3. Блок А. Апология истории, или Ремесло историка. – М.: Наука, 1973. – 232 с.

4. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII ст. – Т.1. Структура повсякденності: можливе і неможливе / Пер. з фр. – К.: Основи, 1995. – 543 с.
5. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
6. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
7. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. – 1993. – № 4. – С. 5 – 19.
8. Історичне джерелознавство: Підручник / Я.С.Калакура, І.Н.Войцехівський, С.Ф.Павленко та ін. – К.: Либідь, 2003. – 488 с.
9. Карпенко З.С. Акіопсихологія особистості. – К.: ТОВ “Міжнар. Фін. Агенція”, 1998. – 216 с.
10. Кольцова В.А., Олейник Ю.Н. История психологии: теоретические и методологические проблемы исследования // Психология XXI века / Под ред. В.Н.Дружинина. – М.: ПЕР СЭ, 2003. – С.447–460.
11. Костюк Г.С. Проблема личности в философском и психологическом аспектах // Избранные психологические труды. – М.: Педагогика, 1988. – С.76–85.
12. Кудрявцев В.Т. Историзм в психологии развития: от принципа к проблеме // Психологический журнал. – 1996. – Т.17. – №1. – С.5–18.
13. Литвин-Кіндратюк С.Д. Методологічні аспекти психолого-історичного вивчення харчової поведінки // Психологія у XXI столітті. Матеріали VI Костюківських читань (28–29 січня 2003 р.) / Гол. ред. С.Д.Максименко. – Т.2. – К., 2003. – С.103–107
14. Максименко С.Д. Психологія в соціальній та педагогічній практиці. Методологія, методи, програма, процедура. – К.: Наук. думка, 1998. – 224 с.
15. Роменець В.А. Історичне становлення психологічного знання // Основи психології: Підручник / За заг. ред. О.В.Киричука, В.А.Роменця. – К.: Либідь, 1995. – С.94–110.
16. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии. – 1998. – №6. – С.3–17.
17. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності. – К.: Либідь, 2003. – 376 с.
18. Чепелева Н. П'ять великих таємниць історичної психології. – К.: Ред. загальнопед. газ., 2005. – 128 с.
19. Чепелева Н. Психологическая герменевтика – наука о понимании // Практична психологія та соціальна робота. – 2001. – №3. – С.6–10.
20. Шкуратов В.А. Историческая психология. – М.: Смысл, 1997. – 505 с.
21. Goetz H.– W. Leben im Mittelalter: vom 7. bis 13. Jh. – Munchen: Beck, 1986. – 302 s.

In the article are considered theorist-methodological basys psychology-history reconstruction as a method of history psychology beside the context of principle historical and notional device of daily psychology, as well as on the base of comparison with receiving the reconstruction, which are used in studies from problems of social history.

Key words: psychology-history reconstruction, principle historical, daily psychology, life world of personality, psychological hermeneutics.

УДК 159. 923
ББК 88. 37

Н.В. Чепелєва

ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

З позицій постмодернізму та соціального конструкціонізму обґрунтовується погляд на особистість як наративну ідентичність, що конструюється значущим смисловим контекстом міжперсональної взаємодії.

Ключові слова: психологічна герменевтика, особистість, наративна ідентичність, особистісний міф, інтерпретація.

Психологічна герменевтика розглядається нами як напрям досліджень, що має вивчати психологічний аспект загальної герменевтичної проблематики, тобто проблеми розуміння та інтерпретації реальності, у тому числі психічної реальності людини, її особистого досвіду, який зафіксований у різного роду текстах, з'ясовувати психологічні механізми розуміння та інтерпретації вербальних і невербальних повідомлень, їх залежність від особистісних характеристик людини. При цьому ми опираємося на характерну для сучасного постструктуралізму ідею про те, що не лише свідомість людини, але й її дії, події її життя можна уподібнити певній сумі текстів, які підлягають розумінню та інтерпретації. При цьому основним засобом розуміння людини і світу виступає мова, а провідним методом такого розуміння є тлумачення, яке трактується нами як розгорнута, відрефлексована, звернена до себе або іншого інтерпретація.

Психологічна герменевтика ґрунтується на методологічних положеннях конструктивізму, які стосуються ідей про репрезентацію людині світу, навколишнього, реальності у цілому лише через призму культурних схем, зразків, моделей тощо. До них передусім належить мова як засіб конструювання “дійсності другого порядку”. Остання створюється шляхом приписування смислів, значень або цінностей відповідній дійсності першого порядку [4].

Таким чином, світ, у якому ми живемо та діємо, це сконструйований нами (свідомо чи несвідомо) світ, до якого ми адаптовані, який є зручним і передбачуваним. Вихід із нього створює почуття дискомфорту та бажання знову повернутися у цей звичний, обжитий “наш” світ. Конструюємо ми цю дійсність другого порядку на основі культурних моделей, виходячи з власного досвіду – як особистого, так і досвіду спілкування з іншими.

Крім ідей конструктивізму, психологічна герменевтика базується на положеннях постмодернізму стосовно тлумачення життя як тексту, що може запозичатися з культурних зразків, переписуючись, переформулюючись протягом усього життя.

Можна виділити основні концептуальні положення, на які опирається психологічна герменевтика, розробляючи проблематику особистості, зокрема питання розуміння та інтерпретації життєвого досвіду:

1. Прийняття положення про те, що людський досвід зафіксований та поданий у формі тексту (або квазітексту) і відповідно може бути прочитаний.

2. Настановлення на роботу зі смислами (а не із значеннями), які й схоплюються, і виражаються у мовленні, дискурсі, тексті, символічних діях тощо.

3. Усвідомлена установка на діалог, що передбачає інтерпретацію, тлумачення, а не пасивне, безстороннє сприймання тексту іншого. Інакше кажучи, орієнтація на “вияв прихованого смислу, що стоїть за очевидним смислом” (П.Рікер). Це, у свою чергу, можливе лише в процесі взаємодії, зіткнення смислів співрозмовників.

4. Усвідомлення того, що доступ до реальності, у тому числі й до психічної реальності людини, ми маємо передусім через мову, що розуміється в широкому семіотичному сенсі.

5. Орієнтація на роботу з контекстами, тобто усвідомлення того, що кожне явище, подія занурені у контекст, і залежно від контексту може по-різному висвітлюватися його значення.

Отже, виходимо з уявлення про мову як засіб конструювання реальності, особливо реальності особистого досвіду. При цьому ми фіксуємо увагу на тому, що наша мова конституює наш внутрішній світ та наші переконання, а особистий досвід отримує значення лише через специфічні лінгвістичні, історичні та соціальні структури. Саме в мові співтовариства конструюють власне бачення світу, а кожний раз, коли ми говоримо, ми створюємо реальність [13].

Однак будемо говорити не стільки про текстуалізацію свідомості, досвіду особистості, скільки про їх наративізацію, тобто здатність людини описати себе та свій життєвий досвід у вигляді зв'язного оповідання, що вибудоване за законами жанрової організації художнього тексту. Таким чином, можна говорити про оповідний модус людського життя як специфічної для людської свідомості моделі оформлення життєвого досвіду.

Наративний поворот у гуманітарних та соціальних науках дозволив розширити предмет дослідження особистості з огляду на те, що когнітивні й інтерпретаційні процеси, результати яких знаходять своє відображення у наративних текстах, становлять ядро особистості та психологічного досвіду. Наративний аналіз, у свою чергу, привернув увагу до активних міжособистісних і внутріособистісних процесів, за допомогою яких людина осмислює історію власного життя, підкрес-

ливши, що найяскравішою особливістю психічного життя людей є тенденція вести внутрішній діалог [7], який найчастіше вибудовується у вигляді нарративного повідомлення.

З точки зору психологічної герменевтики та нарративної психології як її складової особистісне функціонування – це насамперед адаптація не до подій, а до того значення, яке цим подіям приписується. Багато теоретиків вважає, що когнітивні та інтерпретаційні процеси утворюють ядро особистості й психологічного досвіду.

При цьому процеси, за допомогою яких людина приписує значення тим чи іншим подіям, впливають на внутрішню особистісну узгодженість, забезпечуючи тим самим неперервне відчуття ідентичності. Стабільні, організовані когнітивні структури, що утворюються в результаті дії цих процесів, лежать в основі стабільного, узгодженого почуття “Я”. Навіть при зустрічі з новими подіями, неочікуваними результатами та життєвими кризами особисті спогади людини та її система уявлень зазвичай гарантують неперервне відчуття ідентичності. Однією з провідних когнітивних структур, що забезпечує внутрішню узгодженість особистості, організацію та впорядкування її досвіду, є нарративна структура.

Наратив можна визначити як замкнену завершену структуру, що включає такі характеристики, як послідовність і завершеність дій, події, що змінюють одна одну і розміщені у хронологічному або ж іншому, підпорядкованому якійсь єдиній логіці, порядку, оцінки найбільш значимих подій, афективне ставлення до них оповідача. Він являє собою трансформацію неупорядкованих життєвих подій у певну послідовність, вибудовану, виходячи із загальної життєвої концепції оповідача, його особистісного міфу, що визначає внутрішню логіку породжуваного тексту.

Наратив, з одного боку, є результатом інтерпретації соціокультурного світу і створення на її основі внутрішньої психічної реальності, з іншого, – наслідком самоінтерпретації, вираженої у Я-концепції особистості. Саме історія, яку людина “створює”, “пише” протягом усього свого життя, узгоджуючи її з історією країни, культури, суспільства, вписуючи при цьому себе у цей соціокультурний контекст, і дає їй можливість узгоджувати особисту й соціальну ідентичність, відчутти не лише особистісну усталеність, зв’язок між минулим та теперішнім, але й усталеність соціокультурну, можливість адекватно жити й діяти у соціумі.

Як зазначають Дж.Капрара і Д.Сервон, життєва історія – це соціокультурно зумовлений наратив, що є складовою Я-концепції (або, за Джемсом, – “моє”). Модель життєвої історії – це модель ідентичності,

оскільки особиста історія людини надає сенсу її досвіду й виконує виключно важливу роль для визначення “Я”. Життєва історія поєднує різноманітні епізоди життя у певний узгоджений патерн. Узгодженість життєвої історії робить життєві події значно осмисленішими [7]. Інакше кажучи, створюючи протягом усього життя нарративні історії, людина тим самим зберігає відчуття “Я”, свою особисту та соціокультурну ідентичність. Як зазначає Р.Харре, уявлення про себе формується і виявляється через історії про себе, що їх створює людина. Тому розвиток стабільного відчуття ідентичності базується на здатності людини брати участь у діалозі та створювати узгоджені наративи. Діалог, як і будь-яка інша розмова, розвивається у соціокультурному контексті. Тому “Я” – це вміщений в історичне середовище соціально-культурний конструкт (цит. за [7]).

Таким чином, якщо виходити з характерного для психологічної герменевтики тлумачення особистості як оповідача історій, то у центрі її уваги повинна бути проблема “Я”. Причому на відміну від традиційного підходу, який розглядає “Я” як сутність, що може бути описана, психологічна герменевтика і нарративна психологія як невід’ємна її складова акцентують увагу на методах конструювання “Я”. Іншими словами, їх цікавить не лише природа “Я”, а передусім, як воно говорить, як представлено в дискурсі [14]. І, як наслідок, підкреслюється центральна й конструктивна роль мови у формуванні і конструюванні “Я” та ідентичності особистості.

Отже, наратив відіграє виключно важливу роль у формуванні ідентичності, котру можна тлумачити як нарративну конфігурацію, завдяки якій різноманітні життєві події та епізоди конструюються у єдине ціле, надаючи не лише організованості і впорядкованості життю людини, а й сприяючи усталеному відчуттю себе, своєї особистості. П.Рікер увів навіть поняття нарративної ідентичності, вважаючи, що особистість отримує своє існування лише у процесі оповідання історій. Як зазначає дослідник, установити ідентичність – значить відповісти на запитання “Хто це зробив?”, “Хто автор?”. Відповісти на запитання “Хто?” можна, на думку Рікера, лише розповівши історію життя. Об’єктивна історія (тобто зовнішні події) небагато говорить про дії цього “Хто”. Тому його ідентичність повинна бути нарративною ідентичністю. Таким чином, на думку Рікера, індивіди конструюються в їх ідентичності, створюючи й розробляючи наративи, які стають для них дійсною історією [10].

Крім нарративної ідентичності, на наш погляд, можна говорити й про нарративну компетентність особистості. Остання передбачає, по-перше, володіння усіма елементами нарративної структури, тобто сформованість в особистості наративу як структурного утворення, фрейму, а також

наявність “набору” базових соціокультурних нарративів, або метанаративів, уміння розгорнути нарративні структури у зв'язну розповідь або історію, яка великою мірою базується на культурно зумовлених метанаративах. По-друге, нарративна компетентність передбачає вміння побачити за оповіддю, історією іншого його індивідуальний нарратив, тобто нарративну, а потім й особистісну ідентичність.

Завдяки чому нарратив є такою зручною, ефективною та природною формою осмислення реальності? Тут можна згадати слова Л.Вітгенштейна про те, що смисли стають упорядкованими, зв'язними, оформленими тільки коли вони оповідаються. Про це ж ідеться у концепції американського літературознавця Ф.Джеймсона про нарратив як особливу епістемологічну форму нашого емпіричного сприймання. Суть його концепції полягає у тому, що все, що сприймається, може бути досягнене людською свідомістю лише за допомогою оповідної фікції, вигадки [5]. Інакше кажучи, світ є доступним для людини лише у вигляді історій, оповідей про нього.

Як зазначають Й.Брокмейер та Р.Харре, ми не отримуємо спеціальних інструкцій як оповідати історії. Ми просто звикаємо до широкого репертуару сюжетних ліній, тобто ми врастаємо у культурний канон нарративних моделей. Цей процес нарративної та дискурсивної “освіти” відбувається тоді, коли діти починають говорити та слухати історії [3].

Іншими словами, нарратив є досить гнучкою моделлю, яка дозволяє нам осмислювати реальність, пристосовуючись до неї, оскільки він сам є частиною цієї реальності. Він діє як відкрита та здатна до змін дослідницька рамка, що дозволяє нам наблизитися до меж реальності, що вічно змінюється й вічно відтворюється [3]. Крім того, нарратив надає узгодженості та впорядкованості людському досвіду, а також змінює цю впорядкованість, коли досвід або його осмислення змінюється.

Для того, щоб з'ясувати типові особливості нарративу, які відрізняють його від інших текстів, наприклад описових, зупинимось на характеристичні оповідальних текстів докладніше.

На думку багатьох дослідників, основними категоріями нарративу є єдність дії, тривалість, оцінка, структура. Так, К.Бремон вважав, що кожне оповідання зводиться до такого викладу послідовності цікавих із погляду людини подій, який би створював єдність дії. Там, де немає послідовності, немає і розповіді, а є, наприклад, опис (якщо об'єкти пов'язуються просторовою суміжністю), розмірковування (якщо вони взаємозалучаються), ліричні оповіді (якщо вони виникають в уявленні за допомогою метафори або метонімії) тощо. Там, де немає включення у єдину дію, немає й розповіді, а є хронологія – виклад послідовності незв'язаних учинків. Нарешті, там, де немає причетності до людського

інтересу, де викладені події не породжені й не пережиті антропоморфним агентом або об'єктом, там немає й оповідання. Тому, що лише проектуючись на людину, події набувають сенсу й організуються у структурований часовий ряд [2].

На значенні категорій часу, тривалості, оцінки для функціонування тексту саме як оповідального наголошував і Ц.Тодоров. Він же, йдучи за російськими формалістами, пропонує вивчати два основні рівні оповідальних текстів – історію, що розповідається (предмет оповідання), яка включає логіку вчинків персонажів, зв'язки між ними, та оповідальний дискурс [11].

На думку Р.Барта, спільна для всіх оповідальних текстів структура має включати три рівні: 1) рівень функцій, які він, ідучи за Проппом, трактує як учинок діючої особи, що визначається з огляду його значення для ходу подій; 2) рівень дій; 3) рівень оповідання. Причому всі три рівні пов'язані між собою відношенням послідовної інтеграції: окрема функція набуває смислу лише остільки, оскільки входить у загальне коло дій даного актанта, а ці дії, у свою чергу, отримують кінцевий смисл лише тоді, коли хтось про них розповідає, коли вони стають об'єктом оповідального дискурсу, що має власний код [1].

Приблизно на цих же позиціях стоять дослідники, які вивчають функції нарративів у психотерапевтичному процесі. Так, Е.С.Калмикова та Е.Мергенталер, аналізуючи змістову й формальні характеристики нарративу, виділяють такі його семантичні критерії, як:

* Репрезентація у межах історії, що оповідається, часової послідовності подій, яка включає якісь дії актанта, ментальні і/або фізичні, які призводять до певних змін його власного стану або стану його оточення (ситуації, інших дійових осіб); такі дії можуть приймати форму а) “ускладнення і вирішення” або б) “порушення плану”; при цьому “зміна стану” включає зміну фізичного або ментального стану, переміщення у просторовому і соціальному континуумі актанта та інших дійових осіб.

* Чітке й конкретне позначення місця й часу дії, а також дійових осіб.

Відповідно маркерами нарративу у тексті є: а) “резюме”, що передусе викладу нарративу; б) “кода”, що повертає слухача від оповідання до теперішнього часу; в) пряме мовлення дійових осіб нарративу [6].

Отже, в структурі нарративу можна виділити два основних рівні – позатекстовий та текстовий, оповідальний, який, у свою чергу, включає основних “дійових осіб” нарративного дискурсу (автора і реципієнта). І тут виникає ще одне не до кінця з'ясоване питання стосовно розрізнення реальних та імпліцитних автора і реципієнта. Текст, крім реальних автора і читача (оповідача й слухача), містить ще й елементи, які в сучасній літературі отримали назву інстанції автора та адресата. Іншими словами,

реальний автор і оповідач, від імені якого ведеться розповідь, не співпадають не лише у художніх творах, а й у наративі, що породжується, наприклад, психотерапевтичним дискурсом. Не співпадають також і адресати, до яких звернене оповідання – реальний та віртуальний, що створюється суб'єктом, який породжує наратив. Причому особливості цих імпліцитних автора і реципієнта (наратора і нарататора) багато в чому визначаються контекстом, що задається дискурсом, ситуацією, в якій він функціонує.

На думку П.Рікера, головною характеристикою породження наративу є утворення інтриги, яке складається з відбору й упорядкування подій та дій, про які оповідається, що перетворює фабулу у завершену та цілісну історію, яка має початок, середину й кінець. Інтрига, в свою чергу, – це сукупність сполучень, за допомогою яких події трансформуються в історію або, відповідно, історія викристалізовується з подій. Іншими словами, інтрига є посередником між подією та історією [9].

Можна припустити, що витоком наративного тексту є певний особистісний міф, у якому у символічній формі наводяться основні сенси та концепції буття людини. Цей міф, що на відміну від наративу має згорнутий вигляд, перетворюється у лінійну послідовність подій, епізодів, які, в свою чергу, підпорядковані єдиній внутрішній логіці, що задається особистісним міфом. Тут можна послатися на приклад Ю.М.Лотмана, яким він пояснює породження літературного твору із задуму, що, як правило, існує у нелінійній, а скоріше просторовій формі, у лінійний текст. Цей процес нагадує відношення клубка вовни до нитки, що розмотується з нього: клубок існує просторово в деякому єдиному часі, а нитка з нього розмотується у часовому русі, лінійно [8].

Отже, людина, намагаючись осмислити, описати, висловити власний досвід, шукає відповідний сюжет, який міг би впорядкувати ті чи інші події її життя, наприклад літературний, історичний, архетипний, міфологічний тощо, тобто сюжет, тими чи іншими засобами зафіксований у культурі. Цей сюжет, або наративна структура і виступає у ролі інтерпретаційної рамки, яку людина мовби накладає на дійсність, що осмислюється. Як зазначає У.Еко, ми намагаємося нав'язати реальному світові наративні схеми, запозичені з літературних творів, тому що фіктивний, вигаданий світ, який у них зображений, дає нам відчуття затишку та передбачуваності. Інакше кажучи, ми приречені інтерпретувати життя так, мовби воно є вигадкою, та читати літературний твір так, ніби мова йде про реальний світ (цит. за [12]).

Таким чином, культурні історії визначають форму наших індивідуальних наративів. Люди усвідомлюють власне життя через історії – як через культурні, так і через особисті наративи, котрі вони будують на

базі культурних зразків. Інакше кажучи, до якої культури ми б не належали, її наративи впливають на нас, спонукаючи приписувати певне значення деяким життєвим подіям і ставитися до інших обставин як до досить незначних. Кожна подія, що запам'яталася, набуває форми історії, яка поряд з іншими історіями становить життєвий наратив. Тобто можна стверджувати, що життєвий наратив – це певною мірою і є наше життя.

У зв'язку з цим виникає питання про типові для нашої культури, теперішньої історичної ситуації сюжети, в які втілювався б наш досвід. Імовірно, що ті психологічні проблеми та ускладнення, з якими зіткнулися багато людей у пострадянських країнах, пов'язані, крім іншого, з утратою “звичних сюжетів”, із неможливістю або зі складністю знаходження нових, а отже, і з втратою ідентичності, як особистісної, так і культурної, соціальної, національної.

Можна припустити, що здатність інтерпретувати реальність за допомогою наративних структур є невід'ємною сутністю особистості, а використання специфічних наративних способів осмислення світу виступає основним засобом осмислення власного життя або певної життєвої ситуації і, більш того, як особлива форма існування людини, як властивий лише їй модус буття.

Останнім часом метод оповідання історій знаходить усе більше розповсюдження в психотерапії. Як зазначають Е.С.Калмикова та Е.Мергенталер, у процесі індивідуальної психотерапії відбувається осмислення і переробка особистої історії клієнта через діалог із психотерапевтом. У результаті у клієнта поступово виникає нове бачення цієї історії – причому не лише в інтелектуальному, а й в емоційному плані. Завдяки цьому і здійснюються зміни в психотерапії – клієнт стає більш цілісним, здатним позитивно сприймати власне життя і самого себе [6]. Інакше кажучи, наративний модус розуміння людини дозволяє не лише осмислювати суть ситуації клієнта, але й допомагає йому розібратися у собі, вибудувати більш продуктивну “історію”, з якою він міг би змиритися, прийняти її як власну “історію” або ж як план, за яким можна створювати подальшу “історію” власного життя.

І якщо ми приймемо ідею особистості як самооповідання, розуміючи під останнім культурно санкціоновані способи оповідання про себе та інших, про певні етапи власного життя, то суть роботи психолога повинна тлумачитися як спільна з клієнтом інтерпретація, вибудовування для нього нового тексту – нової, продуктивнішої життєвої історії – з виправленнями, якщо не всіх, то багатьох “викривлень” тексту, заповненням “прогалин”, проясненням “буйків затопленого смислу”. Сам клієнт зробити це не в змозі, оскільки “псування тексту” ним,

як правило, не усвідомлюється, потрібен “читач” (до того ж кваліфікований), який у співтворчості з “автором” (клієнтом) синтезує новий смисл, допоможе створити новий текст, нову історію, по суті, нову життєву концепцію. До того ж для клієнта типовою є тенденція знеособлення тексту, знищення в ньому автора (тобто самого себе), намагання сховатися за анонімним, знеособленим “типовим” сюжетом. Завданням психотерапевта є дати тексту автора, тобто допомогти клієнтові взяти на себе відповідальність за власний текст-історію, точніше, за власне життя, відчувши себе його творцем.

Значення тексту власної історії для психотерапевта пояснюється й тим, що в ньому зафіксована базова життєва концепція, через яку як через “інтерпретаційний фокус” переломлюються всі події, проблеми людини. Звичайно, в такому тексті можливі викривлення, що мають свої внутрішні причини. Причому такі викривлення, порушення смислових зв'язків, як правило, не усвідомлюються суб'єктом, і одне з головних завдань психотерапевта – відновити порушені зв'язки, відновити (наскільки це є можливим і доцільним) смисл вихідного тексту або ж допомогти клієнтові створити нову “історію”, новий текст, з яким він би змірився, прийняв його як свою власну історію.

Розумінню себе сприяє не лише усвідомлення та прийняття власної “історії”, але й засвоєння, а іноді й присвоєння “історії” іншого. Причому така історія, тобто історія, що була повідана іншим, спостереження за іншими людьми та створення на основі цього їхньої історії, а також осмислення та привласнення історії літературних героїв слугують не лише засобом саморозуміння, а й саморозвитку, самопроекування. Як зазначає П.Рікер, “розуміти себе означає розуміти себе перед текстом та сприймати з нього стан деякого “Я”, що відрізняється від мене, який лише приступив до читання” [9]. Тобто не лише світ породжує текст, а й текст породжує світ, а значить, і людину в ньому.

Отже, людина, проживаючи життя, створює його історію, й будь-яка подія, що відбулася з нею, лише тоді сприяє особистісному зростанню людини, якщо вплітається у цю історію, не порушуючи її цілісності й тим самим не руйнуючи особистість.

Таким чином, психологічна герменевтика ставить перед дослідниками завдання, розв'язання яких дозволить не лише з'ясувати сутність процесу розуміння та інтерпретації людиною власного досвіду, визначити його психологічні механізми та їх вплив на особистісне зростання, а й сприятиме дослідженню проблеми розуміння у контексті національної та світової культури, пов'язуючи розуміння з буденним та професійним життям особистості, з її індивідуальними, віковими й іншими особливостями. Розробки в галузі психологічної герменевтики дозволять

також вирішити одну з найактуальніших проблем вітчизняної практичної психології – розробити процедури психоконсультативної та психотерапевтичної роботи, які були б адекватні нашій національній свідомості та національній культурі.

1. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. – М., 1987.
2. Бремон К. Логика повествовательных возможностей // Семиотика и искусствометрия. – М., 1972.
3. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – №3.
4. Вагцлавик П. Конструктивизм и психотерапия // Вопросы психологии. – 2001. – №5.
5. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998.
6. Калмыкова Е.С., Мергенталер Э. Нарратив в психотерапии: Рассказы пациентов о личной истории // Психологический журнал. – 1998. – Т.19. – №5.
7. Капра Дж., Сервон Д. Психология личности. – С.-Пб.: Питер, 2003.
8. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М., 1999.
9. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995.
10. Рикер П. Время и рассказ. – Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – М.; С.-Пб., 1998. – 313 с.
11. Тодоров Ц. Поэтика // Структурализм “за” и “против”. – М., 1975.
12. Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. – Мн.: Пропилей, 2000.
13. Фридман Д., Комбс Д. Конструирование иных реальностей. Истории и рассказы как терапия. – М., Класс, 2001.
14. Crossley M.L. Introducing narrative psychology. Self, trauma and the construction of meaning. – Open university press. – Philadelphia, 2000.

The look at personality as narrative identity which is constructed with signified semantic context between personal interaction is motivated from position of postmodernism and social constructionalism.

Key words: psychological hermeneutics, personality, narrative identification personality's myth, interpretation.

УДК 159. 923
ББК 88. 37

Т.М. Титаренко

ОСОБИСТІСНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНА МАТРИЦЯ МОДЕЛЮВАННЯ МАЙБУТНЬОГО

У статті розкривається екзистенційно-гуманістичний зміст, чинники, умови та психологічні механізми реалізації особистісного потенціалу в концептуальній матриці моделювання майбутнього.

Ключові слова: особистісний потенціал, життєві домагання, самовизначення.

*Ти тут і зараз. І повітря ніжше
Розносить голосів і фабрик дим,
І справді – що в тобі було твоїм?
Не запозиченим, змавтованим
чи книжним?*

Данило Кубай

Усі, хто є сьогодні прихильниками динамічного, цілісного, холистичного підходу до вивчення особистості та її життя, відчувають певну неповноцінність і досі популярного гуманістичного слогану “тут і тепер”. Я впевнена, що людина не може бути по-справжньому зрілою, здоровою, щасливою, якщо міцно заплющить очі на своє минуле або навідріз відмовиться зазирати в майбутнє, якщо буде лише гостро відчувати, яскраво сприймати і глибоко переживати теперішню життєву ситуацію із собою всередині.

Методологічний акцент на теперішньому часі, на сьогоднішній день зрозумілим, коли психоаналіз ще сприймався як один із двох головних напрямків розвитку психології у ХХ столітті. Тоді у полемічному запалі треба було доводити разом із Л.С.Виготським, що “людина, як каторжник до тачки, не прив’язана до свого минулого”, що теперішній час може виступати справжньою детермінантою життєздійснення, нерідко важливішою ніж час минулий. Але тепер і століття інше, і роль психоаналізу вже не та. До того ж, екуменічний рух різних психотерапевтичних шкіл, їхнє взаємозближення є реальністю, що дає змогу поступово відходити від жорстких альтернатив.

Для мене конструктивним є такий персонологічний світогляд, який передбачає вивчення особистості з її життєвим світом у його минулих, теперішніх і майбутніх реконструкціях та проєкціях, у плінні життя як такого, життя з його фіксованим дебютом і нефіксованим фіналом.

*Як смерть – одна із процедур життя,
так вороття – лише гримаса втечі...*

Мені подобається позиція Лоуренса Абта, який вважає особистість конфігурацією, розтягнутою у часі [1, с.51]. Саме такий конфігура-

Титаренко Т.М. Особистісний потенціал як концептуальна матриця моделювання майбутнього

тивний характер особистості дає змогу відстежувати її поступове саморозгортання, саморозвиток, самовиявлення.

У цьому контексті важливо наблизитися до розуміння психологічної природи такого загадкового чинника, яким є наявний у кожному з нас внутрішній, глибинний, особистісний потенціал. Він цікавить тому, що, на мою думку, є основною концептуальною матрицею, що дає змогу людині моделювати своє майбутнє.

Зрозуміло, акцент на потенціалі як глибинній внутрішній детермінанті не зменшує ролі зовнішніх, культурних детермінант у саморозгортанні особистості. Психологічна причинність не є статистичною, а тяжіє до унікальності, як доводив Г.Олпорт, і в її межах внутрішні і зовнішні детермінанти кожного разу специфічно поєднуються. Обставини життя інколи можуть висувати до людини складні вимоги, забезпечуючи тим самим непогані можливості для особистісного зростання. Зіткнення із складностями комусь дозволяє відчути власні сили, змінити у позитивний бік уявлення про своє “Я”, а хтось, навпаки, не витримує випробувань і починає захищатися, невротизується, відступає.

*Благослови злостиві манівці,
Що бій звели з тобою на неславу
Твоїх слабих, твоєї типу-слави,
Чужої фішки у твоїй руці.*

Підкреслюю, що середовище з усіма зовнішніми чинниками само по собі є результатом людського, суб’єктивного вибору. Ми самі обираємо умови, в яких проходить наше професійне та особисте життя [4, с.24]. Тобто потенціал безпосередньо та опосередковано впливає на життєві обставини, і внутрішня детермінація сильніша за зовнішню.

У чому полягатимуть віддалені наслідки включення проблеми потенціалу у психологію особистості? Після багаторічних досліджень того, якою людина є, хочеться вже зосередитися на тому, якою вона стає, може стати. Віддавши належне більш ніж сторічному вивченню дитячих комплексів, травм та дистресового досвіду, сучасна персонологія прагне зрозуміти, звідки береться у людини здатність долати всі ці негативні чинники, “феніксова” здатність поставати з попелу, воскресати, оновлюватися.

До розуміння потенціалістської природи людини наближається вже Е.Фромм, особливо коли розглядає базові людські потреби, серед яких важливо виділити потребу в трансцендуванні. Йдеться про творче прагнення піднятися над своєю тваринною природою, стати не творінням, а Творцем, тобто справжнім суб’єктом свого життя.

Хочу підкреслити і значення улюбленого екзистенційного аналізу (як європейського, так і американського), без розвитку якого потенціал

ще й досі залишався би на узбіччі раціональної академічної науки. Після праць Л.Бінсвангера навряд чи хтось заперечуватиме людське бажання вийти за межі свого світу, трансцендувати за кордони перебування, щоб реалізувати всі можливості свого буття.

Лише звернення до власної сутності, до свого ества, лише актуалізація потенціалу передбачає автентичне життя.

На цій позиції ґрунтується й дедалі популярніша в Україні французька екзистенційна психопедагогіка, засновником якої є Андре Роше. На його думку, особистість є складною системою, у якій “Я” для інших, рольова підструктура, або так звана персона, – лише одна із складових.

Крім персони та деяких інших компонентів, особистість має ядро, яке інтегрує все психічне життя, всі аспекти індивідуальності. Це місце, в якому сконцентровано, заархівовано потенціал особистісного зростання, енергію самостворення. Цей фундамент особистості стимулює динаміку життя завдяки найістотнішому прагненню існувати, бути. Ество – це місце, де знаходиться особиста ідентичність, коріння всіх позитивних рис, якостей, здібностей, талантів. Суб’єктність є камертоном, який чуйно прислуховується до голосу ества, зважаючи на потреби всіх інших особистісних центрів, їхні реальні, сьогоденні можливості, наявні ресурси.

Тут доречною буде думка класика вітчизняної філософії та психології В.Зеньковського про те, що кожна особистість складається не лише з того, що вже знайшло емпіричне вираження, але й з того, що може бути назване “позаемпіричним”, що не ввійшло в систему емпіричного життя, що знаходиться в темній глибині душі. Крім того, що ми фіксуємо в досвіді, є в кожному з нас ще певна органічна основа, з якої особистість дістає свою своєрідність.

Особистість є комплексом емпіричного і позаемпіричного, даного і прихованого, вираженого і такого, що ще дремає. Саме тому людина не є тільки даною, вона задана, і перед нею відкрита нескінченна перспектива духовного розвитку.

За Д.О.Леонтьєвим, поняття особистісного потенціалу вводиться для позначення власне особистісного в особистості. Потенціал прямо не корелює ані з інтелектуальним розвитком, ані з глибиною та змістовністю внутрішнього світу, ані з творчими можливостями. Він є базовою індивідуальною характеристикою, своєрідним стрижнем особистості.

Говорячи про психологічну природу потенціалу, підкреслимо таку його особливість, як здатність вистояти, долаючи драматичні обставини життя. Нестачу фізичної сили, здоров’я, агресивності природа (чи Бог?) обов’язково компенсує. І це камінець у город еволюціоністів на чолі з Ч.Дарвіном. Якби під час еволюції виживали лише найагресивніші та

найсильніші, то на світі не було б ані метеликів, ані квітів, ані людей. Виживають, якщо ми говоримо про людей, передусім сильні духом. Певною мірою цій силі відповідає поняття “життєстійкість” (hardiness).

Потенціал людини дійсно передбачає її вміння виживати, витримувати, вистоювати, відроджуватися після будь-яких випробувань. Можливо, саме у цьому ключі Д.Леонтьєв бачить шлях до розв’язання проблеми особистісного потенціалу через синтез екзистенційної психології та культурно-історичної психології Л.С.Виготського з його ідеєю оволодіння власною поведінкою через опосередкування. Саме у такому несподіваному поєднанні екзистенціалізму та вітчизняного необіхевіоризму підкреслюється оволодіння собою, що є центральним у життєстійкості. Виходить, потенціал – це далеко не просто стихійні, спонтанні самовияви, це не гейзер, з якого фонтанують ідеї або вміння. Потенціал, який хоче проявитися, передбачає наявність неабияких саморегулятивних механізмів, потребує послідовних внутрішніх зусиль.

Принциповим моментом, необхідним для злиття активності і регуляції у єдину саморегульовану свободу зрілої особистості стає їхнє опосередкування певним ціннісним, духовним, смисловим змістом. Особистісний потенціал, за Леонтьєвим, є інтегральною характеристикою особистісної зрілості, а головним феноменом цієї зрілості і важливим проявом потенціалу є самодетермінація особистості, тобто здійснення діяльності у відносній свободі від заданих умов цієї діяльності – як зовнішніх, так і внутрішніх.

Цю властивість потенціалу слід виділити і прокоментувати. Потенціал звільнює. Звільнює від необхідності виправдовувати отриману освіту, від даного самому собі колись слова, від стереотипів і комплексів. Підпорядковуючи себе його спонукам, людина дозволяє собі вчинки, яких від неї не чекає оточення, які, на перший погляд, не принесуть їй нічого корисного. Але це саме ті вчинки, на які вона здавна внутрішньо налаштована, які є шляхом до її дедалі яскравіших і чесніших самовиявів, які дають їй змогу рухатися вперед, до себе.

Психологічний портрет потенціалу не був би повним без підкреслення ролі пустого, марного, даремного, непотрібного заняття у само-реалізації особистості. Таке привабливе для людини, приємне заняття, цінність якого важко пояснити і їй самій, і її оточенню, на думку І.І.Ашмаріна, є необхідною та неминучою чернеткою, своєрідною грою, у якій можуть визрівати невідомі досі корисні заняття. Така чернетка супроводжує людину, якщо вона не бореться зі собою, якщо довіряє внутрішнім імпульсам, протягом усього життя, від народження до смерті, починаючи з дитячих забав і закінчуючи старечими дивацтвами.

Некорисні заняття лише здаються безцільними. Їхня мета якраз і полягає у розкритті і розвитку людиною певних аспектів власного потенціалу. Саме таке заняття, де людина нічим не скута і повністю полишена на саму себе, гарантує їй творчу самореалізацію. Щоб довести цю думку, І.І.Ашмарін наводить приклади всесвітньо відомої діяльності двох французів – поштаря Шевалю та інженера Ейфеля, які з невідомих причин, без зрозумілих зовнішніх передумов, без замовлень, спонсорів і бізнес-планів побудували перший – розкішний палац, а другий – славетну вежу.

І все ж важко повірити, що лише некорисні заняття сприяють розкриттю потенціалу. Це не так. Адже у зрілому віці середньостатистична людина нерідко дуже віддаляється від таких зовні марних, нібито непотрібних справ, у неї немає на це чи то мотивації, чи то насаги, чи то мужності, чи то часу. Невже цей величезний період життя стає для багатьох несприятливим, гальмуючи потенції, що були частково проявлені у дитинстві, і не даючи змоги відкрити в собі щось нове, несподіване, творче, щось таке, від чого життя стає наповненим і самоцінним?

Напевно, можна навести чимало прикладів, коли цілком корисні для суспільства і людини справи водночас ставали шляхом прояву та розвитку потенціалу. Головне, щоб мотивація активності не набувала суто прагматичного забарвлення, щоб людина у своїй діяльності орієнтувалася на щось для себе вкрай важливе, сутнісне, щось таке, що для неї робити легко, природно і винятково важливо.

Згадаймо про введений у психологічний тезаурус уже кілька десятиріч тому екзистенціаль темпоральності існування, який ставить питання про моделі майбутнього. Усе існування людини є і подією історичною, і проекцією в майбутнє. Час у нашому житті існує не сам по собі, не просто так, а для чогось. Він забезпечує становлення, розгортання можливостей, планів, бажань. А потенціал як найавтентичніша модель майбутнього є могутнім інтерпретативним засобом при спробах зрозуміти своє сьогодні, оглянутися в минуле і зазірнути в майбутнє.

Крім потенціалу, наше майбутнє, безумовно, моделює й наше “Я”, персону з усіма її інтроектами, стереотипами та залежностями від оточення. Ці моделі знайоміші нам, зрозуміліші, логічні і звичні. Їхня мета – не саморозвиток, а дедалі вдаліша адаптація, пристосування до навколишньої дійсності, досягнення відчутного успіху, визнання тощо. Коли суб’єктом моделювання стає потенціал, людина прагне наближення до себе, вірності собі, розкриття себе, а коли моделює персона, головною метою стає влаштованість, захищеність, слава, гроші.

До речі, зріле “Я”, яке ставить себе на службу власній сутності, своєму глибинному еству, вже не суперечить потенціалові в баченні майбутнього, а, навпаки, допомагає в конкретизації, “заземленні” такого моделювання, у наповненні його реаліями повсякденного життя з усіма його вимогами та перешкодами. На жаль, це спостерігається нечасто. Щоб наше “Я” побачило своє справжнє місце в структурі особистості, його треба виховувати і перевиховувати або чекати, поки життя навчить.

Модель майбутнього, створена особистісним потенціалом, багатьма важко усвідомлюється, ще важче приймається. Ми не готові брати до уваги прогноз майбутнього, побудований завдяки такому незвичному моделюванню. Чому? Можливо, тому, що в потенціалі надто багато ірраціонального. Інколи здається, що в ньому немає нічого, крім цього загадкового, далекого від формальної логіки, від раціональності субстрату.

У західній культурі, як підкреслює Р.Мей, люди побоюються ірраціонального досвіду, оскільки потенціал, що бере початок у глибинах психіки, не відповідає технізованому оточенню [7, с.61]. Тоді якою мірою наша культура близька до західної? Чи боїмося ми визнання у собі ірраціонального ядра, ірраціональної сутності? Наступне питання, що виникає, стосується можливостей впливу на особистісний потенціал з його прогностичними властивостями ззовні. Деякі автори (І.І.Ашмарін) вважають, що потенціал як первісне ядро людських здібностей мінімальною мірою піддається соціалізації. Тобто впливу практично немає. З такою категоричністю важко погодитися. Як зауважує М.Бубер, “у влаштованій і безпроблемній людині навряд чи прокинеться коли-небудь бажання очної ставки зі самою собою”. Пожаліймо багатих і безпроблемних. Їм не до потенціалу, не до самопізнання. І порадіймо за себе. Наш специфічний соціум, безумовно, підштовхує до вияву потенціалу, якимось чином його активізуючи, а можливо, і загартовуючи, модифікуючи.

Є підстави стверджувати, що ліміальність, яку створюють складні життєві обставини, дає людині шанс більше орієнтуватися на власні глибинні наміри, на схильності і потенції ніж на очікування з боку родини чи сприятливі зовнішні умови, коли вона моделює своє майбутнє.

Зріла особистість адекватно відчуває, усвідомлює і реалізовує свій потенціал, створюючи найбільш удалу модель свого подальшого розвитку. Вона вміло балансує на межі між внутрішніми потенціями і зовнішніми запитами, знаходячи рівновагу. Особистість незріла, інфантильна, нетворча чи то схиляється до безбарвного, хоча, можливо, і старанного функціонування як відповіді на зовнішні очікування, чи самозаглиблюється, усамітнюється, орієнтуючись виключно на внутрішні імпульси та ігноруючи зовнішні умови.

Людина може роками їздити на роботу і бути там успішною, щопонеделка знов і знов “ламаючи себе у 95-ти місцях”, як сформулював один мій клієнт. Але поступово відчувши в собі паростки потенціалу, ця людина все ж спробує почати нове життя, в якому буде прийнятний для неї баланс між власним, глибинним, жаданим і потрібним, корисним, суспільно цінним.

Потенціал може актуалізувати задалегідь непередбачену, несподівану для самої людини активність. Це виводить потребу в реалізації потенціалу на рівень майже біологічної неминучості. Якщо людина до свого потенціалу прислуховується, бере його у розрахунок, він ніби прискорює час, вимагаючи якомога скорішого втілення в життя певної моделі майбутнього. Коли відбувається таке моделювання, людина відчуває неозорість, нескінченність, яку не передати у жодній моделі, і, відповідно, безнадійність, адже вибір однієї траєкторії розвитку є відмовою від багатьох інших. Так живе в кожному з нас екзистенційний сум.

*Холодне сяйво ліхтарів,
Порожні вулиці та думи.
Усе, що вчора зрозумів –
Незграбні візерунки суму.*

Та частина потенціалу, яка усвідомлюється, приймається особистістю, починає цілеспрямовано реалізовуватися, стаючи складовою актуального біографічного проекту, певною матрицею моделювання майбутнього. Та ж частина, яка залишається потаємною, ірраціональною, лише потенційно може колись увійти до відкоригованого майбутнього проекту, а може ніколи і не стати підґрунтям певних життєвих стратегій. І це теж є джерелом екзистенційного суму.

Пригадаймо відому юнгіанську опозицію між несвідомим досвідом і свідомістю. За Юнгом, цей зв'язок має компенсаторний характер: свідомість панує над неприборканими ірраціональними капризами несвідомого, а несвідоме не дає свідомості опуститися до рівня банальної порожнечі, нудної раціональності. Несвідоме, як уявляв собі Юнг, рухається у напрямку протилежному тому, куди людина йде усвідомлено. Саме в цьому полягає причина того, що чим більше ми починаємо сумніватися в якійсь ідеї, тим догматичнішими стають аргументи, які використовуємо, свідомо її захищаючи.

Потенціал має у чомусь легалізуватися, виходячи з підпілля несвідомого. Якщо говорити про його прогностичну іпостась, то легалізується він передусім у життєвих домаганнях, побудованих на основі певних очікувань, бажань, сподівань, що їх переживає й частково усвідомлює особистість. Домагання передбачають те, на що особистість, як її здається, має право, чого вона чекає від життя.

Об'єктом домагань є не абстрактні уявлення про майбутнє, а емоційно забарвлені проєкції у завтрашній день своїх сьогоднішніх прагнень. До структури домагань входять чуттєва тканина майбутнього, його емоційно забарвлене передчуття; рефлексивний шар – значення майбутнього для особистості, його цінність, виражену типом інтерпретації та конативний елемент, вольовий імпульс, хотіння досягати поставленої мети. Серед функцій, що їх виконують життєві домагання, слід назвати оцінну, стимулюючу, породжувальну, функції самоконтролю та самоусвідомлення.

Саме наявність певних життєвих домагань, які важко не помітити, і свідчить про життєвий потенціал, щодо змісту якого у людини є лише інтуїтивні здогадки.

Інколи дозріванню домагань, а отже, й усвідомленню власного потенціалу заважають страхи, передусім страх чогось нового, незнайомого, несподіваного, неконтрольованого. Це й страхи відходу від звичної упорядкованості життя, від усталеного світосприймання, це ризик хаосу. Такі страхи надійно блокують усвідомлення домагань та їхнє втілення у життя.

Завдяки життєвим домаганням людина може вважати, що певні її вчинки приведуть до задоволеності собою, до поваги з боку інших, до відчутних винагород, але вона не почне втілювати свої задуми, якщо не буде впевнена у своєму потенціалі, не відчуватиме, що досягне досить добрих результатів. Можна сказати, що майбутні перемоги на життєвому шляху залежать від упевненості у власній ефективності, тобто від можливості спертися на свій потенціал.

Життєві домагання якоюсь мірою відтворюють часову перспективу особистості. Можливо, не зовсім реальну, але все ж перспективу. Домагання є спеціальним потребовим ставленням людини до власного життя. Йдеться про таку значущу потребу, як потреба, щоб життя, нарешті, стало гідним. У цьому випадку потреба передбачає певну проєкцію у майбутнє нової якості життя, нового рівня суб'єктивного задоволення ним, нового етапу прояву потенціалу.

Домагання можна розглядати як соціально-психологічний ракурс “вдивляння” у майбутнє із сьогоднішнього дня, спосіб моделювання цього бажаного майбутнього, його імажинативного проживання, а якщо треба, – і коригування.

Після того, як домагання усвідомлено і співвіднесено з реальними можливостями життєвої ситуації і власним потенціалом, наскільки він усвідомлений, вони структуруються у часі, утворюючи етапи досягнення бажаної мети.

Однак природа життєвих домагань теж у чомусь ірраціональна, отже, вона далеко не завжди дає їм перетворитися на цілком реальні плани, вишикуватися у чітку ієрархію. Певна частка домагань так і залиша-

ється для самої людини потаємною, незрозумілою, загадковою, несподівано впливаючи на мотивацію вчинків чи спосіб здійснення вибору. Можливо, саме ця частка домагань стає підґрунтям так званих імпульсивних, “безшабашних” життєвих рішень, які нерідко дивують або навіть шокують і оточення, і саму людину.

Багато людей хочуть від свого життя і, передусім, від життя своїх дітей у майбутньому не того, на що спрямовував би особистісний потенціал, а того, що традиційно більш влаштовує суспільне оточення. Запит із боку соціуму якимось чином перемагає індивідуальні домагання, хоча, на щастя, не завжди.

Іноколи людині вдається вирватися за рамки традиційних сімейних, кастових чи якихось ще експектацій, відчуваючи неабияку енергію з боку власного потенціалу і створюючи на його підґрунті автентичні життєві домагання. Наведу цікавий приклад щасливого не лише для окремої особистості, але і для культури як такої винятку з правил.

Виявляється, Леонардо був незаконнонародженою дитиною і саме ця обставина дала йому змогу не продовжувати батьківську справу. Його батько був нотаріусом у четвертому поколінні, і хлопчику, якби він народився у законному шлюбі, нічого не залишалося б, крім юридичної кар’єри. Виходячи з того, що майбутній геній не був законним сином нотаріуса, він зробив той професійний вибір, який приніс йому радість самовияву, наповнене смыслом життя, а до того й всесвітню славу. Батько, на щастя, погодився віддати свого незаконного сина вчитися до відомого художника Андреа Верокіо.

Можна передбачити позитивний вплив будь-якої із суспільної точки зору лімінальності на змістове наповнення життєвих домагань. Така лімінальність дає молодій людині шанс більше орієнтуватися на власні глибинні наміри, на схильності і потенції ніж на очікування з боку родини чи сприятливі зовнішні умови.

Якщо прийняти гіпотезу про значущість особистісного потенціалу передусім для конструювання майбутнього, слід зрозуміти, як особистість до цього майбутнього ставиться, яким чином відчуває, усвідомлює, переживає.

“Жити майбутнім – значить здійснювати стрибок у невідоме, а це потребує певної мужності, на яку наважиться небагато людей” [7, с.8]. Виникають спогади про численні консультативні випадки, коли людина не має сили зазирнути у власне майбутнє, коли її страх перед завтрашнім днем цілком паралізує сьогоденну активність, гальмує прагнення, не дає зосередитися на своїх потенціях, що потребують виходу, реалізації.

Мей вважає мужність не просто однією з чеснот поряд з іншими цінними особистісними рисами, такими як любов чи вірність. На його

думку, мужність є основою всіх інших чеснот і цінностей, це умова їхнього прояву. “Без мужності наша любов тьмяніє і перетворюється на звичайну залежність. Без мужності наша вірність перероджується в конформізм” [7, с.9]. Якщо мужність необхідна, щоб відбулося наше буття і становлення, щоб власне “Я” стало реальністю, без неї навряд чи буде успішно якомога повніша актуалізація особистісного потенціалу.

Для вміння жити майбутнім неабияке значення має відкритість, ширість, відвертість перед собою та іншими. Але у нашому суспільстві, – наполягає Мей, – простіше оголитися фізично, ніж психічно чи духовно, – легше ділитися тілом, ніж мріями, надіями, страхами і прагненнями, оскільки вони вважаються більш особистісними, ніж тіло, а отже, поділившись ними, ми стаємо більш беззахисними.

Як бачимо, особистісний потенціал завжди частково ірраціональний, неусвідомлюваний, латентний, але частково й усвідомлений, і проявлений, і трансцендуючий.

Існує первісне ядро людських здібностей, у тому числі й особистісного потенціалу, яке мало залежить від соціалізації. Але є й така частка цього потенціалу, на яку все ж можна впливати ззовні завдяки силі бажань, вольовим імпульсам, відповідальності, почуттю честі, сприятливим чи несприятливим умовам тощо.

Життєві домагання як потенціалістські утворення, формуючись, набувають власного смислового забарвлення і починають самостійне життя, стимулюючи мотивацію досягнення, прогностичні тенденції, створюючи сприятливі умови для розгортання особистісного потенціалу.

Найважливішим підґрунтям для побудови моделей майбутнього є усвідомлення та врахування особистісного потенціалу.

Одним із джерел людської потенційності та вільної творчості є ноетичний, духовний вимір, який надбудовується над психологічним. У трансцендентному ставленні до плину буденного життя і проявляється особистісна зрілість як вираз потенціалу.

Усередині домагань відчутно стикаються свідоме цілепокладання, не цілком усвідомлювані життєва перспектива та ресурси, що впливають на оцінку власних можливостей, запитів соціуму, гнучкості, здатності до компромісу.

Отже, життєві домагання конкретизують, наближують до реальності абстрактну, концептуальну модель майбутнього, символічно репрезентуючи, виводячи у світ ледь чутні поштовхи потенціалу. Особистісна конфігурація набуває динамічності, перспективності, глибинної змістовності, поступово охоплюючи все майбутнє, відпущене людині.

*Чим далі – складніше казати про це,
Мовчання, тим більше биль,*

*І прагнеш, й боїшся впізнати лице,
І світло, і землю, і сіль...*

1. Абт Л. Теория проективной психологии // Проективная психология. – М., 2000. – С.30–54.
2. Ашмарин И.И. Сладостное и всегда новое удовольствие // Человек. – 1999. – № 3.
3. Зенковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм. – М., 1992.
4. Карпара Дж., Сервон Д. Психология личности. – С.-Пб., 2003.
5. Леонтьев Д.А. Личностное в личности: личностный потенциал как основа самодетерминации // Ученые Записки кафедры общей психологии МГУ им. М.В.Ломоносова. – Вып. 1. – М., 2002. – С.56–65.
6. Мадди С. Теории личности: Сравнительный анализ. – С.-Пб., 2002.
7. Мэй Р. Мужество творить. Очерк психологии творчества. – Львов–М., 2001.
8. Persons and their growth. The antropological and psychological foundations of PRH education. – Canada, 1997. – 292 p.

The article exposes existential-humanistic contents, factors, conditions and psychological mechanisms to realization of the personality's potential in conceptual matrix of future modeling.

Key words: personality's potential, life world, life demand's, self-determination.

УДК 159. 923

ББК 88.

А.В. Фурман

РІВНІ, ПОЯСИ ТА КРИТЕРІЇ ПРОФЕСІЙНОГО МЕТОДОЛОГУВАННЯ

Стаття присвячена рефлексивному аналізу авторських напрацювань у сфері вітакультурної методології, що центрується довкола чотирьох взаємопов'язаних концептів: а) сутнісного виокремлення професійного методологування як надскладної поліпредметної діяльності, б) моделі критеріально обґрунтованих рівнів обстоюваного методологування, в) схеми взаємодоповнення поясів миследіяльності (за Г.П.Щедровицьким) й профметодологування у системі вітакультурно зорієнтованої методологічної роботи та г) відповідних будові і змісту цієї схеми формул – миследіяльності й методологування.

Ключові слова: вітакультурна методологія, миследіяльність, професійне методологування.

§ 1. Методологування як окрема надскладна професійна діяльність

Професійне методологування (ПМ) – надскладна та багатопредметна миследіяльність, котра процесно, формулюючи і розв'язуючи системні проблеми, рефлексивно охоплює всі типи мислення, займається

Фурман А.В. Рівні, пояси та критерії професійного методологування

розробкою нових схем мислення, діяльності, миследіяння та здійснює розвиткові проблематизацію ситуацій і забезпечує їх розв'язання шляхом створення й удосконалення засобів спільної діяльності, нарешті, вона пов'язана з розширенням функціональних меж свідомості, для чого продукуються спеціальні засоби. Ось чому методолог-професіонал мислить, рефлексує, організує дослідження у різних ситуаціях конкретно-історичного вітакультурного простору. Він, за словами Г.П.Щедровицького, досягає вершин зрілого методологічного мислення, котре “вільне стосовно меж наукових предметів і загалом щодо меж науки, історії, техніки, практики” [5, с.32]. У підсумку ПМ постає і як методологізація усіх можливих сфер діяльності, і як удосконалення колективної та індивідуальної миследіяльності науковців, управлінців, практиків, і як обґрунтування евристичності та об'єктивності наукової теорії, і як чинник семіотичної повноти системи певної культури та соціальних оргформ її трансляції.

Отож ПМ, хоча й тісно пов'язане з *типом філософування* (щонайперше виділяють східне і західне, класичне, некласичне і постнекласичне), все ж має свої особливості, що безпосередньо залежать від конкретної науково-методологічної школи. І це зрозуміло чому, адже будь-яке наукове відкриття має не лише предметний, а й *методологічний зміст*, тому що спричинює критичний перегляд наявного понятійного апарату, концептів і підходів, норм і засобів інтерпретації досліджуваного матеріалу. Ось чому за кожною, а тим більше теоретичною чи інноваційною, діяльністю, мов тінь за освітленим рухомим об'єктом, слідує *метод*, тобто спосіб досягнення її упредметненої мети, а самій цій діяльності притаманна *методологічність*, котру треба належним чином об'єктивувати і відрефлексувати. У такий спосіб *методологія науки*, завдяки аналітико-рефлексивному вивченню низки конкретних науково-дослідницьких діяльностей, соціально утверджується як одна з фундаментальних форм самопізнання і самотворення цієї, найбільш інтелектоємної й переважно нематеріальної, сфери суспільного виробництва.

Задля вичерпної проблематизації вище сформульованих тематизмів звернемося до альтернативного типу методологування – *системно-миследіяльничної методології* (СМД-методології), що розроблена школою Г.П.Щедровицького [2; 6; 12; 14]. Вона, по-перше, усвідомлено відділяється від логіки, теорії пізнання, філософії і науки в цілому; по-друге, обґрунтовується як новий синтетичний спосіб мислення; по-третє, створює технологію синтезу різнопредметних знань і нові конфігурації із знанневих комплексів різного дисциплінарного походження; по-четверте, спрямована не на окремі науки і види діяльності, а на весь

універсум людської діяльності; по-п'яте, оголошує мегатенденцією сучасної культури *методологізацію* усіх можливих сфер цієї діяльності; по-шосте, програмує і розповсюджує методологічний спосіб мислення у просторі реальної соціальної взаємодії (робота методологічного гуртка, відповідні семінари і публічні лекції); по-сьоме, програмує і зrealізує практику організаційно-діяльнісних ігор (ОДІ); по-восьме, узагальнює ОДІ як метод розвитку колективної мислєдіяльності; нарешті, по-дев'яте, організовує методологічне співробітництво як міжпрофесійний соціокультурний рух, а також перші методологічні лабораторії, журнал, альманах. У будь-якому разі *професійне методологування* тут здійснюється в ситуаціях розриву у системі попередньої і нової діяльності чи мислєдіяльності і містить дослідження, критику, нормування і власне *методичну роботу*. Відтак методологування як діяльність: а) взаємодоповнює опис (до минулого) і проектування (до майбутнього) у створенні нових засобів мислення і діяльності; б) поєднує три пояси мислєдіяльності: соціально організоване і культурно закріплене *колективне мислєдіяння*, поліпарадигмальну мислєкомунікацію і чисте мислення, яке розгортається в невербальних схемах; в) діяльно виявляється, оформляється та організується на підґрунті і завдяки *рефлексії* як специфічного механізму розвитку діяльності, котрий зумовлює вицлення структурних новоутворень-засобів, що й знаменують кроки такого розвитку.

§ 2. Модель рівнів професійного методологування

Сцієнтисцьке і системно-мислєдіяльнісне методологування, на наш погляд, не стільки заперечують чи виключають одне одного, скільки взаємодоповнюють і навіть в окремих змістових сегментах взаємозбагачують відмінною мислєнневою інтенційністю, зrealізовуючи в багатоваріантних аспектах суспільного життя різні програми діяльно-наукового пізнання і перетворення світу. Крім того, вони не лише проблематизують сутність методологічної роботи, а й вказують на онтологічну наявність різного за масштабністю і досконалістю *методологічного професіоналізму*, котрий оргдіяльнісно формовивляється у різних рівнях методологування. Рефлексивне виокремлення останніх, а також критичний аналіз категоріального апарату відповідних літературних джерел [1; 2; 4; 6; 12; 13] дали змогу побудувати *шестирівневу модель методологування* як професійної діяльності специфічного, надскладного типу ковітально-мислєнневого зrealізування людини в метасистемі суспільного виробництва (наука, економіка, культура, право, освіта, дозвілля тощо) (рис. 1).



Рис. 1.

Модель методологування як метасистема професійної діяльності.

Характерними особливостями цієї моделі є: 1) *метаметодологічний план* мислєнневого осягнення сутності методологічних конструктивів (передусім категорій) у їхніх зв'язках і взаємозалежностях; 2) *логіка розгортання* методологічного професіоналізму (як генеральна, так і ситуативна), що організується як нарощування засобів, процедур, технік і мислєсхем від першого рівня до шостого, а відтак символізує ускладнення та розширення актуального простору методологування; 3) *відносна автономність* рівнів методологічної діяльності, що зумовлена таким фактом: за кожним із них об'єктивується своя специфічна дійсність, де перші три відображаються між собою та специфічно поєднуються на трьох наступних із допомогою механізмів переоформлення та інтегрування, а в системній сукупності інтенційно спрямовані до межі абсолютної методологічної досконалості – *чистого мислення*, котра у просторі пізнавальної творчості тотожна *теоретичному мисленню*; 4) змістове підтвердження кожного рівня специфічним *критерієм* як мірилом

достовірності здійснюваних методологічних дій-інтенцій, їх відповідності об'єктивній логіці розгортання-постання дійсності; 5) деталізоване зреалізування ідей і принципів відомої *схеми колективної мислєдїяльності* Г.П.Щедровицького [12, с.286–293] як базового засобу вітапрактичного здійснення методологічної роботи на трьох взаємозалежних поясах (соціально організованого колективного мислєдїяння, думки-комунікації, котра виявляється й закріплюється у словесних текстах, і чистого мислення, яке розгортається в невербальних схемах, формулах, графіках, таблицях, картах, діаграмах і т. ін.).

Дотичне аргументування модульних зв'язків між установленими рівнями та їх відповідними критеріями розглянуте нами в окремій публікації [10].

§ 3. Структура і зміст поясів професійного методологування

Ідея поясів мислєдїяльності належить Г.П.Щедровицькому, що сформульована ним у вересні 1980 року як результат тривалої мисленнево-ігрової імітації та низки рефлексивних дискусій представників його наукової школи у розвитковому форматі СМД-методології [5; 6; 12]. У результаті отримана трипоясова принципова схема МД, що містить відносно автономні, розташовані горизонтально один над одним, пояси: 1) мД – соціально організованого і культурно закріпленого *колективного мислєдїяння*, яке зумовлене конкретними проблемними ситуаціями та їх смисловими полями; 2) Д-К – поліфонічної і поліпарадигмальної *думки-комунікації*, котра насамперед відображається і закріплюється у словесних текстах, живе за принципами полілога, суперечностей, конфліктів і проблематизацій; 3) М – *чистого мислення*, яке розгортається в невербальних схемах, формулах, графіках, таблицях, картах, діаграмах, що “можуть прочитуватися і використовуватися у процесах аналізованого мислення або як знакові форми, що зображують ідеальні об'єкти та ідеалізовані мисленнєві процедури, або як самі ці ідеальні об'єкти – мислєдїяльнісні чи природні, в котрі “впирається” наша думка” [13, с.289].

При цьому центральним у цій схемі є пояс Д-К, оскільки саме він, на переконання Г.П.Щедровицького, поєднує в одне ціле праву і ліву частини схеми, тобто зіштовхує принаймні двох, а реально групу, учасників діалогу, кожний з яких виступає і як мислячий у процесі комунікації, і як той, хто розуміє повідомлення партнера чи партнерів, а також по-своєму інтерпретує текст у площині “мисленнєвих дошок” і в контексті індивідуального та колективного діянь під час відкритих виступів-презентацій, зреалізовуючи авторські форми рефлексії у дина-

мічному просторі-часі загальної рефлексивної дискусії. Одноманітне зосередження і свідомо фіксація думки-дії на одному з двох інших поясів (мД чи М), котрі знаходяться по різні боки від центральної ланки полілогічного акту Д-К, указує на те, що кожному з них притаманна своя специфічна *дійсність*, у котру може проектуватися зміст інших поясів, збіднюючи, в цілому, всю системну картину МД. Отож М – це одна межа, що задає рамки дійсності МД, яка безпосередньо уможливується на реально-практичному матеріалі людської ковітальної діяльності. Тому вчений справедливо зазначає, що феноменально “площина дошки чи паперу, на якій ми замальовуємо схеми, формули, графіки, таблиці і все інше, що виявляє ідеальний зміст М, протистоїть, якщо розглядати її відносно осі Д-К, реальному змісту і світу мД” [12, с. 287].

Здійснена нами методологічна характеристика переваг та особливостей робочої схеми МД Г.П.Щедровицького [11] дала змогу певною мірою збагатити її базові методологеми завдяки прийняттю до зреалізування вітакультурного парадигмального контексту [8; 9]. Так, нами створена *модель взаємодоповнення* поясів мислєдїяльності і професійного методологування (рис. 2). Аргументуємо новизну її окремих знакових, графічних і понятійних елементів.

По-перше, на основі трьох відомих поясів МД виділяється п'ять нашарувань ПМ, що цілком логічно, зважаючи на два моменти: а) сам Г.П.Щедровицький ставить в один ряд процеси розуміння і рефлексії з поясами мД, Д-М, М, коли говорить про їх відносну системну автономність і самостійність, і б) адекватним терміном, що повно описує будову, смисл і формовиявлення усіх п'яти типів змістово-мисленнєвих дійсностей, є поняття “*пояс-процес*”. Більше того, так само як процеси розуміння і рефлексії охоплюють та пронизують пояси-процеси МД, так і останні, на наш погляд, наскрізно представлені у функціонально-розвитковому перебігу перших.

По-друге, центральною ланкою як МД, так і ПМ є *думка-комунікація*, котра, мов ядерний реактор, випромінює різні потоки променів-процесів колективної методологічної діяльності, забезпечуючи мисленневою енергетикою її первинні і вторинні форми, процеси, механізми. Д-К – це завжди поле боротьби і взаємозаперечення, в якому практично неможливо розрізнити правильні висловлювання і неправильні, адже саме цей пояс-процес функціонує за стохастичними законами багатьох логік, суперечностей, конфліктів, антиномій.

По-третє, нижня і верхня межі схеми критеріально визначаються широким діапазоном ПМ у рамках системи “*ковітальність – культурутворення*”. І це зрозуміло чому, адже первинною є Велика Система Життя, а культура – лише вторинна реальність, хоч саме вона “безупинно



Рис. 2.

Взаємодоповнення поясів миследіяльності (МД) і професійного методологування (ПМ) у системі вітакультурно зорієнтованої методологічної діяльності.

примножує смисли та цінності, отже, мультиплікує свої умовно-символічні постави” [3, с.37]. Ось чому *вітацетрична* (Б.В.Попов) і *вітакультурна* (А.В.Фурман) *парадигми* обстоюють три-чотири основних поняття-концепти (Дім – ковітальна спільнота – культурне тіло – духовна аура), що об’єднані своєрідним мегасинтезом Культури та Життя, котрий задає фундаментальну реальність існування людини на Землі. До того ж “культура у вітальному вимірі рівнозначна соціальності” [9], а остання у своєму сутнісному уможливленні – це завжди багатоголосся

не стільки індивідуальних суб’єктів, скільки ковітальних, котрі володіють не лише відповідними родовими першосмислами, а й у вершинних домаганнях виявляють уміння оперувати та створювати символи, у тому числі засоби, методи і технології власного мислезреалізування. Так постає *культуротворення* як складний драматичний процес спільного використання/продукування нових смислів, знаково-знанневих форм миследіяння – буденного, аматорського, професійного.

По-четверте, до структури схеми ПМ, поряд із процесом інтерпретації, вводиться ще один надважливий процес – *категоризації*. Річ у тім, що, не зважаючи на багатоманіття вітакультурних феноменів, усі вони організовані у цілісну систему, системоутворювальним чинником якої є межові засади – *світоглядні універсалії*, або *категорії культури*, що у своїй взаємодії задають холістичний узагальнений образ людського світу. Категорійні структури, як зазначає В.С.Стьопін, акумулюють накопичений соціальний досвід, забезпечують його рубрикацію і систематизацію, “виступають не лише як форми раціонального мислення, але й як схематизми, що визначають людське сприймання світу, його розуміння і переживання”, нарешті, відіграють роль своєрідних глибинних програм соціального життя, а смисли універсалій культури утворюють у своїх системних зв’язках *категоріальну модель світу* [7, с.65–67]. У будь-якому разі категоризація – механізм наскрізного врегулювання і гармонізації поясів-процесів ПМ, що набуває найбільш досконалого функціонування у змістово-сміслових контурах Рф і М.

§ 4. Формули миследіяльності і професійного методологування

Теоретичне дослідження змістово-сміслового наповнення МД і ПМ не обмежується обґрунтуванням їх взаємодоповнення як ідеальних об’єктів, що є спорідненими об’єктами пізнання в різних наукових школах, а звідси – фокусом і ядром двох близьких за парадигматикою сфер упредметненої професійності – СМД-методології, що стала як культурний феномен, і ВК-методології, що лишень претендує на соціо-історичну поставу. Річ у тім, що, крім вищеподаної схеми взаємодоповнення поясів як фрагментарного результату зреалізування методологічного мислення, нами створені не менш важливі для чистого мислення невербальні засоби – формули миследіяльності Г.П.Щедровицького і професійного методологування А.В.Фурмана як функцій багатовимірних множин елементів-процесів.

Використовуючи умовні позначення, перша формула має вигляд:

$$МД = f (Д-К (МД (Р, І, Рф), М (Р, І, Рф)))$$

Її прочитання математичною мовою означає, що досконала мислєдїяльність є функцією складного процесу-дїяння, котрий, своєю чергою, вїдображає взаємозалежні полярні пояси-процеси практичної мислєдїяльності і чистого мислення у їх процесній множинності, інтегруючи всеохопний перебіг методологічно зорганізованих розуміння, інтерпретації, рефлексії. Отож формула вїдображає ідеальну групову мислєдїяльність методологів за системно-структурною будовою та змістовно-смысловим наповненням.

Пропонована нами формула ПМ, на вїдміну від попередньої, є більш деталізованою стосовно структурно-функціонально-розвиткової залежності двох типів процесів – засадничих поясів і власне процесів, котрі їх обслуговують:

$$PM = f(D-K(MD(K, P, I, PF), P(K, I, PF), PF(K, P, I), M(K, P, I, PF)))$$

Тому наступним завданням є вже не вїдображення однієї багатомірної множини (методологічної діяльності) в іншій (системі поясів-процесів-дїянь), а опис тих складних залежностей між змінними математичними об'єктами, що вїдображають світ реального ПМ.

1. Анисимов О.С. Методология: функция, сущность, становление (динамика и связь времен). – М.: ЛМА, 1996. – 380 с.
2. Громыко Ю.В. Московская методологическая школа: социокультурные условия возникновения, идейное содержание, проблемы развития // Вопросы методологии. – 1991. – №4. – С.21–39.
3. Попов Б.В. Альтернативна модель етносу та людини. (Кілька зауваг щодо вітацентричної парадигми) // Філософська думка. – 2001. – №3. – С.37–53.
4. Путеводитель по методологии Организации, Руководства и Управления: Хрестоматия по работам Г.П. Щедровицкого. – М.: Дело, 2003. – 160 с.
5. Путеводитель по основным понятиям и схемам методологии Организации, Руководства и Управления: Хрестоматия по работам Г.П. Щедровицкого. – М.: Дело, 2004. – 208 с.
6. СМД-методология // Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – С.923–926.
7. Стєпин В.С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С.61–71.
8. Фурман А. Категорії вітакультурної методології як ефективний засіб аналізу і розв'язання складних проблем // Інститут експериментальних систем освіти. – Вип.4. – Тернопіль: Економічна думка, 2004. – С.4–7.
9. Фурман А.В. Психокультура української ментальності. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.
10. Фурман А. Рівні та критерії методологування у професійному здійсненні науково-дослідної діяльності // Вітакультурний млин. – 2005. – Модуль 1. – С.5–13.
11. Фурман А. Структура і зміст поясів професійного методологування // Вітакультурний млин. – 2005. – Модуль 2. – С.4–11.

12. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М.: Шк. культ. политики, 1995. – 760 с.
13. Щедровицкий Г. Методологічна організація системно-структурних досліджень і розробок // Психологія і суспільство. – 2004. – №2. – С.30–49.
14. Щедровицкий Г. Методологічна організація сфери психології // Психологія і суспільство. – 2000. – №2. – С.7–24.

The article is dedicated to the reflexive analysis of author's works in the sphere vitacultural methodology which is connected with four mutual conceptions: a) essengive picking out of professional methodologition as supercomplicated objective activity; b) models of criteriaaly well-founded levels of offered methodologition; c) schemes of the mutual addition of belts mental activity (after H.P.Shchedrovitskyu) and professional methodologition in the system of vitaculturaly directed methodological activity; and d) formulas – mental activity and methodologition which is suitable to the construction and contents of this scheme.

Key words: vitacultural methodology, mental activity and professional methodologition.

УДК 159. 923

ББК 88. 37

Ю.М. Швалб

ЦІЛЕПОКЛАДАННЯ ЯК ПСИХОЛОГІЧНА ФУНКЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: ОНТОГЕНЕЗ ЗДІБНОСТІ

У статті розкривається опосередковуючий характер цілепокладання у взаємодії свідомості зі світом, розглядаються особливості та етапи становлення цієї функції в дошкільному дитинстві.

Ключові слова: цілепокладання, свідомість, діяльність, психологічні функції.

Цілепокладання є однією з центральних здібностей, які характеризують людину як особистість і як суб'єкта діяльності.

Цілепокладання – це один із процесів, що забезпечують діяльнісний взаємозв'язок свідомості та світу, і воно виникає у структурі психічного простору життя особистості як особлива опосередковуюча ланка, яка функціонально зв'язує психічні процеси і функції діяльності. У методологічному плані можна виділити низку психологічних характеристик цілепокладання як психологічного процесу і функції. По-перше, цілепокладання особливим чином “надбудовується” над психічними функціями сприйняття, пам'яті, мислення, уяви і т.д. Воно не виникає у мисленні або в пам'яті, а регулює і спрямовує процеси їх розгортання. По-друге, цілепокладання виразно переживається особистістю як стан, причому часто з дуже сильно вираженою емоційною складовою, хоч і не є психічним станом у традиційному розумінні. По-третє, цілепокладання не є індивідуально-психологічною властивістю особистості, а є, радше, специфічною здатністю. По-четверте, цілепокладання саме по собі, не

будучи компонентом потребово-мотиваційної сфери, втілює у собі сенс і динамічний потенціал розгортання поведінки і діяльності людини.

За всіма критеріями цілепокладання, безумовно, належить до розряду “вищих функцій”, але до нього не можна застосовувати визначення “психічне”, в термінології Л.С.Виготського, через описані вище об’єктні відмінності [1]. Щоб уникнути термінологічної плутанини і смислового розмивання понять, ми вважаємо за можливе ввести поняття “*вищі психологічні функції*” або “*психологічні функції особистості*” [6].

Вищі психологічні функції є стійкими функціональними об’єднаннями різнорідних психічних процесів і компонентів у цілісні структури (конструкти), що виконують роль вищих регуляторів стосовно психічного життя особистості, її діяльності і поведінки.

Таким чином, ми можемо говорити про наявність особливої категорії – “вищих психологічних функцій”, яка описує, принаймні, два типи процесів. Це, по-перше, процеси свідомості, які опосередковують і об’єднують у цілісні ансамблі функціонування трьох базових вищих психічних функцій свідомості (мислення, споглядання й уяви). До них ми відносимо такі, як: рефлексія і концептуалізація, раціоналізація і суб’єктивізація, ідентифікація й індивідуалізація. Частина з них, такі як рефлексія, раціоналізація та ідентифікація, давно стала предметом численних психологічних досліджень і добре описана, а частина – ще тільки входить у коло психологічної науки.

По-друге, це психологічні функції особистості, які опосередковують і пов’язують свідомість як цілісний процес із процесами поведінки і діяльності людини. До них належать такі, як: цілепокладання, оцінка, ідеалізація, організація (управління), планування (прогнозування) і контроль. Завдяки надзвичайно широкому розповсюдженню діяльнісної парадигми у світовій і вітчизняній психології ці функції (за винятком ідеалізації) дуже добре досліджені й описані.

У руслі теорії Л.С.Виготського у нас у країні була проведена величезна кількість досліджень, присвячених проблемі розвитку вищих психічних функцій, зокрема, в ранньому дитинстві і дошкільному віці [2; 3; 4]. Більшість дослідників пов’язує виникнення цілепокладання з моментом формування самосвідомості особистості дитини у віці 3-х років, яке виражається у відомій формулі: “Я сам”. Проте в дослідженнях, присвячених психічному розвитку немовлят, було показано, що в ситуації взаємодії з батьками у дітей вже у віці 8–10 місяців з’являються специфічні жести та інші комунікативні дії, які більшістю авторів однозначно інтерпретуються як управлінські. Феномен управління полягає у тому, що дитина всіма доступними їй комунікативними засобами спрямовує дії дорослого на предмет, що цікавить її (дитину). Важливо,

що активність дитини спрямована на зовнішній предмет, а не є проявом її психофізіологічного або емоційного стану. Власне, тому дії дитини є дійсно керівними. Саме управління при цьому розуміється достатньо широко, як дії, що призводять до використання можливостей іншої людини для досягнення бажаного результату.

Таким чином, онтогенетично управління виявляється первинною психологічною функцією і, отже, всі інші функції повинні бути виведені з цієї “клітинки” як результат її ускладнення і диференціації. Тому початкові форми цілепокладання треба шукати не в тому віці, де є вже проявлена самосвідомість особистості дитини, а раніше. Воно повинно бути спочатку вплетено у вказану функцію управління як його орган і новоутворення.

У дітей у віці 1,5–2 років з’являються специфічні “примхи”, пов’язані із ствердженням деяких бажань із приводу передбачуваних дій, які суперечать пропозиціям і намірам дорослих. Психологічна структура відносин, що розгортаються в такій ситуації, містить три принципово важливих моменти. По-перше, очевидно, що з боку дитини спостерігається явна спроба управління діями дорослого. По-друге, дії дорослого при цьому повинні бути спрямовані на саму дитину, тобто дитина керує діями дорослого, спрямовуючи їх на себе ж. По-третє, ситуація взаємодії будується навколо якогось зовнішнього об’єкта. Цей момент є надзвичайно важливим – взаємодії такого типу будуються стосовно не будь-яких предметів, з якими стикається дитина. У вказаній функції виступають тільки ті предмети, з якими дитина себе ідентифікує, – вона буквально “бачить” себе у своїх “червоних шкарпеточках”, вона “бачить”, що п’є зі своєї “чашки з гномом” і т.д. Фактично, уявлення про себе і уявлення про предмет виявляються “склеєними” в деякий цілісний образ. Такий образ структурно споріднений з поняттями-синкретами, описаними Л.С.Виготським. Найважливіше полягає в тому, що взаємодія дитини з дорослим розгортається з приводу майбутнього – вона здійснює вплив на дорослого, виходячи з образу майбутнього. Образ майбутнього, що виконує функцію психологічного механізму регуляції поведінки, – це і є мета.

Таким чином, можна стверджувати, що первинні форми цільової регуляції поведінки виникають у дитини у віці 1,5–2 років. У своїх первинних формах мета як образ майбутнього є саме образом у психологічному сенсі, тобто в суб’єктивному психічному просторі дитини виникає “картинка”, на якій зображена вона сама і той предмет, з яким вона на даний момент пов’язана ситуативно. Це означає, що мета відноситься не до предмета, а до самої дитини: майбутнє – це вона сама

в майбутньому. Предметність же задає визначеність самій дитині в цьому образі.

Образ майбутнього не будується, не конструюється дитиною – образ “себе” спонтанно виникає і стає для дитини образом її майбутнього. Цей образ ситуативний і емоційний. Причому емоційним є сам образ або, точніше, дитина в образі. Саме тому він із самого початку є позитивною емоцією. Емоція існує тільки в матеріалі самого образу, а не поза ним (це не означає, звичайно, що в дитини емоції існують тільки в цьому вигляді – її емоційний світ уже достатньо багатий і різноманітний).

Ставлення дитини до світу розщеплюється по лінії відмінності форм регуляції поведінки. З одного боку, поведінка регулюється безпосередньо емоційним ставленням дитини до актуально-наявних елементів ситуації, з іншого боку, з’являється регуляція через емоційно-привабливе можливе майбутнє. Майбутнє, таким чином, надається дитині як бажане можливе, як можливість, потенція, як щось неоднозначне. Хоч, звичайно, дитина не усвідомлює цієї варіативності як логічного конструкта.

Мета виникає як структурний елемент психологічної функції управління, істотно змінюючи саме управління. Дорослий продовжує виступати в ролі засобу реалізації активності дитини, але саме ставлення дитини до дорослого стає опосередкованим. Образ майбутнього “вплетений” у функцію управління, але не в ролі її мети, а як особлива форма подання того предмета, з приводу якого розгортається відношення управління. Суб’єктивний образ бажаного майбутнього як первинна і проста форма мети виникає раніше ніж складається психологічний механізм постановки мети, тобто раніше ніж виникає процес цілепокладання.

На наступному етапі онтогенезу, в період між 2-ма і 3-ма роками у дитини починають складатися психологічні механізми регуляції діяльності, засновані на включенні предметності в саму структуру діяльності. При цьому ми вважаємо, що простої репрезентованості предметності у формі уявлень недостатньо для такого перетворення функції.

Однією з істотних особливостей предметно-маніпулятивної діяльності є те, що дитина оволодіває не тільки предметами як такими, але і способами дії з ними. Причому предмет і спосіб дії з ним із самого початку репрезентовані дитині як щось окреме. Культурна функція предметно-маніпулятивної діяльності якраз і полягає в оволодінні цією зв’язкою, у засвоєнні відповідності “предмет – спосіб дії”. Але і сама предметність починає функціонувати особливим чином і відігравати самостійну роль у психічному житті дитини.

Предметність як така все більше починає входити в психологічний простір “образу майбутнього”, витісняючи звідти склейку з уявленням дитини про себе саму. Приблизно у віці 2,5 року ми вже можемо чітко зафіксувати наявність суто предметного образу майбутнього, що виступає у функції регуляції предметно-маніпулятивної діяльності дитини.

У дитини вперше з’являється задум як образ того, що вона дійсно хоче зробити, і дитина, як уміє, цей задум починає втілювати в життя. Але головним для неї, на відміну від дорослого, є не кінцевий результат сам по собі, а строга відповідність дії задуму.

Важливо, що цей задум як образ майбутнього, по-перше, за своїм змістом є суто предметним, тобто він уже “звільнений” від склейки з образом себе; по-друге, він виконує не тільки регулюючу, але і смислотвірну функцію; по-третє, задум як образ предмета (достатньо складного), якого ще не було в досвіді дитини, володіє певною пластичністю і плинністю. Зберігаючи ознаку “картинності”, задум набуває ознаки процесуальності: він не даний дитині як образ, що виникає одночасно, а як такий, що має власну часову розгортку. Таким чином, ми вперше стикаємося з феноменом становлення образу майбутнього як психологічної функції регуляції поведінки дитини. Іншими словами, це означає, що ми маємо справу з фактом цілепокладання.

У той же час, на відміну від розвинутих форм цілепокладання, задум не включає засобу реалізації, тобто, задаючи в образі “картинку” бажаного майбутнього, він не розкриває способи її реалізації у практичній діяльності. Це створює специфічний “розрив” у діяльності дитини. Задум може не враховувати об’єктивні характеристики матеріалу, що призводить до того, що він не реалізовується або стикається із значними труднощами при реалізації. Принципова “розривність” задуму і способу дії є, мабуть, однією із сутнісних характеристик цієї форми цілепокладання.

Задум як образ уяви не підлягає критерію істинності, тобто він не може бути оцінений як “правильний” або “неправильний”. До нього застосовуються зовсім інші критерії суто суб’єктивного характеру: “привабливий – непривабливий”, “подобається – не подобається”, “хочеться – не хочеться” і т.д. Тому коли дитина стикається з неможливістю його втілення, це призводить не до знецінення самого задуму¹, а до сумнівів щодо способу дії. Вирішення цієї суперечності визначає подальший розвиток механізмів цілепокладання і становлення його різних форм.

¹ Задум втрачає привабливість зовсім з інших причин: дитина через імпульсивність може відвернутися і переключитися на щось інше; дитина може втратити інтерес до матеріалу, в якому вона втілює задум; сама “картинка” може згаснути в уяві тощо.

Таким чином, задум як початкова форма цілепокладання є вищою психологічною функцією, що знаменує становлення особистості дитини як суб'єкта власної життєдіяльності.

Як ми вже показали, цілепокладання на основі задуму містить у собі істотну внутрішню суперечність, яка полягає у невідповідності привабливості (бажаності) образу і можливості його втілення в матеріалі. Розв'язання цієї суперечності відбувається у віці 4–6 років двома шляхами, визначаючи становлення двох механізмів цілепокладання і двох нових типів діяльності. Неадекватність способів дії може усуватися або за рахунок оволодіння дитиною новими предметними засобами, або за рахунок виникнення нових психологічних засобів.

Розвиток психологічних засобів пов'язаний з подальшим ускладненням образної сфери психічного. Саме у цьому віці дитина стикається зі світом чарівної казки. Чари якраз і полягають у тому, що за рахунок використання непередметних засобів задум (бажання) миттєво втілюється у матеріалі. Отже, у чарівній дії операційна частина предметно-практичних дій не просто відсутня, але і представлена як необов'язкова, яка може бути замінена іншими засобами.

І, нарешті, дитина починає включатися й активно освоювати сюжетно-рольові ігри, в яких елемент умовності є їх обов'язковою умовою і компонентом. Ця умовність не що інше, як символізм, що дозволяє елімінувати часові й операційні характеристики діяльності, які неможливо відтворити у грі. Символізм, таким чином, "працює" на ту ж спайку "задум – втілення" за рахунок підміни предметних засобів умовними (психологічними).

Ці умови визначають розвиток задуму як психологічної функції. Значно посилюються процесуальні характеристики задуму: він виявляє значну часову розгорнутість, окремі елементи стають більш динамічними. Проте важливішими є змістові зміни. Задум як образ майбутнього стає полікомпонентним. Він тепер включає й образ "себе можливого", і предметні образи, й образи способів діяльності (але без операційної розгортки). З'єднання цих елементів на часовій основі визначає виникнення сюжетності самого задуму. Образ перестає бути просто "картинкою" бажаного майбутнього – він тепер підлягає свідомому контролю, ним можна керувати, його можна змінювати, але тільки по лінії сюжету. І, врешті, найголовніше – задум як форма цілепокладання знаходить свої засоби втілення. Причому ці засоби є суто психологічними. У ролі таких засобів виступають символізм і магія. Символізм дозволяє втілити задум в умовному просторі, а магічність примушує шукати способи втілення задуму за межами наочних предметних властивостей матеріалу [5].

Значущість цих психологічних новоутворень для розвитку свідомості й особистості дитини важко переоцінити. Символізм і умовність породжують у свідомості особливий шар – шар вторинної реальності (за термінологією Дж.Толкієна), який функціонує за особливими законами, що не співпадають із законами існування дійсності. Вторинна реальність у свідомості живе за законами можливого, де основним критерієм виступає не істинність, а суб'єктивна правдоподібність. Саме тут стають реальними міф, казка, чари, магія і т.д.

Вторинна реальність – не віддзеркалення дійсності у свідомості, а породження реальності свідомістю. Виникнення двох "площин" у свідомості визначає важливі зміни і в її функціонуванні. Їх перетин дозволяє "бачити" світ, тобто визначає можливість світобачення. Споглядання як психологічна функція і здатність виникає (отримує своє оформлення) саме в процесі "роздвоєння" свідомості. Власне, споглядання, разом з уявою, стає другою підставою подальшого розвитку цілепокладання.

Таким чином, до кінця дошкільного віку складається механізм цілепокладання, заснований на задумі. Задум – це образ можливого майбутнього, що володіє емоційною привабливістю і виконує не тільки регулюючу, але і смислотвірну функцію. У діяльнісному плані задум припускає здійснення процесів утілення (а не реалізації), тобто пошуку адекватних форм і матеріалу, що є невід'ємним елементом творчості. Становлення описаного механізму цілепокладання пов'язане з розвитком двох структурних компонентів свідомості – уяви і споглядання, які стають підставами існування творчої особистості.

Водночас у дошкільному віці складається й інша лінія становлення механізмів цілепокладання, пов'язана з розвитком функції управління, але вона здійснюється дорослими стосовно дитини. На певному віковому етапі (звичайно після 2-х років) управлінські і навчальні дії починають розщеплюватися, і дорослі приступають здійснювати навчання як таке.

Батьки використовують управлінські дії, які охоплюють цілісні акти поведінки і діяльності: "Піди пограй ляльками", "Допоможи мамі прибрати" і т.д. Це вже фактично певного роду завдання, що визначають тільки сферу або напрям діяльності дитини. Очевидно, що, по-перше, таке завдання повинно бути зрозумілим дитині; по-друге, воно має бути прийняте дитиною; по-третє, дитина повинна сама виділити проміжні завдання і способи дій.

Таким чином, у рамках управлінських дій дорослого у дитини послідовно складаються дві форми цілепокладання:

1. Здатність безпосереднього виконання вказівок і розпоряджень.

2. Здатність до виділення часткового завдання в ситуації спільної діяльності.

Обидві ці форми дуже важливі для подальшого успішного включення дітей у ситуацію шкільного навчання. Не випадково вони входять у більшість систем психологічної діагностики готовності до шкільного навчання.

Навчання дітей старшого дошкільного віку має два аспекти:

По-перше, воно спрямоване на оволодіння предметами (у найширшому значенні, включаючи поняття та інші форми існування культурних об'єктів) в їх операційній визначеності. Поєднання призначення предмета і способу дії з даним предметом визначає існування предмета як засобу. У результаті світ, що оточує дитину, постає перед нею як доцільний, а дії – як цілеспрямовані.

По-друге, навчання будується в основному як демонстрація і відтворення зразка способу дії. Здатність діяти за зразком є одним з обов'язкових компонентів у структурі учбових умінь.

Навчання дітей дошкільного віку багато в чому вже набуває рис спеціально організованої навчальної ситуації, але переважно залишається включеним в ігрову діяльність дитини. Незалежно від форми організації навчання воно розширює можливості взаємодії дитини зі світом за рахунок установлення зв'язку “предмет – призначення предмета – спосіб дії”. Це забезпечує виникнення цілеспрямованості і доцільності в поведінці і діяльності дитини.

Таким чином, цілепокладання раціоналізується, способи дії (засоби) стають його центральним компонентом. Мета стає дійовою, тобто вона задає майбутнє через вказівку способу дії з предметом, а в мові вона фіксується через дієслово. У дошкільному дитинстві цей механізм цілепокладання набуває трьох основних форм: здатність додержуватись вказівок (виконувати розпорядження); здатність приймати практичне завдання із самостійним виділенням проміжного завдання; здатність відтворювати зразок способу дії. Указаний тип цілепокладання умовно можна назвати “задачним”, а становлення його механізмів виходить далеко за межі дошкільного віку.

Підводячи підсумки, ми можемо констатувати, що в дошкільному віці складаються два механізми цілепокладання як психологічної функції особистості. З одного боку, це механізми цілепокладання, засновані на задумі як особливому психологічному конструкті побудови в свідомості образу можливого майбутнього, який дозволяє продукувати особистості нові смислові об'єкти. З іншого боку, це механізми раціональної доцільності, які визначають існування мети у формі завдання, а ціле-

покладання розгортається як процес постановки і прийняття завдань діяльності.

Переважає у психологічній структурі особистості того або іншого механізму цілепокладання визначає загальну логіку розгортання і побудови людиною простору свого власного існування.

1. Выготский Л.С. Психика, сознание, бессознательное // Собрание сочинений: В 5-ти т. – М.: Педагогика, 1982. – Т.1. – С.132–148.
2. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. – М.: ИНТОР, 1996. – 544 с.
3. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
4. Максименко С.Д. Развитие психики в онтогенезе: В 2-х т. – К.: Форум, 2002. – Т.1. – 319 с.; Т.2. – 335 с.
5. Толкиен Дж. О волшебных сказках // Утопия и утопическое мышление. – М.: Прогресс, 1991. – С.277–299.
6. Швалб Ю.М. Целепокладające сознание (психологические модели исследования). – К.: Миллениум, 2003. – 152 с.

The article has the studying of mediated character of aimputting in interaction of the consciousness with the world, are considering particularities and stages of the formation to this functions in preschool childhood.

Key words: aimputting, consciousness, activity, psychological functions.

УДК 159.9

ББК 88.5

В.І. Костів

СИСТЕМНО-СИНЕРГЕТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ БАЗОВОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ

У статті обґрунтовується системно-синергетична модель дослідження базової культури особистості, визначаються її структурні елементи на прикладі креативної культури особистості, окреслюються можливості реалізації цієї моделі в психолого-педагогічній практиці.

Ключові слова: культура особистості, системно-синергетичний підхід, інтегральна властивість, інтегративна якість.

З початку 90-х років і дотепер психологи занепокоєні відривом сучасної освіти від культури: “...Освіта втратила культурний, етичний, особистісний, а разом з усім цим і наочно-змістовний і предметно-діяльнісний контекст і сенс. Це означає, що відбувся розрив освіти й культури, освіти й життя і навіть освіти й науки” [3, с.128].

За таких умов постає проблема збереження міжпокоління зв'язку в гуманітарній культурі, етичній, психологічній тощо. Дотепер психологія залишається заручницею традиційного – що йде від Е.Дюркгейма – погляду на культуру як набір фіксованих соціальних еталонів (ціннос-

тей, норм і т.д.), які з директивною жорсткістю ззовні формують потенційний зміст індивідуальної свідомості людини. Звідси неминуче виходить необхідність зіставлення процесів привласнення культури (зводиться до інтеріоризації моделей соціотипової поведінки) й творчості в онтогенезі. Звичайно, психологи усвідомлюють, що привласнення завжди припускає деяку “внутрішню активність” дитини і в кожному окремому випадку має індивідуально-неповторний вектор. Проте при допущенні суб’єктивної багатовекторності ходу розвитку його об’єктивна логіка зводиться до варіацій на соціально задану тему [7, с.12–13].

Творче самовизначення особистості в історичному просторі й часі культури відбувається не тільки через “вроснення” культури в психіку дитини, але й через “вростання дитини в культуру” (Л.Виготський, М.Мід). Причому рушійною силою психічного розвитку дитини є не само по собі привласнення загальнолюдського досвіду, а його *проблематизація* як особлива взаємодія дорослого й дитини з надання форми незавершеності, невизначеності різним компонентам змісту соціокультурного досвіду: самим предметам культури, їх соціально закріпленим образам, суспільно заданим схемам дій з цими предметами, нормативним моделям побудови людських відносин із приводу них. У формі таких перетворень дитина наново конструює нові смислові органи діяльності, ініціативно розширює межі свого індивідуального досвіду.

Культурно-історична психологія може сьогодні претендувати на розкриття не тільки умов розвитку, але і його *механізмів*, поєднуючи в собі достоїнства “глибинної” і “вершинної” психології. У цьому переконають результати наукових пошуків Л.Виготського, Е.Еріксона, Ж.-П.Вернана, інших її представників. Усі вони розглядали культуру не як зовнішній чинник психічного життя людини, а як її внутрішнє джерело. Адже культура “надається” людині не безпосередньо, не через зовнішні оболонки речей, а через способи взаємовідносин людей з приводу цих речей, в які вона включається з моменту народження і в яких із самого початку “бере участь” (М.Бахтін) і “суб’єктна”. Саме в культурі індивід знаходить засоби й сили для духовного зростання (спочатку над самим собою, а потім – і над наявною ситуацією). Усе це відбувається у процесі співпраці, діалогу з живими носіями культури – іншими людьми, в першу чергу – *всередині* спільноти рідних, близьких [7, с.14].

Головною причиною утруднень у розвитку культурно-історичної психології психологи вбачають не відсутність евристичної теоретичної платформи (такою, на думку, наприклад М. Коула, може цілком служити концепція Л.Виготського), а невідповідність психологів до міждисциплінарної співпраці, що, у свою чергу, пов’язано з глибоким роздробленням наукового людинознавства [2, с.254]. Як зауважує М.Коул,

психологам “важко зберігати культуру в погляді свого зору тому, що, коли психологія інституціоналізувалась як соціальна й поведінкова наука, процеси, що відігравали вирішальну роль у формуванні психіки, були поділені між кількома науками: культура відійшла до антропології, суспільне життя – до соціології, мова – до лінгвістики, минуле – до історії і т.д.” [6]. Проте ще Л.Виготський подав низку прикладів використання історико-культурних, етнографічних, лінгвістичних, дефектологічних, педагогічних, неврологічних і психіатричних джерел для інтерпретації та реконструкції психологічних фактів. Тому утвердження культурно-історичної психології та повернення до міждисциплінарного вивчення особистості – найближче майбутнє нашої психологічної науки.

Поверненню сучасній школі її культуротворчої ролі присвячені роботи А.Асмолова, О.Газмана, В.Зінченка, А.Петровського, В.Петровського та інших. Визначені поняття, що становлять “базову культуру особистості” як орієнтира сучасної освіти [1].

Виникла необхідність детальнішого теоретичного опрацювання змісту поняття “культура особистості”, її аспектів. У даній статті мова піде про один із підходів до визначення базової культури особистості – системно-синергетичний. Для того, щоб створювати повноцінні умови для становлення, розвитку й формування базової культури особистості, необхідно вивчити цей феномен у всіх його складових. *Метою статті* є теоретичне обґрунтування концептуальної моделі процесу формування загальної культури особистості, з’ясування основних показників і критеріїв її сформованості та можливості реалізації моделі в сучасній психолого-педагогічній практиці.

Для реалізації цієї мети виконували такі *завдання*: виокремлення теоретико-методологічних підходів до вивчення структури й динаміки психолого-педагогічного процесу формування загальної культури особистості; обґрунтування концептуальної моделі процесу її формування; окреслення можливостей реалізації цієї моделі в психолого-педагогічній практиці.

Використовуючи системний підхід у побудові концепцій особистісного розвитку (В.Афанасьєв, І.Бекешкіна, М.Боришевський, В.Льїн, З.Карпенко, В.Кузьмін, О.Леонтєв, С.Максименко, В.Моргун, Л.Орбан-Лембрик, В.Станкевич, Д.Узнадзе), формуванні базової культури людини, ми опирались на ґрунтовні розробки цілісної сфери особистості (Є.Льїн, В.Каліна, А.Фурман), психологічних (Б.Ананьєв, І.Бех, Л.Божович, В.Крутецький, О.Леонтєв, В.Москалець, С.Рубінштейн, М.Савчин, В.Татенко, Т.Титаренко) та педагогічних (Л.Ваховський, Р.Капралова, В.Сухомлинська та ін.) основ формування інтегративних якостей особистості. Окремі ідеї, спроби системно-синергетич-

ного підходу в означеному аспекті запозичені з досліджень В.Василькової, Є.Князевої, С.Курдюмова, А.Чалого.

На основі аналізу праць цих дослідників загальну культуру особистості трактуємо як цілісне системне утворення, у структурі якого виділяються окремі її складові (певні культури) у вигляді відповідних системних інтегральних властивостей, що виступають, у свою чергу, як цілісні системи, об'єктом конкретного дослідження.

Загальну культуру особистості можна образно продемонструвати у вигляді глобусоподібної моделі, конкретні грані якої (своєрідна площина зрізу глобуса за паралелями та меридіанами) зображають одну з інтегральних властивостей, окрему "культуру" людини. Звичайно, особистість не формується окремими частинками, а цілісно. Проте результати наукових досліджень і практика показують, що розвиток тих чи інших елементів загальної культури особистості відбувається у межах тенденцій і закономірностей, що проявляються в окремій її інтегральній сфері, окремій культурі людини. Таких інтегральних властивостей особистості різними вченими виділяється близько сотні, всі вони входять у науковий обіг різних наук, які послуговуються поняттям "культура". Окремі науковці розкривають їхні сутнісні характеристики, розробляють структуру, зміст, ознаки й критерії, форми й методи формування такої окремої інтегральної властивості.

Загальноприйнятими формулюваннями цих інтегральних властивостей, які знаходяться в науковому обігу різних наук, є поняття "духовна культура", "фізична", "моральна", "трудова", "естетична", "екологічна" тощо "культури", тобто ті інтегральні властивості особистості, які в основному є категоріальним апаратом філософської чи педагогічної наук, оскільки їхнім предметом є процес осмислення та формування цих інтегральних властивостей і їх складових інтегративних якостей у процесі онтогенезу особистості.

У науковому обігу та практичному використанні з'явилися поняття, які знаходяться на стику двох інтегральних властивостей – "духовно-моральна культура", "морально-естетична", "господарсько-економічна" тощо, які також стали предметом вивчення в основному філософів і педагогів.

Проблема визначення поняття "загальна культура особистості", виділення її параметрів, рівнів особливо актуальна і для сучасної психологічної науки. Зазначимо, що цей термін, як і інші подібні поняття (наприклад, "психологічна культура" тощо) не потрапили в жоден із вітчизняних психологічних словників. У довідковій літературі наведені визначення окремих складових культури людини (комунікативної культури, культури поведінки, культури мислення). У спеціальній літературі зустрічаються визначення загальної і професійної психоло-

гічної культури людини (В.Семиченко, інші). Так, М.Обозов у поняття "психологічна культура" включає три компоненти: 1) розуміння і знання себе й інших людей; 2) адекватну самооцінку й оцінку інших людей; 3) саморегулювання особистісних станів і властивостей, саморегуляцію діяльності, регулювання відносин з іншими людьми. О.Мотков зазначає, що "психологічна культура включає комплекс культурно-психологічних прагнень, що активно реалізуються, і відповідних умінь... Розвинена психологічна культура включає: систематичне самовиховання культурних прагнень і навичок; достатньо високий рівень звичайного і ділового спілкування; хорошу психологічну саморегуляцію; творчий підхід до справи; уміння пізнавати й реалістично оцінювати свою особистість" [8, с.8].

На думку Л.Колмогорової, *базова психологічна культура особистості* визначається наявністю характеристик, параметрів, що визначають готовність ефективно вирішувати широке коло повсякденних завдань незалежно від особливостей вузьких, спеціальних видів діяльності, виконувати широкий спектр соціальних ролей безвідносно до конкретної професійної діяльності [4, с.86]. Грунтуючись на визначеннях культури, прийнятих сучасною культурологією і психологією, Л.Колмогорова розглядає поняття "базова психологічна культура" як системне багатокомпонентне утворення, що характеризується з погляду таких основних аспектів: гносеологічного, процесуально-діяльнісного, суб'єктивно-особистісного.

Як один із варіантів складових базової культури особистості виділимо такі: *генетична*; *психічна* (темпераментальна, емоційна, вольова, інтелектуальна, креативна); *фізично-оздоровча* (фізична, валеологічна); *світоглядна* (мовна, духовна, релігійна, моральна, громадянська, політична, правова); *трудова* (господарська, економічна); *естетична* (музична, художня), *екологічна*; *культура сім'янина* (родинна, демографічна, статева, інтимна); *культура формування й задоволення особистісних потреб* (комунікативна, феліцитологічна, сексуальна, культура харчування, культура пиття, культура зовнішнього вигляду, культура читання, культура використання засобів масової інформації, культура лікування); *фахова культура* (педагогічна, медична, психологічна, технічна, історична, математична, фізична, астрономічна, біологічна, географічна, хімічна тощо); *культура вчинку* (ситуативна). Звичайно, уточнення й виділення інших складових загальної базової культури особистості (в більш повному їх варіанті) покаже значно більше таких інтегральних властивостей. Кінцевим результатом формування особистості мають стати інтегративні якості означених складових її базової культури.

Таким чином, наведені дані дозволяють значно ширше тлумачити процеси засвоєння й формування як загальної культури особистості, так і окремих її складових, розкривати притаманні їм закономірності, що

проявляються у структурі й динаміці цілісного процесу її формування (модель формування моральної культури особистості [5, с.3–18]).

Використовуючи теоретичні положення системного підходу в аналізі інтегральної властивості особистості, виділяємо такі важливі закономірності, що стосуються цього ідеального суспільного явища: двоїстість якісної структури, розрізнення природних, соціальних і системних якостей окремої властивості, розподіл їх на якості “першого” та “другого” порядку; єдність усіх частин системи, взаємозв’язок їх у вигляді замкнутого кола, всередині якого кожний елемент зв’язку є умовою іншого та зумовлюється ним; існування в багатоеlementних системах разом з однозначними одно-багатозначних та багато-однозначних детермінацій; одночасне сприйняття інтегративних якостей системи в ролі її реальних показників; співвідносність якісної самостійності елементів та інтегральних властивостей цілого; діалектика внутрішнього й зовнішнього (процеси екстери- й інтеріоризації); виділення управлінських механізмів та існування активних центрів.

На основі системного аналізу будь-якої інтегральної властивості – окремої культури особистості (моральної, креативної, емоційної тощо) виділяємо в її загальній цілісності *три підсистеми*: *першу* – підсистему внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції відповідної (моральної, креативної, емоційної тощо) поведінки особи, результатом функціонування якої є певні (моральні, креативні, емоційні та ін.) дії-відношення; *другу* – відповідні (моральні, креативні, емоційні) ставлення-відношення особи до ... як можливість функціонування у вигляді регулятивної системи, що виявляється через актуальну (моральну, креативну, емоційну та ін.) діяльність і можливість розвитку відповідних (моральних, креативних, емоційних тощо) якостей; *третьою* – певні (моральні, креативні, емоційні й т. д.) якості й відповідну (моральну, креативну, емоційну тощо) спрямованість особистості як дві лінії якісної характеристики певної культури (моральної, креативної, емоційної та ін.).

Для прикладу наведемо структурні елементи креативної культури особистості, виокремлені в магістерському дослідженні Л.Барабашук, виконаному під нашим керівництвом:

1) на рівні першої підсистеми: збалансованість у задоволенні й формуванні основних життєво необхідних потреб особи; усвідомлення норм креативної поведінки; сформованість креативних цінностей та ідеалів, усвідомлених установок особистості; адекватність самооцінки та рівня домагань особистості відповідно до створеного суспільного блага й реалізації в його умовах потенційних можливостей особи; сформованість і повнота функцій мотиваційної сфери тощо;

2) на рівні другої підсистеми – *креативні відносини особи до природного нахилу до чогось, обдарування, таланту й діяльності, заснованої на застосуванні аналізу; до здатності з’єднувати окремі елементи, частини в єдине ціле й того, чого не можна збагнути розумом; до легкості у виникненні асоціацій, вживанні слів і умінь швидкого пристосування до різних обставин, легкої змінюваності, здатності до мінливості; до незвичного, своєрідного, некопіювання, непідробки чогось і прагнення намагатися все дізнатися, зрозуміти, цікавості знань; до логічної незалежності реакції від стимулу й повної відірваності відповіді від реальності при наявності логічного зв’язку між стимулом і реакцією; до здатності людини в деяких випадках несвідомо, чуттям уловлювати істину, передбачати, вгадувати, опираючись на попередній досвід, знання, проникливість, здогад, передчуття й діяння, викликаного внутрішніми причинами, без впливу ззовні; до діяльності, не наміченої за планом, і миттєвого, несподіваного, непередбачуваного; до того, що виявляється ненароком, випадково, і здатності орієнтуватися у соціальних ситуаціях, правильно визначати особливості й емоційні стани інших, вибирати адекватні способи поведінки; до різнобічності, різноманітності та завзятості, стійкості, непохитності в досягненні певної мети; до ревного, точного, уважного, сумлінного, ґрунтовного, пильного виконання дій і чіткої налагодженості, належної впорядкованості чогонебудь; до особливої гостроти, високої здатності тонко відчувати щонебудь, розуміти навколишнє й уміння підмітити суттєві, характерні, навіть малопомітні властивості предметів і явищ; до самостійного вироблення й відстоювання власної позиції, не виключаючи свідомої солідарності з іншими, і пристосування до умов оточення;*

3) на рівні третьої підсистеми: *креативні якості особистості (дискурсивність – здібність, аналітичність, синтетичність, ірраціональність, асоціативність; іррелевантність – гнучкість, оригінальність, допитливість, побіжність, фантастичність; нерегламентованість – інтуїтивність, спонтанність, незапланованість, раптовість, мимовільність; продуктивність – компетентність, багатогранність, наполегливість, ретельність, організованість; рефлексивність – сенситивність, спостережливість, емпатійність, незалежність, адаптованість) та її креативна спрямованість (конвергентність чи дивергентність).*

Усі ці якості в структурі креативної й, за аналогією, подібні якості будь-якої іншої культури особистості виступають водночас основними показниками відповідного рівня такої загальної інтегральної властивості.

Визначення структурних елементів певної культури особистості виступає умовою встановлення актуального рівня генетично заданих і соціально набутих якостей (моральних, креативних, емоційних тощо) та

ефективного формування їх у зоні найближчого, більш високого (адекватного ситуації) рівня розвитку. Кожна з цих якостей у процесі здійснення окремого циклу відповідної (моральної, іншої) поведінки особистості містить в основі ціннісного самовизначення порівняння, дихотомію таких антиномій: у моральній культурі – зіставлення вчинкової діяльності з позицій *добра і зла*, у сфері креативної культури – *новизни чи рутини*, в громадянській культурі – *справедливості чи несправедливості*, у політичній культурі – *свободи чи несвободи* і т. ін. Саме з такої позиції – відповідної основи ціннісного самовизначення особистості в окремій учинковій діяльності – зіставляється мотиваційний вибір у здійсненні певної дії-відношення (моральної, креативної тощо), що є результатом функціонування першої підсистеми – механізму ціннісно-нормативної регуляції моральної (креативної, іншої) поведінки особистості.

Механізм приведення внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції відповідної поведінки особистості в дію уявляється таким чином. Зв'язок тієї чи іншої міри напруженості між середовищем і особою створює проблемну ситуацію, яка через активність особи (дихотомію протилежних суспільних цінностей) реалізується відповідно до властивих їй потреб, цінностей, установок у результаті складної системи мотивації (з можливим підключенням внутрішніх і зовнішніх стимулів) у відповідну дію-відношення.

Завершення цього процесу веде до встановлення рівня культури нового порядку (нового якісного рівня), тобто до відповідного розвитку особи за рахунок впливу на інтегративні якості її різнобічних відносин. Відносини ж, як наявний зв'язок між якостями особистості та охарактеризованим циклом дії механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції відповідної поведінки багаті й здатні на нові проблемні ситуації і т. д. У результаті багаторазового відтворення циклу проходить збагачення однієї чи декількох разом узятих інтегративних якостей, актуальних саме для цього виду відносин.

Сукупність тієї чи іншої міри сформованих інтегративних якостей досить суттєво впливає на загальну спрямованість, що пронизує всі ці якості особистості. Сполука, поєднання виділених якісних інтегральних вузлів забезпечує появу та розвиток системної властивості – загальної інтегральної властивості особи (її моральної, креативної, громадянської тощо культур), а в цілісності – загальної базової культури особистості.

Звідси окрема культура особистості визначається нами як сукупна системна властивість, що характеризується мірою сформованості відповідних інтегративних якостей, генетично заданих і соціально набутих у результаті дії механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки та зовнішніх різноаспектних відносин, що проявляються у

діяльності та спілкуванні. Загальна базова культура особистості складає сукупність таких складових її культур.

Таким чином, головною метою української системи національного виховання має постати різноаспектне формування базової культури особистості в зоні актуального і найближчого, більш високого рівня розвитку інтегративних якостей, виокремлених в аспекті формування культури сім'янина, культури формування й задоволення потреб, культури фаху та вчинку, генетичної, психічної, фізично-оздоровчої, світоглядної, трудової й естетичної культур.

На основі запропонованої концепції конкретизується головна мета національного виховання громадянина України, яка може бути єдиною у рамках стратегії світового глобального розвитку для будь-якої іншої країни. Загальнонаціональною стратегічною ідеєю в консолідації українського народу, у розвитку національного характеру освіти в Україні приймається вірність Богові, українському народові, родині й окремій особистості, утвердження Творення, Совісті, Волі, Розуму, Таланту, Сили, Здоров'я, Віри, Надії, Любові, Добра, Правди, Краси, Свободи, Справедливості, Закону, Миру, Щастя, Істини та інших добродійностей, які лежать в основі різноаспектного розвитку базової *особистісної, національної та світової* Культур.

1. Газман О. Воспитание: цели, средства, перспективы // Новое педагогическое мышление. – М., 1989. – С.112–118.
2. Зинченко В., Мещеряков Б. Культурно-историческая психология // Большой психологический словарь / Сост. и общ. ред. Б.Мещерякова, В.Зинченко. – С.-Пб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – С.253–254.
3. Зинченко В., Моргунов Е. Человек развивающийся. – М.: Тривола, 1994.
4. Колмогорова Л. Становление психологической культуры школьника // Вопросы психологии. – 1999. – №1. – С.83–91.
5. Костів В. Методологічні засади формування базової культури особистості // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2002. – Вип.3. – С.3–18.
6. Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. – М.: Изд-во ИП РАН, 1997.
7. Кудрявцев В. Исследование детского развития на рубеже столетий // Вопросы психологии. – 2001. – №2. – С.3–21.
8. Мотков О. Психология самопознания личности: Практическое пособие. – М., 1993.

The article substantiates system-synergistically model of research of base culture of personality, its structural elements concerns on the example of creative culture of personality, marketability's this model are outlined in psychological-pedagogical practice.

Key words: culture of personality, system-synergistically approach, integral property, integrative internal's.

ПЕРСПЕКТИВНІ НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ПСИХОЛОГІЇ ОСОБИСТОСТІ

УДК 159.9.072.52

ББК 88.37

В.М. Білозор

СМИСЛ ЯК ПСИХОЛОГІЧНИЙ АГЕНТ ОСОБИСТОСТІ

У статті розглядаються положення, які пояснюють природу особистості через конструкт смислу. Розкривається “дипластична” природа смислу як психологічного агента особистості, який визначає та сам набуває визначеності в особистісному існуванні людини.

Ключові слова: особистість, смисл, свідомість.

Відносно особистості психологія знаходиться у стані перманентної невизначеності. У популярному словнику з психології видавництва “Пінгвін” особистість просто означена як один із “класичних заголовків” у психології. Після нього, “не давши визначення терміна, мудрий автор може писати про “це”, не приймаючи на себе відповідальності за визначення, якщо вони навіть і подані в тексті” [9, с.411–412]. Тому надалі в статті про особистість автор словника характеризує цей термін не дефініційно, а у зв’язку з його роллю в теоріях особистості. Не можна сказати, що в психології спостерігається дефіцит таких теорій. Можливо, саме цим пояснюється необхідність розглянути особистість не теоретично, а методологічно.

З яких джерел починають свій шлях методологічні пошуки особистості? У першу чергу зазначимо культурологічне походження цього поняття. Психологія, крім того що є наукою, є ще інструментом культури, а “кожна культура створює свої міфи про особистість”, – стверджує В.Налімов [11, с.25]. Цю думку підтверджує і К.Джерджен: “...психологічні терміни є важливими складовими культурних практик” [7, с.176]. Взаємообмін та взаємозв’язок психології як науки із загалом культури є першою складовою “незакінченості” теми про особистість.

Іншим джерелом є герменевтичний характер мовлення, носія всіляких наших ментальних конструкцій (пояснюючих, описуючих, мисленевих, чуттєвих, інтуїтивних тощо) стосовно особистості. Зауваження до проблеми робить Д.Деннет: “Справа полягає не в тому, що, спочатку визначивши об’єктивний факт наявності у чомусь особистості, ми після цього ставимося до цієї істоти відповідно, а якраз, навпаки, саме це специфічне ставлення до чого-небудь або до когось конститує його як особистість” [6, с.138]. Повсякденне конструювання особистості вносить не тільки в науку, але й у саме життя перманентну риторичку про те, що визнавати та що не визнавати особистістю. “Те, що психологічні описи структуровані риторичкою і, по суті, створюють свій предмет, не є

приводом до відмови від них... Але займатися таким обговоренням безвідносно до процесу матеріалізації, не звертаючи пильної уваги на те, як психологічний дискурс може бути використаним у суспільстві, одночасно короткозоро та небезпечно [7, с.177]”, – попереджає К.Джерджен. Таким чином, ми знаходимо наступне джерело “нескінченості” в понятті особистості – соціальний її контекст, який має ще і власну динаміку. У наш час, наприклад, соціальність методологічно протиставляється індивідуальності. Робиться наголос на становленні індивідуального мислення в розумінні особистості. Категорична думка щодо цього належить Б.Поршневу, який вказує на тенденцію, закладену генетичною логікою розвитку людства до все більшого використання людиною “власного розуму”. “Чим далі в минуле, тим більше ми бачимо людину, сповиту в мовні та образні штампи й трафарети, в формули оцінок і поведінки, в формули життєвої мудрості, практичного розсудка, вірувань. Вона не обтяжена необхідністю думати...”, – незаперечні формули пізнання спростовуються, якщо з’являється індивідуальний суб’єкт особистості, “якщо буде науково доведена одноразовість об’єктів пізнання”, зокрема таких, як людська історія, особистість, смисл [12, с.397].

Отже, особистість не має і, напевно, не може мати однозначного наукового визначення. Плюралістичність наукових уявлень про “особистість” задана методологічним смислом, яким користується наука, що, у свою чергу, є намаганням відобразити в психології “особистісний смисл” (термін у науці давній, в радянську науку введений О.М.Леонтьєвим, широко використовується нині в екзистенційній психотерапії), яким індивідуальність будує конструкцію свого життєвого світу. Спробуємо аргументувати цю позицію.

1. Психологічним агентом (комунікаційним та самісним) особистості виступає смисл. Агент виступає тут у визначенні, характерному для природничих наук, як діюча причина, що викликає те чи інше явище.

2. Наука про смисл, до якої сьогодні приєднується і психологія, доводить непідпорядкованість смислу ніяким іншим детермінантам, крім самого смислу, наполягає на самопокладанні смислу, амодальності його природи.

3. У всіх інших аспектах життєдіяльності, крім смислових, людину не потрібно розглядати як особистість, вона нею не є.

4. Термінологічна невизначеність особистості є наслідком наявності її специфічного агента – смислу. Руйнація смислу призводить до руйнації особистості, і тому теорія особистості має бути невідривною від психологічної теорії смислу.

У “Словнику української мови”, виданому в 1978 році редакційною колегією на чолі з академіком І.К.Білодідом [13, с.405], зазначено три різні способи вжитку слова “смысл” у повсякденній мові, кожний з яких містить певні нюанси використання: 1) “смысл” – уявлення про щось, поняття, розуміння чого-небудь; іноді як роль, важливість чого-небудь; 2) внутрішній зміст, суть чого-небудь; значення; 3) мета, завдання, призначення чого-небудь; іноді як користь, вигода.

Семантично в повсякденному використанні смысл не є самостійним знаком, а тільки виступає агентом міжзнакового зв'язку в цілісному тексті. Смысл пов'язує між собою визначальні риси психічних явищ – розуміння навколишнього світу, значення зрозумілого (інтеріоризоване розуміння) і діяльність (мотивацію). Як зазначає Д.О.Леонтьєв, “смысл постав перед нами як відношення, що пов'язує між собою об'єктивні життєві відносини суб'єкта, предметну наповненість свідомості та предмет і будову його діяльності” [8, с.113]. Тому далі він дає визначення смыслу як “відношення між суб'єктом та об'єктом або явищем дійсності, яке визначається місцем об'єкта (явища) в житті суб'єкта, виділяє цей об'єкт (явище) в образі світу і втілюється в особистісних структурах, що регулюють поведінку суб'єкта стосовно даного об'єкта (явища)” [8, с.114]. Зазначимо, що наука, яка має диференціювати реальність на окремі елементи, створила для кожного з цих аспектів смыслу власний відокремлений контекст (життєвих відносин, свідомості, діяльності) і почала втрачати цілісність у відображенні смыслу, що привело Д.О.Леонтьєва до висновку про те, що “за поняттям смыслу стоїть не конкретна психологічна структура, що допускає однозначну дефініцію, а складна та багатогранна смыслова реальність, яка виступає в різноманітних формах і проявляє себе в різних психологічних ефектах” [8, с.105]. Подолання цієї перешкоди, яка призводить до подальшого розгалуження науки на “заголовки”, можна здійснити саме методологічно, задавши питання про те, що повинно бути предметом аналізу в психології, що ми і чому обираємо цим предметом. Л.С.Виготський, аналізуючи мовне мислення, прийшов до важливого методологічного винаходу, замінивши аналіз, що користується методом розкладання на елементи, аналізом, що розчленовує складну єдність на одиниці, розуміючи під цими останніми такі продукти аналізу, які, на відміну від елемента, не втрачають властивостей, властивих цілому, заради якого здійснюється аналіз. Якщо ми аналізуємо смыслову реальність, кінцевим продуктом повинен бути не психологічний ефект, а одиниця смыслової реальності – смысл. Адже психологічний ефект від наявності смыслу не є тим самим смыслом, якщо взагалі буде мати смысл. (Хоч треба зауважити, що, саме розглядаючи смысл, Ж.Дельоз буде стверджувати: смысл – це завжди ефект [5, с.101],

але в його концепції психологічні ефекти, на які ми вказуємо, будуть більш за все симулякрами, тобто видозміненими копіями смыслу, що виникають у серіації його повторень).

Саме з логіки не втратити репрезентативність цілого в аналізі окремого, одиницею аналізу людської психіки обирає смысл А.Ю.Агафонов, який вдається до загальнопсихологічного теоретизування заради подолання “інфляції раціоналізму” в сучасній психології. Його смыслова теорія свідомості сьогодні є зразком рідкісної спроби спростити масив психологічних знань до цілісно зрозумілого уявлення про центровий базис науки. Таким центровим базисом психології справедливо вважати свідомість, не справившись із проблемою якої психологія і почала своє методологічне розгалуження, кожна гілка якого претендувала часто не тільки на свій “заголовок”, але й на статус бути психологічною теорією. У виборі одиниці аналізу психічного автор наклав на свою концепцію п'ять базових принципів (нерозривної цілісності, первинності психічного матеріалу, гетерогенності, необхідного розвитку та психологічної гомогенності) і зробив висновок, що одиницею такого аналізу повинен стати смысл. Одним із наслідків даного вибору він визнає “шанс побудувати загальнопсихологічну теорію, у рамках якої буде подоланий розрив між психологією пізнавальної діяльності та персонологією” [1, с.89]. Смысл використовувався у психології як агент поєднання афективних та інтелектуальних процесів Л.Виготським, як агент діяльності, що пов'язує мотив та предмет дії, у О.Леонтьєва, як значущє переживання – емоційний агент психічного відображення, як субстрат пам'яті, виділявся як одиниця аналізу мислення та мовлення і, нарешті, як багатоконпонентна смыслова реальність у Д.Леонтьєва. Але А.Агафонов акцентує увагу далі на ролі смыслу в розумінні особистості в її суб'єктній самосвідомості. “Неможливо зрозуміти природу особистості поза осмисленими формами її проявів: поведінки, діяльності, спілкування, з одного боку, та, з іншого, – без визнання особистості як носія своїх якостей і суб'єкта предметних і пізнавальних дій, комунікативних та поведінкових актів, інтегруючим смысловим психічним утворенням. Те, чому іманентно не властивий смысл, не може бути носієм властивостей, що мають смысл, як і не може бути суб'єктом соціального пізнання в усіх його формах” [1, с.89]. Отож ми можемо розглядати смысл як агент свідомості, а далі, зважаючи на те, що А.Ю.Агафонов (згадуючи і своїх попередників у цьому висновку, від Г.-В.-Ф.Гегеля до відомого за радянських часів психолога А.Е.Шерозію) говорить про якість свідомості завжди бути самосвідомістю, – “свідомість одночасно є і тим, що розуміє, і тим, що було зрозуміло, саму-себе-розуміючою свідомістю...”, – і далі: “...в силу цього зрозуміти свідомість – це зрозуміти... детермінанти

вільної (психічної) активності” [1, с.222], – така свідомість і відома психології як особистість.

Усі психічні продукти, за автором, унікальні, але вони залишаються зрозумілими для суб'єкта, оскільки смисл робить їх впізнаними, ідентифікованими, розрізненими, тобто відкриває процес їх пізнання [1, с.14].

На нерозривний зв'язок між смислом та особистістю в їх взаємній визначеності вказував філософ Є.Бистрицький: “Особистість” у людині покликана забезпечити смислову єдність зрозумілої множинності психічних та усвідомлених актів. Індивід, природно, виглядає тим більшою особистістю, чим більше здатен контролювати суспільну долю своєї індивідуальної ініціативи, а суспільство тим гуманніше, чим більше зовнішніх умов воно створює для такого всеохопного контролю з боку індивіда” [4].

Між суспільством та індивідом існує такий психологічний зв'язок, який сам по собі окрема “тема” в психології. Сутність особистості як її відносини із суспільством присутні в багатьох визначеннях особистості, починаючи з аристотелівського “людина як суспільна тварина”. Але Є.Бистрицький бачить ці відносини досить парадоксальними. “...Визнання початкової суспільності всякої індивідуальної активності людини означає ствердження явної соціальної неадекватності (в тому числі класової несправедливості, взагалі агуманності) приватного привласнення її плодів”. Тому твердження про суспільну сутність людини не є логічний умовивід, а “традиційне споглядання на суспільну сутність людини... робить факт особистісного буття і всього особистісного виміру суспільного життя проблематичним для філософського розуміння”. З іншого боку, якщо “в поясненні суспільної сутності людини виходити з особливостей індивідуального існування, то парадокс полягає в тому, що жоден індивід не може... претендувати на її повне “втільнення” [4].

Парадоксальність відносин між особистістю та суспільством яскраво проілюстрував Р.Мей у своєму екзистенціальному дослідженні витоків насилля та бунтарства в психічній природі людини. Центральна ланка, що становить людське ество, – здатність відчувати несправедливість і протистояти їй, виходячи з позиції “хай я краще загину, але не підкорятимуся”. Це елементарний гнів, здатність збирати всі свої сили в кулак і боротися з тим, що людина вважає нечесним, це здатність збунтуватися [10, с.264].

Бунтар наполягає на повазі до своєї індивідуальності, він бореться за збереження своєї інтелектуальної й духовної цілісності проти вимог суспільства, що пригнічують індивідуальність. Він повинен протистояти групі, яка є уособленням конформізму, пристосованості, в діалектичній взаємодії індивіда і суспільства. Нехтування будь-яким із полюсів цієї діади призводить до звироднілості особи [10, с.273].

Але є інший полюс бунтарства. “Бунтар покликаний дати світові форму і структуру, порядок, який встановлюємо ми. Він є результатом постійної гонитви людського розуму за смислом – у світі, де безвідносно до нашого розуму смислу не існує. Із зустрічі людського розуму з хаосом природи виникає смисл, за допомогою якого ми можемо орієнтуватися у світі... Бунтар уловлює цей смисл набагато ясніше ніж може зробити більшість людей” [10, с.291].

Саме з цього випливає необхідність особистості як смислового бунту проти нонсенсу, і саме тому суспільство зацікавлене в бунтарстві, але воно не може бути до нього схильним. Як приклад – “освячення” героїв, бунтівників, але тільки після їх смерті. З іншого боку, сам бунтівник (йому Мей протиставляє революціонера як того, хто змінює тільки відоме на відоме, що призводить до руху по колу, нічого не змінюючи системно в природі людини) має обмеження, які випливають саме з його суспільної природи. “Бунтар є роздвоєною особистістю в тому значенні, що він усвідомлює: суспільство вигодувало його, задовольняло його потреби, давало йому безпеку, завдяки якій він міг розвивати свої сили; і в той же час він страждає від його тиску і задихається в його затхлій атмосфері... Бунтар постійно бореться за перетворення суспільства в духовне співтовариство” [10, с.276].

Це відбувається тому, що “він прагне, перш за все, до внутрішніх змін – до змін установок, відчуттів і кругозору того народу, якому він вірний, він повстає ради певного розуміння життя і суспільства” [10, с.267]. Тобто зрозумілий та вистражданий своєю особистістю смисл він дарує спільноті. Це завдання і створює його обмеження. Мей називає їх три. Перше – універсальність бачення світу. Другим обмеженням є співчуття бунтаря. Третє: “Свідомість бунтаря стикається зі свідомістю інших людей. Для нього важливий діалог. Втрачаючи шанс вступити в діалог із нашими ворогами, ми стаємо біднішими” [10, с.289–290].

За Ж.Дельозом, логіку смислу надихає на життя дух емпіризму, і звернення до смислу є захистом думки від полону Ідей в її намаганні вийти за межі досвіду [5, с.39]. Саме тому смисл – четверте відношення речення, коли сигніфікація, маніфестація та денотація починають “біг по колу” в разі, коли в реченні виражено відкритий парадокс. Тобто істинність чи хибність не можливо встановити. Щоб істинності запобігти такого дефекту, їй потрібно мати надумовний характер, і цю роль може взяти на себе смисл. Але це проблематичне рішення, яке може бути тільки випадковим. Дельоз пропонує змінити ставлення до проблематичного як до суб'єктивної категорії нашого знання, як до моменту, що вказує тільки на неспроможність наших методів і на приреченість нічого не знати наперед – приреченість, яка зникає тільки в процесі надбання

відповідного знання. Втрата зв'язку проблеми з її умовами, який і організовує генезу рішення як такого, позбавляє розв'язання проблеми смислу. Проблематичне одночасно є й об'єктивною категорією пізнання, і цілком об'єктивним видом буття. Проблематизація подій людського життя має своєю другою стороною те, що події в житті людини самі є умовами таких проблем [5, с.82].

Головна проблема логіки смислу, за Дельозом, полягає у специфічних відносинах, які існують між смислом і нонсенсом. Вони не є просто взаємовиключенням, такі відносини у смислу скоріше з абсурдом. Нонсенс швидше за все – парадоксальний елемент, він те, що не має смислу, і також те, що протилежне його відсутності, тобто він забезпечує “дар смислу”. Дельоз наводить приклад, коли два вирази з'єднуються в одному реченні не причинним зв'язком, а гіпотетичним, він не є ні аналітичною тотожністю, ні емпіричним синтезом. Тим не менш такі речення буденні. Наприклад, “Якщо день, то світло”, “Якщо у жінки молоко, то вона народила”. Але таку ж саму природу мають і речення “Якщо у людини диплом спеціаліста, то він гарний психолог” або “Якщо ти захистив дисертацію, то ти особистість”.

Узагалі для Ж.Дельоза смисл – це поверхня між глибинним визначенням сутності і висотним. У плані психології це має бути межа, в лексиці Дельоза “зазор” між глибоко біологічним визначенням людини через панівні несвідомі чинники її психіки та між високоморальними уявленнями про неї через присутність абсолютного духу, який розділяє людина з Богом, вільним творцем Всесвіту. Смисл невідривний від поверхні, яка і є його власним виміром. Тут доречно згадати думку В.Налімова про те, що будь-яке осмислення сучасної наукової думки буде обов'язково пов'язуватися з науковим дилетантизмом (поверховою науковістю).

Дельоз будує свою думку на аналізі мовлення, але мовлення в психологічному вимірі не є чисто семантичним утворенням, і тому психологи не можуть сподіватися, що парадокси мовлення залишаються тільки в мові. Ближчим до мови “натуралістичною” психології прозвучить такий переказ процесу перетворення або неперетворення чутного чи видимого мовного знака в акт або ланцюг актів поведінки. Спочатку має місце психічний та мозковий механізм сприймання мови. Це не тільки її сприйняття на фонологічному рівні, але і її розуміння, тобто прирівнювання іншому знаковому еквіваленту, отже, виділення її “значення”, – це робиться вже за мінімально необхідними опорними ознаками, зазвичай на рівні “внутрішнього мовлення”; потім настає перетворення мовної інструкції в дію, але це вимагає пов'язання з кінестетичними, у тому числі з пропріоцептивними, а також тактильними,

зоровими й іншими сенсорними механізмами, локалізованими в задній надобласті кори, і перетворення її в немовну інтеріоризовану схему дії. Або на тій чи іншій ділянці цього шляху настає відмова від дії. Машинальне виконання навіюваного поступається місцем роздуму, інакше кажучи, контрсугестії. Відмовлена проскрипція – це народження розумового феномена, розумової операції “осмислення” чи виявлення смислу, що або приведе врешті-решт до здійснення заданої в проскрипції, хай в тій чи іншій мірі перетвореної, поведінки, або ж до словесної відповіді (у формі заперечення, питання, обговорення і т. ін.), що потребує знову ж таки перетворення в “зрозумілу” форму – у форму значень і синтаксично нормованих речень, висловів. Цей уривок із праці Б.Поршнева, присвяченої проблемі палеопсихології, еволюційного становлення механізмів людської свідомості. Виникнення смислу, на думку вченого, пов'язано зі спеціальним механізмом гальмування (контрсугестії) за внутрішньою необхідністю мозку зовнішньої стимуляції (сугестії). Саме такий механізм творення смислу і привів до швидкого відділення людей від середовища первинних прогомінід, позбавивши їх механізму впливу (сугестії) на своїх родичів, що забезпечило швидке розселення по земній кулі [12].

Висновки. Смисл задає як індивідуальну психологічну конституцію особистості, так і конституцію Іншого як особистості, що виступає агентом становлення особистості у світі. Смисл можна вважати еволюційним видовим надбанням людини в тому розумінні, що аמודальна природа смислу могла бути зумовлена специфічною адаптацією людини до середовища свого існування, яка забезпечила їй перевагу над іншими істотами, створивши можливість та передумови до регулювання детермінант біологічного порядку організму самодетермінаційним особистісним смислом психологічного порядку. Це твердження важко довести, але матеріал, наведений у статті, робить його і нелегким для спростування. Урахування специфічної для людини смислової природи реальності, на нашу думку, могло б стати надійним запобіжником проти інструменталізації психічного в психологічних дослідженнях, особливо практично орієнтованих. Психологія смислу має бути невід'ємною частиною психології особистості, якщо мова взагалі йде про одну й ту саму дисципліну.

1. Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. – С.-Пб.: Речь, 2003. – 296 с.
2. Аллахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. – С.-Пб.: Речь, 2003. – 368 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 512 с.
4. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наукова думка, 1991. – 200 с.
5. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Изд. Центр “Академия”, 1995. – 380 с.

6. Деннет Д. Условия присутствия личности // Логос. – 2003. – № 2(37). – С. 135–153.
7. Джерджен Дж. К. Обыденное, оригинальное и достоверное при конструировании личности в психологии // Джерджен К. Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика. Сб. статей / Пер. с англ. А.М.Корбута; Под общ. ред. А.А.Полонникова. – Мн.: БГУ, 2003. – С.161–177.
8. Леонтьев Д.А. Психология смысла. – М.: Смысл, 2003. – 487 с.
9. Личность // Ребер А. Большой толковый психологический словарь. – Т.1. – М.: Вече, 2003. – 592 с.
10. Мэй Р. Сила и невинность. – М.: Смысл, 2001. – 319 с.
11. Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Прометей, 1989. – 287 с.
12. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). – М.: Мысль, 1974. – 487 с.
13. Словник української мови / За ред. академіка І.К.Білодіда. – К., 1978. – Т.IV – 672 с.

Theses, examined in the article, explain the question of why we could not give universal definition of the term "personality" in psychology. It has also been examined the double-plastic nature of Meaning as psychological agent of personality. We consider that Meaning determines and assimilates perfection in personal existence of human.

Key words: individuality, sense, consciousness.

УДК 159. 923

ББК 88.37

В.І. Житарюк

САМОСВІДОМІЄТЬ ЯК ІНТЕГРАЛЬНИЙ ЧИННИК РОЗВИТКУ МОРАЛЬНОЇ СЕНЗИТИВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті подано аналіз наукових підходів до проблеми самосвідомості як інтегрального чинника розвитку моральної сензитивності, розкрито її роль у процесі розвитку моральних почуттів.

Ключові слова: самосвідомість, моральні почуття, моральна сензитивність, особистість.

Постановка проблеми. У соціальній психології виділяють три сфери, в яких здійснюється становлення й формування особистості: діяльність, спілкування, самосвідомість.

У ході соціалізації розширюються й поглиблюються зв'язки людини з людиною, групами, суспільством у цілому, відбувається становлення в людини образу Я, самосвідомості. У результаті людина не тільки може відображати зовнішній світ, але, виокремивши себе в ньому, пізнавати й свій внутрішній, переживати його і певним чином ставитись до себе. Мірилом цього ставлення є перш за все інші люди. Кожен новий соціальний контакт змінює уявлення про себе, робить його більш багатограним. Свідома поведінка – це не стільки прояв того, якою є людина насправді,

Житарюк В.І. Самосвідомість як інтегральний чинник розвитку моральної сензитивності особистості...

скільки наслідок уявлень про самого себе, що склались на основі спілкування з нею оточуючих.

Актуальність і значущість проблеми самосвідомості не вимагає аргументації. Цю проблему вже почали включати в число глобальних проблем сучасності.

Метою статті є теоретичне обґрунтування самосвідомості як інтегрального чинника розвитку моральних почуттів (моральної сензитивності) молодших школярів.

Результати теоретичного аналізу проблеми. Завдяки дослідженням вітчизняних психологів (Л.С.Виготського, О.М.Леонтьєва, Б.Г.Ананьєва, Л.С.Рубінштейна, Л.І.Божович, О.Г.Спіркіна, І.І.Чеснокової, І.С.Кона, Є.С.Романової, П.Р.Чамати, Л.Б.Шнейдер, К.В. Шорохової, В.В.Століна, В.С.Мерліна, В.С.Мухіної та ін.) проблеми свідомості й самосвідомості у психологічній науці вже склався певний категоріальний апарат. Значний вклад у його розробку внесли й зарубіжні вчені: А.Адлер, Д.Бем, Ч.Кулі, Т.Ліппс, Г.Олпорт, А.Пфендер, К.Роджерс, М.Розенберг, В.Франкл, З.Фрейд, Ф.Хайдер, Г.Хартман, К.Хорні, Е.Еріксон, Т.Шибутані.

Проте в експериментальних стратегіях дослідників даної проблеми не припиняється дискусія з ключових питань самої самосвідомості. У якості найбільш полемічних виступають питання про співвідношення свідомості й самосвідомості, дефініції самосвідомості, її змісту, сутності й структурного складу, детермінації, генезису, механізмів функціонування [12].

Поняття "самосвідомість" у психологічному словнику *визначається як форма психічного відображення; усвідомлення людиною свого суспільного статусу й життєво важливих потреб* [15, с.319].

Проте щодо розуміння сутності самосвідомості існує декілька підходів.

Термін самосвідомість, властивий вітчизняній традиції, мають у поняттєвому апараті представники не всіх психологічних шкіл. Так, зарубіжні дослідники використовують для пояснення даного феномена або поняття *Ego*, або поняття *Self* (Я, сам, особистість). Останнє, зокрема, описується в авторській концепції У.Джемса. Цим займенником позначається дещо, властиве людській особистості, без чого вона не може існувати. Це утворення складається з двох сторін: "Я-пізнаючого", тобто Я як суб'єкта активності, і "Я-пізнаваного" як об'єкта самосвідомості. На думку автора, в реальності ці дві сторони злиті й утворюють єдине ціле [11].

Психоаналітична традиція, черпаючи інформацію з інтроспективних звітів пацієнтів, призвела З.Фрейда [29] до визначення сутності людського "Я", яку він позначив як "Ego". "Це Я пов'язане зі свідомістю... Це та душевна інстанція, яка контролює усі свої процеси ..." [30, с.460]. У подальшому даний напрямок знайшов відображення у працях К.Хорні, А.Адлера, К.Г.Юнга, Е.Еріксона.

Зазначимо, що проблему людського Я, самосвідомості у зарубіжній психології розробляли представники таких напрямків: інтроспективного – А.Пфендер, Т.Ліппс, гуманістичного – А.Маслоу, Е.Фромм, К.Роджерс, В.Франкл, диспозиційного напрямку в теорії особистості – Г.Олпорт, соціальної психології – М.Розенберг, Т.Шибутані, когнітивної психології – Д.Бем, Ф.Хайдер.

У вітчизняній психології розуміння природи самосвідомості пов'язане із змістовим наповненням описуючих її понять. Існує традиція визначення самосвідомості через єдність двох складових – процесу й результату. Ця особливість прослідковується у працях ряду авторів.

Л.С.Виготський розглядав самосвідомість як вищу форму свідомості, як етап у розвитку свідомості, підготовлений розвитком мовлення, довільних рухів і зростанням самостійності [7].

Ідеї Л.С.Виготського розвинув Л.С.Рубінштейн, який визначив самосвідомість як усвідомлення людиною себе в якості суб'єкта практичної і теоретичної діяльності, що виражається в її Я. Він пов'язує проблему виникнення самосвідомості з розумінням її генезису [25].

О.М.Леонтьєв вважає, що “самосвідомість – це усвідомлення себе в системі суспільних відносин” [18, с.228].

В.С.Мерлін визначає самосвідомість як особливу форму свідомості, властивість людини усвідомлювати, що вона є суб'єктом діяльності й причому суб'єктом із специфічними психологічними й соціально-моральними характеристиками [20]. “Основні функції самосвідомості – це розвиток і вдосконалення особистості відповідно до соціально-моральних вимог суспільства і свідоме використання психічних закономірностей особистості для успішного перетворення природи й суспільства” [21, с.275].

На відміну від В.С.Мерліна І.І.Чеснокова розглядає самосвідомість як “... особливо складний процес опосередкованого пізнання себе, розгорнутий у часі, пов'язаний з рухом від одиничних ситуативних образів через інтеграцію подібних численних образів у цілісне утворення – у поняття свого власного Я як суб'єкта, відмінного від інших суб'єктів” [31, с.89]. Результативні продукти самосвідомості вона розглядає через поняття власного Я й емоційно-ціннісного ставлення до себе.

Більш обґрунтовану позицію висловлює В.В.Столін, розглядаючи самосвідомість як процес, за допомогою якого людина пізнає себе і ставиться до самої себе. Автор характеризує самосвідомість її продуктом – уявленнями про себе, “Я-образом”. В.В.Столін зазначає, що “різні процеси самосвідомості, як і різні аспекти “Я-образу”, можна зіставити з рівнями активності людини як організму, індивіда й особистості” [28].

І.І.Чеснокова і В.В.Столін вважають самосвідомість нерозривною єдністю відносно самостійних процесів – самопізнання, емоційно-цінніс-

ного ставлення до себе й саморегуляції поведінки в різних формах взаємодії людей у суспільстві.

Таким чином, визначення поняття самосвідомості з процесуального і результативного боків обумовлює особливості дослідження даного феномена. Концептуальними працями вітчизняних дослідників створені теоретична і методологічна бази для вивчення самосвідомості у контексті проблеми розвитку [1–7].

Для нашої роботи найважливішими положеннями, наведеними у працях указаних авторів, є уявлення про те, що “... самосвідомість виникає в ході розвитку особистості і, таким чином, стає нерозривно пов'язаною з її розвитком у цілому” [25, с.635] і що “... самосвідомість ... формується в ході діяльності людини і її спілкування і мірою свого розвитку слугує тому, що її формує, тобто діяльності суб'єкта, його взаємовідносинам, його спілкуванню, його розвитку” [28, с.78].

І.І.Чеснокова розглядає самосвідомість “... в якості внутрішнього регулятора поведінки”, що “... впливає на подальший розвиток особистості, як одного з необхідних внутрішніх умов її неперервного розвитку, що установлюють рівновагу між зовнішніми впливами, внутрішнім станом особистості й формами її поведінки” [31, с.48].

В.В.Столін указує, що самосвідомість є важливим фактором детермінації поведінки людини, “... утворенням, яке багато в чому визначає напрямок її діяльності, поведінку в ситуаціях вибору, контакти з людьми” [28].

В.С.Мерлін вважає, що “... розвиток самосвідомості залежить від предметної свідомості. ... Самосвідомість розвивається і найбільш повно й адекватно здійснюється у процесі активного впливу на зовнішній світ і його пізнання... від рівня самосвідомості залежить те, якою мірою людина може сама створювати свою особистість і яку особистість вона створює” [21, с.303]. Автор указує, що чим вищий рівень розвитку особистості, тим більше її дії і вчинки обумовлені самосвідомістю.

Вивчення рядом учених ролі самосвідомості в діяльності, а також у ситуаціях морального вибору, самовиховання, цілепокладання дозволяє зробити висновок про самосвідомість як про *інтегральний* (від лат. *integer*, що означає цілісний [15, с.146]) *чинник розвитку моральних почуттів* (моральної сензитивності (від пізньолат. *sensitivus* – чутливість), що виражається у здатності тонко й точно сприймати, розрізняти і вибірково реагувати на слабкі, маловідмінні один від одного стимули або зовнішні найслабші подразники [24, с.114]).

Більшість праць, предметом вивчення яких є даний феномен, стосуються молодшого шкільного віку. Сучасні психологічні дослідження свідчать, що саме молодший шкільний вік є сприятливим для засвоєння моральних норм і правил, розвитку вміння застосовувати їх та викону-

вати. У молодшому шкільному віці, – зазначає В.А.Крутецький, – закладається фундамент моральної поведінки, відбувається засвоєння етичних норм і правил поведінки, починає формуватися суспільна спрямованість особистості [17, с.74]. Етичні норми дисциплінують дитину, регулюють її поведінку, сприяють розвитку стійких позитивних взаємин із людьми, є однією з умов успішного входження у соціум.

На необхідності звернення до морально-етичних принципів наголошують “Декларація про державний суверенітет України” [8], Державна програма “Освіта” (Україна XXI століття) [9], Національна доктрина розвитку освіти України у XXI столітті [22] та інші нормативно-правові документи, що відображають концептуальні засади соціально-психологічних очікувань і настанов сучасного українського суспільства.

Моральні норми як правила суспільної поведінки виникли з потреб життя у процесі різноманітної діяльності людей і стали фундаментальною основою благородних діянь кожного члена суспільства у напрямку збереження, зміцнення і примноження гуманістичних цінностей.

Проблема моральності, моральної свідомості та самосвідомості, пов’язана з утвердженням справедливості, боротьбою добра зі злом, невіддільна від історії людського суспільства, супроводжує її на всіх етапах розвитку. Як зазначав С.М.Рик, “проблема виникнення моралі за своїми витокami належить до родоплемінного ладу людського буття, коли в синкретичному лоні нероздрібненої свідомості первісної людини з’являються зачатки морального бачення і розуміння світу. Моральні регулятиви виникають унаслідок взаємодії природних і соціальних чинників, життєвого процесу, формуючи у свідомості індивіда стійку внутрішню систему моральних мотивів, які допомагають виживанню людей в навколишньому світі” [26, с.45]. Отже, розвиваючи моральні почуття, людина все більше утверджувала свою соціальну сутність.

На думку чеського педагога Яна Амоса Коменського, тільки внутрішньо вільна людина може бути моральною, оскільки свідомо бере на себе людські права й обов’язки, діє по совісті. Він наголошував на важливості виховання у дітей таких “добрих якостей”, як шанобливість до старших, скромність, доброзичливість, ввічливість, акуратність, делікатність та інші, але при цьому радив урахувати психологічні закономірності формування особистості дитини. У книзі “Велика дидактика” він сформулював 16 правил мистецтва розвитку моральності [14].

Як вважав Джон Локк, морально-етичному вихованню потрібно спиратися не так на розуміння, як на почуття дітей, виховувати в них позитивне ставлення до добрих вчинків і негативне – до поганих. При цьому необхідно враховувати індивідуальні особливості вихованців [34, с.90].

Філософські засади дослідження даної проблеми заклали видатний філософ другої половини XVIII і початку XIX ст. Еммануїл Кант. Він зазначав, що людина осягає своє моральне “Я” самосвідомістю. Причому це передусім будь-якому внутрішньому досвіду особистості, є умовою її самопізнання. Кант вважав, що людина стане морально доброю завдяки свідомості, “коли її розум піднесеться до поняття обов’язку і закону” [13, с.80].

Моральна поведінка дітей, на думку Песталоцці, формується не моралізуванням, а через розвиток у них моральних почуттів. Він створив багаторівневу систему розвитку інтелекту, моральних почуттів і поведінки дитини. Насамперед, стверджував Песталоцці, необхідно сформувати у дітей потребу в повазі до інших людей. Потім важливо навчити їх проявляти ці потреби у вчинках, діях, звичаях, традиціях суспільства. І тільки після цього можна на конкретних прикладах із життя, опираючись на досвід дітей, формулювати моральні вимоги [23].

Розробку етичних ідей у системі ставлення до себе та інших людей продовжив німецький учений Й.Гербарт. Він запропонував ідею цілісного механізму морального розвитку особистості:

I етап – “*нам’ять волі*”: необхідність вироблення твердого характеру щодо зовнішніх умов;

II етап – “*вибір*”: осмислення індивідом позитивних і негативних сторін того, до чого він прагне, урахування умов, необхідних для досягнення бажаного;

III етап – “*принцип, пов’язаний з діяльністю інтелекту*”, що зумовлює розвиток самосвідомості; формуються принципи, які є основою мотивів поведінки, вчинків, усієї життєдіяльності;

IV етап – “*боротьба*”: формується моральна свідомість, що виявляється в осмисленому прийнятті певних рішень, самопримусі, самовладанні [27, с.85–87].

Цінні ідеї, пов’язані з розвитком моральних почуттів особистості, висунув П.Д.Юркевич. На думку вченого, щоб морально-етичні правила стали обов’язковими для дитини, необхідно формувати в неї особистісне ставлення до морально-етичних ідей, понять, фактів, яке базується на вільному й свідомому виборі: “Виховання полягає у тому, що вихованець сам у своїй внутрішній свідомості розрізняє добро і зло” [33, с.76].

На думку А.С.Макаренка, для успішного засвоєння етичних норм молодшими школярами необхідно сформувати в них моральну самосвідомість, тобто навчити “діяти правильно, коли ніхто не чує і не бачить, нічого не дізнається, а це дуже важко...” [19, с.48]. При цьому необхідно зберігати індивідуальну своєрідність дитини.

Даній проблемі приділяють велику увагу й зарубіжні вчені. Так, у США серед численних концепцій морально-етичного виховання

найбільшого поширення набула неопрогресивістська концепція Л.Кольберга [10, с.16], який висунув теорію морального сходження особистості, або вчення про шість стадій розвитку цілісної моральної свідомості, що були об'єднані у три рівні: доморальний, соціальний та автономний.

Доморальний рівень: I стадія – діти поводяться добре, бо бояться бути покараними (орієнтовно – дошкільний вік), II стадія – бажання заслужити похвалу старших.

Соціальний рівень: дитина грає роль доброї, її дії схвалюються близьким оточенням. Це сприяє підтриманню її авторитету – близькими дорослими людьми (III стадія), групою однолітків та друзів (IV стадія).

Автономний рівень: орієнтування на закон та універсальні морально-етичні норми як внутрішні переконання. Прагнення жити за морально-етичними законами суспільства (V стадія), за принципом совісті, соціальним ідеалом (VI стадія).

Третій рівень не характерний для дітей семилітнього віку, майже відсутній у десятиліток (2%). Поступово розвивається після 13 років, але навіть серед 16-річних його досягають біля 10%.

Таким чином, учення Л.Кольберга доводить, що стадії морального сходження є не що інше, “як пізнавально-структурні зміни в уявленнях “Я” і суспільства” [32, с.95]. Суть цих змін полягає у тому, що в процесі росту організму відбувається розвиток моральних почуттів і моральної сензитивності, який Кольберг розглядає як самоконструювання та саморегулювання людиною своєї поведінки в процесі взаємодії із соціальним середовищем. Так відбувається взаємодія пізнавальних здібностей людини, що розвиваються, і її соціального досвіду [32]. Самоконструювання та саморегулювання не відбуваються автономно, позаяк на індивіда впливають багато чинників: сім'я, економіка, право, влада. Але, на думку вченого, саме цей вплив розвиває здатність особистості ототожнювати себе, свою роль із ролями інших людей, вчить ставитися до них як до себе самого.

Висновки. Здійснений огляд теоретико-методологічних засад дослідження моральної сензитивності особистості підводить до висновку про самосвідомість як інтегральний чинник її розвитку: в логічному плані – самосвідомість – родове поняття, що включає в себе видове (моральну чутливість), в онтогенетичному плані відзначаємо гетерогенний і відносно синхронізований у часі взаємозв'язок цих феноменів.

1. Абульханова-Славская К.А. Деятельность и психология личности. – М.: Наука, 1980. – 334 с.
2. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 209 с.
3. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. – М.: Наука, 1977. – 380 с.

4. Ананьев Б.Г. Избранные психологические труды: В 2-х т. – М.: Педагогика, 1980. – 288 с.
5. Анциферова Л.И. Развитие личности специалиста как субъекта своей профессиональной деятельности // Психологические исследования проблемы формирования личности профессионала. – М., 1990. – С.7–17.
6. Асмолов А.Г. Деятельность и установка. – М., 1979. – 413 с.
7. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. – М.: Педагогика, 1982–1984.
8. Декларация про державний суверенітет України. Прийнята Верховною Радою УРСР 16 липня 1990 р. – К.: Політвидав України, 1990. – 8 с.
9. Державна національна програма “Освіта”: Україна ХХІ століття. – К.: Райдуга, 1994. – 61 с.
10. Деякі аспекти морального виховання: Практичний матеріал для класних керівників, вчителів і вчителів / Авт.-укл. В.К.Демиденко. – К.: ІСДО, 1995. – 40 с.
11. Джемс У. Личность // Психология личности: Тексты / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтер, А.А.Пузырея. – М.: МГУ, 1982.
12. Дьяченко Е.В. Особенности самосознания педагога в процессе профессионализации: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. – Пермь, 2000. – 24 с.
13. Кант И. О педагогике. – М., 1907. – 94 с.
14. Коменский Ян Амос. Великая дидактика // Избранные педагогические сочинения. – М.: Учпедгиз, 1939. – 318 с.
15. Кондаков И.М. Психология. Иллюстрированный словарь. – С.-Пб.: “Трайм-ЕВРОЗНАК”, 2003. – 512 с.
16. Кравчук Л.В. Засвоєння молодшими школярами етичних норм як психолого-педагогічна проблема // Збірник наукових праць Інституту психології ім.Г.С.Костюка АПН України / За ред. С.Д.Максименка. – Т. VII. – Вип.3. – К., 2005. – С.193–207.
17. Крутецкий В.А. Психология обучения и воспитания школьников: Книга для учителей и классных руководителей. – М.: Просвещение, 1976. – 303 с.
18. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
19. Макаренко А.С. Педагогическая поэма. – М.: Педагогика, 1984. – 459 с.
20. Мерлин В.С. Очерк интегральной индивидуальности. – М.: Педагогика, 1986. – 254 с.
21. Мерлин В.С. Психология индивидуальности / Под ред. Е.А.Климова. – М.: ИПП; Воронеж: МОДЕК, 1996. – 448 с.
22. Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті // Професійно-технічна освіта. – 2002. – №3. – С.2–8.
23. Песталоцци И.Г. Избранные педагогические сочинения: В 2-х т. – Т.2 / Под ред. В.А.Ротенберг, В.М.Кларина. – М.: Педагогика, 1981. – 416 с.
24. Психология личности: Словник-довідник / За редакцією П.П.Горностая, Т.М.Титаренко. – К.: Рута, 2001. – 320 с.
25. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2-х т. – М.: Педагогика, 1989. – Т.1. – 485 с.; Т.2. – 322 с.
26. Рык С.Н. Мораль в культурно-историческом контексте: проблема исследования // Человек, бытие, культура. Тезисы XIV Всесоюзного теоретического семинара “Мировоззрение и научное познание”. – Переяслав-Хмельницкий, 30 сентября–4 октября 1991. – С.44–46.

27. Сбруева А.А., Рисіна М.Ю. Історія педагогіки у схемах, картах, діаграмах: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. пед. закладів. – Суми, 2000. – 208 с.
28. Столин В.В. Самосознание личности. – М.: МГУ, 1983. – 285 с.
29. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – С.-Пб.: Питер, 2004. – 384 с.
30. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / Пер. с нем. – Мн.: ООО “Попурри”, 1997. – 480 с.
31. Чеснокова И.И. Проблема самосознания в психологии. – М.: Наука, 1977.
32. Шварцман К.А. Философия и воспитание. – М.: Просвещение, 1989. – 205 с.
33. Юркевич П.Д. Курс общей педагогике с приложениями. – М., 1986. – 404 с.
34. Ярошевский М.Г. История психологии. От античности до середины XX века: Учебн. пособ. для высш. учебн. завед.: 2-е изд. – М.: Академия, 1997. – 416 с.

In the article the analysis of scientific approaches is represented to the problem of consciousness as integral factor of development of moral sensitivity, its role in the process of development of moral senses is exposed.

Key words: moral self-consciousness, moral senses, moral sensitivity, personality.

УДК 159.923

ББК 88.37

І.А. Гуляс

ПАТОПСИХОЛОГІЧНІ РИЗИКИ ОСОБИСТІСНОГО ПЕРФЕКЦІОНІЗМУ

Дана робота присвячена вивченню проблеми патопсихологічних ризиків перфекціонізму (на матеріалі дослідження майбутніх психологів). Розкрито суть визначених нами ризиків та передумови їх виникнення. Проведено емпіричне дослідження, яке було спрямоване на виявлення типів особистості й патопсихологічних ризиків перфекціонізму студентів-психологів у процесі їх професійної підготовки.

Ключові слова: особистість, перфекціонізм, патопсихологічні ризики.

Постановка проблеми. Недостатня розробленість окресленої проблеми як у практичному, так і в теоретичному плані зумовила вибір теми нашого дослідження.

Мета статті – виявити патопсихологічні ризики перфекціонізму студентів-психологів у процесі їх професійної підготовки.

Результати теоретичного аналізу проблеми. Термін “перфекціонізм” згідно з психологічною енциклопедією походить від англ. слова *perfectionism; perfect*, що в перекладі на українську означає прагнення до досконалості [7, с.442]. Перфекціонізм, з одного боку, розглядається як ціннісна особистісна властивість, диспозиція, оскільки пов’язаний з постановкою і досягненням позитивних, соціально схвалюваних цілей, а з іншого, – його надмірність спонукає до *патопсихологічних ризиків*.

“*Патопсихологія*” походить від грецького *pathos* – страждання, хвороба + *psyche* – душа; це розділ медичної психології, що вивчає

особливості психічної діяльності, закономірності розладу психічної діяльності й властивостей особистості при психічних або соматичних захворюваннях [6, с.489]. А *ризиком* означають ситуативну характеристику діяльності, що полягає у невизначеності її результату і можливих негативних наслідках у разі невдачі [6, с.698].

Таким чином, у нашому випадку під патопсихологічними ризиками ми будемо розуміти ймовірність розвитку компульсивної особистості (згідно з DSM-IV) й психологічного вигорання, передумовами виникнення яких є недосягнуті цілі, нереалізовані наміри, надмірний трудоволізм та ін. Зазначимо, що в психології здійснювались численні спроби уточнення визначальних критеріїв розмежування нормальної особистості та її розладів. Центральним у розумінні цих відмінностей є визнання того, що норма й патологія – принаймні в тому, що стосується особистості, – надто відносні поняття, довільні точки континуума або градієнта.

На думку психологів, перфекціонізм виступає не самостійним порушенням, а одним із симптомів загального особистісного неблагополуччя, породженого спотворенням соціалізації. Його ліквідація неможлива без принципової перебудови всієї системи цілей і цінностей, прагнень і мотивів, яка формується роками й не змінюється миттєво.

Деформація тих чи інших структур особистості може виникнути як наслідок прогресивного розвитку певних рис характеру, пізнавальних утворень, мотивів у результаті високого ступеня спеціалізованої діяльності. Гіпертрофований розвиток указаних характеристик призводить до того, що вони починають проявлятися не тільки в професійній діяльності, але й проникають в інші сфери життя людини. Виконання професійних обов’язків при цьому суттєво не страждає [3, с.423].

Професійна деформація мотиваційної сфери може проявлятися в надмірній захопленості певною професійною сферою при зниженні інтересу до інших. Прикладом такої деформації є феномен “трудоголізму”, коли людина більше часу проводить на робочому місці, говорить і думає тільки про роботу, втрачаючи інтерес до інших сфер життя. Праця в цьому випадку стає свого роду “захистом”, спробою втекти від тих труднощів і проблем, які виникають у житті людини. З іншого боку, особистість може високоефективно працювати в певній галузі, присвячуючи цьому весь свій час, що призводить до відсутності інтересів і активності в інших сферах.

Проте не всі трудоволіки прагнуть добре працювати, тому що переживають тривогу й невпевнені в міцності свого становища на службі. А деякі, навпаки, по-справжньому люблять свою справу й отримують від неї задоволення. Для них робота є джерелом позитивних емоцій, основним сенсом та стимулом їх існування. Ці трудоволіки – щасливі люди, які

радіють життю і результатам своєї праці. За даними психологів, трудоголіки складають біля 5% від загальної кількості працюючих, причому більша частина з них – задоволені своїм становищем [1, с.63]. У переважній більшості “здорових” трудоголіків хороші сім’ї, які їх підтримують, і самостійна й різноманітна робота, що відповідає рівню їх знань, навичок та здібностей. Трудоголіки, які “не дотягують” до цих параметрів, схильні до незадоволення й розчарування. Вони частіше стають жертвами виснаження фізичних і моральних сил і більше схильні до негативного впливу стресів.

Виходячи з цього, можна говорити про існування двох різновидів трудоголізму – “здорового” й “хворобливого”. “Здорові” трудоголіки, або ентузіасти своєї справи, виключно віддані роботі, захоплені нею й отримують від неї велике задоволення. Люди, які страждають “хворобливим” трудоголізмом, теж захоплені своєю справою, але вона приносить їм мало задоволення. Установлено, що “хворобливий” трудоголізм – радше не добровільний, а примусовий стиль життя, в основі якого лежить необхідність упоратися зі службовими обов’язками. “Хворобливі” трудоголіки страждають від стресів більше, ніж “здорові”, та й фізичний і психічний їх стани гірші.

“Хворобливі” трудоголіки можуть несприятливо впливати як на колектив у цілому, так і на своїх колег зокрема. Їх нездоланна тяга до роботи може стати джерелом таких негативних наслідків, як ригідність мислення і відсутність гнучкості при аналізі проблем, розробка надзвичайно напружених, нереальних робочих графіків і стандартів виконання посадових обов’язків для колег і підлеглих та прагнення зосередити у своїх руках повний контроль виробничої ситуації. У результаті виявляється, що їм важко ділитися владою, звертатися за допомогою і працювати в команді. Незважаючи на свою працьовитість, “хворобливі” трудоголіки нерідко приносять своїм організаціям більше шкоди ніж користі.

Американські автори Скотт, Мур і Міккелі виокремлюють три типи трудоголіків:

1) *компульсивно залежні трудоголіки* настільки сконцентровані на роботі, що в них підвищується рівень тривожності, стресу, а це призводить до негативних наслідків як на фізичному, так і психологічному рівнях;

2) *трудоголіки-перфекціоністи* не можуть дозволити собі не впоратися з роботою, а тому страждають від сильних стресів, не отримують задоволення від діяльності, що також призводить до негативних фізичних і психологічних наслідків;

3) *трудоголіки, орієнтовані на досягнення*, не зацікавлені в роботі, а просто старанно працюють, щоб досягнути добрих результатів, задоволеності життям, зниження стресу й хорошого здоров’я [1].

Негативним наслідком перших двох типів є розвиток компульсивної особистості (*compulsive personaliti*). Властивими ознаками цієї особистості є симптоми поведінкової ригідності, надмірний контроль емоцій і ретельне підкорення правилам і авторитетам. Для цих осіб повсякденне спілкування має традиційну, формальну і серйозну якість при наявності значної заклопотаності питаннями порядку, організації та ефективності. Фіксація на процедурах і деталях ускладнює можливість широкого сприймання речей. Перфекціонізм, обмеженість кругозору й відсутність спонтанності, характерні для цього розладу, проявляються в надмірній обережності, нерішучості, повільності й схильності до негативних емоційних реакцій у відповідь на відходження від повсякденної рутини. Прийняття рішень відкладається, очевидно, внаслідок надмірних побоювань здійснити помилку. Ця нерішучість і викликане нею зниження ефективності супроводжуються значним суб’єктивним дистресом. Типово понурий вигляд і дисципліноване самообмеження ускладнюють неформальне спілкування та вільне вираження емоцій. Надаючи великого значення соціальній ієрархії, ці особистості прагнуть до авторитарності в керівництві підлеглими й до улесливості у спілкуванні зі зверхниками. У цілому, робота й продуктивність їх діяльності ставляться вище задоволень і неформальних відносин.

Так, Т.Міллон сформулював такі основні критерії ідентифікації цієї особистості:

1) *обмежена афективність*: напружений, не може розслабитися, безрадісний і понурий; вираження емоцій строго контролюється;

2) *ідеал сумлінності*: бачить себе як діяльну, надійну й ефективну людину, цінує дисциплінованість, розважливість і відданість;

3) *повага до норм відносин*: виявляє незвичайну прихильність до правил соціальної поведінки й норм моралі; надає перевагу ввічливим, формальним і коректним стосункам з оточуючими;

4) *когнітивне звуження*: конструює власний світ у формулах правил, регламенту, ієрархії; позбавлений уяви, нерішучий, не любить незнайомих або нових ідей і звичаїв;

5) *поведінкова ригідність*: дотримується високоструктурованого, чітко регламентованого й монотонно повторюваного способу життя; надає перевагу організаційній, методичній і педантичній роботі [4, с.310].

Професійна деформація знань також може бути результатом глибокої спеціалізації у певній професійній сфері. Людина обмежує сферу свого

пізнання лише тим, що необхідно їй для ефективного виконання своїх обов'язків, демонструючи при цьому незнання в інших галузях.

Ще одним проявом негативного впливу перфекціонізму на особистість є феномен психологічного вигорання, достатньо вивчений зарубіжними психологами й практично не досліджений у вітчизняній науці. На відміну від професійної деформації, психологічне вигорання більшою мірою можна віднести до випадку повного регресу професійного розвитку, оскільки воно стосується особистості в цілому, руйнує її та негативно впливає на ефективність трудової діяльності. Уперше цей феномен було описано Х.Фреденбергером у 1974 році, який спостерігав за великою кількістю працівників, що переживали поступове емоційне виснаження, втрату мотивації та працездатності [2, с.548].

Дослідники феномена психологічного вигорання (Н.Водоп'янова, С.Джексон, К.Маслач, В.Орел, Б.Перлман, Т.Форманюк, Х.Фреденбергер, Е.Хартман) зазначають, що:

1) психологічне вигорання являє собою синдром, що включає в себе емоційне виснаження, деперсоналізацію і редукцію професійних досягнень. Під емоційним виснаженням розуміється відчуття емоційної спустошеності й втоми, викликане власною роботою. Деперсоналізація передбачає цинічне ставлення до праці та об'єктів своєї праці. Зокрема, в соціальній сфері деперсоналізація передбачає негуманне ставлення до клієнтів, які приходять на лікування, консультації, отримання освіти та інших соціальних послуг. І, нарешті, редукція професійних досягнень являє собою виникнення у фахівців почуття некомпетентності у своїй професійній сфері та усвідомлення в ній неуспіху;

2) даний феномен є професійним. Певною мірою він відображає специфіку роботи з людьми – професійної сфери, в якій був уперше виявлений;

3) даний феномен є незворотним. Виникаючи в людини, він продовжує розвиватись, і лише певним чином можна загальмувати цей процес. За даними психологічних досліджень, короткочасний відхід від праці тимчасово знімає дію вигорання, проте після повернення до професійних обов'язків воно повністю відновлюється [3, с.426].

Вигорання є самостійним феноменом, який не зводиться до інших станів, що зустрічаються у професійній діяльності (стрес, втома, депресія).

Результати експериментального дослідження. Виходячи з означеної мети статті, нами було проведено емпіричне дослідження, в якому взяли участь 240 респондентів усіх курсів спеціальності “Психологія” Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

У якості експериментально-діагностичного інструментарію була використана методика “Визначення “типу особистості” і “можливих розладів” даного типу Дж.Олдхема і Л.Морріца” [5, с.312–384]. Вона виявляє чотирнадцять особистісних типів, що є межовими версіями розладів, згідно з DSM-IV та ЕРО, однак не вказує на існування чи відсутність певних порушень. Методика містить 107 тверджень. Досліджуваним пропонувалося виразити ступінь свого погодження чи непогодження з кожним із цих тверджень, використовуючи три варіанти відповіді: “так, я згідний”, “можливо, я згідний”, “ні, я не згідний”.

Показники переважання кожного з типів подані у таблиці.

Результати проведеного дослідження говорять про те, що на всіх курсах навчання студентів переважають два типи: пильний (від 47,93% до 55,14%) та діяльний (від 43,78% до 54,06%). Переважання пильного типу особистості є закономірним явищем професійного становлення психологів, оскільки сам фах передбачає вміння діагностувати й утримувати в полі зору проблему клієнта. Щодо діяльного типу – то особливо високі показники на першому (54,06%) і другому (53,11%) курсах свідчать про специфічну активність даного віку. Заслугує на увагу чуттєвий тип (від 42,32% до 49,14%). Його переважання у першокурсників пов'язане, на нашу думку, саме з віковими особливостями (перші почуття, закоханість та ін.), а на старших курсах – сигналізує про неготовність психолога як фахівця. Широко представлений добросовісний тип (від 39,75% до 48,37%). Адже саме його висока наявність є запорукою успіхів у навчанні й майбутній професійній діяльності психолога. Менше виражена решта типів.

Також відмітимо, що у 91,25% усієї вибірки переважає вибір одного типу, а у 8,75% – переважає вибір кількох типів.

Таблиця

Виявлення типів особистості майбутніх психологів (у %)

№	Тип особистості	R %	Курс				
			I	II	III	IV	V
1	Пильний (А)	R	2	1	1	1	2
		%	51,93	55,14	47,93	51,71	48,75
2	Самотній (В)	R	12	11	13	13	10
		%	35,36	36,64	26,14	30,29	34,46
3	Ідеосинкратичний (С)	R	11	12	14	8	14
		%	35,67	35,89	23,31	36,53	30,14
4	Авантюрний (D)	R	6	5	5	9	4
		%	44,87	40,56	41,94	36	45
5	Діяльний (Е)	R	1	2	2	3	1
		%	54,06	53,11	43,78	46,06	48,89

6	Драматичний (F)	R	10	7	6	10	5
		%	38,22	39,25	41,62	35,56	42,81
7	Самовпевнений (G)	R	13	13	9	14	13
		%	31,56	27,5	33,61	28,83	31,94
8	Чуттєвий (H)	R	4	4	3	5	6
		%	49,14	44,14	43,21	44,21	42,32
9	Відданий (I)	R	7	10	7	7	9
		%	42	36,69	37,94	37,62	36,09
10	Добросовісний (J)	R	5	6	4	4	3
		%	48,37	39,75	42,37	46	45,94
11	Дозвільний (K)	R	8	8	8	6	8
		%	40,93	38,64	34,64	41,86	38,57
12	Агресивний (L)	R	14	14	11	12	11
		%	30,5	25,94	29,87	30,94	33,12
13	Альтруїстичний (M)	R	9	9	12	11	11
		%	39,12	38,31	28,81	32,56	33,12
14	Серйозний (N)	R	3	3	10	2	7
		%	49,71	48,36	31,21	48,14	40,89

R – ранг; % – відсоток переважання у загальній кількості можливих проявів.

Зазначимо, що стабільність прояву особистісних типів на всіх курсах навчання (див. табл.) і з вибірки в цілому (див. рис. 1) свідчить про те, що в психологію, здебільшого, приходять люди з певними психічними властивостями, релевантними для даного фаху. Це дає нам підстави в подальшому сформулювати орієнтири профвідбору для більш ефективного наближення потенційних кадрів до певного нормативного образу психолога.

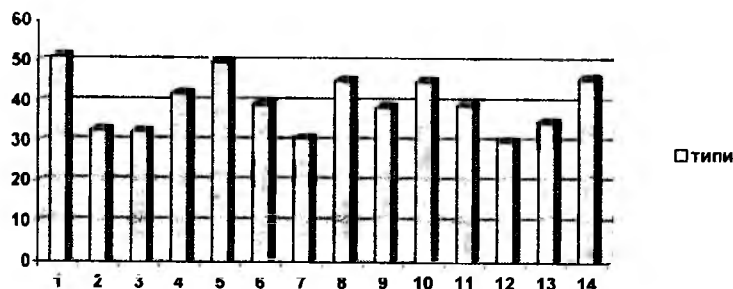


Рис. 1. Виявлення типів особистості з усієї вибірки (у %).

Висновки. Узагальнення результатів теоретичного та експериментального дослідження дає можливість сформулювати такі висновки: 1) хво-

робливе усвідомлення неможливості досконалості (надмірний перфекціонізм) тягне за собою негативні наслідки: ризик розвитку компульсивної особистості й психологічного вигорання; 2) на всіх курсах навчання студентів найбільш представленими виявилися два типи: пильний та діяльний; 3) проведене дослідження не претендує на повне розв'язання питань, пов'язаних із даною темою; низка аспектів цієї проблеми потребує подальших наукових досліджень.

1. Водопьянова Н.Е., Старченкова Е.С. Синдром выгорания: диагностика и профилактика. – С.-Пб.: Питер, 2005. – 336 с.
2. Психология здоровья: Учебник для вузов / Под ред. Г.С.Никифорова. – С.-Пб.: Питер, 2006. – 607 с.
3. Психология: Учебник для гуманитарных вузов / Под общей ред. В.Н.Дружинина. – С.-Пб.: Питер, 2006. – 656 с.
4. Психологическая энциклопедия. 2-е изд. / Под ред. Р.Корсини, А.Ауэрбаха. – С.-Пб.: Питер, 2006. – 1096 с.
5. Райгородский Д.Я. Практическая психодиагностика. Методики и тесты: Учебное пособие. – Самара: Издательский дом "БАХРАХ-М", 2002. – 672 с.
6. Словарь психолога-практика / Сост. С.Ю.Головин. – 2-е изд., перераб. и доп. – Мн.: Харвест, 2001. – 976 с.
7. Степанов С.С. Популярная психологическая энциклопедия. – М.: Изд-во "Эксмо", 2005. – 672 с.

The given work is devoted to the study of problem of patopsychology risks of perfectionism (on material of research of future psychologists). Essence of risks and pre-condition of their origin certain by us is exposed. Empiric research which was directed on the exposure of types of personality and patopsychology risks of perfectionism students-psychologists in the process of their professional preparation is conducted.

Key words: personaliti, patopsychology risks, perfectionism.

УДК 37.036

ББК 74.261+88.8

З.В. Юрченко

КРЕАТОГЕННИЙ РЕСУРС РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ ПІДЛІТКА ЗАСОБАМИ ХУДОЖНЬО-СЛОВЕСНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Висвітлюються особливості дитячої самостійної літературної творчості учнів 5–9 класів, яка здійснюється у руслі вікової динаміки психічного розвитку зростаючої особистості. Обґрунтовується, що актуалізація психологічного потенціалу цієї творчості оптимізує процес розвитку літературних здібностей школярів.

Ключові слова: самостійна художньо-словесна творчість, читачькі та літературно-творчі здібності, креатогенний ресурс, творчий потенціал.

Розвиток в учнів навичок, умінь творчої роботи в умовах особистісного творчого саморуку, що відбувається самостійно, за межами вимог

учителя, навчальних програм, належить до найбільш актуальних проблем вітчизняної психолого-педагогічної науки. Самостійна художньо-словесна творчість “для себе” — це передусім суб’єктивно значуща творчість, новизна якої — у самостійному підході до створення вже відомого (в індивідуальному відкритті), у самостворенні себе як творчої особистості.

Аналіз психолого-педагогічних концепцій та дослідницьких парадигм художньо-естетичної діяльності в західній та вітчизняній науці (Х.Гізе, В.С.Соловйов, І.Гаупп, Л.М.Толстой, В.Штерн, Л.С.Виготський, В.О.Сухомлинський, Л.Г.Жабицька, П.І.Мазур, Є.М.Шелкова, В.П.Ягункова, Н.Б.Берхін, О.О.Мелік-Пашаєв, З.М.Новляньська, Н.Д.Молдавська, Дж.Родарі та ін.) дозволяє розглядати самостійне художньо-словесне самовираження школярів як складний природний, багатофункціональний процес. Цей процес в підлітковому та юнацькому віці актуалізує естетичний потенціал і є засобом саморозвитку зростаючої особистості. При вивченні самостійної художньо-словесної творчості сучасних учнів підліткового віку ми зосереджуємо увагу на закономірностях і характеристиках їхнього психічного розвитку, що зумовлюють сутність цієї творчості та її вплив (як креатогенного ресурсу) на розвиток літературних здібностей особистості, що формується.

Здійснений аналіз наукових праць у галузі психолого-педагогічного вивчення багатомірного процесу літературного розвитку школярів за показниками читацьких здібностей (Л.С.Виготського, Л.Г.Жабицької, Н.Д.Молдавської, Є.А.Пасічника, М.О.Рибнікової, Л.А.Симакової, Н.А.Станчек та ін.) дозволив зробити висновок про те, що вікові можливості художньо-естетичного сприйняття творів літератури передусім обумовлені загальними психологічними закономірностями та індивідуальними параметрами розвитку особистості в онтогенезі. Самостійна літературно-художня творчість учнів досліджується у зв’язку з віковими особливостями сприйняття ними художніх текстів. Ця проблема розв’язується нами через осмислення й конкретизацію вікових психологічних домінант читацького сприйняття як чинників, що стимулюють прагнення учнів до самостійної художньо-словесної творчості на кожній стадії їхнього літературного розвитку: молодші підлітки (10–12 років, 5–7 класи) — *найвно-реалістичне*; старші підлітки (13–14 років, 8–9 класи) — *образне*; період ранньої юності (15–17 років, 10–11 класи) — *дистанційоване* сприйняття.

Власну творчість на кожній з цих стадій активізують такі *домінанти* сприйняття: молодші підлітки — злет фантазії, емоційності, посилення чутливості, тяжіння до гостросюжетних, динамічних творів, зміни окремих епізодів тексту та епілогу; старші підлітки — високий рівень фантазії, уяви, інтерес до творів про почуття, переживання, твір як засіб

програвання власних проблем, інсценування особистого життя, творення власного уявного образу й ідеалів, оцінне ставлення до художньої словесності.

Аналіз результатів (анкетування, бесід, написання творів-мініатюр, продуктів самостійної художньої творчості учнів) свідчить, що до провідних мотивів літературно-творчої діяльності сучасних школярів належать: прагнення самовираження, потреби в пізнанні світу й самопізнанні, самоутвердженні та осмисленні своїх взаємин з оточуючою їх дійсністю. Що стосується класифікації продуктів творів дитячої літературної творчості для виявлення її специфіки за жанровими ознаками, то тут нами були виділені чотири основні групи робіт: художні, публіцистичні, критичні, наукові. Аналіз 1500 робіт (творчий доробок 250 учнів 5–9 класів) засвідчив, що найбільш поширеними серед них є художні твори (86,2% — 5–7 класи, 74,2% — 8–9 класи) різних жанрів. Специфіка художньої творчості учнів виявляється на рівні оволодіння образними засобами творення художньої дійсності, а також у виборі того чи іншого жанру у процесі розкриття різних тем. Так, на жанровому рівні пріоритетними в молодшому підлітковому віці є казка (14%), байка (13%), загадка (9,8%); у старшому підлітковому — лірика (19,8%). Крім того, у тих юних авторів, які тривалий час успішно займаються художньою творчістю і мають перші публікації, обсяг ліричних творів сягає 87%.

За тематичною класифікацією були виділені такі учнівські творчі роботи: філософські, релігійні, соціальні, патріотичні, героїчні, пригодницькі, фантастичні, любовні, еротичні, шкільні, містичні, про природу, дружбу, товаришування тощо. На базі встановленої класифікації визначено вагу кожної групи тем у сукупній структурі тематичних пріоритетів словесно-художнього самовираження на кожному етапі літературного та вікового розвитку учнів 10–14 років.

Розглянута вище динаміка вікових тематичних пріоритетів літературної творчості школярів проінтерпретована і доповнена й у площині статевої приналежності авторів. Головні відмінності вибору тем для хлопчиків та дівчаток в підлітковому віці зображені на **рис. 1**.

Систематичні спостереження за школярами (вибірку дослідження склали 45 учнів 5–7 класів школи-лицею №23 м. Івано-Франківська) у процесі виконання ними спеціальних завдань (усних описів предметів за безпосереднім представленням і уявленням) та аналіз якості їх дозволив виокремити й статистично підтвердити припущення, що основні відмінності між учнями 5–7 класів, які успішно (або неуспішно) займаються (або не займаються зовсім) самостійною словесно-художньою творчістю, зосереджені передусім у сфері емоційної вразливості їхнього сприймання й спостережливості. Так, наприклад, середній показник емоційності

сприймання значно вищий у дітей, які успішно й систематично займаються творчістю (24,1%). У тих учнів, які намагаються займатися словесною творчістю, але не досягають помітного успіху, цей показник дорівнює 3,3%, а за умов повної відсутності досвіду власних літературно-творчих спроб наближається до 0%.

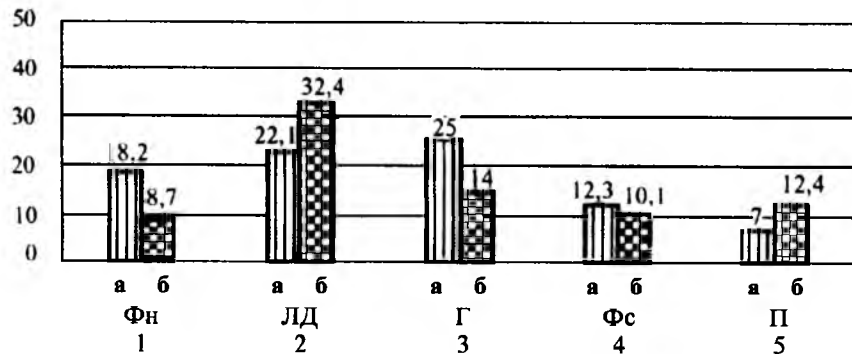


Рис. 1. Основні відмінності вибору тем хлопчиками і дівчатками 10–14 років, %.

- 1 – гістограма Фн – фантастичні (а – хлопчики; б – дівчатка);
 2 – гістограма ЛД – любов, дружба, еротика (а – хлопчики; б – дівчатка);
 3 – гістограма Г – героїчні, пригодницькі (а – хлопчики; б – дівчатка);
 4 – гістограма Фс – філософські, релігійні, соціальні, патріотичні, містичні (а – хлопчики; б – дівчатка);
 5 – гістограма П – природа (а – хлопчики; б – дівчатка).

Ураховуючи вищеведене, розгортання формуючого психолого-педагогічного експерименту було спрямоване на організацію навчальної літературно-творчої роботи учнів як основної діяльності, у процесі якої формуються та розвиваються й інші компоненти літературних здібностей. Вона здійснювалася на ґрунті стимулювання емоційності сприймання, пам'яті, художньо-образного мислення та уяви. Для цього були використані відповідні методики з проведення творчих робіт, діагностики писемного мовлення, читацьких здібностей, ігрового моделювання семантичних властивостей слова й розвитку уяви та інші, розроблені автором і раніше відомі й адаптовані до умов дослідження [1, с.20, 33–37, 50]. **Вплив актуалізованого й використаного креатогенного ресурсу**

самостійної художньо-словесної творчості учнів 11–14 років (досліджувана вибірка охоплювала 94 особи зі школи-ліцею № 23, Української гімназії № 1, шкіл І– III ступенів № 1, 10, Природничого ліцею м. Івано-Франківська) підтверджено статистично на етапі формуючого пролонгованого психолого-педагогічного експерименту в показниках зрушень таких компонентів літературних здібностей:

1. Художньої образності писемного мовлення:

- збільшилася середня кількість уживаних у творах слів із 103 до 148;
- середня кількість уживаних тропів із 7,8 до 11,5;
- середня частота використання складних речень із 2,3 до 5,7;
- скоротилася кількість персеверацій з 4,5 до 1.

2. Зрушення читацьких здібностей у напрямку сходження (у межах адекватного молодшому підлітковому віку наївно-реалістичного сприйняття художнього тексту) від низького до відносно-поглибленого (вищого й оптимального) проникнення у сутність ліричного переживання вірша Т.Шевченка “Тече вода з-під явора...”. 25% учнів експериментального 5 класу піднялися на більш високий рівень сприйняття даного вірша, а у контрольному — лише 6% досягли більш високого рівня.

Отже, виявлено, що самостійна позапрограмова художньо-словесна творчість за своєю психологічною сутністю – один із дійових чинників становлення зростаючої особистості, який актуалізує творчий ресурс і є вагомим засобом, рушійною силою розвитку літературних здібностей учнів 5–8 класів. У результаті проведеного дослідження зроблено такі **висновки:**

1. Аналіз загальнопсихологічних механізмів походження й функціонування літературних здібностей доцільно здійснювати з позицій генетичного й системно-комплексного підходів на символіко-сміслових та ігрових засадах тлумачення сформованості художніх аспектів свідомості.

2. Самостійна художньо-словесна творчість – дійова складова синергетичної системи рушійних сил літературного розвитку, функціонування якої уможливорює якісні й кількісні зрушення (мікрозміни), а відтак – вікову трансформацію компонентів психологічної структури здібностей дітей до літературної діяльності.

3. Експериментальним шляхом доведено, що за умов урахування психологічних закономірностей самостійної художньо-словесної творчості, її органічного взаємозв'язку з психологічними домінантами становлення учня-читача в підлітковому віці актуалізований креатогенний ресурс здійснює істотний вплив на розвиток їхніх літературних здібностей.

The article is devoted to analysis of the main features of psychological features of independent literary creativity of 5-9 form pupils, which functions in a channel of age dynamics of mental progressing of the reshaped personality. The author asserts that creativity's actualized psychological potential optimizes the process of forming and progressing of literary capacities of the pupils.

Key words: independent art-verbal creativity, reader's and literary-creative abilities, creative resource.

УДК 159. 923

ББК 88. 37

О.І. Климишин

ТЕОРЕТИЧНЕ МОДЕЛЮВАННЯ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті висвітлено авторське теоретичне моделювання феномена духовності особистості, здійснене на основі інтеграції наукових поглядів вітчизняних і зарубіжних психологів. Проаналізовано зміст основних структурних одиниць феномена духовності: етичної, естетичної, інтелектуальної та екзистенційної.

Ключові слова: духовність, значення, смисл, моральний компонент, естетичний компонент, інтелектуальний компонент, екзистенційний компонент.

Як у вітчизняній, так і в зарубіжній психології проблематика духовної природи особистості залишається далеко не осмисленою та відкритою для досліджень. Причинами такого становища є, з одного боку, складність самої проблеми духовності особистості, з іншого ж, – дещо обмежене споглядання на природу людини, зокрема, вітчизняної психології. Безумовно, що претендувати на досягнення істини в пізнанні духовного ества людини психології як науці, яка намагається уникнути трактувань понять духу та душі, дуже важко. Крім того, не можна не погодитися з думкою В.Франкла про те, що, тільки вийшовши за межі самих себе, ми зможемо вповні осмислити сенс існування, а отже, і сутність людини в цілому. І все ж аналіз наукових підходів до проблеми духовності (Р.Ассаджолі, С.Гроф, Д.Елкінз, Дж.Коннорс, Дж.Портер, Г.Райх, Дж.Тоніген, В.Франкл, Е.Фромм, Г.Балл, І.Бех, Б.Братусь, О.Зеліченко, З.Карпенко, О.Киричук, В.Москалець, М.Савчин та ін.) дає змогу здійснити певне теоретичне моделювання феномена духовності особистості [3].

Провідним теоретичним положенням такого моделювання є визначення **духовності** як складної динамічної системи смислових утворень особистості, репрезентованої етичним, естетичним, інтелектуальним та екзистенційним змістами процесів відображення і конструювання дійсності.

Згідно з принципом формування свідомості, обґрунтованим О.М.Леонт'євим, у процесі соціалізації людина засвоює ряд значень, які виступають ідеальною, духовною формою кристалізації суспільного досвіду попередніх поколінь та є зафіксованими у формі понять, знань чи навіть у формі вмінь як узагальнені “образи дій”.

Таким чином, значення, що першочергово є відображенням дійсності незалежно від індивідуального, особистісного ставлення до неї людини (Б.С.Братусь), виступає семантичним Всесвітом (В.В.Налімов), яке, набуваючи змісту суб'єктивної значимості, особистісних відношень перетворюється в особистісний смисл. Смислові утворення особистості є динамічними смисловими системами, вони несуть у собі об'єктивне відображення дійсності та емоційно-особистісне, афективне ставлення до неї, той сплав афекту та інтелекту, який є особистісним суб'єктивним смислом (Л.С.Виготський, Б.С.Братусь).

Відображення дійсності свідомістю крізь призму ставлення до неї є динамікою духовно-ціннісної сфери особистості, функціонально спрямованої на основні площини життєдіяльності людини – до світу в цілому, до інших людей, до самої себе.

Найбільш ефективним щодо визначення психологічного змісту духовності особистості є метод аналізу психологічних феноменів, запропонований Л.С.Виготським. Моделюючи духовність як психологічний феномен, ми застосовували першочергово аналітичний метод дослідження. Основними елементами аналізу були змістовні компоненти духовності – моральний, естетичний, інтелектуальний (пізнавальний) і екзистенційний.

Відображення об'єктивної дійсності крізь призму добра і зла відбувається посередництвом *моральності* як одного з найважливіших *смислових компонентів духовності*. Моральність виступає основним змістом духовності (В.Франкл), способом репрезентації духовного світу людини (С.Б.Кримський). І.Кант, розглядаючи амбівалентність людської природи, яка належить двом світам – матеріальному та духовному, наголошував на тому, що саме “моральне Я” людини, притаманне душі, вічності, є доказом буття Бога в людині, доказом її духовності.

Моральність – це загалом здатність особистості до внутрішнього вибору добра та заперечення зла. “Категорія добра як цінність та провідна ідея моральності свідомості, що безпосередньо виводить її до проблем буття, проблем морального впорядкування світу, водночас визначає і фундаментальну внутрішню форму діяннн самої цієї свідомості” [4, с.95].

З цієї визначальної особливості моральності випливає два істотних моменти: перший – необхідність наявності у свідомості особистості поняття про добро і зло, причому уявлення про добро як фундаментальну

категорію моральної свідомості людина формує лише за умови субстанційності зла; другий – вибір особистості, вольовий акт здійснення добра чи зла.

Антагонізм добра і зла, що є першочергово представленим у своїх смислових значеннях, створює умови необхідності здійснення особистістю вибору. Моральна мотивація ґрунтується на автентичних, самостійно обраних ідеях, ціннісних орієнтаціях і на відповідному вільному виборі посередництвом оцінки ситуації з позиції дихотомії “добро-зло” (В.П.Москалець). Момент вибору між добром і злом є проблемою внутрішньої боротьби мотивів та їх підпорядкування особистісному смислу добра як реальному прояву духовності.

У своєму виборі духовної спрямованості особистість постає вільним творцем власної позиції, яка не буде (коли йдеться про світоглядне самовизначення) бездумно, сліпо підкорятися будь-якій, навіть найпрекраснішій традиції (Г.О.Балл). Ця свобода визначається функціонуванням внутрішнього, а не зовнішнього, цензора – совісті, яка виступає стрижнем моральності, внутрішньою схильністю до добра й автономною духовною інстанцією, що виходить із власних підстав, глибоких пластів несвідомого (В.Франкл).

Другим смисловим утворенням духовності є *естетичний компонент*, посередництвом якого визначаються прекрасне, величне, трагічне, комічне у відображенні, освоєнні світу. Прекрасне є визначенням вищої естетичної цінності, насолоди від споглядання досконалості явищ природи, інтелектуальних і емоційних витворів у царині мистецтва, літератури, благородних учинків і дій людей. Почуття краси, в цілому, виникають у людини при сприйнятті колориту, симетрії, ритму, породжуючи, у свою чергу, радість, насолоду, ентузіазм.

У переживанні краси, на думку О.Зеліченко, реалізуються “тяжіння” індивідуального духу до духовного і прагнення до гармонії. Уявлення особистості про прекрасне є глибоко індивідуальним та неповторним. Це, в свою чергу, породжує проблему “об’єктивності” та “суб’єктивності” краси, водночас існування краси в дійсності як такої не залежить від суб’єкта її сприймання та його свідомості. Можна сказати й інакше: людина сама накладає еталони “краси і потворності” на об’єкти навколишньої дійсності, у цьому полягає її неповторне відображення дійсності в естетичному відношенні.

“Емоційні відчуття, які виникають при спогляданні навколишнього світу, актуалізують у свідомості індивіда існуючі естетичні категорії, що містяться в його Вищому “Я”, таким чином формується естетичне почуття людини на рівні її емпіричного “Я”. Згідно з А.Ф.Лосєвим, “естетичне як дещо виразне являє собою діалектичну єдність внутрішнього і

зовнішнього того, хто виражає, і того, що виражене, таку єдність, яка переживається як деяка самостійна даність, як об’єкт безпосереднього споглядання” [5, с.28].

У процесі розвитку естетичних почуттів у свідомості людини відбувається формування соціального змісту естетичної потреби як якісно визначеної духовної потреби суспільства. Специфіка естетичної потреби за таких умов полягає у прагненні особистості до такого осягнення й освоєння навколишнього світу, при якому її діяльнісна активність обов’язково виступає в єдності з її чуттєво-конкретною формою вибору [5, с.34]. Структурний аналіз естетичної потреби передбачає виокремлення двох взаємодіючих рівнів у її структурі: емоційно-психологічного – прояв емоційних переживань в якості інтуїтивного прагнення людини до гармонізації явищ навколишньої дійсності і себе в тому числі – та інтелектуального – формування естетичних поглядів і переконань. І якщо другий рівень має виключно соціальну природу формування, то перший, на думку багатьох учених, носить генетично-зумовлений, попередньо-визначений характер та міститься у Вищому “Я”.

Існуючі у свідомості особистості естетичні погляди та переконання спонукають до формування естетичного ставлення як індивідуальної неповторної особистісної позиції в цілому. Оскільки естетичне ставлення – це ставлення до світу, при якому людина сприймає неповторний чуттєвий образ предметів, і є прямим вираженням внутрішнього стану, характеру, долі, то існує двобічний зв’язок розвитку естетичного ставлення людини і її особистісного розвитку, в якому розвиток особистості, в цілому, визначає розвиток естетичного ставлення її до світу, але й, навпаки, естетичні враження, переживання акумулюються і створюють умови “якісного стрибка” в свідомості людини, появи нових особистісних якостей.

У змісті естетичного ставлення людини до світу можна також виділити її “нероздільну цінність – суб’єктивного й об’єктивного, мислення і почуттєвості, сутності і явища, ідеї та образу, ідейної образності й емоцій, емоційної ідейної образності та вольового акту, несвідомого й свідомого... Недіалектичне висунення на перший план тієї чи іншої однієї протилежності не дозволяє зрозуміти естетичне як деяку ціннісну та живу єдність” [5, с.33].

Третьою складовою духовності виступає *інтелектуальний (пізнавальний) компонент*, посередництвом якого духовність особистості репрезентується та реалізується у системі суспільно корисної життєдіяльності.

Відображення дійсності через пізнавальний компонент духовності передбачає прояв пізнавальної активності людини. При цьому інтелекту-

альне відображення може бути реалізоване в різних пізнавальних “контурах” – загальному чи конкретному, об’єктивному чи суб’єктивному. Об’єктом пізнавальної діяльності може виступати як навколишня дійсність (пізнання світу в цілому), так і сама людина (самопізнання).

Включення людини в пізнавальну діяльність та набуття певних знань передбачає існування “первинного пізнавального ресурсу”, який би актуалізувався у процесі пізнавальної діяльності і створював можливість семантизації нових понять. Цей “пізнавальний ресурс”, на думку вчених, носить апріорний характер [1], виступаючи вродженим механізмом психічного відображення (В.П.Зінченко). “Таким чином, термін “набуття” знань має певний подвійний зміст. Це може бути поява вперше у свідомості нового для суб’єкта значення або ж актуалізація з пам’яті відомих значень за їх перцептивною ознакою. У свою чергу, нове знання може мати два джерела: досвід інших людей, що передається, наприклад, посередництвом тексту, або ж власна творча діяльність індивіда. Указані джерела визначають різний психологічний зміст операції семантизації, а значення набувають різних видів: осягнуті, знані і створені” [6, с.46].

Однак функціональний зміст пізнавального компонента духовності, що репрезентується у пізнавальній діяльності, полягає не стільки в накопиченні людиною понятійних знань, інформації, скільки в здатності до їх систематизації та творчого поєднання. “Попередньо набутий досвід (засвоєні знання) осмислюється і влаштовується у внутрішній світ індивіда” [6, с.41], набуваючи індивідуальної, неповторної форми. Попередньо набуті знання-значення осмислюються і утворюють образ-знання, який є тим суб’єктивним змістом, що наповнює словесну форму понять і надає їм особистісного смислу. Можна говорити про так зване суб’єктивне знання, яке “народжується вдруге” посередництвом пізнавального компонента духовності індивіда, існує в його ідеальному суб’єктивному світі. І хоч воно “виростає” з набутих знань, у ньому є те особливе, чого немає в об’єктивних знаннях – особистісний смисл.

Психологічний зміст процесу перетворення полягає у знаходженні зовнішньої, об’єктивної форми вираження особистісних знань, образів у знання для інших. “Будучи відірваним від свого об’єктивного джерела і матеріального носія, ідеальний феномен, представлений у свідомості особистості як образ-значення, є вільним і тому готовим до будь-якого еkleктичного союзу. Водночас у кожній конкретній життєвій ситуації знання актуалізуються, поступово знову набуваючи рис об’єктивної реальності, змінюючи туманну багатоманітність своїх потенційних можливостей на єдину реалізовану необхідність. Свідомість індивіда утримує і ці можливості, і цю необхідність, постійно поєднуючи їх, корегуючи та вибираючи в тій чи іншій ситуації. Узгодженість мисленнєвої діяльності,

скерованої свідомістю, забезпечується фундаментальним принципом інтелектуальної діяльності – принципом вільної дії (В.П.Зінченко). Справді, зміна форм репрезентації – це лиш наслідок складного, драматичного процесу актуалізації, модифікації і реструктурування образу, який регулює поточні дії суб’єкта” [6, с.61].

Творчість виступає найвищим виявом пізнавального компонента духовності особистості і передбачає максимальну репрезентацію особистісних значень, смислів, образів. Одночасно творчий процес може обмежитися лише двома етапами – набуттям знань (власне, існуючий попередньо досвід) та інкорпорацією знань (творчою організацією особистісного досвіду). У такому випадку можна говорити про творчість для себе як задоволення духовної потреби. За умов цінності для суб’єкта його творчості для інших є обов’язковим етапом оперування образами як необхідність модифікації суб’єктивної форми вираженості образу в об’єктивний світ репрезентації для інших.

Четвертим компонентом духовності виступає *екзистенційний компонент* (смісловий). Як самостійне смислове утворення він чинить безпосередній визначальний вплив на моральний, естетичний та пізнавальний компоненти. А саме – змістовно спрямовує, орієнтує й інтегрує їх у єдиний смислоутворюючий мотив діяльності та поведінки (З.С.Карпенко, О.В.Киричук), у якому інтенційно виражається духовність особистості [2]. Значення смислу життя виступає безумовним почуттям позитивної всезагальної цінності; сутнісним атрибутом суб’єкта життя; телеономним поняттям, через яке відображена свідомістю дійсність набуває доцільного змісту (І.П.Манюха).

У свідомості людини почуття “смісл” набуває різного змістовного означення, утворює ієрархію “великих” та “малих” смислів (В.Е.Чудновський). “Величина” смислів визначається рівнем їх утворення й функціонування. У процесі індивідуального, особистісного та суб’єкт-діяльнісного розвитку особистості (О.О.Бодальов) відбувається зміна структурної ієрархії її провідних елементів, що пояснює існування індивідуального смислу в житті людини на кожному етапі онтогенезу.

Екзистенційний компонент духовності визначається двома взаємопов’язаними процесами – пошуку та здійснення особистістю смислу життя (К.О.Абульханова-Славська). Змістовний простір пошуку особистісного смислу утворюють зовнішні та внутрішні смислові значення, які виступають детермінантами пошуку смислу. Внутрішніми детермінантами стають генетичні особливості людини, які обумовлюють можливість свідомого прийняття нею моральних норм та цінностей. Зовнішніми детермінантами виступають конкретні життєві ситуації, об’єк-

тивна дійсність, яка ставить перед особою екзистенціальні проблеми й вимагає їх дійового вирішення.

Інтегративна єдність етичного, естетичного, інтелектуального та смислового компонентів обумовлена функціональним психологічним змістом духовності – екзистенціальною суверенністю особистості. Духовна особистість не прив'язана до внутрішніх потягів та зовнішнього світу, але, наскільки це у принципі можливе, вільна від зовнішнього світу, відкрита для нього. Вона може піднятися над собою як живую істотою і зробити предметом свого пізнання все, зокрема і саму себе. Духовність “відкриває” для людини перспективну можливість – “піднятися від звіра до неба” (Василій Великий).

1. Агафонов А.Ю. Человек как смысловая модель мира. Прологомены к психологической теории смысла. – Самара: Издательский Дом “БАХРАХ – М”, 2000. – 336 с.
2. Карпенко З.С. Герменевтика психологічної практики. – К.: РУТА, 2001. – 160 с.
3. Климишин О.І. Психологічні особливості розвитку духовності старшокласників у процесі навчання: Автореферат на здобуття наук. ступеня кандидата психологічних наук – Івано-Франківськ, 2004. – 20 с.
4. Малахов В.А. Етика. Курс лекцій: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
5. Михеева И.Н. Амбивалентность личности: Морально-психологический аспект. – М.: Наука, 1991. – 128 с.
6. Назаров А.И. Обобщенная модель познавательной деятельности индивида // Психологическая наука и образование. – 2000. – № 3. – С.40–61.

The article has theoretical modeling of the phenomenon of personalities' spiritual life. It is based on scientific points of view of domestic and foreign psychologists. The author analysed contents of the main structural units of the phenomenon of spiritual life: ethical, aesthetic, intellectual, existential.

Key words: spiritual life, importance, sense, moral component, aesthetic component, moral component, aesthetic component, intellectual component, existential component.

УДК 159.923.4

ББК 88.5

Л.С. Тимків

ЕКСПРЕС-ДІАГНОСТИКА І КОРЕКЦІЯ СИМПТОМО-КОМПЛЕКСІВ ТЕМПЕРАМЕНТАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ Й СОЦІАЛЬНОЇ АДАПТАЦІЇ СТАРШОКЛАСНИКІВ

У статті обґрунтовується концептуальна модель темпераментальної культури особистості, показники і критерії її визначення, експериментальна апробація експрес-діагностики симптомомкомплексів темпераменту та соціальної адаптації старшокласників, подаються результати взаємовпливу індивідуально-типологічних властивостей і соціальної адаптації старшокласників, розвитку їх співгармонійності в процесі тренінгових занять.

Ключові слова: індивідуально-типологічні властивості особистості, симптомомкомплекси темпераментальної культури, експрес-діагностика, технологія “Кваліметричний профіль”, соціальна адаптація старшокласників.

Як показує проведений нами аналіз виокремлення представників різних психологічних шкіл основних складових структури індивідуально-типологічних властивостей особистості (Г.Айзенк, К.Галлен, І.Кант, Д.Кейрсі, Е.Кречмер, О.Лазурський, В.Лебедев, В.Мерлін, В.Небиліцин, Б.Овчинников, І.Павлов, К.Павлов, Ж.Піаже, В.Петровський, Л.Петровська, В.Русалов, Б.Теплов, Б.Цуканов та інші вчені), позиція кожного ученого достатньо аргументована й заслуговує визнання. Проте в сучасній психологічній науці недостатньо визначити окремі складові й основні форми прояву темпераменту, необхідний системний підхід до трактування темпераменту як інтегральної властивості особистості, яка може розглядатися як системне функціонально-генетичне й соціально-психологічне явище. Такий методологічний підхід вимагає розгляду всього комплексу темпераментальності в цілісній структурі культури базової особистості (В.Москалець), як у зміні та ускладненні певних властивостей темпераменту з віком (в онтогенезі), так і в індивідуальному стилі життєдіяльності людини.

Метою даної статті є презентація концептуальної моделі темпераментальної культури особистості і з'ясування на її основі взаємовпливу індивідуально-типологічних властивостей і соціальної адаптації старшокласників. Завданнями дослідження постало визначення показників і критеріїв темпераментальної культури особистості, обґрунтування експрес-діагностики симптомомкомплексів темпераменту та соціальної адаптації, подання результатів взаємовпливу індивідуально-типологічних властивостей і соціальної адаптації старшокласників, розвитку їх співгармонійності у процесі тренінгових занять.

Для розробки цілісної системи вивчення темпераменту особистості ми скористалися дослідженнями представників нового напрямку в філософській та психологічній науці – синергетичного, який трактує аналіз суспільних процесів і явищ на основі таких параметрів, як системність, цілісність, структурність, функціональність, нелінійність, нерівноважність, нестійкість, незворотність (Є.Князева, С.Курдюмов, І.Пригожин, І.Чалий та ін.). Зусилля представників цього напрямку, спрямовані на вивчення суспільних процесів і явищ, у поєднанні з положеннями творців культурно-історичної психології, крос-культурної психології (М.Беннет, Л.Виготський, В.Зінченко, Е.Касіер, М.Коул, Д.Мацумото, Г.Тріандіс, П.Флоренський), визнання ними культури як психологічного конструкту [Д.Мацумото, 2002, 405] найближчим часом дозволять по-новому трактувати роль суб'єктивної, психологічної культури в продукуванні

подібностей (відмінностей) поведінки особистості, творити нові положення культурної психології.

Аналіз наявних вітчизняних і зарубіжних досліджень із проблеми виокремлення структурних компонентів темпераменту дозволяє нам виділити такі симптомокомплекси інтегративних якостей темпераментальної культури особистості (індивідуально-типологічних властивостей особистості) – ергічність, лабільність, пластичність, емоційність і соціабельність, які, у свою чергу, складають сукупність багатьох складових компонентів.

Опираючись на психолого-педагогічні дослідження [Костів В., 2002, 3–18 та ін.], темпераментальна культура особистості розглядається нами як ідеальне системне явище, інтегральна властивість, якій притаманні певні закономірності, що проявляються у структурі й динаміці цілісного процесу її формування.

На основі системного аналізу темпераментальної культури особистості в її структурі (на рівні трьох підсистем) обґрунтовано функціонування таких складових елементів:

1) на рівні першої підсистеми (природні якості): збалансованість у задоволенні й формуванні основних життєво необхідних потреб особи; усвідомлення норм темпераментальної поведінки; сформованість цінностей, ідеалів, установок особистості; адекватність самооцінки та рівня домагань особистості відповідно до створеного суспільного блага та реалізації в його умовах потенційних можливостей особи; сформованість і повнота функцій мотиваційної сфери;

2) на рівні другої підсистеми (соціальні якості) – *темпераментальні відношення* особистості до: випробовувань, інтенсивності, спонуки, сили, вступу в реакцію, взаємодії з чимось і ким-небудь, до дії, що переходить на об'єкт; рішучості в досягненні поставленої мети; витримки великої напруги в несприятливих умовах; концентрації (волі, думки, уваги тощо); динаміки, руху, зміни якості предмета, явища; роботи, дії; постійного рівномірного, розміреного ритму (в тоні, диханні, діях), до рівноважної поведінки; зовнішніх і внутрішніх подразнень; найповнішого прояву чого-небудь, яскравого внутрішнього збудження, пориву, піднесення; рівноваги, порівняння, відповідності з чим- і ким-небудь; змін, пристосування до різних обставин; постійності, сталості в діях; небезпеки, загрозливих ситуацій; дотримання принципів, переконань; світоспоглядання, суспільного прогресу, до людських можливостей; вираження емоцій; внутрішньої оцінки значущості подій, ситуацій у контексті життєвих планів, сподівань; до зовнішнього впливу, тиску; тривоги, шумів, перешкод; соціального оточення, внутрішніх переживань; стабільності,

постійності; встановлення контактів і зв'язків; неконфліктного ставлення до людей, протилежності їх поглядів;

3) на рівні третьої підсистеми (*системні якості*): *темпераментальні якості* особистості (*ергічність* – сила, активність, енергійність, витривалість, зосередженість; *лабільність* – рухливість, моторність, рівність, реактивність, холоднокровність; *пластичність* – урівноваженість, гнучкість, мінливість, безпечність, принциповість; *емоційність* – оптимістичність, веселість, безтурботність, стійкість, спокійність; *соціабельність* – відкритість, надійність, комунікабельність, мирність) та її темпераментальна *спрямованість* (екстравертованість чи інтровертованість).

Функціональна модель формування темпераментальної культури особистості складає дію механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції індивідуально-типологічної поведінки особи, що забезпечується через здійснення окремих вчинкових актів. Зв'язок особи й середовища спричиняє виникнення певної проблемної ситуації, яка вимагає свого розв'язання. Ситуація зумовлюється суспільним благом, в яке потрапляє людина, і спричиняє певну міру напруженості відповідно до рівня володіння цими благами й актуальними потребами особи. Унаслідок зіткнення різних можливостей вирішення проблемної ситуації, поділ темпераментальних цінностей у межах континууму процесів збудження – дихотомії збудження і гальмування – актуалізується активність особи. Відповідно до властивих їй усвідомлених норм темпераментальної поведінки, темпераментальних цінностей, зіставлення рівня домагань із самооцінкою особи, а також у зв'язку з наявними певними установками особи в результаті складної системи мотивації (з можливим підключенням внутрішніх і зовнішніх стимулів) реалізується конкретна темпераментальна дія-відношення.

Завершення цього процесу веде до відповідного розвитку конкретної темпераментальної якості особи за рахунок впливу на цю якість тієї дії-відношення, яка відбулась, тобто до встановлення нового рівня темпераментальної культури, спрямованого в той чи інший бік. Відносини ж, як відповідний зв'язок між темпераментальними якостями особи та охарактеризованим циклом дії механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції темпераментальної поведінки багаті й здатні на нові проблемні ситуації і т. д.

У результаті постійного повторення всього циклу (в різноманітності відносин, у які потрапляє особа) проходить збагачення однієї чи декількох, разом узятих інтегративних якостей, актуальних саме для цього виду темпераментального відношення. Сукупність таких інтегративних якостей, сформованих відповідно до певних видів відносин за принципом діяди – відношення-якість, суттєво впливає на екстравертовану чи

інтровертовану спрямованість поведінки, яка, у свою чергу, пронизує всі означені інтегративні якості означеної інтегральної властивості. Сполучення, поєднання виділених елементів усіх підсистем забезпечує рівень сформованості та наступний розвиток цілісної системної властивості – загальної темпераментальної культури особи.

Таким чином, темпераментальна культура особистості визначається як інтегральна системна властивість, що характеризується мірою сформованості генетично заданих і соціально-значущих якостей темпераменту, набутих у результаті дії механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки та зовнішніх темпераментальних відносин особи у процесі її життєдіяльності. На основі цієї моделі формування темпераментальної культури старшокласників трактуємо як спільну творчу діяльність, взаємодію працівників психологічної служби, учителів та учнів, яка стимулює розвиток темпераментальних якостей школярів через забезпечення необхідних умов для ефективного функціонування механізму внутрішньої ціннісно-нормативної регуляції поведінки особистості та включення їх у різноманітні види темпераментальних відносин.

Нами розроблено експрес-діагностику рівня сформованості темпераментальних якостей особистості, побудовану на основі технологічного інструментарію “Кваліметричний профіль” (співавтор В.Костів).

Експрес-діагностика включає 4 блоки опитувальників: 1) блок показників, що визначають модель поведінки (потребісна сфера, ціннісно-нормативна сфера, рівень домагань, самооцінка, мотиваційна сфера); 2) блок прояву темпераментальних відносин; 3) блок рівня сформованості інтегративних якостей темпераментальної культури; 4) блок показників системної функції (програмування-екстраверсія, синхронізація-інтроверсія, корекція-інтроверсія, досягнення кінцевого ефекту – екстраверсія).

Розроблені опитувальники дають змогу визначити співгармонійність виділених якостей на рівні трьох підсистем: 1) моделі темпераментальної поведінки особистості (умовна назва “Опитувальник МП (моделі поведінки)”); 2) соціальних якостей першого порядку – темпераментальних відносин особистості (умовна назва “Опитувальник ТВ”); 3) системних якостей першого порядку, що виступають водночас соціальними якостями другого порядку – темпераментальних якостей (умовна назва “Опитувальник ТЯ”); 4) системної властивості другого порядку – спрямованості темпераментальної поведінки (умовна назва “Опитувальник СФ (системна функція)”. За ними можна підрахувати коефіцієнт співгармонійності темпераментальних якостей у цілісній системі, що дозволяє встановити загальний профіль темпераментальної культури особистості.

Загальний рівень темпераментальної культури особистості оцінюється в 1,0. Кожен із чотирьох блоків темпераментальної культури отримує

відповідну умовну вагу: 1) якості – 0,3; 2) відносини – 0,3; 3) системна функція (СФ) – 0,2; 4) модель поведінки (МП) – 0,2.

№	Назва блоку	Вага	$K_{\text{гарм}}$
1	Блок темпераментальних відносин	0,3	
2	Блок темпераментальних якостей	0,3	
3	Блок “Модель поведінки”	0,2	
4	Блок “Системна функція”	0,2	

Отже, шкали експрес-діагностики “Кваліметричний профіль” включають фактично всі показники загальної інтегральної властивості – темпераментальної культури особистості, тому об’єктивно взаємодоповнюють усебічне вивчення складових індивідуально-типологічних властивостей старшокласників, визначають загальний коефіцієнт гармонійності темпераментальної культури.

Коефіцієнт гармонійності ($K_{\text{гарм}} = \sum K_{\text{гарм блоку}} \times \text{вага блоку}$) показує, наскільки повно респондент реалізує свій темпераментальний потенціал, наскільки органічно проявляється співгармонійність усіх темпераментальних якостей особистості. Після виконання розрахунків для кожного респондента роздруковуються результати оцінки виконання ним кваліметричного профілю. Фіксування динаміки цих показників, наприклад, за декілька місяців дає змогу зробити відповідні висновки для коректування своєї темпераментальної поведінки.

Встановлено, що взаємозв’язок індивідуально-типологічних властивостей і способів соціальної адаптації старшокласників має низку характерних особливостей: нерівномірність розвитку інтегративних якостей темпераменту, як базового утворення, визначає індивідуальні можливості соціальної адаптації; розвиток і взаємозв’язок провідних якостей у їх цілісності при збереженні відносної самостійності окремих із них сприяє вдосконаленню й розвитку інших якостей; недооцінка однієї з сукупних якостей темпераменту й адаптивності порушує систему впливів, які взаємодоповнюють один одного, на особистість, збіднює зміст соціальної адаптації старшокласників; індивідуально-типологічні властивості особистості надають процесу соціальної адаптації динаміки та інтенсивності; цілісне вирішення індивідуальних корекційних завдань сприяє подоланню функціоналізму у вихованні й самовихованні, формує усвідомлене включення особистості в систему саморозвитку, самовдосконалення. У сукупності ці особливості сприяють ефективній соціальній адаптації за таких умов: враховується екстравертована-інтровертована спрямованість темпераментальної поведінки; забезпечується співгармонійність розвитку якостей ергічності, лабільності, пластичності, емоційності, соціабельності; відбувається цілеспрямоване включення старшокласників у педагогічно доцільні види темпераментальної діяльності; здійснюється корек-

ція й самокорекція співгармонійності якостей у розвитку загальної темпераментальної культури особистості.

За результатами дослідження нами розроблено методику тренінгових занять, поєднаних у смислові блоки: 1) спрямовані на вдосконалення моделі поведінки особистості старшокласника (розвиток мети життєдіяльності, ціннісних орієнтацій, ідеалів; усвідомлення норм і правил поведінки; 2) для корекції відповідних якостей темпераментальної культури, що входять до симптомокомплексів ергічності, лабільності, пластичності, емоційності і соціабельності. На основі аналізу психодіагностичних даних виділено певні групи школярів, з якими проводилася поглиблена робота. Це групи високоригідних, тривожних, стресонестійких дітей, групи старшокласників із недостатніми здібностями до спілкування та з низьким рівнем соціальної адаптованості. Робота проводилася за спеціальними груповими й індивідуальними програмами.

Застосування означених рекомендацій спричинило зріст основних показників самовиховання старшокласників експериментальних груп на 22%, порівняно зі зростанням показників самовиховання класів, у яких не проводилася подібна робота, на 9%. Такі результати засвідчив аналіз спостережень за вихованцями, перегляд їх програм самовиховання. Факт того, що в експериментальних групах після проведення дослідної (психокорекційної) роботи показники самооцінки, самовиховання й рівень соціальної адаптованості взагалі в середньому перевищували на 24% такі ж показники в інших групах, свідчить про ефективність проведення експериментальної роботи. У табл. 1 подаємо рівень інтегративних якостей адаптивної культури старшокласниці Р.Т. на початок та кінець експерименту.

Таблиця 2

Рівень сформованості інтегративних якостей адаптивної культури старшокласниці

Коефіцієнти якостей на початок та кінець	Модель поведінки, сфери				Системна функція, спрямованість				Симптомокомплекси якостей адаптивності			
	Потреба	Цілесно-нормативна	Мотиваційна	Рівень домагань, самооцінка	Адаптивність – програмування	Адаптивність – синхронізація	Адаптивність – корекція	Ефектор – адаптивність	Мобільність	Доміантність	Емпатійність	Контактність
Початок	0,4	0,4	0,4	0,8	0,6	0,8	0,6	0,6	0,64	0,76	0,64	0,77
Заг. коефіцієнт	0,5				0,65				0,7			
Кінець	0,6	0,6	0,6	0,8	0,8	0,4	0,8	1,0	0,72	0,92	0,64	0,8
Заг. коефіцієнт	0,65				0,75				0,77			

Таким чином, результати дослідження показали, що застосування експрес-діагностики симптомокомплексів темпераментальної культури на основі розробленої нами концептуальної моделі дозволяють оперативно визначати співгармонійність у розвитку індивідуально-типологічних властивостей і соціальної адаптації старшокласників, здійснювати відповідну корекційну діяльність.

1. Мацумото Д. Психология и культура. – С.-Пб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. – 416 с.
2. Костів В. Методологічні засади формування базової культури особистості // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2002. – Вип.3. – С.3–18.

The article substantiates the conceptual model of personality's standard of temperament as well as indices and criteria of its determination, experimental approbation of temperament's symptom groups express-diagnostics and senior students' social adaptation; shoves results of specific typological behavior and senior students' social adaptation interference, the development of their harmonicity in the process of training course.

Key words: personality's specific typological behavior, standard of temperament's symptom groups, express-diagnostics, technology "Quality control profile", senior students' social adaptation.

ЗМІСТ

I. Філософська україністика

<i>Дойчик М.В.</i> Щастя як результат набуття духовно-моральної досконалості у торчості українських філософів-аскетів кінця XVI – початку XVII ст.....	3
<i>П'ятківський Р.О.</i> Проблема сенсу історії в українській філософії кінця XIX – початку XX ст.....	14
<i>Романишин Д.В. С.</i> Подолинський про працю як основу прогресу.....	23

II. Історія філософії

<i>Дичковська Г.О., Соколюк Д.А.</i> Принцип “недіяння” у даосизмі: спроба осмислення.....	30
<i>Нікулічев М.О.</i> Соціальні теорії філософії всеїдності.....	35
<i>Турбал О.П.</i> Генеза ідеї трансцедентного.....	45
<i>Радченко О.Б.</i> Креативний потенціал ігрових елементів в етиці постмодернізму.....	56
<i>Надурак В.В.</i> Трансформація моралі у процесі глобалізації сучасного світу.....	63

III. Натурфілософія і філософська антропологія

<i>Лагетко В.В.</i> Філософський принцип неперервності та його роль у саморозвитку живого.....	70
<i>Скотна Н.В.</i> Самовизначення особистості в громадянському суспільстві.....	78

IV. Методологічні проблеми психології особистості

<i>Карпенко З.С.</i> Методологічні критерії унормування психології особистості.....	86
<i>Радчук Г.К.</i> Теоретико-методологічний аналіз суб'єкта освіти у контексті постнекласичної освітньої парадигми.....	92
<i>Коропецька О.М.</i> Методологічні параметри гуманістичного підходу до навчання і виховання особистості.....	98
<i>Литвин-Кіндратюк С.Д.</i> Психолого-історична реконструкція як персоналогічний метод та принцип історизму.....	105
<i>Чепелева Н.В.</i> Проблема особистості в контексті психологічної герменевтики.....	114
<i>Титаренко Т.М.</i> Особистісний потенціал як концептуальна матриця моделювання майбутнього.....	124
<i>Фурман А.В.</i> Рівні, пояси та критерії професійного методологування.....	134
<i>Швалб Ю.М.</i> Цілепокладання як психологічна функція особистості: онтогенез здібності.....	143
<i>Костів В.І.</i> Системно-синергетична концепція дослідження базової культури особистості.....	151

V. Перспективні напрями розвитку психології особистості

<i>Білозор В.М.</i> Смысл як психологічний аспект особистості.....	160
<i>Житарюк В.І.</i> Самосвідомість як інтегральний чинник розвитку моральної сензитивності особистості.....	168
<i>Гуляс І.А.</i> Патопсихологічні ризики особистісного перфекціонізму.....	176
<i>Юрченко З.В.</i> Креатогенний ресурс розвитку особистості підлітка засобами художньо-словесної діяльності.....	183
<i>Климишин О.І.</i> Теоретичне моделювання феномену духовності особистості.....	188
<i>Тимків Л.С.</i> Експрес-діагностика і корекція симптомокомплексів темпераментальної культури особистості і соціальної адаптації старшокласників.....	194

CONTENTS

I. Philosophical Ukrainian Studies

<i>Doichyk M.</i> Happiness as a result of the spiritual and moral perfection of a human being in the works of the ukrainian philosophers-ascetics of the xvith – the beginning of the xviith century.....	3
<i>Pyatkivsky R.</i> The problem of history sense in Ukrainian phylosofy at the of XIX-beginnig XX century.....	14
<i>Romanyshyn D.</i> The views of S.A. Podolynskyj to work as basis of progress.....	23

II. History of Philosophy

<i>Dychkowska H., Sokoljuk L.</i> The Principle of inactivity in Daoism: an attempt of comprehension.....	30
<i>Nikulchev M.</i> The Social Theories of the Philosophy of Absolute Unity.....	35
<i>Turbal O.</i> Origin of idea of transcendent.....	45
<i>Radchenko O.</i> Creativ potential of playing elements in ethics of the postmodernism.....	56
<i>Nadurak V.</i> Transformation of the moral in the globalization's process of the modern world.....	63

III. Naturai Philosophy and Phiiosophical Anthropology

<i>Lahetko V.</i> Philosophy principle of unbrokenness and his role at self-development of life.....	70
<i>Skotna N.</i> Self-determination of a personality in the civil society.....	78

IV. Psychology of personality and its Methodological problems

<i>Karpenko Z.</i> Methodological criteria of normalization in personality Psychology.....	86
<i>Radchuk G.</i> Theoretical and methodological analysis of education subject in context of post new classical education paradigm.....	92
<i>Koropetska O.</i> Methodological parameters of humanistic approach to personality education and upbringing.....	98
<i>Lytvyn-Kindratyuk S.</i> Psychology-historical reconstruction as personological method and historical principle.....	105
<i>Chepeleva N.</i> Personality problem in context of psychological hermeneuology.....	114
<i>Tytarenko T.</i> Personal potential as a concept matrix of modelling a future.....	124
<i>Furman A.</i> Levels, spheres and criteria of professional modeling.....	134
<i>Shvalb Y.</i> Purpose formation ability as psychological function of personality: ontogenesis of abilities.....	143
<i>Kostiv V.</i> System-sinergistical conception research of base culture of personality.....	151

V. Perspective directions in the development of Psychology of personality

<i>Bilozor V.</i> Meaning as psychological agent of personality.....	160
<i>Zhytaryuk V.</i> Self-awareness as an integral factor of personality's moral sensitivity development.....	168
<i>Gulyas I.</i> Abnormal psychology risks of personal perfectionism.....	176
<i>Yurchenko Z.</i> Creative resource of juvenile personality development by means of artistic-verbal activity.....	183
<i>Klymysbyn O.</i> Theoretical modeling of the phenomenon of personalities'spiritual life.....	188
<i>Tymkiv L.</i> Express-diagnostics of symptomocomplexes of personality temperamental culture and senior pupils social adaptation.....	194

Вимоги

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету, журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 6–12 сторінок тексту, оглядових – до 12 сторінок, коротких повідомлень – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервалу, шрифт “Times New Roman Суг”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, лїве – 2,5 см, правє – 1 см (30 рядків по 60–64 символи).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі *.tif, *.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і мають бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. – 2003. – №1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК і ББК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище; жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- резюме й ключові слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;
- виклад основного матеріалу дослідження з новим обґрунтуванням подальших розвідок у цьому напрямі;
- список використаних джерел;
- резюме й ключові слова англійською мовою.

7. Стаття повинна бути написана українською мовою, вчитана й підписана автором(ами).

8. У цілому до “Вісника” необхідно подати дві рецензії провідних учених у даній галузі.

Міністерство освіти і науки України
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ВІСНИК
Прикарпатського університету

ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ
Випуск 9

Видається з 1995 р.

Адреса редколегії: 76000, м.Івано-Франківськ,
вул. Шевченка, 57,
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,
тел. 59-60-15.

Ministry of Education and Science of Ukraine
Precarpathian National University named after V.Stefanyk

NEWSLETTER
Precarpathian University named after V.Stefanyk

PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY
ts № 9 Issue

Published since 1995

Publishers' address: Precarpathian National University
57, Shevchenko Str.,
76000, Ivano-Frankivsk. tel. 59-60-15.

Головний редактор: Віктор ДЯКІВ
Літературний редактор: Олександра ЛЕНІВ
Комп'ютерна верстка: Лідія КУРІВЧАК
Коректор: Віта ТИМКІВ

Друкується українською мовою
Рєсстраційне свідцтво КВ №435

Підп. до друку 10.05.2006 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Гарнітура “Times Neu Roman”. Ум. друк. арк. 12,67.
Тираж 300 прим. Зам. 117.

Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57, тел. 59-60-50.