


Інститут психології імені Г.С. Костюка  
Національної академії педагогічних наук України

A decorative graphic in the top left corner featuring a cluster of stylized flowers, including sunflowers and smaller blossoms, with green leaves and stems.

# **ІСТОРИКО- ПСИХОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ**

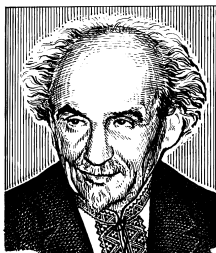


**в етнокультурному  
просторі України**

За редакцією В.Т. Куєвди, В.В. Турбан



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ  
Інститут психології імені Г.С. Костюка



*T. Kuzemko*

**ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНА  
РЕКОНСТРУКЦІЯ ПСИХОЛОГІЧНОЇ  
ДУМКИ В ЕТНОКУЛЬТУРНОМУ  
ПРОСТОРІ УКРАЇНИ**

Монографія

За редакцією В.Т. Куєвди, В.В. Турбан

Київ  
2012

УДК 159.9:93(477)  
ББК 88.1(4УКР)  
I 90

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту психології імені Г.С. Костюка  
НАПН України (протокол № 10 від 26 грудня 2011 р.)*

Рецензенти:

*Чепелева Н.В.*, дійсний член НАПН України, доктор психологічних наук,  
професор, заступник директора з наукової роботи Інституту психології  
НАПН України;  
*Рибалка В.В.*, доктор психологічних наук, професор, головний науковий  
співробітник Інституту педагогічної освіти і освіти дорослих НАПН України

Авторський колектив:

В.Т. Куєвда, В.М. Летцев, В.Ф. Литовський, А.М. Маслюк,  
Ю.Т. Рождественський, В.В. Турбан, М.-Л.А. Чена, В.В. Шусть

I 90      **Історико-психологічна** реконструкція психологічної думки в етнокуль-  
турному просторі України : монографія / В.Т. Куєвда, В.М. Летцев,  
В.Ф. Литовський та ін.] ; за ред. В.Т. Куєвди, В.В. Турбан. — Кіровоград :  
Імекс-ЛТД, 2012. — 258 с.  
300 пр.  
ISBN 978-966-189-135-6

Видано державним коштом. Продаж заборонено.

*У монографії висвітлено закономірності та особливості становлення,  
психологічної думки в Україні; функціональну спрямованість етнокультур-  
них доміант та їхню рефлексію в українській психологічній думці. Роз-  
глянуто в широкому соціокультурному та етнопсихологічному контексті  
передумови становлення й процес розвитку психологічної науки в Україні,  
визначено провідні джерела становлення предметної галузі психології на  
широкому культурологічному ґрунті. Розрахована на психологів, філо-  
софів, студентів гуманітарного напрямку і всіх, хто цікавиться питання-  
ми етнонаціональної свідомості.*

ББК 88.1(4УКР)

ISBN 978-966-189-135-6

© Інститут психології імені Г.С. Костюка НАПН України,  
2012  
© В.Т. Куєвда, В.М. Летцев, В.Ф. Литовський,  
А.М. Маслюк, Ю.Т. Рождественський, В.В. Турбан,  
М.-Л.А. Чена, В.В. Шусть, 2012

## ЗМІСТ

Вступ .....	4
<b>В.Т. Куєвда</b> Рефлексія етнокультурних домінант в українській психологічній думці: історико-психологічний вимір .....	5
<b>В.М. Летцев</b> Формування концептуальних засад психології особистості у вітчизняній думці другої половини XIX — початку XX століття . . .	33
<b>В.Ф. Литовський</b> Психологічна спадщина Г.С. Сковороди через призму діалогічності української культури .....	66
<b>А.М. Маслюк</b> Історико-психологічна реконструкція особливостей переживання людиною довготривалої депривації .....	90
<b>Ю.Т. Рождественський</b> Психологія в Києво-Могилянській академії на зламному етапі її просвітницької діяльності .....	118
<b>В.В. Турбан</b> Історико-психологічна реконструкція становлення морально-ціннісної сфери .....	158
<b>М.-Л.А. Чєпа</b> Зasadничі принципи історико-психологічної реконструкції етнопсихогенези українського народу .....	204
<b>В.В. Шусть</b> Становлення феномена героїки в українській етнокультурній свідомості .....	227

## ВСТУП

У сучасних умовах специфіка тенденції розвитку сучасного суспільства засвідчує все більшу потребу забезпечення державотворчого процесу необхідною світоглядно-ідеологічною джерельнознавчою базою та відповідними концептуальними, науково обґрунтованими рекомендаціями, які б орієнтували і спрямовували подальше формування державної політики щодо формування національної та громадянської свідомості, розвитку освітньої та просвітницької сфер.

Державотворчий процес в Україні потребує надійного ідеологічного підґрунтя як складової підвалини загальнодержавного розвитку, тому з'ясування сутності та усвідомлення українських етнокультурних домінант має стати підвалинами суспільно-державної аксіологічної системи.

Аналіз та інтерпретація вітчизняної персонологічної спадщини, яка відрізняється гуманістичними підходами до вивчення й тлумачення особистості та володіє потужним і майже зовсім ще не розкритим потенціалом для розв'язання проблемних питань сучасного етапу розвитку психологічної науки, дозволить встановити іншу «точку відліку» для генези ідеї особистості у вітчизняній традиції, яка зорієнтована на гуманістичну перспективу розвитку нашого суспільства.

## РЕФЛЕКСІЯ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ДОМІНАНТ В УКРАЇНСЬКІЙ ПСИХОЛОГІЧНІЙ ДУМЦІ: ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

**В. Т. Куєвда**

Постановка проблеми психологічної сутності понять, винесених у назву розділу, актуалізується низкою обставин, серед яких вагомими є специфічні особливості державотворчих процесів у сучасній Україні, реальні можливості для самореалізації людини у сьогоdnішніх умовах, зрештою, перспективи успішного суспільного розвитку передусім з огляду на агресивні глобалізаційні домагання. Розроблення теоретико-методологічної моделі дослідження етнокультурного простору в психологічній думці, проведення теоретико-методологічного аналізу особливостей становлення психологічної думки в етнокультурному просторі України є важливим для виведення держави із загальнонаціональної кризи. Як самодостатнє поняття «потенціал» перебував у полі зору дослідників ще з античних часів. Підходи до змістовного його означення були здійснені М. Кузанським, Г. Сковородою, І. Франком, П. Юркевичем та ін. Ця тема не обходить увагою і сучасних дослідників. Зокрема, психологічному вивченню, означенню та розвитку потенціалу індивідуального буття людини присвячено кілька праць автора (15), (13), (16). Проте все ще поза увагою залишається чи не найістотніше, що мало б паспортизувати «здатність людини самореалізуватися повною мірою її природженої потуги», у всій повноті її характеристики. Ця «здатність» є інтегральним показником досвіду застосування оптимального, доцільного способу забезпечення життєвих потреб людини, накопиченого впродовж філогенези. Він є сутністю способу життя й буття народу. Його збереження та безперервне накопичення є найвищою цінністю, оскільки цей показник визначає індекс коефіцієнта корисної дії життєдіяльності людини у процесі її самореалізації.

Співвідношення питомої ваги затрат на забезпечення вітальних потреб і необхідності самовідтворення, саморозвитку передусім духовного, інтелектуального, тобто всебічного вдосконалення, визначається універсальністю, енергетичною потугою означеної «здатності». Інакше неможливо пояснити низку українських феноменів планетарного масштабу — скажімо, століттями перебуваючи у під'яремному стані, українець, а не хтось інший, вимріяв, накопичив вольовий,

інтелектуальний потенціал, унікальний досвід, починаючи з козаків, і спроектував, збудував ракету-носія й першим у світі запустив людину в космос. Унікальний представник козацького родовету В. Вернадський ще далекого 1906 року першим у світі поставив питання й домігся практичних дій на державному рівні про необхідність розроблення теоретичних і практичних моделей застосування атомної енергетики. Досі не лише пересічному українцеві, але й високорозвиненому, з гідним рівнем суспільної активності відмовлено щось предметно знати (через відсутність інформації!) про унікальний прояв української ментальності в особі, скажімо, Юрія Кондратюка (1987-1942). Цей феномен заслуговує окремої предметної уваги.

Тому питання накопичення досвіду шляхом його міжпоколінного успадкування обумовлює потребу з'ясування понять традиції та традиційності як феноменів, що визначають психологію накопичення потенціалу через механізми звичаєвості. Пройшовши семантичну еволюцію від узвичаєного вчинку, ритуалу до етики, тобто від «етикованого ритуалу» до «ритуалізованої» етики, психологічні засади втілення традиційності стали виражати ідею соціального, етичного, релігійного та загальнокультурного нормативу, стали в один ряд з такими фундаментальними етико-психологічними поняттями, як «гуманність», «належна справедливість», «розумність», «благонадійність» тощо. Подібна психолого-соціальна поліфункціональність традиції у якісному відборі та утвердженні кращого колективного досвіду в організації суспільного життя й гармонізації поведінки окремої людини дала підстави порівнювати дію традиційності в соціумі з еволюцією у живому світі.

У процесі психічної діяльності людина підпорядковується вимогам традиційності за належністю, не завжди розуміючи практичну доцільність традиціоналізованого досвіду. В опанованому інформаційному масиві свідомість розрізняє усталену частину, більш захищену від побіжних хаотичних впливів, побутово-технологічних та інших інноваційних втручань. Це складає основу в системі ціннісних орієнтацій особистості. Сюди слід віднести надбання індивідуального родинного побуту, лексико-інтонаційне, емоційно-вжиткове мовлення та різні метамовні комунікації, автостереотипи й індивідуалізовані норми міжжетнічних стосунків, значну частину декоративно-вжиткового, музично-хореографічного мистецтва, а також традиційно-естетичні пріоритети загалом. Окреме місце посідають

народна медицина та кулінарія як приклади акумулюючої та консервуючої дії традиції. З поняттям традиційного пов'язується забезпечення нормативних вимог у сфері міжособистісних та міжгрупових стосунків, навички проксемічної організації простору, стандартів ставлення до оточуючих обставин, явищ, природних умов, особливостей довкілля й психологічного простору в його часто повторюваних моделях. У такому випадку традиція забезпечує акумуляцію досвіду, за потребою — консервацію, постійно спонукаючи людину до поширення індивідуальних набутків до рівня громадського надбання.

Одночасно з накопиченням досвіду розвиток особистості передбачає постійне подолання одних видів соціально організованих стереотипів і набуття оптимальних, утворення оновлених зразків задоволення життєвих потреб, опанування не знаних досі соціальних моделей. Традиціоналізація корегує інформаційний масив, йому надається такої конфігурації і внутрішньої структури, які актуалізують визначальні аспекти життєдіяльності людини, тобто традиція сприяє особистісній та соціальній самоорганізації, уточнює і регулює ієрархію вартостей як в межах індивідуальної шкали цінностей, так і окремо взятих соціальних, національних, етнічних спільнот. У такий спосіб людина, підпорядкована дії традиції, перебуває одночасно під впливом двоєдиної функції: з одного боку — консервація, селекція і засвоєння досвіду, а з другого — постійне оновлення, розвиток і заохочення творчих підходів як внутрішнього механізму розвитку, становлення, що, власне, є зразком традиційної орієнтації, усвідомленого ставлення до успадкованих і відтворюваних норм.

Традиційні стандарти, приписи синкретичні за своєю природою є не лише зразками діяльності, поведінки, а й виваженими зразками переконань, вірувань, схильностей, уподобань, тобто виступають психологічно формуючими чинниками. У суспільстві свідомо підтримується їх висока значущість, що поширюється на структуру шкали цінностей людини. Вони усвідомлюються як запорака життя етносу, показник рівня його життєздатності. Апробовані на доцільність соціальні моделі побутують доти, поки не вступають у суперечність із соціально-психологічним середовищем. Надалі регуляція процесу відбувається у традиціоналістський спосіб через емпіричне накопичення, коригування і трансляцію вагової інформації з поступовим її опануванням.



Прискорена динаміка сучасних суспільних процесів позначена інтенсивним введенням в обіг інновацій як потенційних джерел розвитку індивіда, соціальних груп, удосконалення їхніх адаптивних можливостей у нових умовах, складає другу істотну властивість традиції. Нетрадиціоналізовані інновації впливають дестабілізуюче на особистість і соціальну систему загалом. Домінування їх у психічній діяльності сприяє стану невизначеності, невпевненості. Тому вони до узвичаєння (набуття у свідомості суб'єкта пізнання належного ступеня опанування, надійності, введення до свого операбельного активу чи виведення у стан, що відповідає вимогам одного з елементів звичаєвості — звички, етикетної норми, звичаю тощо) перебувають у своєрідному очікувально-оцінювальному статусі проміжного між бажаним і дійсним.

Самотворення як визначальна функція психічної діяльності особистості відбувається в межах певного психологічного простору. В уявленні суб'єкта психічної дії він (суб'єкт) виформовується своєрідним діяльнісним відтинком між минулим (досягнутим, опанованим або вивченим і не прийнятим, відкинутим), а також постійними новотворами, пошуками нових доцільних форм, засобів досягнення життєвих цілей. Зрозуміло, що у цьому просторі виявляються повною мірою всі найскладніші процеси психічного життя особистості.

Межі такого простору можна умовно окреслити за семантико-рольовими ознаками як «традиція-інновація», що орієнтує у межах інформаційно-діяльнісних кордонів. Один бік такого інформаційно-психологічного простору як традиціоналізованого досвіду сприймається суб'єктом психічної дії стабілізуючим чинником, доцільність і надійність якого приймається безсумнівно, вводиться до практичного обігу беззастережно. Сюди належить насамперед звичаєвість, та й уся традиційна культура загалом.

Опрацьовувана в означеному психологічному просторі інформація поділяється на умовно нову (досі невідому конкретній особистості, але традиціоналізовану, тобто схвалену колективним досвідом, яка має, як правило, коротший період адаптації) та абсолютно нову. Ця друга частина сприймається людиною з не меншим інтересом, зате рівень індивідуального засвоєння, прийняття її значно нижчий. Засвоєний інформаційний пласт озвичаюється, набуває у свідомості ознак традиціоналізованого і поповнює індивідуальний набуток для здійснення життєвих програм. Такий психологічний досвід є

переважаючим у означеному просторі й, тяжіючи до статусу панівного, виконує роль захисної буферної зони між часто сумнівними інноваціями та перевіреними (традиціоналізованими) надбаннями. Селекціонований досвід і життєві цінності складають основу, на якій виформовується психологія поведінки, вчинку, система важливих психологічних настановлень, рис характеру (впевненість у своїх силах, готовність і здатність долати перепони, формувати складні завдання і розв'язувати їх, вміння екстраполювати опановані зразки поведінки та діяльності на розв'язання нових проблем тощо).

Можна припустити, що саме традиційність як особливий спосіб буття людини утворює та передає від покоління до покоління інтегральну модель психічної діяльності та проявів людини як виразника певного етнопсихотипу, що є об'єктивним виявом ментальності. Традиційно усталене внутрішнє і зовнішнє функціонування ментальних настанов — від ситуативних до вселюдських, що є стійкими протягом тривалого історичного часу, визначають, зрештою, сукупний образ поведінки людини, соціальної групи, суспільства загалом, оскільки вони щільно пов'язані з іншими складниками структури особистості: індивідуальним досвідом, активністю вчинків, інтелектуальним, соціальним та духовним потенціалами людини. Нехтування життєвизначальними закономірностями традиціоналізму гальмує повноцінну самореалізацію людини, приводить її до глибинних суперечностей з власною ментальною природою. Соціально-психологічний аналіз причин кризи українського суспільства, що сталася з утвердженням вульгарно-матеріалістичної ідеології, підтверджує, що вона мала цілком конкретні визначальні ознаки, і основна серед них — знецінення людини у її культурно-історичному, ментальному образі, сутності, переривання міжпоколінних зв'язків, руйнування етичних, моральних ідеалів соціального співжиття, ідеалів культури, релігії, особистої і громадської етики, політичних ідеалів тощо. Рятівна ідея може бути збудована лише на засаді «перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і матеріалізму, поверненні до духу традиціоналізму. Єдиний рятунок є в ясно концептованій доктрині, в повороті до власних традицій» (6).

Аналіз понять традиції та традиційності, їхнє тлумачення у літературних джерелах дозволяє сформулювати уточнені дефініції. Під традицією слід розуміти закон, закономірність, що визначає і забезпечує суспільно-психологічну, етнокультурну спадкоємність і свідо-

мо підтримується народом задля забезпечення своєї життєдіяльності, збереження етнокультурної, ментальної самості. Традиція забезпечує низку життєвизначальних функцій, серед яких головними є:

1) відбір (селекція) якісного етнокультурного досвіду для оптимальних способів задоволення життєвих потреб;

2) накопичення (акумуляція) відібраного оптимального етнокультурного досвіду;

3) збереження (консервація) такого досвіду;

4) перенесення (трансляція) оптимального досвіду в часі та просторі;

5) узвичаєння (традиціоналізація) інновацій, що містять у собі оптимальний досвід забезпечення життєвих потреб і не вносять дисгармонії до етнокультурного середовища;

6) виконує роль генерального життєвого мотиватора, спрямовує орієнтацію людини у процесі її самореалізації на успадковані, паспортні для народу етнокультурні цінності;

7) формує і визначає етико-моральний, естетичний, загалом життєвий ідеал народу.

Виявом дії традиції у культурно-психологічному просторі є традиційність (традиціоналізм) як стан, форма буття людини, що не залежить від волі, свідомості людини, базується на глибинних ментальних джерелах, виявляє культурно-психічну самість народу. Феномен традиційності, крім сказаного, виконує роль об'єктиватора, проявника змісту дії традиції, є дифузним середовищем взаємообміну, циркулювання субстрату колективного несвідомого і раціональної сфери психічної активності людини, забезпечуючи ефект прояву, доступності для розуміння певної «надводної частини айсберга», основна маса якого залишається «поза зоною досяжності». Завдяки таким феноменам уможливорюється диференціація, трансляція і збереження міфологічних сенсотворчих концептів.

Актуалізація національної самосвідомості має різні форми прояву, одна з таких опосередкованих форм в етнокультурній сфері об'єктивується в уявленнях про можливість розвитку власних культури та мови. Соціологічні дослідження показують (22), що в Україні існують значні обмеження щодо оцінок умов розвитку власної культури та мови титульного народу (нації). Супутній подібним спотворенням комплекс меншовартості, пригніченості не сприяє оптимізації психічного стану людини, реалізації його потенціалу.

Істотно послабити негативні прояви подібних психічних чинників можливо шляхом активації етнонаціональної компоненти у структурі самосвідомості пересічного українця. Джерелом етнонаціональної самосвідомості людини є колективний народний та особистісний досвід як сума уявлень, знань, настанов, спрямувань, засвоєних і виявлених у процесі етнізації, накопичених в уявленнях про культуру, життєві цінності, усвідомлення себе членом етносу, а також бачення місця свого народу серед інших народів. До структури етнічної свідомості належать ідеологічні та психологічні, раціональні й емоційні, буденні та наукові, усталені і динамічні чинники, її характер загалом, що системно впливає на соціальну поведінку людини та можливість її гармонійного пристосування до умов довкілля.

Показовим тут можуть бути спостереження американського (!) психолога, за його твердженням, автора нової самостійної науки про історичну мотивацію — психоісторії, до чого ми повернемося далі. На доказ важливості емоційного моменту (мається на увазі вагомість інтуїції дослідника) він засвідчує таке: «Багато років я не міг зрозуміти, чому мене, радикала й антинаціоналіста (підкреслення моє — В.К.) майже до сліз зворушує видовище маршируючих загонів, коли ми з сином стоїмо на параді. Була зваба знехтувати цими почуттями й начепити заспокійливий ярлик, але мене так зацікавило це відчуття — коли військова музика підносить мене й піднеблює — що я набув звички вставати з-за свого столу в Нью-Йоркській публічній бібліотеці та бігти до вікна щоразу..., коли проходив військовий оркестр: я намагався вхопити мережу відчуттів і визначити, що ж за сила впливає на мене... Я мусив спробувати відповісти на це за своєю сутністю історичне питання. Лише після відкриття образу війни як народження (це положення вимагає окремого коментаря — В.К.) я повернувся до питання, чому мене так зворушують військові оркестри — тепер у мене було передчуття, що я знаю відповідь» (8, 132). Л. Демоз прохронометрував ритм оркестру (110-130 ударів за хв.), потім — заспокійливі мелодії з популярної музики (70-80 ударів за хв.), порівнявши показники нормального серцебиття (75 ударів за хв.) і під час пологових потуг (110-150 ударів за хв.). Застосовані автором методи привели до висновку, що, переживаючи парад, він «ставав народжуваною дитиною, яку підхопило й понесло биття серця матері, а сльози в очах були з приводу приреченого відриву від матері! При цьому я навіть не міг відчувати себе дитиною» (17, 133).

Автор ставиться до описаної ним психологічної колізії як до індивідуального відкриття сучасного психоісторичного характеру, яке було доступне лише психоісториків зі специфічною моделлю особистості і навіть стилем життя, необхідними для використання власних емоцій як інструменту дослідження психологічної сутності колективних світовідчуттів та латентних світоглядних уявлень. Формулюючи парадигму війни як пологів, народження, Л. Демоз стверджує окреслення нової проблеми — складової частини нової теоретичної структури, яка буде продуктивною і піддається емпіричній перевірці.

Це дало авторові підстави сформулювати низку принципово нових питань, наприклад: чому національні проекти в одні моменти історії викликають у лідерів почуття, пов'язані з народженням, а в інші моменти не викликають? Які механізми передавання цих проєкцій? Чи є образи, пов'язані з народженням, захистом від інших психічних станів керівних груп чи націй?

Така поширена ілюстрація-відступ знадобилася для проведення певних паралелей з проявами міфологічної свідомості, які є тотожними з вищевикладеними психічними проявами, в яких коріння часових меж не піддаються вимірові. Адже питання, «про яке саме народження йдеться — онтологічне чи, може... філогенетичне?» — залишається відкритим і мотивує численні методологічні роздуми, особливо з огляду на відсутність наукових досліджень подібного характеру, які б сягали меж започаткування міфологічної свідомості та мислення, їхніх проєкцій у сьогоденні.

Джерела й спрямування впливів, що призводять до стану притуплення, є неоднорідними й, на перший погляд, можуть сприйматися як наслідок хаотичних процесів. Не заперечуючи останнього, розглянемо такий приклад з царини задіяння історичної пам'яті. Мало хто, навіть з істориків, знає про одну з наймасштабніших військових операцій XVII сторіччя навіть на тлі світових баталій, у якій брали участь близько 300 тисяч вояків. У липні 1659 року козацьке військо під проводом гетьмана Івана Виговського чисельністю 40 тис. спільно з 15-ма тисячами татар вщент розгромили військо московських агресорів чисельністю (за різними даними) від 200 до 300 тисяч, у складі якого була найдобріша за всю історію московської держави кіннота чисельністю за 100 тис. (10). Одним з двох керівників московської орди був князь Пожарський, відомий українському заголові як славний патріот Москви, що разом з Мініним очолив народне

ополчення. Забезпечення такого обкрадення історичної пам'яті можна було б списати на тривалу бездержавність. Проте ситуація зовсім не змінилася за роки незалежності, незважаючи на те, що місце битви, Конотоп, належить до земель України, де народився чинний Президент, такий чутливий до культури та історії народу. Більше того, під тиском патріотичних сил у с. Шаповалівка під Конотопом, де, між іншим, не було бойових дій, традиційно проводиться фестиваль «Козацький родослав». З 118 опитаних осіб, учасників цього заходу та мешканців м. Конотопа, лише четверо відповіли, що фестиваль вшановує «якусь битву козаків... здається, з татарами...».

На місці проведення фестивалю від імені Київського патріархату встановлено пам'ятний знак «на честь воїнів, полеглих у битві під Конотопом», тобто загарбників і героїв-оборонців поставлено в один ряд. У с. Соснівка, де відбувалися основні бойові дії, ледве вдалося відшукати порослі бур'янами козацькі могили. Логічно поставити низку питань на зразок: Чи від байдужості це забуття? Що було б з національною самосвідомістю пересічного українця, якби він з дитинства знав про таку сторінку своєї історії? Які сили забезпечують такий антидержавний статус описаної знакової події?

Необхідність окремого дослідження адаптивного типу етносу та його ментальності у контексті можливості їхнього впливу на поведінку, спосіб життя та діяльність людей вбачає відомий фахівець у цій царині В. С. Крисаченко, стверджуючи, що «...обидва ці явища закорінені в генетичну спадковість, а отже, є вродженими. Функція соціокультурного світу при цьому полягає у створенні оптимальних умов для створення потенцій етносу... Адаптивний тип і ментальність українського народу в цілому та його окремих антропологічних груп, у принципі, можуть впливати на його соціальну самореалізацію» (11).

Наведені тут лише окремі чинники етнонаціонального потенціалу тільки частково окреслюють складність та глибину проблеми, яка у повнім своїм обширі може бути вписана у всеосяжний феномен національної ідеї. Розкрита й спопуляризована переважно в політологічному аспекті, вона залишається «річчю в собі» як щось абстрактне і малодоступне для сприйняття широким загалом. Саме її визначальні характеристики є надскладними для розуміння і тлумачення — ідея — початок, основа, першообраз, духовне Первоначало, що становить сутність та першооснову усіх речей), самобутня картина, образ світу, система світовідчуття, світорозуміння, що визначають життєві наста-

новлення, спосіб життя і буття, найконцентрованіший вияв ментальності, що забезпечує найвищий стан гармонізації людини у довкіллі, а тому є найбільшою життєвою цінністю. Вони, у свою чергу, формуються на ґрунті історичної пам'яті, етнічного самоусвідомлення.

Її психологічний аспект поширюється на мало досліджені питання науки, у тому числі на понятійну пару «архетипічне-етнічне», «онтологія-психологія» сутність міфу, міфологічну свідомість як субстрат буття сучасної людини, етнопсихогенези та природу історичної пам'яті, формування етнічних уявлень, особливості їхньої об'єктивації та опредмечення, втілення їх у артефактах культури, етичних та естетичних нормативах, загалом у системі світовідчуття та світорозуміння. Певною мірою це питання порушувалося ще у працях І. Франка, М. Костомарова, М. Максимовича, В. Щербаківського, О. Лосєва, Ж. Дюмезіля, Т. Григор'євої, Н. Гусєвої, О. Братка, В. Панова, Я. Голосовкера, М. Желнова, О. Знойка, К. Сосенка, М. Чмихова, К. Леві-Строса, М. Брайчевського, І. Кресіної, Г. Касьянова, Н. Яковенко та ін.

Основним завданням слід вважати з'ясування детермінованості психологічних закономірностей формування взаємозв'язку у системі «людина-довкілля», йдеться, насамперед, про «культурне довкілля» як своєрідну буферну інформаційно-контактну зону забезпечення людині умов гармонійного перебування в лоні природи, притому йдеться про часовий діапазон від Першопочатку до сучасних психічних реалій, психологічних вимірів того субстрату, що становить потенціал, джерела пробудження повноцінної національної свідомості на ґрунті національної ідеї. Питання не з простих, тому вимагає проникнення в глибини архетипічних надр, відстеження сучасних процесів і станів суспільної свідомості.

Вихідним положенням тут є розширене уявлення про призначення другої сигнальної системи не як суто психічного субстрату створення вербалізованої знакової системи (мови), а значно ширшого й передуючого мові поняття — сформованих на засадах світовідчуття системи символів у найширшому значенні цього терміну, яке й виявляє себе у складній системі культури, становить її етнопсихологічний ґрунт формування сучасної мови.

Варто уточнити, що йдеться не просто про артефакти культури чи культурне довкілля, а про саму людину як носія поведінкової моделі — складної системи усталених традиціоналізованих етичних норм,

селекціонованих на засадах доцільності у задоволенні життєвих потреб. Сформовані у систему звичаєвості, вони об'єктивують саму мораль (лат. *moralis* — моральний, від *mores* — звичаї), тому є втіленням поглядів і уявлень, норм і оцінок, що регулюють поведінку людей і становлять основну форму суспільної свідомості. З цього погляду все звичне (тобто освячене звичаєм, піднесене й утверджене у статусі звичаю) для етнічного середовища є моральним, відхилення, нехтування — аморальним. Мова, як вершинна складова символічної системи світу, традиційної символіки, належить до найвищих життєвих цінностей, відповідно нехтування нею в етнічному середовищі — аморально. Це положення не стільки розуміється, скільки відчувається людиною, мотивуючи її ставлення до святощів на ґрунті схильностей, зваб, симпатій, неусвідомленої готовності до певної дії, джерела якої часто можуть видаватися навіть химерними. Часто вони виявляються настільки захованими, що здаються безнадійними для пояснення чи розкодування. Однак саме такі чинники здатні визначати життєвий вектор людини, докорінно міняти ціннісні орієнтації, настановлення.

Не лише символи міміки, жестів, рухів, постави, фізичної динаміки, антропологічних відмінностей, манер тощо, а й специфічні реакції на символи-образи докільця (навіть тактильні відчуття, звукові й смакові подразники, не кажучи вже про зорові картини) є символіко-інформативними, промовистими. Образ різдвяного чи великоднього столу, гама запахів, властивих, власне, цим подіям, періодично поновлює потаємний архетиповий зв'язок людини з глибинними пластами міфологічної свідомості, ілюструючи одну з поширених серед обрядознавців аксіому: «обряд — це місток від Першопочатку до прийдешнього».

Істотним тут є одна з провідних характеристик звичаєвості — здатність забезпечувати найвищий рівень доцільності застосування зусиль у задоволенні життєвих потреб, а отже, вивільнення потенціалу для самовідтворення, самореалізації у межах окремо взятого етносу. Ця обставина дає підстави віднести традиційність, систему звичаєвості як стрижнів національної ідеї до найвищих життєвих цінностей, що містять у собі досі непізнаний гуртуючий потенціал.

У сучасній українській реальності спостерігається притлумлення етнонаціонального потенціалу. Термін «притлумлення» інтерпретується на означення дій: припиняти, ліквідувати або послаблювати



що-небудь; не давати можливості чому-небудь виявлятися, розвиватися; глушити, заглушувати; морально пригнічувати кого-небудь, виявляти свою зверхність. Джерела й спрямування впливів, що призводять до стану притлумлення, є неоднорідними й, на перший погляд, можуть сприйматися як наслідок хаотичних процесів.

Аналіз психотехнологій у політиці наводить на думку про доцільність введення в обіг для осмислення не лише описаних прикладів, а й загалом стану реалізації національної ідеї як найвищої цінності у контексті інформаційно-психологічної війни. Видається корисним, зокрема, скористатися її теоріями та положеннями, викладеними у статті В. Шейка (26). Під інформаційною розуміється війна психологічна за формою, цивілізаційна за змістом та інформаційна за засобами, в якій об'єктом руйнації та перетворення є ціннісні настановлення народу супротивника, у результаті чого первинні цілі замінюються вторинними, третинними і більш низького рівня з певним збільшенням імовірності їхнього досягнення, причому ця ймовірність забезпечується за рахунок економічних та інших матеріальних важелів впливу варіюється таким чином, що досягнення змінюваних цілей сприймається людиною як благо.

Пояснючими засобами тут є накидання думки про звільнення від «надуманих» догм моральності, ідеології, від «державного поневолення особистості». З огляду на безпосередній зв'язок ціннісних настановлень і цілей людини з культурою народу можна твердити, що об'єктом руйнації в інформаційній війні є духовна культура супротивника. Далеко не кожен належно усвідомлює, наскільки сильно здатні впливати інформаційні віруси на нашу ментальність, перетворившись не стільки на засіб зміни свідомості, як на високоєфективну технологію маніпулювання нею з метою реформування, що допускає зміну процесу мислення та переконань. Технологія «промивання мозку» аж ніяк не обмежується лише рамками тоталітарного суспільства і, можливо, набагато успішніше реалізується в суспільстві перехідного типу, наприклад, на стадії демократизації. Зазначається, що в тоталітарному суспільстві переважає, мабуть, така форма опрацювання свідомості, як пропаганда, що є поширенням яких-небудь ідей, учень, поглядів, знань для ідейного впливу на широкі маси. Що ж до «промивання мозку», то ця методика пройшла і стадію прямого впливу на раціональне мислення, і стадію психологічного тиску, зосередившись, нарешті, на так званій «методиці

хитрощів», заснованій на використанні таємних, облудних прийомів. Основними характеристиками «методики хитрощів» є: неочевидність, невідпорність, незворотність. Джерела подають також схему ведення сучасної інформаційної війни за такими етапами: на етапі початку ведення військових дій — завдання керування — посіяти у свідомості об'єктів інтервенції актуальні цілі, на перший погляд, легкодосяжні, але потенційно з малою ймовірністю досягнення чи в процесі проведення операції зі зниження ймовірності; другий попередній етап полягає в індукуванні чекання досягнення цілі. Як правило, у цьому типі війн найважливіший третій етап — ініціювання чекання близькості реальних змін. Розробляються різні варіанти зсуву ціннісних настановлень прав і свобод людини, ідеї соціальної справедливості, побудови демократичного суспільства і реалізації швидких економічних перетворень. Без рекомендацій аборигенів вибір найчастіше далеко не очевидний. Програма дій на цьому етапі — інформаційне забезпечення чекання близькості змін. За наявності фінансових ресурсів у розробників інформаційної війни проблем зі ЗМІ не виникає. Етап помилкового проектування практично збігається в часі з ініціюванням чекання близькості змін. Звичайно, розробляються програми створення в суспільстві ілюзії реальності швидкого підвищення життєвого рівня. П'ятий етап — «помилкових реформ» — припускає найчастіше рішучість і жорстокість у виконанні, втіленні в особах державних керівників у різних хворобливих варіантах. Нарешті, найістотніше здійснюється на останньому етапі військових дій — це процес зрушення ціннісних орієнтирів. Якщо на перших етапах «інформаційної» війни перетворення відбуваються немовби в ім'я людини, то на наступних етапах вихідні настановлення і матеріальні умови життя, по суті, замінюються на нові, такі, що ламають існуюче світорозуміння людини й підводять її до прийняття нової реальності буття.

Власне, йдеться про інтенсивну ресоціалізацію особистості, тобто прискорену реадаптацію людини до нових політичних, економічних і моральних реалій, що не збігаються чи суперечать попереднім настановленням. Процес ресоціалізації особистості передбачає: різке протиставлення інтересів держави і прав людини; нігілізм у ставленні до закону; зневажливе ставлення до праці; повний зсув моральних орієнтирів; презирливе ставлення до патріотизму; забуття минулого як ознака політкоректності; зміщення естетичних уявлень; романти-

зація кримінального способу життя; звання до непристойності та вульгарності; природність неучтва.

На противагу потужному руйнівному потокові в Україні в останній час видано низку глибоких наукових досліджень, присвячених порушеній проблемі, зокрема праці І. Дзюби, Я. Грицака (5), (2), які чекають належного психологічного осмислення.

Явище етнонаціонального потенціалу людини як теоретико-вжиткова проблема набуває особливої ваги у сучасних непростих державотворчих процесах, передусім з огляду на агресивні глобалізаційні домагання. Для виведення будь-якої держави з загальнонаціональної кризи потрібні потужні й синергетичні зусилля всього народу, що зводяться до творчо-продуктивного вивільнення й втілення його потенціалу.

Зокрема, психологічному вивченню, вимірюванню та розвитку потенціалу індивідуального буття людини присвячено працю І. Манохи (25), богословські, філософські та психологічні підходи у вивченні духовного потенціалу особистості, з'ясування умов його становлення розглядається М. Савчиним у монографії «Духовний потенціал людини» (19). Проте у наведених дослідженнях, всупереч очевидній тезі про означеність кожної людини етнічними рисами, етнонаціональні чинники залишаються поза увагою. Водночас інші дослідники наголошують на гострому відчутті незадіяності феномена етнопсихологічного, національного потенціалу у визначальних особистісно-суспільних завданнях, стверджується нерозуміння й недооцінка в українських реаліях творчих і рушійних можливостей національного потенціалу як для окремого індивіда, так і загалом для суспільства, держави (18).

Визначення цього непростого поняття може розглядатися за чотирикомпонентною схемою:

- національно-вольовий дух народу — всепроникна трансцендентна, трансперсональна енергія потягу до життя: вміння ставити завдання, віднаходити методи та механізми їхнього вирішення, доводити намічене до конкретного результату тощо;
- морально-етичний потенціал, душа народу — етико-естетична енергетика, спрямованість якої виражена за віссю «добро-зло»;
- інтелектуальний потенціал — сума знань та досвіду щодо технології політичної, соціальної, економічної, інженерно-технічної та екологічної життєдіяльності народу;

- матеріально-трудоий потенціал — ресурси трудові, техніко-технологічні, природні.

У такий спосіб формулює поняття Ю. Сасенко, аналізуючи потенційні інтелектуальні можливості нашої нації на межі тисячоліть. Звичайно, така характеристика не є вичерпною.

Проте тут поза увагою залишається чи не найістотніше, що мало б паспортизувати «здатність» у всій повноті її характеристики. Ця «здатність» є інтегральним показником досвіду застосування оптимального, доцільного способу забезпечення життєвих потреб людини, накопиченого впродовж філогенези. Він є сутністю способу життя й буття народу. Його збереження та безперервне накопичення є найвищою цінністю, оскільки цей показник визначає індекс ККД (коефіцієнта корисної дії) життєдіяльності людини у процесі її само-реалізації.

У розвиток сказаного необхідно виділити окремо поняття «традиційність» (більше відоме за назвою «традиціоналізм») як, можливо, провідний компонент задіяння етнічного потенціалу. Йдеться про малодосліджений феномен стану, форми буття, що детермінує поведінку людини, її життєві настанови, спонукає до життєвої активності, визначає діяльнісний образ особистості, виявляє себе генеральним життєвим мотиватором прямування людини за вектором, визначеним ментальним етнопсихотипом.

У свою чергу усвідомлення традиційності в особистісній картині світу передбачає наявність розвиненої самосвідомості, як складної системи духовних феноменів та їхніх результатів, що сформувалися у процесі історичного розвитку нації, відображаються її основні за-сади буття та розвитку. Вміщуючи у собі теоретичні, буденні, масові та елітні, власне національні та запозичені й асимільовані внаслідок акультураційних процесів ідеї, прагнення, життєві настанови, культурні надбання, систему вірувань і світоглядних уявлень, вони складають духовний універсум нації. Етнічна ж свідомість як складний спосіб інтерпретації соціальних подій, специфічне настановлення для індивіда щодо соціальних явищ і процесів є надважливою у розумінні соціальної реальності. Етнічно означуваний світ зовсім не є ілюзією, бо реальним є все те, що є реальним у наслідках, результатах діяльності.

Загальновідомо, що у сучасних українських умовах розвитку бізнесу майже аксіоматично утвердилася думка про доцільність застосу-

вання відпрацьованих і перевірених часом західних менеджерських моделей. Вони, за уявленнями їхніх ідеологів, настільки універсальні у своїх прагматичних домаганнях, що нібито плідно лягають на будь-який етнічний ґрунт. Адже головне — досягнення очікуваних економічних показників, передбачуваних бізнес-планами. При цьому роль корпоративної культури в процесі рішення економічних, і загалом, життєвих проблем, не згадуючи навіть про традиційну культуру, виглядає переважно периферійною. Спочатку звернімося до фактів і непорушних наукових істин.

За свідченням американських джерел, серед високоприбуткових компаній 88% мали підрозділи або окремих осіб, безпосередньо відповідальних за організацію процесу повноцінного функціонування корпоративної культури (у їхньому викладі — впровадження «вищих цінностей»), 65% — спеціальні програми ув'язування цих цінностей із заходами щодо підвищення продуктивності праці, 58% — навіть цільові курси підготовки персоналу для прийняття таких цінностей. У той же час серед компаній із середнім або низьким рівнем рентабельності ці показники були принаймні удвічі нижчими. Ті компанії, які ясно усвідомлювали роль культурних факторів, досягали за останні 30 років 11-відсоткових темпів приросту прибутку, що дало 23-кратне його збільшення, порівняно з 5, 3-кратним збільшенням загальної маси прибутку всіх американських фірм, не говорячи вже про низькоприбуткові компанії (23, 29). Такий аргумент у цифровому еквіваленті, навіть взятий виокремлено, цілком заслуговує уважного ставлення.

У сучасних українських умовах значимість корпоративної культури актуалізується ще й тим, що чимало західних маркетингових технологій не приживаються на українському ґрунті, чим підігруються чутки про нашу незрілість, чи про наоскомлений міф щодо начебто особливого менталітету, жорстко, за методиками інформаційно-психологічних воєнних дій втовкмаченому в масову свідомість «вільними» мас-медіа. Саме такі джерела, а також психологічна природа «неприживлюваності», становлять один бік проблеми.

Другий бік є глибоко прихованим, і складається враження його повної відсутності. Йдеться про традиційність як форму етнічного буття, що визначає саму сутність середовища функціонування корпоративної культури, а також (і це, мабуть, найважливіше!) етнопсихологічні особливості репрезентантів цієї культури — працівників

фірми, компанії. Додамо тут — і споживачів менеджерсько-маркетингової культури, тобто нас з вами.

Складність полягає в тому, що наша свідомість, сформована в ідеологічному середовищі уявного національно знеособленого зразка, не зазнавши радикальних змін донині, в ієрархії життєвих цінностей національному, етнокультурному, як і раніше, відводить непримітне місце. Ідеологія глобалістів аж ніяк не сприяє збалансованому підходу у формуванні світоглядних настановлень. Разом з тим, людини поза етнічною належністю просто не існує. Питання зводиться лише до повноти й виразності етнічного прояву, можливості «зчитування», розпізнавання глибинних ментальних характеристик. Саме таку концепцію сповідають найостанніші та найавторитетніші наукові джерела (7, 289-316).

Зрозуміло, таке категоричне твердження вимагає переконливої аргументації, що передбачає розкриття психологічної сутності поняття «етнос», тобто «народ». Дослідники корпоративної культури визнають актуальність морального вигляду, навичок міжособистісного спілкування й системи ціннісних орієнтацій, що становлять мотиваційне ядро поведінки конкретного етнокультурного утворення, а не абстрактних людських спільнот.

Країни з різними культурними традиціями дають, поряд із загальними для всіх національних економік і соціально-політичних систем характеристиками, моделі менеджменту в різних культурах з істотно відмінними рисами. Уже економісти змушені визнати, що етнопсихологічні особливості національної економіки, самотність історичних, соціальних і психологічних умов суспільного розвитку не дозволяють запозичити й механічно переносити на наш ґрунт без радикальних змін моделі й методи закордонного бізнесу. Адже сучасні ринкові відносини є результатом тривалого еволюційного й революційного розвитку суспільства, держави, особистості (23).

Однак подібні загальні положення не міняють ситуацію й не загрожують симптому «неприживлюваності» корпоративної культури; безсумнівно, потрібні поглиблені підходи, що пояснюють і обґрунтовують необхідність розвивати систему корпоративної культури на етнічних коріннях, у етнокультурному середовищі, але не на її зовнішній оболонці. Перш ніж звернутися до емпіричної аргументації й реальних життєвих прикладів, звернімося до теоретичних

передумов, зокрема з метою пересвідчитися у непорушності самої психологічної природи етносу.

Що ж таке етнос і, головне, чому він такий. Незаперечним є дефініційне положення про зміст цього феномена як спільноти людей, сформованої в процесі історичного розвитку у вигляді стійкої системи, що протиставляє себе іншим аналогічним спільнотам за принципами «ми — не ми», «свої — чужі», «ми такі, а інші — інші» і т.п. В основі єднання лежить несвідоме почуття взаємної симпатії й вищої доцільності системних взаємозв'язків саме такого культурного типу людей.

Мабуть, тому, якщо навіть людина не співвідносить себе з основними об'єктивними ознаками етносу (територіальної, мовної спільноти, етнічної самоназви, побутової культури або способу життя, меншою мірою спільністю економічного життя), подібні підсвідомі настановлення виявляють його системний зв'язок з етнічною спільнотою, відбиваючи у свідомості людей об'єктивно існуючу цілісність етносу як системи.

Отже, у руслі поставленої нами проблеми дуже важливим видається те, що етнічна належність є не тільки, а можливо, не стільки, результатом свідомості, скільки відбиттям певної біофізичної реальності.

Етнос не належить до явищ соціальних, тому існує за всіх формацій та соціально-політичних режимів. Важко не погодитися із тлумаченням його Л. Гумільовим як біологічної одиниці, що таксономічно розглядається нижче виду як *population*, а сам етнічний поділ людства — як один зі способів адаптації до ландшафтів. Учений переконаний, що цей феномен належить до біогеографічних, а не історико-соціальних явищ і повинен розглядатися як природна форма існування *homo sapiens*. За його переконанням, розмежування між етносами визначається не мовою, не расою, не релігією або культурою, а «лише стереотипом поведінки, що є вищою формою активної адаптації людини до ландшафту» (3, 82).

Оскільки поведінкова модель етнофора передається від покоління до покоління через механізм умовно-рефлекторної знакової наступності у вигляді побутових стереотипів (звички, схильності, смакові вибірковості, особливості умов фізичного комфорту, звичаї, обряди), то можна стверджувати, що визначальні риси етнотипу мають психофізіологічну основу. Тому горцеві незатишно в степу, а сте-

повика тіснять гори, представник одного етносу з повною байдужістю спостерігає за буянням бур'яну на городі, а інший з останніх сил до смітинки прочісує угіддя ще й тому, щоб не зажити недоброї слави в односельчан. У нинішній Україні розхожими стали іронічно-жартівливі (не злісні!) кепкування з дачників, які набагато більше витрачають засобів на заміські поїздки, вкладання засобів і енергії в оброблення городу, ніж збирають із нього врожаю, однак така економічно нерентабельна діяльність, напевно, невикорінна, тому що диктується особливостями ментальних схильностей етнопсихотипу і виявляє вищий рівень, сказати б, духовної рентабельності як генерального оберегу етнічної ментальності. Безсумнівно, тривала адаптація людини до біохімічного складу, скажімо, грузинського ґрунту й кліматичних умов Грузії визначають не тільки смакову палітру національної кухні, неприйнятної, до речі, для постійного вживання усередненим українцем, білорусом, німцем, але й зовнішній образ національного столу — невід'ємного чинника етнічного способу життя, самої сутності етносу. Вироблювані в такому середовищі психологічні настановлення становлять інтегральний показник вектора спрямованості етносу в середовищі інших етносистем.

Взаємодіючи з ландшафтом і техносферою, етнос є однією з граней розвитку географічної оболонки планети, за аналогією з географічними катаклізмами, що перебудовують цю оболонку. Як симбіоз властивих йому соціальних і природних елементів, він є їхньою органічною цілісністю різних за здатностями й орієнтаціях, за продуктами їхньої діяльності, географічного середовища, етнічного оточення та ін.

Таким чином, етнос має розглядатися як етнопсихологічне середовище, поле із властивими йому характеристиками, серед яких особливо виділяється почуття ритму, що здобувається в етнічному середовищі. Це забезпечує інтуїтивне вловлювання розходження «свого» і «чужого». Від народження дитина володіє успадкованим від пращурів генотипом і фенотипом, які можуть визначати темперамент, швидкість і характер реакцій, самобутність світовідчування, абстрагування, неповторність світотворчих та світоглядних уявлень, ба, навіть способу розумування як наріжної ментальної характеристики народу. Так, етнокультури з ідеографічним (образним, ієрогліфічним) письмом уявляють світ, наділені способами мислення зовсім іншими, ніж представники культур з лінійним (алфавітним) письмом. У міру входження дитини в життя його біологічне поле



починає коливатися в унісон з полями навколишнього середовища у вигляді своєрідної біоритмічної резонансної системи. Тому в етнічній належності визначальною є система виховання, емоційного контакту з родинним оточенням. Сьогодні й не фахівцям відома гостра потреба не відлучати немовляти від матері ні на годину, всупереч усталеній «роддомівській» практиці, оскільки узаконені акушерські «технології» є загрозою здоров'я дитини від народження.

Наукові відомості про формування ембріона людини в донатальний період пояснюють його «приреченість» бути копією батьків або родового типу як психофізіологічне їхнє продовження. До формування конкретно-логічного мислення, певного рівня свідомості адаптація до етносередовища відбувається в емоційній, чуттєвій сфері, чим автоматично закладаються в підсвідомість етнокультурні матриці поведіння, естетичних і, загалом, життєвих цінностей. Приписи української етнопедагогіки зобов'язують матір не відпускати від себе дитини «ні на крок» до певного віку, по досягненні якого, у міру формування етнотипового комплексу, дитині не личить «триматися за спідницю матері».

Навіть побіжні відомості про сутність етнічної природи людини видаються переконливими для того, щоб погодитися з даремністю спроб механічного перенесення навіть найдосконаліших моделей корпоративної культури в чужорідне етнічне середовище. Не трансформуючи, не традиціоналізуючи їх відповідно до непростих етнопсихологічних вимог, ці моделі залишаються механічними придатками на рівні бездушних технологій, інструкцій, регламентів, ускладнюючи симптом «неприживлюваності» у хронічну хворобу, що ставить хрест на перспективах успішного бізнесу.

Забігаючи наперед, природно поставити питання про вічне донорство традиційної культури на користь корпоративної. Викладені сутнісні характеристики етносу залишають нерозкритими культурологічні механізми забезпечення його вигляду як найвищої цінності, узагальненого життєвого ідеалу. Основоположним тут є дія традиції — вищого закону спадкоємності, соціально-психологічної закономірності, що здійснює визначальний моделюючий вплив на всю без винятку життєдіяльність людини, чим забезпечується її етнокультурний образ.

Основним джерелом життєвої активності людини виступає складна система життєвих потреб від забезпечення водою до найпіднесе-

ніших і найвитонченіших духовних, фантастичних пошуків. Ступінь повноти задоволення потреб співвідноситься зі ступенем досягнення радісного, щасливого стану, що прямо залежить від досконалості методів їхнього задоволення й доцільного визначення ієрархії життєвих цінностей, устремлінь.

Саме тут виявляє себе провідна функція традиції — забезпечення якісного відбору, сепарація досвіду попередніх поколінь із однією метою: визначення найдосконаліших методів забезпечення потреб, загалом життєдіяльності. Уточнимо, що інтенсивний відбір ведеться не тільки з арсеналу попереднього досвіду поколінь, але й бурхливого потоку інноваційних пропозицій з наступним засвоєнням, або відсіванням недоцільних зразків. Пам'ятаючи про головну мету цієї публікації, впору замислитися над двома питаннями:

- чи вся система соціально орієнтованого бізнесу не є повною тотожністю головної функції традиції?
- чи не є корпоративна культура органічною складовою традиційної культури, якщо, звичайно, ми ставимо за мету оволодіння нею для блага людини, а не використовувати псевдокультурний ерзац для посилення антисоціальних тенденцій мінливої й безперспективної розподільної моделі капіталізації, що загрожує самим основам державності;
- співвідносячи поняття «традиція» і «культура», виходимо з того, що культура (від лат. *cultura* — обробіток, виховання, утворення, розвиток шанування, схиляння) у найширшому значенні є узагальненим досвідом задоволення життєвих потреб, організації й розвитку людської життєдіяльності, представлений у продуктах матеріальної й духовної праці, у системі соціальних норм і установ, у духовних цінностях, у сукупності ставлення людей до природи й до самих себе, взаємостосунків.

Доцільні результати досвіду, як система психічних переживань, об'єктивуються в конкретних знаннях, поданнях, навичках; будучи освоєними, вони стають звичними автоматизмами, стереотипами поведінки й життєвих установок у вигляді готовності, схильності до певного типу вчинкам, устремлінням. Підкоряючись традиції, стереотипізований досвід формує дуже складну знакову систему методів забезпечення життєвих потреб людини, що проявляється в ньому індивідуальною своєрідністю, характерологічними особли-

востями в нерозривному зв'язку з етнокультурним середовищем як зовнішньою системою символів.

Вони виступають у формі умовних жестів, міміки, графічних символічних зображень, побутових і святкових атрибутів, побутових норм, правил (ступінь охайності кухні, зміст і декор повсякденного й обрядового столу, скільки і які квіти в будинку, хліб на столі подом донизу, чітке розмежування застосування рушника й рушника й т.п.) і ще нескінченна кількість складно організованих елементів, підсистем, об'єднаних у могутню систему, цільний організм, ім'я якому — символічний лист, мова. Саме його знання й тонке розуміння, сприйняття на синкретичному рівні забезпечує інтуїтивне розпізнавання приналежності, етнічну самоідентифікацію. У подібних характеристиках психологічного середовища варто шукати стрижень традиційної культури.

Крім практичних оптимальних рішень, прийомів щоденного побуту, в ній представлені всі п'ять органів почуттів у вигляді окремо взятих або узагальнених образів-символів, що відбивають складний почуттєвий досвід колірної, звукової, смакової, тактильної гами, казково дивний мир нюху. Нічого немає в нашій розумі, свідомості такого, щоб колись не відбулося й відтворилося у наших почуттях. Гармонія раціонально-чуттєвих співвідношень — неодмінна умова психічного й фізичного здоров'я. Відомий французький мислитель М. Фуко застерігає: руйнування системи символів навколишнього середовища неминуче веде до руйнування самої людини.

Звідси випливає низка важливих висновків:

- незбалансована раціоналізація свідомості загрожує вульгарним прагматизмом, користолюбством, нездатністю тверезо оцінювати стан функціонування корпоративної системи з урахуванням перспективи, що неминуче веде до банкрутства;
- незнання або погане розуміння традиційної культури (мови символів) споживача вироблених товарів і послуг, партнера, просто середовища функціонування корпорації обертається неякісними внутрішньокорпоративними й міжкорпоративними зв'язками;
- притуплене почуття «свого» знижує загальний тонус діяльності, знижує ступінь взаємної довіри, унеможлиблює впевнені прогнози, не тільки розраховувати, але й почувати складні явища попиту, пропозиції й багато чого іншого.

Спроба узагальненого осенсування «великого немо» традиційної культури, етнічної ідентифікації й самоідентифікації неодмінно приводить до іншого феномена — зародженню й формуванню етнічної, національної свідомості й самосвідомості, як неодмінної умови розвитку українського бізнесу, на відміну від «бізнесу в Україні». Це, вочевидь, становить чи не наріжний камінь усіх державотворчих зусиль в Україні.

Говорячи про постановку вжиткової проблеми корпоративної культури в контексті традиційної, можна відзначити лише її постановочні питання, починаючи з поняттєво-категоріального апарату, структури, різновидів, функціонального поля, параметрів прояву й ін. Тему варто розглядати у форматі корпоративної організації суспільства взагалі з ранжировкою провідних мотивацій корпорування, починаючи від численних утворень (партії, суспільства), включаючи первинні осередки (сім'я, рідня), звичайно, з акцентом на бізнесі.

Узагальнене визначення корпоративної культури в профільних джерелах формулюється як набір найважливіших припущень, прийнятих членами організації й виявлених у цінностях, що заявляються організацією, задають людям орієнтири їхнього поведження й дій; ці ціннісні орієнтації передаються членам організації через символічні засоби духовного й матеріального оточення організації. В основі корпоративної культури, за Е. Шейном, лежать ті ідеї, основні цінності, які розділяються членами організації. Це ядро, що визначає все інше. Із цінностей випливають стилі поведження, спілкування, загалом, усе, що стосується біхевіористики. Приймається положення про те, що подібно національній культурі вона формується на засадах спадкоємності, що визначальний вплив мають формальні лідери, керівництво компанії, а також іноді й неформальні. Таке визначення відбиває широту й глибину погляду на проблему, в якому переважають прикладні практичні акценти. Мабуть, звідси починається складність розуміння культури, що зводиться до її тлумачення в побуті як засобу організації роботи, управлінської діяльності.

Імпортовані нам зразки корпоративної культури для кожної із західних країн — явище звичайне, оскільки давно печене, є результатом безперервного оптимізування середовища й способів розв'язання корпоративних завдань і, що найбільш важливо — невід'ємної складової їхньої традиційної культури. На неї робили ставки й у періоди кризи, і в часи процвітання. Камерність стилю спілкування вищого

керівника на рівні чаркування на вечірці не прямо, але побічно, таки впливає на прибуток, генеруючи психологічний затишок у стінах фірми, поглиблюючи відданість її ідеї. Чи потрібно це в українських реаліях — дотепер не знають навіть фахівці. Багато практиків-бізнесменів, набувши певного досвіду впровадження у своїх фірмах корпоративної культури, дійшли висновку, що в умовах нашої ідеології «трудоголиків» вона іноді не тільки не сприяє, але навіть заважає бізнесу. Більше того, подібні «панські витребеньки» начебто викликають надмірні вимоги в підлеглих, тоді як результатів можна досягти звичним потогінним методом.

Отже, співвідношення усвідомлено й неусвідомлено сформованої корпоративної культури у вітчизняних й іноземних компаніях має таке вираження: 20% — усвідомлено сформована серйозна корпоративна культура, 80% — існуюча, але практично неусвідомлювана. У західних компаніях — 70% усвідомлено й 30% — ні. Східні компанії дають показник усвідомленого ставлення до культури до 90% (8).

Звернімося за прикладом до однієї із кращих київських торговельних фірм з продажу оздоблювальних керамічних і сантехнічних виробів, популярної серед киян, де, зважаючи на все, корпоративна культура не є порожнім звуком. Як виглядають окремі кінцеві показники її діяльності з погляду споживача послуг? Об'єктивно, тут дуже багато зроблено для обслуговування на рівні сучасних вимог.

Просторі, робітничі приміщення з високотехнічно обладнаними виставочними стендами, стабільний комп'ютеризований зв'язок з усіма виробничими підрозділами, компактно розташовані склади, сучасний дизайн інтер'єра, вільні під'їзні колії, що супроводжують послуги, різноманітні асортименти товарів... Тут необхідно зупинитися. Наприклад, вам потрібний комплект матеріалів для капітального ремонту ванни й ін. санітарних приміщень. І тут починається проблема. Відомо, що в Києві абсолютна більшість каналізаційних стояків — чавунні. Імпортні, наприклад, унітази із системою відводів розраховані на пластикові стояки, щільного з'єднання не виходить із відомими результатами. Годинна спроба досить ввічливих менеджерів-консультантів безуспішна, оскільки знання теоретичні і поверхневі, а тим часом розібрана стара каналізація заливає сусідів. У цьому випадку виручає базар, пропонує ушільнювальну муфту, що може бути встановлена за нездійснених умов, і тільки винахідливість майстра через добу дає втішний результат. Майже день підби-

рається композиція лицювальної плитки для ванни, але, виявляється, стенд стендом, а в наявності немає такої німецької плитки. Ситуація обростає чутками про навмисне притримання німецьких виробів, оскільки продовжує діяти декадник знижок на німецькі вироби. З пучком чеків потрібно обійти чотири склади, щоб одержати щипці для обробки плитки й не одержати відповіді навіть від довідкової служби, втрачаєш багато часу й із четвертої спроби методом проб і помилок отримуєш там, де вже був пару разів. П'ятнадцятиградусний мороз, чекаєш на вулиці в черзі за плиткою 20 хв. Стає жаль охорону й продавців, адже вони кожного робочого дня так потерпають від служби в зразковій фірмі.

Список подібних вражень може бути збільшений набагато, включаючи широкий засніжений полірований гранітний майданчик, на якому за порівняно короткий час двічі розтягнувся працівник, але й цього досить для висновків. Мова йде про спроби перенесення організаційних технологій у виробниче середовище з істотно відмінними уявленнями про норми, допуски, культуру організаційно-технологічних циклів, словом, про корпоративну культуру. Але ж приклад узятий із кращої фірми.

Фахівці з менеджменту єдині в тім, що культура забезпечує тип зв'язку компанії із зовнішнім середовищем і значною мірою визначає характер взаємин працівників усередині неї. При цьому можна із упевненістю затверджувати, що їхні поведінкові моделі ніяк не визначаються інструктивними, регламентуючими документами, а, скоріше, якісь рушії, що вловлюються слабо, у вигляді особистісно-етнокультурного потенціалу забезпечують їхнє натхнення, визначають кожному з них вибір напрямку й оптимальні рішення завдань.

Такі, слабо об'єктивовані, доступні розумінню лише фахівцеві, джерела привабливих професійних характеристик часто не одержують належної оцінки. У більшості випадків перевагу одержують методи керівництва «з боку» у вигляді розробки й формулювання цілей, заохочень і упередження порушень, формулювання проблем, розподілу завдань, розробки функціонально-технологічних циклів, регламентів професійно-поведінкових зразків, рясне забезпечення інструктивними матеріалами й подібне.

Сьогодні стає все більше очевидним, що подібні тейлористські підходи складання проектів і наступного непохитного проходження їм не тільки себе не виправдують, але й найчастіше проявляють

себе гальмами виробничого, організаційного циклу, поза сумнівами поступаючись концепції керівництва «зсередини». Вони змушують всіх, задіяних у функціональний цикл, освоювати належні загальноприйняті норми й цінності, приймаючи їх за базу для підсвідомого відбору оптимальних зразків поведіння, що й становить сутність зовнішнього прояву корпоративної культури. Глибинні ж психологічні механізми її лежать у надрах формування традиційних стереотипів звичайної етнічної культури.

Можна провести розходження між ідейними компонентами (норми, цінності, основні приписання та ін., що визначається розумом) і «поведінковими» компонентами (ритуали, легенди, символи, поведіння в побуті, корпоративний імідж, відносини з колегами й клієнтами. Такий прояв корпоративної культури можна зіставити з культурою цілого народу. Воно є зовнішнім проявом якоїсь більш глибокої субстанції, про яку часто ніхто навіть і не підозрює. «Тільки так ми й можемо чинити», — можна почути в таких випадках. (1, 112)

Відзначимо, що «Оксфордський енциклопедический англійський словарь» 1991 року у визначенні поняття «підприємець» величезне місце відводить володінню основами корпоративної культури, відзначаючи обов'язковими наявність творчої фантазії та інтуїції, творчої уяви як посередників між технологією й реальними ринками, необхідність глибокого проникнення в психологію природного конкретного етнічного середовища для забезпечення гармонійного контакту з ним.

Особливо наголошується на необхідності таланту творчо синтезувати інформацію із зовнішнього та внутрішнього середовища, що пов'язане з необхідністю точно зчитувати в особливій етнокультурній формі закодовані шари інформації, які співвідносяться у філософському тлумаченні з «тонкими енергіями», однак здатні іноді відігравати вирішальну роль у досягненні мети. Психологічними проявами їх є поведінкові стереотипи, тобто те саме, що «розуміння з півслова», неусвідомленого прагнення сприяти або забороняти, мотивування побутовизмом «так хочеться», амбівалентних сприйнятів «некрасивий, але симпатичний», «хоч і поганий, але «свій» та ін.

Повчальним тут буде вітчизняний традиційний досвід функціонування братств, ремісничих цехів, цехових об'єднань. Особливо корисним представляється аналіз культури окремих персоналій, наприклад, князя Костянтина Острозького, могутніх братів Миколи й

Федора Терещенків, Богдана Івановича Ханенка, «зразкового українського фермера», що досяг численних вершин у своїй торгово-промисловій діяльності й таких же вершинах меценатства. Уже сьогодні потрібно по крупинці збирати безцінні зерна дійсно корпоративної культури.

Тим часом аналізувати вже є що на тлі привнесених реальностей. Вже є що узагальнювати. Скажімо, банк «Хрещатик» одне зі своїх корпоративних свят організував в урочищі Лісники під Києвом. Оголошена й узгоджена з керівництвом форма одягу — народні звичаї, зміст гуляння, ручні роботи, лозоплетіння, ігри, обряди, вікторини на основі фольклору з царини пристойного поведіння у взаєминах, справжнього гумору, розучування пісень, танців, знайомство з особливостями українського менталітету тощо.

Викладене вище є прекрасним свідченням змушеного визнання теоретиками менеджменту непорушності концептуальних положень етнології, етнічної психології. Саме глибинна архетипічна природа наших життєвих настановлень виступає потужним цементуючим компонентом етнізації простого набору «суми людей», виявляючи їхню схожість і розходження, забезпечуючи досягнення, які неможливо було б досягти тільки за допомогою структурних зв'язків. Відбиваючи сутність традиційності, такі психологічні наставлення демонструють свою непорушність і високий ступінь самозбереження, вимагаючи до себе безумовної поваги. Потрібні повноцінні дослідницько-вжиткові програми, достатні засоби й зацікавлені, високопрофесійні творчі колективи, здатні озброїти нашого підприємця необхідними знаннями, навичками, фаховими посібниками, підготовленими на вітчизняному матеріалі й досвіді, що розкривають усю складність корпоративної культури як органічного відгалуження бездонної традиційної культури.

Отже, йдеться про формування нової соціально-культурної парадигми, носієм, суб'єктом якої, мабуть, повинен стати представник, насамперед, молодого покоління. Вочевидь, результати такого психологічного впливу об'єктивовані у наших буденних реаліях: потужне руйнування традиційної моралі, за стандарт видається те, що насправді є зразком непристойності, інтимному надається статус публічного або й майданного, масова аморальність вищого ешелону влади призвела до руйнування державотворчих процесів, які інколи мають ознаки демонтажу держави.



З огляду на сутність етнонаціонального потенціалу, викладеного тут розуміння психологічної природи національної ідеї як стрижня державотворчих процесів, особливо на початку формування держави, неабиякий науковий інтерес становить аналіз задіяння на практиці державного будівництва цих феноменів для розвитку національного самоусвідомлення.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Виссема Х. Менеджмент в подразделениях фирмы (предпринимательство и координация в децентрализованной компании) / Виссема Х.; пер. с англ. — М.: ИНФРА-М, 1996. — 288 с.
2. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні: Франко та його спільнота. — Львів: вид. «Критика», 2006. — 622 с.
3. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. — Л.: Наука, 1990. — 278 с.
4. Демб А., Нойбауер Ф. — Ф. Корпоративне управління: Віч-на-віч з парадоксами / Пер. з англ. — К.: Основи, 1997. — 302 с.
5. Дзюба І. М. Тарас Шевченко. Життя і творчість. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 720 с.
6. Донцов Дмитро. Дух нашої давнини. — Дрогобич: Відродження, 1991. — С. 326.
7. Енциклопедія етнокультурознавства / За ред. Римаренка Ю. І. — К.: Вид. Держ. акад. КККМ, 2000. — 236 с.
8. Жаліл Б. Найкращий спосіб позбутися особистого життя. Галицькі контракти, 2000р., №45.
9. Иванова С. Корпоративная культура. Традиции и современность. // Галицькі контракти, № 19, 2000г.
10. Конотопська битва 1659 року. Збірка наукових праць. Вид-во Центру східноєвропейських досліджень. — Київ, 1996. — 178 с.
11. Крисаченко В. С. Сутнісні риси українського етносу // Крисаченко В. С., Степико М. Т., Власюк О. С. та ін. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи / За ред. В. С. Крисаченка. — К.: НІСД, 2004. — 648 с.
12. Куєвда В. Т. Природа и психологические функции традиции. Персонал, 2005, №4. — С. 84-94.
13. Куєвда В. Т. Етнопсихологічні джерела історичної пам'яті у контексті формування національної свідомості. Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави: Зб. наук. праць / За заг. ред. В. М. Литвина та М. М. Слюса-

- ревського. — К.: Інф. — вид. центр тов-ва «Знання» України, 2001. — Вип. 3. — С. 313-315.
14. Куєвда В. Т. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. — Донецьк: Східний світ. — 2007. — 267 с. ілюстр.
  15. Куєвда В. Т. Потуга українського духу та його інформаційно-психологічні пастки // Український світ. — ч.7-9, 2005. — С. 37-40.
  16. Куєвда В. Т. Родинне джерело національної самосвідомості. Проблеми загальної та етнічної психології // Збірник наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. / За ред Максименка С. Д. — К.: 2001. — т.111, ч.3. — С. 114-122.
  17. Ллойд Демоз. Психоистория. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 2000. — 512 с.
  18. Проблеми та перспективи української реформації / Щокін Г. В., Куценко В. І., Головатий М. Ф. — К.: МАУП, 2001.
  19. Савчин М. В. Духовний потенціал людини: Монографія. — Вид-во «Плай» Прикарпатського ун-ту, 2001. — 203 с.
  20. Селівестрова Н. І. Педагогіка виховання і державотворення / Соціалізація особистості: збірник наук. праць. — К.: МПУ, 1999. — С. 13-23.
  21. Словник української мови. К: Наукова думка, 1977. — Т.8.
  22. Україна: інтелект нації на межі століть: кол. моног. / Кер. авт. кол. В. К. Врублевський. — К., 2000, С. 74.
  23. Фаткин Л., Петросян Д., Фаткина Н. Бизнес и управленческая культура. // Бизнес. 1996 г., № 8-9, С. 32-33, № 11. — С. 28-29.
  24. Философский энциклопедический словарь. — 2-е изд. — М.: Сов. Энциклопедия, 1989. — 815 с.
  25. Человек и потенциал его бытия / Киев: Изд-во «Стимул» К, 1995, 256 с.
  26. Шейко Василь. Глобальні проблеми земної цивілізації: минуле та сьогодення. — Бюлетень книжкової палати, № 10, 2000. — С. 26-32.

## ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ЗАСАД ПСИХОЛОГІЇ ОСОБИСТОСТІ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ДУМЦІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

*В. М. Летцев*

Друга половина ХІХ — початок ХХ сторіччя є найважливішим періодом в історії вітчизняної психології. Це час її становлення як самостійної науки, час появи цілого ряду оригінальних персонологічних учень і концепцій. Проте кількість літератури, присвяченої вивченню цього періоду розвитку психології, вкрай мала. Іще коротшим є список праць, де аналізуються дослідження проблеми особистості у згадуваний період. Започаткований нами на початку розгляду стислий огляд джерел, присвячених вивченню особистісних концепцій у вітчизняній психології кінця ХІХ — початку ХХ сторіччя, покликаний окреслити коло робіт, із яких може виходити і до яких може звертатися у своїх пошуках дослідник конкретного персонологічного вчення. Він також повинен допомогти усвідомити дослідницькі пріоритети, що склалися в ході історико-психологічних досліджень проблем особистості даного періоду.

Єдиною на сьогоднішній день роботою, що спеціально присвячена історико-психологічному аспекту проблеми особистості і хронологічно точно співпадає з періодом, що нас цікавить, є видана ще в 1974 році стаття Е. А. Буділової «Проблема особистості в російській психології другої половини ХІХ — початку ХХ століття» [1]. У даній роботі автор приділяє досить багато місця розгляду «матеріалістичної» психології, а саме сеченовському трактуванню проблеми особистості. Водночас думки прямих опонентів даної концепції (П. Юркевича, Д. Кавеліна й ін.) зовсім не наводяться. Стаття не пропонує також жодного критико-теоретичного аналізу натуралістичних, фізіолого-редукціоністських концепцій особистості, висунутих «матеріалістичною» психологією в розглянутий період. Аналіз категорії особистості в «ідеалістичній» психології того ж періоду поданий у статті, головним чином, на матеріалі позитивістської концепції М. М. Троїцького. Ілюстрацією окремих моментів «ідеалістичних» концепцій служать цитати з праць М. Я. Грота, Л. М. Лопатіна, Г. І. Челпанова і М. О. Лосського. Коротко розглянуте вчення про особистість (характерологія) О. Ф. Лазурського. Натомість із поля зору автора цілковито випадає духовно-академічна традиція в психології.

Не представлені і погляди на проблему особистості таких видатних мислителів, як П. Д. Юркевич, О. О. Козлов, В. С. Соловйов, В. В. Зеньковський і деяких інших. Отже, стаття, на жаль, не дає достатньо об'єктивної і критично проаналізованої картини становлення особистісних концепцій, не розкриває їхнього справжнього значення й спрямованості.

Монографія І. Б. Котової «Психологія особистості в Росії. Сторіччя розвитку» (1994) у переважній своїй частині присвячена розгляду уявлень про особистість у радянській психології, але охоплює і період кінця ХІХ — початку ХХ століття. Узагальнений погляд автора на ту ж проблему відтворений ним у параграфі під назвою «Ідея особистості в російській психології», вміщеному в книгу А. В. Петровського і М. Г. Ярошевського «Історія і теорія психології» [2]. У цьому параграфі поява «самої ідеї особистості» у російській психології датується кінцем ХІХ — початком ХХ сторіччя, водночас попередній період розглядається лише як час «формування передумов». Тим самим автор обмежує психологічне знання про особистість рамками «наукового», позитивістськи-емпіричного її вивчення й усуває з розгляду цілу низку особистісних концепцій, що існували в складі релігійно-філософських і художніх систем, а також ігнорує підходи до цієї проблеми, що склалися в духовно-академічній психології ХІХ сторіччя. Це приводить, на наш погляд, до штучного відриву емпірико-експериментального етапу вивчення особистості від періоду первинних метафізичних обґрунтувань особистісної реальності. Обмеження, накладені автором статті в зв'язку із «способом існування» ідеї особистості, позначилися не тільки на зсуві часу виникнення цієї ідеї, але і, що закономірно, на виборі персоналій, які репрезентують ті чи інші підходи до особистості. У роботі, зокрема, відсутнє згадування про П. Д. Юркевича, М. І. Владиславлева, О. О. Козлова, Л. М. Лопатіна, В. В. Зеньковського та інших мислителів, які мають прямий стосунок до персоналістичного напрямку у філософії й психології другої половини ХІХ — початку ХХ сторіччя.

Найбільш адекватним і відповідним справжньому стану речей є погляд на формування ідеї особистості в російській науці й філософії ХІХ сторіччя, викладений О. В. Толстих у статті «Особистість: історична семантика й проблема понятійного визначення» (1995) [3]. У цій роботі автор з'ясовує, що в 20-30-і роки ХІХ століття в російській мові «цілком сформувалося в слові «особистість» значення

монади, що по-своєму «сприймає, відбиває й створює в собі світ», а вже на початку 40-х рр. поняття «особистість» стає в більшості галузей думки центральним світоглядним поняттям» [3, 47]. На необхідність розширення часового діапазону історико-психологічних розвідок і подолання теоретико-методологічного підходу, що підводить під одну природничо-наукову «норму» усе різноманіття психологічних поглядів, що реально існувало в XIX столітті, вказується також у статті Ю. Т. Рождественського «Християнська й психологічна антропологія: від конфронтації до співробітництва» (1996) [4].

Вітчизняним мислителям початку XX сторіччя, які зосереджували свою увагу на психології особистості й творчості, присвячений невеликий параграф у книзі В. А. Роменця «Історія психології XIX — початку XX століття» (1995) [5, 407-408]. Автор дає короткі характеристики психологічних поглядів І. О. Сікорського, Д. М. Овсяннико-Куликовського, В. В. Зеньковського, М. О. Бердяєва, виділяючи в їхній творчості ключові теми й поняття, безпосередньо пов'язані з поняттям «особистість».

Монографія В. О. Татенко «Психологія в суб'єктному вимірі» (1996) [6], що не є за формою історико-психологічним дослідженням, у той же час в оглядовій своїй частині з достатньою повнотою представляє суб'єктно-особистісні концепції у вітчизняній думці XIX — початку XX століття. На жаль, повнота охоплених автором імен об'єктивно (через оглядовий характер) корелює тут із побіжністю розгляду названих концепцій. У даному контексті варто згадати також і монографію О. Ф. Бондаренко «Психологічна допомога: теорія й практика» (1997), в якій автор, вказуючи на «багатство й розмаїтість психологічних прозрінь і підходів до проблеми особистості» у російській філософії кінця XIX — початку XX сторіччя, коротко розглядає її основні поняття й ідеї (у тому числі поняття «особистість», «душа», «дух», «самість», «я») у контексті проблем практичної психології [7, 114-125].

До різних аспектів проблеми особистості в історії вікової й педагогічної психології звертається О. О. Никольська в монографії «Вікова й педагогічна психологія в дореволюційній Росії» (1995) [8].

Таким чином, можна констатувати, що історико-психологічний аспект проблеми особистості не обійдений зовсім увагою в сучасних дослідженнях. У той же час картина, що склалася в результаті досліджень цієї проблеми, відзначена багатьма умовчаннями, а подекуди

і перекручуваннями. На жаль, за рамками історико-психологічного розгляду все ще залишається ціла низка персонологічних концепцій вітчизняних мислителів, в яких «особистість» є або невід'ємною компонентою, або центром психологічної теорії.

\* \* \*

Перші наукові концептуалізації особистості у вітчизняній думці можна позначити початком другої половини XIX століття. Введення й обґрунтування цього центрального як для філософії, так і для психології поняття відбувалося в атмосфері протистояння і боротьби різних, а іноді й протилежних напрямів у сприйнятті і розумінні людини та її психіки. У зазначений нами період в Росії виокремилися три основні напрями у підході до людини: природничо-науковий, філософсько-психологічний і духовно-академічний (релігійний).

Перший був пов'язаний з *природничо-науковим* підходом до людини (Н. Г. Чернишевський, Д. І. Писарєв, І. М. Сеченов та ін.). Другий — розвивався в руслі *ідеалістичних* та *релігійно-філософських* традицій (Ю. Ф. Самарін, К. Д. Кавелін, В. С. Соловійов, М. Я. Грот, О. О. Козлов, Л. М. Лопатін, С. М. Трубецькой та ін.). До цього останнього приєднувався, а точніше, йшов поруч з ним, самостійний, на наш погляд, напрямок, пов'язаний із духовно-академічною традицією (В. М. Карпов, П. С. Авсєнев (Феофан), С. С. Гогоцький, П. Д. Юркевич та ін.).

*Перший напрямок*, що спирався на матеріалістичні погляди, відкидав всяку метафізику і бачив у людині лише «згусток природних сил і елементів». З цього випливало, що «така сутність не вимагає, щоб бути пізнаною, інших засобів, ніж ті, котрими наука добуває істину про інші речі».

*Другий напрямок*, пов'язаний переважно з ідеалістичною традицією філософствування, розробляв метафізичну проблематику особистості, утверджуючи самостійність духовної сутності людини і нередуційованість її до фізичного початку.

*Духовно-академічний напрямок* розвивав поняття особистості в руслі чи традиціях християнської антропології, розглядаючи взаємодію духовного і фізичного початків відповідно до ієрархічної конституції людини.

Нижче ми детально розглянемо персонологічні концепції мислителів, які систематично розробляли проблему особистості чи зосере-

джували у своїх працях переважну увагу на суб'єктно-особистісній проблематиці (П. Д. Юркевич, Г. І. Челпанов, В. В. Зеньковський).

Однією з перших досить визначених концепцій особистості у вітчизняній думці другої половини ХІХ — початку ХХ століття варто вважати персонологічну концепцію П. Д. Юркевича.

**Памфіл Данилович Юркевич** (1826-1874) — видатний вітчизняний філософ і педагог народився у с. Ліпльовому Золотоноського повіту Полтавської губернії. Після закінчення духовного училища і духовної семінарії (1847) вступив до Київської духовної академії, по закінченні якої був залишений у ній наставником по класу філософських наук. З 1852 р. магістр богослов'я і бакалавр КДА. Викладаючи філософію спочатку в Київській духовній академії, а потім у Московському університеті, П. Д. Юркевич друкувався за своє життя не дуже багато, але усі його праці — за оцінкою В. В. Зеньковського — «дуже значні» [9, 117]. Кілька великих статей мислителя присвячені критиці сучасного йому матеріалізму і фізіологічного редукціонізму. До них належить, у першу чергу, статті «Матеріалізм і завдання філософії» (1860), «З науки про людський дух» (1860), «Мова фізіологів і мова психологів» (1862). Стаття Юркевича «З науки про людський дух» є безпосереднім критичним відгуком на відому роботу М. Г. Чернишевського «Антропологічний принцип у філософії». Останній у своїй праці, воюючи проти «подвійності» за «цілість» людини, за «тільки одну натуру» у ній, фактично звів психологію до фізіології, ставши у результаті на позиції матеріалістичного біологізму. Це дуже ясно розумів Юркевич, запропонувавши у названій вище статті, детальний критичний розбір «постулатів» Н. Г. Чернишевського, а також бездоганну аргументацію іншої позиції. Взагалі, критика матеріалізму в Юркевича, як підкреслював це В. В. Зеньковський, — «зберігає свою силу й у наші дні, — така вона глибока й істотна» [9, 118].

Критика Юркевичем матеріалізму і пануючого в його межах механістичного атомізму має пряме відношення й до проблематики особистості. Матеріалістичний атомізм, з'явившись новітньою моделлю індивідуальності, претендував на те, щоб бути єдиною й останньою «метафізикою» особистості, обґрунтовуючи свої претензії на цілісність у підході до людини, тезою про можливість «*безпосереднього*» переходу і перетворення явищ фізіологічних у психічні». П. Д. Юркевич називав ці і подібні їм допущення матеріалізму «но-

вою міфологією», пояснюючи, що матеріальний початок «*тільки при взаємодії з духом* є таким, яким ми його знаємо в нашому досвіді» [10, 125]. Поруч з цим матеріалізм, вбачаючи істинно суще в понятті атома, визначав його так, що весь світ і його долі мали бути поясненими із *зовнішніх* причин і наслідків. «Матеріалізм, — пише в статті про Юркевича Г.Г. Шпет, — бажаючи розв'язати метафізичну проблему фізичними засобами, ставить перед собою завдання мати справу *тільки з причинами* чи, іншими словами, пояснювати явища тільки з причин і відмовитися від тих пояснень, до яких вдається метафізика і які можуть бути названі поясненнями *із сутності*» [11, 592]. Проте таке «причинне» пояснення, що спирається на основний закон механіки про рівність дії і протидії, приводить до того, що «предмет нічого не може виявити *із себе*, зі своєї внутрішньої сутності». А втім, саме такою внутрішньою сутністю, саме таким існуванням, що «саме із себе діє» і «саме себе виявляє» — є особистість.

Таким чином, матеріалізм, який стверджував, що людська сутність «не вимагає, щоб бути пізнаною, інших засобів, крім тих, котрими користується наука», — позбавляв цей підхід усякої можливості взагалі коли-небудь, віднайти *особистість* як щось самостійне і самоактивне.

Однією з найбільш значущих для нашої теми праць П. Д. Юркевича є його праця «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням Слова Божого» (1860). Стаття ця, що є одночасно трактатом з біблійної психології і працею, яка торкається найгостріших проблем сучасної автору антропології, має, на наш погляд, величезне методологічне значення і для сучасної психології. «Навряд чи не найтоншою думкою Юркевича, — пише про цю його роботу Г.Г. Шпет, — є думка про важливість серця в сенсі визначення індивідуальності й особистості» [11, 634].

Звернемося до положень і висновків щодо особистості, до яких, спираючись на психологічне і фізіологічне вчення про серце, приходять у своїй статті П. Д. Юркевич. Починаючи з розгорнутого викладу біблійного вчення про серце як осереддя душевного життя він розглядає далі серце як фізіологічний орган, який також є осереддям у людині, тому що в ньому «сходяться і стикаються» центральна нервова система із симпатичною». «Обидві нервові системи, — пише Юркевич, — це *справжнє тіло* істот, котрі мають душу» [10, 80]. Серце, таким чином, звернене і до центру, і до периферії, і до душі, і



до тіла людини, воно є запорукою його цілісності, а разом з тим, його індивідуальності й своєрідності. У той же час, Юркевич підкреслює, що якщо *фізіологія* знаходить у головному мозку фізичні умови діяльності душі, то «священні автори вказують нам безпосереднє, *морально-духовне* джерело цієї діяльності в цілісному й нероздільному настрої та схильності душевної істоти» [10, 81].

Далі, утверджуючи *первинність* внутрішніх умов сприйняття («загального почуття душі», «серцевого настрою») щодо зовнішніх образів речей і підкреслюючи тим самим індивідуальний характер усякого сприйняття та його безперечну опосередкованість особистістю, походження з особистості почуттів і вчинків людини, Юркевич пише: «Все, що виходить в душу ззовні, за допомоги органів чуттів і головного мозку, переробляється, змінюється і дістає свою останню й постійну якість завдяки особливому, окремо визначеному, сердечному настрою душі... В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування й учинки надають особливості її душі, або ще надає їй такий *особистий*, окремо визначений напрям, завдяки якому вони є проявами не *загальної* духовної істоти, а *окремої* живої дійсно існуючої людини» [10, 81-82].

Таким чином, якісна визначеність, неповторність, особливість психічного сприйняття і душевного виявлення («її душа, а не інша») — результат наявності і дії в людині душевного осереддя, глибинно-особистісного підґрунтя психіки, визначеного Юркевичем ще як «*глибоке серце*». Підкреслюючи первинність у людському пізнанні серцевого сприйняття, серцевого розсуду, тобто одвічно цілісного настрою душі, — Юркевич пише: «Світ, як система явищ життєвих, сповнених краси і знаменності, існує й відкривається передовсім для *глибокого серця* й звідси вже для розуміючого мислення».

Проводячи далі дуже чітке і дуже важливе розрізнення між *глибинно-особистісним*, серцевим підґрунтям в душі людини й тими «я», що існують у нас в різних опосередкуваннях (наприклад, рольові «я»), й наводячи, як приклад, явище «двоєдушності», Юркевич говорить про це *глибинне* «я» як про *дійсну особистість* людини. Він пише: «Коли ми говоримо про удавання і лицемірність людини, то при цьому ясно виражаємо, що її думки і слова не належать до її ества, що на серці лежить у неї щось зовсім інше... Ми розрізняємо тут особистість людини *підробну*, яка виступає перед нами, і особистість *справжню*, яка зі своїм різноманітним змістом *захована*

в серці людини» (виділено нами — В.Л.) [10, 86]. Ця захована в серці глибинна особистість, дійсне, справжнє «я» людини є, на думку Юркевича, первинним і одвічним й відкривається нам лише у внутрішньому безпосередньому досвіді. Підкреслюючи цю первинність і простоту, незліченність і неповторність глибинної особистості, Юркевич пише: «...в людській душі є щось первинне й просте, є *захована людина серця*, є *глибиновість* серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно з загальними й необхідними умовами й законами душевного життя. Для цього *найособливішого* боку людського духу наука не може знайти загальних і назавжди визначених форм, які були б прив'язані до тієї чи іншої пари нервів і виникали б з необхідністю з приводу їхніх рухів». У цьому зв'язку говорить він і про обмежені можливості наукового аналізу і наукового методу взагалі в пізнанні явищ у їх індивідуальності. «Метода науки, пише він, як очевидно, застосовна тільки до вторинних і похідних явищ душевного життя. Кожна *проста основа* явищ, в якій ще не виступили визначені напрями й форми... недоступна аналізу науки» [10, 89].

З цієї «неприсутності» для науки пізнавати просте й безпосереднє — *найособливіше* — в людському духові, в Юркевича, однак, не впливало негативного ставлення ні до наукової раціональності взагалі, ні до спеціального наукового знання, що вивчає *загальні* закони душевного життя й фіксує визначені форми її розвитку. Навпаки, Юркевич у своїй статті прямо критикує той «містицизм», що намагався «тільки заперечувати всі доступні для нас форми і вираження як кінцевого світу, так і кінцевого духу». «...Містик, — пише він, — міг лише поринати в темне почуття єдності й безконечності — в ту глибиновість серця, де, зрештою, погасає будь-яке світло свідомості. Це хворобливе явлення містицизму ...хоче сягнути останньої мети одразу й безпосередньо, не досягаючи його многотрудним і поступовим удосконаленням у часі...» [10, 90]. Водночас, Юркевич критикує й протилежну, раціоналістичну крайність у пізнанні людини, а саме «ті психологічні погляди, які сподіваються перелічити й визначити всі явища душевного життя як кінчні, раз і назавжди визначені її форми, так що ні в них, ні під ними не можна вже знайти життя своєрідного, простого, безпосереднього, яке б торувалося несподівано й нерозраховано...». «Ці погляди, — вважає Юркевич, — взагалі не можуть указати в душі людини щонайглибших засад її особистості й зародків її майбутнього життя... З другого боку,

для них лишаються й назавжди залишаться нерозгаданими багато душевних явищ...» «Істину між зазначеними крайнощами *містицизму* й *емпіризму*, — пише далі Юркевич, — ми маємо у біблійному вченні про серце як осереддя душевного життя людини. Серце породжує всі ті форми душевного життя, які підпорядковані загальним умовам і законам... Проте серце не переносить раз і назавжди весь свій духовний зміст у ці душевні форми; в його глибиновості, неприступній аналізові, завжди лишається джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які сягають поза межі кінцевих форм душі й роблять її придатною для вічності» [10, 90-91].

Як бачимо, якщо трохи вище Юркевич говорив про актуальну присутність особистісного початку в сприйнятті й інших душевних процесах, то тут він ще раз підкреслює потенційність і невичерпність глибинного «я», таємничої глибини людини.

Відстоюючи свою найголовнішу тезу про *особливу* і *просту* основу душі (субстанціальність особистості), про *первинність* цієї основи (непохідність особистості) й нетотожність її із загальними родовими рисами, Юркевич — полемізуючи в цьому з «впливовим психологічним вченням» — зазначає, що психологія ця обмежується лише загальними і родовими властивостями душі, які «не лежать у первинній сутності» людини. Її пояснення «з багатьох причин» — не стосуються «особливого» в душі, а «тільки видозмін її загального родового характеру». Проте, підкреслює Юркевич, «потрібно уявляти справу навпаки: людська душа має первинний і особливий зміст, який виявляється або є, безперечно, у загальних і родових формах душевного життя... Тільки з цього припущення можна пояснити, чому ці родові форми приймають у людині особливого й найдовшенішого характеру, чому в оцих родових формах відкривається моральнісна особистість людини, для вираження якої даремно ми шукали б у душі людини певного механізму, що діє за загальними законами...» [10, 88].

Юркевич, таким чином, наполегливо і послідовно проводить і відстоює принцип первинності й непохідності цілісної і простої основи індивідуальної душі. Істини одкровення й біблійна екзегетика служать йому тут підставою й орієнтиром. «В історії творіння світу, — пише він, — оповідається, що Бог створив *земну звірину за родом її* (1 М. 1, 25), а людину — за її окремою неподільною природою як одиничну й особливу особистість (1 М. 1, 26 і далі). Цей образ творін-

ня цілком відповідає призначенню людини, котра, як істота безсмертна, не зникає у роді, а має власне особисте існування у часі й вічності. Тому людина ніколи не може бути пасивним вираженням або органом загального родового життя душі. Наші слова, думки і справи народжуються не з загальної родової сутності людської душі, а з *нашого* окремо розвиненого, своєрідного відособленого душевного життя; лише з цієї причини вони є *нашою* особистою провиною або *нашою* особистою заслугою, яку ми ні з ким не поділяємо» [10, 83].

Підсумовуючи внесок Юркевича в розуміння і визначення особистості, потрібно підкреслити наступне. Відкидаючи атомарно-абстрактне і механістично-зовнішнє розуміння особистості в сучасній йому науковій традиції, Юркевич підходить до особистості із внутрішнього її боку, уводячи вимір глибини в «площинне» її буття. Він показує, що жива, дійсно існуюча людина не може бути сприйнятою і пізнаною через перелік — хоча б і найдосконаліший — її загальних родових рис, бо все справжнє, дійсне народжується не з загальної родової сутності людини, а є проявом глибинно-особистісного підґрунтя психіки, її душевного осереддя. Психологія загального (загальна теорія душі), яка зорієнтована на вивчення лише загальних родових рис не в змозі навіть вказати щонайглибших засад особистості, бо вона за визначенням (як утворена «за допомогою порівнянь, узагальнень, абстрагування від окремих дослідів») обмежується вивченням явищ вторинних і похідних. На протигагу цьому особистість, в своїй простій основі, є первинною і непохідною сутністю. Саме її проста основа, що «неприступна аналізу науки», є початком цілісності і носієм своєрідності людини, джерелом її душевної діяльності — її субстанційним «я». Існуючи у таємничій глибині (у «глибиновім серці») це «я» — на відміну від об'єктивованих уявлень про «я» і особистісних фальсифікацій — є справжнім «я» людини, її дійсною особистістю.

Ця істинна, глибинна особистість — як особливий прихований бік людського духу — відкривається нам безпосередньо лише у внутрішньому досвіді. Їй хоча вона і виявляє себе ззовні, відбиваючись у загальних і родових формах душевного життя, але ніколи не переносить весь свій зміст у ці конечні форми. Здатність особистості виходити за межі всіх конечних форм, прагнення нею безконечного говорить про її зв'язок з Абсолютним. Сам образ творіння людини Богом, тобто творіння Ним кожної душі одиничною та особливою

особистістю — є, за Юркевичем, основою самобуття і своєрідності особистості, запорукою її власне особистісного існування у часі й у вічності. Можливо, це останнє судження і буде найкращим ключем до розуміння особистості в П. Д. Юркевича.

Інший визначний вітчизняний вчений, філософ, психолог і педагог **Г.І. Челпанов** (1862-1936) розглядав проблематику особистості в аспекті її суб'єктно-субстанційного обґрунтування. Його уявлення про особистість наближаються, загалом, до спіритуалістичних поглядів на цей предмет. Проте своє розуміння особистості він утверджував здебільшого неявно, переважно у ході аналітичних розглядів чужих творів, приймаючи або не приймаючи аналізовані ним уявлення. Це створює певну складність при реконструкції його персонологічної концепції.

Інша складність, що виникає в ході такої реконструкції, пов'язана з недиференційованістю в Челпанова низки понять, які пов'язані із персонологічною тематикою. Так, в одному семантичному полі (або в ряду понять, що тісно зближуються) знаходяться в нього поняття: «душа», «особистість», «я», «суб'єкт» та ін. І все ж усі ці поняття об'єднані однією темою, віднесені до однієї реальності, що і дозволяє реконструювати персонологію Челпанова — його уявлення про особистість. Основними джерелами для такої реконструкції можуть слугувати лекції Челпанова «Поняття душі в сучасній філософії» (1899) та «Про поняття суб'єкта» (1909).

Лекція «Поняття душі в сучасній філософії» прозвучала вперше у серії публічних лекцій, читаних Челпановим у Києві в 1898-1899 рр. і була опублікована спочатку в часописі «Питання філософії та психології» під назвою «Нарис сучасних вчень про душу». Пізніше вона була вміщена окремою главою в його книзі «Мозок і душа», що присвячена, головним чином, «критиці матеріалізму» [12]. Тут Челпанов розглядає два основні підходи до «поняття душі», що конкурували у філософській і психологічній літературі на початку сторіччя й аналізує ключові поняття, пов'язані з цим питанням.

— Філософське припущення щодо існування душі? — відзначає у своєму нарисі Челпанов, — ґрунтується на фактах, по-перше, так званої єдності свідомості, а по-друге, тотожності особистості. Факт єдності свідомості він ілюструє на відомому прикладі порівняння двох уявлень: А и В. «Для того щоб таке порівняння було можливе, — говорить Челпанов, — ми повинні «одночасно тримати у свідо-

мости обидва ці уявлення, отже, повинне бути щось таке, що з'єднує ці уявлення в одне ціле. Це щось, що з'єднує в одне ціле, і є душа». Іншими словами, щоб у процесі порівняння обидва уявлення мислилися водночас, тобто одночасно були присутні в нашій свідомості — необхідно щось з'єднуюче й утримує їх разом. Це щось, яке комбінує уявлення і з'єднує їх в одне ціле, і є те, що філософи називають душею [12, 347].

Інший аргумент, який наводять на користь існування душі, зазначає Челпанов, це тотожність особистості, тотожність нашого «я». Але що таке «я» і що потрібно розуміти під тотожністю особистості? Щоб відповісти на це запитання, варто тільки запитати себе, що ми думаємо, коли ми вживаємо слово «я». Якщо поміркувати на цю тему, то, згадуючи про своє дитинство, навчання і т.д., ми зауважимо, що, думаючи про різні «я», ми завжди ототожнюємо його з тим «я», що є зараз. Тобто «я той же самий», який стільки-то років тому провів своє дитинство там-то і т.п. Це є моє «я», моя «особистість». Я ототожнюю моє теперішнє «я» із тим «я», що я мав багато років тому, незважаючи на те, що між ними в дійсності є величезна різниця. Ця обставина кваліфікується як тотожність особистості. «Якби я не відчував тотожності мого сьогоденішнього «я» із моїм «я» місяць тому, — говорить Челпанов, — то я не вважав би себе відповідальним за свої вчинки, зроблені місяць тому. Але якщо я вважаю себе відповідальним, то це значить, що я визнаю свою тотожність у різноманітні моменти мого життя».

Таким чином, підсумовує Челпанов, факти єдності свідомості і тотожність особистості, у реальності яких навряд чи хтось стане сумніватися, привели деяких філософів до визнання необхідності припустити існування «душі». Вони припустили, «що існує особлива духовна субстанція, яку вони вважали простою і неподільною, нематеріальною і непорушною. Ця духовна субстанція є носителькою всіх духовних станів; вона з'єднує в одне ціле всі окремі стани. Завдяки їй наше «я» здається тотожним і безперервним. Ця духовна субстанція не є що-небудь тотожне з нашими духовними станами, із нашими почуттями, думками, бажаннями і т.п. Вона є щось окреме, що перебуває поза їх і має ціллю з'єднувати духовні стани в одне ціле. Іншими словами, вона нагадує собою матеріальний атом. Подібно тому, як атом, ховаючись за матеріальними явищами, насправді є носієм усіх властивостей цих останніх, так і духовна субстанція,

будучи безпосередньо недоступною нашому сприйняттю, є носителькою сил, за допомогою яких вона спричинює явища свідомості [12, 348].

Визнання такої духовної субстанції, відзначає Челпанов, отримало назву спиритуалізму, а філософи, що визнають її існування, називаються спиритуалістами у власному сенсі слова.

Найсильніше заперечення проти аргументу «єдності свідомості», який висувався спиритуалістами на користь існування духовної субстанції, навів, як вважає Челпанов, Давид Юм. На думку Юма, «ми можемо визнавати тільки те, що доступно нашому безпосередньому сприйняттю. Ми маємо відчуття холоду, світла, звуку і т.п. Про ці безпосередньо сприймані нами властивості ми можемо говорити як про щось існуюче, тому що кожному з них відповідає визначена ідея. А чи можна сказати, що є яка-небудь ідея, що відповідала б тому, що філософи називають особистістю?.. Якщо ж ми забажаємо ближче дізнатися про зміст ідеї «я», то виявиться, що вона складається з цілої низки простих ідей. Звідси «я» є не що інше як сукупність уявлень або ідей. Через це погляд тих філософів, які думали, що існує проста духовна субстанція, тому що існує проста ідея «я», потрібно вважати хибним. Єдине, що ми можемо сказати про наше «я», припускав Юм, це те, що воно є сукупністю окремих уявлень, але аж ніяк ми не можемо стверджувати, що нашому «я» відповідає яка-небудь духовна субстанція». Таким чином, висновує Челпанов, на питання, що таке душа з погляду філософії Юма, варто було б сказати, що «вона є не що інше, як сукупність окремих уявлень, що немає ніяких підстав визнавати існування окремої духовної субстанції».

Проти аргументу «тотожності особистості» або незмінності нашого «я», який також висувався спиритуалістичною теорією на підтвердження існування душі, приводилися факти з психіатрії, відомі під ім'ям роздвоєння особистості. Інше заперечення проти спиритуалізму наводив У. Джемс. На думку Джемса, тотожності особистості немає. Ідея тотожності особистості є продуктом умовиводу, а не безпосереднього сприйняття. У різноманітні моменти мого життя я сприймаю моє «я» не тотожним, але різноманітним. При безсумнівному розходженні між цими «я» є і пункти подібності, подібно до того, як є пункти подібності між окремими представниками якогось класу речей. Узагальнюючи, я й одержую відоме родове поняття про моє «я»; тому взагалі не може бути і мови про абсолютну тотож-

ність нашого «я», а тому не можна і посилатися на цей факт для доказу абсолютно тотожного «я» або духовної субстанції. Можна говорити тільки про відносно постійне «я», вважає Джемс [12, 350].

В існуванні тотожності особистості, відзначає Челпанов, сумніваються дуже багато хто. На їхній погляд, наша особистість сьогодні і наша особистість багато років тому — це цілком різні речі. Правда, ми визнаємо, ця тотожність не є абсолютною, поняття тотожності вживається тут у зовсім особливому сенсі [12, 351].

Наводячи далі низку прикладів, Челпанов показує, як по-різному й у якому різноманітному смислі вживається поняття тотожності. Саме відносність поняття тотожності у застосуванні до особистості, робить він заключний висновок, призвела до того, що «існування духовної субстанції піддалося сумніву». Таким чином, ставлення до проблеми субстанції у філософії визначає позицію мислителя в питанні про душу.

«Нині, пише Челпанов, серед філософів деякі є прихильниками так званої субстанціальності, інші є прихильниками актуальності. Сутність розходження між ними зводиться до того, що, на думку перших, душа є субстанцією, а на думку других, вона є зв'язком процесів або актів, що безупинно змінюються. Захисниками теорії актуальності є Паульсен і Вундт. Обидва вони є супротивниками спиритуалізму в старому сенсі цього слова, обидва не вважають за можливе визнавати існування окремої духовної субстанції. Вони стверджують, що духовна субстанція цілком недоступна нашому сприйняттю. Ми можемо сприймати наші духовні стани, наші почуття, думки, бажання, а того, що є їхнім носієм, ми сприйняти не в змозі, а тому чи є в нас які-небудь підстави визнати його існування? Здається, що немає». [12, 353].

І Паульсен, і Вундт, продовжує Челпанов, думають, що немає потреби визнавати душу як щось таке, що знаходиться поза окремими духовними станами. Буття душі, на їх думку, вичерпується душевним життям, тобто уявленнями, почуттями й іншими духовними станами... Але чи можна сказати, що досить визнання тільки духовних станів для того, щоб ми могли пояснити усі вищезгадані явища в нашому психічному житті? Чи можна сказати, що для цього немає потреби в чомусь поза або oprіч духовних станів?..

Переходячи до безпосередньої критики аргументів, що їх висували актуалісти проти духовної субстанції, Челпанов відзначає, що



прихильники актуальності не бачать жодних підстав припускати існування субстанції, тому що вона не сприймана; крім того, вона нічого не пояснює. Але чи можна те пояснення, що дають самі прихильники актуальності, запитує він, вважати обґрунтованим і чи дійсно вони можуть у своїх поясненнях обійтися без духовної субстанції. Адже, на їхню думку, замість того, щоб говорити, що духовна субстанція є носителькою окремих духовних станів, досить сказати, що душа є множинність духовних станів і що ця множинність і є носителькою кожного окремого духовного стану. Але чи можна цей вислів назвати навіть зрозумілим? Безумовно, що ні, бо одним з'єднанням елементів душа не вичерпується. Крім окремих духовних елементів чи станів, ми повинні припустити й щось таке, що є носієм цих станів. [12, 359]. І усе ж, констатує Челпанов, прихильники актуальності думають, що поняття субстанції цілком незастосовуване до духовних явищ.

— Так це чи ні? — продовжує Челпанов, — залежить від того, що розуміти під субстанцією? Критично підходячи далі до аргументів обох сторін у їхній суперечці про душевну субстанцію, він пропонує власне тлумачення цього поняття. Захисники актуальності, говорить він, не хочуть визнавати субстанцію, як щось таке, що знаходиться поза безпосередньо нам даних духовних станів. Але чи можна сказати, що таке розуміння субстанції є єдино можливе? Адже при таких розумінні, субстанція існує як би сама по собі, а виявлення субстанції існують самі по собі, окремо. Але чи дійсно субстанція є щось таке, що існує поза своїми явищами? Це було б неправильно навіть щодо матеріальної субстанції, матеріальних атомів. Адже що таке субстанція?

У пізнаваних нами речах ми завжди маємо такі елементи, що є постійними порівняно з іншими елементами, які є такими, що змінюються. Типовим прикладом такого ставлення між елементами, що змінюються, і постійними елементами є матеріальний атом як постійний носій матеріальних явищ. У цьому сенсі атом ми називаємо матеріальною субстанцією. Але чи є атом щось таке, що існує окремо від своїх проявів. Здається, що ні. Тому ми і можемо сказати, що субстанцією варто називати те постійне в речах, що ми в них убачаємо. Але це субстанціальне не повинно бути неодмінно яким-небудь існуванням окремим від того, що ми сприймаємо в явищах. Ми не повинні думати, що субстанція існує в речах окремо від своїх

явищ, або акциденцій, як їх ще називають у філософії. Під субстанцією ми повинні розуміти той бік явищ, що відрізняється звісною сталістю, і який є основою для того боку явищ, що змінюється. Таке співвідношення між субстанцією та її явищами є щось логічно необхідне. Ми не можемо уявити собі, щоб якась діяльність могла бути без діяча, яке-небудь явище — без субстанції. Таким є характер усіх матеріальних явищ, що ми в них завжди відрізняємо постійне від того, що змінюється, явище від основи явищ. Такого роду постійне ми маємо й у психічному житті. Це постійне не повинно бути неодмінно що-небудь існуюче поза самими психічними явищами, воно може цілком вичерпуватися цими явищами, але воно в той же час має властивості, в силу яких ми можемо назвати її субстанцією.

Не можна сказати, що в нашому психічному житті все плинне, що наше душевне життя є тільки процес, що змінюється. У нашому душевному житті є щось і постійне. Так, наприклад, у процесі порівняння є щось, постійний суб'єкт, завдяки якому може здійснюватися процес порівняння. Справді, якщо припустити, що в нашій свідомості є тільки стан А і стан В, тоді, зрозуміло, процес порівняння не міг би здійснитися; тому ми повинні припустити ще один загальний суб'єкт [12, 361]. Нашому духовному світу властива сталість ще і тому, говорить Челпанов, що він являє собою єдність. Цю єдність ми можемо пояснити найкраще порівнянням її з тією єдністю, що ми бачимо в організмах. Адже стосовно останніх ми теж можемо сказати, що їх частини сполучені в одну єдність. Організм теж являє собою щось, складене з окремих складових частин. Але це з'єднання є своєрідним, це не є просте механічне з'єднання з окремих елементів. Точно таким чином і наш психічний організм не є просте механічне з'єднання з окремих частин, а теж становить собою щось ціле, єдине на зразок організму. Цій єдності властиві сталість і відносна незмінність, а це, власне, і є ті властивості, які характеризують субстанцію.

Підсумовуючи свій аналіз, Челпанов пише, що «у сучасній філософії ті, хто визнають існування душі, визнають також і її субстанціальність, якщо не прямо, то у всякому разі посередньо». Це останнє зауваження Челпанова виявляє кінцеву ціль здійсненого ним дослідження, а саме: сформулювати таке розуміння душевної субстанції, яке могло б задовольнити обом напрямкам у трактуванні цієї проблеми. У зв'язку з цим Челпанов відхилив тезу актуалістів про зага-

льну плинність психіки. У душевному житті, стверджує він, є щось постійне й незмінне і це незмінне є основою для тієї сторони, що змінюється. Немає діяльності без діяча, як немає явища без субстанції. Відхиляє Челпанов і сформульовану ним тезу субстанціалістів про окреме існування субстанції. Постійне в душі, вважає він, не повинно бути неодмінно чимось існуючим поза психічними явищами, не повинно бути неодмінно існуванням окремим від своїх виявлень.

Не визнає Челпанов також і розуміння душі як множинності духовних станів, як лише сукупності душевних явищ. Душевному життю властиві і єдність, і відносна тотожність. Ця єдність може бути порівняна з єдністю живих організмів. Як будь-який організм не є лише з'єднання окремих елементів, лише щось складене з окремих складових частин, але є «з'єднання своєрідне», так само і наш психічний організм не становить простого механічного з'єднання, а є щось ціле, єдине, на зразок організму. Якщо, вважає Челпанов, ми визнаємо в душі поряд з елементами, які змінюються, наявність сталості і відносної незмінності і не будемо це постійне в душі вважати чимось існуючим поза психічними явищами, — то ми зможемо називати душу субстанцією. Таке обмежене розуміння субстанціальності дозволило Челпанову включити в табір субстанціалістів усіх перерахованих ним філософів, об'єднавши, таким чином, субстанціалістів і актуалістів.

Але чи дає таке обмеження в розумінні субстанції право для поєднання двох таборів і чи можливе подібне обмеження без того, щоб саме поняття субстанції не втратило сенс? Нам це уявляється не досить обґрунтованим.

Ще одне докладне дослідження проблематики безпосередньо пов'язаної з проблемою особистості, здійснене Челпановим у лекції «З'ясування поняття «суб'єкта», що увійшла до курсу його лекцій з психології, який він читав у Московському університеті в 1908-1909 академічному році [13]. Проблеми суб'єкта присвячена тут спеціальна сьома лекція курсу. Важливість проблеми суб'єкта, її ключове значення для психології, виявляється, однак, уже на початку лекційного курсу (у другій лекції) при з'ясуванні питання «Про предмет психології». Докладно розібравши це питання, Челпанов підкреслює, що для того, «щоб вирішення питання про предмет психології набуло переконливості», необхідно також з'ясувати, «що слід розуміти під суб'єктом», тобто тим «я», яке завжди є присутнім

або, як висловлюється Челпанов, домислюється («примышляется») до того або іншого змісту в кожному акті сприйняття.

«Уявлення наше про «я», говорить Челпанов, складається з уявлень зорових, із відчуттів нашого тіла і різноманітних почуттів, що групуються біля уявлення нашого тіла. Водночас, наше «я» уявляється нам як щось активне, спроможне переробляти зміст відчуттів. «Я» мислиться нами також як щось єдине, як центральний пункт усіляких переживань, воно мислиться нами таким, що зберігає свою тотожність і т.п.» [13, 40]. Тому, зауважує Челпанов, говорячи про предмет психології і про загальний корінь походження суб'єктивних і об'єктивних уявлень, неможливо обминути питання про психічного суб'єкта. Більш того, підкреслює він, «питання про психічного суб'єкта і реальність цього останнього», — це «власне, і є дійсний предмет психології» [13, 41].

Переходячи далі безпосередньо до розгляду поняття «суб'єкта», Челпанов свідомо розширює і поглиблює тему, він підкреслює, що питання «про поняття наше «я», про поняття суб'єкта, є в той же час старим питанням про душу або про природу душі. Моя власна точка зору на природу душі, зазначає Челпанов, відома з курсу «Вступ до філософії»: я визнаю існування духовної субстанції. Тепер завдання ставиться так: розглянути питання з емпіричної точки зору, усвідомити, чи існують які-небудь емпіричні підстави для визнання субстанціонального існування душі або ж їх немає? [13, 134].

Свій розгляд цього питання Челпанов починає з критики поглядів психологів, які є супротивниками «визнання існування особою духовної субстанції» і які стверджують, що для такого визнання немає ніяких підстав. На противагу цим поглядам Челпанов у своєму аналізі намагається показати, що без визнання суб'єкта-субстанції (найважливішими характеристиками якого є, у першу чергу, поняття «єдності» і «перебування») — неможливе уявлення про наше «я». Критична увага Челпанова зосереджується, головним чином, на підходах до розуміння особистості асоціанізму й актуалізму і розгортається навколо понять «єдності» і «перебування» як найбільш важливих якостей субстанціальності.

Критику сучасних йому уявлень про душу, про суб'єкта Челпанов починає з деякої передісторії питання. «Першим руйнівником поняття субстанції, говорить Челпанов, виявився Юм, фундатор психології, яку можна назвати «сенсуалістичною». Для Юма «наше «я» не є

щось більше, ніж проста сукупність уявлень або, якщо вжити термін самого Юма, «пучок уявлень». Пізніше і в англійській, і в німецькій психології, відзначає Челпанов, «виникає думка, що за допомогою асоціювання окремих уявлень ми одержуємо те, що називається душею, нашим «я»». [13, 135].

Після Юма філософом, що не визнавав субстанціальності душі, зауважує Челпанов, був Кант. Кант вважав, що душа ні в якому разі не може бути названа субстанцією. «Якщо хто називає душу субстанцією, пише він, той впадає в логічну помилку: змішує логічний термін із реальним». Авторитет Юма, з одного боку, і авторитет Канта, з другого, резюмує Челпанов, призвели до того, що «у 19 столітті в європейській психології оселилася думка, що про суб'єкта, як про щось, що знаходиться поза окремих уявлень, і що відчуває душевні стани, мови бути не може».

Розглядаючи далі конкретні теорії, пов'язані з видатними сучасними іменами, Челпанов намагається прояснити підстави, що ведуть до негативних поглядів на проблему субстанціальності душі. Починаючи свій аналіз з Авенаріуса, Челпанов зазначає, що точка зору останнього на цей предмет «може бути сформульована так: наше «я» є комплекс окремих елементів, якому протистоїть інший комплекс: «середовище» або «навколишнє»; от і все, що є, душі, як особливої субстанції, відмінної від «навколишнього», такої душі не існує; немає ніяких даних для її визнання». [13, 139]. Подібний погляд на проблему духовної субстанції, але ще більш простий, відзначає Челпанов, поданий у Еббінгауза. Він вважає, що звичайне уявлення про душу, як про щось абсолютно незмінне, абсолютно тотожне — є неправильним. Наше «я» постійно, хоча і непомітно, змінюється; зміна може бути такою сильною, що називати його субстанцією, яка не змінюється, як це робили старі філософи, просто неможливо. Третім психологом, аналізованим Челпановим, є Іодль, погляди якого наближаються до поглядів Юма. Іодль вважає, що «я» є «сума переживань, сполучених певним чином. Воно розвивається, видозмінюється, хоча і зберігає повну єдність. Якщо порушити питання, які ж реальні основи для єдності «я», відповідь Іодля була б єдина: реальна основа — фізіологічне пристосування мозку, особливий фізіологічний апарат» [13, 142].

Огляд негативних поглядів на проблему духовної субстанції Челпанов закінчує вченням Маха. В Маха все «у світі існуюче може бути пояснено як таке, що складається з окремих елементів. Елементи да-

ють певні комплекси, які відрізняються або великою сталістю, або меншою. Ті комплекси, що відрізняються великою сталістю, називаються тілами, інші комплекси, що мають меншу сталість, є сукупністю елементів, що змінюють один одного. Цей другий комплекс — і є те, що називається нашим «я». Не варто думати, що «я» є щось існуюче, окрім цих елементів: «я» утворюється з окремих елементів, воно є їхня сума [13, 143].

Резюмуючи розглянуті ним погляди філософів і психологів, Челпанов робить один загальний висновок: «Для поняття суб'єкта, субстанції як чогось окремого від душевних проявів, для такого поняття в сучасній психології немає місця».

Переходячи від описової до власне критичної частини свого розгляду, Челпанов обґрунтовує хибність описаних вище поглядів. Стосовно поглядів Авенаріуса він зазначає, що останній «правий у своєму твердженні, що наше тілесне «я» грає важливу роль у тому, що називається нашим духовним «я». Але якщо ми викинемо поняття суб'єкта, відмічає Челпанов, що утвориться? Утвориться абсурдна думка. Тому що «як можна говорити, що щось зазнається, якщо не припустити поняття суб'єкта, духовного «я»?». Ми спочатку відчуваємо звісні переживання, і розпізнає цей факт переживання, звичайно, суб'єкт. А якщо так, то поняття суб'єкта не може бути викинуте, якщо ми хочемо залишитися на ґрунті чистого опису [2, 146]. Не менш помилкове, на думку Челпанова, і юмовське положення, яке, однак, є одним із найпоширеніших у психології. Це положення проголошує, «що свідомість «я» є сукупність уявлень, які переходять одне за одним. Істотним тут є те, що із суми уявлень, звісним чином асоційованих, виводиться наше «я»». Але з яких елементів ми складаємо це поняття? З елементів, у котрих уже є це поняття. Кожне відчуття, уявлення, як таке, неодмінно припускає мисляче «я», мислячого суб'єкта. Поза зв'язком із мислячим суб'єктом не можна говорити про уявлення, відчуття і т.п. Як тільки ви вимовляєте слово відчуття, — до нього приєднується поняття «я», суб'єкта [13, 147].

Щоб вирішити питання про природу «я», необхідно, підкреслює Челпанов, звернути увагу на одну властивість нашого «я», а саме на його єдність. Так звана психічна єдність — це така ознака нашого психічного «я», що різко відрізняє його від фізичного. Але як же пояснити єдність свідомості, якщо стояти на точці зору Юма? Покажіть, яким чином окремі елементи, складаючи суму, можуть утвори-

ти єдність. Ніяким чином такого пояснення одержати не можна, тому що ми знаємо, і це визнають Еббінгауз і Іодль, що відчуває і сприймає не сума відчуттів, а «я». Можна додати, що відчуває «я», відмінне від цієї суми, тому що якби воно рівнялося сумі, то сума і залишилася б сумою, і ніякої єдності не можна було б одержати. Той же Юм постійно вживає «я»: саме воно шукає і знаходить відчуття. Однак коли треба підбити підсумок, це «я» виявляється нічим. Тому, якщо залишитися на ґрунті чистого опису, «я» залишиться без пояснення. А якщо я скажу — переживає моє «я» чи моя душа, я ввожу чинник, не даний безпосередньо в переживанні [13, 148-149].

Отже, ми бачимо, говорить Челпанов, що філософи, які стверджували, що із суми уявлень можна пояснити єдність свідомості, зробити цього не могли. Цього достатньо, щоб сказати, що для пояснення єдності треба визнати ще один чинник, що об'єднує свідомість — це наше «я», що має об'єднуючу функцію. «Це факт безпосередній, і якщо ми його не визнаємо, ми будемо не в змозі навіть просто описати душевного життя. Не можна думати, що кожний пучок сприймає сам себе. З пучка уявлень вивести «я» не можливо». Необхідно визнати, підсумовує Челпанов, що в нас є «об'єднуючий суб'єкт».

Поряд із фактом одночасної єдності свідомості, що, на думку Челпанова, із переконливістю свідчить про субстанціональність душі, не менш істотним є факт часової незмінності або самототожності «я», на котрий завжди вказують спіритуалісти.

«За старим розумінням, — пише Челпанов, — наше «я» є духовна субстанція, метафізична сутність, що становить собою щось просте, незмінне. Проти цієї простоти і незмінності заперечують, посиляючись на емпіричні факти. Заперечення такі: наше «я» змінюється, хоча дуже поступово, але постійно і безупинно; наше «я» у зрілому віці і «я» раннього дитинства — цілком різні сутності [13, 150]. Особливо скрутними для пояснення є факти аномальності свідомості, наприклад, роздвоєння свідомості і т.п. Дійсно, зазначає Челпанов, можна погодитися з тими, хто говорить про «глибокі зміни «я» у не нормальному стані, все це можна визнати, але все це нічого не говорить проти допущення чогось, що пояснює єдність, визнану нами, чогось особливого, що знаходиться поза окремими уявленнями, чогось, що має об'єднуючу функцію...» Причому, підкреслює Челпанов, це визнання зовсім не є судження з метафізичної точки зору. «Якби я говорив про духовну субстанцію завжди однакової, яка

перебуває, я був би метафізиком; але я говорю тільки, що є чинник, який пояснює єдність «я» і який має окремі уявлення; я говорю, що ви повинні припустити щось, що володіє об'єднуючою функцією, що можна описати» [13, 151].

Яке ж «повинне бути уявлення про цю сутність? Є це субстанція або ні? На це питання, вважає Челпанов, можна одержати відповідь із розгляду одних лише емпіричних даних. Коли ми з цього погляду говоримо про суб'єкта, коли ми говоримо: «моє «я» відчуває щось, щось переживає», коли я вживаю слово «я», думаю про «я», приписую йому відомі властивості, моє «я» уявляється мені в однім вигляді, вам — в іншому. Коли я розповідаю про «я», уживаю слово «я», задається питанням Челпанов, яким матеріалом я користуюся? Звідки я знаю про властивості «я»? Безпосередньо знати про них, як ми знаємо властивості столу, відчуття червоного кольору і т.д., ми, звичайно, не можемо, ми знаємо тільки із самоспостереження. Безпосередньо в «я» ми знаходимо лише окремі елементи; субстанцію ми пізнаємо лише за допомогою умовиводу. Ми користуємося відомим матеріалом (спогадів, уявлень і т.п.), який з'єднуємо, і одержуємо в результаті цілу картину нашого «я». Спробуйте подумати про себе. Що треба для цього зробити? Ви будете думати про своє сучасне, про своє минуле і т.д., — і з цих окремих елементів ви отримаєте картину свого «я». Це «я» уявляється таким, що має звисні властивості, якості (наприклад, мужній, корисливий, безкорисливий, що володіє злочинною пристрастю, стримує пристрасть і т.д.). Висловлюючись психологічно, я приписую моєму «я» звисні прихильності, властивості, якості» [13, 152].

Проте, відмічає Челпанов, «наш суб'єкт, як ми його мислимо, має більш багатий зміст, ніж це уявляється в безпосередньому досвіді...». До числа властивостей, які ми приписуємо йому, варто приєднати і «несвідомі стани — несвідомі потяги, відчуття, прихильності і т.д.». «Ці останні, незважаючи на несвідомість, мають діюче значення, можуть мати дію на хід уявлень, на вольові рішення і т.д.». Таким чином, зазначає Челпанов, «ми мислимо суб'єкта як щось, що володіє звисними властивостями і прихильностями: свідомими і несвідомими». «Я думаю, відмічає він далі, що, говорячи так, ми не ідемо з області емпіричних фактів; ніякої метафізики тут немає. Я йду далі і запитую: є цей суб'єкт субстанцією або ні? Питання це не має метафізичного характеру і може бути вирішене незалежно від



метафізики. Усе залежить від того, що називати субстанцією». [13, 153]. При правильному розумінні і вжитку терміну «субстанція», вважає Челпанов, можна назвати нею суб'єкт.

Далі, намагаючись дистанціюватися від асоціацій із метафізикою, із «метафізичною теорією», Челпанов пропонує обмежувальне тлумачення терміну «субстанція». «Що ми називаємо субстанцією?» — запитує він. Щоб відповісти на це запитання, треба розрізнити те, що відвіку у філософії називалося субстанцією та акциденцією. «Якщо є А і я цьому А приписую властивості а, в, с, то це А є субстанція, тому що воно існує постійно, незалежно від іншого, а властивості а, в, с є акциденцією, тому що вони постійно змінюються; сьогодні вони є, завтра їх немає. Субстанція є те, що може існувати самостійно. Візьмемо, наприклад, тіло, що рухається; тіло є субстанція; рух, який ми приписуємо тілу, є акциденція. Те, що має незалежність, є субстанція, а те, що належить цьому незалежному, є акциденцією».

«Якщо обвести поглядом усе, що відбувається у світі, продовжує Челпанов, ми побачимо, що, де є діяльність, там є і діяч; де говориться про якість, властивості, там є й річ, якій належать ці властивості. З цього погляду наш суб'єкт є субстанція, тому що ми уявляємо його як щось, що володіє зв'язними властивостями, які можуть змінюватися, які належать йому, які самі по собі, без зв'язку з цим щось, не існують. Назвавши суб'єкта субстанцією, відмічає Челпанов, я повинен зауважити, що не вважаю її субстанцією, яка перебуває, вічною, незмінною, не схильною до змін. Цього я не визнаю, хоча я вважаю за можливе прикласти до суб'єкта назву речі. Це є реальність. Хоча суб'єкт і схильний до змін, схильний до безупинного розвитку, але це є річ, реальність, реальність, що перебуває, тому що інакше не можна об'єднати окремі стани; це є реальність, яка лишається, яка переживає свої душевні стани; вона є основою душевного життя, її причина. Якщо цю субстанцію я назву душею і скажу, що це є річ, якій притаманні властивості свідомі і несвідомі — це буде те щось, що дає засоби для пояснення багатьох явищ. Ось що я маю на увазі сказати щодо того, що ми повинні розуміти під поняттям суб'єкта, «я». Суб'єкт є річ, реальність, що володіє зв'язними властивостями». Водночас робить застереження Челпанов, «якщо я говорю душа, субстанція, це треба розуміти не в метафізичному сенсі» [13, 154].

Підсумовуючи викладені міркування Челпанова, потрібно констатувати наступне. Розкриваючи поняття суб'єкта, Челпанов однознач-

но критично підходить як до асоціаністичних теорій суб'єкта, які трактують «я» як сукупність або суму уявлень, так і до різноманітних елементаристських і механістичних побудов, які гранично спрощують проблему «я», заперечуючи тим самим усяку змістовність суб'єктного начала. Неприйнятними для Челпанова виявляються також актуалістичні теорії, що уявляють психіку як «зв'язану єдність» без якогось розрізнення суб'єкта душевних процесів та його проявів («носія від того, що носить»). У цих побудовах, що заперечують самостійне духовне начало, психічна особистість зображується просто динамічною сумою, діяльністю без діяча, а реальним початком єдності «я» виставляється «особливий фізіологічний апарат».

Челпанов показує, що відмова від «поняття суб'єкта, субстанції, що проводиться у сучасній йому психології, веде до редукціоністських, таких, що фізіологізують основу психіки побудов і, зрештою, до втрати справжнього предмета психології.

Декларуючи власну позицію з аналізованого питання, Челпанов підкреслює, що «визнає існування душі як особливої духовної субстанції». Водночас він стверджує, що для визнання субстанціального начала психічного життя не тільки існують емпіричні підстави, але що воно можливе з емпіричної точки зору. Пропонуючи в цьому зв'язку обмежувальне тлумачення терміну «субстанція», Челпанов характеризує його через поняття «відносної незмінності». Одним із центральних фактів, що ведуть до визнання субстанціального начала психіки, є, на переконання Челпанова, факт безпосередньої єдності свідомості, який свідчить про наявність у психіці «об'єднуючого суб'єкта». Стверджуючи реальність психічного суб'єкта, його субстанціальну природу, Челпанов вважає, що визнання такого суб'єкта повинно бути вихідним пунктом у психологічних побудовах.

Такими є основні положення суб'єктно-особистісної концепції Г.І. Челпанова. На жаль, ці положення подані в нього не систематично, часто недостатньо обґрунтовано. Челпанов — як це вже відмічалося нами — не будує власної теорії особистості (суб'єкта), а лише аналізує попередників, приймаючи чи відкидаючи ті чи інші їх твердження. Багато положень в нього лише намічені, подані в суперечливих визначеннях, неузгоджені поміж собою. Він не намагається діалектично охопити і поглибити свій предмет, щоб усунути цю поверхневу суперечливість, часто йдучи шляхом простого декларування своєї позиції. Воднораз, намагаючись сполучити те, що не сполу-

чається, в однім випадку, і не проводячи чітких розрізень, в іншому, він у своїх судженнях допускає також і суттєві логічні суперечливості. В цілому ж, його статтям і лекціям, присвяченим проблемі особистості, явно не вистачає типологізуючо-узагальнюючого підходу, який, власне, і підводить до систематичних побудов.

Подібний підхід блискуче здійснив учень Г. І. Челпанова **В. В. Зеньковський**, особистісна концепція якого у порівнянні із іншими персонологічними концепціями початку ХХ ст. є найбільш концептуально заглибленою і логічно обґрунтованою.

Вже в перших своїх аналітичних статтях В. В. Зеньковський зосереджує головну увагу на сутності суб'єктно-особистісної проблематики. Перший підступ до неї здійснений мислителем у статті «*Сучасний стан психофізичної проблеми*» (1905) [14]. У теорії психофізичного відношення, стверджує він, можливі тільки два рішення — або паралелізм фізичного і психічного, або визнання їх причинної *взаємодії*. Детально розглянувши різні типи теорій психофізичного паралелізму, В. В. Зеньковський доходить висновку, що паралелістичне вирішення проблеми (у версії реального, а не рецептивного паралелізму) теоретично можливе, але з його допомогою не можна пояснити досвідно спостережуваної взаємодії душі і тіла. Таке пояснення, на його думку, може дати тільки теорія *психофізичної взаємодії*, яка веде до дійсного вирішення психофізичної проблеми. Аналізуючи аргументи критиків теорії взаємодії, В. В. Зеньковський показує їх неспроможність. Так, головний аргумент, що висувається раціоналізмом, заснований на твердженні про неможливість причинного зв'язку між неоднорідними, незрівнянними явищами (в даному випадку між душею і тілом). Цей аргумент раціоналізму (що базує свої побудови на постулаті замкнутої природничо-наукової причинності) В. В. Зеньковський вважає помилковим, бо він виходить з ототожнення причинних зв'язків з логічними, що елімінує з причинного зв'язку «*часовий елемент*» (і, додамо, усуває, таким чином, з психології все живе, конкретне, індивідуальне). На противагу раціоналістичній картині причинності В. В. Зеньковський стверджує можливість не тільки іманентних, але і трансцендентних причинних зв'язків і, таким чином, взаємодію онтологічно різнорідних реальностей (душі і тіла). Така взаємодія здійснюється через нeredуковану до жодного з начал *буттєву основу* психофізичного організму. Загальний і основний висновок статті може бути таким: психофізична проблема, при серйозному й поглибленому підході

не може обійти проблем онтології і завжди в своєму вирішенні дає певну метафізику. Таким метафізичним доповненням досвіду є поняття «суб'єкта» психіки, носія духовної індивідуальності.

У статті «*Нова праця про асоціацію ідей*» (1906) [15] В. В. Зеньковський продовжує аналізувати основні проблемні питання сучасної йому психології — питання про психічну причинність, про відтворення психічних уявлень, про тотожність «я» та інші. Загальний пафос статті може бути зведений до необхідності відмови від *актуальної теорії душі* (в рамках якої розвивав свою аргументацію А. Нечаєв)<sup>1</sup> і переходу до субстанціонального погляду на душу. Ключовим у статті стає питання про можливість і необхідність «метафізичних припущень» або метафізичних побудов в психології, за допомогою яких тільки й можливо пояснити стійкість зв'язку психічних процесів, обґрунтувати реальну *єдність психіки*.

Прихильники актуальної теорії душі, стверджує В. В. Зеньковський, заперечуючи поняття душевної субстанції як метафізичне, опиняються на ґрунті перетворення психології у фізіологію. Щоб уникнути такого «перетворення», зауважує він, необхідно ясно усвідомити *неминучість метафізики для психології*, визнати необхідність «метафізичних припущень», метафізичних доповнень даних досвіду. Особливо явною порочністю відмови від метафізичних побудов у психології стає при аналізі питання про «*свідомість тотожності «я»*», яке, у свою чергу, пов'язане з питанням про відтворення психічних уявлень. Заперечуючи поняття душевної субстанції, прихильники актуальної теорії розглядають психічне як *процес*, як «іманентно зв'язану єдність», без якої-небудь опори, що могла б служити підставою зв'язку психічних явищ і забезпечувала б реальність відтворення психічних уявлень. Але без такої підстави неможливо мислити і *тотожність «я»*. Тотожність, яка ні на що не спирається і ні з чого не виводиться, є *ілюзією*. Введення поняття «виділене «я»» (замість поняття тотожності), зазначає В. В. Зеньковський, аніскільки не знімає проблеми, бо таке «я» може існувати лише у вигляді спалахуючих і зникаючих моментів у потоці психіки, без змістовної глибини й ускладненості самосвідомістю, як «голі стани свідомості». Таким чином, у рамках актуальної теорії душі, на переконання В. В. Зеньковського, неможливо пояснити ані реальності відтворен-

<sup>1</sup> Актуальну теорію душі, як відомо, розвивали і відстоювали в психології В. Вундт (1832-1920) і Ф. Паульсен (1846-1908).

ня психічних уявлень, ані «свідомості тотожності «я»», що ґрунтується на ній. Таке пояснення, вважає він, можливе лише за умови виходу за межі «іманентно зв'язаної єдності», що постулюється цією теорією і переходу до субстанціального погляду на душу. В цьому випадку і процеси відтворення уявлень і свідомість тотожності «я», свідомість його єдності й безперервності — спиратимуться на реальну основу, яка ні з чого іншого не виводиться, а є дійсною й неподільною єдністю, опорою психічної індивідуальності.

Аналіз існуючих підходів до проблеми індивідуальності, а також розроблення власної концепції індивідуальності здійснені В.В. Зеньковським у статті «*Принцип індивідуальності в психології і педагогіці*» (1911) [16], яка спирається на найважливіші теоретичні висновки і методологічні посилки попередніх його праць.

Очевидна неминучість метафізики в психології, вважає В.В. Зеньковський, робить неминучими також метафізичні побудови і при встановленні поняття індивідуальності. Без таких побудов, без метафізичних доповнень даних досвіду неможливо обґрунтувати психічну індивідуальність, розкрити справжні витоки і засади її буття.

Найважливішим в цьому зв'язку є питання про пізнання індивідуальності. При осмисленні поняття індивідуальності виникає серйозне логічне утруднення, а саме: як можливе пізнання індивідуального, якщо пізнавати ми можемо лише загальне, схоже. Таке утруднення, зазначає В.В. Зеньковський, призвело до закріплення «неправильної, по суті, думки, що *одиничне*, особливе — виникає із загального, що *загальне* є основою індивідуального». Проте той факт, що індивідуальне пізнаване в своєму загальному, типовому, — ще не є факт передування загального індивідуальному. *Справжнім і первинним* фактом досвіду завжди є цілісний акт сприйняття індивідуальності, а логічне відновлення в понятті (з абстрактних елементів) цілісного переживання — лише вторинним продуктом цієї абстракції. Однак це логічне передування елементів, виділених у процесі абстрагуючої уваги, було некритично перетворене на метафізичне. Саме з цієї неправомірної метафізичної інтерпретації логічного факту, підкреслює В.В. Зеньковський, і бере початок вся та метафізика індивідуальності, де індивідуальність розуміється як *комбінація* різних елементів.

Принцип типізму, який фіксує загальне, схоже в індивідуальності і який має безперечне евристичне значення, не вирішує, таким чином, основної проблеми і не усуває загадки індивідуальності, бо за межа-

ми типового завжди залишається *неподільний залишок*, який закритий для дискурсивного пізнання. Це позамежне, таке, що не досягається, що може бути назване *ядром індивідуальності*, — може бути нами оцінюване. Саме *цінність індивідуальності*, зазначає В. В. Зеньковський, яка є для нас незбагненою, але яка засвоюється досвідно, — робить індивідуальність реальною. І ця реальність завжди є об'єктом пізнання, але не дискурсивного, а інтуїтивного, безпосереднього, містичного.

Виділяючи й аналізуючи три основні поняття індивідуальності — *номіналістичне, актуалістичне і субстанціальне*, В. В. Зеньковський доходить таких висновків. З погляду *номіналізму* індивідуальності не відповідає ніякий реальний факт. Індивідуальність пояснюється тут неповторним функціональним зв'язком *комплексу душевних явищ* з певним тілом. Індивідуалізуюче начало належить, тим самим, *до тіла*. З боку *психічного* індивідуальність виявляється лише *сумою* особливостей або відмінностей (у матеріалі і формах), які ми відкриваємо в даній душі.

*Актуальна теорія* душі всі індивідуальні відмінності і особливості психічних процесів розуміє як систему, як живе, зв'язне ціле. Ця жива єдність і є *те реальне* (не номінальне тільки), що обіймається поняттям індивідуальність. Як жива *єдність* індивідуальність не може бути поясненою з своїх частин, вона такий же реальний факт, як і окремі прояви її. Водночас, прояви індивідуальності пов'язані в актуальній теорії з впливом, головним чином, *зовнішніх умов* душевного розвитку. Саме зміни зовнішніх умов створюють мінливість індивідуальних відмінностей. Індивідуальність тут не має внутрішньої опори в собі, тієї *стійкої основи*, без якої «неможливо пояснити цілісність психічних організмів». Це, підкреслює В. В. Зеньковський, є істотною вадою актуальної теорії душі.

Як же може бути усунена ця вада? В. В. Зеньковський підходить до проблеми таким чином. Цілісність і стійкість психіки, що демонструється нею в ході розвитку, стверджує він, з неминучістю ставить питання про концептуалізацію *реальної, незмінної основи* індивідуальності, а також про «*відокремлення*» цієї *основи* від її проявів, що веде «до утвердження *метафізичного ядра індивідуальності*». Таке відокремлення (у понятті) стійкої основи індивідуальності від емпіричної психіки є, на переконання В. В. Зеньковського, абсолютно неминучим для систематичної психології.

Таким чином, через розрізнення *метафізичного ядра індивідуальності* і його проявів В.В. Зеньковським формулюється й утверджується *субстанціальне поняття індивідуальності*, яка, залишаючись досвідно-реальною, здобуває метафізичний сенс. Загалом у статті розкривається і утверджується *онтологічний* підхід до проблеми, при якому засвоювана цінність індивідуальності виступає умовою досвідного її пізнання.

Субстанціальна реальність і цінність індивідуальності глибоко пов'язані у В.В. Зеньковського з ідеєю її непохідності. Лише на основі цієї останньої, вважає він, можуть бути розкриті витоки і схарактеризовані рушійні сили розвитку індивідуальності. Саме непохідна основа індивідуальності виступає внутрішнім причинним чинником в психіці. Таким чином, питання про причинність, вирішення проблеми психічної причинності стає ключовим для розуміння психічного.

З'ясуванню природи психічної причинності, конкретного сенсу причинних співвідношень, а також меж застосування поняття причинності до психіки присвячена праця В.В. Зеньковського *«Проблема психічної причинності»* (1914) [17]. Основною його метою стає розкриття методологічної своєрідності психології, утвердження особливого (відмінного від природничо-наукового його розуміння) *характеру психічної причинності*.

Колишня психологія, що виходила з прикладеності до психіки понять, вироблених природознавством, стояла на ґрунті механічного розуміння причинності. З висуванням *органічного розуміння психіки* (де ціле визначає частини, а не навпаки) такий підхід відкидається, але ставиться під питання сама прикладеність до психіки поняття причинності. В обґрунтуванні можливості і необхідності причинного тлумачення психіки В.В. Зеньковський вбачає одне з головних завдань своєї праці.

У першій її частині В.В. Зеньковський робить детальний аналіз загальнонаукового поняття причинності, розкриваючи всі логічні і гносеологічні мотиви, що оформляють це поняття, очищаючи його від уявлень, привнесених туди природознавством. Переходячи до аналізу власне психічної причинності, В.В. Зеньковський показує, що розбіжності в психології з питання про природу психічної причинності мають своїм джерелом різне розуміння психічної активності. Залежно від того або іншого розуміння психічної активності, відзначає він, у психології висуваються три позитивні вчення

про психічну причинність — *периферична, центральна й актуальна* теорії душевного життя. Психологи, що заперечують активність у психіці, стоять на точці зору *епіфеноменалізму*.

*Периферичні теорії* психічної причинності пов'язують активність психічного не з цілим, а з окремими «елементами», «атомами», з яких будується психічне життя. Їх сенс цілком визначається аналогією між психічним і неорганічним світом.

*Актуальна теорія* психічної причинності (В. Вундт, Ф. Паульсен та ін.), борючись з «периферичними» тенденціями за органічне розуміння психіки не визнає, однак, ніякого особливого центру в психіці, не приймає вчення про духовну субстанцію. Поняття душі набуває тут нового, *актуального*, а не субстанціального характеру. І якщо відмову від механічного розуміння причинності треба вітати, то прийняття принципу «чистої» актуальності, вважає В. В. Зеньковський, означало б, що в психіці ми маємо тільки єдині психічні акти — і нічого більше, тобто нічого «стійкого» і «постійного». Така «чиста» актуальність психіки, вважає він, навряд чи може бути проведена.

Третій тип теорій психічної активності — *«центральні» теорії*, — виходячи з органічного розуміння душевного життя, відносять активність, що вбачається в психіці, до «центру» психічного потоку, до її стійкого суб'єкта. Таку точку зору на психічну причинність поділяє і сам В. В. Зеньковський, вона є методологічним фундаментом його концепції психічної причинності.

Критика теорій психічної причинності, що була систематично проведена В. В. Зеньковським, дозволила йому, відкинувши як фізіологічний, так і спіритуалістичний епіфеноменалізм, по-перше, ствердити ідею *самостійності психічної причинності* (ідею своєрідності психіки) і, по-друге, дезавувати актуалістичну теорію психічної активності, опрацювати і ввести в психологію поняття *«центру» психіки* як творчого її ядра, як *суб'єкта* психічного розвитку.

Констатувавши можливість прикладення до психіки поняття причинності (яке обґрунтовується у нього двома чинниками: підпорядкованістю психіки *часу* і прикладеністю до неї поняття *сили*), В. В. Зеньковський показує, що основним для причинного розуміння душевного життя повинне бути розрізнення психічних акту і змісту. Таке розрізнення диктується тим, що психічні зв'язки виявляють різну природу: одну — з боку акту, іншу — з боку змісту. При цьому актуальна зв'язність психічних процесів здійснюється не від акту до акту (як в акту-



альній теорії), а через *суб'єкт*, як центр психічного життя, тому периферична теорія душевного життя абсолютно неприйнятна. Зв'язність психічного змісту (як вона виявляється, особливо у *вищому духовному житті*) обґрунтовується, кінець кінцем, наявністю *ідеальної сфери*, яка, «втягуючись» у психічні процеси, набуває значення причинного чинника. Виступаючи як причинний момент, ідеальна сфера зберігає, проте, свою непохідність і (логічну) трансцендентність, проникаючи в психіку лише через *особливий духовний досвід*.

Встановивши можливість і необхідність причинного пояснення психіки, В. В. Зеньковський показує, що поняття психічної причинності не обіймає собою всіх моментів у психіці, але знаходить межу своєї прикладеності в понятті «*відносної безпричинності*», як вона виступає в актах вибору. Відносна безпричинність, висхідна до метафізичної первісності, непохідності індивідуальності є здатністю особи «починати причинний ряд» (як висловлювався І. Кант). Ця здатність, підкреслює В. В. Зеньковський, «завжди живе в нас; вона завжди може виявитися у виборі мотивації, висхідної кінець кінцем до безпричинного вибору». І якщо ідея *абсолютної безпричинності*, яка логічно і методологічно обґрунтовує самий задум причинного розуміння дійсності, в повному своєму змісті застосовна лише до Божества, то прийняття ідеї *відносної безпричинності* не тільки можливо, але і необхідно для розуміння дійсного сенсу психічного життя.

Ідея відносної безпричинності або «відносно безпричинної свободи», підкреслює В. В. Зеньковський, аніскільки не відміняє необхідності причинного пояснення психіки і аніскільки йому не суперечить, навпаки, глибше розкриває його, бо тут йдеться про відносний індетермінізм, який за самою своєю сутністю пов'язаний з відносним детермінізмом. Разом з тим лише ідея «відносної безпричинності», поєднуючи в собі ідеї безосновності, незалежності індивідуальності й детермінованості, залежності її (від внутрішніх і зовнішніх чинників), може охопити все, що пов'язане з проблемою індивідуальності. Проте питання це, зауважує В. В. Зеньковський, може бути розкрите у всій повноті лише в метафізичному вченні про індивідуальність.

Ключові питання метафізики індивідуальності були розглянуті В. В. Зеньковським у низці його праць філософсько-літературознавчого та історико-культурологічного характеру.

У статті «**Проблема безсмертя в Л. М. Толстого**» (1912) В. В. Зеньковський розглядає особистість у зв'язку із християнським вчен-

ням про індивідуальне безсмертя. Докладно аналізуючи пантеїстичну метафізику Л. М. Толстого, він констатує, що, незважаючи на напружене переживання останнім проблеми індивідуального безсмертя, він «пройшов повз таємницю індивідуальності» [18, 521]. Малюючи у своїх релігійно-філософських творах досягнення індивідуального безсмертя як «прилучення до Бога через розумне життя», Толстой фактично відтворює містику універсалізму, для якої людська особистість є лише «минуща форма прояву Бога», лише тимчасова умова для існування універсальних змістів. Співвідносячи толстовське поняття «розумного життя» із світом ідей Платона, В. В. Зеньковський наполягає на неправомірності виокремлення позачасових і універсальних переживань особистості в особливе життя і відриву їх від цілісної системи особистості. «Розум з його загальнообов'язковими судженнями і цінностями, із властивою йому безумовністю, — підкреслює він, — продовжує все-таки належати до тієї ж психічної системи, що ми зємо особистістю. В тому і полягає метафізична і психологічна таємниця особистості, що, реалізуючи в потоці свого особистого буття універсальні цінності, вона не перестає від цього бути особистістю, індивідуальністю». [18, 515].

У великій релігійно-культурологічній статті **«Росія і православ'я»** (1915) [19] поняття особистості стає в В. В. Зеньковського центральним моментом аналізу конфесіональних і культурологічних проблем. Особистість, що узята тут у її релігійно-філософському вимірі, стає для В. В. Зеньковського ключовим і критеріальним для порівняльного аналізу духовного життя Західної Європи і православної Росії.

У книзі **«Психологія дитинства»** (1924) В. В. Зеньковський розглядає метафізику особистості у аспекті релігійних витоків персоналізму. Аналізуючи розуміння особистості в сучасній йому психології і застосовуючи раніше розроблену ним типологію підходів до особистості, він підкреслює, що особистість не є і не може бути простою сумою, зовнішньою єдністю психічних процесів як це стверджують номіналістичні теорії. Але вона не є і чисто актуальною єдністю, як це здається актуалістам. Особистість завжди глибше свого емпіричного вияву, у ній завжди є дійсною її позаемпірична глибина. «Особистість, пише В. В. Зеньковський, ніколи не буває тільки даною, вона ніколи не є закінченою, вона завжди і «задана», перед нею завжди розкрита безкінечна перспектива духовного розвитку. Через те, зазначає він, неможливо не побачити «щось істинне в метафізи-

чному понятті особистості, у тому метафізичному персоналізмові, який вперше будував Платон, а в новий час Лейбніц, Герbart, Лотце, Ренувє, Тейхмюллер, Лопатін, Штерн». [20, 307].

Такими у дужестислому викладі є погляди на особистість В. В. Зеньковського.

Завершуючи аналіз формування концептуальних засад особистості у вітчизняній думці другої половини ХІХ — початку ХХ століття, необхідно зазначити наступне.

1. У зазначений період у вітчизняній традиції домінували філософсько-психологічний і релігійний підходи до концептуалізації особистісної реальності, що забезпечило ґрунтовність і глибину відповідних теоретичних розробок і персонологічних побудов.

2. Теоретична ґрунтовність і глибина вітчизняних концепцій особистості спирається на субстанціальне розуміння начала особистості, суб'єктно-опосередкований характер усіх процесів у психіці, буттєву самостійність і метафізичну невичерпність індивідуальності.

3. Рішення ключових проблемних питань персонології, що були запропоновані вітчизняними мислителями при аналізах і розробках ними концепцій особистості, а саме: проблеми дійсних засад та рушійних сил розвитку особистості, проблеми суб'єктного центру особистості, проблеми творчих потенцій та невичерпності особистості і деякі інші, — не тільки не втратили своєї актуальності, а й набули сьогодні нової теоретичної ваги.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Будилова Е. А.* Проблема личности в русской психологии второй половины XIX — начала XX в. // Теоретические проблемы психологии личности. — М.: Наука, 1974. — С. 250-277.
2. *Котова И. Б.* Идея личности в российской психологии // *Петровская А. В., Ярошевский М. Г.* История и теория психологии. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. — Т. 2. — С. 311-321.
3. *Толстых А. В.* Личность: историческая семантика и проблема понятийного определения // *Философские исследования.* — 1995. — № 3. — С. 26-40.
4. *Рождественский Ю. Т.* Христианская и психологическая антропология: от конфронтации к сотрудничеству // *Українська психологія: сучасний потенціал: матеріали Четвертих Костюківських читань 25 вересня 1996 року.* — К., 1996. — Т. III. — С. 25-31.

5. *Роменец В. А.* Історія психології ХІХ — початку ХХ століття. — Київ, «Вища школа», 1996. — 614 с.
6. *Татенко В. А.* Психологія в суб'єктному виміренні: Монографія. — К.: Видавничий центр «Просвіта», 1996. — 404 с.
7. *Бондаренко А. Ф.* Психологіческая помощь: теория и практика. — К.: «Укртехпрес», 1997. — 215 с.
8. *Никольская А. А.* Возрастная и педагогическая психология в дореволюционной России. — Дубна: Изд. центр «Феникс», 1995. — 336 с.
9. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2-х т. — Т. I. — Ч.2 — Л.: «Эго», 1991. — 280 с.
10. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М., «Правда», 1990. — 670 с.
11. *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича//Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: «Правда», 1990. — С. 578-638.
12. *Челпанов Г. И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Публичные лекции, читанные в Киеве в 1898-1899 гг. — Спб., «Мир Божий», 1900. — 366 с.
13. *Челпанов Г. И.* Психология. Основной курс, читанный в Московском ун-те в 1908-1909 акад. гг. — М, 1909. — Ч. 1-2.
14. *Зеньковский В. В.* Современное состояние психофизической проблемы//Университетские известия. — К., 1905. — №2. — С. 1-37 (отд. изд. — Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира, 1905. — 37 с.).
15. *Зеньковский В. В.* Новый труд по вопросу об ассоциации идей (Нечаев А. П. Ассоциация сходства. [СПб., 1905]).//Вопросы философии и психологии. — Москва, 1906. — Кн. 82. — С. 92-126.
16. *Зеньковский В. В.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике//*Зеньковский В. В.* Проблема воспитания в свете христианской антропологии. — М.: «Школа-Пресс», 1996. — С. 173-226.
17. *Зеньковский В. В.* Проблема психической причинности. — К.: Типограф. Императорского ун-та св. Владимира, 1914. — 435 с.
18. *Зеньковский В. В.* Проблема бессмертия у Льва Толстого//Л. Н. Толстой: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2000. — С. 500-527.
19. *Зеньковский В. В.* Россия и православие. — Киев: изд. ж-ла «Христианская мысль», 1916. — 55 с.
20. *Зеньковский В. В.* Психология детства. — Москва: «Школа-Пресс», 1996. — 336 с.

## ПСИХОЛОГІЧНА СПАДЩИНА Г. С. СКОВОРОДИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ДІАЛОГІЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

*В. Ф. Литовський*

Протягом XIX та XX століть, а особливо у перше десятиріччя XXI століття, ті, хто вважає себе духовними нащадками Г. С. Сковороди в сучасному світі, дискутують щодо розуміння його життя і творчості. У цих дискусіях стикаються уявлення, що є взаємовиключними, про те, яким був та яким лишається Сковорода в історії, культурі, долі свого народу та інших народів Світу. Намагання тих учасників цієї дискусії, які бажають позбавитись суперечливості у відповідях на ці питання, веде до нового рівня напруги у спорах про життя і творчість людини, яку всі без винятку учасники спорів вважають виключно значущою для розуміння історії свого народу і себе самих у цій історії.

Осереддям такого зіткнення визначень, що постають самовизначеннями тих, хто їх створює, є не політизована історична подія, висвітлення та тлумачення якої спирається на завжди існуючу неповноту обраних для тлумачення фахівцем фактів. Нашадки Сковороди дискутують про сенс певних текстів, що їх написав Сковорода, погоджуючись у тому, що створення ним кожного з цих текстів — історична подія... Опорою для дискусій постає саме історико-культурний контекст, в який вони включають для усвідомлення його сутності і кожен із згаданих текстів у пригаманній йому самодостатності, і сукупність текстів Сковороди як змістовне ціле, і життя Сковороди як текст.

Якою мірою такий рівень дискусійності української культури є рівнем її діалогічності? Чи може така дискусійність постати умовами та засадами оволодіння тими, хто постає творцями, діячами, носіями української культури, вмінням вести діалог із собою? Поривання і спроможність вести такий діалог Г. С. Сковорода вважав сутністю людини — будь-якої людини, людини як такої.

Усі без винятку дослідники життя і творчості Г. С. Сковороди згодні між собою у тому, що його учень М. Ковалинський був найближчою до нього людиною із усіх його сучасників. Листування із Ковалинським визначається для Сковороди бажанням з найбільшою повнотою і точністю розкрити власне розуміння Світу, людини, себе самого. У листі до Ковалинського він пише: «Следуй не пустым *хитросплетениям софистов*, не раздвоенным копытам свиней, но ку-

шай от тех книг, в коих рассматриваются такие или им подобные предметы: Что есть философия? Ответ: пребывать наедине с собою, с самим собою уметь вести беседу» [19, с.231].

Та бажання й уміння людини вести бесіду із собою, перебуваючи наодинці із собою, веде її до участі у діалозі про сутність діалогу. Г.С. Сковорода вступає співрозмовником у цей діалог, що його розпочав Сократ із афінянами та гостями Афінів у тексті діалогу Платона «Теетет». Сократ визначає те, що він називає словом мислити: «Я називаю так розміркування, яке душа веде сама з собою про те, що вона спостерігає. Роз'яснюю це тобі як людина, яка сама нічого не знає. Я міркую, що, мислячи, вона робить не що інше, як розміслює, сама себе запитуючи і відповідаючи, стверджуючи і заперечуючи» [14, С. 189].

Цей діалог не припинявся в європейській культурі з часів Сократа та Платона.

Ряд видатних теоретиків діалогу, зокрема М. М. Бахтін та О. О. Ухтомський, відмовляючись і від постановки таких питань, і від пошуків відповіді на них, зосереджуються на суто людських потребах у діалозі та суто людських засобах його розбудови [3, 21]. Неможливо у цьому плані не позначити точку зору Т. О. Флоренської. Вона підкреслює, що діалог, за М. М. Бахтіним та О. О. Ухтомським, здатен вести людину від постановки та вирішення нею разом з іншою людиною побутових питань до виявлення нею у діалозі із собою «останніх питань буття», які не мають вирішення. Саме тому, вважає дослідниця, М. М. Бахтін і О. О. Ухтомський через визначення і аналіз ними водночас побутових та буттєвих втілень діалогу ведуть людину до спілкування з Богом [22].

Г.С. Сковорода вважав, що діалог не тільки людини з іншою людиною, але й діалог людини із собою може бути здійсненим будь-якою людиною в опорі нею на суто людські засоби його розбудови. Та діалог, що створюється людиною як її діалог із собою, відкриває людину Богу. Продовжуючи вищенаведені нами роздуми про філософію як уміння людини бути наодинці із собою, втіленням якого виступає уміння людини вести бесіду із собою та про книги, читання яких надає таке вміння, Г.С. Сковорода пише: «Іменно такими книгами душа приготавливается к чтению Св. Писания, которое является раем благочестивых и ангельских умов, на которое всегда взирают, но никогда не пресыщаются ... людей, чьи дела, *Око*, походка, дви-

жение, еда, питье, короче говоря, вся жизнь *направляется внутрь*... Они не стремятся за летающими тварями за облака, но заняты единственно своей душой и внимают *самим себе*, пока не приготовят себя как достойную обитель Бога. *И когда Бог* вселится в их души, когда воцарится в них, тогда то, что толпе представляется чем-то невыносимым, ужасным, бесплотным, будет для них божественным нектаром и амброзией, кратко сказать, — веселие вечное». [19, с.23].

У житті та творчості Г.С. Сковорода здійснював класичний сократичний діалог із наявними співрозмовниками. Як читач книг та як письменник, здійснював діалог із уявними співрозмовниками — героями та авторами творів культури, які створювали інші письменники. Нижче ми звернемось до визначення підстав, за якими він обирав і ці книги, і цих авторів. Здійснював Сковорода діалог як із уявними співрозмовниками із героями книг, що він створював як їх автор. Здійснював він писемний діалог на підставі як усного діалогу із безпосередніми співрозмовниками, так і діалогу із уявними співрозмовниками. Безумовно, мислитель володів діалогом із собою, якому надавав виключне значення у духовному житті людини.

Але ні як філософ, ні як поет і письменник, ні як педагог він не розмірковував над тим, чи пов'язані між собою означені вище типи діалогу. Тому і не розмірковував над тим, як здійснюється такий зв'язок між ними. Не розмірковував він і над тим, чому образ зовнішній діалог з іншою людиною у його втіленні в усне та писемне мовлення як засіб розтлумачення сучасникам власних уявлень про Світ, людину, Бога. Не з'ясовував він і того, якою мірою здійснені ним усні і писемні діалоги із безпосередніми його співрозмовниками та писемні діалоги із уявними його співрозмовниками являли собою здійснення ним самопізнання.

Г.С. Сковорода впевнений, що люди відкриті діалогу. Принаймні діалогу із людиною, для якої, як для Сократа, діалог є не засобом існування, а здійсненням буття. Показово, що Г.С. Сковорода як вчитель дорослих людей, з якими вів діалоги, не вчив вести діалог, а створював умови, в яких людина вчилась вести діалог, беручи у діалозі участь. Ще раз вкажемо на те, що, за Сковородою, вчать діалогу книги філософів античності та праці християнських мислителів, що у пізнанні Бога спиралися на надбання філософії античності. З часом коло таких «навчальних текстів» розширюється ним і охоплює міфи єгиптян та інших давніх народів, міфи слов'янського язичництва... [18, 19].

Ми вважаємо за необхідне підкреслити ці особливості ставлення Г.С. Сковороди до діалогу. Але, безумовно, не для того, щоб вказати на те, наскільки його уявлення про діалог є недосконалим порівняно із сучасними теоріями діалогу і як психологічного процесу, і як феномена культури. Рівною мірою і не для того, щоб підкреслити те, наскільки Г.С. Сковорода випередив свій час серед іншого і у тому, що його не упорядковані ним уявлення про діалог накреслюють шляхи усвідомлення діалогу для психологів, педагогів, культурологів ХХ та ХХІ століть.

Звертаючись до зіставлення уявлень Г.С. Сковороди та сучасних мислителів про діалог як явище співбуття людини зі Світом та собою, ми намагаємось здійснити підхід, що його запропонував В.А. Роменець для розв'язання «вузлових моментів» становлення і розвитку психології як науки. Ці «вузлові моменти» треба «виявити і нанести їх на єдину лінію розвитку» психології як науки». Вже у створеному В.А. Роменцем у 70-ті роки ХХ століття підручнику з історії психології в череді таких «вузлових моментів» поруч із творчістю Сократа, Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбніця він вважав і творчість Г.С. Сковороди. В.А. Роменець позначив «вузлові моменти», про які йдеться, зібравши характерні фрагменти писемних текстів кожного з видатних творців психології в окремий текст, що презентує читачам певний «вузловий момент», пов'язаний із творчістю певного митця — зав'язаний його творчістю [17].

Наведемо текст, який презентує «вузловий момент», створений Г.С. Сковородою, у тому вигляді, який надав В.А. Роменець: «...Суть три миры. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый микрокосм, сиречь — мирык, мирок, или человек. Второй мир символичный. ...В обительном коем либо мире солнце есть оком его, и око убо есть солнцем. А как солнце есть глава мира, тогда не дивно, что человек назван микрокосмом, сиречь маленький мир... (В символическом мире) собранные небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечные натуры, утаенные в тленной так, как рисунок в красках своих» [17].

Г.С. Сковорода у тексті, з якого вилучено цей фрагмент, «вторым миром символичным» називає Біблію. Але слід взяти до уваги, що



у розвитку його уявлень про «мир символічний» мислитель включав у цей «мир» і сакральні тексти інших народів, що, на його думку, як і Біблія, являють людям символи, «ведущие мысль нашу в понятие вечные природы». У цей «мир», за Сковородою, входять і твори філософів і теологів давнини, які виявились здатними спрямувати власне мислення «в понятие вечные природы, утаенные в тленной». Наведений вище фрагмент одного з діалогів Г. С. Сковороди В. А. Роменець доповнює фрагментом з іншого його діалогу: «Мертва совсем душа человеческая, отрешенная к природному своему делу» [17.].

Складений В. А. Роменцем текст показує, що творчість Г. С. Сковороди дає можливість не тільки визначити у розвитку психології, як наполягав на тому В. А. Роменець, «риси міфологічної та філософської психології», але й визначити ці риси у їх взаємодоповненні [17]. На наш погляд, саме тому створюється можливість інтерпретувати творчість Г. С. Сковороди як передбачення ним і проблем, над якими будуть працювати видатні мислителі ХХ століття, і запропонованих ними шляхів розв'язання згаданих проблем.

Поширеними у цьому плані в наш час інтерпретаційними зіставленнями постають зіставлення наведених у підручнику В. А. Роменця ідей Г. С. Сковороди із уявленнями про Світ і людину у Світі таких видатних мислителів ХХ століття, як Марсель, К. Поппер, Хінтик [11]. Найбільш послідовну позицію у цьому плані займає Євген Глива. На його думку, розвиваючі надбання Сократа, Платона, Аристотеля, християнських богословів, що вели діалог з античними мислителями, Г. С. Сковорода постає попередником мислителів і ХІХ, і ХХ століття — і Кіркегаард, і Г. Марселя, і К. Юнга, і К. Роджерса [7].

Таке бачення творчості Г. С. Сковороди має підстави, враховуючи евристичний потенціал його уявлення про «три мири», який В. А. Роменець вважав одним із важливіших «вузлових моментів» розвитку філософії. Кожний із цих «миров» водночас і у його відокремленні від інших, і у його зв'язку з ними постає полем дослідження саме психології [17]. Але нас більше приваблює точка зору на цю культурно-психологічну ситуацію О. В. Марченка. Відповідно до цієї точки зору, включаючи фрагменти текстів Г. С. Сковороди у контекст дискурсу тієї чи іншої наукової спільноти, можна дійти і до тверджень Ю. Я. Барабаша про те, що Г. С. Сковорода прокладав шляхи і до розбудови «системного підходу», здійсненням якого у природознавчих і гуманітарних дослідженнях в 70-ті та 80-ті роки ХХ століття були

захоплені радянські вчені, і про те, що він є попередником розбудови семіотики у душі Тартуської школи [11].

На нашу думку, не можна не погодитись із розумінням різних за уявленнями про методологію наукового дослідження та ідейними переконаннями вчених, які наполягали на тому, що нащадкам Г. С. Сковороди треба зрозуміти цього митця саме у межах історичного часу його життя. Тільки на цій підставі відкриваються можливості розуміння сутності і шляхи того впливу, який здійснює філософ на культуру свого народу та на культуру людства. До кола цих вчених входять Д. І. Багалій, В. Ерн, І. В. Іванько, О. В. Марченко, Д. І. Чижевський, ... Ушкалов... та багато інших видатних сквородинознавців [1, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 20, 23, 25, 26, 27]. Позначимо, що до цього кола входить і Ю. Я. Барабаш, незважаючи на певні його захоплення, над якими іронізував О. В. Марченко [2].

Ми вважаємо, що тільки в історичних межах життя і творчості Г. С. Сковороди є можливим зрозуміти, що саме «стягується» у «вузловий момент» розвитку психології, яким є змістовна цілісність його філософських, поетичних, прозових, педагогічних творів. Така цілісність, на нашу думку, втілює у собі здійснення можливостей улюбленого Л. С. Виготським визначенням Н. Ахом «психології як експериментальної філософії». Але здійснення цих можливостей саме в історичний час, з одного боку, відокремлення психології як науки від філософії та, з другого боку, усвідомлення, що таке відокремлення створює виключно продуктивні умови для взаємовпливу, взаємозбагачення філософії і психології, подальшому розвитку їх у системному зв'язку взаємодоповнення [6].

У цьому контексті нагадаємо таке. Для Г. С. Сковороди філософія, як ми згадували вище, постає вмінням для людини «перебувати наодинці із собою, із собою вміти вести бесіду». За Цицероном, культура є «найкращою філософією». Отже, у суті філософському плані культура визначається Цицероном як усвідомлене і цілеспрямоване вирощування людиною себе за аналогом того, як людина вирощує за власним планом необхідні їй рослини та тварин. На сучасному етапі розвитку людського суспільства такий підхід Цицерона до визначення культури отримав статус психологічного підходу до такого визначення.

У творчості Г. С. Сковороди пов'язані міфологічна психологія і філософська психологія та водночас створюються передумови

для з'ясування того, як міфотворення, філософії, психології в самостійні шляхи розвитку пізнання [17]. Справа створення людиною себе сьогодні усвідомлюється фахівцями як психологічний процес суто діалогічний за сутністю. Відповідно до уявлень про людину, що творить себе суто як людину у діалогічній взаємодії з іншою людиною, таке творення вимагає вміння творчої особистості бачити себе такою, яка вона є і водночас — такою, якою вона воліє себе зробити, виростити, культивувати [3, 4, 20]. У Сковороди йдеться про людину, створену Богом і відокремлену від нього власним її невмінням, її небажанням вести діалог із собою. Саме така невміла, яка втратила поривання до себе, а тому, за Сковородою, і до Бога, людина має, на його думку, змінити власну духовну сутність [7, 11, 18, 19, 29].

Для цього така людина має у діалозі із собою відокремити себе таку, якою вона себе вважає тому, що не знає себе, від такої, якою вона є — якою постає у самопізнанні. Тільки так вона може подолати ті умови суспільного життя, що змушують людину сприймати як внутрішнє її самовизначення ті її зовнішні визначення, які люди ні надає суспільство. Такі зовнішні визначення здійснюються через розподіл людьми між собою влади над іншими, а не обов'язків перед собою, а тому і перед іншими.

Досвід Г. С. Сковороди саме у його пориванні до діалогу людини із собою як до втілення найвищого рівня її духовності є виключно важливим. Позначимо, що те, що він здійснив, Г. С. Сковорода розпочинав здійснювати як маргінальна постать на околиці інтелектуального розвитку Європи. Вже у першій третині XIX століття його співвітчизники починають розуміти його виключне значення життя-творчості Сковороди у розвитку народів України та Росії [1, 2, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 23, 25, 26, 27, 29]. На початку XX століття і протягом цього століття здійснене Сковородою світова громадськість усвідомлювала як розбудову, за словами В. Ф. Ерна, «нового самовизначення філософського розуму» [29]. Як здійснив себе Сковорода у своєму становленні культурним героєм свого народу, а тому й інших народів Світу?

Для того щоб виявити своє розуміння цього, І. Франко наполягає на тому, що Г. С. Сковорода «...стояв на зламі двох світів, на грані двох епох». Так поет Франко розуміє поета Сковороду, що писав «мовою кучерявою і тьмяною», але саме з нього починається українська поезія. Сковорода вплив «нове вино у старі міхи» поезії, що іс-

нувала до нього — поезії «польсько-католицької». Ці висловлювання Франка належать до його рецензії на твори академіка Д. І. Багалія «Г. С. Сковорода, мандруючий філософ». Зосереджуючись на творчості поета Сковороди, І. Франко дає і загальну характеристику його життя: «Одним боком свого життя він повернутий у минуле, а другим — підготував новий суспільний лад, прокладав шлях у майбутнє» [2, 23].

Ю. М. Барабаш вказує на «размашисту однусторонність» наведених вище суджень І. Франка, що взагалі було характерним, як зауважує дослідник, для революційних демократів наприкінці ХІХ століття. Він вважає такий запропонований І. Франком підхід до розуміння Сковороди-поета продуктивним для розуміння і поезії, і філософії, і життя Г. С. Сковороди в їхній єдності і цілісності. Адже ця людина і як філософ, і взагалі як культурний герой починається в становленні його як викладача поетики, що за традицією, яка йде від Аристотеля, мав визначити походження поезії, її сутність, основи співбуття поета і Світу.

З розробки власного розуміння сутності поезії і поета починається розробка Сковородою власного способу мислення — мовлення-мислення. Текст, що відбивав його роздуми про це, втрачено. Та Ю. М. Барабаш вважає, що значною мірою ми можемо судити про ці перші роздуми, спираючись на те, що здійснив Сковорода-поет в поезії і в тому, як почали сприймати його поетичну творчість його співвітчизники. Сковорода-поет розпочинає втілювати у власне поетичне мовлення те, що він бачить, те, що він відчуває як пересічна людина серед пересічних людей, а не як поет, що засвоїв правила бачення і розуміння Світу, які мають відрізнити його від «позбавлених дара», які мають бачити його очима, розуміти його розумом. За Барабашем, слід пам'ятати і те, що конфлікт Сковороди із приводу розуміння Сковородою сутності поезії став першим поштовхом до прийнятого ним рішення піти у мандри — розпочати ті відносини із Світом, які Сковорода визначив у славнозвісному своєму вислові «Світ ловив мене, та не піймав». Тому в розумінні цього дослідника має загальне методологічне значення запропоноване І. Франком уявлення про Сковорода поета як про такого, що «наливав нове вино у старі міхи» [2].

У цьому плані виключне значення отримує думка Д. Чижевського про те, що у мовленевій творчості Сковороди «поняття жевріють під образами». Поетичне мовлення-мислення Сковороди формує і особ-

ливості його філософського мовлення-мислення. Безумовним у плані філософського виміру поезії, створення особливої образної системи філософської поезії є вплив Сковороди на творчість видатних українських (Тичина, Рильський, Драч та ін.) і російських (Заболоцький, Тарковський, Бродський та ін.) поетів. І українські, і російські поети цей вплив усвідомлювали і ним пишалися. Безумовним є і вплив Сковороди на поетичність мовної творчості видатних українських прозаїків — Довженка, Хвильового, Йогансена. Глибинним є вплив Сковороди на формування принципів розбудови українського поетичного кіно від Довженка до Параджанова.

Усе це — проблеми першорядного психологічного значення, які усвідомлюється, по-перше, у лінії розвитку психології від Потебні до Виготського, а по-друге, у діяльності того неформального об'єднання психологів, що наприкінці 20-х — на початку 30-х років ХХ століття у складі Л. С. Виготського, Л. Курбаса, О. Р. Лурія, Н. Я. Марра, С. М. Ейзенштейна працювало над походженням мовлення-мислення-зображувального мистецтва, спираючись на дослідження синкретичності таких мистецьких явищ як театр і кіно [28].

Домінування понятійного вербального мислення у сучасному суспільному житті спирається на ту роль, яку виграє тяжіння європейської філософської думки XVIII-XIX століть до розробки нею евристичного потенціалу такого мислення. Створення Сковородою «нових визначень філософського розуму», про що писав В. Ф. Ерн, серед іншого відкриває і можливості продуктивного у суспільному плані опору згаданому домінуванню певного засобу мислення-мовлення, забезпечує розвиток діалогічних засад суспільного життя [15, 24, 28].

Започаткований І. Франком підхід до розуміння Сковороди як митця, що «стоїть на зламі світів, на грані епох», на нашу думку, найбільшою мірою втілює у собі розуміння самовизначення творчої особистості у культурі. В такому її самовизначенні норми, правила, еталони здійснення себе в культурі тими, хто створював її у попередні часи, безумовно виграють значущу роль. Але ця роль визначена тим, що творча особистість перевизначає, докорінно змінює засади, на яких творили її попередники. Саме таке перевизначення є втіленням і у психологічному, і у логічному планах діалогу як феномена культури [1, 2, 3, 8, 11, 12, 15, 17, 20, 23, 27].

Такому підходу протистоїть підхід Д. Чижевського, що взагалі виключав і для Сковороди, і для будь-якого митця такий дивний за-сіб життя і творчості, як буття «на зламі світів, на грані епох». За Чижевським, загальнолюдська культура еволюціонує у послідовній зміні її змісту і форм. У межах цієї еволюції розвиваються національні культури, у межах останніх — здійснюють себе видатні люди. Вони здійснюють себе через усвідомлене відтворення ними норм, еталонів, правил здійснення людиною себе як автора творів в тій або іншій культурі [25, 26]. В Європі після Відродження виникає новий світогляд — нові засоби сприймання і розуміння людиною Світу, себе й інших у Світі, себе, інших. Світ у собі. Вони являють собою нову епоху, нову культуру, нову людину — епоху Бароко, культуру Бароко, людину Бароко. Бароко в Україні, як вказує Д. Чижевський, завершує собою європейське бароко. До України бароко приходить як система правил, норм, зразків розбудови мистецьких творів, правил, норм, зразків розбудови людиною самої себе. Така розбудова впевнює людину в її причетності до загальнолюдських змагань і досягнень у духовному розвитку людства. Г. С. Сковорода і як філософ, і як поет був останнім — найбільш видатним, але останнім митцем українського бароко [25, 26].

На нашу думку, творчі поривання Г. С. Сковороди усвідомлено заперечують вихідні засади і епохи Бароко, і культури бароко, і психологічні засоби здійснення, розбудови людиною себе за еталонами бароко. І це поривання пов'язане саме з їх завершенням в українському бароко, що і зумовлює собою виявлення, визначення і перевищення барокових засад. Барокове сприймання і розуміння Світу і людини оберталось планами перебудови і Світу, і людини. Плани ці були приведені в дію і докорінно змінили Світ, хоча і зовсім не так, як сподівались ті, хто розробляв ці плани. Людина опинилась у створеному її зусиллями Світі, який своїм існуванням ламав і звичні йому, і виховані в ньому іншими, і культивовані нею за зразками засоби сприймання і розуміння Світу, себе у Світі, Світу в собі.

Нові торговельні шляхи через Атлантику і навколо Африки обернулися століттями війн на морі за ці шляхи. Серед іншого ці шляхи забезпечили можливість того пошуку здійснення людиною щастя, який Сковорода вважає самообманом. Йдеться про пошуки людиною щастя за морем, який для Сковороди є її втечею від себе. Сковорода окреслює той час-простір, в якому варто шукати щастя — в собі

самому. У цьому історико-психологічному контексті, з одного боку, щоб не думав про пошук людиною щастя за морем Г. С. Сковорода, такий пошук утворив нові народи, утворив новий світовий устрій, новий напрям розвитку історії людства. Та, з другого боку, і за морем, і серед нового народу, у створенні якого людина бере участь, вона або знаходить спілкування із собою — один на один із собою, або втрачає себе і серед нових своїх співвітчизників.

Барокова «пристрасть до сміливих комбінацій та авантюр» через «трагічне напруження та катастрофи» у житті передусім народів Європи на початку життя Сковороди розподілила Європу на країни по один берег Балтики, що почали розвиватись через розбудову машинного виробництва, і країни на другому її березі, що будуть приречені забезпечувати такий розвиток передусім хлібом — його вирощуванням, торгівлею «із тим берегом». На «цьому березі» це веде до посилення закріпачення селян там, де воно ще існує, повернення його туди, де селяни його позбавились [16]. На відміну від метафоричних визначень І. Франка «злам світів» відбувається не як злам між Світом давнини і Світом майбутнього. Це злам сучасного єдиного Світу на різні Світи.

М. А. Ніженець у роботі «На зламі двох світів», на яку протягом вже сорока років з повагою посилаються сквородинознавці, виклала своє розуміння сутності зламу, про який йдеться у наведених вище роздумах І. Франка. За М. А. Ніженець, Києво-Могилянська академія, в якій навчався Г. С. Сковорода, втілювала у собі духовні пошуки великої епохи у житті України саме як відомого навчального закладу. Але епоха ця у всій її величі і значущості минає. Розпочинається нова епоха, яка існує у непевних ще задумах нового навчання, нового розуміння знання, нового розуміння відносин між вчителями та учнями. Створення Харківського колегіуму і особливо додаткових класів при ньому являє собою початок духовних пошуків нової епохи, в яких Сковорода має брати участь як викладач цього навчального закладу.

Розкрита дослідницею драматична історія Харківського колегіуму втілює у собі «злам світів». Діями історичної драми постає і відкриття при колегіумі додаткових класів, і боротьба за посаду ректора колегіуму, і затвердження Сковороди як викладача колегіуму. У межах цієї драми складається коло тих, хто розуміє історичний масштаб особистості Сковороди, вважає спілкування з ним дарунком

долі. Їх діти створять нове коло — коло тих, хто задумає створити у Харкові університет і доведе цей задум до здійснення.

М. А. Ніженець показує у своєму дослідженні, що і відкриття колегіуму, і створення додаткових класів при колегіумі, і відкриття університету відповідало планам розбудови імперії за проектом Катерини II та планам вдосконалення імперії Олександра I. Та згадані плани нічим не відрізняються у своєму здійсненні від планів інших володарів феодального світу Європи керувати епохою Просвіти. В найближчій історичній перспективі університети, як би пильно їх діяльність не спрямовувала і не контролювала влада, сприяли появі і поширенню у суспільстві духовної незалежності громадян від влади. Більший або менший рівень такої незалежності став звичним визначенням сучасного суспільства. Але сьогодні неможливе суспільство, в якому такої незалежності не існує як такої. Для нашого суспільства мали непереврене значення ті надзвичайні шляхи ствердження незалежності власної особистості, до яких вдавався Сковорода [1, 2, 12].

Тетяна Шевчук показує, що поява грані між епохою Бароко та епохою Просвіти, злам між світом Бароко та світом Просвіти є більш складним процесом, ніж вважала М. В. Ніженець. За існуючими в час створення Києво-Могилянського колегіуму навчання в ньому орієнтувалось на принципи розбудови змісту і засобів навчання в католицьких колегіумах, що готували риторів, спроможних нав'язати власне бачення і розуміння Світу й людини у Світі тим, хто слухає або читає створені ними тексти. Барокові засоби розбудови текстів вважались у цьому плані найефективнішими.

Епоха Просвіти на перших кроках свого становлення відчуває вплив протестантської риторики з її відмовою від поривання захопити читача або слухача яскравими та парадоксальними образами бачення і розуміння Світу автором твору. Замість цього формується поривання автора довести істинність власного бачення і розуміння, звертаючись до розуму тих, хто читає або слухає його твори. У цих творах власне мислення розгортається автором крок за кроком. Кожен такий мисленневий крок обґрунтовується посиленням автора на спільний для нього та його читача або слухача життєвий досвід. Сократичний діалог повертається у мовний простір Європи.

Т. С. Шевчук показує, якою мірою засвоєння можливостей діалогу скоріше як риторичного мовного жанру у розумінні В. В. Виноградова, ніж як нериторичного мовного жанру у розумінні М. М. Бахтіна



в Україні було пов'язано із тією лінією формування епохи Просвітництва, культури Просвітництва, яка йшла від перекладу Біблії М. Лютером на німецьку мову та його ідей, щодо права людини розуміти Біблію, яку вона читає рідною для неї мовою. Дослідниця пише: «Знані діячі української культури XVII ст. Інокентій Гізель (близько 1600-1683) та Адам Зернікав (1652-1683), вихідці з німецьких родин лютеранського сповідання, носії традицій єзуїтської філософсько-теологічної освіти й палкі захисники православ'я, привнесли дух раннього Просвітництва на українські землі, зокрема і в стіни Києво-Могилянської академії. Так, Інокентій Гізель, котрий був особисто знайомий з німецькими просвітителями Готфрідом Ляйбніцем та ректором протестантської школи у Стокгольмі Іоаном Гербінієм (автором праці «Твір про підземний Київ»), — ректорував у ній упродовж 1646-1652 років. Наприкінці XVII ст. плеяда блискучих культурно-освітніх діячів — Лазар Баранович (1620-1693), Варлаам Ясинський (1627-1707), Стефан Яворивський (1658-1722), Феофан Прокопович (1681-1736) впроваджували передові для того часу культурно-освітні ідеї та за можливістю інтегрували прогресивні традиції європейської освіти в навчальний процес Києво-Могилянської академії.

Справжній «німецький бум» у Києво-Могилянській академії як осередку православно-ортодоксального богослов'я Російської імперії настав після повернення з Галле Симона Тодорського (1700-1754). Після повернення останнього у Київ з-за кордону 1738 року в навчальний процес академії було впроваджено вивчення німецької мови, котрою на рівні з грецькою та давньоєврейською він як фаховий філолог-орієнталіст володів досконало.

Г.С. Сковорода, навчаючись у Києво-Могилянській академії наприкінці 1730-х та протягом 1740-х років, опинився у вирі захопленя німецькою культурою. Студентом він був одним із переписувачів трактату Адама Зернікава «De processione Spiritus Sanctis a sole Patre» («Про несходження Св. Духа від одного тільки Отця»). Цей православний богослов німецького походження свого часу отримав протестантську освіту у Крулевецькій академії, але згодом розчарувався у лютеранстві, перейшов у православ'я та перебрався до Чернігова (нім. *Zernikaw* — Чернігів). Звісно, шляхи доведення складних богословсько-філософських тез цим апологетом залишилися у стилістичних рамках палкої протестантської проповіді» [27, с.113-115].

Із зацікавленням знайомляться із цією альтернативою барокової риторики. Г. С. Сковорода входить до кола тих кращих спудеїв академії, які переписували за дорученням її викладачів кращі зразки цієї риторики для її бібліотеки [27].

Історико-психологічна, історико-культурна колізія, в якій, за О. В. Марченком, здійснюється становлення Г. С. Сковороди одним із культурних героїв людства, являє собою, на нашу думку, колізію, що відповідає сутності «зламу Світів», самовизначенню митця «на зламі Світів». Але носить ця колізія виключно драматичний характер. За Марченком, Сковорода саме як філософ протистоїть таким творцям епохи і культури Просвіти, як Вольтер і Дідро. І протистоїть їм він на напрямі розвитку «філософської психології» (В. А. Роме-нець) у суто психологію.

Лінію цього протистояння О. В. Марченко позначає, спираючись на таке висловлювання Вольтера: «...Что же остается нам после положений древних философов, сведенных мной воедино настолько, насколько я мог? Хаос химер и сомнений. Следует признать, что изобретатели в области искусства механики оказались значительно полезнее людям, чем изобретатели силогизмов: тот, кто изобрел ткацкий станок, имеет несказанное преимущество перед тем, кто придумал врожденные идеи» [11, с.18]. Ці судження Вольтера про античну філософію О. В. Марченко доповнює судженнями Дідро про людину: «Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — это клавиши, по которым ударяет нас окружающая нас природа и которые издают звук сами по себе. Если вы признаете, что между животными и вами разница только в организации, то вы обнаружите здравый смысл и рассудительность. Во вселенной, в человеке и в животном есть только одна субстанция. Ручной органчик — из дерева, человек — из мяса. Чижик из мяса. Музыкант из мяса, только иначе организованного» [11, с.19].

Безумовно, О. В. Марченко розуміє, що ані культура Просвіти, ані позиція у створенні цієї культури Вольтером і Дідро не зводяться до цих наведених ним тверджень видатних мислителів. Для нього у зіставленні цих висловлювань Вольтера і Дідро формується та лінія розвитку європейської культури, яка стане провідною у другій половині XIX століття і майже протягом усього XX століття разом із розвитком науки і техніки цього періоду історії людства. Розпочнуться пошуки на шляху створення людини самою себе за образом

та вподобанням машин і механізмів, які людина проектує, розбудовує, використовує. Пошуки приведуть до створення таких умов життя людиною для людини, в яких, за розумінням Гайдеггера, техніка почне неусвідомлено для людини створювати її такою, яка заперечує людське у собі.

О.В. Марченко підкреслює неймовірність, на перший погляд, окресленої ним історико-культурної, історико-психологічної ситуації. Баченню і розумінню Світу та людини у Світі, що створюються в інтелектуальній столиці Світу XVIII століття володарями думки сучасників і володарями думки наступних поколінь, протистоїть бачення і розуміння Світу і людини невідомої майже нікому пересічної людини, що мандрує Слобожанщиною — краєм світу, де тільки починається розбудова освіти європейського рівня того часу. Людина ця, скоріш за все, і не читала праці сучасних їй володарів думок Європи. Вона помітила ті ж тенденції у розвитку оточуючої її дійсності, що і згадані володарі, але принципово інакше поставилась до розуміння цих тенденцій.

Має підстави точка зору, відповідно до якої в історичному масштабі саме «філософсько-психологічні передположення» (В.С. Біблер) Г.С. Сковороди виявили можливість спонукати людину не сприймати себе як створену собою машину серед інших створених собою машин. Попри усе треба утримати можливість буття людини як її буття серед людей. Але це є можливим лише для людини, що здатна витримувати буття наодинці із собою, у бесіді із собою, в якій, за Сковородою, людина відкриває себе для Бога.

Слід також зважувати на те, що наведені вище твердження Вольтера і Дідро мають свій немалий евристичний потенціал. Але обмеженість машиноподібних уявлень про людину долається через дослідження Біблера, Шерінгтона, Павлова, Виготського, Ухтомського, Фейербаха саме в розумінні здатності людини вести діалог із собою як із осередком її здатності вести діалог з іншою людиною [3, 4, 15, 21].

У напруженому житті-творчості Г.С. Сковороди українська культура постає в її існуванні, як і будь-яка культура інших народів, «на межі самої себе», за визначенням М.М. Бахтіна [3]. Психологічний процес визначення засад власної культури, який завжди обертається перевизначенням таких засад. На нашу думку, саме О.В. Марченко, найбільш адекватно окреслює напрями перевизначення вказаних засад як виключно драматичний психологічний процес [11, с.40-63].

Питання щодо погодження вчення античних філософів та Біблії, щодо співвіднесення Старого Заповіту та Нового Заповіту вважались у сучасному Сковороді ортодоксальною богослов'ї — «шкільному богослов'ї», як називає його Сковорода — остаточно вирішеними. Г. С. Сковорода розпочинає, за висловом Г. Г. Шпета, «богословствование за свой страх». О. В. Марченко окреслює історико-психологічний контекст такого «богословствования» Сковороди: «Не забуваючи про розповсюдження в той час в Україні протестантизму, підкреслимо, що екзегеза Сковороди за типом поривається до екзегези *античної*, до Платонової і піфагорійської герменевтики образів традиційної міфології та гомерівського епосу. Безсумнівним є звертання Сковороди до богослов'я олександрійської школи в особі Климента та Орігена було звернення до переходу, «мосту», який вів українського філософа не «вперед», до екзегези християнської, як вважається, і тим більше не до німецької містики, як вважав Д. І. Чижевський, а «назад», до Філона Александрійського і від нього до (тих, що вживав Філон) алегоричних методів піфагорійців і платоників, пізніше — неоплатоників» [11, с.55].

Звернемось ще до одного твердження О. В. Марченка: «Сама Біблія в якийсь момент постала для Сковороди (людини із традиційної церковної сім'ї та традиційного церковного середовища) чимось проблематичним, що потребує пояснення, що відкриває щось до цього невідоме і непізнане. Тут вже неможливо спиратись на існуючий екзегетичний канон, тут треба думати самому» [11, с.58].

У тому багатоплановому перетині культурних впливів, в якому опинилась Україна часів Сковороди, він робить той крок, який робить людину поетом і філософом. Він став один на один зі Світом, наважився сприйняти Світ як Світ вперше і відкрити своє сприймання і розуміння Світу для інших у творах, що постають для нащадків опорою в їх спробах здійснювати власне життя як творчості. Дискусії літературознавців, культурологів, філософів, психологів щодо життя і творчості Г. С. Сковороди утримують і розвивають діалогічні виміри української культури. На нашу думку, така дискусія попри талановитість і принциповість згаданих її учасників буде поверховою без участі в ній тих, хто першими зрозумів, ким є для них Сковорода у їх повсякденному, а тому й історичному житті. У цьому плані пригадаємо давню полеміку Костомарова із Крестовським — одіозною постаттю в ідеологічному житті Російської імперії другої половини

XIX століття. Крестовський намагався сформулювати таке розуміння Сквороди, яке мало заперечити необхідність пошуку високого сенсу його життя-творчості, що тоді розпочали науковці та громадські діячі в Україні та Росії.

Костомаров підкреслював, що історичне значення Сквороди визначається ставленням до нього його народу. «Пересічні українці» з творів Сквороди знали вірші Сквороди і здебільшого лише ті, що стали їх піснями. Поруч із цими піснями поставали їх розповіді про те, як поводився — спілкувався — Скворода із людьми, серед яких жив. Втративши можливість вчитись писати і читати, неписьменні українці створили у цих розповідях свого Сквороду. Його вони і намагались зрозуміти як себе. Ці намагання втілювали необхідність для них стільки ж зрозуміти історичну особистість, скільки і зрозуміти себе в історичних умовах, в яких вони не втратили внутрішньої волі й особистої гідності, серед зусиль влади позбавити їх і волі, і гідності [1, 2, 9, 10, 11, 12, 13, 23, 27].

Народ, який не читав писемних творів Сквороди, сприймав його життя як створену їм дію, в якій кожен з «простих людей» міг «взяти участь» як співрозмовник Сквороди. Народ створив Сквороду, який, безумовно, відрізняється від того Сквороди, якого створюють ті, що досліджують його тексти. Та, за Костомаровим, справжнім, можливо, і є Скворода у розумінні його народу. Головне у цьому Сквороді як для виключно освіченої і розумної людини є те, що кожен, хто бажає розмовляти з ним, хто бажає зрозуміти його — рівний йому. Таку сутність діалогового підходу до здійснення Сквородою власного життя як творчості народ ніколи не забуде і не віддасть [1, 2, 9, 10, 12, 13]

Життя Сквороди як твір. Жанр твору — гра. Гра створюється усвідомлено, послідовно, безкомпромісно. Зміст гри та її правила Скворода сформулював у створеній ним власній епітафії: «Світ ловив мене, та не спіймав». Епітафія розбудована як загадка.

Для наших сучасників гра, учасники якої ловлять або одного з них, або один одного, — нерольові дитячі ігри або підліткові ігри за правилами. Реліктові залишки найдавніших сакральних дій. Водночас випробування Світом людини, випробування людиною Світу.

Чи не ловлять Сквороду розумні читачі його текстів у власні розуміння? Необхідність зрозуміти Сквороду — зловити його [2, 27]. Неможливість це зробити. Необхідність знову і знову його зрозуміти

— повертатись до того, що він писав, промовляв, робив і відмовлявся робити.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Багалій Д.І. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода. К.: КСП «Кобза», 1992. — 469 с.
2. Барабаш Ю.Я. «Знаю человека...» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. — М.: Худож. лит., 1989. — 335 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. — 320 с.
4. Библиер В.С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). М.: Политиздат, 1975. — 399 с.
5. Бубер М. Два образа веры. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 592 с.
6. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6-ти т. Мышление и речь, Т. — С. 118-184.
7. Глива Є. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди.: — К.: Видавництво ТОВ «КММ», 2006, — 256 с.
8. Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення Григорія Сковороди. К.: «Наукова думка» 1983. — 278 с.
9. Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» // Основа. — 1861. — №7. — С. 176-179.
10. Костомаров Н. Ответ на статью Всев. Крестовского «Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского» // Основа. — 1861. — №8. — С. 1-14.
11. Марченко О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX-XX веков. Исследования и материалы. Часть I. [Текст] / О.В. Марченко. — М., 2007. — 276 с.
12. Ніженець А.М. На зламі двох світів: Розвідка про Г.С. Сковороду і Харківський колегіум. — Харків: Прапор, 1979.
13. Мішаніч О.В. Григорій Сковорода і усна народна творчість. К.: Наукова думка, 1976.
14. Платон Собр. соч. в 2-х томах. Т.2. Москва: «Мысль», 2007 — С. 249.
15. Поршнев Б.Ф. Тридцатилетняя война и Московское царство. М.: Наука, 1976, — 435 с.
16. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). М.: «Мысль», 1974. — 487 с.

17. Роменець В. А. Исторична психологія. [Навчальний посібник для університетів.] К.: Вища школа 1978. — 440 с.
18. Сковорода Г. Повне зібрання творів. — У 2 т. Т.1. К.: Наукова думка, 1973.
19. Сковорода Г. Повне зібрання творів. — У 2 т. — Т.2. К.: Наукова думка, 1973. — С. 231.
20. Ушкалов Н. В. Жанровая природа диалогов Г. С. Сковороды в связи с сократическими диалогами Платона // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура.: Сб. научн. Тр. / АН Украины Ин-т философии; К.: Наук. Думка, 1991. — С. 279-284.
21. Ухтомский А. А. Письма. — В кн.: Пути в незнане. — М.: Советский писатель, 1978. — Сб. X.
22. Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии: наука о душе. — М.: Гуманит. изд. центр АЛДАОС, 2001. — 208 с.
23. Франко Іван. Рецензія на книгу: Сочинения Григория Саввича Сковороды Собрание и редактирование проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание. (1794-1894) Харьков, 1894 // Записки наук. т-ва імені Т. Г. Шевченка у Львові. — Т. VI. Кн. I. — Львів 1895. — С. 79.
24. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1976.
25. Чижевський Д. І. Історія української літератури. К.: Академія, 2003. — 567 с.
26. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. — 270 с.
27. Шевчук Т. С. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковороди. Ізмаїл: СМІЛ, 2010. — 538 с.
28. Эйзенштейн С. М. Психологические вопросы искусства. М.: 2002.
29. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. — М.: Путь, 1912. — С. 333.

## ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ ПЕРЕЖИВАННЯ ЛЮДИНОЮ ДОВГОТРИВАЛОЇ ДЕПРИВАЦІЇ

*А. М. Маслюк*

Минуле століття було надзвичайно насиченим екстремальними подіями (війни, Чорнобильська катастрофа, землетруси, повені, терористичні акти, голодомори в Україні). Психологічне осмислення таких подій є передумовою адекватного реагування на сучасні виклики, які постають перед суспільством. У цьому контексті загострюється потреба поглибленого вивчення переживань людини в умовах голодоморів першої половини ХХ століття в Україні. Багатоаспектність проблеми поруч із об'єктивною складністю феномена переживання голодомору зумовлюють застосування у дослідженні комплексного підходу, розгляду переживання цієї трагедії як міждисциплінарної проблеми.

Поява останнім часом в Україні значної кількості історичних досліджень проблеми голодоморів першої половини ХХ століття в Україні (Р. Конквест, В.І. Марочко, Дж.Е. Мейс та ін.) лише започаткувала історичне розуміння тих жакливих подій, які водночас потребують психологічного осмислення та аналізу, що сприятиме глибшому розумінню впливу психотравмуючих переживань та наслідків довготривалої фізіологічної депривації на життєву самореалізацію жертв голодомору та їх нащадків.

**Мета.** Дослідити структуру чинників переживання людиною довготривалої фізіологічної депривації першої половини ХХ століття в Україні та розкрити вплив голодомору на характер життєвої самореалізації наступних поколінь.

Депривація розвивається внаслідок обмеження можливостей людини в задоволенні основних потреб, що здійснює різко негативний вплив на розвиток особистості і може заблокувати її потенційні здатності встановлювати стосунки з іншими людьми (Дж. Боулбі, Я.О. Гошовський, Й. Лангмейєр, З. Матейчек, З. Фройд, Р. Шпіц). Психічна депривація є психічним станом, що виникає під впливом таких життєвих ситуацій, у яких суб'єкт не має реальної можливості для задоволення основних психічних потреб достатньою мірою та протягом тривалого часу. Наслідки психічної депривації проявляються насамперед у тому, що індивід у результаті тривалого незадо-



волення потреб не здатний пристосуватися до ситуацій, які є типовими для певного суспільства.

Екстремальні ситуації XX століття в Україні, на нашу думку, породжували численні проблеми психічного і фізичного здоров'я людей. Характерні ознаки осіб, що пережили екстремальну депривацію, насамперед зводяться до ураження мотиваційної та емоційно-вольової сфер, що проявляється в неадекватній поведінці, деформації життєвої перспективи, підвищеній тривожності, агресивності. Зокрема, депривованим дітям притаманні почуття соціальної незахищеності й неповноцінності, у них наявні розлади контролю за емоційною сферою, посилення агресивності, психологічної залежності, відчуття загрози. Крім того, депривація призводить до пригнічення основних функціональних параметрів особистості як біосоціального організму, що зумовлює загальне ослаблення її психофізичних і соціально-психологічних можливостей. Такий вплив блокує повноцінний особистісний розвиток як у площині біогенних потреб, так і на рівні соціальної самореалізації, призводячи до депресії, неадекватності, психологічного омертвіння тощо. У дослідженні проблеми голодоморів важливо зазначити, оскільки для нас це принципово, що голодомори були вчинені проти українського народу загалом, хоча більшість населення становили українські селяни.

Результати численних досліджень дають підстави стверджувати про багатоаспектність прояву режиму обмежень і тому постає необхідність індивідуального розгляду кожного чинника: комунікативно-інформаційного, фізіологічного (харчового), просторового, духовного, традиційного.

Усвідомлення психотравмуючих подій голодоморів в Україні показано в схематичній структурі (на рис. 1.1).

<b>Депривація 1932-1933 років в Україні</b>				
Різновиди депривуючих чинників				
Комунікативно-інформаційний	Фізіологічний (харчовий)	Просторовий	Духовний	Традиційний

*Рис. 1.1. Структура психотравмуючих чинників подій голодоморів в Україні першої половини XX століття*

**Комунікативно-інформаційна депривація.** Штучно створені тоталітарним режимом інформаційно-сенсорні обмеження в умовах голодоморів негативно впливали на нервово-психічну стійкість людини, тим самим суттєво обмежуючи її ресурси до виживання.

Дослідження підтверджують наявність трансформацій навіть в умовах нетривалої сенсорної депривації, що може призвести до змін сприймання та самоусвідомлення людини [3]. За дефіциту сенсорної інформації будь-якої модальності в людини актуалізується нагальна потреба у переживанні емоційно забарвлених відчуттів. Відбувається зміна активізації процесів уяви, що впливають і на образну пам'ять, тому в деприваційних умовах здатність людини до збереження і відтворення дуже яскравих і детальних образів, сприйнятих раніше, чи об'єктів відчуттів починає реалізовуватись як захисний механізм.

В експериментах з повної сенсорної ізоляції здорову особистість розміщували в спеціальній камері, що давало змогу практично цілком ізолювати її від сенсорних подразників різних модальностей. Через певний проміжок часу (залежить від індивідуальних особливостей) особистість починала відчувати психічний дискомфорт, який потенційно призводив до нервового зриву, втрати відчуття свого тіла, галюцинацій. Дослідники виявили, що проста монотонна стимуляція рецепторів лише на короткий час поліпшує стан. Проте, коли ті ж стимули пред'являти не ритмічно, а у випадковому порядку, самопочуття поліпшується. Це сприяє нормалізації психічного стану особистості. Крім того, при незмінності параметрів стимулу вводиться момент невизначеності й з ним можливість прогнозу, що містить певну інформацію. Отже, експерименти з повної сенсорної ізоляції доводять наявність вітальної необхідності у людини в задоволенні інформаційної потреби. У звичайних умовах людина постійно засвоює значні об'єми інформації, які поділяють на три види:

1. Особистісна, що має цінність для вузького кола осіб, пов'язаних родинними або дружніми відносинами.
2. Спеціальна, тобто має цінність у межах формальних соціальних груп залежно від професії.
3. Масова, що передається засобами масової інформації.

В.І. Лебедев, досліджуючи процеси ізоляції особистості і їхні наслідки, констатує вітальну потребу в інформації для досліджуваних, які як потопаючий за соломинку чіпляються за незначні події повсякденного життя [16].

М. М. Хананашвілі [29], вивчаючи інформаційні неврози, дійшов висновку, що тривале обмеження надходження особистісно-значущої інформації є чинником, який викликає у людей неврозоподібні стани та виражені неврози. Ми солідаризуємось з дослідником і припускаємо, що стан неврозу є наслідком глибокої комунікативно-інформаційної депривації за умов голодоморів. Невроз є функціональним нервово-психічним захворюванням, що виникає внаслідок певного психічного перенапруження, переживань психотравмуючих подій. До основних неврозів належать неврастенія, істерія, нав'язливі страхи. Зокрема, неврастенія розвивається внаслідок тривалого розумового чи то емоційного перенапруження та фізіологічних навантажень, наприклад, через недосипання.

Сенсорна депривація як тривале, цілковите позбавлення людини сенсорних вражень детермінується часовими параметрами і суттєво впливає на особистісну відповідність ситуації. Зокрема, за умови збільшення часу впливу депривації можуть спостерігатися галюцинації та інші розлади «Я» концепції. Тривалі періоди сенсорної депривації викликають не тільки неприємні відчуття, а можуть призвести до різних порушень сприймання.

В умовах повної відсутності контакту з іншими людьми, усуваючи мовну, емоційну і соціальну практику інформаційного обміну зі свого життя, особистість може досягати дуже незвичних фізичних і психічних станів. Наприклад, використання позитивних властивостей депривації, як, приміром, оздоровча та лікарська практика, що мають суттєвий вплив на загальний психоемоційний стан людини. Крім того, дозований деприваційний вплив корисний і використовується з метою корекції поведінки людини. Проте існує й інший варіант використання депривації для досягнення власних цілей — маніпуляція свідомістю та поведінкою людини.

Широкого застосування набули саме депривуючі способи покарання. Це й ув'язнення у звуконепроникних стінах в'язниць, фіксація тіла у певних позах, вузькі камери-одиночки, де важко або й неможливо змінювати положення тіла, фіксація психомоторної активності, позбавлення світла, покарання голодом та інші сенсорні обмеження використовувалися для пригнічення психіки людини.

Отже, депривація була механізмом психологічного насильства над людиною і викликала тривожність, страх, негативні переживання, приреченість, самотність.

Що стосується поширення масової правдивої інформації, то обмеження таких зв'язків людини із зовнішнім світом широко використовувалися як різновид і соціальної депривації у багатьох сферах і практиках людського буття. Так, тоталітарна система була наскрізь пронизана боротьбою проти «ворогів»: куркуль, ворог народу, політичний елемент, шпигун тощо.

Інформація про події голодоморів на теренах СРСР, і в Україні зокрема, для світової спільноти була «закритою». Хоча насильство відбувалося над мільйонами людей, проте на політичній світовій арені «не бажали» визнавати достовірних фактів. Зокрема, італійський консул С. Граденіго, що працював у Харкові, подає в своєму звіті «Голод і українське питання», адресованому посольству Італії у Москві, 31 травня 1933 року: «Цей голод штучний і спеціально створений для того, аби «провчити селян»... Наслідком теперішнього лиха в Україні буде російська колонізація цієї країни, яка призведе до зміни її етнографічного характеру. В майбутньому і, либонь, дуже близькому майбутньому, ніхто більше не говоритиме про Україну чи український народ, а також про українську проблему, бо Україна стане де-факто територією з переважно російським населенням... Голод і далі шаленіє і нищить людей, і просто неможливо збагнути, як може світ залишатися байдужим до такого лиха» [4, с. 93].

На протипагу апатії світової громадськості писав про голод і М. Маггерідж: «Сказати, що в найважчих, найпосушливіших регіонах Росії голод, — це нічого не сказати. У нас не лише голод на Північному Кавказі, а й терор, військова окупація. На Північному Кавказі та в Україні врожаї вивозили з такою жорстокістю, що і досі ці регіони перебувають без кусня хліба» (М. Маггерідж, «Манчестер Гардіан», 27 березня 1933 року).

З метою знищення національно свідомого руху за незалежність селян тримали в інформаційно обмеженому просторі засобами агітації. «Особистий вплив і виступи на зібраннях в політиці багато значать. Без них немає політичної діяльності» [17, с. 54].

Працю агітаторів високо цінував сам вождь пролетаріату. Під дією таких маніпулятивних технологій людина перебувала в такому психічному стані, що характеризувався постійним морально-психологічним тиском, залякуванням, цькуванням, приреченістю у разі спротиву, доведенні до панічного страху за своє життя і близьких людей, і навіть до канібалізму. Л. Троцький зазначав: «...пам'ятайте також,

що так чи інакше, а нам необхідно повернути Україну Росії. Без України нема Росії. Без українського вугілля, заліза, руди, хліба, Чорного моря — Росія існувати не може: вона задихнеться, а з нею і Радянська влада, і ми з вами» [7, с. 149-151]. С. Кара-Мурза у роботі «Маніпуляція свідомістю» дійшов висновку: «Фундаментальний принцип, який дуже рідко порушується, полягає в тому, що ті факти, які суперечать інтересам і привілеям влади, не існують» [10, с. 279].

Таким чином, комунікативно-інформаційна депривація в умовах голодоморів відіграла важливу роль у створенні маніпулятивно-інформаційного простору в суспільстві. Психологічні наслідки такого комунікативно-інформаційного обмеження призводили людину до невротично-психотичних реакцій та тяжких загальнопсихічних розладів.

**Просторова депривація.** Застосування просторової депривації тоталітарним режимом на виснаженій території під час голодоморів ми розглядаємо як спосіб упокорення, зламу, знищення психічного та соціального світу самодостатньої людини. Адже існування в замкнутому ареалі набуває екзистенційної потреби, впливаючи на всі структурно-особистісні та функціональні параметри.

У дослідженні, що стосується вивчення впливу обмеження території існування людини, Г.В. Залевський стверджує про існування просторової ригідизації особистості, що зумовлює специфіку прояву фіксованих форм поведінки. Особливо на тлі замкнутого, деприваційного буття людини. Тобто можуть виникати порушення відносин усередині певної групової структури і, відповідно, самі фіксовані форми поведінки трансформуються [8].

Інший дослідник, С.К. Нартова-Бочавер, вважає, що найважливішим є не стільки «метраж» простору, скільки його суб'єктивна достатність для людини. Автор виділяє різновиди психологічного простору (фізичний, соціальний і духовний) [22].

Водночас обмеження існування людини створювало особливу психологічну напруженість. Зокрема, простір, що оточує зоною бідності депривованих людей у містах «нижчого світу», таборах для біженців, культивує гніт і голод, які позбавляють цих знедолених одночасно майбутнього та простору. Це значно поглиблює розрив між великою кількістю уявлюваних просторів і мізерністю реального індивідуального життєвого простору знедолених людей, які перебувають у поганих умовах, рятуючись від розпачу й біди та сподіваючись

на кращу долю [23]. Отже, обмеження життєвого простору людини негативно впливає на її буття.

Очевидно, що в умовах голодоморів людина зазнавала впливу і просторової депривації внаслідок політики тоталітарного режиму. Нужда жахливої фізіологічної депривації змушувала людину проявляти непритаманну активність (красти, вбивати, доносити тощо) у межах замкненого простору, оскільки владою були впроваджені обмеження у пересуванні селян поза межами проживання.

Втікачів із сіл повертали помирати додому, адже на залізничних вокзалах, шляхах до міст, тобто місцях, які давали надію на здобуття їжі (міста були в кращому продовольчому становищі) стояли збройні формування (військові, міліція). Вони забирали останні приховані цінні речі, на які людина збиралася купити в місті харчів. До речі, ціни на продукти у спеціальних магазинах та на базарах були дуже високими, що свідчить і про економічну депривацію. Людина зазнавала постійного тривалого психотравмування, яке соматизувалося, виливаючись у численні прояви втрати життєвого потенціалу, хронічного занепаду сил тощо. Хоча ще на початку голодоморів, зокрема в 1921-1922 роках та в 1932 році, селяни чинили рішучий опір. Агресія виливалася в стихійні збройні повстання по всій Україні, навіть деякі «бабські бунти» не могли придушити без допомоги діючої армії. Крім того, депривація релігії, традицій, введення труднів та паспортної системи, прийняття *горезвісного* (виділено нами — А. М.) закону про п'ять колосків тощо. Ці та інші психогенні чинники при довготривалій інтенсивній дії викликали патологічні наслідки для життя людини.

Таким чином, просторова депривація в умовах голодомору в Україні змушувала людей виявляти непритаманні форми поведінки (зрада, крадіжка, донос тощо) у взаємодії з мікро- та макросоціумом як спробу особистості подолати режим обмежень. Крім того, обмеження ареалу виживання територією проживання і незмога задовольнити харчову потребу, призводило людину і до суїцидальних форм поведінки.

**Фізіологічна (харчова) депривація.** Фізіологічна (харчова) депривація трактується як тривале недостатнє задоволення харчових потреб, що є не лише основою розвитку вищих потреб особистості, але й простим забезпеченням вітагенної потреби — фізичного виживання людини. У фізіологічно депривованій особистості, яка існує

в замкнутому, блокуючому основні вітальні потреби середовищі, можуть змішуватися й видозмінюватися найважливіші складові її психоструктури, що культивує антисоціальні поведінкові тенденції. Мотивація такої людини зводиться до нужди, вітальної потреби в їжі.

У нормальному режимі харчування голод, який періодично відчуває кожна людина, не заважає задоволенню соціальних потреб самореалізації, влади або афіліації. Хоча потрібно зауважити, що в більшості людей, які пережили тривале голодування, спостерігається знижена здатність приймати ризикові рішення. Тобто можна зробити припущення, що тривале голодування на загальному негативному емоційному фоні залишає певний структурний слід у пам'яті.

В. Франкл стверджував: «Коли зникали останні прошарки підшкірного жиру і ми ставали схожими на кістяки, обтягнуті шкірою і вдягнені в лахміття, ми могли спостерігати, як наші тіла починають з'їдати самих себе. Організм перетравлював свій власний протеїн, і м'язи зникали. Тоді тіло втрачало сили спротиву» [28, с. 183].

Внаслідок тривалого голодування виникала аліментарна дистрофія. «Це — синдром, що розвивається внаслідок хронічного голодування — як кількісного, так і якісного. У гострій стадії, поряд з виснаженням, різким порушенням водно-сольового балансу, можуть виникати психічні стани — потьмарення свідомості (сутінкове, деліріозне), апатія або розгальмування примітивних потягів з руховим порушенням, іпохондричні, депресивні синдроми» [24, с. 32].

Спроби успішного подолання особистістю норм замкнутої спільноти й деприваційних обмежень здебільшого неминуче наптовхуються на адаптаційні труднощі. Породжується загальна депресивність як складноструктурований афективний стан, що характеризується пригніченим емоційним тлом, індивідуальним і соціальним негативізмом, перепадами когнітивно-мотиваційної сфери, ригідністю поведінкових реакцій тощо.

Ще однією типовою реакцією переживання такого стану є повернення до інфантильних форм поведінки, а також зниження під впливом фрустратора рівня діяльності як такої, що блокується. Примітивність у регресії належить не тільки до зовнішньо виражених реакцій, але й до переживань, коли актуалізується потреба в тому, щоб хтось пожалів, порадив, приголубив, посприям, допоміг. Як наслідок з'являються нетерпимість, пошуки ворога, настрої меншовартості, знехтуваності тощо.

Заслужують на увагу, на наш погляд, дослідження фізіологічної депривації (В. Вальдман, Р. Голант, М. Знаменський, Р. Меєрович, М. Озерецький, М. Чорноручський та ін.), проведені за тоталітарного режиму, в блокадному Ленінграді першої половини ХХ століття, оскільки перебіг фізіологічних процесів голоду у людини тотожний, а змінні лише умови депривації.

Різні автори зазначають, що поведінка дистрофіків була загальною, вони проводили цілі дні в ліжку, ховаючись із головою під ковдрою. Стан свідомості при аліментарній дистрофії спочатку ясний і більш-менш заповнений соціальним змістом, поступово зужується до егоїстичного «я» та їжі. Думки про їжу тішають. Тільки вона й способи її здобування перебувають у центрі цього різко зуженого кола інтересів. На ранніх стадіях хвороби особливості поведінки хворих аліментарною дистрофією проявляються деякою афективною збудливістю. Дуже легко, навіть незначного приводу досить для того, щоб відбувся конфлікт. Переживання голоду проходить через всю сутність людини і є основною мотивацією поведінки. Під впливом психотравмуючих факторів з урахуванням індивідуальних особливостей людини формуються поведінкові паттерни. Зокрема, відзначається зниження уваги, запам'ятовування, відтворення, апатія до навколишнього середовища, плаксивість, постійні скарги, безпервні прохання.

Із спогадів М. Д. Демченка, колишнього заступника головного прокурора Сумської області, старшого радника юстиції: «Діло дійшло до людоїдства. Колгоспник Супрун порізав двох меншеньких дітей і годував ними старших. Людоїдство тоді стало частим явищем. Голод позбавляв людей розуму, і вони самі не відали, що чинили» [5, с. 99].

Тривале й надмірне блокування фундаментальних потреб породжує «неврози існування», що спонукають людину до трагічного й депресивного світосприймання, втрати віри в себе та насолоди життям і призводять до страждань та безсилля перед самореалізацією.

Розлади психіки за довготривалої фізіологічної депривації укладаються в певні закономірності, які на деякому етапі розвитку дозволяють виділити аліментарні психози як самостійну нозологічну групу. Лише відзначимо, що істотне місце серед них займають галюцинаторні прояви, у яких домінують аліментарні й побутові теми: здобування їжі, приготування, споживання харчових продуктів, сімейні взаємини.



Дослідження порушень психіки хворих аліментарною дистрофією приводить до висновку про визнання суттєвої ролі вікових і статевих особливостей людини: першими помирали діти, потім чоловіки й останніми — жінки. Конституційні особливості людини відігравали не останню роль у переживанні екстремальних ситуацій. Наприклад, астеники стають жертвою аліментарної дистрофії значно раніше й переносять її значно важче, ніж гіперстеніки, оскільки худорлявість астеників ставить їх у не вигідне вихідне положення в порівнянні з добре вгодованими гіперстеніками.

Фізіологічні особливості жіночого організму виявляють кращу здатність щодо переживання травмуючих подій. Рівень основного обміну у жінок на 5-7% нижчий, ніж у чоловіків, і значно більші в середньому жирові запаси в організмі жінок цілком пояснюють різку різницю в тому, що протягом перших 3-4 місяців чоловіків у блокадному Ленінграді померло більше, ніж жінок.

Зрозуміти себе в екстремальній ситуації, хоча б у найближчі перспективи свого існування, а потім і розвитку, — ось шлях виходу, тобто виживання. М. В. Чорноруцький згадував: «Нам доводилося бачити чимало випадків, коли ослаблення волі до життя, занепад духу й відмова від звичного ритму життя за інших рівних умов помітно прискорювали темпи розвитку хворобливого процесу й різко погіршували загальний стан хворих, наближаючи несприятливий результат. І, навпаки, тверда й цілеспрямована воля до життя, бадьорість духу, постійний оптимізм і незмінна організованість життя й незмінного трудового режиму всупереч, здавалося б, «всупереч стихіям», підтримували немичне тіло і ніби вливали в нього нові сили» [30, с. 48]. Більшість людей проявляла справді надлюдські риси стоїчної самовідданості. І це могло бути ознакою й підставою збереження людського організму у тих межах, у яких ще не виникають важкі розлади життєво важливих функцій. Таким чином, дослідження наслідків голодоморів дає підстави стверджувати про наявність травмуючих слідів, що активізуються досить простими життєвими ситуаціями. Сама згадка очевидців про події голодоморів в Україні викликає у них складні, негативні психосоматичні реакції організму.

**Духовна депривація.** Духовна культура історичної спільноти має рефлексивне походження і є провідною стосовно цивілізації. О. П. Колісник зазначає: «Під поняттям «духовність» у широкому розумінні

слова ми розуміємо міру суб'єктного переживання безпосередності контакту та ототожнення людиною себе з будь-якими соціальними цінностями, які вона привласнила та трансформувала в особистісні смисли, з котрих у ході онтогенезу та соціалізації вибудувала свою суб'єктну ієрархію. На базі духовності в широкому розумінні терміну відбувається соціалізація, виховання, інкультурація та акультурація» [12, с. 23].

Для автора духовний розвиток особистості виступає вершинним у становленні психіки людини. Це, в свою чергу, детермінує переживання безпосередності контакту з над особистісними цінностями, що трансформуються у смисли і породжують дії та вчинки людини. Отже, духовність виступає фундаментальною опорою у протистоянні зовнішнім викликам.

Однією з ключових підвалин духовності українського народу була і залишається релігія як форма суспільної свідомості та індивідуального світогляду, що ґрунтується на вірі в існування надприродного світлого початку, яке створило матеріальний світ і може волонтаристично втручатися у перебіг подій у ньому, в його закономірності та причинно-наслідкові зв'язки.

На думку З. Фрейда, релігія виконує такі важливі функції: задовольняє допитливість, тобто пояснює походження і розвиток світу; зменшує страх перед небезпеками життя, наділяє впевненістю в доброму закінченні справи, допомагає побороти негаразди; формує поведінку людини через правила, поради, приписи, авторитетні заборони [27].

Сучасні філософи вказують на те, що наша традиційна предківська віра не була тупиковим шляхом у розвитку світогляду й духовної культури народу. Християнство перервало своєрідний процес становлення української культури. Тривалий час ще зберігалися зародки космогонічних і космологічних уявлень у поглядах на людину, душу, характерним був дуалізм. Навіть весь понятійний апарат був використаний і перенесений до християнства зі старої віри.

З приходом більшовицького атеїзму втрачається віра, а натомість поширюється індиферентність, тобто байдужість. К. Маркс виступав проти існування Бога як персоніфікованої ілюзії гіперкомпенсації безсилля людини перед руйнуючими її природними і суспільними силами. Це засіб для задурювання і відволікання експлуатованих класів від боротьби з гнобителями.

Нищилась усталена система духовних цінностей і смислів, з яких людина черпала надію, віру, любов, життєву наснагу у краще майбутнє.

Ми вважаємо, що релігія була одним із факторів виживання в умовах голодомору, концентраційного табору тощо. В. Франкл згадує: «Глибина і сила релігійної віри часто дивувала і зачіпала засуджених, які прибували. Найбільше враження створювали імпровізовані молитви і служби в кутку барака або в темряві критої вантажівки, на якій нас везли в табір з віддалених робочих дільниць, стомлених, голодних і замерзлих в нашому подертому одязі» [28, с. 186].

Релігійна депривація під час голодомору була зумовлена першочерговим завданням комуністичного устрою минулого століття — знищення релігії як основи духовності українського народу. Як наслідок, створення «Спілки воєвничих безвірників»: видання та поширення антирелігійної літератури; антирелігійна робота в навчальних закладах, серед дітей та молоді; культурно-масові заходи в справі подолання впливу релігії на духовне життя людей, на сімейний та громадський побут.

Разом з цим, Я. І. Мандрик акцентував увагу на духовному спустошенні українського народу [18]. Постійний страх, психологічне заціпеніння особистості, тотальний контроль за поведінкою, деформація суспільної моралі негативно впливали на українську спільноту. Автор вважає, що зміна релігійної парадигми та примусова робота в дні церковних свят, в час церковних відправ, влаштування в культурно-освітніх закладах різних радянських свят мали на меті остаточно і безповоротно підкорити непокірного селянина новому політичному ладові. Це насилля призвело до значного руйнування духовного життя нації загалом.

Ми вважаємо, що релігійну депривацію супроводжував стан психологічної смерті. Фізіологічно суб'єкт, який потрапляв в умови релігійної депривації, виявляв нездатність адекватно реагувати на зовнішні стимули і відчував загрозу для свого існування як на фізичному, так і на психологічному рівнях. Релігія, на думку В. П. Москальця, «...надає сенсу людському існуванню, робить для людини легким і радісним те, що за інших обставин для неї є ігом суворої необхідності» [21, с. 76].

Досить часто фізично знищували священнослужителів, людей, які виступали на захист церкви чи священика, заарештовували або

висилали. В інформаційних джерелах того періоду друкували великі списки людей, які зрікалися своїх батьків-священиків, тим самим руйнуючи батьківсько-родинні зв'язки. Такі дії викликали в людини душевну кризу, нестерпний депресивний біль, відчай, тривалі негативно забарвлені емоційні переживання.

К. Гольдштейн стверджує, що руйнування життєво важливих цінностей індивіда може призвести до його психологічної смерті. Під психологічною смертю автор розуміє загрозу для цінностей, із якими людина ототожнює своє існування, втрату здатності адаптуватися, обмеження контактів з оточенням так, щоб була можливість адекватно використовувати свої здібності для уникнення катастрофічної ситуації. Крім того, «... тривога дезадаптує індивіда, зумовлюючи його регресію до інфантильності, тим самим обмежуючи суб'єкта і перетворюючи його на беззахисну істоту» [14, с. 76].

Близької позиції дотримуються М. Стерн та А. Гудман [там же]. Автори наголошують на своєрідній «біотравмі», яка виникає у суб'єкта, що пережив психотравму. Тенденція до психічної смерті характеризується відчуттям спустошеності, блокуванням емоцій, регресією та деградацією. Цей психічний стан може характеризуватися як відмова в задоволенні потреб, він виникає в результаті деструкції базисної довіри. За такого стану люди можуть вважати себе померлими для світу.

Очевидці голодомору 1932-1933 років в Україні стверджують, що в їхніх селах створювали клуби на базі церков, і дівчат туди насильно заганяли й змушували там танцювати. Під дією постійної загрози життю швидкоплинно протікали деградаційні психічні процеси, внаслідок чого дівчина, переживаючи сором, докори сумління в глибинних структурах психіки, вимушено танцювала на святому місці.

Таким чином, особистість переживала всепроникне почуття самотності, безпорадності, ізольованості у ворожому світі. Атеїстичне виховання нівелювало вікові надбання українського народу [19; 20]. Однак знищення інституту церкви у зовнішньому світі не могло остаточно викоринити внутрішні духовні переконання людини.

**Традиційна депривація.** Розкриваючи сутність феномена традиційного, В. Т. Куєвда розглядає людину як носія і виразника традиційності. Водночас вона є творцем і споживачем її практичного вияву — традиційно-побутової культури як системи стійких, спадково повторюваних артефактів етнічно-ідентифікуючого спрямування.

Сповідування і належність людини до традиційного способу буття закладають основи своєрідної життєвої ідеології [15]. Таку думку опосередковано підтримує інший дослідник: «Народ — це не просто сукупність індивідів і груп. Це надумане століттями поле, яке породжує особливу людину — психофрактал цього поля. Руйнування цього поля — все одно, що перетворити мільйони людських життів в ніщо, в розмиту і безформову масу... Не існує людини без власних кордонів, історії, культури...» [6, с. 271].

Картина світобудови нації відображена у численних спогадах про 1932-1933 роки: «...річкою пливли трупи, і хвилі прибивали їх до берега, а вороння, налітаючи зграями, шматувало мертві тіла. Трупи ніхто не забирав. Не передати словами, що коїлося в моїй голові. Я не могла збагнути, чому вмирають люди і хто в тому винен» [5, с. 417].

Ці та інші факти свідчать про порушення усталених традиційних канонів поховання, а такі й подібні події трансформували традиціоаналізовану картину світу, яка втілена у ментальності та виявлена у традиційному способі життя.

Л. Божович, І. Кон, В. Мухіна виокремлюють три рівні моральної свідомості: доморальний рівень, якому притаманні егоїстичні потяги індивіда; конвенційний рівень — з орієнтацією на задані зовнішні норми суспільства; автономна мораль — характеризується спрямованістю на стійку систему внутрішніх орієнтацій (страх, совість тощо) [13].

Таким чином, створювалися такі зовнішні умови, за яких людина мала знаходитися на доморальному рівні, на якому «правильна» поведінка забезпечується очікуванням можливого покарання або схвалення. І в крайньому випадку, на конвенційному рівні моралі як потребі у схваленні з боку значущих людей і острахом їхнього осуду.

Зокрема, щодо депривації традиційної мови українського народу. У дослідженні проблем буття нації крізь призму мови як доміантної ознаки етнічних спільнот Я. Радевич-Винницький відзначає, що в антиномії «культура — цивілізація» навмисна депривація рідної мови (особливо ж ідеологічними й політичними засобами) призводить до лінгвоциду і спотворення системи спілкування й ментальності автохтонних народів [25].

Стосовно депривованої особистості, то спрацьовує феномен відчуження (причому здебільшого на всіх рівнях: від внутрішньоособистісного (амбівалентність, акцентуації) до міжособистісного (агресія, негативні атитюди). Е. В. Ільєнков констатує, що «відчуження — феномен, який виник всередині «сукупності суспільних відносин» між реальними («емпіричними») індивідами, між «класами» таких індивідів. У такому випадку «відчуження» виявляється формою взаємин між індивідами і класами ворожо-антагоністичною формою взаємовідносин між ними. Відчуження — це відчуження людей від людей» [9, с. 184].

В. Франкл спостерігав власну трансформацію внутрішнього світу та оточуючого середовища концентраційного табору. Характер людини зазнавав таких змін, що всі засвоєні традиційні цінності нівелювалися. В умовах невизнання цінності життя людини, людської гідності примара смерті позбавляла людину волі до спротиву, фізичне виснаження на роботі всіх ресурсів людського організму докорінно змінювали особистісні цінності людини. В таких умовах людина ставала частиною отари, яку переганяли з місця на місце, без власних думок і власної волі. І далі автор зазначає: «Людина буквально ставала номером: мертвим або живим — неважливо; життя «номера» не мало ніякого значення. Що стояло за цим номером і за цим життям, означало навіть ще менше: доля, історія, ім'я людини» [28, с. 203].

Інтенсивне переживання страху, горя, страждання змушувало людину до підпорядкування та смиренності перед новою владою. Адже нова влада заохочувала нові традиції матеріальними стимулами. Переживання, які пов'язані зі страхом, назавжди закарбовуються в свідомості суб'єкта, що підтверджується і результатами нашого дослідження.

З розвитком різноманітних суспільно-значущих життєво-важливих ситуацій традиція зазнає значних змін, поступово деформується й перманентно переходить у нову. Проте реальна особистість — особистість певного історичного часу. Вона постійно змінюється за певними лініями розвитку й утверджується, долає жорстке протистояння «суб'єкт — об'єкт» або «суб'єкт — інший суб'єкт» і досягає стану гармонійної єдності зі світом без втрати суб'єктності. Однак конкретні історичні умови тоталітарного режиму передбачали саме нівелювання особистості в сирій масі буденності загалом і руйнування традицій зокрема.

У таємних звітах німецьких дипломатів вказується: «Не варто також забувати, що голод і злидні завдали непоправної шкоди здоров'ю решти населення постраждалих районів. Особливо це позначилося на дітях, багато з яких, скалічених голодом, навряд чи зможуть вирости як нормальні діти» [5, с. 130].

Відомо, що особливо травмують ситуації, які змушують приховувати свої переживання, брехати, прикидатися, маскуватись, постійно стримувати почуття страху, тривоги та зовнішні вияви цих почуттів, і, нарешті, неможливість емоційної розрядки. Лише безапеляційна безвихідь змушувала плюндрувати тисячолітні канони християнської віри. Спогади Руслової Ліни Павлівни: «У моєї сестри Юлії було шестеро дітей. І чоловік її, щоб вкрасти трохи картоплі чи пшениці з поля, одягав двоє штанів. І між першими штанами, що ближче до тіла, проносив харчі» [11, с. 67].

Події фізіологічної, як і традиційної, депривації продукували накопичення негативних змін у структурі психіки. Наприклад, тим, хто вже пухнув з голоду, не дозволялося залишати собі зерна. Люди, які не мали вигляд голодних, підозрювалися в приховуванні продуктів. Важко навіть уявити постійний психічний тиск через приховування збіжжя від близьких, сусідів, родичів та навіть власних дітей. Психічний простір заповнила цілковита недовіра та зневіра у соціальну справедливість. Внутрішні традиційні цінності людини зіштовхувалися з неадекватними новоутвореннями, які продукував зовнішній світ. І це протиріччя через глибинні інтенсивні переживання слугували підґрунтям для виникнення травмуючих взаємопов'язаних типів, станів і переживань, що ініціювали новоутворення та самозміну, руйнацію підвалин особистості.

Таким чином, загальна картина переживання незбалансованих вітальних потреб людського організму мотивувала людину до усвідомлених протиправних вчинків, непритаманних традиційній українській спільноті. Розпочали красти, вбивати, доносити, гвалтувати, не зважати на релігію, обрядові традиції тощо, що призводило до порушення основних традиційних законів й принципів розвитку життєвого шляху людини, змісту власного існування.

**Емпіричне дослідження.** Контингент експериментальної групи становили люди старшого віку: 28 респондентів — жителі Чернігівської області; 32 респонденти — жителі Київської області та міста Києва. Віковий розподіл досліджуваних від 62 до 52 років, що обу-

мовлено теоретичною основою нашого дослідження «пам'яті сім'ї» (М. Боуен [31], В. Сатір [26], К. Бейкер [1], А. Варга [2]).

До вибірки залучали через представників «Асоціації дослідників голодоморів в Україні» їхніх родичів (онуків), а також місцеве населення різних областей України. Серед 60 респондентів було 42 жінки і 18 чоловіків. Віковий склад респондентів становив: 58 % — до 1952 року і 42 % — після 1952 року.

Респондентами були онуки жертв, які пережили довготривалу фізіологічну депривацію першої половини ХХ століття в Україні. У дослідженні не було контрольної групи і тому основні порівняння робилися всередині вибірки досліджуваних на основі різних реакцій сімей на голодомори в Україні. Оскільки український народ у ХХ столітті пережив декілька голодоморів, то за основу взяли голод 1932-1933 років.

Теорія М. Боуена [31] як система емоційних відносин складається з декількох взаємодоповнюючих концепцій. Перші шість з них, сформульовані до 1963 року, описують емоційні процеси в нуклеарній та розширеній сім'ї. Дві останні — в ході розвитку теорії, знайшли своє практичне підтвердження в 1975 році і характеризують емоційні зв'язки на міжпоколінному та соціальному рівнях. До основних концепцій теорії автор відносить такі: диференціація «я», трикутник, ядерна емоційна система, процес сімейної проекції, емоційний розрив, міжпоколінна передача, сіблінгова позиція, соціумна регресія. Детально розглянемо концепції емоційного розриву та міжпоколінної передачі, оскільки вони слугували теоретичною основою дослідження.

**«Міжпоколінна передача».** Ця концепція дозволяє описати процес формування важкої дисфункції в результаті зниження рівня диференціації від покоління до покоління. Істотними є два фактори: процес сімейної проекції і вибір чоловіка з подібним рівнем диференціації. У результаті дії цих факторів деякі діти в сім'ї (ті, що триангульовані) мають більш низький рівень диференціації, ніж батьки. Діти цих дітей, відповідно, будуть ще більш слабо диференційовані. Наприклад, М. Боуен вважав, що восьми-десяти поколінь за сприятливої ситуації, а за несприятливої — ще менше, досить для розвитку шизофренії.

За теоретичними положеннями, індивідуальні відмінності у функціонуванні у декількох поколіннях сім'ї закономірно пов'язані. І від-



повідно, варіації у функціонуванні членів сім'ї істотно не відрізняються протягом такого нетривалого періоду, як три покоління. Отже, відбувається процес міжпоколінної передачі через взаємини членів родини, культури, традицій, етносу.

**«Емоційний розрив».** Процес, за допомогою якого триангульована дитина намагається звільнитися від батьківської сім'ї. Вона намагається здійснити це шляхом дистанціювання (географічного або психологічного) за допомогою ілюзії «свободи» від сімейного тягаря внаслідок емоційного розриву. Але це не справжня сепарація: дитячі відносини залишаються незавершеними, вони лише пригнічені. Внутрішнє емоційне життя, як і раніше, сповнене батьками, і при цьому природно, що вони будуть відтворюватися в нових близьких стосунках. Тому з близькістю може бути пов'язана тривога, і тоді людина буде будувати своє життя так, щоб уникати її.

Таким чином, емоційний розрив не вирішення, а свідчення наявності проблеми. Інтенсивний емоційний розрив повинен корелювати зі складними психологічними, соціальними, фізіологічними проблемами. І навпаки, адекватність автономії і контакту між поколіннями має поєднуватися з адекватними проблемами в сім'ї. Так, у термінах теорії Боуена дорослий повинен досягати достатньою мірою диференційованості стосовно батьківської сім'ї.

В. Сатір вважала, що поведінка дорослих копіюється дітьми і відкладається у психіці у вигляді певної моделі, яка продукує основні проблеми в їхніх сім'ях. Наприклад, сімейна депривація в особистості здебільшого буває дуже широкою: від «не пам'ятаю (не маю) батьків узагалі» до «недавно втратив», тому це має неоднозначний суттєвий вплив на вдалість перебігу відновлення зв'язків у родині.

На основі теорії М. Боуена було зроблено припущення про те, що сім'ї, які емоційно і фізично дистанціювалися від членів родин, які пережили депривацію голодоморів в Україні та забували про них, мали б виявити менш успішну самореалізацію у поколіннях онуків. І навпаки, сім'ї, в яких підтримувався зв'язок з постраждалими від голодоморів, належне вшанування пам'яті про них, мали виявляти життєву успішність у поколінні онуків. Зокрема, ми робили наголос на збереженні і передачі в трьох поколіннях зв'язку, сімейної ідентичності, цінностей, які людина зберігала і в екстремальних ситуаціях. Події голодомору і до сьогодні існують у вимірі особливих тем історії українського народу. Це, на жаль, не сприяє цілісному дослідженню питання. Од-

нак ми вбачаємо у даному дослідженні факт донесення до свідомості сучасної людини міжпоколінних наслідків трагедії як для окремо взятої людини, так і народу загалом. Адже реконструкція помилок історії — це впевнений крок у майбутнє України.

Результати емпіричного дослідження простежувалися у відповідях онуків свідків голодоморів на розроблену анкету. Крім демографічної інформації, анкета виявляла ступінь життєвої успішності респондента, об'єктивне розуміння тогочасного режиму, ступінь відриву респондента від сімейних коренів, морально-етичні, особистісні настановлення. Дослідження проводилося протягом 2006–2009 років у Чернігівській та Київській областях.

Слід зазначити, що респонденти (онуки) членів «Асоціації дослідників голодоморів в Україні» були відкритішими, ніж сільські респонденти. Вони давали детальні розгорнуті відповіді на запитання, ставилися з розумінням і цікавістю до процедури дослідження. І навпаки, відсторонення, деколи байдужість, закритість, нерозуміння (навіщо це робити, що з того зміниться, краще б думали про живих тощо), сором'язливість, бурхливе емоційне переживання, навіть ступор, зустрічалися у містах і селах. Емоційний стан більшості респондентів був загально небайдужим, це ніби *роз'ятрена жива рана* (виділено нами — А. М.).

Отримані дані підлягали математичному обробленню (кореляційному, факторному, порівняльному аналізу) з наступною якісною інтерпретацією і змістовим узагальненням. Статистична обробка даних та графічна презентація результатів здійснювалася на базі пакета статистичних програм SPSS 17.0.

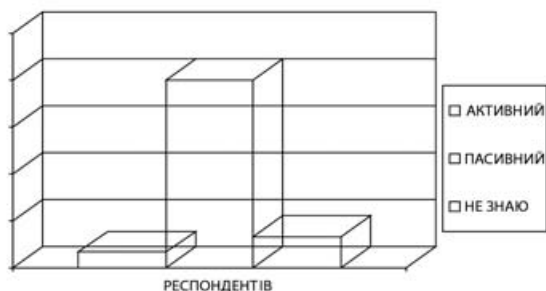
Результати дослідження були піддані факторному аналізу за принципом головних компонентів методом Varimax. За даними діаграми та відсотковим навантаженням, для інтерпретації було відібрано 5 факторів, сукупна дисперсія яких становить 70,6%.

Показники отриманих факторів були піддані кореляційному аналізу з використанням коефіцієнта кореляції Спірмена. Встановлено позитивний зв'язок між факторами ( $r = 0,46$  при  $p \leq 0,05$ ) «**базове функціонування**» і «**незгода-протест**». Це свідчить про життєву успішність за наявності латентних протестних настановлень або протидії зовнішнім викликам.

Протест до влади — своєрідна форма виживання в депривуючих умовах тоталітарного ладу. В більшості це був пасивний протест,

який захищав «Я-концепцію» людини, адже нівелювання внутрішніх цінностей може призвести або призводить до порушень усталеного способу життєвого шляху та до руйнування прийнятого особистістю психічного світу. Нівелювання внутрішніх цінностей може призвести або призводить до порушень усталеного способу життєвого шляху та до руйнування прийнятого особистістю психічного світу. Підтверджено, що процес життєвої успішності нащадків свідків голодоморів зумовлений особливостями протестних настановлень або протидії зовнішнім викликам.

Зафіксований результат по-новому висвітлює теорію М. Боуена щодо концепції «відриву»: інтенсивний емоційний розрив корелює зі складними психологічними, соціальними, фізіологічними проблемами і, навпаки, відмежування, втрата контакту між поколіннями поєднуються з проблемами у сім'ї. Отже, «незгода-протест» є частиною складного внутрішнього світу людини і передається у міжпоколінних зв'язках, що підтверджується відповідями респондентів щодо лояльності або протесту до тоталітарного режиму (рис. 1.1).



*Рис. 1.1.  
Графічне  
відображення  
розподілу  
результатів  
за виявом  
протесту  
у нащадків  
свідків  
голодоморів*

Такий незначний відсоток (6,6%) відкритого протесту можна пояснити тотальним винищенням комуністичною владою національно свідомих, налаштованих проти більшовицького режиму, представників української нації. Можна констатувати, що це і є реальні наслідки руйнування духу нації: тотальний острах, упокорення, психологічне омертвіння, знецінення особистості, самоприниження, апатія, «сірість», безликість як неспроможність подолати злочинні дії влади. Пасивний протест, прихований спротив (80,1%), виявлений за допомогою анкети, підтверджується наративними розповідями свідків голодоморів.

Встановлено статистичну значущість позитивного зв'язку між факторами ( $r = 0,36$  при  $p \leq 0,05$ ), які мають назву «*соціальне функціонування*» та «*сімейна пам'ять (відрив-забуття)*». Це свідчить про те, що у сім'ях, у яких трагічно-священними були спогади про ті події, успадковували родинні реліквії, інформацію про голодомор, незважаючи на заборону під страхом смерті — рівень соціального життєвого благополуччя та самореалізації нащадків (онуків) був вищим (суб'єктивна оцінка самореалізації та своїх батьків). Це відрізняє їх від сімей, у яких події голодоморів замовчувалися, приховувалися, втрачалися родинні зв'язки, і вони відзначалися низьким рівнем самореалізації (онуків). Адже процес формування важкої дисфункції відбувається в результаті зниження рівня диференціації від покоління до покоління.

В. Сатір, яка, базуючись на своєму багатому досвіді психотерапевтичної роботи із сім'ями, справедливо стверджувала, що в закритій системі (а якраз такою є кожна негармонійна депривована сім'я) люди не можуть процвітати, оскільки в кращому випадку вони спроможні тільки існувати, але їм потрібно значно більше [26].

Емоційний розрив не дозвіл, а свідчення наявності проблеми. Інтенсивний емоційний розрив повинен корелювати зі складними психологічними, соціальними, фізіологічними проблемами. І навпаки, адекватність автономії і контакту між поколіннями має поєднуватися з адекватними проблемами в сім'ї. Отже, відбувається процес міжпоколінної передачі членами родини культури, традицій етносу, народу.

Варто відразу відмітити, що ніхто з опитаних не назвав ресурсом виживання канібалізм, що є цілком природнім (табл. 1.1).

Таблиця 1.1

**Розподіл відповідей респондентів щодо ресурсів виживання під час голодоморів**

<b>Варіанти відповідей</b>	<b>% респондентів</b>
Допомога людей	46,6 %
Природні ресурси	56,6 %
Крадіжки	3,3 %
Співробітництво з владою	3,3 %
Канібалізм	0 %

Примітка: деякі респонденти відмічали по декілька відповідей.

Мотивація депривуючої людини зводилася до вітального задоволення потреб. Неістотний відсоток відмічаємо і в графах «співробітництво з владою» та «крадіжки». Перше не могло принести в більшості випадків потрібного результату, бо влада мала інші цілі і завдання у вигляді «виконати і перевиконати план», яким би страшним, побудованим на смертях мільйонів безневинних людей він не був. Для другого були стримуючі фактори: страх, страх покарання людьми, а найголовніше — Богом. Українці завжди були глибоко віруючою нацією, і порушити заповідь «Не вкради» вважалося смертельним гріхом. Отож краще загубити тіло, ніж втратити душу. Це вже з часом змінилися життєві цінності під впливом атеїзму, власного життєвого досвіду-спостереження за владою, яка могла красти, гвалтувати, вбивати і не нести за все це покарання.

Бурхливе ХХ ст. спотворювало менталітет українців, зменшило притаманну нам витриманість, гуманність, доброту, щедрість, щирість, душевну відкритість, а натомість породило криміналізацію суспільної свідомості, зневажливе ставлення до конкретної людини, нетерпимість, агресивність, девіз «мета виправдовує засоби».

У 20-30-х роках людей рятувала природа та інші такі ж голодуючі люди. Не бачаємо потреби зупинятися на природних ресурсах, про коріння, листя дерев, борошно з кори вже всім відомо. Наголосити потрібно саме на допомозі інших. Про що це свідчить? Навіть гинучи, українці допомагали ближньому, любили його. Хіба це не вказує на найвищі моральні якості нації? І таких людей була більшість. Це підтверджують наративні бесіди зі свідками голодоморів. Українці були цілісною сформованою нацією, люблячою волю, свободу, що і стало однією з причин необхідності їх винищення.

Опитування показало, що більшість респондентів добре знають історію свого роду, цікавилися нею ще під час тоталітарного режиму, і, завдяки не втраченій сімейній пам'яті українців, ми мали змогу проводити своє дослідження.

На запитання: «Як Ви вважаєте, чи існує який-небудь зв'язок між пережитим сім'єю голодомором в Україні і тим, як склалося Ваше власне життя?» — були отримані такі результати (табл. 1.2).

**Розподіл відповідей респондентів щодо існування зв'язку між пережитим сім'єю голодомором в Україні і тим, як склалося життя респондентів**

<b>Варіант відповіді</b>	<b>% респондентів</b>	<b>Примітки</b>
Позитивний зв'язок	13,3	
Негативний зв'язок	63,3	Ті респонденти, які зазнали втрати у родині
Змішаний зв'язок	16,7	
Немає зв'язку	6,7	Відмічали представники КПРС

**Позитивний зв'язок (респондент 18).** Так, на мою думку існує зв'язок тому, що вони передали своїм дітям те, що хліб — усьому голова, він святий.

**Негативний зв'язок (респондент 3).** Думаю так, існує зв'язок. Моєму батькові було сім років, коли прийшли з органів і забрали все, а моя бабуся заховала в печі горщик з гарбузовим насінням. Один чоловік все забрав. Бабуся плаче і каже: «Залиште дитині хоч насіння, з голоду ж помре». А він подивився і каже: «Хай здихає». Після війни мій батько, красивий, у військовій формі, повертався додому. Йшов він через поле, де паслися корови. Пастух його й питає: «А чий ти будеш?» Батько подивився у дідові очі і сказав: «А той, якому ви сказали — хай здихає» — і пішов. Змінилося його ставлення до людей, проявилися недовіра, страх. Може, й мені щось передалося.

**Змішаний зв'язок (респондент 4).** Дід Андрій виколов Сталіну на портреті очі, за це його репресували, а сім'ю переслідували. Голодовка була, пройшла і все. Нічого згадувати. При комуністах був задоволений життям, а зараз — ні.

**Немає зв'язку (респондент 21).** Зв'язку немає. Голод був природній.

Доречно зазначити, що основним механізмом виживання і під час голодомору, і в концентраційному таборі (за В. Франклом) був сенс життя. Адже людина, яка мала мету життя, могла витримати негаразди свого існування. «Горе тому, хто не бачив більше ні мети, ні сенсу свого існування, а значить — втрачав всіляку точку опори. Незабаром вона гинула» [28, с. 183-184].

Людина повинна була усвідомлювати та приймати власну долю. Долю страждання як єдину і неповторну. Її можливість життя зале-

жити від того, яким чином людина буде справлятися з викликами долі. Допомогали вижити латентна віра в Бога, почуття гумору, підтримка оточуючих тощо. Крім того, життя не є постійною величиною. Інколи обставини, в які потрапляє людина, змушують її формувати власну долю за допомогою дії. В іншому випадку краще спостерігати і таким чином реалізувати свої можливості. Тобто кожна ситуація потребує від людини відповідь на проблему в конкретний момент часу. Людина, яка сприймала страждання у власному житті і проходила через них, посилювала свою життєву позицію. Відстоювала своє право на глибоке духовне життя, традицію, життєву успішність тощо. Важливо відзначити існування емпірично підтвердженого зв'язку між свідками голодоморів та їхніми онуками (згідно з теорією М. Боуена).

Дослідження «пам'яті сім'ї», яка зазнала впливу довготривалої фізіологічної депривації на початку ХХ століття в Україні, дає нам підстави стверджувати і про такі аспекти життя респондентів.

Більшість респондентів — 76,6%, котрі *проживають у селі*, вказують на міжпоколінну передачу у створенні запасу харчів, товарів і звертаються до своїх прашурів, які традиційно з покоління в покоління робили запаси (так робили мої батьки, дідусі, бабусі). Це базис української ідентифікації у світі, психічне й психологічне здоров'я нації, власне коріння, що дає силу українському роду.

23,3% — в селі визнають запаси харчів, товарів як атрибут життя. Звісно, що такий стан організації життя обумовлений впливом сучасного зовнішнього на внутрішній світ людини.

І зовсім інше світобачення у цьому питанні виникає у *жителів міста*:

16,6% — відчувають міжпоколінний зв'язок і тому роблять запаси. Віддалення від стрижневих традиційних настанов, життєвих коренів української нації — ось та розплата за втрачені власні орієнтири на бурхливих хвилях соціально-політичного, історичного, економічного буття.

53,3% — респондентів міста вважають запаси харчів, товарів як життєво необхідні засоби існування, що, на нашу думку, зумовлено урбанізаційними процесами, міською асиміляцією.

30% — саме превалюючі економічні відмінності створюють передумови для жителів міст у кращому матеріальному забезпеченні, а тому і немає потреби робити запаси. Це свідчить про сучасні еміг-

раційні процеси сільських мешканців до міст у прагненні задовольнити елементарні потреби (табл. 1.3).

Таблиця 1.3

**Розподіл відповідей респондентів щодо запасів харчами, товарами жителями Київської і Чернігівської областей**

Місце проживання	Не роблю	Запаси харчів, товарів життєво необхідні	Так робили мої батьки, дідуся, бабусі
Село	–	23,3%	76,6%
Місто	30%	53,3%	16,6%

Слід зазначити, що в межах статті ми намагалися висвітлити найбільш значущі результати дослідження міжпоколінного зв'язку між свідками голодоморів та їхніми онуками.

Таким чином, підтверджено, що процес життєвої успішності нащадків свідків голодоморів зумовлений особливостями протестних настановлень або протидії зовнішнім викликам. Протест до влади — своєрідна форма виживання в депривуючих умовах тоталітарного ладу. Водночас у більшості це був пасивний протест, який захищав «Я-концепцію» людини, адже нівелювання внутрішніх цінностей може призвести або призводить до порушень усталеного способу життя та до руйнування прийнятого особистістю психічного світу.

### **Висновки**

1. Розроблено структуру психотравмуючих чинників подій голодоморів в Україні в першій половині ХХ століття: комунікативно-інформаційний, фізіологічний (харчовий), просторовий, духовний, традиційний, які забезпечують здійснення повного поліфакторного аналізу впливу факторів голодомору на психічну діяльність людини.

2. Комунікативно-інформаційна, просторова депривації у підсумку призвели до порушення ментальних основ внутрішнього світу людини як породження комплексу меншовартості нації, тривоги, страхів, безініціативності, почуття непотрібності, байдужості, нікчемності, втрати сенсу життя.

3. Фізіологічна (харчова) депривація перелаштувала мотиваційну матрицю, підпорядковуючи собі емоційну, етичну системи, тобто докорінно змінила психологічні характеристики, а за умови довготривалої дії порушила і ментальні надра. На підсвідомому рівні закарбувалися страх, заціпеніння, зневіра, втрата самоідентичності, розчарованості, внутрішній розкол душі, психологічне омертвіння,



що призводило до розповсюдження психопатологічних наслідків, аж до самознищення.

4. Встановлено, що переживання людиною духовної, традиційної депривації поступово трансформувало традиційні етнічні настановлення, які закріплювалися в нових радянських обрядах. Нівелювання духовності українського народу здійснювалося шляхом руйнування інституту церкви. Це зумовило духовне заціпеніння, душевні страждання, які викликали глибокі переживання реальності, страх смерті, деформацію моральних канонів суспільства (брехня, крадіжки, доноси), зникнення власного самоусвідомлення, самоідентифікації, національної свідомості. Слід зазначити, що, незважаючи на суцільну психічну травматизацію особистості, яка спотворювала традиційну картину світу й спосіб життя людини, у своїй більшості було збережене традиційне та культурне середовище.

5. З'ясовано механізм відображення у свідомості людини наслідків травматизації голодом у міжпоколінних зв'язках. Події довготривалої фізіологічної депривації формують у свідомості людини необмежені в часі негативні переживання, які об'єктивуються в трагічних образах, успадкованих сучасною людиною через складні механізми сімейних, етнокультурних впливів. Встановлено моделюючий вплив міжпоколінних трансляцій сутності голодомору на життєву стійкість людини. Більшість респондентів, у сім'ях яких були дорогими спогади про події голодомору, які успадковували родинні реліквії, виявляють вищий рівень життєвого благополуччя та самореалізації нащадків (онуків) порівняно з сім'ями, в яких події голодомору замовчувалися, приховувалися, втрачалися родинні зв'язки.

### **СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Бейкер К., Боуэн М. Теория семейных систем Мюррея Боуэна. Основные понятия, методы и клиническая практика / К. Бейкер, М. Боуэн. — М.: Когито-Центр, 2008. — 496 с.
2. Варга А. Я. Системная семейная психотерапия. Краткий лекционный курс [текст] / Анна Яковлевна Варга. — СПб.: Речь, 2001. — 144 с.
3. Выговская Л. П. Эмпатийные отношения младших школьников, воспитывающихся вне семьи: автореф.... канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогическая и возрастная психология» / Л. П. Выговская. — К., 1991. — 22 с.

4. Голодомор 1932-1933 років в Україні: каральні органи більшовицького режиму: Матеріали V Міжнар. наук. конф. (Київ, 24 листоп. 2006 р.). — К.: МАУП, 2007. — 212 с.
5. Голодомор в Україні 1932-1933 років за документами Політичного архіву Міністерства закордонних справ Федеративної Республіки Німеччини / [упоряд., вст. ст., пер. з нім. А. І. Кудряченка; передмова Ю.Г. Рубана]. — К.: НІСД, 2008. — 336 с.
6. Донченко Е. А. Фрактальная психология (Доглубинные основания индивидуальной и социетальной жизни) / Елена Андреевна Донченко. — К.: Знання, 2005. — 323 с.
7. Дорошенко Д. Нарис історії України: в 2-х томах / Дмитро Дорошенко. — Варшава, 1932-1933. — (Праці Українського наукового інституту; Т. 8, 9). — (Серія підручників; Кн. 1, 2). — Т. 2: (Від половини XVII століття). — 1933. — 368 с.
8. Залевский Г.В. Теория субъекта и фиксированные формы поведения / Г.В. Залевский // Психологический журнал. — 2003. — Т. 24. — №3. — С. 32-36.
9. Ильенков Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков. — М: Политиздат, 1991. — 464 с.
10. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием / Сергей Кара-Мурза. — Краматорск, Тираж-51, 2002. — 831 с.
11. Колективізації, Голодомор, Голокост — прояви політики геноциду тоталітарного режиму: міжнар. молодіжн. наук.-практ., істор.-краєзн. конф., (Київ, 11-12 груд. 2002 р.): матеріали / [упорядн.: В. С. Малаховський, О. А. Худобець]. — 2002. — 149 с.
12. Колісник О.П. Психологія духовного саморозвитку особистості: монографія. — Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2007. — 388 с.
13. Кон И.С. Открытия «я»/Игорь Сергеевич Кон. — М., 1978. — 368 с.
14. Кристал Г. Интеграция и самоисцеление. Аффект, травма и алекситимия/Г. Кристал, Дж. Кристал. — М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2006. — 800 с.
15. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект: монографія/Володимир Куєвда. — Донецьк: Укр. культуролог. центр, Донецьке відділ. НТШ, 2007. — 264 с.
16. Лебедев В.И. Психология и психопатология одиночества и групповой изоляции: учеб. пособ. для вузов / Владимир Иванович Лебедев. — М.: Юнити — Дана, 2002. — 407 с.

17. Ленин В.И. Полн. собр. соч./Владимир Ильич Ленин. — Т. 47, — с. 54.
18. Мандрик Я.І. Культура українського села в період сталінізму. 1929-1938 рр. / Ярослав Іванович Мандрик. — Івано-Франківськ, 1998. — С. 215.
19. Москалець В.П. Психологія обґрунтування української національної школи / Віктор Петрович Москалець. — Львів: Світ, 1994. — 120 с.
20. Москалець В.П. Психологія релігії: [посібн.] / Віктор Петрович Москалець. — Київ.: Академвидав, 2004. — 240 с.
21. Москалець В.П., Олійник А.В. Релігійна віра як антисуїцидальний чинник // Практична психологія та соціальна робота. — 2009. — №2 (119). — с. 71-80.
22. Нартова-Бочавер С.К. Понятие «психологическое пространство личности»: обоснование и прикладное значение / С.К. Нартова-Бочавер//Психологический журнал. — 2003. — Т. 24. — №6. — С. 27-36.
23. Оже М. Криза сенсу в сучасному світі / М. Оже // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — №56. — С. 134-144.
24. Психология личности в трудах отечественных психологов / [сост. и общ. ред. Л. В. Куликова]. — СПб.: Питер, 2002. — 480 с.
25. Радевич-Винницький Я. Україна: від мови до нації / Ярослав Радевич-Винницький. — Дрогобич: Відродження, 1997. — 360 с.
26. Сатир В. Психотерапія сім'ї/Вирджинія Сатир. — СПб.: Ювента, 1999. — 284 с.
27. Словарь психолога-практика / Сост. С.Ю. Головин. — Мн.: Харвест, 1997. — 800 с.
28. Франкл В. Доктор и душа/Виктор Франкл / [пер. с англ., предисл. А. А. Бореев]. — СПб.: Ювента, 1997. — 285 с.
29. Хананашвили М.М. Информационные неврозы/М.М. Хананашвили. — Л.: Медицина, 1978. — 144 с.
30. Черноруцкий М.В. Алиментарная дистрофия у взрослых. Этиология и патогенез / [ред. М.В. Черноруцкого] // Алиментарная дистрофия в блокированном Ленинграде. — Л.: Медгиз, Ленингр. отд., 1947. — С. 354.
31. Bowen M. Family therapy in clinical practice / Murray Bowen. N.Y.: Jason Aronson, 1978.

# ПСИХОЛОГІЯ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ НА ЗЛАМНОМУ ЕТАПІ ЇЇ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

*Ю. Т. Рождественський*

На відміну від обсягу публікацій, присвячених історії діяльності Києво-Могилянської академії першої половини XVIII ст. (епохи повного її розквіту, за висловлюванням Ф. Титова), кількість друкувань, адресованих питанням історії діяльності академії в другій половині XVIII ст. виявляється доволі мізерною [1], до того ж і за своїм змістом вкрай суперечливою.

Наявні в літературі серйозні розбіжності у визначенні правового статусу академії (як світського чи духовного за своїм спрямуванням навчального закладу) мають своїм джерелом, на наш погляд, далеко не схвальні відгуки про діяльність Києво-Могилянської академії другої половини XVIII ст. з боку таких знаних духовних авторитетів України, як І. Франко і М. Грушевський, як характеристики, які з більшими або меншими стилістичними варіаціями відтворювалися істориками як радянського, так і пострадянського часу.

Так, за ствердженням Ф. Поліщука, — дослідника життя і творчості Г. Сковороди, — свою колишню роль вищого навчального закладу освіти Києво-Могилянська академія почала втрачати з початку XVIII ст., причому з такою швидкістю, що вже із 60-х років цього століття виконувала функції звичайної духовної школи [2].

На «глибокий занепад» і «безнадійне становище» Києво-Могилянської академії наприкінці XVIII ст. — початку XIX ст. вказує, не обтяжуючи себе належною доказовою базою, у своїй публікації дослідник історії становлення філософії у духовно-академічних установах України А. Тихолаз. З точки зору автора «Академія багато в чому стає жертвою власної нездатності до реформування, те, що у XVII столітті на східному узбіччі європейського світу могло сприйматися як останнє слово просвіти та філософії, на початку XIX століття справляло враження абсолютного анахронізму. З форпосту передової освіченості Києво-Могилянська академія перетворилася на заповідник середньовічного школярства. Характеру освіти в академії цілком відповідали і її викладачі. Саме через це в реформах Олександровської доби Києво-Могилянській академії місця не знаходилося: для нових академій вона не могла не надати ні педагогів, ані студентів» [3].

Як історично виправданий факт розглядав процес реорганізації у другій половині XVIII ст. Києво-Могилянської академії у заклад духовної освіти і сучасний дослідник спадщини цієї установи М. Яременко. За висновком вказаного дослідника, «...і розвиток Могилянської академії, і сприйняття її як навчального осередку найперше для духовенства, показують, що тимчасове закриття Київських Атен у 1817 р. для підготовки її чергової реорганізації було цілком логічним. Безпідставно, відтак, говорити про руйнування «зверху» старої академії у цьому році: дворічне припинення її діяльності стало необхідним для проведення заходів щодо введення нового уставу. Власне, цим і займалася Комісія духовних училищ. Відкриття КДА у 1819 р. не було спонтанним ходом — такий крок був обумовлений попередньою історією закладу. Ще менше він надається до описання у категоріях нищення, особливо, якщо вийти за «могилянські рамки» і поглянути на контекст — реформування освіти в Російській імперії у другій половині XVIII — на початку XIX ст.» [4].

Зазначимо, що основним аргументом для такого висновку слугували для автора спогади рядових вихованців і нащадків випускників Києво-Могилянської академії, а також процент співвідношення наприкінці XVIII ст. чисельності студентів із світських і духовних родин, тобто підстава, яку не можна ігнорувати, проте і брати як вирішальну (якщо не сумнівну загалом) буцімто за заздалегідь визначеним для неї навчально-виховним (духовним) орієнтиром.

Водночас можна констатувати і певну кількість публікацій прямо протилежного змісту. Так, зокрема, на переконання російського дослідника історії персоніологічних вчень у стінах духовно-академічних установ другої половини XVIII ст. Києво-Могилянська академія залишалася впродовж вказаного періоду одним із потужних центрів дослідження не лише зазначеної проблематики, а й центром українського просвітництва в цілому [5].

Цікаво відзначити, що прихильником тези про безперечну світську орієнтацію навчально-виховного процесу в Києво-Могилянській академії всієї другої половини XVIII ст. виступив відомий український церковний та громадський діяч, член Товариства ім. Петра Могили в Луцьку, учасник українського православного життя на Волині 20-30-х рр., автор 4-томного видання історії Української Православної церкви І. Ф. Власовський (1883-1969) [6].

Сучасний історик Києво-Могилянської академії не може не рахуватися із висновком знаного історика діяльності цього закладу Ф. Титова про те, що «у цей час (останні 40 років XVIII і перші 17 років XIX ст. — Ю. Р.) Київська академія, залишаючись, по суті, у тому становищі, що мало місце на початку XVIII ст., відчуває низку дрібних перетворень адміністративного і, головним чином, навчального характеру, що мали за мету впровадження в академії тих прийомів і методів, які були у світських навчальних закладах» [7].

Обмежуючись наведеним вище, констатуємо, що дискусії про статус Києво-Могилянської академії другої половини XVIII ст. тривають не одне десятиліття. Не заглиблюючись в окремі деталі цієї дискусії, відзначимо, що дійсною пружиною обговорення є явно чи завуальовано поставлене питання про характер та глибину тієї переорієнтації, яка відбулася у надрах названого закладу в середині XVIII ст., що позначилося на ролі закладу як духовної кузні України.

Для одних названий період — початок регресу, який логічно завершив на початку XIX ст. історично віджиту систему світської освіти, для інших — вияв прогресу, який знайшов своє природне завершення в спеціалізації освіти, закладеної нібито спочатку, яка і визначала в силу цього дійсний її зміст на всьому історичному відрізку діяльності академії.

Є очевидним, що поставлена в цій дискусії проблема розриву та спадковості вимагає спеціального аналізу, на що, певна річ, не може претендувати цей нарис. Нижче ми спробуємо дати лише найзагальнішу відповідь, використовуючи для цього оприлюднені в свій час джерела. Для історика психології, на наш погляд, не може бути не цікавим питання про зміст та напрямок психологічної думки, яка неминуче повинна була набути того чи іншого забарвлення залежно від еволюції або зміни програмних установок даного інституту освіти.

Якщо відійти від односторонніх та відверто тенденційних оцінок ролі Києво-Могилянської академії в історії освіти взагалі і другої половини XVIII — поч. XIX ст. зокрема, — до речі, зовсім не чисельних, то неможливо не відмітити певної однаковості в поглядах дореволюційних та сучасних істориків громадської думки в Україні відносно визнання ними факту падіння авторитету КМА як провідного культурного центру України. Розбіжності між ними стосувалися лише датування цієї очевидної для них обставини. Перші відносять його до другої чверті XVIII ст., другі — до кінця XVIII ст., треті

— до поч. XIX ст. Більш обережну оцінку стану Київської академії другої половини XVIII ст. надав відомий історик цього закладу Хв. Титов, який, не заперечуючи занепаду значення академії «в усіх відношеннях», визначає цей період все ж як «особливу епоху», «перехідного стану», що, власне кажучи, аніскільки не зменшувало його високої оцінки ролі академії як освітнього центру не лише України, але й Росії в цілому [8].

Схожа характеристика зовсім не позбавляє дослідника від визнання незаперечного факту виникнення в середині XVIII ст. в стінах КМА кризової тенденції. Серед основного вказується, зокрема, на такий, як підпорядкованість КМА духовному відомству — єпархіальному, надалі — синодальному. Ми вважаємо, що використання цього чисто «організаційно-юридичного» критерію представляє собою не більше ніж позбавлену смаку підміну дійсної історичної реальності зовнішнім і, маємо визнати, на перший погляд, досить правдоподібним припущенням. Сумнівність же такої аналогії стає очевидною вже при поверховому ознайомленні з історією найближчого попередника Київської академії — Віленського університету.

Утворений у 1579 році за зразком Краківської академії Віленський університет мав у своєму складі два факультети: філософський та теологічний з терміном навчання на останньому 3-4 роки. Університет підпорядковувався ордену єзуїтів, і протягом ледь чи не всього періоду свого існування керувався радою, яка формувалася зі складу професорів теології, а також ректорами, які мали в своїй більшості теологічну освіту.

Лише в 1805 році теологічний факультет був реорганізований в Головну семінарію при університеті, вихованці якої на рівних правах зі студентами університету отримували вищу (католицьку) освіту. До головної семінарії в 1819 році додалася і семінарія з підготовки вчителів для єпархіальних (церковно-приходських) шкіл, яка також знаходилась у відомстві університетського управління. Така структура проіснувала до 1832 року — майже до закриття університету і створення на його базі Медико-хірургічної та вищої Духовної католицької академії. Подібна структура освіти, наскільки нам відомо, не викликала в істориків будь-яких сумнівів стосовно дійсного статусу університету, а саме — як закладу вищого загальноосвітнього університетського типу (9).

Не зовсім переконливим також є і аргумент, згідно з яким вирішальним для переорієнтації Київської академії з загальноосвітньої платформи на спеціальнодуховну виявився активний процес витіснення світського елемента з академії за рахунок слухачів — вихідців з сімей священнослужителів, тобто за рахунок духовного прошарку студентського корпусу, який почався з середини XVIII ст. Задля переконливості цього аргументу наводяться відповідні викладки співвідношення світського та духовного прошарку, починаючи з другої половини XVIII ст.

Не слід проте забувати, що дійсний приріст студентства із сімей священнослужителів мав штучний і часто примусовий характер. Пов'язано це було з масовим відкликанням студентів зі стін академії до досягнення ними богословських (вищих) класів вступу на світську службу або «по медичній частині» [10]. Занепокоєний цією обставиною Київський митрополит Арсеній Могилянський (1704-1770) наказав в 1765 році всім церковнослужителям як «непорушний обов'язок» віддавати своїх дітей (включаючи й одружених, що раніше, безумовно, не допускалося) в Київську академію.

У результаті динаміка співвідношення світського та духовного прошарку до першої чверті XIX ст. була такою. Для порівняння наведемо кількість учнів академії і співвідношення станів за показниками, що передували вказаному розпорядженню.

У 1744 році, наприклад, із загальної кількості 1160 учнів, лише 388 були представниками духовного стану. В подальшому картина співвідношення була такою: 1760 рік: духовних — 420, світських — 575; 1764 р.: 485 та 674; 1769 р.: 497 та 597; 1776 р.: 444 та 345; 1779 р.: 418 та 418; 1791 р.: 348 та 222; 1796 р.: 426 та 524; 1797 р.: 575 та 270; 1801 р. — 207 світських із 1177 слухачів, 1808 — 183 із 1438, 1816 — 72 із 1080 студентів [11].

Зростання чисельності слухачів Київської академії за рахунок вихідців з духовного середовища супроводжувався водночас нескінченними вимогами Синоду про відправку в інші навчальні заклади вихованців для проходження подальшої служби або навчання. Нагадаємо, що між 1701 та 1762 рр. в Слов'яно-греко-латинську академію було переведено 953 вихованця КМА. За той же період 18 ректорів (з 21) і 23 префекти (з 25) були вихованцями КМА. Така практика не могла не позначитися на загальному інтелектуальному потенціалі КМА. Лише за три «рекрутських» набори 1786, 1790 та 1798 рр.



академія втратила 71 найбільш здібних своїх слухачів (були відправлені до Головних народних училищ); 30 студентів у 1795 році були переведені на штатську службу; Медико-хірургічна академія поповнила свої ряди за рахунок 72 студентів академії, що були відправлені туди відповідно в 1777, 1778, 1788 та 1799 рр.; і практика відправки студентів в інші навчальні заклади збереглася до останнього часу існування КМА. В засноване в Петербурзі Головне училище за наказом П. Завадовського було відіслано, зокрема, в 1803 році 10 чоловік, в 1786 р. — 45 студентів, у 1795 р. — 30 студентів, в 1810 р. — 4, в 1816 р. — 5 чоловік [12]. Не втрималася від спокуси залучити кращих студентів КМА і відкрита у 1809 році Санкт-Петербурзька духовна академія. У 1809 році, наприклад, лави зазначеної академії поповнили 3 студенти КМА, в 1815 — 2 [23].

Наскільки все це серйозно могло відбитися на зміні орієнтирів Київської академії, можна визначити, звернувшись до програми освіти. Не володіючи, на жаль, матеріалами про зміст навчальної програми академії вказаного періоду, наведемо лише оцінку рівня філософського курсу, який викладався в Київській академії в період 1759-1760 рр., подану одним з авторитетніших спеціалістів з історії Києво-Могилянської академії, її вихованцем і деякий час наставником В. Аскоченським. «Усі філософські питання, — відзначає В. Аскоченський, — необхідні та корисні учням, яких не знайшлося в Баумейстері (затверджений як посібник з філософії підручник Баумейстера — Ю.Р.), вибрані з різних новітніх та знаних в Європі письменників, продиктовані та пояснені студентам» [14]. Вочевидь, що невдоволеність викладачів КМА офіційним керівництвом та їх спроби вийти за межі санкціонованого посібника з метою розширення філософського кругозору студентів шляхом представлення знань з новітніх течій філософії — зовсім не свідoctво загального занепаду освіченості як серед викладацького, так і студентського корпусу.

До речі, не зайвим у цьому контексті буде і відзначити той факт, що десятиріччя по тому багато викладачів вищих закладів сповна задовільнялися підручником Баумейстера. Більш того, навіть таке надійне джерело філософування потрапило досить швидко в немилість ортодоксальних ревнителів благочестя (зокрема, члена правління училищ міністерства народної освіти кн. Ширинського-Шихматова), які примудрилися виявити в ньому «майже на кожній сторінці думки, спрямовані проти моральності та релігії». Не може не звернути на себе і

той факт, що після смерті Арсенія Могилянського (1770) наступник його Гавриїл Кременецький (? — 1783) скоротив чотирирічний курс богослов'я до двох років, а спадкоємець останнього Самуїл Миславський (1731-1796), «талановитий учень Георгія Кониського», котрий переписувався з Баумейстером і вважався видатним викладачем філософії не лише в Бранденбурзькій академії (де викладав Х. Баумейстер — Ю. Р.), але й в паризькій Сорбоні, почав активно вводити в курс навчання нові предмети, добираючи для цього і відповідний тогочасним вимогам викладацький склад (І. Я. Фальковський, майбутній ректор Київської академії, читав курс теоретичної та практичної арифметики за посібником Анічкова, прийнятому в Московському університеті в 1775 році). В другій половині XVIII ст. до навчальної програми КМА вводиться, зокрема, курс «чистої» (в складі якої вивчалися алгебра та геометрія) та змішаної (військова та громадська архітектура, механіка, гідростатика, гідравліка, оптика, тригонометрія, астрономія, гідрогеографія, математична хронологія) математики; в 1781 році — історія і географія, в 1794-1795 рр. — російське красномовство. Наприкінці XVIII ст. у складі викладачів КМА зустрічаємо колишніх її вихованців, які завершили курс навчання в Московському університеті (К. Соколовський, Я. Одинцов) [15].

На думку Хв. Титова, курси історії і географії, поезії та елоквенції сповна відповідали вимогам університетської науки, а до кінця 1783-1784 рр. і зовсім співпадали з курсами, які читалися в Московському університеті та академічному (при Петербурзькій академії наук) університеті. Прийнятий в 1786 році Устав для народних училищ (головних та малих), що поширювався і на Київську академію, застав її досить підготовленою до передбачених цим уставом реорганізаційних заходів в галузі змісту та методів навчання, причому настільки, що дозволяло запрошувати студентів Київської академії для заняття посад в головних народних училищах (училища, які готували педагогічні кадри для малих (загальноосвітніх) народних училищ). Запрошення ці продовжувалися до останніх років існування КМА.

Отже, на межі XIX ст. курс навчання в Київській академії зберігався, як і раніше, і складав 12 років: три роки в нижчих класах, шість — в середніх та три — в богословських (вищих), тобто формально не відрізнявся від традиційно прийнятого в академії поділу. Наприкінці XVIII ст. (в 1798 році) в Київській академії читалися

19 предметів (арифметика, історія, географія, російська та латинська граматики, поезія, риторика, філософія, богослов'я, чиста і змішана математика, французька, німецька, грецька, єврейська та польська мови, малювання, красномовство, сільська та домашня економіка), які розподілялися по восьми класах — нижчий, середній та вищий граматичні, поезії, риторики, вищого красномовства, філософський та богословський; при цьому програма з філософії включала в себе коротку історію філософії, логіку, метафізику та моральне навчання (моральну філософію), натуральну історію та фізику (останні два предмети за прийнятими в народних училищах посібниках). В курсі математики читалися алгебра, геометрія, механіка, оптика, громадська архітектура. Здійснена з ініціативи Павла I спроба (підтримана Синодом) перетворення академії в самостійний заклад духовного типу не дала очікуваних результатів; не побачив необхідності в подібній зміні і Київський митрополит Ієрофей Малицький (1727-1799), який залишив академію в звичній для неї течії життя. Таким чином, Київська академія зберігала свій статус закладу загальностанового та загальноосвітнього типу до кінця XVIII ст. Є всі підстави визнати справедливим зауваження Хв. Титова про те, що «події та різноманітні течії в галузі шкільної освіти та устрою, в тому числі і духовної освіти, ... проходили мимо Київської академії» [16].

Курс на загальноосвітню підготовку керівництво КМА не передбачало міняти і надалі. Навпаки, судячи з відомих свідчень, тенденція ця посилювалася. Так, наприклад, замість існуючого в 1799 році у КМА одного арифметичного класу, в 1802 році було створено вже три; за той же період до чотирьох (замість одного) було доведено число історичних та географічних класів. В 1802 році при академії створюється вищий («інституальний») історичний клас [17].

До числа аргументів, які нібито переконують про теологічне спрямування змісту освіти в Київській академії даного періоду, наводиться й такий, як число випускників, які зайняли згодом високі пости в духовно-ієрархічній сходові (архіпастирі).

Тим часом, у спільній публікації В. М. Нічик і З. І. Хижняк [18], а також у книзі В. Аскоченського (19), чи не єдиних джерел, де наводяться дані про вихованців [20] Києво-Могилянської академії першої половини XVIII ст., вказується, що лише шість з них продовжили свою кар'єру на громадському поприщі. В той час як у другій половині XVIII ст. співвідношення включених до списку «примітних» і

«відомих» вихованців Київської духовної академії та світських осіб складало вже 55 до 29.

Серед останніх такі імена, як граф П. В. Завадовський (1739-1812), перший міністр народної освіти Росії М. І. Бантиш-Каменський (1734-1814), російський та український історик, автор 4-томної праці «Огляд зовнішніх зносин Росії» (не менш відомим був і його син, Д. М. Бантиш-Каменський (1778-1850), автор 8-томного словника «достопамятних людей Руської землі», князь А. А. Безбородько (1747-1799), з 1797 року — канцлер Росії, за заповітом якого брат його І. А. Безбородько заснував у Ніжині гімназію вищих наук, яка була згодом реформована у ліцей, а потім (у 1875 році) — в Історико-філологічний інститут імені кн. А. Безбородька.

Н. М. Амбодик (1744-1812) — засновник наукового акушерства Росії, перший російський професор акушерства, автор першого в Росії керівництва з акушерства та ряду словників, Г. В. Козицький (1725-1775) — перекладач при Петербурзькій академії наук, в тому числі і праць М. В. Ломоносова (переклав на латину праці М. В. Ломоносова про користь хімії та про походження світла), Ф. А. Емін (1735-1770) — письменник та перекладач, Д. П. Трощинський — міністр уділів та юстиції, В. К. Аршеневський (1758-1808) — ординарний професор математики в Московському університеті, С. С. Андрієвський (1760-1818) — директор Петербурзької медико-хірургічної академії, М. І. Панкевич — професор кафедри прикладної математики в Московському університеті, А. А. Антонський-Прокопович (1762-1848) — заслужений професор Московського університету, Сохацький П. А. (1765-1809) — ординарний професор естетики та давньої словесності Московського університету, Андрієвський І. С. — екстраординарний професор Московського університету по кафедрі фізіології та дієтики, Данилевський А. І. (1770-1815) — доктор медицини, екстраординарний професор Московського університету, Ясновський Д. Є. — директор Ніжинського ліцею, згодом директор Ботанічного саду в Петербурзі, Велланський Д. М. (1773-1842) — ординарний професор анатомії та фізіології Санкт-Петербурзької медико-хірургічної академії, Січкарьов Лука (1741-1809) — відомий перекладач з англійської мови, Золотницький Володимир (1741-1796) — відомий літературними і філософськими працями (21), Гамалія Семен (1743-1822) — перекладач з латинської, польської, французької, німецької мов (переклав 22 томи творів Якова Бьоме), Леонто-

вич Сава (?-1798) — доктор медицини, проф. Петербурзького адміралтейського шпиталю, Тереховський Мартин (1740-1796) — доктор медицини, автор проекту Петербурзької медико-хірургічної академії, Понирко Діонісій (1746-?) — доктор медицини, Руцький Ілля (1741-1786) — доктор медицини, автор однієї із перших у світі праць про чуму, Шумлянський Олександр (1748-1795) — доктор медицини, автор багатьох праць з питань медичної освіти та повивального мистецтва, Самойлович Данило (1742-1805) — доктор медицини, епідеміолог, член 17 європейських академій, а також Санкт-Петербурзької медичної колегії, Туманський Федір (1757-1810) — історик, видавець матеріалів з історії України, член наукового Королівського товариства, дійсний член Петербурзької академії наук. Такий список можна продовжити і далі. Серед вихованців, які не потрапили до списку В. Аскоченського, можна назвати також Щепіна К. І. (1728-1770) — доктора медицини, першого російського професора у викладацькому складі Медико-хірургічної академії, Туманського І. Г. — перекладача ряду статей з французької енциклопедії, книги Фенелона «Про виховання дівичь» (1763), Козельського Я. П. (1728-1794) — перекладача статей з французької енциклопедії (філософія, логіка, психологія, діалектика), автора відомих «Філософських речень», Мотоніса Н. Н. — почесного члена Академії наук, почесного члена Римської академії, Куницького П. А. — професора Харківського університету, Полетику Г. — письменника та перекладача, Зотова К. — автора першої книги з техніки корабельного керування і т.д. Перелік імен можна продовжувати і продовжувати.

Таким чином, питання щодо переваг у підготовці Київською академією служителів церкви як аргументу на користь визнання її духовним закладом, не витримує перевірки. Підсумовуючи наведене, можна з впевненістю зробити висновок про переважно світський характер освіти, що панував у Київській академії впродовж всього XVIII ст., і відповідно вважати тезу про переродження академії в інститут підготовки церковнослужителів як таку, що не має під собою фактичного підґрунтя.

«Впродовж всього свого майже двохсотрічного існування Києво-Могилянська академія була, визнають авторитетні історики творчої спадщини вказаної академії, основним чинником розвитку освіти, науки, культури не лише в Україні, а й в усьому православному світі.

Спадщина Києво-Могилянської академії та її значення в духовному житті України надзвичайно вагома. По-перше, з Києво-Могилянської академії поширювалися по всій Україні філософсько-світоглядні, богословські, наукові ідеї, які створювали певну інтелектуальну атмосферу, впливали на художньо-естетичне бачення дійсності, громадсько-політичну орієнтацію тогочасного суспільства. Вони сприяли духовному згуртуванню українського народу, формуванню єдиного комунікативного простору культури, а отже, і процесам націєтворення. По-друге, Києво-Могилянська академія здійснила селективний синтез духовних надбань, досягнень науки і культури Заходу і Сходу Європи та сприяла переосмисленню і засвоєнню тих, які відповідали їх власним культурним традиціям і потребам українського народу» [22].

Розглянемо тепер коротко стан Київської академії в період, що безпосередньо передував перетворенню її в спеціальний навчально-духовний заклад вищого типу.

Розпочатий наприкінці XVIII — поч. XIX ст. процес реорганізації органів управління Російською державою в бік їх централізації завершився прийняттям маніфесту від 8 вересня 1802 року «Про утворення міністерств» та створення на основі даного маніфесту восьми міністерств, серед яких і Міністерство народної освіти, яке відразу і досить активно почало проводити дії щодо реорганізації та централізації системи освіти в Росії. В цьому зв'язку не могло не виникнути питання про відношення міністерства до Синоду, у веденні якого, вірніше через посередництво якого, здійснювався контроль за діяльністю Київської академії.

Централізаторські тенденції торкнулися і цього вищого духовного відомства, яке відразу ж заявило свої претензії на всю систему духовно-навчальних закладів Росії, які до цього часу перебували під наглядом єпархіальних архієреїв (Київська академія підпорядковувалася безпосередньо управлінню київської митрополії). Створена з цієї метою при Синоді комісія духовних училищ взялася до складання проектів реформ духовно-навчальних закладів; в коло уваги цієї комісії потрапила і Київська академія. Синод, використавши політичну реакцію в країні, добився в 1817 році поєднання в своєму відомстві трьох раніше самостійних міністерств: Міністерства народної освіти, Синоду і Головного Управління духовних справ різних віросповідань, створивши на їх основі (під керівництвом обер-прокурора Си-

ноту А. Н. Голіцина) Міністерство духовних справ і народної освіти. Синод тим самим перетворився на структурну одиницю вказаного міністерства. Протиріччя, які виникли в рамках цього конгломерату, виявилися настільки серйозними, що змусили Олександра I в 1824 році відмовитися від такої структури міністерства і поновити в колишніх правах діяльність Синоду. Всі ці реформації не могли не позначитися на відносинах названих відомств до діяльності Київської академії, яка, з одного боку, не могла відверто ігнорувати як розпорядження синодального відомства, так і залишати без уваги запити та візитації представників Міністерства народної освіти (відомо, що для вирішення делікатної ситуації в Київ приїздив і сам міністр народної освіти, колишній вихованець Київської академії).

У цій непростій ситуації Київська академія повинна була знаходити самостійні рішення, зокрема, відносно запропонованого їй проєкту перетворень, розробленого в комісії народних училищ за безпосередньої участі петербурзьких митрополитів Амвросія Подобедова та Євгенія Болховітінова.

Слід зауважити, що звернення комісії до керівництва Київської академії висловити свої думки з приводу цього перетворення було зустрінуте не без здивування [23], оскільки, як вважали в академії, діяльність академії знаходилась поза межею компетентності цієї комісії (остання повинна була займатися питаннями перетворення духовних училищ, а зовсім не академії). Запропонований комісією проєкт не залишав сумнівів в його дійсній меті та пов'язаній з цим подальшій перспективі Київської академії [24]. Реакція академічного керівництва була неоднозначною (проєкт перетворення був розісланий, крім Київської академії, Казанській, Петербурзькій та Московській академіям). Пропозиції, надіслані в комісію Казанською академією, зводились, наприклад, до побажань розширити існуючу програму за рахунок включення до неї додаткових предметів, а саме: красномовство, лікарське мистецтво, ботаніка, природна історія, теоретична та досвідна фізика, татарська мова, практична механіка, практичне та теоретичне садівництво, що, на думку керівництва академії, відповідало б програмі, прийнятій в практиці світської вузівської підготовки.

Пропозиції Петербурзької академії (Олександрівської академії) містили в собі лише побажання скоротити надмірне, з точки зору керівництва академії, захоплення латинською мовою. Найбільш консервативних позицій з цього питання дотримувався Московський

митрополит Платон Левшин (в управлінні якого знаходилася Московська академія), який рішуче наполягав на збереженні існуючого стану справ [25].

У відправлених пропозиціях Київської академії обґрунтовувалася необхідність збереження змісту освіти та відповідних навчальних предметів в попередньому стані. До моменту прийняття Уставу (1808), який закріпив за академіями статус вищих духовно-навчальних закладів, за програмою Київської академії викладалися, крім богословських предметів, наступні: латина, грецька, єврейська, французька та німецька мова, латинська та російська поезія, арифметика, математика, історія, географія, риторика, російське та латинське красномовство, сільська та домашня економіка; при цьому викладацький склад склався з 19 осіб: 5 монашествуючих, 3 — з білого духовенства і 11 — світських.

Без будь-яких змін навчальний план академії зберігався до періоду її реорганізації і включав у себе 14 предметів загальноосвітнього профілю. Поповнювався і кадровий склад академії. Досить вказати, що академія отримала такого спеціаліста з історії, в тому числі і з історії Києва, як М. Ф. Берлінського.

Запропонований комісією проект, який після вищого затвердження його у 1808 році набув характеру законодавчого акту, що регламентував змістовну та організаційну форми діяльності підлеглих йому закладів, які отримали, згідно з цим уставом, статус вищих учбових закладів, не порушив як-небудь відчутно здавна заведений в академії порядок. Академія, як і раніше, поєднувала три типи шкіл (нижчу, середню та вищу), керувалася попередніми правилами і трималася своїх встановлених принципів виховання та навчання. Виключення було лише одне, раніше відсутнє правило (прийняте згідно з уставом 1798 р.) — це прийом до складу вищих класів (філософських та богословських; слухачів цих класів іменовали студентами) кращих студентів, яких присилали тепер в академію з окружних семінарій задля педагогічної підготовки з метою заняття ними у майбутньому в своїх семінаріях учительських посад. Крім цього, «життя Київської академії проходило тихо, спокійно. Лише особливі події, такі як, наприклад, проект поєднання академії Київської з університетом, введення в ній викладання польською мовою, перенесення її з історичного місця на інше і т. ін., вносили певне пожвавлення в зазвичай спокійну діяльність академії» [26].



Такий стан справ не залишав у спокої лише вище духовне відомство, яке домоглося-таки появи 14 серпня 1817 року синоїдального указу про перетворення Київської академії в духовну семінарію.

«Рішення участі старої Київської Академії стало відомим в Києві на початку вересня 1817 року. Воно призвело до великого переполоху в київських духовних та академічних колах, а також у всьому інтелігентному київському суспільстві. Особливе збентеження викликала у всіх та обставина, що Київська академія, яка проіснувала двісті років, яка з такою честю боролася за православ'я та руську народність при польському володарюванні і яка з такою славою потрудилася над устроєм духовних шкіл в Росії та поширенням освіти в різних її місцевостях, повинна була припинити своє життя та діяльність, причому навіть саме ім'я її змінювалося» [27].

Наміри Київського митрополита Серапіона звернутися до Олександра І з проханням про збереження Київської академії в існуючому її стані було упереджено прибулою з Петербурга викладацькою корпорацією майбутньої семінарії. Серапіону залишилось лише просити у монарха дозволу на збереження за академією її попередньої назви, проте це прохання відповіді не отримало.

Чи можна пояснити таке несподіване та сумне для Київської академії за своїми наслідками рішення Синоду нерішучістю, безвольністю Київського митрополита, відсутністю у нього організаційних здібностей, некомпетентним оточенням і т. ін., як це намагаються протлумачити деякі історики [28], чи за цим рішенням ховалися більш глибокі, невідомі сучасникам мотиви? Перш ніж ми спробуємо відповісти на це питання, зупинимось на найчастішому в літературі поясненні причини такого гірко для академії закінчення, згідно з яким підсумок цей був визначений фактом збільшення в Україні та Росії мережі світських навчальних закладів, що нібито й привело до занепаду авторитету академії, що обірвало, так би мовити, природнім чином її агонізуючий стан.

Як відомо, до середини XVIII ст. Росія мала такі навчальні заклади вищого типу, як Петербурзька морська академія, артилерійська і інженерна школи (поєднані в 1758 році в Артилерійський та інженерний шляхетний кадетський корпус): доступ до них був відкритий лише для молодих шляхтичів і дворян, що робило ці навчальні заклади становими та привілейованими. Завданню підготовки дворян до військової та громадської служби слугувала і така шко-

ла підвищеного типу, як Сухопутний шляхетний кадетський корпус (1731 рік) — закритий становий навчальний заклад, який отримав у сучасників назву «лицарської академії» (цей заклад закінчили, зокрема, А. В. Суворов, М. І. Кутузов, М. М. Херасков, А. П. Сумароков). Відомостей про присутність в складі названих закладів вихідців з України, включаючи і вихованців Київської академії, у нас немає, проте самі по собі умови прийому в ці заклади роблять цю можливість малоймовірною.

Університет і гімназія були і при Петербурзькій академії наук. Проте вже в 1732 році читання лекцій в них було припинене внаслідок відсутності студентів. Відкритий за новим уставом академічний університет (1747) приступив до регулярного проведення занять в 1748 році. Після смерті М. В. Ломоносова він і зовсім припинив своє існування (1767).

Студентська корпорація складалась, як відомо, з вихованців Московської слов'яно-греко-латинської академії. За 20-річний період діяльності академічного університету і гімназії серед їх слухачів були відправлені з Київської академії І. Г. Туманський, Я. П. Козельський, Н. Н. Мотоніс і Г. Козицький. Крім названих, вихідцем з України, який не пройшов повний курс підготовки в Київській академії, була лише одна людина — син полкового священика м. Суми Крамаренко В. І. (1732-1796), який став згодом обер-секретарем Сенату, членом заснованого в 1765 році в Росії Вільного економічного товариства, автор твору «Про початок, зміни та примноження в Росії рудокопної справи та гірських заводів» (залишеного в рукопису).

Питання про «конкурентоздатність» заснованого у 1755 році Московського університету вимагає спеціального розгляду. Відомо, проте, що в складі Московського університету була певна кількість слухачів, — вихідців з України, переважно відправлених туди за рішенням все тієї ж академічної корпорації Київської академії з метою вдосконалення у спеціальній галузі знання і заняття по завершенні навчання викладацьких посад в академії. Достеменно відомо лише, що вихованцями заснованої при Московському університеті учительській семінарії (1779 року) були студенти Київської академії В. К. Аршеневський (в майбутньому професор математики Московського університету) і Прокопович-Антонський А. А. (1762-1848) — в майбутньому — ректор Московського університету (1818-1826).

Під час уведення в Росії нової форми масової освіти (народні училища) Київська академія не лише не втрачала своїх слухачів, навпаки, отримала, крім традиційного для неї адресата (Медико-хірургічна академія), додатковий, а саме — Головне народне училище (засноване в 1768 році, перейменоване в 1786 році в учительську семінарію, з 1803 року — педагогічний інститут). Лише в 1768 році в Головне народне училище академія відправила 45 своїх найкращих студентів, серед яких і майбутнього першого російського доктора медицини, професора акушерства Н. М. Амбодика.

Як вже зазначалось, Київська академія була своєрідною базою для Московського та Петербурзького медико-хірургічних училищ. Упродовж всього часу існування Київська академія, включно і останні роки її діяльності, постійно змушена була задовольняти безперервні запити синодального керівництва про відправку до медико-хірургічної академії найбільш підготовлених своїх вихованців. Відповідно до загальної кількості вихованців Київської академії (яке рідко знижувалося нижче тисячної відмітки), збиток, який наносився їй такою практикою, ніяким чином не позначався на її авторитеті: юнацтво України, як і раніше, надавало перевагу Київській академії перед російськими навчальними закладами, і не лише з причини того, що академія була єдиним в Україні закладом вищого типу, але й в силу тієї слави, яку забезпечували їй і різнобічний характер освіти, і кваліфікованіший склад її викладачів.

Не можна заперечувати факт певного коливання кількості слухачів Київської академії, але причиною цього було не стільки падіння її репутації як освітнього закладу, скільки появою в Україні навчальних закладів, які швидко її здобули.

«Чернігівськими Афінами», «вертоградом Палади» називали сучасники засновану у 1700 році вихованцем Києво-Могилянської колегії, єпископом Чернігівським Іваном Максимовичем (1651-1715) Чернігівську колегію. Шестирічний курс навчання в ній давав можливість отримувати вихідцям з України солідну загальноосвітню підготовку, в тому числі і в галузі філософії (класи філософії були відкриті у Чернігівській колегії в 1749 році). В 1776 р. колегія була перетворена в Чернігівську семінарію. Вихованцем Чернігівської колегії був засновник вітчизняної епідеміології Д. С. Самойлович.

1738 рік відзначився заснуванням колегії в Переяславі (курс філософії почав читатися в ній у 1774 році). Лише в 80-х роках колегія стала семінарією, яка в 1862 році була переведена в Полтаву.

Найбільшу відомість, проте, набула в Україні просвітницька діяльність Харківського колегіуму, заснованому на базі Белгородської школи у 1726 році з ініціативи вихованця Київської академії Белгородського архієпископа Єпіфанія Тихорського. «Гордість не лише краю, а й всієї Росії» (29). Харківський колегіум вже у 1760 році іменувався в офіційному листуванні не інакше, як Харківська академія. Нагадаємо, що з 1759 року і з перервами до 1764 року в Харківському колегіумі читав курс поезії (риторики) Г.С. Сковорода, а вчителем філософії в той же час був його друг — ігумен Лаврентій Кордет (обидва були звільнені в 1764 році). В травні 1764 року при Харківському колегіумі були відкриті додаткові класи, де проходили підготовку майбутні інженери, топографи, архітектори, артилеристи. До читання свого курсу у вказаних класах знову був запрошений Г.С. Сковорода, якого незабаром звільнив (у 1769 р.) призначений Белгородським єпископом колишній однокурсник Г.С. Сковороди по КМА С. Миславський [30].

Навчальна програма колегії складалась, зокрема, з таких предметів, як математика, геометрія, французька та німецька мови, архітектура, геодезія, живопис і т.п., тобто предметів, які за визнанням історика колегіуму і «до сього часу (тобто до 1886 року — Ю.Р.) невідомі для духовних училищ» [31].

У 1769 році програма освіти в Харківському колегіумі була доповнена такими предметами, як російська граматики, російська елоквиція та поезія, у 1795 році в її складі з'явилася фізика, природна історія, грецька мова. Вже в 1727 році у складі Харківського колегіуму нараховувалося більше 420 учнів, у 1744-45 рр. — 1100 студентів. Будучи загальностановим загальноосвітнім закладом, колегіум готував кадри і для роботи на ниві державної служби, і для роботи в системі народної освіти. Студенти, що закінчували богословські класи, продовжували служіння в сфері духовної просвіти або займали місця церковнослужителів. Учні та випускники колегіуму поступали далі в Московський університет, Медико-хірургічну академію, деякі і в Київську академію. Тому немає нічого дивного в тому, що викладацький склад заснованого у 1805 році в Харкові університету комплектувався у своїй більшості з вихованців колегіуму. Серед

відомих вихованців Харківського колегіуму можна назвати Н. І. Гнедича, М. Т. Каченовського, І. Двигубського, Є. Мухіна, Г. Базилевича, М. Ковалинського тощо. Із заснуванням Харківського університету колегіум все більше перетворювався в спеціалізований духовний заклад, що й завершилося, врешті-решт, перепрофілюванням його в 1840 році в духовну семінарію.

Очевидно, що Віленська академія як вищий католицький навчальний заклад, хоч і мала в своєму складі вихідців з України, але їх перебування там було радше виключенням, аніж правилом (32).

Деяке поживлення в галузі освіти внесло відкрите в Києві у 1789 році Головне народне училище (перший набір складався з 76 учнів), проте конкурувати з академією йому було, звісно ж, не до снаги.

Академія ж, як і в попередні часи, «продовжувала користуватися симпатіями у місцевого російського суспільства, переважно у дворян, багатих купців та заможних міщан, які високо цінували академічну освіту і продовжували віддавати своїх синів у Київську академію навіть і після того, як в Києві з'явилося спочатку головне народне училище, а потім і гімназія, яка його замінила» (гімназією народне училище стало називатися в 1806 р. — Ю. Р.) [33]. Симпатіями Київська академія користувалася не лише у заможному прошарку населення України, але й у молоді всіх станів, для яких освіта в академії гарантувалася грамотою 1694 року.

Створення в Росії в першій чверті XIX ст. мережі вищих навчальних закладів (університетів — Дерпт (1802), Казань (1804), Харків (1805), Петербург (1819), Київ (1834), а також спеціальних навчальних закладів для підготовки учительських кадрів (педагогічні інститути відкрилися при університетах: при Дерптському — у 1804 році, при Казанському — у 1812, Петербурзький педагогічний інститут (1804), надалі (1816) — Головний педагогічний інститут, який в свою чергу увійшов до складу відкритого у 1819 році Петербурзького університету, при Московському університеті — у 1804, при Харківському — у 1812 році і Київському — у 1834 році, та лицейів — Царськосільського, Ніжинського, Кременецького, Рішельєвського і стало, як вважає більшість, «останньою краплею», яка нібито й завершила жалюгідне існування академії, яка залишила сферу загальноосвітньої підготовки юнацтва й обмежилася достойними свого стану предметами богословського профілю. Спеціальний аналіз цього припущення — справа спеціального дослідження. Проте міцність

його може бути без особливих зусиль поставлена під сумнів простішою кількісною викладкою, зокрема таким показником, як чисельний склад студентів вказаних вище освітніх закладів на період, що передував реформуванню Київської академії в спеціальний заклад вищої духовної освіти.

У цьому зв'язку не зайвим буде додати, що кількість студентів зазначених вище закладів у період реформування Київської академії складало, наприклад, по Казанському університету — 40-50 чоловік, по Харківському (протягом 1805-1816 рр.) — близько 40 на рік, по Київському (при тому, що останній був відкритий через 15 років після реорганізації академії в духовний заклад) в рік його відкриття — 62 студенти і т. ін. У відкритій в 1812 році в Києві першої вищої гімназії, випускники якої порівнювалися в правах з вихованцями університетів, нараховувалося всього лише 48 слухачів. Більше слухачів було лише в Кременецькій гімназії (з 1819 року — Волинський лицей), проте з низки причин ідеологічного характеру (польська мова викладання і взагалі польське панування в ньому) цей навчальний заклад не міг приваблювати до себе уваги більшості українців, оскільки вони стояли на інших віросповідних позиціях, при тому, що в перше десятиріччя XIX ст. кількість світських слухачів Київської академії мала тенденцію до зниження, в кількісному відношенні кількість молодих людей, що вступали до академії, була не на користь світських закладів.

На жаль, менш за все вивченим в наш час залишається питання стосовно інтелектуального потенціалу викладацької корпорації академії другої половини XVIII — поч. XIX ст. і, напевне, найсуттєвіше питання про зміст читаних у вказаний відрізок часу курсів, в першу чергу, звісно з психології.

Серед примітних та відомих імен, які залишили по собі пам'ять в історії КМА другої половини XVIII — поч. XIX ст., називаються такі імена, як Вербицький (ректор КМА 1768-1774 рр.), автор багатьох послань, повчань, проповідей і т. ін.; професор російського та латинського красномовства, «кращий представник академічного красномовства» (Хв. Титов), вихованець КМА, який закінчив свою освіту в Московському університеті (1791-1794), автор залишеної в рукопису збірки віршів, проповідей Н.І. Соколовський; ректор КМА 1759-1768 рр., навчався разом з Г.С. Сковородою по богословському класу Самуїл (Миславський) (1731-1796), і, безумовно, Іринеї

(Іоанн) Фальковський (1762-1823), професор і ректор КМА (1803-1804), кандидат на посаду ректора заснованого в 1805 році Харківського університету. Як професор і як ректор, І. Фальковський «любив труд, але труд вільний, любив діяльність — широку кипучу, але самостійну і незалежну» (34). Виходячи з усього, саме це й менш за все задовольняло призначеного на київську кафедру не без інтриги «малообізнаного, який не виблискував ані розумом, ані даром слова, митрополита» Серапіона (Олександровського), який дуже скоро під вельми пристойним приводом позбавився від надто популярного професора. «В особі Іренія академія київська, — не без підстав констатували історики, — понесла величезну, ненагороджену втрату, яка, можна вважати, привела її до необхідності нового перетворення» [35].

Рукописна спадщина І. Фальковського, яка нараховує більше 92 томів, лише недавно стала предметом уваги сучасних дослідників (36). Відомо, що, крім широкого кола предметів, І. Фальковський читав також в 1793-1795 рр. курс філософії. На жаль, за свідченням сучасних дослідників творчості І. Фальковського, рукопису вказаного курсу в київських архівах поки не знайдено. Обставина, погодимося, сумна, але не є тією, що несе настрій безвихідності. Відомо, наприклад, що рукописні лекції професорів КМА, читані в період XVII-XVIII ст., чекають свого дослідника як в книгосховищах Москви, так і наукових бібліотеках Литви. Сподіваємося, що список наведених вище діячів не вичерпається названими іменами.

Відомо, що за встановленим в КМА звичаєм курс філософії читався префектом академії. Курсом Г. Кониського (1747-1751) завершилась перша половина XVIII ст. З початку другої половини XVIII ст. і до насильницького припинення діяльності КМА (1817) посаду префекта, відповідно викладача філософії, займали 19 осіб, і хто знає, чи такі вже неяскраві були вони за розумом і за освітою, як це вважав в свій час відомий Макарій Булгаков. Сумнівність висновку Макарія доводиться, зокрема, діяльністю найближчого наступника Г. Кониського по філософській кафедрі Д. Нащинського. Останній, як відомо, рішуче порвав з аристотелівською традицією та звернувся до джерел, що репрезентували останні досягнення європейської філософської та психологічної думки.

Повертаючись до вказаних вище суджень щодо причин падіння статусу Києво-Могилянської академії як центру освіти в Україні, залишається доповнити їх перелік ще однією, можливо, найголо-

внішою, а саме — ставлення царського уряду до України в цілому і до освіти її населення зокрема. Є підстави для висновку про те, що основною причиною, що поклала початок процесу поступової втрати Київською академією свого авторитету як науково-просвітницького центру України став взятий з початку володарювання Катерини II [37] курс на ліквідацію цього закладу, який являв для неї небажаний (якщо не загрозливий) розсадник вільнодумства в Південно-Західній області Російської імперії, зокрема з боку українських ієрархів церкви, які виступали проти втручання держави в церковні справи. Не бажаючи затьмарити початок свого правління відкритим проявом ворожості до існуючих ще в Україні вольниць, Катерина вирішила скористатися економічними методами підкорення.

Так, уже в 1763 році урядом було припинено виплату щорічної грошової допомоги викладачам Київської академії; надіслана у 1766 році допомога з державної скарбниці складала лише 500 крб., що, порівняно з витратами на утримання Московської слов'яно-греко-латинської академії (4847 крб.), була просто насмішкою. Всі клопотання Київського митрополита про підвищення фінансування залишалися без уваги. Подане в тому ж 1763 році від імені гетьмана України К.Г. Розумовського на адресу імператриці прохання про реорганізацію Київської академії в університет (під протекцією імператриці) залишилось також без уваги. Представлена собі Київська академія змушена була звертатися по допомогу до меценатів. Отримана таким чином сума виявилась достатньою лише для оплати праці викладачів. Матеріальне забезпечення життєдіяльності академії знаходилося в катастрофічному стані. Погіршив становище виданий незабаром указ про скасування прав академії на вічний збір (церковні вінчання, хрещення, причастя, спомин, молебні і т. ін. — складали відчутне джерело прибутків). У 1786 році академія втратила споконвічно належний їй Києво-Братський монастир (який був перетворений на шпиталь з відчуженням всього нерухомого майна в державну казну). Незадовольнившись і цим, уряд поставив питання про переміщення Київської академії в інше місце. Зустрівши опір з боку українських ієрархів та громадськості, уряд зробив (в 1786 році) нову спробу ліквідації академії шляхом поєднання її з народним училищем, яке відкривалося в Києві.



Спроби ліквідації Київської академії під тим чи іншим приводом не припинялися і в роки царювання Олександра І. Провідником їх виступив ближчий радник імператора польський князь А. Чарторижський (1770-1861), «істинний поляк в душі та фанатичний польський патріот», призначений незабаром після утворення Міністерства народної освіти (1802) попечителем Віленського учбового округу. Функції безпосереднього виконавця намірів А. Чарторижського були покладені на ним же призначеного на посаду візитатора (окружного інспектора) князя Т. Чацького (1765-1813) — «палкого та енергійного польського патріота», який «дуже не по доброму поглядав на російські православні духовні школи». Останній відвідав у 1804 році Київську академію і склав про неї досить просторий та вкрай негативний відгук («сатира на людський розум») [38]. У підсумку відгуку інспектор пропонував перетворити Київську академію на гімназію (з польською мовою викладання) по типу Волинської. Ідея ця була підтримана київським губернським предводителем Козловським (поляком за національністю) і київським губернатором П. Панкратьевим, які й склали відповідне представлення в міністерство. Після особистого відвідування П. Завадовським міністром народної освіти (колишнім вихованцем академії) Києва та бесіди з митрополитом, ідея перетворення Київської академії була на якийсь час залишена, і остання ще тривалий час знаходилася в своєму попередньому стані. При цьому, нагадаємо, залишалася вона як не духовний, але всестановий загальноосвітній заклад. Доречно тут буде послатися і на визнання Г. Флоровського в тому, що в той час, коли російська духовна школа (маються на увазі навчальні заклади всіх типів, що перебували під керівництвом духовного відомства — Ю. Р.) поповнювала свій контингент учнів примусовим порядком, під страхом солдатчини, українська школа завжди цуралася спеціалізації і залишала свої двері відкритими для всіх станів і за своєю програмою (за виключенням старших, богословських класів) напередодні реформи нічим не відрізнялася від загальноосвітніх закладів Росії [39].

Такий стан залишався до 1817 року, коли, вичерпавши всі можливості для її ліквідації [40], Синод, скористувавшись необґрунтованим приводом (несвоєчасна відправка пропозицій щодо проекту реорганізації духовних шкіл в Росії), видав наказ про перетворення Київської академії в духовну семінарію, визнавши водночас непридатним для викладацької діяльності весь попередній склад вчителів

академії і замінив його оперативно відправленими до Києва випускниками Санкт-Петербурзької духовної академії.

Повертаючись до обговорення програми з психології, якої змушені були найточніше дотримуватися всі викладачі філософії Києво-Могилянської академії [41] впродовж другої половини XVIII — початку XIX ст., зазначимо, що програма ця, на відміну від інших навчальних предметів, які час від часу піддавалися певному перегляду, залежно від поточних тогочасних умов і вимог, що висувалися перед системою освіти, зміст курсу психології залишався незмінним до останнього дня діяльності Київської академії як загальноосвітнього закладу вищої освіти в Україні.

Виняток становить зміст філософського курсу, прочитаного Г. Щербацьким у 1751-1753 навчальних роках за підручником картезіанця Е. Пуршо [42], а також спроба наступника його по філософській кафедрі Давида Нащинського (43), який надав у своїх лекціях з філософії перевагу підручнику І. Вінклера, одному із багатьох послідовників філософського вчення Хр. Вольфа [44].

Принагідно зазначимо, що сучасний дослідник історії психологічної думки XVIII ст. отримав нарешті сприятливу нагоду ознайомитися із здійсненим нещодавно перекладом «Метафізики» Хр. Вольфа [45], зокрема, із третім і п'ятим розділами вказаної праці, в яких викладаються уявлення Хр. Вольфа про предмет і метод емпіричної («О душе вообще, и что именно в ней воспринимаем (Wahrnehmen)» і раціональної («О сущности души и духа (geistes) вообще»), а також із змістом здійсненого саме останнього часу психологічного аналізу зазначених розділів [46].

Проте київський митрополит Тимофій Щербацький заборонив Д. Нащинському читати курс філософії за підручником І. Вінклера і наказав йому повернутися до підручника Е. Пурхоція, як більш прийняттого і відповідного організаційним формам навчального процесу з філософії посібника.

У своєму листі до митрополита Д. Нащинський не погодився із його позицією і наполягав на необхідності долучення студентської молоді до сучасної, визнаної в Європі філософської течії, а отже, і до здобутків і цінностей європейської цивілізації.

У пошуку компромісу митрополит звертається за порадою до колишнього префекта КМА, на той час архієпископа Білоруського Г. Кониського, який без будь-яких вагань надав безперечну перевагу

вольфганській філософії, репрезентованій найяскравішим його прихильником Хр. Баумейстером [47].

Підручником Хр. Баумейстера користувався і наступник Д. Нащинського на посаді префекта і викладача філософії, з часом ректор Києво-Могилянської академії (1761-1768) і митрополит Київський, Галицький і всієї Малої Росії Самуїл Миславський [48], який отримав за свою діяльність на посаді префекта академії від Хр. Баумейстера вельми схвальну характеристику [49].

З ім'ям Самуїла Миславського (1731-1796) пов'язана, мабуть, одна з ґрунтовніших реорганізація (1763-1764) навчальної програми Києво-Могилянської академії, яка за своїм змістом, як зазначається в літературі, була прирівняна до програми Московського університету. При цьому підручник Хр. Баумейстера був визначений Миславським як обов'язків (із 1764 року) з курсу філософії, який складався, за традицією, із логіки, психології, фізики і метафізики.

«Філософія Баумейстера, на переконання І. Мірчука, принесла і вчителям філософії в Київській академії великі вигоди, тому що ті вчителі могли покласти і ввести його науку, як цілість, в основу своїх викладів, і не треба було, як давніше, багато працювати над зіставленням поодиноких частин філософічних курсів із різних аристотелівських компендіїв. Тут лежить одна причина того захоплення, з яким самі учителі прийняли це оновлення філософського навчання академії. Архітектонічна краса, ясність викладу, загальна зрозумілість, але й рука в руку з цим ідуча плинність, були головними умовами, що спричинили значною мірою до поширення і популярності Баумейстера як на Україні, так і в цілій Європі» [50].

На відміну від багатющого творчого доробку Хр. Вольфа, тогочасне висвітлення якого в Росії обмежалося незначною кількістю перекладів [51] і який після надто тривалого періоду забуття, знову почав привертати до себе належну увагу дослідників філософської думки Росії другої половини XVIII ст. [52], праці його найактивнішого послідовника отримали надзвичайну популярність [53] не лише у духовно-академічному середовищі [54], а й тривалий час (майже до кінця першої половини XIX ст.) слугували ледь не єдиним джерелом лекційних курсів філософії у Санкт-Петербурзькому (П. Д. Лодій, А. І. Галіч, Я. В. Толмачев, М. Арх. Пальмін, Н. В. Рождественський) і Московському (Д. С. Анічков, А. М. Брянцев, І. Г. Фроман, І. М. Шаден, П. А. Сохацький) університетах [55].

Разом з тим, як то не дивно, зміст найбільш поширеного підручника Хр. Баумейстера, а саме «Метафізика», не отримав, наскільки нам відомо, ні історико-філософської, ні історико-психологічної характеристики. Виняток становлять декілька рядків, викривального змісту, присвячених зазначеному підручнику у часи, які виключали будь-яку можливість для неупередженої оцінки [56].

Залишаючи докладний психологічний аналіз змісту вказаного вище підручника на інший час, обмежимося нижче відтворенням основних засадових принципів, а також окремих положень цього підручника, які безпосередньо апелюють до сфери душевної організації людини та програми її дослідження.

Джерелом інформації, що подається нижче, править виданий у 1830 році другим накладом текст «Метафізики» у перекладі з латинської мови Яковом Толмачевським [57].

Зміст психологічних поглядів Хр. Баумейстера презентований у третій частині (після онтології і загальної космології) і містить такі розділи: про дух взагалі, про душу людини, про здатність пізнання і її нижчу частину, про здатність до відчуття, про здатність до уяви, про пам'ять і пригадування, про вищі дії здатності до пізнання, або про увагу і роздуми, про ум, дотепність та розум, про здатність бажання та його нижчих діяч, про пристрасті, про розумне бажання, або про волю та її свободу, про зв'язок душі з тілом, про безсмертя душі, про душі тварин, що не мають мови.

Викладенню вчення про душу Хр. Баумейстер подає уявлення про дух, вчення про який складає предмет пневматології.

Дух, за Хр. Баумейстером, є сутність проста, нематеріальна, обдарована розумом і волею. Проте проста сутність і дух поняття нетотожні. Помилковим звідси є, до чого вдається і Ляйбніц, твердження про те, що складні сутності складаються із простих духів.

Обсяг поняття простої сутності ширше, ніж духа. Будь-який дух, резюмує Хр. Баумейстер, є проста сутність, але не будь-яка проста сутність є дух. Дух тим є довершеним, чим довершеним є його розум. Звідси, підсумовує Хр. Баумейстер, недовершеним є той дух, який обдарований недовершеним розумом і недовершеною волею. Розум, уточнює Хр. Баумейстер, є здатність розуміти речі докладно, а воля є здатністю людини робити добро й ухилятися від зла. Проте не будь-яка істота, що обдарована здатність докладно розуміти речі

є духом, адже душі тварин, хоча є сутності прості, проте не можуть бути позначені духами, оскільки нездатні докладно розуміти речі.

Духи, завершує Баумейстер стислий виклад предмета пневматології, поділяються на обмежені і безмежні. Безмежним духом є Бог (вчення про якого належить до натурального богослов'я), обмеженими духами є душі людей і ангелів, вчення про яких належить, за Баумейстером, радше до богослов'я, аніж до філософії. Отже, підсумовує Баумейстер, вчення про обмежений дух або душу людини і складає предмет науки психології, або душеслов'я, яке, в свою чергу, поділяється на досвідну й умоглядну.

Предметом першої є уявлення про душу, що досягається завдяки досвіду і внутрішнього відчуття, другої — пояснення через здоровий умовивід, зміст того, що отримує шляхом досвіду.

Власним досвідом людина пересвідчується у здатності розрізнення свого я від інших предметів, що перебувають поза нас, тобто усвідомлюємо себе відмінними від них; з другого боку, людина також здатна розрізнати і самі предмети, що знаходяться поза неї.

Отже, підсумовує Баумейстер, «та сутність, що перебуває у тілі, пізнає і себе, й інші речі, що знаходяться ззовні; або така, яка розрізняє і себе від предметів і предметів один від одного, і позначається Душою» [58].

Надалі Баумейстер зупиняється на обговоренні доволі традиційної на той час проблеми визначення головних властивостей або здатностей душі. На відміну від своїх попередників, що виокремлювали у складі душі такі її провідні сили (здібності) душі, як розум і воля, Баумейстер вважає доцільнішим поділяти всі сили душі на здатність до пізнання і здатність бажання. При цьому здатності до пізнання поділяються на вищі (здатність пізнавати предмети докладно, розмірковувати, робити умовиводи, здатність до відволікання) і нижчі (здатність до відчуття, до спогадів і уявлення (фантазії), які є, за Баумейстером, спільними для людини і тварин.

Вищі, або шляхетніші, здібності, що притаманні лише людині, складаються, за Баумейстером, із уваги, ума, дотепності й розуму.

Під увагою розуміється «та дія душі, за допомогою якого душа звертає думки на один предмет більше, аніж на інші, що перебувають із першими разом» [59]. Важливість уваги пояснюється тим, що, по-перше, силою останньої визначається можливість людини тривалий час розмірковувати щодо конкретного предмета до того часу,

допоки не дослідив докладно всіх частин цього предмета. По-друге, важливість уваги збільшується тим більше, чим більше людина може тримати в полі зору водночас більшої кількості предметів. Чи не найдосконалішою є, по-третє, здатність людини утримувати увагу в умах сторонніх впливів, не відволікатися від предмета своєї уваги навіть за умови впливу на нього значних емоційних подразників.

Аби удосконалити увагу, пропонується вправлятися у відволіканні від сторонніх предметів, обираючи при цьому предмети абстрактні, не обтяжені чуттєвим забарвленням. Уважне розглядання всіх частин предмета може бути позначено, за Баумейстером, розмірковуванням.

Привертає увагу спроба Баумейстера визначити реальний зміст поняття ума, або інтелекту. Під умом, на погляд багатьох, розуміється будь-яка пізнавальна здатність, яка включає до себе почуття і уяву. Натомість, за Баумейстером, ум є здатність розуміти речі докладно, в той час як за допомогою розуму досягається пізнання причини існування цих речей.

Отже, міра прояву ума визначається кількістю предметів, які може собі представити людина, їх докладністю, можливістю докладного представлення всіх можливих речей одночасно. Таким чином функція ума полягає, за Баумейстером, у докладній систематизації і утворенні загальних і абстрактних понять.

Очевидно, продовжує Баумейстер, людина не здатна уявити собі предмет поза впливу чуттєвого й уречленого, а отже, людина не може мати ума довершеного й чистого до того часу, коли буде перебувати в полоні тілесності.

Отже, ум довершено чистий є той, який так докладно являє предмети, що унеможливує наявність у подумах уречленого, залежного від почуттів та уяви.

Разом з тим, ум недосконало чистий також може докладно представляти предмети, але таким чином, що думка обтяжується почуттями та уявою. Звідси, констатує Баумейстер, пізнання речі за допомогою почуттів відбувається через чуттєве пізнання або шляхом досвіду. На відміну від нього визначальне (знаменувальне) пізнання є прерогативою виключно ума.

Досконале пізнання спільних й відмінних властивостей багатьох речей ознака глибокодумного ума, або здатності виокремлювати в одній речі багато її властивостей; здатність бачення спільності у речах

вказує на наявність у людини гостроти ума (генія), напруження всіх її сил і здібностей.

За всією важливістю наведених вище пізнавальних здатностей душі людини, «головною і найшляхетнішою» здібністю, якою володіє лише людина, є розум, як змога душі докладно пізнавати зв'язок загальних істин.

До цього часу, стверджує Баумейстер, чимало авторів, а головним чином богослови, намагаються знешкодити розум, і не розуміючи дійсного змісту цього поняття, вдаються до забобонів, або оманливих мерехтінь уяви, а отже, займаються пустою балаканиною. Проте, відповідно до загальноживаної практики використання мови розумом можна вважати «не що інше, як здатність докладно встановлювати зв'язок речей і істин» [60].

Такою здатністю, не втомлюється повторювати Баумейстер, творини не володіють, оскільки керуються почуттями і теперішнім моментом, в той час, як людина за допомогою розуму на досвіді теперішнього здатна пізнавати і майбутнє.

Грунтовному обговоренню на шпальтах підручника піддається проблема емоційно-вольової природи людини, здатності, що складає, за Баумейстером, одну із найважливіших складових чуттєвого пізнання людини, передовсім таких, як здатність бажання і відрази і тісно пов'язаних із ними почуттів задоволеності і незадоволеності.

Задоволення тлумачиться як приємне почуття, або почуття досконалості. Звідси випливають такі наслідки (аксіоми): 1) чим більше людина убачає досконалостей, тим глибше вона переживає почуття задоволеності, 2) задоволення збільшується залежно від міри виразності уявлення змісту останнього, а також здатності до мисленнєвого уявлення досконалості, 3) задоволення збільшується залежно від упевненості людини у реальності даної досконалості, 4) тривалість задоволення пов'язується із тривалістю відчуття людиною досконалості в разі втрати такого відчуття зникає і почуття задоволеності, 5) якщо досконалість є справжньою і тривалою, то почуття задоволеності є істинним, реальним і чистим, тобто не супроводжується почуттям смутку. У протилежному випадку, тобто якщо досконалість є зовнішньою та уявною, почуття задоволеності є короткочасним, залишає після себе смуток і жалкування.

Задоволення, що має своїм витокom любов до добродчинності є істинним і постійним: задоволення від пороку, хоча і супроводжується насолодою, проте втомлює душу, породжує нудьгу.

На відміну від задоволення, незадоволення є протилежним йому почуттям, що виникає через відчуття недосконалості. Отже, почуття незадоволеності збільшується через чітке уявлення про недосконалість, від багатьох недосконалостей, від упевненості у істинності недосконалостей.

Тобто бажання, констатує Баумейстер, є наслідком поняття про добро, відтак, аби з'ясувати природу бажання, треба з'ясувати спочатку зміст поняття добра.

Добро, за Баумейстером, є те, що робить нас і наш статок досконалим, що узгоджується із метою. У протилежному випадку маємо констатувати наявність зла.

Однак статок, уточнює Баумейстер, може вважатися добром, якщо він примножує щастя своєму власнику як мету його діяльності: в іншому випадку статок може перетворитися на зло, якщо цей статок стоїть на перешкоді його благополуччю.

Добро як досконалість, продовжує Баумейстер, може бути істинним або уявним: більш досконале добро є більшим добром, менш досконале — меншим добром, або злом. Правда, обмовляється Баумейстер, і менше зло може стати добром, а саме — в разі порівняння його із більшим злом.

Наведене вище сприяє, за Баумейстером, більш докладніше зупинитися на поясненні змісту поняття бажання і відрази. Отже, зазначає Баумейстер, якщо ми вважаємо щось добром, то одночасно відчуваємо і прагнення до нього. Це прагнення до добра і є те, що можна позначити поняттям бажання. Сама ж сила душі, що спонукає до добра, позначається бажанням, або волею [61]. В свою чергу прагнення розуміється як потяг душі людини викликати почуття.

Бажання має місце у випадках: а) в разі бажання прагнути до того, що може бути визнано добром, або б) в разі прагнення до того, що вважаємо досконалістю, а отже, почуття досконалості, або задоволення пов'язане із бажанням. За відсутністю причин, що спонукають, бажання не виникає. Головною пучиною породження бажання є уявлення про добро.

У свою чергу, бажання може поділятися, за Баумейстером, на чуттєве і розумне.



Чуттєве бажання, яке досягає певної сили і призводить через це до тілесних змін, позначається пристрасстю, яка, в свою чергу, поділяється на приємну, неприємну і змішану.

Згідно із зазначеним поділом у посібнику подається доволі докладне висвітлення змісту й особливостей прояву таких емоційних виявів людини, як радість, смуток (журба, печаль), любов, ненависть, заздрість, сором, надія, страх, відчай, жах, гнів. Не менше уваги Баумейстер присвячує розумному бажанню, або волі, яка тлумачиться як схильність людини до добра.

Натомість, незалежно від того, що розумне бажання, підкреслює Баумейстер, спирається на детальні поняття як на свої рушійні причини, воля людини тим не менш не може бути змушена до бажання ані зовнішньою, ані внутрішньою силою, тобто залишається свobodною і довільною у своїх виявах, зокрема моральних.

Отже, підсумовує Баумейстер, якщо волю людини неможливо змусити ані до бажання, ані до відрази, то це означає, що воля діє довільно, тобто розпоряджається собою вільно і незалежно. Таке розуміння волі відкриває, за Баумейстером, шлях до вірного розуміння її свободи, яка тлумачиться як «істотна складова волі, як здатність істоти, що мислить, довільно обирати серед багатьох предметів найкращий» [62].

Прикінцеві розділи «Метафізики» присвячуються, мабуть, чи не найгострішим для тогочасної психології проблемам, а саме — проблемі зв'язку душі із тілом, безсмертя душі, наявності душі у тварин.

«Душа і тіло, — починає Баумейстер обговорення психофізичної проблеми, — мають спільний певний зв'язок, що поєднує їх так щільно між собою, що у рухах і почуттях вони надають один одному необхідну допомогу» [63].

Такий зв'язок доводиться досвідом. Втім, наголошує Баумейстер, за всією переконливістю досвідних даних, питання про механізм впливу душі на тіло і, навпаки, тіла на відчуття, залишається відкритим, навіть більше, запевняє Баумейстер, залишиться невідомим і надалі. Не задовольняючись варіантами відповіді на питання щодо природи зв'язку душі із тілом, запропонованими свого часу Аристотелем, Декартом і Ляйбніцем (наперед установлена гармонія), Баумейстер ухилиється від власного розуміння цієї проблеми, надаючи можливість її розв'язку своєму читачеві.

На відміну від цього питання про безсмертя душі видається Баумейстеру таким, що отримало свій позитивний розв'язок і обґрунтування у найавторитетніших джерелах. Підставою для позбавлення будь-якого сумніву у справедливості тези про вічність душі беззастережно приймається поширене уявлення про душу як просту і нематеріальну сутність (річ), яка тим самим є нетлінною, оскільки «не можна уявити собі будь-яку перешкоду, яка була б здатна по смерті попередити джерело понять в душі, тобто мисленнєву силу» [64].

Аргументом на користь вказаного, запевняє Баумейстер, слугує факт обмеження мислення тілом як своїм кайданам. Отже, отримавши по смерті свободу від кайданів, душа виходить нібито із темряви на світло, маючи можливість для вияву докладніших і виразніших понять. Звісно, можна навести чимало інших аргументів на користь положення про безсмертя душі, проте і вказаного досить, аби остаточно припинити будь-які дискусії з цього питання.

Дещо несподівано заключний розділ «Метафізики» присвячується спростуванню наявних в літературі стверджень (передусім Декарта та його прихильників) про відсутність душі у тварин. Такі ствердження Баумейстер вважає помилковими і такими, що суперечать багатому досвіду і численним прикладам спостереження за поведінкою тварин.

Тема «Вольфіанство в Україні» надто глибока, аби задовольнитися межами окремих публікацій, як і даної, в якій ця тема розглядається як постановна. За такої умови цілком доречним, вважаємо, буде посилання на узагальнюючі судження фахівців, для яких вказана вище тема складає центральний інтерес.

Згідно з цим, як підсумовується істориками філософської думки XVIII століття, зокрема його другої половини, останнє складає особливий етап у розвитку філософської і психологічної думки в стінах Києво-Могилянської академії, етап, пов'язаний, зокрема, із рішучою відмовою від трансляції панівної донедавна системи схоластизованого аристотелізму і переходом до оволодіння системою понять і принципів мислення, стверджуваних культурою Нового часу, філософським презентантом якої слугувала раціональна філософія Хр. Вольфа, частково представлена у висвітленому нами вище посібнику Хр. Баумейстера, одного із багатьох прихильників Хр. Вольфа, якому судилося зайняти статус обов'язкового джерела знайомства студентської

молоді з основами філософії і психології упродовж ледь не цілого століття (65).

Посилений інтерес українських мислителів XVIII ст. до філософської спадщини Хр. Вольфа не був тимчасовим чи випадковим явищем, адже, як визнається сучасною дослідницею філософії Хр. Вольфа, «...позачасова заслуга Вольфа в історії філософії XVIII ст. полягає у тому, що він призвів до можливого вираження основні принципи метафізичного мислення, послідовно застосовував їх до розв'язання основних проблем філософського пізнання; поєднуючи результати і висновки в одне ціле, він, по суті, зафіксував як предмет проблемного поля фундаментальну ситуацію, невирішену в рамках традиційного філософського мислення і методу пізнання. Цим він позначив русло дослідницьких пошуків, у яких рухалася наступна філософська думка, до того ж не лише у Німеччині, і не лише в формі боротьби між прихильниками і противниками метафізики Вольфа, але й і в інших європейських державах і у складі інших філософських традицій і напрямів, їх взаємної боротьби і внутрішніх протиріч» [66].

Варто нагадати, що орієнтація моголянців на традиції західноєвропейської філософії простежується задовго до визнання вольф'янської філософії як обов'язкової дисципліни у складі навчальних програм академічних і світських освітніх установ. Маємо тут на увазі виразні інтонації картезіанської філософії у філософському курсі Амвросія Дубневича (1727-1729 навчальні роки), неприхований вплив ідей вольф'янської школи на зміст філософського курсу (1751-1752) Георгія Щербацького, не кажучи вже про ґрунтовну обізнаність із змістом філософії Вольфа Георгія Кониського, якому, як відомо, і належить ініціатива введення філософії Вольфа у навчальну програму з філософії Києво-Моголянської академії.

Систематизація філософських вчень, що історично передували вольф'янству (Декарт, Локк, Ляйбніц), прозора філософська термінологія, доступний і дидактично привабливий виклад матеріалу, універсалізація методу пізнання, не виключаючи Бога і його здібностей, на довгі роки забезпечили вольф'янській філософії і психології надзвичайну популярність, передусім у сфері організації освіти. Втім, як зазначається у відповідній літературі, «наприкінці XVIII століття умоглядні онтолого-космологічні побудови цілком вичерпали себе. Вони сприяли оволодінню здобутків природознавства, створенню наукової картини світу, переходу до нового типу раціональності. XIX

століття стало часом «позитивного знання», і звертаючись до галузей експериментально-досвідного дослідження не відчувало потреби у метафізичних припущеннях. Віра у безмежні можливості природознавчих дисциплін змушувала дивитися у майбутнє із невимовним оптимізмом, адже саме у цих дисциплінах убачався непорушний фундамент істинного знання. Це наснажування визначило відмову від «спекулятивних» побудов, що на декілька десятиліть вивело онтологію і космологію не лише за межі філософії, але і теоретичного знання загалом» [67].

Розпочатий на початку XIX століття процес реформування системи освіти, організаційне оформлення у цьому процесі навчальних закладів вищої духовної освіти, утворення на базі Києво-Могилянської академії спеціалізованого закладу духовної освіти не могло не позначитися на зміні філософських, психологічних та світоглядних орієнтирів у напрямку, відповідному визначеній меті даної установи. Очевидно, що змістовна характеристика психологічних уподобань новоствореного на теренах України закладу вищої духовної освіти потребує самостійної і докладної праці.

### ПРИМІТКИ

[1] Виговський М., Філоненко С. Києво-Могилянська академія у XVIII ст. // Київська старовина. — 1992. — №6. — С. 86-89.; Пелех П.М. Психологія в Київській академії в другій половині XVIII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології (XVII-XVIII ст.). 36. ст. за ред. проф. Г.С. Костюка. — Київ.: Радянська школа, 1952. — С. 118-122.; Петров Н.И. Киевская академия в царствовании императрицы Екатерины II (1762-1796) — К.: Типография Н.И. Горбунова, 1906.; Серебренников В. Киевская академия с половины XVIII века до преобразования ее в 1819 году (По поводу новооткрытых документов)//ТКДА. — 1896. — Т.4. — С. 217-238; 1897. — Март. — С. 331-356; Май — 1897. — С. 107-128; Июль — 1897 — С. 307-346; Сентябрь — 1897. — С. 64-93.; Титов Ф.И. Киевская академия в эпоху реформ и переходного состояния (1760-ые, 1817-1819-е гг.) // Титов Ф.И. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615-1915): Историческая записка. — Киев.: Гопак, 2003. — С. 249-336.; Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія. Правовий статус (1615-1819) // Наукові записки. Історія. Національний університет «Києво-Могилянська академія». — К.:

«КМ Академія», 1998. — Т.3. — С.97-106.); Яременко М.В. Києво-Могилянська академія в 1817 році: кінець історії? (Про реформу Київських Атен, їх рецепцію та визначальні дати) // Труды Київської духовної академії. Ювілейний випуск. — Київ.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2009. — № 11. — С. 106-121.

[2] Поліщук Ф.М. Григорій Сковорода. Життя і творчість. — К.: Дніпро, 1978. — 291 с.

[3] Тихолаз А. Духовно-академічна освіта та становлення філософії у Київській духовній академії // Київські обрії: Історико-філософські нариси. — Київ.: Стилос, 1997. — С. 102.

[4] Яременко М.В. Києво-Могилянська академія в 1817 році: кінець історії? (Про реформу Київських Атен, їх рецепцію та визначальні дати) // Труды Київської духовної академії. Ювілейний випуск. — Київ.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2009. — № 11. — С. 110.

[5] Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. — М.: Прометей, 1996. — 431 с.

[6] Рибачук М.О. Власовський Іван Федорович // Енциклопедія історії України. — К., 2003. — Т.1. — С. 588.

[7] Титов Ф.И. Киевская академия в эпоху реформ и переходного состояния (1760-ые, 1817-1819-е гг.) // Титов Ф.И. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615-1915): Историческая записка. — Киев.: Гопак, 2003. — С. 249.

[8] Титов Хв. Стара вища освіта в київській Україні кінця XVI — поч. XIX ст. Київ: УАН, 1924. — 123 с.

[9] История Вильнюсского университета (1579-1979). Вильнюс: Моклас, 1979. — 373 с.

[10] У 1792 році в різні медичні заклади Росії було відправлено 15 студентів, у 1795 році — вже 30 найкращих студентів КМА.

[11] Смолич И.К. История русской церкви. Кн.8. 1700-1917. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — 798 с.; Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія. Правовий статус (1615-1819) // Наукові записки. Історія. Національний університет «Києво-Могилянська академія». — К.: «КМ Академія», 1998. — Т.3. — С. 97-106.); Яременко М.В. Києво-Могилянська академія в 1817 році: кінець історії? (Про реформу Київських Атен, їх рецепцію та визначальні дати) // Труды Київської духовної академії. Ювілей-

ний випуск. — Київ.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2009. — № 11. — С. 106-121.

[12] За свідченням вихованця КМА, міністра народної освіти Росії П. Завадовського «Поміж усіх, надісланих на посади учительські в різні часи і з різних училищ, людьми найкращими, найздібнішими і найморальнішими завжди виявлялися студенти Київської академії».

[13] Серебренников В. Киевская академия с половины XVIII века до преобразования ее в 1819 году (По поводу ново открытых документов) // ТКДА. — 1896. — Т.4. — С. 217-238; 1897. — Март. — С. 331-356; Май — 1897. — С. 107-128; Июль — 1897 — С. 307-346; Сентябрь — 1897. — С. 64-93.

[14] Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем академии. Ч.2. Киев: в университетской типографии, 1856. — С. 239.

[15] Виговський М., Філоненко С. Києво-Могилянська академія у XVIII ст. // Київська старовина. — 1992. — № 5. — С. 86-89.

[16] Титов Хв. Стара вища освіта в київській Україні кінця XVI — поч. XIX ст. Київ: УАН, 1924. — С. 264.

[17] Серебренников В. Киевская академия с половины XVIII века до преобразования её в 1819 году // ТКДА. 1897. Кн. 8. С. 64-93.

[18] Нічик В.М., Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія та українсько-німецькі культурні зв'язки // Наукові записки. Історичні науки. — Київ.: «КМ Академія», 2000. — Т.18. — С.12-28.

[19] Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем академии. Ч.2. Киев: в университетской типографии, 1856. — С. 239.

[20] Поняттям «вихованець» охоплювалися як учні, що закінчили повний курс освіти в академії, так і ті, котрі виходили з академії по досягненні богословського класу.

[21] Золотниций В.Т. Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, с каким Он изволил создать мир сей, и из врожденных человеку совершенств и способностей, СПб., 1780; Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается чрез доказательства Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий, М., 1768 // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. — Спб: Наука, 1996. — С. 149-158 и 158-167.

[22] Нічик В.М., Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія та українсько-німецькі культурні зв'язки // Наукові записки. Історичні науки. — Київ.: «КМ Академія», 2000. — Т.18. — С. 12.

[23] «Невідомо, — дивувався історик Київської академії, — за якими міркуваннями та мотивами св. Синод тоді ж вирішив з підготовкою положення про штати духовних шкіл взагалі поєднати нове перетворення духовних академій... (Титов Ф. Киевская академия в эпоху реформ (1796-1819). Вып. 2. Киев: Типо-литография Н. И. Чоколова, 1912. — С. 5.

[24] Перспектива перетворення академії на спеціальний духовний заклад, так як і назва його, явно проглядалася в головній частині запропонованого для розгляду Київського митрополита проекту, а саме «зробити положення для духовних академій задля досягнення кращого успіху у вихованні та навчанні юнацтва, яке готувалося в них до духовного звання та в учительські по семінаріям посади» (Титов Ф. Киевская академия в эпоху реформ (1796-1819). Вып. 2. Киев: Типо-литография Н. И. Чоколова, 1912. — С. 5.).

[25] Відомо, що Московський митрополит Платон (Левшин) (який ще у 1775 році успішно перетворив Московську слов'яно-греко-латинську академію у вищий духовний заклад закритого типу) неодноразово відвідував Київ з метою переконати Київського митрополита Серапіона Олександрівського у необхідності перетворення Києво-Могилянської академії на зразок реформованої ним слов'яно-греко-латинської академії.

Зіткнувшись із супротивом Київського митрополита, Платон (Левшин) виявив своє ставлення до Києво-Могилянської академії у оприлюдненій ним у 1804 році публікації, яка, безсумнівно, мала на меті спровокувати російських можновладців на здійснення ними щодо Києво-Могилянської академії більш рішучих адміністративних заходів.

«Просвещения слишком много, не без огорчения констатировал визитер, разумею мнимого, а начала премудрости — страх Господен уменьшаетея и порча нравов усиливаетея по мере как возрастает оное просвещение мнимое».

[26] Титов Ф. Киевская академия в эпоху реформ (1796-1819). Вып. 2. Киев: Типо-литография Н. И. Чоколова, 1912. — С. 30.

[27] Там же. — С. 278.

[28] Там же. — С. 275.

[29] Лебедев А. С. Харьковский коллегиум как просветительский центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М.: В университетской типографии, 1886. — 103 с.

[30] Ніжинець А. М. Діяльність Г. С. Сковороди в Переяславському та Харківському колегіумах // Педагогічні ідеї Г. С. Сковороди. К.: Вища школа, 1972. — С. 185-212.

[31] Лебедев А. С. Харьковский коллегіум как просветительский центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета. М.: В университетской типографии, 1886. — 103 с.

[32] Серед випускників Віленської академії був, наприклад, М. Смотрицький, який в 1627 році перейшов у католицьку віру. Серед викладачів академії українського походження можна назвати М. Смиглецького (1552-1618), автора «Логіки» (1618), яка тричі перевидавалася в Оксфорді, І. Даниловича (1787-1843), який закінчив Вільнюський університет у 1812 році і працював там до 1822 року на кафедрі громадянського та кримінального права. Свою докторську дисертацію І. Данилович захистив в Харківському університеті. З 1835 по 1839 року І. Данилович був деканом факультету права Київського університету. В Київському університеті читали лекції колишні викладачі Вільнюської медико-хірургічної академії (організованої на базі розформованого університету); І. Фонберг (проф. хімії), К. Мирон (проф. фізіології). В 1827 році Вільнюський університет закінчив українець за походженням Ю. Мянєвський (1804-1879), доктор медицини, проф. медико-хірургічної академії, ініціатор створення медичної академії у Варшаві (1855 р.).

[33] Титов Хв. Стара вища освіта в київській Україні кінця XVI — поч. XIX ст. Київ: УАН, 1924. — С. 83.

[34] Булашев Г. Ириной Фальковский. Коадьютер Киевский // Киевская старина. — 1883. — Т. VI (август). — С. 679.

[35] Там же. — С.668.

[36] Заремба С. Вчений — просвітитель Іван Фальковський//Київська старовина. — 1992. — №3. — С. 47-52.

[37] Обмеження духовних та економічних інтересів КМА мало місце і в петровські часи; чого вартий, наприклад, іменний указ від 5 жовтня 1720 року, яким наказувалося «в Києво-Печерській та Чернігівській типографіях знову ніяких книг, крім церковних попередніх видань, не друкувати, а й ці старі церковні книги, для повної схожості з великоросійськими з такими ж церковними книгами, узгоджувати перед друком, щоб ніякої різниці і особливої мови в них не було, а інших ніяких книг ні старих, ні нових видань, не об'явивши про них в Духовній Колегії та не взявши від неї дозволу, не друкувати» (див.:



Титов Ф. К истории Киевской духовной академии в XVII-XVIII вв. // ТКДА. — 1911. — Кн.2. — С.201). В період царювання Катерини негативне ставлення до КМА набуло більш грубих форм.

[38] «Київська академія, — пояснює причини такого відгуку історик академії, — тому й була така несимпатична і навіть ненависна для нього, що вона була величезним гальмом на шляху задуманої ним та його однодумцями колонізації Південно-Західної Росії. Ось чому він, давши в своєму звіті про ревізію Київської академії відгук про цю останню, як повністю убогу школу руську, не перестав думати про неї, як це можна було б очікувати від нього, але, навпаки, постійно думав про неї, і майже відразу після того, як безпосередньо познайомився з Київською академією, почав плести проти неї складну й хитру інтригу, кінцевою метою якої було як не повне винищення давньої та славетної школи, про що Чацький не міг, безумовно, й мислити, то таке перетворення її, яке дорівнювалося б припиненню подальшого існування Київської академії як такої. Інтрига ця велася так довго й так тонко, що в наш час складно з усією точністю відслідкувати всі внутрішні пружини її та розшукати всі її нитки» (Титов Ф. Киевская академия в эпоху реформ (1796-1819). Вып. 2. Киев: Типо-литография Н. И. Чоколова, 1912. — С. 55).

[39] Флоровский Г. Пути русского богословия. К.: Путь к истине, 1991. — 599 с.

[40] Спроби ліквідації Київської академії були й у період діяльності останньої як спеціального духовного закладу. «Старі временщики, — повідомляє в своєму листі до ректора Київської духовної академії архимандрита Мелетія Є. Болховітінов в 1825 р., — мали задум навіть знищити Київську академію та переробити її на семінарію, даби світло стікало лише звідси (з Петербургу — Ю.Р.) та з Москви. Але цього зовсім не відкривай нікому» (Левандовский И. Четыре письма Евгения, митрополита Киевского, к архимандриту Мелетию, ректору Киевской академии. // Киевская старина. — Т. VI. — 1883. — С. 310-316).

[41] Следовательно, ими были: Давид Нащинский (1752-1757), Флоринский Авраам, Миславский Самуил (1757-1759), Орловский Мелхиседек, Микославич Игнатий (ок. 1764), Петулинский Рувим (1768), Панкратьев Никодим (1769-1773), Щербацкий Георгий (1773), Лехницкий Кассиан (1773-1775) — ректор КМА 1775-1784гг., Островский Иоанн (1774-1785), Устинович Дмитрий (1785-1791), Келе-

мбет Амвросий (1791-1792), Корчанов Афанасий (1792-1793), Ставицкий Иннокентий (1795-1800), Логановский Иоаким (1800-1804) — ректор КМА 1804-1813 гг., Писпячевский Мефодий (1804-1810), Мохов Иоасаф (1810-1814) — ректор КМА 1814-1817, Носков Мелетий (1814-1817).

[42] Едмунд Пурхоцій (Пуршо) (1651-1734) — французський філософ-картезіанець, автор підручника «*Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*» — Patauii, 1751. (Перше видання якого вийшло в Парижі в 1695 році). Останнього разу підручник видавався у 1767 році.

[43] Хижняк Нащинський Данило (Давид) // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст.: Енциклопедичне видання / Упор. З.І. Хижняк; За ред. В.С. Брюховецького. — К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2001. — С. 386-387;

Хижняк З.І. Нащинський Давид // Ректори Києво-Могилянської академії 1615-1817 рр. — К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. — 189 с.

[44] Іоганн Генріх Вінклер (1703-1770) — німецький філософ, філолог, природознавець, ректор Лейпцігського університету, послідовник Христіана Вольфа.: *Winkler To. Henricus. Institutiones philosophiae universae usibus academicis accomodatae*. Ed. 2 — Lipsiae, 1742. За свідченням Г. Шпета, за підручником Г. Вінклера у Московському університеті читав лекції запрошений із Німеччини І.І. Шуваловим Фроман (1729-1775), а у Харківському — Шад Іоганн-Баттист (1758-1834). Російською мовою є один переклад праці Вінклера «Физика, или Естественная философия. В сокращенной Баумейстеровой философии напечатана. Перевод диакона Иоанна Ушакова. — М.: Типография Ф. Гиппиус, 1785». — 162 с.

Доречним в цьому зв'язку може розглядатися інформація А.І. Абрамова про те, що викладання основ філософії за підручником І. Вінклера відбувалося у С.-Петербурзькій духовній академії до 1810 року (див. Абрамов А.И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 189-209).

[45] Вольф Хр. «Разумные мысли о Боге, мире и человеке, а также о всех вещах вообще» (*Verniinfftige Gedanken von Gott, der i der Seele des Menschen, Auch alien Dingen uberhaupt, Den Liebhabern der. mitgetheilet von Christian Wolffen. Die dritte Auflage hin und wieder*

vehrmehret. 1725). // Христиан Вольф и философия в России. — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 230-358.

[46] Васильев В. В. Рациональная и эмпирическая психология в учении Хр. Вольфа // Васильев В. В. Учение о душе в метафизике XVIII века. Учебное пособие. — Барнаул, 2000. — С. 16-29; Васильев В. В. Христиан Вольф, его сторонники и оппоненты // Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. — М.: «Канон» + РООИ «Реабилитация», 2010. — С. 24-142.

[47] «Вивчення Баумейстера, відповідав Г. Кониський, може принести тільки користь студіюючій молоді; все в ньому представлено основно, ясно та зв'язко. Його логіка вільна від нісенітниць схоластики. Метафізика дає міцну підвалину іншим наукам. Етика провадить людину до самопізнання та усвідомлення своїх обов'язків» (цит. за Мірчук Іван. Християн Вольф та його школа на Україні // Філософська і соціологічна думка. — 1993. №4. — С. 135).

[48] Микитась В. А., Колесник Є. О. Миславський Симон Григорович (Самуїл) // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст.: Енциклопедичне видання / Упор. З. І. Хижняк; За ред. В. С. Брюховецького. — К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2001. — С. 365-366; Хижняк З. І. Миславський Самуїл // Ректори Києво-Могилянської академії 1615-1817 рр. — К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2002. — 189 с.

[49] «Не думайте, що Бранденбурзька академія пана Гідного Академії київської префекта Самуїла Миславського, не знає. Я думаю, що і в самому Парижі він вшанований тим ім'ям, яким прикрашене тамтешнє Сорбонське училище».

[50] Мірчук Іван. Християн Вольф та його школа на Україні // Філософська і соціологічна думка. — 1993. №4. — С.135.

[51] *Вольф* Хр. Логика, или Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765.; *Вольф* Хр. Вольфианская Экспериментальная физика с немецкаго подлинника на латинском языке сокращенная. С котораго на российский язык перевел Михайло Ломоносов. СПб., 1746 (2-е изд. — 1760).; *Вольф* Хр. Вольфианская Теоретическая физика/Пер. Бориса Волкова. СПб., 1760.; *Вольф* Хр. Начальные основания фортификации... / Пер. Якова Козельского. СПб., 1765.;

*Вольф* Хр. Сокращение первых оснований математики / Пер. Введенского. Т. 1-2. СПб., 1770-1771 (2-е изд. — 1791).

[52] Философский век. Альманах. Вып. 3. Христиан Вольф и русское вольфианство./Отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Ми-кешин. — СПб., 1998. — 393 с.; Христиан Вольф и философия в России. — СПб.: РХГИ, 2001. — 400 с.

[53] Христиана Баумейстера Логика с латинского на российской язык переведенная Лейбгвардии Измайловскаго полку сержантом и Имп. Московскаго университета студентом Александром Павловым. [М.], печ. при Имп. Моск. ун-те, 1760.; Христиана Баумейстера Метафизика. Перевел с латинскаго языка Лейбгвардии Измайловскаго полку полковой квартирмистр Александр Павлов. [М.], печ. при Имп. Моск. ун-те, 1764. — 256 с.; Христиана Бавмейстера Нравоучительная философия в пользу благороднаго юношества переведена с латинскаго Сухопутнаго шляхетнаго кадетскаго корпуса учителем Иваном Исаевым. [Спб.], тип. Морск. шляхетн. кад. корпуса, 1783. — 280 с.; Христиана Баумейстера Логика. / Перевод с латинскаго [Александра Павлова]. — Изд. 2-е. — Москва: Типография Компании Типографической, 1787. — 240 с.; Нравоучительная философия, содержащая естественное право, этику, политику, экономию и другия вещи, для знания нужныя и полезныя. Перевел с латинскаго языка профессор Дмитрий Синьковский. — М., тип. Комп. типографич., 1788. — 324.; Христиана Баумейстера Метафизика. / Перевод с латинскаго [Александра Павлова] вновь высмотрен и на многих местах исправлен профессором Дмитрием Синьковским. — Изд. 2-е. — Москва: В Университетской типографии, у Н. Новикова, 1789. — 251 с.; Христиана Баумейстера Славных Горлицких училищ управителя. Наставления Любомудрія Нравоучительнаго содержащая Любомудрие практическое, всеобщее право естественное, Итику и Політику с Латинскаго на Российский язык переведенна от Петра Лодія в университете Львовском Любомудрія умозрительнаго и действительнаго Кесарево-Царскаго Народнаго Профессора в Льове. — Типом Церкви Храма Престия Бци Старопегии Лета 1790.; «Х. Баумейстера Метафизика. С лат. вновь перевед. и исправл. Яковом Толмачевым. М., Губ. тип. у А. Решетникова, 1808. — 295 с.»; Метафизика Хр. Баумейстера, Переведенная с латинскаго языка Яковым Толмачевым. — Издание второе, вновь исправленное. — Санкт-Петербург; В Типографии медицинскаго департамента Министерства Внутренних дел, 1830. — 232 с.

[54] Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 189-209.

[55] Овчинникова Е. А., Чумакова Т. В. Проблемы взаимосвязи России и Запада в области просвещения (XV-XIX вв.) // Русская и европейская философия: пути схождения. — СПб.: Кафедра, 1997; Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. — 919 с.

[56] Пелех П. М. Психологія в Київській академії в другій половині XVIII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології (XVII-XVIII ст.). Зб. ст. за ред. проф. Г. С. Костюка. — Київ.: Радянська школа, 1952. — С. 118-122;

[57] Метафизика Хр. Баумейстера, Переведенная с латинского языка Яковым Толмачевым. — Издание второе, вновь исправленное. — Санкт-Петербург; В Типографии медицинского департамента Министерства Внутренних дел, 1830. — 232 с.

[58] Там же. — С. 119.

[59] Там же. — С. 136.

[60] Там же. — С. 145.

[61] Там же. — С. 154.

[62] Там же. — С. 187.

[63] Там же. — С. 189.

[64] Там же. — С. 197.

[65] Курс емпіричної психології за посібником Хр. Вольфа читав у 1826 році магістр С.-Петербурзького університету Н. Ф. Рождественський (див. Овчинникова Е. А., Чумакова Т. В. Проблемы взаимосвязи России и Запада в области просвещения (XV-XIX вв.) // Русская и европейская философия: пути схождения. — СПб.: Кафедра, 1997.

[66] Артемьева Т. В. Русское вольфианство как социальное явление // Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. — СПб.: Алетейя, 1996. — С. 39.

[67] Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. — СПб.: Алетейя, 1996. — С. 244.

## ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ СТАНОВЛЕННЯ МОРАЛЬНО-ЦІННІСНОЇ СФЕРИ

*В. В. Турбан*

Відколи з'явилося писемне слово, відтоді людство міркує на тему добра та зла. І навіть коли ми читаємо, що преференції того чи того автора на боці зла або ж начебто автор відкидає всілякі етичні «боки», ми розуміємо — це епатаж. Це форма філософського скандалу, який вимагає від читачів активної позиції, переосмислення побутової ситуації, яку автор-скандаліст характеризує як втілення зла. Дивовижно, людство досягло нечуваних успіхів у розвиткові техніки, але в питаннях етики сучасна людина аж ніяк не досвідченіша і не вправніша за людину Античності чи Середньовіччя. Людство дотепер переживає духовні боріння, безуспішно намагається подолати спокуси, знайти душевний спокій і ясність думки. Микола Бердяєв писав, що у філософії прогрес неможливий і людство ще мусить сягнути величі думки, на яку наважився Платон. Та чи можливий прогрес у психології, якщо психологія, як підказує етимологія, — це вчення про душу?

Передусім розгляньмо поняття «етика», «мораль» і «моральність», адже вони часто використовуватимуться на наступних сторінках. Істотний вплив на виникнення етики та її розвій справили етимологічний підхід: конкретизація проблематики, виходячи зі значення самого поняття. Відомо, що слово «етика» походить від грецького «етос» — звичай. Віктор Малахов також вказує на древніше, первинне значення слова «етос» — «місце перебування». До інтерпретації цього останнього значення вдавався, наприклад, Мартін Гайдеггер. Щодо цього Абдусалам Гусейнов зазначає: «Історія слова «етос» зафіксувала те важливе спостереження, що звичаї та характери людей народжуються в співжитті чи, кажучи мовою сучасної соціології, просторова близькість викликає атракцію (взаємне тяжіння індивідів одне до одного)»<sup>1</sup>.

Відсилання до звичаю присутнє й у понятті «мораль». Утворене Марком Цицероном поняття «moralis» (мораль) є калькою з грецької «етика» (на це вказує сам Цицерон); мораль позначає ставлення до «вдачі», «звичаїв». Поняття «етика» та «мораль» — синонімічні, проте є спроби їхнього розрізнення. Утім, запроваджені деякими

<sup>1</sup> Гусейнов А. А. Введение в этику. — М. Изд-во МГУ, 1985. — 208 с. — С. 8-9.

авторами розмежування невнормовані. Як пише Малахов, зазвичай «термін етика зберігає своє первісне аристотелівське значення і досі позначає, головним чином, науку. Під мораллю ж розуміють переважно предмет науки етики, реальне явище, що нею вивчається»<sup>2</sup>.

Отже, як бачимо, етика відсилає нас до понять «добро» та «зло», а мораль — «правильність» і «неправильність». За науковою традицією, редукувавши одне поняття до іншого, ми мали б дати його дефініцію. Розгорнувши будь-який академічний словник чи енциклопедію, ми, однак, не знайдемо там відповіді. Ми знайдемо лише згадку, що «добро» — центральне поняття етики. А далі матимемо розлогий виклад етичних систем. І все тому, що відповіді на запитання: що є добром? — немає. Так як немає відповіді на запитання: що є злом? Пояснення цієї нез'ясовності поняття пропонує англійський філософ Джордж Мур у праці «*Principia ethica*». Зокрема, він зауважує, що пояснення з «двох слів» можна дати лише в рамках лексикографії. І відповідь стосувалася б того, «в якому значенні вживається слово «добро». Але це не та відповідь, якої потребує філософія. Таким чином, судження про «добро» (як і про «зло») завжди пов'язане з поняттєвою невизначеністю і невіддільне від досвіду. Тож і будь-які дефініції в цій сфері — зайві. Якщо про «правильність» ми завжди можемо сказати, що це відповідність помислу, прагнення чи вчинку соціальної нормі, то сказати щось подібне про «добро» було б хибним.

Поряд із поняттями «етика» та «мораль» важливим є й поняття «моральність». Це поняття характеризує інтеріоризацію людиною моральних настанов, перетворення моралі на цінності чи принаймні переконання, які людина поділяє. Становлення уявлень про моральність також має свою історію. «Роздуми над природою совісті, муками совісті — перша історична форма моральної рефлексії, поява ціннісної природи в орієнтаціях людини. Можна також говорити про становлення феномена моральної рефлексії як усвідомленої потреби звільнитися від мук совісті, а також дати поради іншим людям: що і як слід робити, щоб не відчувати те, що відчувало моє «я»; що і як слід робити, щоб позбавитися почуття провини, від постійних докорів совісті. Більш диференційованими стають позначення різних переживань індивідуальної свідомості, цінності людини. Моральна рефлексія — це діяльність свідомості у процесі дослідження власних дій, мотивів та ціннісних орієнтацій. Серед її особливостей слід

<sup>2</sup> Малахов В. А. Етика: Курс лекцій: Навч. посібник. — 4-ге вид. — К.: Либідь, 2002. — 384 с. — С. 17.

виділити самоаналіз моральнісної свідомості та поведінки, внаслідок якого відбувається обґрунтування моральнісних потреб, позицій, інтересів, рішень. Моральнісну рефлексію не можна ототожнювати з феноменом совісті: совість — це «неусвідомлений гнів людини на саму себе» (Гегель), це постійна раціонально-емоційна самооцінка власних учинків щодо розуміння системи цінностей у суспільстві, до моральнісного ідеалу, до Бога, до Абсолюту. Така раціонально-емоційна самооцінка є в емоційних переживаннях людини — у почутті сорому, страху, а рефлексія — це раціональний процес діалогу людини із собою.

Отже, перейдемо до іншого питання, розкриємо найпоширеніші способи висвітлення етичної системи. Залежно від способу обґрунтування та предметного змісту етику поділяють на: а) гетерономну — себто ту, яка має зовнішній, сторонній закон, наприклад, Божий Закон; б) автономну — обґрунтовується, виходячи із внутрішнього закону, створеного людиною; в) формальну — в її основі загальний поведінковий принцип; г) матеріальну — етика цінностей; ґ) абсолютну — відокремлення етичних цінностей від їхньої мети, їхнє усамоодостатнення; д) відносну — акцент переноситься із самої цінності на її призначення, її інструменталізацію.

Виходячи з особливостей усвідомлення, безпосередньо людського ставлення до етичної норми та її втілення у дії, сповідувана етика (чи, радше, мораль) може характеризуватись, як а) евдемонічна, б) гедоністична, в) утилітаристська, ґ) перфекціоністська<sup>3</sup>. Проте варто відзначити, що способи етичного обґрунтування можуть поєднуватись, включаючи ті чи інші особливості усвідомлення та його почуттєвого проявлення. Наприклад, кантіанська етика є водночас і автономною, і формальною. Жоден спосіб етичного обґрунтування, жодна етична система не є цілком домінуючою. Так, нині найвпливовішими визнаються християнська етика, етика цінностей і етика соціальна, яка має евдемонічний характер.

Як ми бачили, основна проблематика етики пов'язана зі свободою. Свобода — етичне поняття, що відображає, по-перше, ставлення людини до ситуації діяльності (вибір між варіантами вчинків, між речами, колами спілкування тощо); по-друге, самоопанування людини — її ставлення до власних бажань, почуттів, потреб, цінностей

<sup>3</sup> Етика // Краткая философская энциклопедия. — М.: Изд. группа «Прогресс» — «Энциклопедия», 1994. — С. 546.



та ін. Як у першому, так і в другому випадку з поняттям свободи пов'язані поняття «можливість», «вибір», що характеризують ситуацію; а поняття «мета», «інтерес», «ідеал» — розкривають свободу в «майбутньому часі», як шукане, те, задля чого суб'єкт і діє; а також поняття «вчинок» — перехід від багатоманітності можливостей (реальних чи потенційних варіантів вибору) до однієї реальності. Отже, свобода існує в часі та просторі. Традиційно свобода поділяється на свободу «від» (усунення неприйнятних життєвих обставин) і свободу «для» (відкидання або прийняття обставин задля реалізації певної цінності). Свобода «від» завжди є доступнішою свідомості. Оскільки проявляється передусім через відчуття. Натомість свобода «для» — це завжди шукане, вона відсутня у безпосередньому житті, її не можна відчутти, досягнути, вона стає актуальною тільки через «життєвий проект», особистісну рефлексію. Відношення між свободами «для» і «від» пов'язане із ставленням до світу. Тобто прийняття світу як цінності зумовлює певні вчинки, спрямовані на перетворення світу (свобода «від»), з метою втілення певного «для»; і навпаки, зневага до світу уможлиблює терпимо-байдуже ставлення до відсутності свободи (певних побутових, суспільно-політичних і культурних обмежень, оскільки емпіричне буття вважається несуттєвим), цінності набуває духовне життя, яке і вміщує усі можливі цілі існування. В українській мові синонімом слова свобода є слово «воля», яке вказує і на спосіб існування (незалежність), і на якість особистості (заданість до зусилля). Поєднання цих сенсів у одному слові вказує на суттєву характеристику свободи — вільне життя не можливе без вольового зусилля. Однак сила волі може як сприяти втіленню свободи, так і може зумовлювати її самообмеження. Свобода не може бути остаточно і беззастережно раціональною, у ній завжди присутній емоційний компонент. Вже Аристотель тлумачив свободу як можливість жити згідно з власним волінням.

Однак, чи можна збагнути свободу без розуміння і прийняття обов'язку? Як здається, це риторичне питання. Передусім потрібно зазначити, що у моралі як цілісному структурному утворенні виділяються такі три основні елементи: *моральна свідомість, моральна діяльність і моральні відносини*. Звісно, ця схема має свої обмеження, в чомусь виявляється однобічною. Проте безперечною позитивною її якістю є логічна чіткість і, разом з тим, відповідність реальній структурі й ієрархії проблем і категорій сучасної етики.

Справді, хоч як би ми визначали мораль, її, по-перше, ніяким чином не можна уявити без відповідної моральної свідомості. Жоден людський учинок, жоден акт комунікації між людьми просто не міг би набути морального виміру, якби не передбачалося, що людина здатна усвідомлювати їхню внутрішню проблематику, співвідносити їх із власними уявленнями про добро і зло, належне і справедливе, з голосом власного сумління. Поза свідомістю, отже, моралі не існує — не тільки в тому розумінні, що без неї було б неможливе саме виконання певних учинків та дій, а й у тому, що нарівні з останніми усвідомлення входить до складу самого феномена моралі. По-друге, мораль як така — це в будь-якому випадку характеристика певних людських учинків, поведінки, людської активності загалом. Там, де всього цього немає, — просто немає й потреби говорити про мораль. (Звичайно ж, і думка, і слово людини теж за певних обставин можуть поставати як «діло», як учинок, але показово вже те, що предметом моральної оцінки вони є виключно в цій останній своїй якості). І по-третє, мораль, безперечно, виникає й існує лише в контексті тих або інших людських стосунків. Це можуть бути не тільки стосунки між людьми (хоча який клас відносин — це, можна сказати, природний домен моральності як такої), а й відносини людини з природою, ставлення до культури та її цінностей тощо. У кожному разі, однак, ми тут маємо справу з відносинами, коли людина саме відноситься, *відносить себе* до чогось як принаймні рівного собі. Поза відносинами немає моралі. Легко бачити, далі, що вичленовані три основні компоненти моралі тісно пов'язані одне з одним, породжують цілу систему прямих і зворотних зв'язків.

Отже, ми бачимо, що, попри нетотожність понять «етика» та «мораль», вони сув'язні і не лише на рівні «предметному», себто методологічному, на що звертає увагу філософія. Вони пов'язані посутньо. Якщо етика, а конкретно — філософ, згодна брати під сумнів певні моральні норми, осягати їхню суперечливість у конкретному житті, пропонуючи ті чи ті способи вирішення морально-етичних апорій, то чому в праві на це відмовлено суб'єктові? Конкретна людина так само шукає виходу з моральних дилем, як і філософ. Відмінність лише в тім, що для філософа ці пошуки мають передусім теоретичне значення, він оперує поняттями, а для людини — життєве: на кону не її професійне реноме, а свобода та безпека. Саме тому ми й формуємо засадничу тезу: *етична свідомість є первинною щодо*

**свідомості моральної.** Бо ж звісно, і тут ми цілком погоджуємося з етиками-марксистами: мораль — історичний феномен, погоджуємося і з тезою про конвенціональність моралі (моральні норми народжуються в умовах внутрішньогрупової комунікації), але сприйняття моралі та засвоєнню групових норм передують попередній досвід розрізнення добра та зла, набутий завдяки зв'язку з авторитетом. Оскільки ж осягнення моралі ми традиційно позначаємо терміном «етика», то й цілком слушно згадане ставлення до моралі позначати терміном «етична свідомість».

У психології діяльності виокремлюються чотири напрямки дослідження проблеми становлення етичної свідомості й, зокрема, моральності. По-перше, дослідження явища «моральної поведінки». Це явище розуміється як добровільне слідування суб'єктом нормам моралі, навіть якщо їхнє порушення пов'язане з певними вигодами й існує впевненість у можливості уникнути санкцій. Тобто йдеться про вільний вибір (у цьому випадку — моральних норм) і слідування йому. Однак зіткнення з даним явищем дає можливість поставити низку питань: чому раціональний інтерес відхиляється на користь морального переконання; які психологічні механізми перебувають в основі даного явища? Явище «моральної поведінки» у корені спростовує класичну модель раціональної особистості, яка створена європейським Просвітництвом.

По-друге, дослідження морально цінного та морально схвального ставлення людей одне до одного. Зазвичай, центральним проявом є альтруїстична поведінка. Така поведінка та пов'язані з нею почуття проявляються у здатності зважати на потреби інших людей, розуміти їх і опосередковувати у власні діяльності. Головна увага у цьому напрямкові зосереджується на з'ясуванні психологічної природи (передумов і механізмів) процесу.

По-третє, дослідження морального знання, уявлень, суджень. Ця проблематика охоплюється сферою когнітивної психології. Предметом вивчення є оволодіння дітьми різними аспектами моральної свідомості: розуміння моральних вимог, становлення понять справедливості і відповідальності, засвоєння критеріїв морального оцінювання тощо. Як основна проблема — визначення стадіальності процесу виявлення даного когнітивного чинника, проблема факторів загалом, дослідження переходу від однієї стадії до іншої, проблема зв'язку когнітивного та поведінкового аспектів морального розвитку.

По-четверте, дослідження морального переживання — з'ясування норм і критеріїв явища. Основна проблема — виділення зв'язку моральних переживань (емоційних проявів) з об'єктивними зовнішніми передумовами.

У цьому контексті аналізуються теоретичні й експериментальні дослідження проблеми становлення етичних цінностей. Різноманітні питання становлення етичної свідомості знайшли відображення у психологічній літературі. Зокрема, О.С. Богданова розглядала роль моральності в поведінці молодших школярів; М.Й. Боришевський — ставлення дитини до правил поведінки в ігровій ситуації; В.О. Горчакова — засвоєння поведінкових правил дошкільнятами; М.Г. Казакіна — формування морального ідеалу; С.М. Карпова, Л.Г. Петрушина — значення сюжетно-рольової гри в становлення моральності; І.М. Краснобаєв — формування моральних переконань у старших школярів; Р.О. Курбатов — можливість диференційованої діагностики позитивної моральної поведінки дошкільників; О.М. Лавриненко — стійкість моральних суджень школярів; Є.В. Субботський — закономірності змін морального розвитку дошкільників; М.І. Судаков — роль морального ідеалу у формуванні особистості школяра; Н.Е. Фокіна — відмінні риси моральних суджень молодших школярів та підлітків; В.Е. Чудновський — стійкість як характеристику моральності; П.М. Якобсон — мораль як окремий вид почуттів; С.Г. Якобсон — роль етичних норм у становленні саморегуляції дитячої поведінки. Р.В. Павелків — розвиток моральної свідомості та самосвідомості в молодшому шкільному віці. Теоретико-методологічний аналіз поняття мораль здійснено О.Г. Дробницьким; розгляд структурних характеристик моральної свідомості проведено О.І. Титаренком.

Загалом, треба сказати, що психологічні дослідження, оскільки вони стосуються особистості, так чи інакше завжди торкаються етичних питань. Як приклад, можна згадати запропонований Л.І. Анциферовою аналіз теорії Карла Густава Юнга. Анциферова робить висновок, що в архетипах, як їх трактує Юнг, «закладені основи духовності людини. Духовне володіє потужною енергією і виступає однією зі спонукальних сил людини. Розвиваючи ідею, що психічна енергія людини переміщується певними руслами, Юнг доходить висновку, що в людини, крім біологічних, ментальних і душевних каналів, є також моральний чи етичний канал, тож сама енергія має, як він вислов-

люється, етичний аспект»<sup>4</sup>. Міркування Юнга про «етичний аспект енергії» дала прибічникам його школи ввести поняття «морального архетипу»<sup>5</sup>. Юнг виокремлює дві стадії розвитку особистості. Першу умовно можна назвати «соціалізацією», другу — «індивідуалізацією». І останню стадію, на якій людина має пробудити в собі архетип «мудреця», Юнг, як пише Анциферова, вважає етичним обов'язком людини»<sup>6</sup>. Процеси індивідуалізації й етичного становлення, загалом, постають взаємопов'язаними: лише на стадії індивідуалізації людина стає по-справжньому етичною<sup>7</sup>. Тож, як бачимо вже на прикладі вчення Юнга, проблематика становлення та розвитку особистості нерозривно пов'язана з проблематикою етико-моральною. У своєму дослідженні ми, звісно, не можемо охопити всі теорії розвитку особистості й показати їхню трактовку етико-моральних питань. Ми маємо предметом вивчення лише ті теорії, котрі безпосередньо звернені до етико-моральних питань. Але значущість етичного аспекту в трактуванні становлення та розвитку особистості незаперечна.

Розкриття психологічних основ моральності неможливе без її розкриття як соціального явища. Дотримання норм і принципів, які регулюють взаємовідносини людей, їхню соціальну поведінку — неодмінна умова існування суспільства. Засвоєння поведінкових норм підростаючим поколінням є предметом уваги у будь-якій культурі. Нині в умовах міжкультурної рецепції, зростання контактів між людьми зростає актуальність проблеми етичного самоусвідомлення.

Моральне становлення людини являє собою надзвичайно складний і багатогранний процес. Найважливішим його аспектом є розвиток потребно-мотиваційної сфери, формування життєвих цінностей, ставлення до інших людей, а також світогляду. Зміст потреб і мотивів може бути таким, що їхнє задоволення буде суперечити законним інтересам інших людей і тому виникатиме потреба у моральному контролі. Система цінностей визначає зміст тих моральних проблем, які людині доводиться вирішувати.

<sup>4</sup> Анциферова Л. И. Архетипическая теория развития личности Карла Густава Юнга. (Особенности развития личности в первой половине жизни) // Психологический журнал. — 2000. — №2. — С. 16-26. — С. 17-18.

<sup>5</sup> Штур Д. Психология Юнга // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации. Приложение 4. — М.: Наука, 1996. — С. 107.

<sup>6</sup> Анциферова Л. И. Архетипическая теория развития личности Карла Густава Юнга. (Вторая половина жизни человека. Этапы индивидуализации, проблемы призвания, судьбы, смысла жизни) // Психологический журнал. — 2000. — №3. — С. 10-19. — С. 12.

<sup>7</sup> Якоби И. Психологическое учение Карла Густава Юнга // Юнг К. Г. Дух и жизнь. — М.: Практика, 1996. — С. 519-520.

Етика як історично-культурне явище, тип свідомості з'являється у філогенезі із кризою міфічної свідомості і є компенсацією втраченої міфічної картини світу. Обґрунтовуючи зазначену тезу, виділимо особливості міфізму й етизму; якщо матиме місце спільність між структурними характеристиками даних явищ і при цьому спостерігатиметься однакова функціональна спрямованість, то це виступатиме підтвердженням висунутої тези, вказуватиме на виникнення етики як заміщення міфізму.

Так міфізм розуміється як перенесення на перцептивний предмет змісту самоусвідомлення. Відтак, сприйняте інше виступає для суб'єкта тотожним за своєю суттю йому самому. Це апофеоз ставлення до іншого як до самого себе. Таку суб'єктно-об'єктну нерозмежованість можна вивести з двох причин когнітивного характеру: по-перше, з присутності здатності людини до емпатії, по-друге, з проявлення іншого як проблеми, предмета, пізнання якого веде до усвідомлення браку знань. Як наслідок, міфологізм відповідає обидвом вимогам: а) міфічне сприйняття сприяє втіленню емпатії, б) представляє оточуюче як пояснюване, що дає відчуття безпеки, уявлення про контрольованість ситуації. Останні слова у жодному разі не потрібно розуміти як думку про вищість наукової картини світу по відношенню до картини міфічної. Сучасне уявлення про контроль над ситуацією засобами теорії та технологій не менш умовне, ніж почуття певності, що ґрунтується на емпатійності та магії (обидва уявлення цілком зав'язані на наявне знання, але спроможність оцінювати адекватність знання уможлиблюється незнанням, оскільки ж незнання дуже важко об'єктивується, інтелектуальна пиша виявляється майже непохитною). Таким чином, видно, що міфізм виходить із відношення Я до Іншого, впливає із потреби у безпеці і реалізується за допомогою емпатії й опису іншого за допомогою змістів самоусвідомлення.

Етичне уявлення у свою чергу, спричиняється руйнуванням тотожності Я-Інший, приходять з суб'єктно-об'єктним розмежуванням. Звісно, що це веде до відчуття іншого як чужинного, як до джерела потенційної небезпеки. Емпатія зникає, а знання, як завше, бракує — це ситуація, яка спричиняє виникнення етики як системи норм, що визначають відношення Я-інший. Так як міфологізм був суто особистісним ставленням суб'єкта до іншого, був властивістю свідомості, так і етизм є сукупністю інтеріоризованих норм, слідування

яким фактично залежить виключно від особистої волі; соціальний контроль більше відіграє роль навіювання, аніж примушування.

Сьогодні іронічно ставиться до слова «мораль». Але чомусь дуже патетично реагує на факти порушення тієї ж моралі. Тож, можливо, сучасність не безнадійна? Та це запитання, на яке неможливо дати відповідь, осідлавши вістря часового вектора.

Та перейдемо до суті міркувань: чому одні епохи здаються привабливішими, ніж інші? Можливо, саме з огляду на моральні прикмети. А їх, пригадуючи вже Канта, не можна звести до вульгарного соціального навіювання. А до чого можна звести? Це — запитання, мабуть, взагалі не можна нікуди «зводити», а, навпаки, варто підносити, туди, у височінь, до царини вічних ідей, себто ідеалів. Та чи не марнота це? Як раціонально, просто і зрозуміло, достоту по-науковому: яка спільнота — така і мораль. Психологи та педагоги прагнуть виховати справжню особистість, яка була б відповідальна і за власні вчинки, і за соціальні процеси. Прагнуть. Та чи не «маніловщина» це? Як би ж то знати відповідь. Важливо інше: психологія досі не полишає надій осягнути проблему становлення моральності. Ця проблема *актуальна*. І, напевно, завше залишатиметься актуальною.

Розпочинаючи висвітлення питань, пов'язаних із віковими закономірностями становлення моральної свідомості, передусім зазначимо, що в усіх психологічних концепціях морального розвитку особлива увага зосереджується на детермінантах процесу змін моральної свідомості, визнається провідна роль соціального досвіду і процесів інтеріоризації суспільно-культурних цінностей, принципів, стандартів і моделей поведінки. Водночас за особистістю визнається активна роль у моделюванні цих процесів.

Отже, розвиток моральної свідомості та самосвідомості — це процес усвідомлення, засвоєння, прийняття людиною моральних норм і правил, перетворення їх у дієвий регулятор поведінки. Це складний процес, пов'язаний з формуванням значень і смислів. Процес, у якому можна виокремити *дві взаємопов'язані тенденції: тенденцію до розширення та тенденцію до поглиблення його сутності*. У першому випадку збільшується кількість змінних, що враховуються в процесі прийняття морального рішення (моральні норми, цінності, інтереси, переживання учасників взаємодії), зменшується егоїстична позиція (розвивається здатність розглядати проблеми під різним кутом зору, враховуючи більшу кількість поглядів, позицій).

У другому випадку під час орієнтування в ситуації морального конфлікту, людина починає глибше розуміти зміст моральних норм і цінностей, має можливість більш повно проникати у сутність конфлікту, його природу за рахунок більш цілісного (всєбічного) аналізу змісту і смислу норм, інтересів, цінностей, переживань.

Важливою особливістю розвитку моральної свідомості є її підпорядкування законам прогресу. Розвиток є комплексний зв'язок якісних перетворень системи. Цей зв'язок, перш за все, характеризується незворотністю, яка розуміється як виникнення якісно нових можливостей, що не існували раніше. Можна говорити про регрес у моральній поведінці, моральних судженнях, але складно уявити регрес у моральній свідомості.

Основою морального становлення виступає саморегуляція. Аналізуючи цей процес, М. Й. Боришевський дійшов висновку, що саме вона дозволяє особистості переходити від системи моральних уявлень до їх практичного втілення. Розвиток пов'язаний з безперервним саморухом, постійним самооновленням, способом перебудови внутрішніх структур, їх взаємозв'язків. У всіх цих складних перетвореннях саморегуляція виступає як суттєвий момент розвитку особистості, як його основний інструмент<sup>8</sup>.

Розвиток когнітивно-оцінних механізмів моральної свідомості (совісті, поміркованості, «моральної совісності») є закономірним процесом, пов'язаним з моральним розвитком особистості, і передбачає ряд вікових трансформацій, які мають прогресивний характер у сфері інтелектуальних (загальний і соціоморальний інтелект), мотиваційно-ціннісних установок (когнітивні цінності і цілі діяльності) та особистісних характеристик (совісність, низька агресивність, доброзичливість) індивіда.

Якщо вважати, що особливості розвитку моральної свідомості визначаються основними характеристиками психологічного віку — соціальною ситуацією розвитку і провідною діяльністю — то саме це і забезпечує спрямування розвитку. При цьому варто зазначити, що моральний розвиток особистості може мати різну спрямованість — як позитивну, що є прогресивною лінією розвитку, так і негативну, що визначає лінію регресу, деформації особистості.

<sup>8</sup> *Борышевский М. И.* Развитие саморегуляции поведения школьников: Дисс. ... д-ра психол. наук: 19.00.07. — КГПИ им. М. П. Драгоманова. — К., 1992. — 77 с.



Г. А. Попов називає провідною характеристикою морального розвитку особистості *спрямованість її моральної свідомості і поведінки*, а основним критерієм при орієнтації на цю спрямованість — *міру розв'язання суперечностей* між прагненням і обов'язком, розумом і почуттями, волею і переконаннями, свідомістю і поведінкою особистості<sup>9</sup>.

У логіці аналізу проблеми розвитку моральної свідомості важливу роль відіграють уявлення про її досконалі та недосконалі форми. Для їх позначення у психологічній літературі використовують поняття «моральна зрілість» і «моральна незрілість». Питання моральної зрілості розглядалося багатьма відомими вченими.

Постановка проблеми моральної зрілості передбачає, що моральна оцінка повинна здійснюватися з урахуванням як мінімум трьох сфер: моральних знань, моральних почуттів, моральної поведінки. Про моральну зрілість не можна судити лише з факту дотримання правил і норм поведінки. Важливим складником моральності є внутрішні спонукальні мотиви та рівень їх усвідомлення. Тому найважливішими складниками моральності вважається ціннісні орієнтації особистості. Тільки переконаність людини у необхідності дотримуватися правил і норм поведінки, стійкість ідеалів моральної поведінки і спрямованість особистості забезпечує їй досконалий рівень функціонування.

Таким чином, моральна зрілість — це інтегрована якість особистості, яка виявляється у здатності людини зберігати і реалізовувати у різних умовах власні особистісні ціннісно-орієнтаційні позиції, в активному дотриманні правил і норм поведінки, що прийняті у суспільстві

### **Етика в полоні феноменів: потреби, насилля, релігії, моралі**

Насилля є безпосереднім переходом від індивідуально-фізичного до соціально-фізичного життя людини. Звісно, силувати може тіло, силувати може мораль і релігія, але чи означає це, що насилля ми маємо представити лише як певний прояв соціальності, лише як форму регулятивності процесу і позбавити його власної ідеї, тобто розглядати не онтологічно, а вузько феноменологічно? Це серйозне питання. У своїй глибині — це питання онтологічності ідей взагалі: одвічна платонівська тема. Чи бутійне добро, чи бутійне зло, краса і потворність, справедливість й ієрархічність? Ці питання породи-

<sup>9</sup> Попов Г. А. Противоречия в процессе нравственного становления личности. — Дисс. ... канд. психол. наук: 19.00.13. — М., 1991. — 160 с.

ли ідеалістичну філософію. Цими питаннями філософія живе і досі. Але ними живе і суспільство. Для суспільства неважливо, чи існує справедливість лише за фактом, а чи й за ейдосом. Важливо інше: чи сприймаються (розуміються, оцінюються) безпосередні відносини як справедливі, чи вони викликають обурення, зневагу, еквілібристику виправдання?

Міркуючи про насилля, найважливіше показати його як окремих спосіб регулювання суспільних відносин. І в цій соціальній площині насилля безперечно є етико-моральним явищем. Насилля є. І це останнє слово найголовніше для онтології. Ні, звісно, можна заплющувати очі й, використовуючи рожеві барви, змалювати ідилію.

Для християнської онтології насилля — це наслідок гріхопадіння<sup>10</sup>. Ми не знаємо іншого світу, окрім гріховного. Наша свідомість, вдаючись до бердяєвської термінології, поспіль об'єктивована. Тож дуже важко судити про життя за абсолютної свободи. Все, що ми бачимо і, на жаль, відчуваємо на власній шкірі, — це насилля завжди й усюди, від бруталного змушування до єзуїтського заохочення. Насилля, звісно, не тотожне потребам, якщо не приймати за норму оспівані нашим земляком Захер-Мазохом психологічні вподобання. Насилля, навпаки, протилежне потребам. І більше того, воно сторонне навіть реалізації воління. Застосування сили вказує на несамоодатність воління, його неадекватність. Це прояв конфлікту і спосіб його розв'язання, шляхом пошуку узгодженої системи. Зв'язок з конфліктом розкриває нелігитимність насилля, суперечливість між системами моралі, прийнятними нормами. Тут ми бачимо принципову розбіжність між мораллю і насиллям. Мораль, звісно, може передбачати бруталне змушування. Але невже в моралі присутні тільки схвальні оцінки? Злочин заперечений офіційними канонами може вельми лояльно тлумачитись мораллю неофіційною. І наша культура дає безліч прикладів такої двоїстості моралі.

Однак насилля не можна звести і до моральної норми. Насилля — завжди заперечення норми. У максимальному вигляді — заперечення принципових положень певної моралі. Це заперечення моралі, проявлення у насиллі щодо adeptів цієї моралі, — це утвердження альтернативної цінності. Насилля завжди несе альтернативну мораль. Насилля може і передбачатися альтернативною мораллю. Але це завжди насилля стосовно інших, чужих, щодо ворога. Так ми ба-

<sup>10</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — 383 с.

чимо, що насилля випливає з моралі — це реалізація зіткнення з мораллю альтернативною, наслідок її неприйняття, спосіб заперечення. Тож насилля не тотожне як потребі, яка тяжіє до самодостатності і беззаперечності, не тотожне моралі, яка хоч і передбачає тіньові прояви, але включає їх. Насилля — це конфлікт між моральними цінностями<sup>11</sup>.

Прозорішою є відмінність насилля від релігії. Історія знає безліч релігійних війн. Але це війни між людьми релігійними і не дуже. Антична міфологія сповнена також величними оповідями теогонії. Війни богів достеменно тотальні, втягують у свій вир і безсмертних богів і смертних людей і всю природу. Але кажуть, що ці війни скінчилились; хоча є думка, що їх і не було. За давністю справи важко щось однозначно стверджувати. Але у будь-якому разі, якщо насилля і спричинялось примхами олімпійців, усе ж не обходилося і без людських пристрастей.

Насилля явище не релігійне, а соціальне. Мішель де Монтень, міркуючи над релігійним протистоянням у Франції, зазначає, що католицьке і протестантське віровчення містять десятки (якщо не більше) витончених, складно доведених постулатів. І мало хто із тих осіб, які зі зброєю в руках намагаються обстоювати і одну, і другу традицію, їх знають і розуміють. Насилля релігійного протистояння коріниться не у самому віровченні, а у ставленні до нього. Це ж можна сказати і про мусульманство. Як видно із біографії Магомета, написаної Володимиром Соловйовим, збройні конфлікти між мусульманськими і не мусульманськими общинами спалахували далеко не з приводу віровчення, а внаслідок цілком земних суперечностей. Здійснений Соловйовим опис збройного поширення ісламу може служити найкращою ілюстрацією до території агресії Леонарда Берковіца: фрустрація породжує агресію.

У чому ж специфіка регулятивного впливу релігії? У загальних рисах вона представлена Максом Вебером: людська праця є турботою не лише про хліб насущний (або й узагалі не про хліб насущний), а передусім про спасіння душі; праця є літургією, містерією виправдання перед трансцендентним. Але не тільки у трудовій моралі проявляється регулятивність віровчення. Тут взагалі дуже проблематично говорити про віровчення. Про вплив релігійності можна го-

<sup>11</sup> Политическая психология: Учебное пособие для вузов/Под ред. А. А. Деркача, В. И. Жукова, Л. Г. Лаптева. — М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2001. — С 368-369.

ворити й у широкому розумінні, яке охоплює не тільки adeptів віри, а й цілком невіруючих осіб. Релігійність є зверненням до останньої межі людського буття визначає все існування людське.

Кажучи про поняття «насилля», ми вже торкнулися і поняття «мораль». Зокрема, було показано, що мораль включає як офіційні (легітимні), так і тіньові норми. Але наразі важливо уточнити, що ж залишається у царині моралі з того, що не охоплюється ані потребами, ані насиллям, ані релігійністю. Це, безумовно, соціальність, звичаєві та юридичні норми. Норми, які випливають з умов співжиття. Мораль — породження множинності. Мораль — це ставлення до іншого, суспільства і себе (рефлексивний процес). Перших два аспекти — відношення до іншого та суспільства — виокремлюються в усіх дослідженнях, присвячених проблемі моралі.

Людина — істота розщеплена: робить одне, думає інше і це незалежно від того, що вона відчуває, почуває і хоче думати і робити. Саме це роздвоєння й породило етику, породило й мораль. Є відома характеристика людини як мікрокосмосу. Й у цьому, хоч і малому, але космосі, людина ніколи не залишається Робінзоном. Психологи багато говорять про народження Я, коли дитина трирічного віку перестає називати себе соціальним ім'ям, а живає саме слово Я. Але чомусь забувають, що народження Я геть не заперечує збереження у свідомості соціального імені. Людина залишається двоїстою: Я й ім'я власне. Навіть на безлюдному острові Я звертається до себе у кличній формі, «Робінзоне». Це одвічний діалог людини із собою і є джерелом внутрішньої моралі. Мораль як продукт комунікації є витвором принаймні двох суб'єктів. Віктор Малахов, безумовно, має рацію, кажучи про комунікативне ество моралі. Однак, варто уточнити, мораль не випливає із факту спілкування. Вона випливає, за висловом Аристотеля, зі «спілкування задля спільної мети». І ця спільна мета обов'язково повинна бути (принаймні частково) прийнятною як для однієї, так і для іншої сторони спілкування, передбачаючи ідеальне їхнє існування.

Цілком зрозуміло також і те, що внутрішня мораль не тотожна ані потребам, ані насиллю, ані релігійності. Й у своєму чистому вигляді не перетинається з ними. Уже саме явище внутрішньої моралі дає право говорити про мораль як окремий чинник суспільної регуляції. Утім, мораль у її традиційному розумінні (звичаєвих і юридичних норм) також не збігається з трьома іншими способами регулювання.

Як зазначалося вище, мораль справді легітимує потреби, але не владна над самим їх проявленням. Мораль легітимує насилля, але цілком непомітна у зустрічі з іншою мораллю. Легітимує ставлення до трансцендентного, формуючи релігійну культуру, але зустріч з метафізикою має інтимний характер, тяжіє до прихильності.

Саме з такою захищеною інтимністю і бореться будь-яка інституційована релігія, вимагаючи від «воцерквлених осіб» ритуальності та публічності. Коли Ісус покидав своїх учнів, рушаючи в пустелю чи в сад Гетсиманський, він ховався від майбутньої церковної моралі, що вже, мабуть, помітна була в очах «ловців людських душ». Церква — це моральний інститут. Віра — не знає жодної моралі, бо не має ані звичної віри, ані вірної звички. Іоан Златоуст в одному із своїх звернень порушує питання, актуальне і досі: чи можна бути правдивим християнином, не відвідуючи церкви, усамітнено спілкуючись з Богом? Він знає гідну відповідь: звертаючись до Бога у церкві разом з іншими віруючими, християнин зміцнюється у своїй вірі; так постає істина Церкви, як тіло Христове; усамітнена ж молитва хитна, а віра дрібна і зібгана. Це все так, тут нічого і сперечатись. Однак хиткість і невідмінність іманентно притаманні вірі. Віри без сумніву, втоми, обридливості, розчарування та інших зайвин не буває. Без них віра — не віра. Це догма і фанатизм, по-школярськи завчені питання і відповіді, жести і міміка. Певність притаманна знанню. Віра ж з'являється лише там, де немає знання. Тож і не може віра уникнути прихованості й інтимності. На них вона і ґрунтується. Вже постання протестантизму було спробою знайти безпосередність віри за органом гугнявистію та латинським речитативом. Але протестантизм як церква потребував публічності, колективного ока. Так інтимна сповідальність перетворилась на громадське сповідання, з усіма риторичними пасажами, притаманними душевному стриптизу. Віра є зверненням до невідомого, до незнаного в потойбіччі, незнаного у собі. Істинним є сказане: все, що ми знаємо про Бога, — не є Богом. Але істинним має бути й інше: все, що ми знаємо про Бога у собі, — також не Бог. Людина ж бо — його образ і подоба. Те незнане і невідоме, яке і породжує віру, завше залишиться стороннім, між пальцями хапливих думок і порухами почуттів. Передчуття чогось не створеного у мирському житті. І жодна мораль не здатна узвичаїти це передчуття.

Слово «мораль» можна перекласти і як «звичаєвість». Звичаєвість, звісно не обов'язково, є звичайністю. У ній можуть бути на-

станови доволі екстравагантні. Однак мораль завше від щоденності, від досвіду, від вишколу. Мораль тяжіє до повторюваності. Вона від знання, чуваності, чутки. Плоть від плоті моралі є мода. Явище моди засвідчує, що моралі притаманний не тільки консерватизм, але й грайливість. Сучасна гуманітаристика шаленіє від слова «гра». Мораль може гратися й у гру. Моралі все до снаги. Неосяжного вона й не займає. Під впливом відомої праці Йогана Гетзінгі висловлюється парадоксальна гіпотеза, що гра, яка досі вважалася прерогативою дитячості, насправді є автентичною цариною дорослої культури<sup>12</sup>. Дитячість і підлітковість містить яскраві прояви грайливості саме тому, що вони суперечать природній визначеності їхнього дорослішання. Натомість, люди у зрілому віці значною мірою вільні від власної тілесності, принаймні їм так здається, принаймні їй вони вже можуть дати раду, звикли якось до її викликів. Тож звільнившись від природності, доросла людина цілком може поринути у гру, справжню дорослу гру з серйозними правилами і серйозними ставками. Розгляд культури як передусім гри жодною мірою не зменшує значення моралі. Навпаки — мораль постає в усій своїй повноті. Адже звичай — це найголовніший атрибут гри. Без звичаю гра переростає в конфлікт. Дискурс ігрової культури особливо рельєфно позначає відмінність між мораллю і насиллям. Там, де закінчується гра-мораль (чи гра в мораль), там розпочинається насилля.

Відтак видно, що усі чотири регулятивні системи — потреби, насилля, віросповідальність (релігія), звичаєвість (мораль) — мають окремі сфери впливу й у своєму чистому вигляді не перетинаються. Таким чином, запропонована чотирискладова регулятивна система відповідає вимозі аналітичності. Проте потрібно відповісти і на питання щодо повноти даної системи. Тобто, чи не існує якогось додаткового чинника, що позначається на поведінці та свідомості особи й спільноти? Наприклад, чи не доцільно виділити право як окремий чинник? Адже право подекуди (а іноді дуже часто) суперечить моралі. Те, що правничі норми постають на ґрунті норм звичаєвих, звісно, вказує на органічну єдність права й моралі. Але генетичної спорідненості зовсім недостатньо для висновку про цілковиту єдність. До того ж і турботливість, яку держава виявляє стосовно права, говорить про певну його хиткість, неможливість буття тільки на ґрунті морального осуду чи заохочення. Держава — це засіб без-

<sup>12</sup> Гейзінга Й. Homo ludens/Леп. з англ. — К.: Основи, 1994. — 250 с.

застережного втілення права. Саме таке визначення держави може дати, виходячи з того, що держава — це засіб беззастережного втілення правничих норм. Саме таке визначення держави можна дати, розглядаючи право як самодостатню бутійність. Відтак право має визначатись наступним чином: право — самодостатня, внутрішньо цілісна система автономних норм, що у своєму розгортанні змінює і визначає предмет регулювання, шляхом самовтілення у вигляді державної волі.

Правнича онтологія на засадах історії — це достеменно консервативна ідея, яка виправдує будь-яку норму. Але досвід висновування права з історії вимагає відповіді на питання про чинники історичного перебігу. Кожна наступна сторінка історії зумовлюється правничими записами на попередній. Історія — це історія права, чи право — це тільки випадковий ілюстративний сюжет? Ось яке питання виникає. Однак право і не претендує на таку визначальність в історії. Історична теорія права говорить лише про його адекватність конкретній історичній добі. А відтак — говорить і про його не самодостатність. Частковим випадком історичної теорії є теорія прагматична. Ми живемо тут і зараз, у конкретній історичній епосі, яку ми не обирали і яку ліпше і не змінювати. Тож перебуваючи у цілком сторонній і об'єктивній ситуації, намагаємось облаштуватись у ній щонайзручніше, щонайкорисніше, обклавшись правовими нормами. Прагматична теорія, маючи генетичну близькість до історичної, оскільки виходить із визнання визначальності й об'єктивності історії, вже заперечує її, не сприймає як цінність. Для прагматика значення має тільки та історія, яка розпочинається з дати його народження. Звісно прагматизм патетично об'єктивний. Але хто сказав (окрім Гегеля і його послідовників), що історія об'єктивна і що уявлення про об'єктивність справді об'єктивні (істинні)? Об'єктивність береться як певна умовність, яку можна і похитнути, але навіщо? Цей об'єктивістський складник прагматизму засвідчує й іншу його підвалину — природність.

Не буде перебільшенням сказати, що останні триста років європейської історії пройшли під знаменом природничої теорії: назад до природи. Адже що є природа? — бруд та й годі. Звісно, «природа» — це адекватність. У природничій теорії мається на увазі людське ество. Але що конкретно можна сказати про це ество? Людина як і буття, і Бог — і найзагальніше, і найпоширеніше поняття. Ідея приро-

дності якраз і була способом конкретизації цієї загальності. Як показує Олексій Лосєв у своїй *«Естетиці відродження»*, аналогія природності мала як свій піднесений, так і модифікований, тінювий зміст. Усе величне, що було у ренесансі (зокрема і пантеїзм), ґрунтувалося на неоплатонічних ідеях. Неоплатонізм як учення про одухотвореність матеріального світу міг і не усвідомлюватись повною мірою (як у випадку з творчістю Леонардо), але він усе одно проявився як світоглядна домінанта епохи, як передумова будь-якої творчості<sup>13</sup>. Тінювий бік природності — раблезіанство. Треба дуже постаратись, щоб знайти одухотвореність у бенкеті єства. Лосєвська концепція переконлива. У модифікованому титанізмі, гонитві за втіхами та свавіллям є містична передумова. Кожне воління є беззастережним. Але через усю працю Олексія Лосєва лейтмотивом проходить й ідея трагічності творчості. Проте такої трагічності ми не помітимо у раблезіанстві. Ідея природності містить не тільки тяжіння до певного ідеалу людини, але й ідею людської непогрішимості, достеменної самозакоханості. І нарцисизм може бути трагічним, як оповідає про це античний міф. Але ж і краса Нарциса була абсолютною. Проте пристрасть на відміну від кохання може вдовольнятися і сурогатами: «Я любил твое белое платье/утонченность мечты разлюбив», написав Олександр Блок. Раблезіанству не потрібно нічого, крім білої сукні, а «утонченность мечты» — це ефемера, якась справжня завада повноті життя. Природнича теорія права містить в своїй основі неоплатонічну ідею одухотвореності світу. Світ приймається як сповнений закономірностей, слухності та гармонії. Саме тому і цілісний світ. Тож чи не слушно організувати співжиття на аналогічних засадах, надавши йому подібної до природної слухності, органічності, гармонії?

Безпосереднім продовженням природничої теорії були і теорії об'єктивістські, так звана «об'єктивна правнича школа». Апологія природі передбачає і пошанування інтелекту, який здатен цю природу пізнати, а відтак, і пошанування сфери культури, що опікується цим пізнанням — науки. Правничий об'єктивізм є частковим випадком виникнення суспільних наук. Перенесення уявлень про природний детермінізм на суспільні відносини, припущення, що як і в природі певні чинники породжують визначені наслідки (причинно-наслідковість), так і в суспільстві певні вчинки породжують певні наслідки і породило суспільствознавство як науку. Уявлення про причинно-

<sup>13</sup> Лосєв А. Ф. *Эстетика Возрождения*. — М.: Мысль, 1978. — 623 с.



наслідковість ще не дає науку повною мірою. Необхідним є також уявлення про сталість середовища, в якому розгортаються повторювані явища, які можуть описуватися як причини і наслідки. По-перше, це середовище повинно прийматись не тільки як сталие, а також і як замкнене. Себто необхідним є припущення, що жодні інші чинники, окрім присутніх у середовищі, не впливають на перебіги, які розгортаються у ній. По-друге, це середовище приймається не тільки відособлено, окреслено, а й якісно, з притаманними йому властивостями, які мають сталий іманентний характер. Вивчення природних і соціальних систем (об'єктів) може розгортатися у природних умовах (що вимагає опису присутніх властивостей досліджуваного) і в умовах штучних — лабораторний експеримент (класичний приклад «біла вежа» Івана Павлова).

Домагаючись моделювати суспільні відносини, право мусило стати політикою. Воно таки нею і стало у вигляді політології. Об'єктивне право — одна з підвалин політичної науки. Не спромігшись виконати прогностичної функції й повністю врахувати всі суспільні фактори, право, об'єктивне право мусило повернутись до історичності суспільних перебігів, знову звернутися до практики першотворення на засадах легітимізації стихійно забарвлених відносин.

З представленого викладу видно, право не виступає автономним регулятором суспільного життя. Його буття цілком залежить від моралі і політики. Саме мораль і політика визначають виникнення й кінцеве існування правничої норми, вони — альфа й омега права. Мораль — стихійно усталені відносини — окреслюють юридичну норму. Політична воля втілюється, прибираючи собі юридичних форм. Але і мораль, і політика так само беззастережно можуть і відкинути нормативні межі. Немає жодного юридичного припису, що існував би всупереч чинній моралі. Немає жодного припису, якого б не змела політика за власною примхою.

Звісно, ми всі чули про верховенство права. Але якого права? Права політичної волі. Чули і про принцип законності. Але якої законності? Законності політичної практики. Так, право захищає суспільство від політичного свавілля. Але тут не потрібно забувати і про те, в чому вбачається легітимна політична воля. Демократичний режим — це нині єдиний корінь політично-конституційних перетворень. І якою б потворною не була воля більшості, воля — священна для права, вона ж і є проявом політики. Велика заслуга Георга Ел-

лінека полягає в обґрунтуванні доцільності захисту прав меншості. Але хіба хтось почує голос меншості на бенкеті демократії? Хіба залишатимуться норми, які захищатимуть меншість, коли торжествуватиме воля більшості, яка увіковічнюватиметься у конституційних статтях? Так виявляються межі права. За ними вирують шторми політики. І величні материки права ризикують перетворитися на мальовничі коралові рифи, поглинені океаном політики.

Так мимоволі виникає питання: чи може політика розглядатися як регулятивна система. Звісно, може. Політика є чинником суспільного життя. Онтологічною її основою є воля, яка ламає всі умовності, моральні устої, переступає через потреби, долає сили спротиву власною силою, заперечує інтуїції віросповідальності, проповідуючи на сплюндрованих вітарах. Політика найголовніший прояв самої можливості регулювання. Але політика у цьому певному проявленні виходить за межі, іманентні суспільному життю. Можлива і політика як фактор. Себто як усвідомлений інтерес. В основі своєї політики — діалог. Це буденність, уся героїня якої зводиться до чищення авґієвих стаєнь. Така політика не потребує і самого слова «політика». Може обходитись й іншими ярликами, наприклад «суспільне управління».

Виокремивши чисті форми суспільної саморегуляції — потреби, насилля, звичаєвість, релігійність — і відокремлюючи їх від права та політики, постає необхідність виявлення їхніх присутніх рис. Досі ці чисті форми відокремлювались від усіх інших феноменологічно. Себто саме через характер проявлення здійснювалось розмежування чистих і синтезових способів регулювання. Чисті розглядались як самодостатні у своєму проявленні. Синтезові як зіткані із чистих, залежні від них (наприклад право), або такі, що геть не спрямовуються на регуляцію. Попри уся зневагу до об'єктивізму, тут доводиться говорити, що чисті форми виступають об'єктивно зумовленими і самодостатніми формами суспільного життя. Тут мають бути виокремлені два критерії окраєння чистих форм: 1) об'єктивність і 2) самодостатність.

У чому ж об'єктивність природності, звичаєвості, відповідальності і насилля! Не тільки у тому, що вони бутійні. Бутійна і політика, і мистецтво, бутійні і кохання, і ненависть, всі прояви природного і культурного життя бутійні. Об'єктивність цих чотирьох систем у їхній субстанціональності. Можна уявити життя без політики, права, мистецтва без будь-яких ускладнених форм життя. Але чи можливе

життя без звичаю, без насилля, без віри і потреб, які змушують до самого життя! Життя і є звичай, звичай у будь-якій точці його встановлення. Звичай стає законом у житті природному. Звичай визначає усі відгалуження, увесь поступ соціальності. Життя і насилля: життя і є насилля. Народження — насилля. І смерть — насилля. Уже у простому пересування живої істоти є долання насилля земного тяжіння. Утілення що найменшого воління пов'язане з насиллям опору обставин і вчиненням насилля над обставинами.

### **Звичай задля звичаю**

Від чого залежить звичай? Та не від чого. У самому явищі звичаєвості неможливо виокремити якийсь внутрішній рушій. Можна, звісно, згадати про географічний детермінізм, можна, говорити про ментальну визначеність (про те, що позначається доволі архаїчним виразом «психологія народів»), але все це не дає відповіді на питання про суть звичаєвості. Єдиною ознакою звичаю є конфлікт між Я і спільнотою. Буремні особистості ламають звичаї і самостверджуються. Але що є це самоствердження? Встановлення нового звичаю, за яким все відкинуте стає наріжним, усе не прийнятне — щонайшпатнішим, обурливе — благовірним. Самоствердження є основою звичаєвості. В історії ми не знайдемо жодного випадку, коли бунтівна особа, зруйнувавши звичаї, здобула б визнання, не утвердивши звичаю нового. Навіть Ісус, якого Карл Каутський записав до когорти революціонерів, мусив сказати, що він прийшов не для того, аби заперечити звичай, а щоб утвердити його. Ісус, звісно, говорить не про звичай, а про закон, навіть про Закон, з великої літери. Але закон, з якої б літери він не писався, — є звичаєм. Ми не знайдемо жодної особистості, яка зруйнувала б усі устої, покинула б місце побоїща, не написавши на руїнах власного ймення. Сам бунт проти звичаю вказує на його цінність для бунтівника. Рано чи пізно історія знаходить своїх героїв. Героям, звісно, хочеться, щоб це було «рано». Але для історії — це не принципово. Принциповий для неї сам пошук. Бо ж що ж це за історія без героїв? Навіть Ніцшів Заратустра — відщепенець і за духом, і за поведінкою — і той шукав послідовників. Хоч і змушений був зрештою прийняти пошанування тільки від повзучого гада. Звичай продукується вже самим процесом його заперечення. Не зароджується тут й індіферентне, зневажливе ставлення до нього, як марноти марної, як слави у нетямущих і хирлявих. Античні

стойки, як зневажали звичай, як проповідували відсторонення, але все одно не уникли послідовників, карбувань на сторінках історії.

Для більшості людей слушність звичаю визначається ним самим. Аби спокій, аби правомірність, у найвеличнішому і найодіознішому своєму прояві — аби правильність. Спільнота не терпить бунтівників, спільнота не терпить бунту. Бунтівники — вони самі собі кара. Вони десь там далеко, а може, і за стіною, але все одно далеко, воляють — «караюсь, мучуся, але не каюсь». Але це їхній клопіт. Справжній клопіт розпочинається, коли свою особистісну кару хтось починає нав'язувати спільноті: «Як мило», скаже спільнота. І повторює на безліч ладів: «як дивно, кумедно, ганебно, обурливо». Коли ж бунтівник остаточно дістане її, крикне: «Ату його!» І не тому що спільнота злостива. А тому що вона вимагає поваги. Так, гордість, хоч і гріховна, але ставши надбанням усіх, є найщирішою чеснотою. Хтось кликав буревісника? Хтось давав йому слова? Він прийшов зі свого соліпсичного світу і назвав усіх злочинцями. І тільки тому, що те, що відкрилося його вухам, було не почуте іншими. Втома — передумова звичаю, звичаю як спочинку, спочинку від спочинку, цінного самого по собі, як вічного і непорушного буття. Матерія тяжіє до спокою й вічності, вони і є вічний спокій вічного буття. Таки мав рацію Фройд, коли писав про потяг до смерті як наслідок прагнення до рівноваги.

Немає більшої оди природності, ніж Кантова *«Критика чистого розуму»*. В усіх потребах відбиток вульгарності. Їх можна зневажати і відправляти з мученицьким виразом обличчя, можна і радісно, але все одно не без відчуття гріховності. Що ж стосується розуму, в усіх його високих і низьких проявах, то тут суцільне благословення. Але хвалу розуму возносили і до Канта. Уся Антична філософія, починаючи з Аристотеля, знаходили своє виправдання у літургійному служінні розуму. Але розумність — це потрібність, а можливо, і більша потреба, аніж усі інші фізіологічні прояви. Можна долати сонливість і спрагу, можна долати голод, але не можна подолати потребу думати. І потреба ця не передбачає жодних передумов, не передбачає жодного уможливлення і не терпить, узагалі не помічає жодних перепон. Ріка життя і є рікою життя. Весь парадокс полягає в тому, що перепони на шляху думки виникають саме тоді, коли процес починає вводитись у повне русло. Коли думка починає визнаватись цінністю й оберігатись. Вона починає огороджуватись різноманітними аксіомами і постулатами, імперативами і самоочевидними істинами. Зво-

дяться непроглядні методологічні дамби. І думка перетворюється із живого потоку на вонюче болото. У ньому гниє саме життя. Проте й усі дамби та шлюзи — це теж думки, зведені самою ж думкою. Думка воює із собою. Але думка здатна як звести, так і знищити мисленнєві береги. І коли зникають усі перепони, наче їх і не було, мислення повертається до своєї свавільності. Так мислення засвідчує всю самодостатність потреб. Жодні соціальні умовності, жоден примус і закон не владні над душею і не владні над потребами взагалі. Про ускладнені форми культури можна й не згадувати.

У чому суть насилля? У чому, згадуючи аристотелівську онтологію, цільова, матеріальна, формальна та функціональна зумовленість існування насилля. Себто чи можемо ми сказати, що насилля має певну мету? Якщо так, то це означає, що руйнування вже задалегідь передбачає певний будівничий план. Чи можна говорити про матеріальну тканину насилля, що руйнує саме щось, якась субстанція? Якщо так, то чому досі цю субстанцію не посаджено на ланцюг, не викорінено, не загнано у підземелля, не затавровано зневагою і не проголошено безтямною? Чому ж виокремлено форми насилля? Не заборонено певні порухи і слова? Ні, звісно, правники стурбовані цим питанням. Кримінальний кодекс рясніє передбаченими злочинними діями і бездіянням. Але ірраціональний залишок насилля, не визначений жодним кодексом, якось важко назвати його й залишкам: йому не видно кінця й краю. Та й із процесом раціоналізування виникають проблеми. Живе собі людина, пишається якщо не моральним законом у собі, то принаймні власною доброчесністю і раптом стрясає небо і оскверняє слух щонайжахливішими прокляттями. Людині раптом відкривається, що вся її порядність і весь моральний закон — це скверна, що всі закони проти неї ж і створені, що закон не потрібен злочинцям, закон потрібен правовірним, їх він тримає в шорах. Можливо, це осяяння, можливо, й потьмарення. Але все одно відкривається якийсь інший зір. І людина бачить потворне там, де досі бачила тільки чесноти. «Сумно від того, що не бачу добра в добрі». Що відповісти Гоголю на його прозріння? І жоден кодекс тут не зарадить. Не можна рятуватись добрими ділами, можна рятуватись тільки вірою. Що скажуть правовики на це прозріння Лютера. Не має насилля ані власної субстанції, ані специфічної форми, ані функціонального проявлення. І мети кінцевої теж немає. Насилля — все й у всьому. Його не можна виколупати, ніби родзинки з булки.

Воно віднаходиться випадково, наче черв'як у яблуці. Червиве яблуко можна викинути і взяти інше. Але не можна викинути життя. Так, можна спробувати викинути добро, тому що воно — зло. Викинути добрі вчинки — тому що вони марнота. І скам'яніти.

Думка, ніби для автора насилля тотожне злу, — хибна. Вище йшлося про явище зла, тільки тому, що у нім насилля проявляється найбеззастережніше. До проблеми зла можна буде звернутися пізніше. Адже етичні міркування в традиційних рамках «добро — зло» вимагають з'ясування метафоричного питання: чи властиве злу самостійне єство, чи є зло самостійним началом світобудови, проявленням окремої субстанції (саме у цьому переконують нас Володимир Соловйов і його послідовники), чи зло (згідно з Августином Блаженным) — тільки не проявленість добра, гола матерія, не благодатне існування? Наразі доцільно лише зазначити, що насилля властиве як проявам, так і добру. Адже добро також буває насильницьким. Не в розумінні змушування до добрих вчинків. Ні. Насильницьким саме по собі. Адже у самій ідеї надмирської, надлюдської особистості є щось принизливе для людини. І більше того, будь-який абсолют є принизливим. Абсолют Бога як прообразу людини може викликати обурення. Адже Бог як творець має незрівнянну владу над людиною, виступає взірцем, дає критерії, настанови, звід законів. І питання не втім, що всі вони в ім'я людини (радше думаєш, що вони в ім'я слави Божої), річ у їхній сторонності, накинутості, зверхності. І їхня безапеляційність пригнічує. Сама їхня абсолютність спонукає до бунту. Звісно, ідею Бога (або не ідею, а віру в Бога як надмирську особистість) можна сприйняти діалектично. Переступити приниження і сприйняти абсолют як мету становлення. Як одиницю вже присутню у собі, сприйняти себе як носія абсолюту — і залишатися цим. Але для цього потрібно зрозуміти, що в тебе є шанс. Усе Євангеліє і є вченням про шанс: шанс для злочинця, розп'ятого поруч з Ісусом; шанс для митаря; можливо, для решти людей, немічних і бідних духом. А якщо ти не хочеш прийняти шанс із барського плеча? Якщо ти прагнеш, щоб тебе судили за твоїми вчинками, а не за благанням побажанням? Так можна збунтуватися проти віри. Так можна прийти і до уявлення, що Бог — це продукт твого творіння. Якщо буття з Богом досягається через віру, то чи не можна стверджувати, що Бог перебував у становленні, що віра — це не шлях, а засіб, що віра онтологічна основа Бога: Бога ще немає — він ліпиться людською вірою?

Чи є самодостатньою віра? Скажемо, що віра не самодостатня. Що вона від чогось залежить. Тоді ми маємо виділити детермінанту віру. І уявити її не просто як реакцію на зовнішній чинник, а безпосереднім наслідком. Можна і реакцію ототожнити з наслідком. Однак тоді потрібно довести, що визначений чинник породжує визначену реакцію — віру, і що вона є не епіфеноменом, а прямим породженням. Марксистичні намагалися переконати, що віра — це наслідок невігластва. Але чому тоді віри не відцуралися найвидатніші природознавці — Ісаак Ньютон, Альберт Ейнштейн, Нільс Бор та ін.? Значить, віра не є наслідком браку знання. І гіпотеза про її походження з темряви розуму — хибна. Дотеперішнє існування віри пробували пояснити традиціями. Але у всіх народів різні традиції, але віра (пропри відмінності) досі існує. У чому тут таїна? Пояснення через традиції можна поєднати з поясненням через невігластво і відповідним чином обґрунтувати тим, що віра ще й історичний феномен, який існує поряд і попри прогрес знань. Однак один нюанс: брак знань є цілком відносним. Сучасна наука не розшифрувала геном людини. Цікавим є те, чи спонукає цей брак знання когось до віри? Можливо, але, мабуть, не всіх. Так як і нині брак знань не породжує віри, так і у древності незнання природи не могло породжувати віри. А втім, на такі марнотні роздуми людям древності, можливо, і часу не було.

Можна віру вивести із моралі. Але навіщо? Навіщо моралі віра? Це непотрібне ускладнення. Можна Бога представити як верховного суддю. Але судити можна і без Бога. І цілком успішно. Навіть успішніше, ніж з Богом. Бог може і помилувати. І ім'я Бога можна заперечити правосуддя. Первісне общинне існування породжувало авторитетні норми і без будь-яких сторонніх авторитетів.

У жодній соціальній інституції, у жодному прояві життя ми не знайдемо витоків віри. Але слушно поставити питання: чи потрібна віра. Вольтер, поставивши це питання, поставив Богу пам'ятник, так і підписав: «Богу від Вольтера». Справа у тім, що пам'ятник цей був не Богу, а церкві. Церква, яку знав Вольтер, була потрібна. Але чи потрібен Бог, якого Вольтер не знав? Якщо існує Бог — то чи потрібна держава? Якщо існує Бог — то чи потрібна родина? Навіщо турбота про ближнього, турбота про батьків, навіщо власність, хоч якась майно, хоч якась знання і мистецтво, все те, без чого нормальне, цивілізоване життя годі й уявити? Чи цьому Богу земного нігілізму ставив пам'ятник Вольтер? Мабуть, не цьому, а тому, який

освячує кесаря, благословляє митника, змушує сховати меча до піхов. Але чи освячує, чи благословляє, чи змушує? — це знову ж таки питання. Не з кесаря, не з митника, і не з меча з'являється віра. Вона не з'являється навіть з Бога. Адже Бога, якщо не рахувати апостолів і роззяв біля хрестів на Голгофі, мало хто бачив. Та й саме явлення Бога не всіх спонукало до віри. Віра в Бога не передбачає Бога. Бог не породжує віри, тож віра може без нього й обійтись. Віра передбачає тільки саму себе. Віра живиться вірою. Віра і походить від віри. Й у цьому відношенні віра цілком самодостатня.

Для доведення повноти чотирискладової етичної системи не досить лише засвідчити, що інші способи регулювання являють собою культурне ускладнення чотирьох первинних етичних складників. Остаточне доведення уможливується тільки шляхом представлення їхньої дієвості в історії. Себто потрібно показати, що історична подія може бути проаналізована і відповідно зрозуміла тільки завдяки виокремленню чотирьох етичних чинників. Виникає питання: а чи взагалі правомірно ставити таке завдання? Чи слушно етику представляти рушієм історії? Можна і не представляти. Але це справа смаку. Якщо ми стверджуємо, що етика є безпосереднім і органічним, онтологічно необхідним наслідком існування спільноти, то ми повинні говорити і про те, що етика зумовлює життя суспільства в цілому, політичне життя й історичний перебіг загалом.

Словом «совість» можна достеменніше перекласти українською словом «мораль». Адже саме це поняття надзвичайно важливе для української свідомості. Це чи не найголовніше мірило людської поведінки. «Совісність і безсовість» — це і «правдивість», і «чесність», і «порядність», й інші соціальні характеристики з усіма протиставленнями. Однак, як здається, поняття «совість» не може бути редуковане до рамок звичаєвості. Окрім того — і це важливіше — бутійною основою звичаєвості є групова норма, совість же — передусім індивідуальна. Визначальним для поняттєвого окраювання совісті є етимологія слова — совість, спів-вість, спільне знання. Що це за знання (вість) — це сторонні вимоги, групові норми (звичаєвість), голос Бога (релігійне вчення)? Це щось колективне, інше, надіндивідуальне, що живе, віщує, наставляє, вимагає і живе в людині. Що є це «со», «спів»? Це — його присутність, відчуття, сприймання, чуття. Совісна людина — це та, яка чує того іншого. Яка, можливо, і сперечається, торгується, намагається перехитри, але все одно чує його, знає і бо-



їться його, Іншого. Натомість «безсовісна» людина — глуха. Інший для неї ніщо. Про існування Іншого (вимог спільноти, релігійних заповідей, юридичних норм) їй, звісно, повідомили, але вона вважає всіх цих Інших, окремо і загалом взятих, недостойними уваги, не вартими пошанування. Відповідно, совість можна визначити як засіб, за допомогою якого соціальні норми і цінності стають індивідуальними. Це не самі ці норми — вони існують у соціальних стереотипах — а їхнє сприйняття й усвідомлення. Норми і совість не можуть розглядатися як буття й існування. Не можна стверджувати, що соціальні норми та цінності, усвідомлюючись, переходять із якості буття у якість існування. Соціальні норми суцільно, тобто володіють конкретним представленням і попри своє відношення до совісті: конкретні статті нормативно-правових актів, статuti, договори, навіть дорожні знаки, випадкові зауваження і схвалення, мистецькі твори, в яких виразною є моральна позиція автора — це все прояви існування соціальних норм. За допомогою вісті совісті, переходять із якості соціальних явищ у якість змісту свідомості. Відповідно, вже у вигляді совісті існуючі соціальні норми набувають додаткових конкретних проявлень. Кожна конкретна совість (моральні переконання) є додатковим індивідуальним проявленням існування соціальних норм.

Совість не можна звести суцільно до свідомості. Саме існування людської свідомості в етичних нормах не може. Звісно, що жодного розумного життя і культури не може бути без свідомості. Свідомість — це прояв природності, людських потреб і тільки в цьому контексті може братися до уваги. Свідомість є ширшим поняттям, аніж совість. Совість — прояв культурного життя особистості.

Невже совість є такою вже пасивною? Адже совість здатна спонукати людину до дій, виводити її із напівсонного існування з ранку до ночі. Совість змушує людину до самоподолання. Так, совість змушує людину до виконання норм, які суперечать усім її хотінням. Совість зупиняє руку крадія. Совість подає милостиню. Совість спонукає до правдивості, коли, здавалося б, вигідніше збрехати. Совість — перепона всім розрахункам і допомагає людині проявити всі свої найлюдяніші риси, фактично реалізувати у собі людський ідеал. Це все так. І тут ми бачимо совість у всій її нарядній подобі. Але ж уже у відвернуті зловмисності, подаянні, сумлінному виконанні своїх обов'язків, у правдивому слові й у багатьох інших, незчисленних добродійностях говорить сама людина. Ні. У людині говорить спі-

льність. Рука простягнута «злим» умислом ховається до кишені порожньою, тому що совість говорить, «ні» страхає: «Не гріши!». Рука вигрібає з кишені дріб'язок і кидає його до пластикового стаканчика злидаря, тому що совість нашіптує: «Пожалій, ти повинен бути добрим». Бути «добрим», «чесним», «сумлінним», «правдивим», «щирим» — це все бути якимось. Людина не «добра» і «не чесна» сама в собі. У глибині, дивлячись у щирі очі свідомості, людина бачить тільки якусь пляму, але ніяк не той образ, який бачить у ній спільнота, яка стверджує, що ця людина — добра і чесна, або зла і брехлива. Совість — соціальний образ самої ж людини, образ ідеальний і образ фактичний, який людина носить у собі.

*Спільнота заохочує до моральності та совісності, але винагороджує аморальних і безсовісних.* Бо у кінцевому підсумку всі моральні та совісні, нічого не отримавши від спільноти, крім поблажливого поплескування по плечу, мовляв, «молодець, так дій і далі (дурнику)». І моральні та совісні приходять по милостиню до аморальних і безсовісних. Моральна людина обурюється, моральній людині гидко, але що зробиш: шаблі моральної чесноти не тотожні шаблям соціальної ієрархії. І ці останні шаблі (які фактично — шаблі перші) здобуваються не засобами офіційної моралі. Офіційна мораль роздає подяки, такі ж не помітні, як і моральні вчинки. Натомість мораль офіційна — ранги соціальні — набагато реальніші. Так моральність, стаючи навколішки перед соціальною ієрархією, і сама роздвоюється. І що більше тернуть коліна, то більше проймає її злість і обурення, то менше залишається від моральності. Її заступає нігілізм і роздратування, які, зрештою, переростають у злостивість. *Немає злісніших людей, аніж ті, які попервах пишалися власною моральністю. Чиста, відверта і принципова злість якраз і постає на руїнах моральності. Але для цього потрібно убити совість.* Ту гладеньку і лагідну совість, яка відхилила зловмисну руку, яка подавала милостиню, похапцем стирала співчутливу сльозу. Її заступає інша совість, епос співає «псалом залізу». І за його скреготом не чути вже колишніх кларнетів. Гіперболізована добродійна совість змінюється беззастережно гіперболізованою совістю злостивості. Офіційна мораль не схвалює цієї метармофози, але терпить її й воліє взагалі не помічати. Герой Толстого збагнув, що Бога немає, і злякався. Злякався не тому що немає. А злякався власної наївності, пошкодував власної довірливості, пошкодував затрачених зусиль на життя згідно

з безпідставними завітами. А збагнувши, також відмовлятися жити за порожніми завітами. Що тоді? — жах. Тоді кінець. Усі вони, якщо житимуть без заповідей добродетельності, усі ж вони роздавлять його. Ні. Бог повинен бути — для інших, щоб і надалі вони були свійськими і лагідними. Це міркування соціальної моралі, яка знає, що її немає, що її завіти — порожнє місце. Але знає також, що і без неї неможливо — бо тоді кінець, тоді війна. Тоді нічого не залишається від соціальних шаблів. Тоді — бунт. Тоді треба багато крові, щоб знову зробити всіх свійськими та лагідними. Тож легше нікому і не казати, що моралі немає. Хто про це знає — той мовчить. Він, навпаки, проповідуватиме моральність, хоч і житиме за її тіньовою стороною. Усі ж інші — мають жити за офіційною, яка і проповідується. І совість — її найкращий провідник.

Тож наразі, прагнучи показати відношення між етичною свідомістю та мораллю, звернімося до історії етичної думки, зосередивши увагу на проблемі «людина — мораль». Адже там, де є мораль, там є й аморальність, там є й критичне ставлення до моралі, що проявляється й у вульгарному нігілізмі, запереченні всіх норм, а також у пошуках нових оптимальніших і прийнятніших моральних устоїв.

У творах Гомера, як і в будь-яких інших суто поетичних текстах, неможливо виокремити цілісної етичної системи. І причина проста: її там немає і бути не може. Історично етичні вчення виникають пізніше за поетичні твори. Це не означає, що етос (звичай) виникає пізніше за мистецтво. Звісно, ні. Але етика як наукове пізнання етосу (за розумінням Аристотеля) й етика як філософське творення етичної моделі — виникають пізніше за мистецтво. Персонажі Гомера, звісно, перебувають у певних відносинах, котрі описуються звичаями. Кожен із персонажів має ті чи інші переконання, ставлення до звичаїв і способи їхньої реалізації. Однак сам Гомер, справжній чи умовний автор «Іліади» й «Одіссеї», не прагне «донести» якусь визначену етичну концепцію.

Олексій Лосєв у своїх студіях з античної естетики й Арон Гуревич у праці «*Категорії середньовічної культури*» показують: уявлення про час і простір (онтологія), народження і смерть людини (антропологія), роль богів, як вони постають у текстах Гомера, — тожні з відповідними уявленнями в скандинавських сагах раннього Середньовіччя. Тобто і Гомер, і автори саг — представники одного й того ж типу свідомості — міфічного. Водночас Володимир Лефєвр

у праці «*Алгебра совісті*» проводить аналогію між етосом героїв саг і персонажами радянського поета Едуарда Багрицького. Це дає йому підстави виокремити окремий тип етичності. Дослідження Лефевра варте окремої розмови, однак, на наше переконання, етос саг і героїв Багрицького можна простежити й у інших мистецьких текстах. А це свідчить лише про те, що автори художніх творів приділяють увагу особливим типам поведінки, передусім поведінці героїчній.

Разом із тим наголосимо: у відмові Гомера від вульгарного «моралізаторства» таки є певний тип етичного ставлення. Передусім — це прийняття світу й людини, з богами, що споглядають мурашину біготню, й долею, що визначає час животіння й траєкторію мурашиної біготні, — як даність. Персонажі Гомера не лише відображають родовий етос, а й порушують його. І саме це порушення та його драматичні (зазвичай трагічні) наслідки найбільше й цікавить Гомера, як, зрештою, й усіх його наступників по перу.

Етичні концепції виникають в умовах розпаду родової общини, тобто коли, по-перше, постає індивід як такий, здатний вибудувувати власні відносини з полісом, по-друге, політичні відносини як такі. ***По суті, етика виникає лише в умовах соціального конфлікту.*** Етика і є способом подолання цього конфлікту. Звернімо увагу, вчення Геракліта позначене реактивним неприйняттям демократії. Особистий конфлікт Геракліта з полісом спричинив і сумнів у традиції, й у доброті людського та божественного єства. Майже такі, але далекосяжніші, наслідки спричинив конфлікт між Сократом й Афінами.

Відтак, озираючи античний досвід, ми можемо виокремити два способи розв'язання суперечностей, що виникають між індивідом і соціумом. Перший умовно можна визначити як ***етико-політичний***. Гесіод, Сім грецьких мудреців, Платон й Аристотель пропонують суто політичні у своїй основі моделі реформування соціуму. Звичай, образи добрих і лихих учинків постають продовженнями належних правових норм. Автори мовлять і про людське єство. Але Платон трактує його як природні схильності, котрі мають належним чином проявитися в оптимальних політичних умовах. Гесіод називає найкращі чесноти, але не забуває й про політику, соціальний осуд і пильний погляд Зевса, котрі й мають сприяти, аби ці чесноти втілювалися. Аристотель мовить про вільний вибір людини та її особисту відповідальність. Та це не завадило йому створити концепцію ідеального полісу. І зв'язок людини із полісом для Аристотеля вельми важли-

вий. Бо, за його уявленням, справді вільною, а відтак, і добродесною, може бути лише людина, що має політичні права.

Акцент на політиці, який помітний у текстах згаданих авторів, зумовлюється й тим, що поліс ще був живим організмом. Поліс іще був цінністю, а універсального досвіду життя поза полісом, такого собі космополітизму, що постав завдяки завоюванням Олександра та Риму, ще не було. Тож і спроби згаданих авторів «реанімувати» поліс, вдихнути в нього нове життя — цілком виправдані. Може здатися, що ці спроби виявилися марними. Але це не так. Попри весь індивідуалізм сучасної епохи мусимо визнати, що зв'язки людини з політичними цінностями, суспільством і родиною — вельми важливі. І, напевно, справді моральною людина може бути не лише завдяки особистим чеснотам, а й завдяки згаданим соціальним зв'язкам. Марк Аврелій назвав свою відому книгу «*Наодинці з собою*». Але Марк Аврелій не був самотником. Він був із державою, за яку відчував відповідальність, і богом, перед яким теж був відповідальним. Як зазначатиметься далі, людина, прагнучи морального життя, завше потребує опори. І Марк Аврелій знайшов цю опору в повазі до політичної традиції та чутті релігійності.

Другий спосіб етичного моделювання (знову ж таки умовно) назвемо *етико-психологічним*. І основоположником його (якщо доречний такий патетичний вислів) безперечно був пес-Діоген — батько античних кініків (і сучасних нудистів, додав би В. В. Сапов). Добродесність — лише в людині. А політика — це постать Олександра Македонського, котрий затуляє Діогену сонце. Саме з Діогенового життя-досвіду, а точніше його учня Кратета, й бере початок повернення до природи, таке важливе для стоїцизму Зенона.

Однак важливий аспект: жодне з античних етичних учень не виводить етичну добродесність із чистого ества людини. *Кожне з учень пропонує певне доповнення, певну опору в пошуках добродесності*. У цій ролі виступають: політика, а конкретніше — закони та виховання (Платон, Аристотель), природа (кініки, рання стоя), розум (на значенні раціональності наголошував уже Аристотель, епікуреїзм, середня стоя), бог (римські стоїки). Утім, що ми можемо сказати про розум, природу та бога? Що завгодно. І ніхто не зможе нам авторитетно заперечити. Тож це, по суті, — рефлексивні поняття. А відтак, і довільні. У конфлікті між полісом і людиною, етичному за своєю суттю конфлікті, з'являється третій складник: Платонова

ідея, природа, розум, бог. Платон надає право інтерпретувати ідею лише державним мужам. Саме вони мають розв'язувати етичні суперечності, створюючи досконалі закони, взоровані у захмар'ї. Наступні ж автори відбирають у держави монополію на тлумачення етичної істини. І передають це право людині. Саме людина має визначати, наскільки її вчинки та помисли відповідають природним взірцям, приписам розуму та божій волі.

Яка функція цього доповнення, яка функція цього третього складника: політики, розуму, природи, бога? Відповідь на це запитання згодом спробував дати Зігмунд Фройд у праці *«По той бік принципу задоволення»*. Людські вчинки, писав Фройд, не можуть бути повною мірою описані, виходячи з уявлення, що людина прагне лише задоволення й уникає незадоволення (болю). Ця сама підозра закрадалася й у античних філософів. Шукаючи універсальний ключ до людського щастя (евдемонізм), філософи не збивалися на вульгарну апологію задоволення (гедонізм). У цьому хибно звинувачувати навіть Епікура. Бо якщо і було в його в житті задоволення, то воно не могло правити загальним критерієм. Для будь-якого здорового глузду очевидно, що задоволення — це миттєва реакція, яка згодом може обернутися своєю протилежністю. Задоволення — це реакція організму. І ця реакція може бути оманливою.

Приміром, афіняни бавилися таким фокусом: на центральній площі міста ставилися дві діжки, одну з гарячою водою, другу — з крижаною. Охочим пропонували занурити руки й сказати, де яка вода. А потім руки виймалися й та, що була в діжці з гарячою водою, занурювалася в крижану воду, й навпаки. Суть експерименту була в тому, що, вийнявши руки з однієї діжки й зануривши до другої, людина не могла правильно сказати, в якій діжці гаряча вода, а в якій крижана. Завдяки цьому простому експерименту греки показували, що відчуття людини можуть бути помилковими. Тож і покладатися на самі лише відчуття, скажімо, шукаючи задоволень, оманливо. Людина має досконаліший інструмент, аніж відчуття, — розум. Тож саме розум і має врівноважувати не лише потяги до задоволення, а й усі природні реакції: гнів, радість, заздрощі, жалість тощо.

Уже на початку ХХ століття намітилося переосмислення середньовічної філософії. Змінилося ставлення до неї. Середньовічна філософія й культура загалом перестали сприйматися, як темні речі в темних століттях. І нині дедалі частіше можна почути думку, що

глобальні проблеми сучасності, які загрожують існуванню людства, моральна криза суспільства, безпосередньо зумовлені забуттям духовних цінностей і релігійної етики. Величний проект людини-Прометея, як здається, зазнав поразки. Спроби сягнути «людинобожжя», як висловлювалися персонажі Достоєвського, виявилися вкрай деструктивними для самої ж людини.

Етика Нового часу є складним і суперечливим феноменом, що охоплює матеріалізм й ідеалізм, об'єктивізм і суб'єктивізм, раціоналізм і емпіризм, оптимізм і песимізм, гедонізм і евдемонізм та ін. Вона постала як опосередковане породження капіталістичного способу виробництва, що покликав до життя нову мораль, своєрідні колізії (ситуації, за яких відбувається зіткнення протилежних інтересів, поглядів), проте не могла ігнорувати і проблеми, порушені мислителями античного світу та середньовіччя. Крім того, відчутно впливала на її розвиток етична думка епохи Відродження. Особливості етики цього періоду пов'язані з формуванням громадянського суспільства, яке потребувало звільненої від догм і феодальних обмежень, активної та раціонально налаштованої діяльної особистості, а також з науковою революцією, відмежуванням наукового знання від релігії, проголошенням математики мовою науки, виокремленням проблеми методу в самостійну сферу знання, наслідком чого стала поява науки нового типу. Адекватно реагуючи на нові суспільні реалії, новочасова етика проголошує єство людини егоїстичним. Своє завдання вона вбачає у створенні теоретичної моделі суспільних відносин, у якій мораль гармонізувала б стосунки егоїстично налаштованих індивідів. Характерна для епохи Відродження увага до неповторності, унікальності людини в Новий час проявляється у формулюванні й обґрунтуванні понять «індивідуальність» і «особистість».

Нова епоха остаточно розпрощалася з приматом віри. Починаючи з праць Рене Декарта, буз зроблений «крен» у протилежний бік: настало панування розуму. Якщо для Аквіната розум був провідником віри, її інструментом, то в Новий час віра стала для розуму предметом, котрий невблаганно деградував до «марновір'я». Користуючись категоріями істини розуму й істини віри, філософія сформулювала ідею абсолютної поняттєвої суперечності розуму та віри. Протиставлення віри та розуму оформилося вже в епоху пізньої Античності. Середньовічна теологічна та філософська думка базувалася на цій принциповій суперечливості і встановила таку ієрархію істин,

за якою істини віри мали безперечну вищість над істинами розуму. Відповідно до цього структурувалася і культура середніх віків. Розквіт філософії в Новий час характеризувався відмовою від вищості віри і зосередженості на здатностях розуму. Просвітництво, як вершина філософських настанов Нового часу, встановлює культ розуму, який легітимізувався нераціональними шляхами.

В есеї «*Ціннісно-смісловий універсум людини*» Сергій Кримський зазначає, що ХХ століття започаткувало «гуманітарну революцію», що розпочалася з «кризи чергової філософської школи, цього разу — неопозитивізму. Але поза цією досить тривіальною для історії філософії ситуацією намітився більш фундаментальний факт — *вичерпування можливостей методологоцентризму, пріоритету проблем методу перед смисложиттєвим усвідомленням суцього*. Представники філософії життя й екзистенціалісти стали в опозицію до академічної філософії, зокрема феноменології, котра синтезувала традицію Канта й Гегеля. Для феноменології ключове поняття, звісно, «феномен». Феномен — це модус буття. Буття, що існує для мислення філософа. Але для екзистенціалістів феномен — це маска буття. Маска, котру вбирає не саме буття, а маска, котру на нього напинає «серйозне» мислення.

Криза полісного устрою започатковує, по-перше, виокремлення *моральних норм* як окремої системи, що не збігається з сукупністю звичаїв, по-друге, *моральну рефлексію*, предмет якої — моральні норми та їхнє відношення до етосу (звичаю) та, по-третє, *етичну свідомість*, що веде до критичного осмислення моральних норм, зокрема, до спроб виокремлення загальних критеріїв добра та зла, і нарешті, по-четверте, *етичної рефлексії* — аналіз самих цих критеріїв, тобто з'ясування їхнього відношення до добра та зла, які наразі не просто абстрактно мисляться, а й переживаються. Тобто маємо рух, початковою точкою якого є переживання етосу, а кінцевою — знову ж таки переживання подій, котрі визначаються як добро чи зло. Але якщо етос даний безпосередньо, є досвідом, до певної міри природним (культурним) середовищем, у якому перебуває людина, то добро та зло — це вчинок, який шляхом рефлексії визначений як добрий чи злий.

Передусім звернімо увагу на відношення між *етосом* і *мораллю*. Первинно етос і мораль тотожні. Але криза полісу, тобто виникнення умов, за яких суб'єкт перестає бути цілком залежний від полісу, спричиняє сумніви в слушності норм, визначених традицією, тобто



передбачених етосом. Коли традиція стає сумнівною і втрачає авторитетність, виникає спроба формулювання абстрактних поведінкових норм, авторитетність яких *вища*, аніж традиції. Ці норми і є мораль. Сперш мораль органічно пов'язана з етосом, але поступово вона набуває універсальності. Однак виникає запитання: яким чином постає система моралі, що має вищу легітимність, аніж етос? Операцією, завдяки якій оцінюється етос і формулюється мораль, є *рефлексія*. Однак рефлексія, яка має у своєму розпорядженні лише досвід, не уможливило вихід за межі етосу. Рефлексії потрібен *ідеал*, щодо якого й оцінюється предмет, у даному випадку — етос. Такий ідеал має бути водночас й абстрактним, і конкретним, тобто таким, що має відношення до безпосередньої діяльності. Аналіз виникнення, так званого, закону Мойсея показує, що процес виокремлення моралі відбувався шляхом звертання до релігійного ідеалу. Відтак, саме релігійний ідеал був авторитетним джерелом, що визначало вищість моралі над етосом.

Наступне ключове відношення розгортається між *етосом, мораллю* та *вчинком*. Ясна річ, що мораль як абстрактні вимоги не може реалізовуватися без суперечності з етосом і вчинком людини, визначеним потребами й інтересами. Якщо за полісного устрою вчинок диктується етосом, то з постанням моралі мусить диктуватися саме мораллю. Однак мораль абстрактна. А вчинок завжди конкретний, до того ж такий, що стосується потреб й інтересів не лише суб'єкта, котрий діє, а й інших суб'єктів, а також так чи інакше має відношення й до загальних соціальних норм. Відтак, учинок завше піддається оцінюванню, завше пов'язаний із особистісною рефлексією суб'єкта й соціальною рефлексією, до якої вдаються представники соціуму. Саме на етапі рефлексії вчинку й постає *етична свідомість*. Етична свідомість опосередковує два складники: 1) *переживання* наслідків морального вчинку, 2) зворотну рефлексію морального вчинку (на основі переживання) як такого, що веде цей учинок до добра чи до зла, себто породжує *моральну рефлексію*.

Завдяки етичній свідомості й постає етика як така. Наразі під поняттям «етика» мається на увазі не наука про мораль, а уявлення про добро та зло. Повсякчас зіставляючи переживання та результати моральної рефлексії, себто соціальні норми правильного і неправильного вчинку та наслідки вчинку, суб'єкт звертається до авторитету, яким і визначено легітимність моралі. Рефлексія відношення між ав-

торитетом, мораллю та переживанням учинку уможливилює постання *етичної рефлексії*, як досвіду інтерпретації цього відношення. На цьому етапі етична рефлексія опосередковує три складники: 1) мораль, 2) переживання вчинку, 3) трактування авторитету. Наслідком рефлексії цих трьох складників є формулювання концепції етичних критеріїв добра та зла. Потрібно наголосити: *етична концепція не є системою соціальних настанов. Етична концепція є зверненою до суб'єкта, який ставить під сумнів систему моралі й надає їй повторної актуальності шляхом актуалізації авторитету, або, навпаки, відкидає всю систему моралі, а разом і попередній авторитет*. В останньому випадку суб'єкт вдається до спроби запровадження нового авторитету й відповідно нової моралі. Як приклад, можна згадати вчення Ніцше про надлюдину та його заперечення християнства. Аналогічний етико-моральний переворот був здійснений і в рамках марксизму. Відтак, моральною системою став «кодекс будівника комунізму», а моральним авторитетом — Карл Маркс і його наступники.

Отже, виокремлені компоненти — *етос, мораль, авторитет, моральна рефлексія, вчинок, переживання, етична рефлексія* — становлять систему етичної свідомості. Ці складники системно чи частково представлені в етичних ученнях. Окремі автори акцентують увагу на певних компонентах, деталізуючи їх. Приміром, відношення між етосом, мораллю й авторитетом є основною темою міркувань Платона й Аристотеля, щоправда, вони дають цілком відмінні трактовки проблеми. Наприклад, для Платона авторитет — це ідея добра, втілення якої забезпечує каста філософів, котрі, в свою чергу, як знавці ідеї стають носіями соціального авторитету. Для Аристотеля авторитет — бог-нус (Розум), що проявляється в природі й полісному устроєві. Оскільки Розум проявляється безпосередньо в полісі, то питання трактовки авторитету (яке цікавило Платона) фактично відпадає. Аристотель, з одного боку, ототожнює етос і мораль, а з другого, веде мору й про вчинок, який неможливий без рефлексії міри. Оскільки Аристотель не передбачає стороннього соціального авторитету, він вводить поняття «вільної особистості» та її «особистої відповідальності». Тобто наразі спостерігаємо увагу до таких складників як учинок і моральна рефлексія. Радикальним досвідом вирішення питання вчинку — відношення людини до етосу, моралі й етичного авторитету — був досвід кініків. За їхньою логікою, якщо людина частина при-

роди, то й має бути максимально природною. Відтак, прийняття природи як авторитету, визначило заперечення етосу й моралі. Водночас треба сказати, що вчення кініків було достоту революційним, адже вело до формулювання нової «природної» моралі, яка не передбачала суспільно-політичних інститутів, а всі етико-моральні суперечності мали б розв'язуватися на рівні індивідуальних стосунків, визначених спільним уявленням про природну доцільність. Для епікурейців ключовим стало поняття «насолода». Наразі також бачимо відсторонення від соціальних суперечностей. Тобто одна з головних етико-моральних проблем — про відношення індивіда та соціуму — ігнорується. Стоїки як послідовні опоненти епікурейців роблять акцент саме на суспільних обов'язках людини. Водночас бог уже не є чимось відстороненим, як для Аристотеля та Платона, а є суб'єктивним переживанням, яке й дає насагу в діяльності. Середні віки поглиблюють цю стоїчну традицію, пропонуючи й нове прочитання етики Аристотеля. Відродження та Новий час дають низку трактовок раціоналістичної етики, засновком яких є уявлення про те, що здатна до раціонального мислення людина, здатна й до творення нової раціональної моралі, котра не суперечитиме потребам й інтересам людини. Тут, як бачимо, є акцентування людської здатності до моральної й етичної рефлексії. Однак ця здатність людини була поставлена під сумнів Сьореном К'єркегором, Габрієлем Марселем, Миколою Бердяєвим, Львом Шестовим, Карлом Ясперсом й іншими авторами.

У філософії, а відтак, і в психології, усталеним є розмежування, за яким мораль — це сукупність соціальних норм, а етика — наука (вчення) про мораль. Згідно з цим міркуванням етика виступає своєрідною рецепцією моралі. Саме тому в психології передусім ідеться про становлення та формування моральності, а також про моральну соціалізацію. Приміром, цей підхід простежується в загальновідомих дослідженнях Лоуренса Колберга, а також у працях українських психологів, які зверталися до етико-моральної проблематики, Мирослава Боришевського та Романа Павелківа. Не відкидаючи значення цієї парадигми, за якою спершу відбувається процес моральної соціалізації, зокрема засвоєння моральних цінностей, а вже потім виробляється, за відомою типологією, «постконвенціональний» рівень моральної свідомості як особистісної рефлексії моральних цінностей, ми все ж вважаємо, що значення етичної рефлексії залишається недооціненим у психології. На наш погляд, особистісне відношен-

ня до сторонніх (себто соціальних, а відтак, і моральних) норм від самого початку притаманне людині. Тобто вже дитині, від початку її моральної соціалізації властива здатність особистісно, а точніше кажучи, етично, сприймати моральні вимоги. Саме тому ми й формулюємо таку методологічну максиму: ***етика первинна щодо моралі, бо етика є самоставленням людини до світу, в той час як мораль є лише звичаями цього світу.***

Намагаючись «матеріалізувати» онтогенез етичної свідомості, ми показуємо, що етична рефлексія має предметом авторитет, на який орієнтується суб'єкт. Саме цей авторитет і пропонує форму (взірці, накази, вимоги тощо) ставлення до світу й моралі зокрема. Постановня авторитету зумовлюється переживанням залежності. Це переживання й визначає прийняття того чи того авторитету. Зміна залежності зумовлює перехід від одного авторитету до іншого. Авторитет проявляється як негативно, так і позитивно. Загалом, позитивним проявом авторитету є створення умов (уможливлення досвіду), за яких авторитет перестає бути, власне, авторитетом. Тобто конструктивний авторитет сам себе руйнує. Авторитет ірраціональний, він же не потребує обґрунтувань, і вимоги його беззастережні. Коли ж авторитет вдається до раціональної аргументації, то це є свідчення кризи авторитету.

Отже, ми можемо простежити чергування раціональних й ірраціональних установок в етичному відношенні між суб'єктом й авторитетом. Пік впливу певного авторитету визначатиме максимальну ірраціональність (прояви: інтерес до релігії, містики, магії тощо); криза авторитету визначатиме щонайбільшу раціональність (акцентування причинно-наслідкового зв'язку, ціннісний нігілізм, заперечення моралі, цинізм).

Процес зміни авторитету загалом постає як інтеріоризація авторитету взагалі, тобто зовнішній авторитет поступово стає внутрішнім. Оскільки, як зазначалося, авторитет визначається залежністю, то й зміна якості авторитету (його інтеріоризація) відбуватиметься водночас зі зміною якості залежності: первинна негативна залежність перетворюється на позитивну залежність. Умовно кажучи, потребу «брати» заступає потреба «давати». (Чи можемо ми говорити, що цей процес є процесом народження творчості? Ймовірно, певні взаємозв'язки наявні. Однак це питання потребує додаткових досліджень).

У період визначальності певного авторитету мають сформулюватися етичні новоутворення. З їхнім виникненням авторитет безболісно

може втрачати власний статус. Водночас, беручи до уваги, що тип авторитету визначається також і соціально, деактуалізація авторитету — неминуха. Однак без формування згаданих етичних новоутворень деактуалізований авторитет не втрачає свій вплив. З одного боку, зникає його соціальна зумовленість, з другого, його онтологічна функція залишається не виконаною, тож такий авторитет стає виразно деструктивним.

Отже, виокремлено такі типи етичних авторитетів:

1. Авторитет «матері». Це — вітальний (життєвий) авторитет. Залежність, яка його зумовлює, пов'язана з необхідністю виживання.

Якщо виживання є потребою, що зумовлює авторитет матері (або людей, які її замінюють), то й ставлення до виживання, засобів забезпечення первинних (найчастіше, фізіологічних) потреб, і є змістом етичного новоутворення. Потреба в житті постає як негативна. Етичне новоутворення мусить змінити його тип, знак «мінус» перетворити на «плюс». Тож етичне новоутворення материнського авторитету умовно можна назвати почуття задоволеності.

Негативна етична залежність від матері проявляється на фізіологічному рівні (первинні залежності: харчування, тепло тощо). Дитина не переживає страху смерті. Адже смерть це поняття, осягнення якого приходить набагато пізніше. Вона (дитина) лише потребує відчуття комфорту. Саме тому етичним новоутворенням і визначено задоволеність.

Вітальний авторитет і з соціального погляду є материнським, оскільки саме через матір забезпечуються життєві потреби. Слушно припустити, що за іншої організації суспільства соціальний прояв цього авторитету буде іншим: у ролі матері виступить якась інша фігура. Тож авторитет є життєвим за потребою (залежністю) й материнським з погляду соціального.

2. Наступний тип авторитету можна визначити як «соціально-ціннісний», бо соціум постає як цінність. Згідно із запропонованою гіпотезою тип авторитету визначається залежністю, тож слушно постає запитання: яка залежність (залежність від чого) домінує в житті підлітка? Відповідь більше, аніж проста. Це залежність від надання доступу до соціальних структур.

Підліток сприймає соціальне життя як ідеал. Сприймає ідеалізовано, майже ідилічно. І така особливість сприйняття зумовлена браком соціального досвіду. Підліткове розуміння соціальності фрагментарне. Воно побудоване на інтерпретації чужого досвіду. Ви-

тлумачений чужий досвід також є частковим. Але для підлітка він — єдиний, тож постає й абсолютним, тобто частковий чужий досвід абсолютизується й ідеалізується. Отже, уявлена схема заступає все життєве багатоманіття. Завдяки спілкуванню підліток має уявлення про низку соціальних відносин. Й усі вони, як непідкріплені досвідом, неминуче постають ідеалізованими схемами. Відтак, зрозумілим є ставлення підлітка до моральних загалом і соціальних норм: це ставлення ідеалізоване, норми сприймаються як абсолют, вони джерело неспростовного обов'язку. Так в етико-моральній сфері проявляється сумнозвісний максималізм.

Отже, як бачимо, в житті підлітка спостерігаються, з одного боку, абсолютизований ідеал соціальних відносин, з другого боку, обмежений досвід. Споглядаючи поведінку інших людей, їхні вчинки та судження, підліток завважує, що вони не завжди відповідають соціальним ідеалам. І поготів, дуже часто суперечить їм. При цьому соціальні норми публічно не заперечуються їх порушниками. І це тлумачиться підлітком як аморальність. Тож, плануючи вчинки, підліток прагне діяти за етичним максимумом, що, зрозуміло, не завжди сприяє успішності діяльності.

Як зазначалося, залежністю, що визначає етичний авторитет, актуальний для підлітка, є можливість включення до соціальних структур. Підліток ще не володіє якимисьь особливими знаннями та вміннями, що забезпечували б йому самореалізацію в соціальних структурах. (Як про певний виняток може йтися про осіб зі спеціальною обдарованістю). Тож підліток потрапляє в залежність від соціальної «уваги». Звідси етичним новоутворенням, яке має стати результатом підліткового періоду розвитку, є переживання приналежності до соціальної групи. При цьому групові норми як моральний ідеал мають не суперечити прийнятим у групі формам поведінки. Тобто має настати тотожність таких складників: соціальної самоідентифікації (Я в групі), групового ставлення (в нашій групі), моральних норм і вчинків як моральних.

Окреслений період, який загалом охоплює підлітковий вік, є соціально-визначеним. У патріархальному суспільстві період набуття соціальних і професійних навичок збігається з дитинством. Відтак, проблем, включення до соціальних структур не має.

Особливістю підліткового включення до соціальних структур є загалом, обмеженість можливостей вільного вибору такого включення.

Тобто кількість варіантів вибору трудової діяльності чи дальшого навчання у ВНЗ або облаштування родини є, загалом, обмеженими можливостями батьків, їх матеріальною спроможністю, а також соціальним досвідом і знаннями, які підліток набув у попередньому навчанні.

3. Суттю юнацького віку є необхідність чи не вперше здійснити вільний вибір. Під вільним вибором мається на увазі не обрання між декількома варіантами, які, по суті, не є альтернативними (наприклад: вибір дозвілля, одягу тощо), а вибір, за який людина цілком відповідальна. По суті, вибір дитини та підлітка — безвідповідальний, в тому сенсі, що відповідальність за них передусім лежить на батьках. Натомість вибір у юнацькому віці є прийняттям самостійної відповідальності.

Яка ж залежність переживається в юнацькому віці, зумовлюючи, пошук відповідного авторитету? Це пошук цілісного світогляду та світовідчуття. Тобто уявлення про світ мають бути тотожними вчинками. В юнацькому віці всі соціальні уявлення перевіряються на істинність «емпіричним» шляхом. Відбувається період випробування цінностей. Приміром досвід дружби зіставляються з уявленнями про дружбу; досвід кохання з уявленнями про кохання; досвід соціально-політичної поведінки з уявленнями про суспільство націю, патріотизм, законність тощо. У юнацькому віці відбувається перевірка цінностей, що засвоюється суб'єктом в соціальних структурах, до яких він включений: родина, професійна діяльність, соціально-політична структура, релігійна група тощо. Цей процес перевірки цінностей є вельми важливим. Завдяки йому «правда» відділяється від «кривди», істинні цінності від фальшивих, справжні переконання від гаданих. *З етико-онтологічного погляду цей період є найважливішим. Бо завдяки йому сторонні соціально задані моральні цінності стають цінностями внутрішніми. Відтак, критерії, за якими розрізняється добро і зло, правильність і неправильність переміщуються із зовнішньої комунікативної площини до площини внутрішньої — самосвідомості, яка на разі тотожна усвідомленню світу. Постання такого внутрішнього, підтвердженого вчинком етичного переконання і є новоутворенням, яке має постати у юнацькому віці.*

4. Людина зрілого віку залежна від праці. Праця є неодмінною умовою її існування і начебто необхідністю, якої не уникнути. Тож цілком логічно, що *етичне новоутворення в осіб зрілого віку пов'язане*

*зі зміною ставлення до праці: із «об'єктивної необхідності» вона має стати способом вільного самовтілення особистості в цьому світі.*

Професійний вибір, який робить людина, є ствердженням і водночас запереченням. Є ствердженням, прагнення людини до самовтілення у певній сфері життєдіяльності, однак при цьому є запереченням можливостей бути причетною до інших сфер життя. Професійний вибір — це водночас і відмова. Як писав Аристотель, створити, приміром, амфору, означає не створити скульптуру.

*У професійній діяльності людина мусить знайти певну «глибину» (!), завдяки якій доволі одноманітне (на сторонній погляд) життя постає значущим і для особистості, і для соціуму.*

Професійна діяльність об'єктивно споріднена з діяльністю творчою. Є чи мало дефініції творчості: творчість — творення не бувало; творчість — гра. Однак за значущістю для особистості (постаючи формою утвердження власного Я у бутті) трудова діяльність сув'язна з творчістю.

*Людина, яка досягає успіху у професійній діяльності, відчуває повноту буття. Попри втому й тягар обов'язків, ця людина відчуває легкість буття. Бо втома минає, а відповідальність посилює. Людина ж, котра не знайшла шляху трудового самовтілення, навпаки, відчуває, що праця завдає їй страждань. Тож трудова діяльність, яка, на перший погляд, є обов'язком, певним примусом за обставинами, насправді виявляється виходом із лабіринту буттійної приреченості. Трудова діяльність постає покликанням, усвідомлення котрого й слідування котрому надає життю сенс і практику його втілення.*

З формального погляду трудова діяльність є стереотипною. Утім, діалектика підказує, що саме протилежність розкриває сутність речі. Відтак, за стереотипністю діяльності приховується потенційність творчості.

*Досвід творчості і породжує етичне новоутворення: прагнення дарувати благо, словом, творити добро. Загалом, лише зріла людина, яка реалізувалась у трудовій діяльності, знає сенс добра, знає ціну доброго вчинку. Бо здатна творити добро, усвідомлюючи, чого це їй коштуватиме і наслідки цього творення.*

Людина може бути обмежена в своїх можливостях творити добро. Але найважливіше, що приходить до людини зі зрілістю, — це усвідомлення цінності добра і радості, яку дає його творення.



Мораль стверджує: не вбий, не вкради, поважай літніх тощо. Однак всі ці вимоги в конкретних ситуаціях дуже часто вступають у суперечність одна з одною. Є проблема застосування моральних настанов. Тобто, як оцінювати ситуацію, яка зумовлює актуальність тієї чи іншої моральної норми. Саме здатність цінувати добро, потреба створювати добро уможливають розв'язання моральних суперечностей.

5. Літня людина вже не може займатися трудовою діяльністю. І знайти якісь життєві радощі вдається не всім. Але є єдина діяльність, до якої людина готується все життя. *Для літньої людини провідною є етична діяльність*. Завдяки етичним новоутворенням, які накопичувалися впродовж життя, завдяки поступовому переносу етичного авторитету із зовнішнього середовища у внутрішній світ, літня людина стає достеменним втіленням етичного взірця. Вона вже не може творити добро у фізичному розумінні, але вона знає критерії добра та зла. І саме тому у традиційних суспільствах літні люди виконують функцію старійшин, суддів, педагогів. Бо вони носії традицій, які є наставленнями для майбутнього життя. І тому для літньої людини так важливо зберігати зв'язки зі спільнотою, мати можливість спостерігати відтворення й удосконалення традицій. Отже, залишаючись у суспільстві, літня людина здатна повною мірою реалізуватися як носій етичних цінностей.

### **СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Анциферова Л. И. Архитипическая теория развития личности Карла Густава Юнга. (Особенности развития личности в первой половине жизни) // Психологический журнал. — 2000. — №2. — С. 10-26.
2. Арендт Х. Між минулим і майбутнім/Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2002. — 321 с. — С. 77, 80.
3. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
4. Борисова Т. В. Культурно-онтологічні основи «надії» (історико-філософський аналіз). Автореф. дис. канд. філос. н. за спеціальністю 09.00.05 — історія філософії. Дніпропетровський національний університет. — Дніпропетровськ, 2006. — 19 с. — С. 12-13.
5. Борышевский М. И. Развитие саморегуляции поведения школьников: Дисс. ... д-ра психол. наук: 19.00.07. — КГПИ им. М. П. Драгоманова. — К., 1992. — 77 с.
6. Бэкон Ф. Сочинения: В 2-х т. — Т. 1. — М., 1972. — С. 213-214.
7. Гейзінга Й. Homo ludens/Пер. з англ. — К.: Основи, 1994. — 250 с.

8. Гоббс Т. Избранные произведения: В 2-х т. — Т. 1. — М., 1964. — С. 301.
9. Гусейнов А. А. Введение в этику. — М. Изд-во МГУ, 1985. — 208 с. — С. 8-9.
10. Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. — М.: Наука, 1974. — 276 с.
11. Литвинов В. Біблія очима Спінози / Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Пер. з лат. В. Литвинов. — К.: «Основи», 2003. — 237 с. — С. 7.
12. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978. — 623 с.
13. Малахов В. А. Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. — 4-те вид. — К.: Либідь, 2002. — 384 с. — С. 17.
14. Мінаков М. А. Кантове поняття віри розуму в контексті німецького просвітництва. Автореф. дис. ... канд. філос. н. за спеціальністю 09.00.05 — історія філософії. — Інститут філософії НАН України. — Київ, 2000. — 20 с. — С. 1.
15. Политическая психология: Учебное пособие для вузов / Под ред. А. А. Деркача, В. И. Жукова, Л. Г. Лаптева. — М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2001. — С 368-369.
16. Попов Г. А. Противоречия в процессе нравственного становления личности. — Дисс. ... канд. психол. наук: 19.00.13. — М., 1991. — 160 с.
17. Рассел Б. Історія західної філософії/Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К.: Основи, 1995. — 759 с. — С. 454.
18. Спиноза Б. Этика. — М. — Л.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1932. — 222 с. — С. 143.
19. Топорков А. К. Предисловие / Спиноза Б. Этика. — М. — Л.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1932. — 222 с. — С. VII.
20. Этика // Краткая философская энциклопедия. — М.: Изд. группа «Прогресс» — «Энциклопедия», 1994. — С. 546.
21. Штир Д. Психология Юнга // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации. Приложение 4. — М.: Наука, 1996. — С. 107.
22. Якоби И. Психологическое учение Карла Густава Юнга // Юнг К. Г. Дух и жизнь. — М.: Практика, 1996. — С. 519-520.

# ЗАСАДНИЧІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ ЕТНОПСИХОГЕНЕЗИ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

*М.-Л. Чена*

*У пропонованому розділі на основі результатів психологічної реконструкції особливостей психологічного статусу представників минулих історичних епох зроблено спробу відтворити процес і результат української етнопсихогенези, об'єктивованій у поняттях історичної психології та розробити принципи оптимізації та адаптації останньої до умов сьогодення.*

Історична психологія, розділ етнічної психології, є порівняно молодією наукою. Найбільш повно нею вивчено Середньовіччя та Новітні часи, найбільш вивчена країна — Франція. Незважаючи на те, що ті чи інші аспекти культурно-історичної проблематики присутні на сторінках праць українських психологів від О. Потебні до В. Роменця, вітчизняної історичної психології ще не створено.

Більше того, існують дві відносно незалежні галузі психології — історична та культурна. Історична психологія вивчає психологічний склад окремих історичних епох, а також зміни психіки і особистості людини в різні історичні періоди, тобто робить акцент на динамічних особливостях психічного. Культурна психологія ґрунтується на постулаті, що універсальні категорії культури (поняття про час, простір, особистість і т. ін.) є одночасно основними категоріями людської свідомості і тому її цікавлять насамперед змістовні характеристики психічного. Розглянемо детальніше проблематику означених галузей.

Культурно-історична психологія як наука про розвиток психіки в історії вивчає культурну історію тіла, мовлення і писемності, історичний розвиток сприйняття, пам'яті і мислення, ментальність історичних епох і періодів. Кінцевою метою таких досліджень є вивчення рушійних сил еволюції особистостей та етносів різних епох, різних типів соціалізації, основним методом — метод психологічної реконструкції.

Під «психологічною реконструкцією» розуміють відтворення всіх аспектів психічної сфери людей минулих епох на основі всіх фактів, які можуть дати певні свідчення про особливості життєдіяльності минулих поколінь людей. Вважається, що така реконструкція

має відбуватись у напрямку від елементарних до вищих психічних процесів і функцій. Спочатку реконструкція біологічних потреб, фізіологічних основ темпераменту, емоцій, потім — видів діяльності, групових взаємин і соціальних типів особистості, нарешті «інвентаризація пізнавальних процесів та синтетичної характеристики епохи — картини світу.

Оскільки в реальній історичній ситуації «психологічні і непсихологічні» компоненти події зазвичай існують як єдиний «синтетичний факт», оскільки завжди виникає необхідність експлікації буттєвого дискурсу події, що може як позитивно так і негативно вплинути на процес психологічної реконструкції психологічного компонента події або вчинку. Прикладом такого підходу може бути вивчення взаємодії культури та пам'яті.

Український народ — етнокультурна система, що має низку елементів-складників. Кількісний і якісний склад елементів засвідчує, що ми маємо справу з неординарним явищем етногенези, адже український народ на цей час зберігає у своєму складі архаїчні утворення родового (лемки, бойки, гуцули) та племінного (волиняни, сіверяни, галичани тощо) типів. Присутні в цій структурі також іноетнічні вкраплення (гагаузи, кримські татари тощо), суперетнічні утворення давніх (русини) та новітніх (руські, советські) часів. Така структура, попри її відомі недоліки, є досить стійкою до дії глобальних змін. Тут маємо справу з парадоксальним явищем утворення з чутливих до зовнішніх впливів елементів досить стійкої структури. З історії знаємо, що високорозвинені народи гинули під натиском менш розвинених, а у випадку наявності у структурі народу субелементів різного рівня розвитку стійкість до несприятливих умов збільшується прямо пропорційно до кількості таких елементів.

Варто також відзначити, що практично всі родові суспільні утворення архаїчного типу, які існували в Європі, давно зникли. Ті ж родові утворення, про які йдеться (бойки, гуцули, лемки), витримали тривалі контакти з культурами вищого рівня розвитку (племена, етноси тощо), виявилися здатними інтегруватися в сучасну українську соціокультурну динаміку, жорстко не протиставляючись їй і не втрачаючи своїх питомих відмінних рис та демонструючи власну життєстійкість.

Українські утворення племінного типу, незважаючи і всупереч несприятливим умовам історії, залишаються добре пристосованими

до існування в сучасних умовах, включно з всепоглинаючим глобалізмом. Племінні рудименти здебільшого трансформувалися в регіональні спільноти, що зберігають діалектні особливості мови, сімейні стосунки, деякі риси традиційного господарювання, проживаючи за межами мегаполісів на території материнського етносу.

Класична етнопсихологія обґрунтовує такий стан речей наступними універсальними принципами етнічної історії Європи:

- етноси в певний час народжуються, проходять певний життєвий цикл і неминуче гинуть, розчиняючись серед сусідів, або стають модерними націями;
- вік етносу можна визначити ретроспективно, шляхом встановлення за допомогою різних дисциплін (історія, археологія, мовознавство, етнопсихологія, антропологія тощо) початку безперервності етнокультурного розвитку конкретного народу;
- більшість європейських народів, що жили в зоні культурно-історичного впливу Римської імперії, народилися в ранньому середньовіччі у V–VII ст. (французи, німці, англійці, іспанці, чехи, серби, хорвати, поляки та ін.);
- племінний етап розвитку європейських етносів почався на зорі середньовіччя і закінчився в IX–X ст. їх консолідацією у власних державах (Англійській, Французькій, Чеській, Сербській, Польській Давньоукраїнській та ін.), які нерідко поширювалися на етнічні території сусідніх народів, набуваючи форм середньовічних імперій (Англійська, Іспанська, Французька, Польська, Київська Русь);
- у відсталих провінціях імперій у процесі їх колонізації метрополією зароджувалися молоді постімперські етноси. Вони виникали внаслідок синтезу місцевих традицій з мовно-культурним комплексом імперського народу-завойовника і починали власне історичне буття з моменту відокремлення від імперії. Так, на варварській периферії Римської імперії народилися романські народи (іспанці, португальці, французи, румуни та ін.). Давньоукраїнська імперія породила на своїх кордонах москвітів (росіян) та білорусів.

На цьому історичному тлі доцільно конкретизувати засадничі принципи, що детермінують етнопсихогенезу українського народу на сучасному етапі його історії:

1. Український етнос є складною системою, що розвивається під дією історичного і культурного чинників, розгортаючись у просторі й часі за певними законами. Незважаючи на порівняно недавнє прийняття нинішнього етноніму, українці як етнос протягом століть характеризуються відносно стабільними рисами психічного складу (ментальності) і доволі розгалуженою субетнічною структурою, що свідчить про життєздатність етнічної системи.

2. Поняття українського етносу набуває сенсу настільки, наскільки він (етнос) відрізняє себе від інших, тобто протистоїть їм за принципом «ми — вони».

3. Характерною рисою українського етносу як системи є його структурованість, що дістало вияв в існуванні субетнічних груп. Протягом історії етносу відносини між ними складаються по-різному, часом загострюються до конфліктного рівня, але основна функція таких груп полягає в підтримуванні життєздатності етнічної системи шляхом неантагоністичного суперництва. Тому система тим життєздатніша, чим їх більше, і навпаки, максимальне спрощення етнічної структури знаменує занепад етносу.

4. Набір ознак матеріальної і духовної культури, за якими різняться етноси надзвичайно широкий і різноманітний. До них належать мова, народне мистецтво, релігія, звичаї, обряди, традиції, спосіб господарювання тощо. На ці ознаки традиційно орієнтується класична етнопсихологія. Проте на сьогодні уже доведено, що жоден з перелічених і будь-яких інших компонентів етнічної структури не може розглядатись як необхідний і достатній. Як правило, етнодиференціюючу функцію в кожному конкретному випадку ефективно виконує лише той компонент етнічної структури, який відрізняє даний етнос від найближчих сусідів; причому набір цих компонентів з часом може змінюватися. Таким чином, правомірно припускати, що етнокультурні ознаки в етнічному плані виражають якусь феноменологічно невловиму сутність.

5. Природа етнічних утворень (сутностей) поки що не має задовільних наукових пояснень. Та незалежно від погляду на неї очевидно, що вона реалізується насамперед у психіці носіїв етнічних ознак як регулятор поведінки етносу. Етнос як реальність сприймається саме завдяки своїй психологічній єдності, відносній однорідності специфічних психічних властивостей. Тому, попри всю теоретичну невідзначеність і «розмитість» таких понять, як психічний склад етносу,

його ментальність, національний характер тощо, є підстави вважати, що саме вони відображають найбільш істотні етнічні реалії.

6. Етнопсихологічні ознаки є не стільки індивідуальними, скільки популяційними, проявляється не в індивідуальних реакціях окремих людей, а в колективних психологічних рисах, що, у свою чергу, впливають на індивідуальні характеристики і властивості окремих представників етносу. При цьому слід мати на увазі, що унікальними є не окремо взяті психологічні особливості самі по собі, а тільки їх поєднання, тобто структура.

7. Особливе місце серед психологічних характеристик етносу займає етнічна самосвідомість. Більшість етнопсихологів проголошують, що етносом може вважатися лише та спільнота, яка усвідомлює себе як таку; відповідно представником даного етносу можна вважати тільки того індивіда, який усвідомлює себе в цій якості. Через те, що природний перебіг етногенезу в Україні було порушено внаслідок її колоніального та напівколоніального становища, здійснювалося цілеспрямоване розхитування етнічної системи з метою формування «радянської ментальності» нової історичної спільноти людей. Одним з найголовніших напрямів досягнення цієї мети було штучне підстьобування міграційних процесів у поєднанні з відповідною ідеологічною обробкою як місцевого населення, так і мігрантів. Міграційні процеси мали глобальні етнопсихогенетичні наслідки, але не зовсім ті, які очікувалися їх ініціаторами. Так, є дані, які свідчать, що вихідці з Росії попри все втрачають первісну етнічність швидшим темпом, ніж корінний етнос.

9. На початкових стадіях етногенезу ментальність (психічний склад) етносів формується здебільшого (хоча й не завжди) за допомогою специфічних засобів спілкування (національної мови) і ритуально-звичаєвої культури. Але в подальшому ментальність перетворюється на самостійний, більше того, визначальний етнічний чинник, який швидше зумовлює зовнішні етнокультурні ознаки, ніж зумовлюється ними. Разом з тим, великий вплив мігрантів, звичайно, позначився на психічному складі українського населення, його звичаях і традиціях. Як наслідок, на Півдні та Сході України розпочалося формування нових субетнічних груп українського народу — переважно російськомовних, але наділених рисами, головним чином, українського менталітету.

10. В етногенезі, особливо в утворенні субетнічних груп, значну роль відіграють асиміляційні явища, що пояснюється лабільністю людської психіки, її великими соціально-адаптивними можливостями. Потрапляючи до нового етнічного середовища, більшість людей швидко переймається його ментальністю (а не лише засвоює мову та культуру, як іноді гадають). Міжетнічні контакти мігрантів з місцевим населенням помітно модифікували етнічну систему, що існувала в Україні, однак не могли змінити загального напрямку її розвитку. Переїжджаючи в Україну, мігранти опинялися в її етнічному середовищі, яке завжди відзначалося дуже високою концентрацією. Тому є підстави вважати, що протягом наступних десятиліть паралельно з русифікацією етнічних українців розгортався невидимий зовні і переважно неусвідомлюваний процес асиміляції мігрантів корінним етносом. Перемішуючись з українцями на популяційному рівні, мігранти постійно піддавалися потужному впливові їхнього етнічного поля, пристосовувалися разом з ними до одних і тих же географічних та соціальних умов життєдіяльності, що об'єктивно забезпечували розширене відтворення, в тих чи інших видозмінах, специфічно української ментальності.

11. На рівні конкретних індивідів головною етнопсихологічною проблемою є проблема етнічної ідентичності (тотожності). Процес етнічної самоідентифікації доволі складний, багатомірний, вимагає від суб'єкта більших або менших внутрішніх зусиль, часом проходить болісно і не завжди завершується успішно. Жодна людина, усвідомлює вона це чи ні, не може існувати поза етнічною системою. Процес формування в Україні нових субетносів в умовах радянської дійсності, зрозуміло, не міг одержати адекватного завершення на рівні етнічної свідомості. Будучи зумисне дезорієнтованою щодо можливих критеріїв етнічного самовизначення, вона перебувала і почасти ще залишається в аморфному, латентному стані. Представники нових субетнічних груп здебільшого вважали себе або ж «радянськими людьми», або ж просто « мешканцями даної території ». Сьогодні вони, як свідчать опитування, уже перейнялись усвідомленням своєї етнічної однорідності (і через те негативно ставляться до ідеї культурної автономії національних меншин, вважають, що реалізація цих ідей роз'єднала б їх, одне слово, не хочуть бути меншинами), проте ще погано усвідомлюють свою приналежність до українського народу в цілому. Це, у свою чергу, породжує складні політико-психо-



логічні проблеми, зокрема в плані протистояння «старих» і «нових» субетносів, тенденцій сепаратизму тощо.

## **ПРАІСТОРИЧНЕ КОРИННЯ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ**

Опинившись у ситуації, коли позаду маємо культурно-історичну пустелю (особливо це стосується дохристиянських часів), мусимо вишукувати найменшу можливість для проникнення у ті загадкові часи з метою вивчення процесів психоетногенези. Для культурно-історичної психології таку можливість бачимо у реконструкції мовотворчих процесів у їхньому взаємозв'язку з формуванням образу «Я», інших складових світовідчуття та світосприйняття, не обминаючи археологічних матеріалів, на які така багата праісторична доба.

Нагадаємо, що в пам'яті людини понятійні класифікації, як правило, отримують вербальні найменування. Набори ознак, що визначають деяке поняття, пов'язані зі словами рідної для даної людини мови. Це означає, що репрезентація ознак поняття у пам'яті може доповнюватися ще щонайменше двома ознаками:

- 1) фонемно-фонологічними (збереження інформації про звуковий малюнок поняття);
- 2) графемно-орфографічними (утримання в пам'яті інформації про особливості шрифту або зорового образу відповідного слова).

Як би не звучали і який би вигляд не мали словесні позначення, ядром поняття, що виражає його структуру, залишаються набори релевантних предметних ознак. Ці набори ознак співвіднесені в пам'яті зі способами застосування об'єктів, що класифікуються. Така функціональна характеристика структури поняття є для його носія значенням поняття. Множина реальних речей, які мають набір релевантних ознак, а отже, таких, що розпізнаються як представники даного поняття, називається обсягом поняття [6; 12].

На початкових стадіях філогенези формування і диференціація когнітивних процесів відбувається незалежно від формування звукових сигналів. Виникнення мислення передує розвитку мовлення. Понятійна класифікація виникає передусім із сенсомоторної поведінки з предметами і менше із спілкування з іншими живими істотами. Перші поняття були не строго диз'юнктивними утвореннями, а наочно-образними репрезентаціями речей та подій. Звукові утворення з переважно розмитими характеристиками голосних і приголосних використовувалися для опису не відмінного, а типового, завдяки чому

їх і почали використовувати для позначення класів подій. При цьому акустичні, звукові ознаки предметів можуть слугувати мостом, що веде до їх називання. Між звуковим образом і поняттям, формою та її значенням утворюється залежність, взаємодія, яка і є новою якістю організації психічних процесів людини [7].

Важливо зауважити, що перші слова не були позначеннями певних об'єктів, наприклад, дерева, куща тощо. Значно більше вони були (поряд із командами, суворими приписами: «роби це», «не роби цього») описом подій, процесів і дій, які сучасні люди виражають за допомогою мовленнєвих засобів у формі речень або висловлювань.

Загальні тенденції розвитку усного мовлення у філогенезі наступні. Передусім відбувається заміна грубих, важкорозрізняваних звукових комплексів фонемами — дрібними звуковими одиницями з чітко розрізняваними смисловими ознаками. З означених фонематичних одиниць на основі їх комбінацій утворюються слова. Із цим пов'язаний ще один важливий процес: відокремлення усного мовлення від системи афективно-емоційного оцінювання успішності практичних дій. Диференціація звукових комплексів на окремі фонемати робить можливим конструктивне породження знаків з обмеженого початкового їх набору. Маємо тут справу з тим процесом, який значно пізніше (між третім і першим тисячоліттям до нашої доби) призвів до переходу від використання піктограм, іконічно-ієрогліфічних знаків для понять та їх комплексів до алфавіту буквеного письма. Завершення цього переходу пов'язують із виникненням фінікійської системи писемності близько 650 р. до н. д. [6].

За свідченням істориків, найдавніші зразки письма на території України датуються пізньою стадією бронзового віку (зрубна культура). Йдеться не про фонетичне письмо, а про якусь форму ідеографічного (ієрогліфічного) письма. Але безумовно, що це вже не піктографічне письмо (передача інформації за допомогою малюнків), що властиве суспільствам на стадії родового ладу, коли інформація передається за рахунок безпосередніх зв'язків малюнка зі світом життєвих реалій [1].

Наступні, скіфські часи дають невелику кількість свідчень побутування ідеографічного письма. Інша річ сармати, які залишили по собі значну кількість так званих «сарматських знаків», і тому є всі підстави вважати, що в середовищі мешканців степової та лісосте-

пової смуг Східної Європи впродовж II–I тис. до н. д. сформувалась певна (можливо, у кількох досить відмінних між собою варіантах) система ієрогліфічної писемності, яка набула більш-менш розвиненої форми за сарматських часів, тобто до початку нашої доби. Сарматські знаки не розшифровано до нашого часу. Одностайної думки про їхнє походження та функціональне призначення не існує. Незважаючи на те, що більшість фахівців схильна трактувати сарматські знаки як ідеографічне письмо, дехто трактує їх як тамги і родові знаки. Складність визначення функцій сарматських знаків вбачають у тому, що вони могли забезпечувати різні потреби суспільства; в такому разі нелегко відрізнити справжній родовий знак, тамгу чи ще якийсь символ від ієрогліфа або й фонем чи монограм. Але головним аргументом проти визнання сарматських знаків фонетичним письмом виступає кількість їх відмінностей і типів. Таких різновидів уже зараз відомо дві з половиною сотні. Жодна мова не потребує такої кількості фонетичних позначок, — навіть найменш розвинені алфавіти світу задовольняються 30-40 знаками.

Вважають, що з початком тісних контактів між давніми мешканцями України й еллінами Північного Причорномор'я у другій чверті I тис. до н. д. якась частина наших предків почала використовувати давньогрецьке фонетичне (алфавітне) письмо, віддаючи йому перевагу перед місцевою протоієрогліфікою. Незважаючи на те, що з часів поширення християнства в межах України алфавітне письмо завойовувало щораз міцніші позиції, є підстави стверджувати, що місцева протоієрогліфічна і грецька алфавітна знакові системи паралельно співіснували досить тривалий час і дожили до виникнення Хозарського каганату й Київської Русі [1].

Подані відомості переконливо засвідчують, що східні слов'яни знали писемність задовго до Володимира Святого та остаточної християнізації Русі. Це незаперечно засвідчено трактатом болгарського письменника X ст. Чорноризця Храбра «Про письменна» (цит. за [1]). У своєму творі Храбр описав три ступені багатовікового розвитку письма в слов'ян. Найдавніший етап його характеризується рисками і зарубками («чертами» і «різами»). Припускають, що у рисках і зарубках можна вбачати техніку нанесення давньоруського письма на дерев'яні дощечки чи бересту. «Черти» — від слова «чертити», «креслити» — нанесення на якусь поверхню знаки способом малювання або писання, тобто за допомогою барвника. Виготовлення мі-

неральної фарби — кровавника — методом випалювання засвідчене вже у житлі мисливців за мамонтами біля Воронежа. «Різи» — від слова «різати» — являли собою зарубку або символ, прокреслений за допомогою леза чи вістря. Вважають, що у даному випадку йдеться не про алфавітне письмо, а про якісь умовні позначки з певним семантичним змістом. Поширеною, зокрема, є думка, що це були насічки і зарубки, якими наші предки користувалися для лічби («чътеаху») і ворожіння («гатааху»). Змістом слова «читати» у ті давні часи було «тлумачення гадальних та інших знаків, і серед них числових», а слово «черта» було найбільш узагальненим позначенням ідеограми. Разом з тим, термін «черта» був пов'язаний із культом — у значенні «магічного знака оберега». Тому вислів «очертя голову» (сміливо, беззастережно, нерозсудливо тощо) означає «поклавши на себе черту». Звідси, мабуть, походить і слово «чорт» як позначення нечистої сили [1].

Другий етап в історії генези слов'янської писемності (невпорядковане буквено-звукове письмо), за твердженням Храбра, настав тоді, коли слов'яни поступово приймають християнську віру і пробують записувати свою мову латинськими та грецькими буквами «без устроєнія» для зображення слов'янських слів. Однак ні латинський, ні грецький алфавіти не були цілком придатними для відтворення слов'янської фонетики, бо не мали потрібних букв для запису багатьох слов'янських звуків ([ж], [ч], [ш] та інших). Період неспорядкованого буквено-звукового письма, як свідчить Храбр, тривав досить довго. Тут хочу звернути увагу читача на те, що у цей час відбулася непоправна втрата — ми позбулися, (сподіваюся, не назавжди) автохтонних зображень великої кількості слов'янських звуків, які вбралися у грецькі літерні однострої. Таким чином, було винищено великий масив кореневої системи мови автохтонного населення.

Більше пощастило тим фонемам, для позначення яких літер грецького алфавіту не вистачило. Храбр запитує: «Но како может ся писати добре греческими письмени «Бог», или «живот», или «зело», или «церковь», или «чаяние», или «широта», или «юность», или «язык», и иная, подобная сим?» [1] Бачимо, що наведені лексеми, за єдиним винятком («Бог»), починаються звуками, для яких грецька абетка не мала спеціальних позначень.

Отже, слов'янська писемність, базована на грецькому алфавіті, вимагала реформування («устроєнія»), що й було здійснено Кирилом

і Методієм, чия просвітницька діяльність, за Чорноризцем Храбром, становить третій, завершальний етап у розвитку слов'янської писемності. З технічних причин ми не можемо навести тут усі 14 врятованих обставинами від нищення слов'янських букв. Зрештою, це й не потрібно, оскільки ми не ставимо собі за мету досягнути неосяжне — здійснити психопалеографічний аналіз і реконструкцію всіх врятованих букв. Перейдімо до аналізу тієї букви, яка із суб'єктивних та об'єктивних причин цікавить нас найбільше — букви Ч [14].

Бачимо, що на другому етапі за періодизацією Храбра — застосування греко-латинського алфавіту «без устроєння», тобто без пристосування його до особливостей слов'янської фонетики, який тривав у досить широких хронологічних рамках (від VI–V ст. до н. д. до IX ст. н. д. — літера Ч, очевидно, використовувалася не в усіх слов'янських письмових системах. Це засвідчує так звана «софійська» азбука, тобто азбука, яка збереглася до нашого часу на стінах Софії Київської, що не містить вказаної букви [3]. Зрештою, в ній могло не бути великої потреби через те, що цей знак у слов'янській писемності заміняв дифтонг «ТШ» (нагадаю, що ця абетка містила 27 літер, серед них 23 грецькі й 4 слов'янські: «Б», «Ж», «Ш», «Щ»). Вважають, що ця абетка відбиває початковий етап спонтанного «устроєння» слов'янського письма.

Водночас, серед сарматських знаків є окремі, що мають дивовижну схожість із літерою Ч — чашею на високій або низькій ніжці [1]. Ще дивовижніша схожість давнього написання літери Ч із зображеннями «двозуба» як вихідної форми тризуба [2], що теж репрезентований серед сарматських знаків. Таким чином, «сарматські знаки» не були чужими для наших предків. Їхній вплив був такий значний, що деякі з них (знамениті тризубці й двозубці) були покладені в основу геральдичної символіки України-Русі, послуживши прототипами княжих емблем, відомих у літературі з недоречною назвою «знаків Рюриковичів», які правильніше було б називати «знаками Києвичів» — норманська династія успадкувала їх від Аскольда та його попередників [1].

Чи відомо, де і коли Кирило міг побачити літеру Ч, щоб потім долучити її до слов'янської абетки? Так, відомо. Життєписові Кирила присвячено низку творів життєвого та історичного характеру, які відзначаються високою джерелознавчою цінністю, що загальновизнано в літературі. Серед них виділяється так звана Панонська леген-

да — найдосконаліший біографічний нарис, присвячений Кирилові та його братові Методію, який засвідчує, що в 860-861 рр. Кирило відбув Хозарську місію, для чого мусив здійснити мандрівку до Північної Надчорноморщини. Зиму 860-861 рр. він прожив у Херсонесі таврійському (нинішній Севастополь). І от, перебуваючи в Криму, він, за твердженням Панонської легенди, «обріте же ту Євангеліє и Псалтир руськими письменами писано, и чоловіка обрїт, глаголюща тою бесїдою, и бесїдова с ним, и силу річи прїим, своеи бесїди приклади розличнаа письмена, гласна, сьгласнаа, и к Богу творцу молитву творя, вьскрой начят чести и сказати, и мнози ему дивляху, Бога хвалящее» [1].

Як зазначає Михайло Брайчевський, інформативне значення цього повідомлення важко переоцінити. Стає зрозумілим, що переклади християнських книг на слов'янську (руську) мову існували ще до Кирила і Методія. Воно незаперечно засвідчує наявність руської книжності до виникнення кириличного алфавіту. Та й сама по собі згадка про людину, яка розмовляла руською мовою, книжки, писані цією мовою, в Криму на зламі 50-х і 60-х років IX ст. є фактом дуже знаменним.

Таким чином, Кирило, отримавши руські Євангеліє та Псалтир, дуже легко навчився читати їх за допомогою людини, знайомою з тією грамотою. Житіє розкриває секрет цього успіху: просвітник «прикладав до своєї бесїди» (мови) — окремі знаки — голосні та приголосні. Ключем до розуміння руських книг Кирилові послужила його власна мова (македонський діалект староболгарської).

Брайчевський не виключає, що херсонеські руські книги були писані «русько-хозарським» письмом рунічного штибу, яке мало багато спільного з глаголицею. Ось що писав про це письмо іранський письменник Фахрад-Дін Марваруді: «У хозар є також письмо, що походить від руського; гілка румійців, які знаходяться поблизу них, вживає це письмо, і вони (хозари) називають румійців русами. Хозари пишуть зліва направо, і букви не з'єднуються між собою. У них 21 літера» [1, с. 77]. Цей алфавіт рунічного типу був розшифрований у працях А. Щербака. Буква Ч у цьому алфавіті ідентична кириличному зображенню букви! Таким чином, у херсонеського просвітника чи у когось у Хозарії Кирило міг запозичити написання букви Ч і використати при упорядкуванні слов'янського письма.

Таким чином, маємо всі підстави висловити гіпотезу про походження букви *Ч* з давньої скіфо-сарматської ідеографіки. Але, ймовірно, скіфо-сарматська ідеографіка була не першою, а проміжною ланкою у передачі знаку з давніших часів.

Літерою «*Ч*» починається багато давніх «антропологічних» («антропос» — людина), людинознавчих слів — «чоловік», «череп», «чарівник», «чинити», «час», «честь», «череве», «чтити», «чадо», «чисти» (рахувати, читати), «чистина» (щирість, правдивість), «человіколюбіє» тощо [13]. Не дивно, що в українській культурі панувало шанобливе ставлення до неї. Найдавніша збережена до наших днів українська графіка І. Ужевича (1643 р.) називає її «черь» [5]. Зневага Петра I до всього вітчизняного ударила і по літері *Ч*, яку він у 1710 році в процесі створення цивільного шрифту зневажливо перейменував на «червь» [9]. Некоректність такої підміни впадає в око навіть великоросійським ученим, приміром, А. О. Барсов пропонував не використовувати назву «червь», а називати її «че» [10]. Але «буквоцид» було вже запущено...

Таким чином, чи не позначало «*Ч*» оболонку душі для наших далеких пращурів, засвідчуючи енцефалоцентризм їхнього світогляду? Можливо, фонема і графема «*Ч*» утворювали певну єдність, слугуючи, як більшість перших слів, для опису певних подій, процесів і дій? Спробуємо реконструювати, яких саме.

Засвідчений у могильниках Нікопольського та Лисогірського некрополів дніпровсько-донецької культури часів неоліту (VI — початку IV тис. до н. д.) культ шанування черепів предків, те, що черепи людей використовувалися як ритуальні чаші, дає підстави висловити припущення, що буква «*Ч*» могла бути графічним зображенням ритуальної чаші з людського черепа з приробленою ніжкою, а згодом із підніжкою (риска в основі означала, що людина вже відійшла в інший світ). Варто наголосити, що для культових чаш можна було використовувати тільки черепи людей похилого віку, оскільки тільки у глибокій старості завершуються процеси облітерації (зрощення) швів черепа. Звідси, очевидно, звичай «чокатися» — випробовувати чашу на наявність незарощених швів, що уможливлювало витікання ритуального трунку. Змагальне випробовування крашанок на міцність, очевидно, має ту ж сакральну природу. Загадковим видається факт, засвідчений археологічними розкопками — представники дніпровсько-донецької культури мали напрочуд високий рівень ме-

дичних знань, що давало їм змогу здійснювати прижиттєву штучну трепанацію черепа, після якої людина продовжувала жити протягом багатьох років [11].

У похованнях катакомбної культури доби бронзи (II тис. до н. д.) зафіксовано також звичай штучної деформації черепа, тобто навмисної зміни форми голови (15% небіжчиків з ранніх і 60% із пізніх поховань). Досить широко штучну деформацію черепа використовували також сарматські племена (III ст. до н. д.— III ст. н. д.), ранні кочівники другої половини I тис. н. д.

Відомо кілька різновидів штучної деформації черепа. На території нашої країни була поширена циркулярна, або «баштоподібна», деформація черепа, коли череп набував форми, витягнутої у двох напрямках — догори і назад, при цьому змінювалися і пропорції обличчя, зокрема збільшувалася висота лоба («чола»). Ось як описував штучну деформацію черепа Гіппократ: «Тільки-но народжується дитина і кістки її м'які, незатверділу її голівку виправляють руками і змушують рости в довжину за допомогою бандажів та інших доречних пристроїв, унаслідок дії яких сферична форма голови псується, а довжина її збільшується» [11].

На наше переконання, опис згаданої процедури зберігся у нашій мові завдяки тому, що деякі слова можна розглядати як рудиментарні фонемо-ідеографічні комплекси, в яких зашифровано набагато більше, ніж це доступно для сучасного розуміння на основі тільки фонетичного письма. У цьому сенсі слухове та зорове зображення слова «черепа» могло нести інформацію про певну нейропсихологічну маніпуляцію і бути витлумачене як технологія «робити чоло прямокутним», а аудіовізуальне значення слова «чоловік» — прашур, який дожив до віку повної облітерації черепних швів, через що заслуговував на виняткову шану первісного суспільства.

Який сенс у штучній деформації черепа? Може бути кілька спонук для такої дії. Є припущення, що брахікефалізація, тобто заміна видовженої форми голови короткою, зумовлена інтенсивністю процесів змішування різних рас. У змішаних популяціях гени, які контролюють ріст черепа в ширину, домінують над генами, що стимулюють його ріст у довжину. Якщо це справді так, то виглядає на те, що прийшли в Україну народи, до яких належали, приміром, сармати, змішувались із тубільним населенням, що спричиняло масове народження «круглоголових», і прагнення позбутися цієї, чомусь «не модної»,



морфоанатомічної ознаки, стало причиною спільної боротьби за набуття ознак благородного, незмішаного (довгоголового) народу.

Іншою причиною може бути те, що наші пращури, збагачені практикою хірургічного втручання у роботу мозку, могли мати інтуїтивні знання про його будову та функції, здогадувалися про унікальну роль лобних ділянок мозку в життєдіяльності людини. Як свідчить сучасна нейропсихологія, лобні ділянки є доволі пізнім надбанням еволюції нервової системи: тільки у людей вони досягли такого великого розвитку. У людей кора лобних півкуль мозку складає 29 % від усієї кори, у шимпанзе — 17 %, у макак — 11,5 %, у собак — 7 %, у кішок — 3,5 %. Регуляція станів активності — найперша функція лобних ділянок мозку. Особлива їх роль і в реалізації складних форм психічної діяльності, які здійснюються за участі мовленнєвих систем, а також у регуляції процесів активації, що лежать в основі довольної уваги та забезпечують свідому діяльність людини — створюють необхідний тонус кори й модифікують стан бадьорості відповідно до завдань, які ставить перед собою людина. Таким чином, лобні ділянки мозку, що відіграють значну роль у регуляції оптимального тону кори, є апаратом, який забезпечує формування стійких намірів, що визначають свідому поведінку людини. Хворі з ураженням лобних ділянок мозку втрачають здатність регуляції та контролю власних дій. Такі люди втрачають здатність спрямовувати й регулювати власну поведінку засобами власної та чужої мовленнєвої діяльності. Щойно описані функції програмування, регуляції та контролю, які забезпечуються роботою лобних ділянок мозку, поширюються також на мнестико-інтелектуальні процеси [4; 7].

Через те, що лобні ділянки мозку мінімально диференційовані й характеризуються максимальною взаємозамінюваністю одних ділянок іншими, будь-яке природне чи штучне зменшення або збільшення площі лобних ділянок мозку здатне спричинити тільки загальне, а не специфічне погіршення чи покращення функцій програмування, регуляції та контролю психічної діяльності [7].

Чи не тому наші предки прагнули збільшити розміри чола своїх нащадків, що розуміли чільне місце лобних ділянок у формуванні мети діяльності, плану для її досягнення, в усвідомленні, формуванні суджень, функціонуванні уяви, становленні ідентичності тощо? Адже «чоло» є своєрідним лідером душі людини, спрямовує її до нового, креативного, звільняє свідомість людини від інстинктивних

патернів поведінки, винаочное альтернативний поведінковий репертуар, окрилює відчуттям свободи. Без колосального розвитку лобних ділянок людського мозку (пов'язаного з розвитком зон мови і мовлення) ніколи не могла б виникнути людська цивілізація.

### **ПСИХОІСТОРІЯ КНЯЖОГО РОДУ РЮРИКОВИЧІВ: РЕКОНСТРУКЦІЯ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТІСНОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ПЕРШИХ ПРЕДСТАВНИКІВ ДИНАСТІЇ**

Перш ніж перейти до аналізу психоісторії княжого роду Рюриковичів, нагадаю основні поняття психологічних теорій становлення особистісної та соціальної ідентичності. Відомо, що у людини *індивідуально-природні* відмінності доповнюються відмінностями *соціальними*, обумовленими суспільним поділом праці й диференціацією соціальних функцій, а на певному етапі суспільного розвитку — також і відмінностями *індивідуально-особистісними*. Усвідомлення значимості, соціальної й особистої цінності індивідуальних відмінностей і пов'язану із цим автономізацію індивідів називають *персоналізацією*. Якщо користуватися абстрактними термінами, людина виступає спочатку як «випадковий індивід», потім — як *соціальний індивід*, персоніфікація певної соціальної спільноти, групи («становий індивід» або «індивід класу») і, нарешті, як *особистість*. Особистістю дитина стає у процесі ідентифікації.

Ідентифікація є результатом ототожнення особистості з певними соціальними групами, прийняття на себе системи соціальних ролей. Ідентичність індивіда базується на відчутті тожності самому собі й безперервності свого існування, а також на усвідомленні того факту, що власні тожність і безперервність визнаються оточенням.

Синонімами ідентичності вважають поняття «самоусвідомлення», «самовідчуття» «самість» тощо. Вирішальним при формуванні ідентичності в онтогенезі є емоційний компонент спілкування з батьками. Люблячі батьки переживаються дитиною на ранніх стадіях онтогенезу як інтеріоризовані частини її власного «Я». Таким чином, забезпечується виховання впевненості у собі. Батьківське неприйняття дитини, навпаки, сприяє розвитку ослабленого й безпорадного «Я», що ховає свою сутність, використовуючи різноманітні самозахисти. Саме у стосунках з батьками формується образ себе та образ Іншого. Єдності образу себе й Іншого формується під впливом переживань задоволення чи фрустрації від спілкування з матір'ю.

**Метою повідомлення** є історико-психологічна реконструкція особливостей становлення особистісної та соціальної ідентичності перших представників династії Рюриковичів.

Існує легенда, що Ольга випадково зустрілася з майбутнім чоловіком, насолоджуючись принадами літа на землі свого батька, який належав до княжої верстви полянського суспільства, тому є підстави вважати її сина Святослава тільки наполовину варягом. У три роки втративши батька, молодий князь потрапляє у автохтонне середовище, яке витирає з його душі всі сліди батьківської породи; розкішний оселедець, що, як свідчать тогочасні джерела, прикрашав його мужній вид у зрілому віці засвідчує цілковите «охохлячення» Святослава. У цьому місці є сенс згадати відомі слова грецького історика Лева Діакона, який сам бачив Святослава і залишив опис зовнішності князя («На вигляд він був таким: середній на зріст, ні надто високий, ні надто малий, з густими бровами, з голубими очима, з рівним носом, з голеною головою і з густим довгим волоссям, що висіло на верхній губі. Голова в нього була зовсім гола, і лише на одному її боці висіло пасмо волосся, що означало знатність роду; шия товста, плечі широкі і весь стан досить стрункий. Він виглядав похмурим і суворим. В одному вусі висіла в нього золота сережка, прикрашена двома перлинами з рубіном, вставленим між ними. Одіж на ньому була біла, яка нічим, окрім чистоти, не відрізнялась від одягу інших» [15, с. 41]), та зробити спробу трактування характеру Святослава, використовуючи поняття особистісної та соціальної ідентичності. Згідно з теорією самокатегоризації, у деякі моменти життя «Я» визначається і переживається як тотожне, еквівалентне або подібне до деякого соціального класу людей відмінного від деякого іншого класу людей. Згідно з цією теорією, коли ми думаємо про себе або сприймаємо себе у термінах *ми* і *нас* (соціальна ідентичність), на відміну від *я* і *мене* (особистісна ідентичність), то це є нормальне переживання себе, в якому «Я» дістає визначення у термінах інших, існуючих поза ним осіб, і тому не може бути зведеним до особистісної ідентичності. Ідентичність може бути усвідомленою й неусвідомленою. Неусвідомлена ідентичність базується на несвідомо прийнятих нормах, що їх індивід запозичує в групі, до якої він належить. Усвідомлена ідентичність виникає за наявності рефлексії, коли людина починає розмірковувати про себе, своє життя, його сенс.

Цей загальний соціально-психологічний вислід можна підкріпити словами руського літописця «Коли князь Святослав виріс і змужнів,

став він воїв збирати, багатьох і хоробрих, бо й сам був хоробрий і легкий. Ходячи, яко пардус, багато воєн він чинив. Возів же за собою він не возив, ні котли не брав, ні м'яса не варив, але, потонку нарізавши конину, або звірину, або воловину і на вуглях спікши, це він їв. Навіть шатра він не мав, а пітник слав і сідло клав у головах. Такими ж і всі інші вої його були» [15, с. 38].

З ростом соціальної ідентичності самосприйняття людини зазнає деперсоналізації. Остання не є деіндивідуалізацією або втратою ідентичності, тобто люди, деперсоналізуючись, схильні до визначення і сприйняття себе як все менш відмінними від інших, все більш взаємозамінними членами єдиного соціального організму. У нашому випадку, князь Святослав, зараховуючи себе до категорії автохтонних воїнів руської землі, прагнув суб'єктивно підкреслити свою перцептивну схожість з ними «Одіж на ньому була біла, яка нічим, окрім чистоти, не відрізнялась від одягу інших» (і зменшити, відповідно, власні індивідуальні відмінності від інших воїнів) та підсилити а може, й підкреслити власні перцептивні відмінності від князів рідного клану Рюриковичів («голова в нього була зовсім гола, і лише на одному її боці висіло пасмо волосся, що означало знатність роду» — «оселедцем» підкреслено належність до руського, а не варязького знатного роду).

Натомість мати Святослава, за своєю статусною та гендерною роллю була позбавлена можливості зайняти однозначну світоглядно-релігійну позицію і змушена була зберігати толерантний нейтралітет стосовно рідної віри та віри свого чоловіка. Ситуація помінялася після трагічної смерті Ігоря. Повернутися до своєї традиції означало зраду пам'яті покійного, стати активною прибічницею чужих для неї богів скандинавської громади Києва не було ніяких ні внутрішніх, ні зовнішніх спонук. Ольга обрала третій шлях, стала прибічницею християнської віри, в якій їй імпонувала, вочевидь, розробленість моральних та духовних аспектів, що передбачало можливість каяття за скоєні гріхи та провини, а це було вкрай необхідним жінці, що вчинила невластивий для її натури вчинок — криваву різню, позбавляючи життя винних і невинних, старих і малих. Знаємо, що Ольга намагалася і свого сина Святослава направити шляхом помсти. Малолітньому сину доручила розпочати каральний похід на деревлян. 946 року «Ольга з сином Святославом військо велике й хоробре збрала і пішла на Деревську землю. І супроти вийшли деревляни.

І зійшлися обидва війська докупи, і метнув списа Святослав на деревлян, і пролетів спис поміж вуха коневі, і ударив йому у ноги, бо був Святослав ще дитиною. І сказали Свінгельт і Асмуд: Князь уже почав! Ударимо і ми, дружино, за князем!». І перемогли деревлян» [16, с. 87]. Це була локальна перемога, бо «древляни побігли і в Іскоростені зачинилися і кріпко із города боронилися, знали-бо, що самі убили князя і немає на що їм надіятися. І стояла Ольга ціле літо, і не змогла Іскоростень взяти» [16, с. 89]. Тоді Ольга вигадала відому підступну помсту, в якій задіяла горобців та голубів. Очевидно, що осмисливши у зрілому віці афективний, не «лицарський» вчинок матері, Святослав демонстративно посилав супротивнику попередження: «Хочу на ви іти» [15; 2].

Про те, що Ольга згодом розкалася і потребувала прощення гріхів, свідчить, насамперед, факт приближення до себе, обласкання доньки вбитого нею князя, яка стала правою рукою княгині, розпорядницею її майна. Якщо симпатій матері до християн Святослав не схвалював, то ставлення до Малуші підтримав беззаперечно, закохавшись у неї. На заваді шлюбу був статус полонянки, що на ті часи прирівнювалося до статусу рабині, але це не перешкодило їм народити сина, якого ми знаємо під іменем Володимира Великого.

Святослав Хоробрий ушавлений державними та військовими подвигами, за які можемо поставити його в поряд з Олександром Македонським чи Наполеоном. Уже тільки ця обставина могла стати причиною психологічних комплексів у його наступника на київському столі. Ім'я зобов'язувало Володимира стати володарем суспільства (мир — посполиті люди, суспільство), а оточення презирливо іменувало його «рабичичем», тобто «сином рабині», тому пошук і самоствердження ідентичності стало «сизифовою карою» Володимира з перших років свідомого життя.

Відомо, що одна з перших ідентифікацій дитини — ідентифікація з ім'ям. З власного імені починається розвиток особистості. У чисто граматичному аспекті всі власні імена суть позначенням предметів і одночасно засобом комунікації. Однак особисті імена мають специфіку. Ім'я (з великої букви) відрізняє свого носія від всіх інших людей, особливо в його власній самосвідомості. Власні імена першими засвоюються дитиною й останніми втрачаються при деяких розладах мови. У той же час імена або їхні замітники функціонують як певні соціальні знаки, що вказують походження, родинний

стан, соціальний статус і багато інших якостей своїх носіїв. Хоча ці функції здаються протилежними, вони лише відбивають подвійність поняття его-ідентичності, в якому соціальні властивості нерозривно переплітаються з індивідуальними.

У безписемних народів особисті імена були родовим, племінним або сімейним надбанням, їхній розподіл становив прерогативу громади й регулювався строгим ритуалом, а самі вони, як правило, позначали конкретне місце свого носія серед інших членів громади, рід його занять, місце проживання й т.д. Разом з тим, ім'я наділяється особливою магичною силою й розглядається як складова частина особи. Магічне значення імені спонукувало приховувати його або мати кілька імен. Багато релігій забороняють називати вголос імена божеств або обожнених володарів. Відсутність імені означало соціальне безправ'я й відмову в праві на індивідуальність.

Через різкий контраст значень офіційного імені (Володимир) та неофіційного (Рабиич), Володимиру в боротьбі за княже достоїнство та для перемоги над претендентами на верховенство у київській Русі треба було здійснити низку неординарних кроків. Таким шокуючим оточення кроком було, вочевидь, прийняття мусульманства, видимими наслідками якого стало багатоженство Володимира, запровадження штату наложниць, тобто плотське самоствердження через продукування армії біологічних нащадків. Знаємо ще, що Володимир три роки (977-980) був на батьківщині Рюриковичів, де мав всі можливості долучитися і до варяжської віри. Через те, що ідентичність є продуктом взаємодії людини із соціальним середовищем, зміст ідентичності князя змінювався відповідно до змін соціального контексту, витворюючи нову структуру особистісної й соціальної ідентичності.

Відомо, що на ранніх стадіях соціального розвитку, «Я» не має самодостатнього значення й цінності тому, що індивід інтегрований у громаду не як її автономний член, а як частка органічного цілого, немислима окремо від неї. Ця включеність була одночасно *синхронічною* (доля людини невіддільна від долі його родичів, одноплемінників, товаришів по віковій групі) і *діахронічною* (він відчуває себе часткою багатьох поколінь предків, починаючи з батьків і кінчаючи міфічними родоначальниками племені).

Життя людини символізувалося засобами нескінченного повторення дій, що відбувалися у давнину. Наслідкування предків, героїв і

богів породжувало настільки повну ідентифікацію з ними, що індивід часом не в змозі був відрізнити свої власні діяння від їхніх діянь. Традиція переживається як безпосередня комунікація: живі фізично відчують присутність між собою предків; час невіддільний від наступності поколінь, відносини життя й смерті мисляться як органічний, природний взаємоперехід. Це не свідоме осмислення свого «коріння», або «джерел», що припускає також розуміння власних *відмінностей* від минулих поколінь, а буквально переживання минулого в собі, тотожності минулого й сьогодення. Індивід виявляється особисто відповідальним (не фігурально, а фізично: викуп, кровна помста) не тільки за самого себе, але й за всіх своїх одноплемінників і предків. У той же час у жодній зі своїх дій він не є єдиним, винятковим суб'єктом: у кожному його вчинку є спільниками, притому найактивнішими, його родичі, предки, боги.

Літописи свідчать, що життя позбавило Володимира можливості укорінитися в руський, скандинавський чи мусульманський ґрунт. Тому став він світоглядним релятивістом. Наскільки слабкими були його зв'язки з одноплемінниками й предками, настільки ж аморфною була структура власного «Я». Властива язичницьким релігіям ідея перевтілення, або переселення душ, не сприяла виробленню позитивної перспективи індивідуального існування, підкреслюючи відносність кожної даної конкретної персоніфікації. Та й саме індивідуальне існування сприймалося не як стійка єдність, а як послідовний ряд нових народжень і перевтілень, що робить наступність індивідуального буття проблематичною й хиткою. Перебуваючи серед людей різної віри, Володимир усвідомлює, що він належить уже не до однорідної громади, а одночасно *до декількох різних груп*, і тому сприймає себе очима різних «значимих інших». Це інтенсифікує роботу його самосвідомості.

Очевидно, що в таких обставинах плотське самоствердження, яке певний час каналізувало енергетику князя, з часом, коли сили плоті почали вичерпуватися, слабшало. Прийшло розуміння смертності власного тіла, актуальними стають роздуми про спасіння душі. Не знайшовши у мусульманстві прийнятних для себе варіантів спасіння самості Володимир за прикладом самодостатнього батька повертається у лоно рідної віри, свідченням чого є спроба модернізувати віру батьків створенням на схилах Дніпра грандіозного язичницького храму під відкритим небом.

Є підстави вважати це першою спробою Володимира запровадити єдину для всіх підданих державну релігію. Але ця спроба була приреченою на невдачу з багатьох причин. Головна з них та, що для люду, який жив на квазідемократичних засадах (згадаймо віче), було б неприродним визнати богів одного племені «головнішими». Це було б рівноцінним зрадити своїх предків, позбавити їх посмертного права господарювати на автохтонних територіях. У ті часи, зазвичай, навіть завойовники не позбавляли богів переможених права жити на своїй землі не в останню чергу через те, що ці боги з давніх часів знають свою країну, а тому мають велику силу творити на ній добро та зло. А раптом вони, бажаючи помститися за себе і свій народ, перетворять завойовану землю на пустку, з якої переможці не матимуть ніякого зиску. Тому язичники-переможці завжди прагнули мати приязні стосунки з богами своїх нових підданих, приносили їх жертви, а інколи приймали на паритетних засадах у власний пантеон. Необхідною умовою заперечення буття чужих богів стали строго монотейстичні погляди представників «вторинних» релігій — буддизму, зороастризму, юдаїзму, християнства, мусульманства тощо. З розповсюдження «вторинних» релігій почалося переслідування інаковірних — явище, якого не знали первісні культи, один з яких сповідували наші предки у дохристиянські часи.

## Висновки

Історична психологія знає кілька наукових способів реконструкції психологічної ретроспективи:

- Психологічний портрет особистості витворюється в ранньому дитинстві накладанням на біологічні потреби соціальних шаблонів, головним з яких є виховання. Історична реконструкція при цьому полягає у відтворенні звичаїв догляду за дітьми і виведення з них усталених моделей поведінки дорослої людини. Береться на віру, що в усіх культурах розвиток особистості відбувається за вічними законами породження «Я», захисних механізмів тощо.
- Культурні інваріанти тотожні деяким лінгвістичним конструкціям, що виявляються засобами структурного аналізу. Свідоме, «видиме» представництво внутрішньої активності людини не має великого наукового значення, воно визначається ідеологічними стереотипами суспільної свідомості. Синхронне



дослідження має перевагу над діахронним, позаяк в історії людини не відмічаються значні зміни когнітивних структур або закономірних перехідів між ними.

- У явищах людської культури об'єктивоване мінливе психічне ядро, «внутрішня людина». Априорні висновки про це ядро неможливі. В процесі аналізу продуктів людської діяльності перед дослідником починає спонтанно проступати малюнок психіки, що їх породила. Культурно-історичне дослідження людини є скрупульозною класифікацією і шиккуванням в генетичні серії «фактів цивілізації». Діахронне дослідження має перевагу перед синхронним.
- Метою психологічної реконструкції є особливість епохи, представлена певною кількістю «середніх типів». Необхідно відновити всю різноманітність матеріального і духовного оточення людини, всі форми її перетворюючої діяльності.
- Опорою цього типу реконструкції є пізнавальні інструменти, якими володіє епоха. В сукупності вони дають картину «бачення світу» — синтетичну характеристику історичної особистості. У своїй роботі дослідник використовує прийоми історичного вивчення джерел та їх інтерпретацію з опорою на понятійний апарат психології.

Опертя на означені стратегії видається нам продуктивним з огляду на те, що багатовікова перспектива з її калейдоскопом людей, подій, перемін, об'єднаних лише уявою дослідника, надається до щонайрізноманітніших інтерпретацій. Адже, вивчаючи минуле, науковець має справу не з фізичними об'єктами, а з витворами власної уяви. Тому варто перевести уяву з стану «дифузії» у стан структурованого за певними принципами наукового засобу пізнання. Нам давно варто позбутися позитивістського прагнення «пізнати, якою була історія насправді», бо, як влучно зауважив один із медієвістів, «реконструюючи історію, ми її конструємо». Як саме — залежить не тільки від знань чи таланту. Історичний психолог завжди залишається людиною своєї доби, тож і в минулому опукло бачить тільки те, що здається «цікавим», «важливим» чи «потрібним» його сучасникам, а в поясненні подій спирається на властиві його добі вартості.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. — К.: КМ Академія, 2002. — 154 с.
2. Братко-Кутинський О. Феномен України. — К., 1996. — 304 с.
3. Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской. — К.: Наукова думка, 1976. — 456 с.
4. Голдберг Э. Управляющий мозг: лобные доли, лидерство и цивилизация. — М.: Смысл, 2003. — 335 с.
5. Граматика слов'янська І. Ужевича. — К.: Наукова думка, 1970.
6. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта. — М.: Прогресс, 1983. — 302 с.
7. Лурия А. Р. Основы нейропсихологии. — М.: Изд-во МГУ, 1973. — 374 с.
8. Рабинович В. Л. Заумь — род ума. Футуристический диптих. // Вопросы философии. 2005. № 3. — С. 38-57.
9. Різник М. Г. Письмо і шрифт. — К.: Вища школа, 1978. — 170 с.
10. Российская грамматика А. А. Барсова. — М.: Изд-во МГУ, 1981.
11. Сегеда С. Антропологія. — К.: Либідь, 2001. — 336 с.
12. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М.: Прогресс, Универс, 1993. — 656 с.
13. Станівський М. Ф. Старослов'янська мова. — Львів: Вид-во ЛДУ, 1964. — 470 с.
14. Чепан М. — Л. А. Етнопсихологічний вимір цивілізаційного поступу. — К., 2008. — 128 с.
15. Літопис руський. — К.: Дніпро, 1989. — 591 с.
16. Повість временних літ: Літопис (за Іпатським списком) / Перекл. з давньоруської В. В. Яременка. — К.: Радянський письменник, 1990. — 558 с.
17. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — 704 с.
18. Роменець В. А. Предмет і принципи історико-психологічного дослідження (принципи тлумачення текстів першоджерел) // Психологічні проблеми навчання, виховання, активності та розвитку особистості. Матеріали звітної наукової сесії 10-11 лютого 1994 року. — К.: 1995. — С. 4-15.
19. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. — К.: Либідь, 1994. — 384 с.
20. Этнопсихологические проблемы вчера и сегодня. — Мн.: Харвест, 2004. — 496 с.

## СТАНОВЛЕННЯ ФЕНОМЕНА ГЕРОЇКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ЕТНОКУЛЬТУРНІЙ СВІДОМОСТІ

*В. В. Шусть*

Дослідження рефлексії етнокультурних домінант в українській психологічній думці, наукова інтерпретація емпіричного матеріалу та узагальнення фактів історії людства свідчить про її наповненість постійними конфліктами всіх різновидів. Ця тенденція підсилюється специфікою розбудови незалежної України, можливостями для самореалізації сучасної людини в умовах боротьби за так зване «місце під сонцем», перспективами успішного суспільно-економічного розвитку нашої держави в глобалізованому світі. У кожної людини на її життєвому шляху виявляється багато перешкод і ворогів, тому тільки постійна готовність і боротьба дає їй шанси на відносно благополучне існування. Як зауважує психолог Трухін І. О., «боротьба в її різноманітних видах і формах виявляється одним з найбільш універсальних і всюдисущих явищ у житті суспільства й окремої людини» [73, 142].

У міру цивілізаційного розвитку причини й організації форми боротьби змінювалися, але, у цілому, вона, як і колись, залишалася повсюдною й гострою. Найбільш ранні з відомих літературних творів, такі як «Сказання про Гільгамеша» [84] або поеми Гомера [58], присвячені саме війнам і військовій славі, а вже потім оповідають інші історичні події.

Увесь лад людського життя з неминучими й безперервними війнами породжував переконання про військові якості як найбільш необхідні серед всіх інших людських достоїнств. Ореол героїзму був найбільш ефективним засобом створення того рівня енергії й мотивації, що міг забезпечити вольові зусилля, що вимагаються в ситуаціях постійного ризику.

Відповідно, засоби впливу на свідомість, наприклад, клятви, урочисті ритуали, форма одягу, прославляння героїв засобами мистецтва й увічнення їхньої пам'яті ефективно сприймалися народами всіх континентів. У суспільну свідомість впровадився один з найефективніших символічних соціальних еталонів — образ воїна — героя, що поряд з фігурами володарів являв собою пантеон людської величі.

Принаймні для чоловічої половини людства сформувався дуже чіткий та імперативний кодекс схвалюваних суспільством особисті-

сних якостей. У цілому, завжди цінувалося багато чого, у тому числі інтелект, урівноваженість, миролюбство, скромність, але на першому місці виступила здатність виявити необхідні властивості психології воїна. І оскільки далеко не всі чоловіки мали досить виражені вроджені передумови рішучості, сміливості, стійкості й витримки, то для багатьох з них це стало непростим завданням, що вимагає мобілізації всіх психологічних ресурсів. Кожне нове покоління сприймало ідеї боротьби й героїзму з колишньою силою.

Удосконалюваний тисячоріччями механізм підготовки воїнів не міг не подіяти на всю людську ментальність, неминуче наклавши відбиток науявлення, поведінкові стереотипи й традиції. Військова доблесть вимагала не тільки фізичної підготовки й мужності, але й демонстрації войовничості й безстрашності, тобто вміння психологічно впливати на ворога, що грало чималу, а іноді й вирішальну роль у досягненні переможного результату.

І. О. Трухін зауважує, що наша сучасна психологія всеохоплююче перейнята установками й звичками ідеї боротьби й героїзму, стала психологічною домінантою — можливо, одним з найдужчих емоційно — когнітивних комплексів, що вплинули на характер людської культури. В сучасному світі вона породжує цілий ряд надлишкових когнітивних, емоційних і поведінкових реакцій і стереотипів [73].

У свою чергу, у масовій свідомості на противагу категорії героїчного, виникла її протилежність — категорія низького вчинку. Категорії героїчного і низького мають найширшу сферу прояву, бо характеризують психологічну якість взаємодії суспільства й окремих його членів, героїчний вчинок відбивав спосіб людської діяльності, спрямований на досягнення суспільно значущої мети, часто навіть на шкоду власним інтересам особистості, а то й її існуванню. Ось чому видається доцільним розглядати феномен героїки в ряду піднесене — героїчне — низьке.

Етимологія понять героїчного та низьке пов'язана з протиставленням верху, до якого люди тягнуться, про який мріють, і низу — тобто того, що хочуть подолати, чого хочуть позбутися. Живе росте і тягнеться догори, мертве падає і поринає вниз. Саме тому міфологічна свідомість українського етносу поселяє богів наверху, а нечисту силу — внизу, під землю.

«У міфах та легендах воно вимірювалося масштабом майже неперборних бар'єрів, які створювалися богами або стихією, — за-

значає В. А. Роменець. — Як тільки людина поставила над собою пантеон богів, вона відразу ж почала смертельну героїчну боротьбу з ними. Щоб ця боротьба була успішною, сама людина, наприклад в шумерській та грецькій міфології, повинна була стати рівною розумом і фізичною силою з богами» [49, 364]. Поняття піднесеного та низького мають ще один відтінок — співвідношення великого і малого, для людини значущого і незначного.

Героїчний вчинок є породженням благородства душі, зверненої до вічних сутностей та цінностей. До них вона спрямована, з них створює образи, які слугують для власного життя і для життя інших. Людині замало лише досягти спогляданням та міркуванням Всесвіт: нашим думкам тісно в його межах. Зрозуміти мету нашого народження може лише благородна душа, яка відчуває свою причетність до вічного, яка підвладна душевним поривам, що виходять за межі досяжного відчуттям світу, і відкриває горизонти нової, незвичної для матеріального світу дійсності. Саме в її безмежності душа знаходить справжню Вітчизну.

Благородство душі, що породжує піднесене, полягає у натхненні, пориві, що руйнує образи буденного, сірого життя людини і виводить її за його межі. Водночас пафос є творчою і продуктивною здатністю, завдяки якій вища природа душі знаходить себе і створює власний світ; вона є об'єднуючою силою, здатною впливати на інших людей. У людських душах пробуджуються благородні почуття, прояви справжньої людяності і такого внутрішнього світу, який сприяє розквітові і піднесенню особистості.

«Кара, що її несуть герої, — пише В. А. Роменець, — іманентна для їхніх героїчних учинків, тому що вони з точки зору встановленого богами порядку прагнуть зруйнувати усталений звичай. Саме надзвичайно сильна акцентуація в міфології на винайденні кари свідчить про те, що в діях героїв їхні норми поведінки перетворюються на новий правовий порядок, що включає і моральний смисл. Ось таке перетворення окремих подвигів героїв у морально-правовий порядок є важливим аспектом, зокрема грецької міфології. Так чи інакше боги йдуть на примирення з тим, що створив герой, і приймають його в свій сонм на Олімпі» [49, 365].

Н. Хамітов під національною міфологією розуміє сферу розв'язання трагічних суперечностей нації, відповідно, героїчні постаті в історії України є певною мірою міфологізованими, наприклад билинні

богатири, козаки-характерники. Національна міфологія виступає явищем ідеальним — адже суперечності розв'язуються лише в духовній сфері. З іншого боку, вона матеріальна, тому що реально впливає на життя людей, визначає їхні цінності та вчинки. Національна міфологія є сферою бажаного, але не майбутнього, а вічного. Виступаючи вічним, національна міфологія є не лише бажаним, але й дійсним, тим, що супроводжує людину все її життя і входить у світ національного підсвідомого. Звідси випливає можливість пов'язати її з константами національної культури або архетипами. Архетип національної культури можна розуміти як певну світоглядну основу, на якій базується культуротворчість представника етносу. До виникнення будь-яких теоретичних рефлексій ці основи існують як архетипічні персонни та їхні відносини — архетипічні сюжети, які розвиваються саме у царині міфології. Міфологія тому й виступає націосинтезуючим фактором культури у часі та просторі історії нації» [48].

Поняття архетипу, означене Н. Хамітовим, принципово відрізняється від запропонованого Карлом Юнгом. Для Юнга архетип — позанаціональне явище, універсальна структура колективного підсвідомого людства. Архетипи, за Юнгом, існують у колективному підсвідомому ще до виникнення міфології, яка лише пізнає, інтерпретує їх та вводить у культурні сфери життя людини.

Нація виникає тоді, коли виникає національна міфологія як цілісна система світорозуміння та світотворення. Ця система виступає системою художніх творів, що викликають у групи людей катарсичні почуття і відтворюють та зберігають їхні спільні цінності. Міфологія виражає ідеальне буття нації.

Отже, у своїх витоках національна міфологія є системою художньої реальності, яка, відповідно, втілюється в народному епосі. Це ще абстрактна ідея нації. Коли міфологічна система символізується і переходить у життя, вона стає національною ідеєю, отримуючи моральну силу.

Саме ця моральна сила і є особливим предметом у вивченні феномена героїки. У XVIII ст. спроби науково підійти до вивчення світової історії викликали необхідність пояснити героїзм, його місце і роль в історії людства. Хоч перші уявлення про героїзм сформувався ще в грецькій міфології, проте за античною традицією вважалося, що вік героїв минув. І тільки в добу Відродження, а потім й упродовж всього Нового часу, аж до Великої французької революції,

героїчний ідеал знову почав надихати найдійовіших представників цього революційного періоду. Образ «героїчного ентузіаста», повного пристрасті і мужності в боротьбі за утвердження розуму, змалював Джордано Бруно у творі «Про героїчний ентузіазм» [4]. У своєму баченні сутності героїчного ідеалу Д. Бруно виступив проти християнського розуміння богонатхненності героя, згідно з яким великі дії людей є проявом волі Божої. Такого героя Д. Бруно порівнює із знаряддям або посудиною, до якої, як до порожньої кімнати, входить божественна свідомість і дух. Такому героєві він протиставляє ідеал людини, яка має природний світлий і ясний дух, керується пориваннями до істини і справедливості, запалює світло розуму і йде далі, ніж звичайні люди.

Героїчний вчинок, героїчний ентузіазм ґрунтуються на ясному розумінні необхідності саме такої форми поведінки. Героїчний вчинок може творити навіть фізично обмежена людина, яка морально або ідеально підноситься над буденністю. Це не руйнування гармонії сил пізнання і бажань, а розумний порив, що йде слідом за розумовим сприйняттям доброго і красивого. Ця концепція героїчного широко використовувалась ідеологами новонародженої буржуазії.

Детальніший соціологічний аналіз явищ героїзму дав італійський філософ Д. Віко у творі «Основи нової науки про загальну природу націй» [34]. Тут починається аналіз тих темних віків, в яких зародилася християнська релігія і, в міру Природного Поступального Руху, згідно з його логікою історії, повернулися «Часи справді Божественні», тобто почався новий виток розвитку націй: «За цими Божественними Часами пішли Часи Героїчні, коли знов повернулося розрізнення двох до деякої міри відмінної природи — Героїчною і Людською» [34, 443]. Підтверджуючи встановлену ним логіку розвитку історії, Віко звертається до прикладів, на цей раз вже не так скрупульозно, що ілюструє етапи проходження цього нового циклу: наступив етап, коли «перші Християнські Королі заснували Озброєні релігії»..., «тоді справді повернулося те, що називали *pugna et pira bella* — «чисті і благочестиві війни» героїчних народів» [34, 440]. У кожному з часів, що повернулися, Віко знаходить схожі явища і процеси, підтверджуючі повторюваність в історії. Викладаючи свою теорію історичного коловороту, він наголошував, що героїзм притаманний лише початковим етапам розвитку людської цивілізації — «віку героїв». Він вважав, що кожен народ проходить три основні

стадії — теократичну, аристократичну і демократичну. Першій стадії відповідає «вік богів», тобто коли люди пов'язують свою історію з міфологією, уявляючи, що вони живуть під управлінням богів. Третя, демократична стадія, є «віком людей». Між «віком богів» і «віком людей» знаходиться «вік героїв», що характеризується пануванням «аристократичних республік», в яких царюють герої.

Гегель розрізняв героїчну особистість і героїчну епоху, що дало йому змогу значно ширше поглянути на умови виникнення героїки. За Гегелем, героїчна епоха Давньої Греції характеризується субстанційним зв'язком особистості і суспільства. У цей період індивід не був обособленим, замкненим в собі, а відчував себе лише у зв'язку зі своєю сім'єю, своїм родом. Тому герой здобував максимум самостійності, його індивідуальність була для самої себе законом, не підпорядковувалася ніяким самостійно існуючим законам і суду. Тобто загальнодержавні і суспільні завдання людина виконувала як свої особисті. Додамо до цього, що Гегель розглядав героїзм не тільки як явище соціальної історії, а й як явище духу, що притаманне різним історичним епохам, має свої історичні модифікації. Однак у ситуаціях, де героїзм є лише перемогою людини над собою, хоч він і спрямований на служіння загальним інтересам, Гегель не вважав героїзм справжнім [9].

Зовсім по-іншому тлумачила героїзм епоха романтизму. Орієнтувалася вона на самостійну індивідуальність. Романтики висунули ірраціоналістичну концепцію героїзму, згідно з якою героїка є проявом надособистісного начала, яке визначається історією і зв'язує минуле з вічним. Таке розуміння формувалось головним чином у сфері естетики і мистецтва, зокрема у творах Новалиса, Тіна, Ваккендорера та ін. Звідси виник суб'єктивізм і волюнтаризм в розумінні героїчного та його місця в історії [26].

Для естетики романтизму характерною була спроба відродити героїчне розуміння життя з уславленням сильних пристрастей і видатних характерів. Спроба спиралася на суб'єктивне й ідеалістичне розуміння історії, а отже, привела романтиків до волюнтаризму й індивідуалізму. Такою була концепція Ф. Ніцше, філософія якого розвинула найреакційніші тенденції філософії романтизму, героїчний ідеал якого — «білокура бестія», «надлюдина», що стоїть на іншому боці добра і зла, ігнорує всі норми і закони моралі. Як і у більшості романтиків, уявлення Ніцше про героїзм і героїчне завуальовані, одягнені в напівміфічну форму, позначені ірраціоналізмом [81].



У соціологічній літературі ХХ ст. існувало дві тенденції: одна пов'язувалася з містифікацією героїчної особи, друга була суто нігілістичною, тобто такою, що відкидала можливість героїчної особистості в умовах сучасного суспільства. Не тільки соціальний зміст, а й естетичне значення та характер героїчного вчинку залежить від умов суспільної практики. Сама епоха, якість суспільного життя змінюють і тип героїзму: це або ентузіазм, або вольове поривання, або самопожертва, або просто жертвовність в ім'я утвердження загальнолюдських цінностей. Ось чому героїчні і взагалі великі піднесені вчинки можуть проявлятися в історії через різні естетичні форми прекрасного, піднесеного, трагічного, комічного.

Отже, як зазначає О.В. Киричук, в міфологічній творчості людина створює певний ореол героїчного, елементами якого є надзвичайність, ідеальність (як вищий ступінь позитивного вияву чогось), визнаність, а поряд із цим — стражденність, спокутування і знову визнаність, проте вже іншого, божественного рівня. Творення героїчного є природним виявом сутності людського існування як такого, що має духовний зміст, а отже спрямовується людиною на певні духовні ідеали, ідеї, цілі. У творенні героїчного безпосередньо відображаються здатність та необхідність власне ціннісного відображення людиною світу (і зовнішнього, і внутрішнього). Людина створює певний ідеал, взірць, еталон життєдіяння у світі — життєдіяння активного, продуктивного, величного (щодо масштабу здійснених перетворень). Ідеться вже не лише про еталони ідеального характеру — уявлення про певні ціннісні орієнтири недійового, непрактичного змісту: наприклад про «красу як таку», «фізичне здоров'я як таке», «людяність як таку». Йдеться про певний спосіб життєдіяння, форму життєвої активності, які відповідають ідеальним прагненням людини і в той же час безпосередньо втілюють ці прагнення в реальність. Героїчне виникає в протистоянні існуючим звичаям, межам, рамкам життєдіяння людини, у можливості виявити свій протест, довести можливість іншого, більш продуктивного способу життєдіяння на протигагу непродуктивному [49, 366].

Слід зауважити, що у випадку загибелі героя в ім'я блага всього суспільства загибель сприймається у суспільній свідомості як трагедія. Проте за умови, коли надзвичайні вчинки не дістають суспільного визнання, героїчні зусилля окремої особи піддаються сумніву. Сприятливі суспільні умови, вдало використані конкретною особою

для якогось значного звершення, — і вчинок оцінюється як прекрасний. Якщо ж суспільні умови ще не визріли, але історична особа завдяки своїй інтуїції, вмінню, волі, сміливості піднімається над обставинами, її діяльність оцінюється як піднесене. Водночас у всіх цих випадках героїзм присутній, бо вимагає від особи морально і духовно опанування несприятливих життєвих обставини, що, власне, і відрізняє повсякденну діяльність від героїчного вчинку.

Проблема критерію героїчного та піднесеного практично переміщується у сферу моральних пошуків людства загалом і окремої нації зокрема. Отже, з незворотною необхідністю ставиться проблема добра і зла перед кожним новим поколінням, перед кожною окремою людиною.

Слід мати на увазі, що людська культура розвивається разом із суспільством, а тому цінності не можуть мати абсолютний характер. В умовах соціальних змін, коли суспільні межі між «верхом» і «низом» ламаються, то відчутно порушуються і визнані раніше абсолютними межі між прекрасним та потворним, піднесеним і низьким, героїчним і буденним. Саме тому за зовнішньою красою людини мистецтво може виявити моральну низькість, а за потворною зовнішністю — благородство духу (наприклад, «Людина, яка сміється» Віктора Гюго). Міфологічні образи, що традиційно уособлювали зло (Люцифер, Демон, Каїн), раптово розкриваються в поезії Байрона як сполука негативних і позитивних якостей [3].

О. В. Киричук виділяє: «Творення героїчного в культурній історії людства постає у двох формах: 1) як міфотворчість — духовно-художня, релігійно-філософська та інша діяльність, насамперед як пізнавально-зображувальна, пояснююча та орієнтуюча; 2) як життєтворчість — коли йдеться про індивідуальне життя конкретної людини, про вибудову власного способу життєдіяння у відповідності з уявленням про героїчний спосіб існування. І це вже є реально-практична діяльність людини у світі, в якій повною мірою виявляється та розгортається її потенціал перетворення щодо явищ як зовнішнього, так і внутрішнього світу» [49, 366].

Кожний народ має свої погляди на моральні якості людини, свої критерії героїзму. Ці погляди передаються з покоління в покоління, шліфуються і збагачуються. Одним із найбільших скарбів українського народу є середньовічна поема «Слово о полку Ігоревім». Наш народ може пишатися своїми літературними і мистецькими традиці-

ями, адже «Слово...» — це єдина пам'ятка Київської Русі, яка здобула всесвітню славу [56].

З поеми ми дізнаємося про життя українського народу в сиву давнину, про його героїчну боротьбу із зовнішніми ворогами і внутрішніми феодалними чварами. У творі невідомий автор змалював героїчних захисників Руської землі, які в XII столітті вели боротьбу з половцями.

Автор із любов'ю зобразив наших героїчних предків. Перед нами виразно виростають мужні постаті, які однаково впевнено тримали в руках спис і рало.

Серед усіх персонажів твору виразно виділяється хоробрий князь Ігор Святославич. Новгород-Сіверський князь із перших рядків поеми постає перед нами як патріот: він мужньо боронить рідну землю від найзапеклішого ворога — половців. Своім найсвятішим обов'язком Ігор вважає захист батьківщини. Він готовий віддати життя за її свободу: «Сповнившись ратного духу, він навів свої хоробрі полки на землю Половецькую за землю Руськую».

Князь Ігор — вірний син Руської землі. Потрапивши у полон, він не втрачає надії повернутись на батьківщину, навіть подумки долає перешкоди: «Ігор спить, Ігор не спить, Ігор мислю поля мірить од великого Дону до малого Дінця». Такими ж вірними патріотами рідної землі були і його воїни. Вони готові віддати життя за честь батьківщини. Тому рішуче і відважно дві доби б'ються вони з кочівниками. Ігор — безстрашний і рішучий. Ці його риси найповніше розкриваються перед початком походу на половців. Він не зважає на віщування природи, а прагне досягти своєї мети. У бою Ігор поводить як мужній і хоробрий воїн. Моральною і фізичною силою князів Ігоря і Всеволода захоплюються і сам автор, і київський князь Святослав, який говорить: «Ваші хоробрі серця в жорстокім харалузі сковані, а в смілості загартовані». Благородство штовхає Ігоря на допомогу Всеволоду, адже князь розуміє, як потрібні в бою взаємодопомога і взаємовиручка: «Ігор полки завертає, жаль бо йому милого брата Всеволода» [65].

Олег Ольжич вшент руйнує міф про буцімто споконвіку мирний, «гречкосійний» характер українців. Він стверджує: «меч, що його колись в наддніпрянських степах боготворили скити, а пізніше так добре кували майстри старого Києва, став символом України та її історичної долі» [46]. Тобто героїчна культурна традиція на українсь-

ких землях є неперервною: яскраво виявившись у давньоруську добу, «червоною ниткою» пройшовши через билини, літописи та «Слово о полку Ігоровому», вона відродилася у козацьких думках, у легендах, де міфологізований образ мужнього і незламного воїна-козака надихав прийдешні покоління на безкомпромісну боротьбу за рідну землю, ця героїчна традиція перейшла у стрілецькі та повстанські пісні, у нові легенди, які творилися вже про героїв визвольних змагань ХХ століття. І можемо стверджувати, що і сам Олег Ольжич став однією з постатей української героїки, важливою ланкою могутнього національного міфу, який охороняє націю та містить у собі джерела її майбутньої величі.

У поемі «Хустина» Тарас Шевченко згадує компанійського полковника, лаконічно описує його — «характерник з Січі». І знову в жодному з видань творів Т. Шевченка слово характерник не коментується, не пояснюється [71]. І такий «науковий» підхід був неєдиничний. Якщо ж це слово і згадувалося, то майже завжди в негативному значенні, як чаклун, ворожбит, людина, яка пов'язана з темними силами. А в старовинних історичних джерелах під характерниками розуміли, насамперед, воїнів, наділених надзвичайними можливостями. Саме так їх і описує Д. І. Яворницький у своїй «Історії запорізьких козаків»: «...серед них завжди були так звані «характерники», котрих ні вода, ні шабля, ні звичайна куля, крім срібної, не брали. Такі «характерники» могли відмикати замки без ключів, плавати човном по підлозі, як по морських хвилях, переправлятися через ріки на повстині чи рогожі, брати голими руками розпечені ядра, бачити на кілька верстов навколо себе за допомогою особливих «верцадел», жити на дні ріки, залазити й вилазити з міцно зав'язаних чи навіть зашитих мішків, «перекидатися» на котів, перетворювати людей на куці, вершників — на птахів, залазити у звичайне відро й пливти в ньому під водою сотні і тисячі верстов» [85].

В основі терміна «характерник» — слово «характер», що має значення «сукупність стійких психічних властивостей людини, її особистих рис, що проявляється в поведінці, в діяльності», тобто вдача. Вживається слово «характер» і в значенні «твердість, сила волі». Тому характерник — це воїн, який володіє своїм психічним станом, волею і завдяки цьому може впливати на волю інших людей. Шиповських О. В. зазначає, що за часів Київської Русі слово «характер» вживалося і в значенні — «посада», «сан», тобто характерник — «сановник»,

«посадовець». Звідси висновок: «характерник» — воїн, що за допомогою спеціальних тренувань оволодів своїм духом — «характером», і займає певний сан (посаду) в козацькій військовій ієрархії [83].

Як показують дослідження розвитку культури різних народів, кожна нація в добу свого виникнення і становлення створювала героїчний епос, в якому увіковічувала славні героїчні вчинки народних улюбленців-героїв. Високохудожніми зразками героїчного епосу, що посідають видатне місце у світовій народній поезії, вважають старогрецькі «Іліаду» та «Одіссею», карелофінську «Калевалу», ірландські саги, англосаксонський «Беовульф», давньонімецьку «Пісню про Нібелунгів», французьку «Пісню про Роланда», іспанську «Поему про Сіда», а також найбільший у світі за обсягом киргизький героїчний епос «Манас», вірменський епос «Давид Сасунський», сербські епічні пісні та ін.

«Кожен поетичний епос, — як справедливо зазначає Г. Нудьга, — це значною мірою творче обличчя народу, вияв давності і зрілості його духовного життя, ознака того важливого етапу розвитку, який називають самосвідомістю, розумінням свого місця в світовій історії...» [45].

Свій національний епос, який став історичним свідченням зрілості нації, її здатності відчувати власне значення у всесвітній історії, витворив і український народ. До нього можна віднести найдавніші за походженням, тому й найменше відомі в сучасну епоху, билини та більш пізні жанри — думи та історичні пісні. Це — епічно-ліричні твори, переважно героїчного, рідше — соціально-побутового характеру. Хоча вони багато в чому (особливо за змістом, тематикою, деякими елементами поезики та художнього вислову) подібні, все ж кожен з цих жанрів має свої жанротворчі чинники, властиві лише йому поетичні прийоми, тому вони суттєво відрізняються, тому їх слід розглядати окремо.

Першим і найдавнішим жанром героїчного епосу українського народу були билини. У билинах згадуються лише такі міста, як Київ (найчастіше), Чернігів, Суздаль, Галич, Новгород; в билинах йдеться про політичні зв'язки, торгівлю держави, в якій вони виникли, з Царградом, Близьким Сходом, Індійським царством. Русисти пояснюють це випадковими помилками, що виникли в процесі побутування билин, не коментують того, що власні імена, які зустрічаються в билинах, — імена історичних постатей, які неодноразово

згадуються в Київських літописах, а події, описані в них, — реальні історичні події Київської держави, починаючи від XI століття (чи, можливо, навіть раніше). Ці й інші подібні факти свідчать, що билини виникли в княжий період Київської Русі на основі абсолютно конкретних історичних подій; що головним центром билинного епосу були Київ, Чернігів, Галич, Новгород, а центральні персонажі — Ілля Муромець, Альоша Попович, Добряня, Гліб Володієвич та інші є історичними особами, чії імена зафіксовані у «Повісті минулих літ», інших хроніках та рукописних документах того часу. Ці ж образи продовжують побутування в українському фольклорі інших жанрів (баладах, думах, легендах, казках, піснях).

Отже, билини — це героїчний епос Київської Русі, який виник у княжу добу — в період зламу світогляду древніх русичів. Це відображено в їх змісті: співіснування у них двох світоглядних систем — міфологічної та християнської. Тільки з розумінням цих двох світоглядних концепцій можна пояснити природу билин, деякі їх складові компоненти, елементи поетики. Сама міфологія як вихідний пункт розвитку фольклору (у тому числі й епосу, і лірики, і драми) внаслідок тривалого розвитку відбилася у билинах. Ще у столітті деякі дослідники наголошували на тому, що, наприклад, Ілля Муромець багато в чому уособлює риси бога-громовика, Микула Селянинович зберіг риси божественного Орача, князь Володимир — бога Сонця, але при цьому очевидному зв'язку епічні герої не ототожнювалися з міфологічними персонажами, а лише пунктирно повторювали їх [64].

Виходячи з цієї точки зору, билини слід вважати автентичним героїчним епосом українського народу. Пригадаємо, що саме слово «герой» у давньогрецькій міфології означало людину, яка була потомком богів, а пізніше, в давньогрецькому епосі («Іліада», «Одіссея») так стали називати відважних воїнів, нащадків славних людей. Тобто лише тих, кому були притаманні якісь надзвичайні, надприродні, божественні риси і якості, що давали їм можливість здійснювати незвичайні подвиги і вчинки. Значно пізніше це слово стали вживати в іншому, відомому нам, значенні.

Наявність таких персонажів у билинах дає підставу ставити їх в один ряд з епосами інших народів, зараховуючи, однак, до числа тих, де головну роль відіграють не міфічні істоти, а реальні люди з незвичайними можливостями, вміннями, великою силою. Оскільки слово «герой» у билинах не зустрічається, вчені схильні називати їх богатир-

ським епосом, (бо слово «богатыр» від «бого-тур» вживалося в русичів на означення людини з надприродними здібностями). Але, незалежно від назви, усі центральні образи билини мають основні риси міфічних героїв. Так, наприклад, Ілля Муромець сам знищує ціле військо ворогів, поборює міфічну істоту — Солов'я-розбійника, може пройти непрохідним лісом, однією рукою рве дуби з корінням, а другою — зводить мости. У билинах є й інші риси праслов'янської міфології: поряд з історичними постатями ворогів, від яких боронили руську землю княжі витязі, зустрічаються і вигадані чи містичні істоти, такі як Змій-Горинич, якого поборов Добриня, зустрічаються елементи фантастики, а подекуди справжні-таки казкові сюжети. Тому без сумніву можна вважати, що билини на рівні з казками є найдревнішим українським епосом, який повною мірою увібрав у себе міфологічне мислення праслов'ян, трансформувавши окремі елементи міфології, використав їх для зображення своїх національних героїв [74].

Варто особливо підкреслити, що, незважаючи на наявність міфологічних елементів, билини є історичним епосом, а не художнім вимислом. У процесі побутування епос, в якому відображені достовірні події, обростав рисами народної фантазії, даючи своєрідний синтез. І навіть у билинах з казковими елементами переважає історична конкретика: точне вказання місця подій (Київ, Новгород, Чернігів), відтворення імен київських князів та їх нащадків, кожному з яких відповідають певні подвиги чи життєві ситуації. Вони в основному збігаються з літописними записами про діяння та особисте життя того чи іншого князя. Отже, для українців билини є справжнім історичним епосом.

Найвідомішим героєм київського циклу, який у 15 билинах виступає центральним персонажем, а згодом зустрічається епізодично, є Ілля Муромець. Його ім'я згадується і в епосі інших народів. У німецькій поемі про Ломбардського правителя Ортна він називається Ілля Русин (Hias von Ruizen) [7]. У північно-німецькій «Сазі про Тідрека Бернського» дійовими особами є руський князь Володимир і Ярл (тобто наблизений) короля Греції Ілля [87]. Це свідчить про популярність богатыря Ілли не тільки в межах Русі (православна церква навіть назвала його святим і зображала Іллю на іконах), а й серед інших народів.

Коли у народній свідомості витворюється культ князя-богатыря — відважного лицаря, що віддає своє життя за спільні інтереси на-

роду і держави, — давніми голосіннями за померлим родовим ватажком чи героєм ще уже не можна було висловити всі почуття і настрої, щоб гідно оплакати загиблого. Тому виникають пісні-плачі, у зміст яких, крім оплакування смерті народного героя, вноситься похвала його справам і подвигам, звершеним за життя, і запевнення, що його слава не загине, а збережеться у наступних поколіннях. Про такі пісні йдеться у рукописах арабських мандрівників, в яких вони описують похорони у слов'ян (зокрема, на території Київської Русі). Очевидно, ці пісні і стали перехідною ланкою від похоронних пісень-плачів до героїчних дум у сучасному розумінні цього жанру. До того часу, поки ці пісенні твори почали називати думами, в народі побутовали назви «невольничі плачі», «лицарські пісні», «козацькі псалми».

В українських писемних пам'ятках слово «дума» зустрічається в рукописних співаниках XVII століття, поетиках, віршах, літописних записах. Але оскільки тут думами називаються елегійні, історичні героїчні пісні про лицарську смерть, про драматичні сторінки з життя народу, про відвагу і завзяття у боротьбі з чужинською навалю, можна зробити висновок, що так тоді називали народні твори, які склали окрему групу не за формою, а за змістом і характером викладу подій. У такому значенні вжито це слово і в літописах Грбянки [35] й Величка [63].

Щодо близькості українських дум до билинного епосу, то серед учених однастайності немає. Про спорідненість цих жанрів говорили О. Міллер, М. Дашкевич, М. Плісецький [62], а згодом Г. Нудьга [45] та О. Мишанич [39]. Інші вчені висловлюють протилежну думку, бо справді, крім споріднених ознак, думи та билини мають багато відмінного [62]. Билини як жанр виникли значно раніше, ніж думи, тому ввібрали в себе елементи міфологічного мислення, що відобразилось у тематиці (багато фантастичних елементів, казкові сюжети, гіперболізований та ідеалізований тип героя та інше) та поетиці. Думи ж, які виокремились у самостійний жанр уже після язичницько-міфологічного світогляду, продовжили епічну традицію в реалістичному напрямі, зображаючи реальні події конкретних історичних осіб. Отже, можна погодитися з думкою Г. Нудьги, що відомі тепер думи — жанр героїчної народнопоетичної творчості, який виник десь на рубежі XV ст. як продовження епічних традицій минулого, що мали свої генетичні корені в найдавніших героїчних ліро-епічних похоронних піснях, а ті, в свою чергу, — в народних голосіннях.



Думи — це народні епіко-ліричні пісенні твори героїчного, рідше соціально-побутового змісту. Оскільки до наших днів дійшли думи XVI–XVII ст., то їх основна тематика породжена епохою безперервної всенародної боротьби з іноземними загарбниками українських земель. У них оповідається про подвиги народу чи його окремих представників-героїв, що виступили на захист своєї Батьківщини від навали чужинців-поневолювачів, часто оспівується героїчна смерть воїна у цій боротьбі.

Хоча думи визначаються як ліро-епічний жанр, але в них переважає епічний елемент. Про це свідчать чітка побудова сюжету, оповідний характер опису подій, який, як правило, ведеться у хронологічній послідовності. Проте розповідь майже завжди подається у ліричному освітленні, яке виявляють широкі авторські відступи, пейзажні замальовки, проникнення у внутрішній світ героїв, оспівування їхніх почуттів та переживань. «На відміну від плавності і широти розповіді гомерівського епосу, — наголошує Г. Нудьга, — в думках наявний сильний ліризм, який разом з драматизмом викладу дуже зворушує слухача. В цьому відношенні думи близькі до балад, і деякий час європейські вчені так і називали їх українськими баладами. Однак своєрідна, надто оригінальна, тільки думам притаманна віршована форма, неповторний стиль, їх поетика виключають подібне ототожнення». Думи про боротьбу з татарами й турками, на якій зосереджувалися воєнні вчинки козаків, належать переважно до найстарших, і тільки небагатьма зразками сягають у II половину XVII ст.» [45, 188].

За змістом Колесса поділяє думи про боротьбу з татарами і турками на 5 тематичних груп [29]:

1. Думи про турецьку неволю («Невільники», «Плач невільника», «Маруся Богуславка», «Іван Богуславець», «Сокіл», «Утеча трьох братів із Азова»).

2. Думи про лицарську смерть козака («Іван Коновченко», «Хведір Безрідний», «Самарські брати», «Смерть козака на долині Кодимі», «Сірчиха й Сірченки»).

3. Думи про щасливий вихід козаків із небезпеки та поворот із воєнного походу й поділ здобичі («Самійло Кішка», «Олексій Попович», «Розмова Дніпра з Дунаєм», «Отаман Матіяш»).

Визначальною ознакою цих трьох груп дум Колесса називає те, що жодна з дум не пов'язана з якоюсь означеною історичною особою: «Всі вони звеличують безіменних героїв, змальовують події й

постаті типові для цілих століть і характеристичних для козацької доби». Усі ці думи «старшої верстви», на його думку, визначаються ліричним характером і сумовитим настроєм [29].

Дві наступні групи, які відрізняються від попередніх, становлять [29]:

4. Думи про Хмельниччину, які, на думку Колесси, мають зовсім інший характер: вони оспівують відомі історичні події 1648-57 рр., вказують на конкретних осіб («Хмельницький і Барабаш», «Молдавський похід Хмельницького», «Білоцерківщина», «Смерть Богдана і вибір Юрія Хмельницького»), а тому вирізняються реалістичним забарвленням.

5. Думи без історичного підкладу з виразною моралізаторською тенденцією («Вдова», «Сестра і брат», «Прощання з родиною», «Поворот сина з чужини», «Дума про сон»).

Джерела дум про героїчну боротьбу проти турецько-татарських загарбників, що дійшли до нас у записах XVII ст., слід шукати в епоху XIV–XV ст., коли грабіжницькі набіги кочових орд на українські землі були особливо активними. За тематикою, а значною мірою і за формою та стилем, з дум цієї групи, перш за все, виділяються «невільницькі плачі». Часто ці думи завершувалися описом звільнення та повернення додому. Але коли врахувати той факт, що співцями-виконавцями дум були колишні воїни-козаки, які в бою чи частіше в полоні були покалічені (найчастіше осліплені), що після втечі з неволі ставали кобзарями (як це описано в поемах Шевченка «Невольник», «Сліпий»), то їхні невольничі плачі були справжньою поетичною сповіддю, що викликала у слухачів співчуття до гіркої долі бранців і спонукала молодих козаків до ратних подвигів у боротьбі проти загарбників-мусульман за звільнення єдиновірних братів. Таким чином, кобзарі, які були свідками історичних подій, силою свого мистецтва підтримували бойовий дух козацтва, піднімали народ до боротьби за національне визволення, їхня творчість сягала рівня загальнонародної, бо творці невольницьких дум вкладали у свої твори не скорботу за конкретною людиною (як це було в голосіннях, з яких пішли невольницькі плачі), а висловлювали думки народу про чужинську неволю, жорстоких ворогів, віру бусурманську, возвеличуючи силу волі бранців, що не зрадили свого народу і віри, не втратили любові до рідної землі.

Наступним тематичним циклом дум періоду турецько-татарських загарбань, який за змістом та ідейністю є спорідненим з першим, — є думи про визволення з турецької неволі, в яких прославляються герої, що, ризикуючи власним життям, рвуть кайдани свої та своїх побратимів і, долаючи складні обставини, перешкоди, що трапляються на їхньому шляху, повертаються на рідну землю, додому. Найважливішим мотивом цих дум є не стільки особиста мужність, відвага і сила, а, перш за все, — відданість своєму товариству, єдиній спільній ідеї, всьому народові. У них високо підноситься ідея бойового братства, і водночас гостро і безкомпромісно засуджується зрада інтересам козацтва, віровідступництво людей, що силою обставин чи заради особистої вигоди переходили на бік ворога, порушуючи освячені віками норми моралі, суспільного співжиття українців, козацького побратимства. Найвідомішою з цього циклу є «Дума про Самійла Кішку» — одна з найбільших українських дум (390 рядків) з широко розгорнутим епічним сюжетом [18]. Велика галера, на якій було 700 турків, 400 яничарів і 350 козаків-невольників плила із турецького порту Трапезунда (який був укріпленою фортецею і місцем одного з найбільших на Сході невольничих ринків) до Козлова. Серед галерників був запорізький гетьман Самійло Кішка. Скориставшись випадком, що всі турки та яничари зійшли з галери у Кафі, де відбувався бенкет на честь сватання Алкан-Паші, Самійло Кішка хитрощами звільняється з кайданів (напоївши наглядача Ляха Бутурлака), визволяє всіх побратимів-невольників, які разом з ним вбивають усіх турків, яничарів та їхнього отамана Алкан-Пашу, і на захопленій галері щасливо добираються до Січі. Основний наголос у творі робиться на тому, що Самійло Кішка, незважаючи на 25-річну неволю у тяжкій виснажливій праці галерника, залишився палким патріотом рідної землі, не погоджується зрадити своєї віри заради власної вигоди. Він — розсудливий і хитрий, досвідчений воїн, здійснює сміливий і ризикований план захоплення галери, відхиливши пропозицію Ляха Бутурлака отримати звільнення взамін на прийняття мусульманської віри. На противагу йому, в думі різко засуджений зрадник Бутурлак — «недовірок християнський» — колишній переяславський сотник, який в полоні зрікся свого народу і віри, і тепер, прислугуюючи воюючим, знущується над бранцями — колишніми побратимами.

Як свідчать давні документи, в основі цієї думи лежать дійсні історичні події. Самійло Кішка — історична постать кінця XVI — поч.

XVII ст. Про нього згадує в листах до кримського хана запорозький кошовий Іван Сірко, відомості про нього є і в козацьких літописах (Величка, Грабянки, Самовидця).

Ще одна дума цього циклу — «Маруся Богуславка» описує патріотичний вчинок української дівчини-полонянки, яка, будучи дружиною турецького паші, у час його відсутності відпускає з темниці козаків-невольників, хоч знає, що за це вона може бути тяжко покарана. Не можна сказати, що «дівка-бранка Маруся, попівна Богуславка» — історична постать. Однак дума є художнім вимислом, опертим на дійсні факти. У ній з історичною вірогідністю змальовується доля вродливих полонянок, які, як зафіксовано у літописах та усних переказах, часто ставали дружинами турецьких вельмож, навіть султанів (як, наприклад, Роксолана — галичанка, попівна з Рогатина була дружиною Султана Сулеймана I). Вони, як відомо, мали вплив на політику, тому могли зважуватись на такі патріотичні вчинки, як описано в думі. Показовим є те, що Маруся, яка «потурчилась, побусурманилась для розкоші турецької, для лакомства нещасного», випускає в'язнів, що 30 років були в неволі, у день найбільшого християнського свята — Великодня. Отже, і вона не втратила духовного зв'язку з батьківщиною, пам'ятає звичаї своїх предків [37].

Ще однією думою цього циклу, яскравим зразком творчого генія народу є «Втеча трьох братів з городу Азова, з турецької неволі» [8]. Сюжет думи не прив'язаний до якогось історичного факту, а відображає типовий для того часу гостро драматичний епізод втечі з полону. Напруженість його посилюється тим, що троє козаків, які втікають з полону є рідними братами: старший і середульший — на конях, а наймолодший — «піший пішаниця». Це і є основою конфлікту думи, в якій на перший план виноситься моральний елемент. Молодший брат просить старших взяти його з собою. Середульший хотів би так зробити, але під тиском жорстокого та егоїстичного старшого брата залишає молодшого у чистому полі напризволяще. Дума має дуже багато варіантів, які умовно можна поділити на три сюжетні різновиди. Один з них закінчується смертю всіх трьох братів (менший помирає з голоду, старших вбиває турецька засідка); другий — смертю наймолодшого і поверненням додому старших братів; у третьому гинуть наймолодший брат і найстарший, якого після повернення додому громада засуджує до смерті за жорстоку бездушність. Як бачимо, в думах важливий не тільки опис історичних подій, а й відо-

браження суспільних законів життя українського народу, його переконань і поглядів, системи моральних цінностей.

До першої групи дум, крім «невольничих планів», належить ще кілька тематичних циклів. Їх можна об'єднати визначенням: думи, що уславлюють героїзм козаків, які спинили наступ чужинських орд на східнослов'янські землі. Тут оспівується лицарська відвага у битвах з ворогами, героїка морських походів («Буря на Чорному морі») [6]. Вони відрізняються від попередніх тим, що в них немає нічого від плачів і голосінь, основна їх мета — прославити геройські подвиги народних захисників. Найпопулярнішою серед них є «Дума про козака Голоту» чи «Козак-нетяга». Козак Голота — не історична постать, а узагальнений образ захисника рідної землі, тип запорожця, який «не боїться ні огню, ні меча, ні третього болота». Його ідеал — не війна, не пограбування, він «гуляє-погуляє... ні села, ні города не займає» [17]. Але на нього нападає іноземний завойовник — багатий татарин, який хоче продати Голоту за велику ціну в рабство. Добрий лицар-богатир, звичайно, виграє двобій. Цій думі, як й іншим у циклі про козацькі перемоги, характерні вже інші художньообразні принципи. Перш за все, їй притаманний гіперболізм, що проявляється передусім в описах казкової небаченої сили козаків, а також гумор, сатиричне висміювання рис ворогів, як наприклад, «ще ж козак не примірівся», а він «і к лихій матері з коня покотився» та ін.

Дещо окремо стоїть цикл дум про смерть козака, але навіть і в них уже не стільки робиться наголос на оплакуванні загиблого (хоч і цей елемент, звичайно, присутній, як це вимагала древня традиція), як на звеличенні його геройських вчинків, перемог, духовних якостей, вірності своєму народові. Оптимізм цих дум утверджується глибоким запевненням, висловленим у них, що справа, за яку козак віддав своє життя, не загине, що його побратими помстяться ворогам, а народ здобуде довгождану волю [19].

Окремих героїв цих дум названо власними іменами, але частина узагальненим — козак. У такий спосіб народ витворив свій ідеал героя з високими моральними рисами, де над усе славилась героїчна смерть у боротьбі з ворогом за визволення свого народу. Твори доби Хмельниччини кардинально відрізняються від дум першої групи. Передусім — характером оповіді, ставленням до описуваних подій. У них повністю зникають елементи голосінь. Зберігши речитативну манеру виконання, думи цього періоду набули нового звучання — це

вже не плач за невольниками, а утвердження бойового духу козацтва. Основна тема цих дум — національно-визвольна війна 1648-1654 рр. під проводом Богдана Хмельницького. Вони мають не лише фольклорне значення, а й соціально-історичне, бо в них, окрім оспівування життя і подвигів козацтва, велика увага приділена конкретним історичним особам, епізодам з їхнього життя. За тематикою ці думи можна поділити на дві підгрупи: перша — про великі битви і подвиги народу у визвольній війні, оспівування його національної свідомості, козацької гідності, організованості, одностайності, що стало запорукою багатьох перемог. Сюди належать такі думи, як «Корсунська перемога» [51]. Тут оспівано події, коли після поразки шляхетських військ під Жовтими Водами українська армія, не даючи ворогам змоги відновити свої сили, змусила прийняти бій під Корсунем у травні 1648 року. Польська армія була розгромлена, а її гетьмани Потоцький і Калиновський — захоплені в полон і віддані як здобич татарам. Подібною за тематикою є дума «Про Білоцерківщину» [13]. У червні 1651 року українські війська зазнали поразки від шляхти під Берестечком, внаслідок чого були змушені підписати Білоцерківську угоду, за якою сильно постраждало козацьке самоуправління, обмежене територією лише Київського воєводства. У травні 1652 року українська армія під проводом Хмельницького здобула перемогу в битві під Батогом, відвоювавши землі, втрачені внаслідок Білоцерківської угоди. Центральним героєм цих дум є повсталий народ, який віддано бореться проти національного поневолення, насильницького покатоличення, — лицарське козацтво, яке віддає своє життя у боях за звільнення своєї землі від іноземних поневолювачів.

Друга підгрупа дум цього періоду присвячена конкретним історичним особам — Богданові Хмельницькому, Іванові Богуну, Данилові Нечаяу, Павлові Тетері та ін. Найпоширенішим є цикл про народного ватажка Б. Хмельницького. В думках Хмельницький зображений як видатний гетьман, глибокодумний політик, державний діяч, який боронить інтереси свого народу, провадить війну проти національного поневолення, здобуваючи ряд славних перемог («Хмельницький і Василій Молдавський», «Про Хмельницького», «Смерть Богдана Хмельницького», «Про Хмельницького Богдана смерть, про Юрася Хмельницького та Павла Тетеренка» та ін.). У них народ оспівав гетьмана запорізьких козаків, а потім і всієї України Богдана Хмельницького, а також його побратимів [20].

Поширеним жанром героїчного поетичного епосу українського народу є історичні пісні — ліро-епічні твори про конкретні чи типові історичні події та процеси, відомих історичних осіб та безіменних героїв, чиє життя і вчинки пов'язані з подіями суспільно-політичного життя, в яких відтворено дух певної історичної епохи. Самоочевидними є деякі ознаки цього жанру: дійові особи — не видумані персонажі, а реально існуючі історичні постаті, події — реальні історичні події.

Звісно, характеристика героїв та їх дій, відтворених у піснях, не завжди повністю відповідають фактичній історії. В них народ дає волю своїй творчій фантазії, художньому вимислу. Тому тут ми зіштовхуємося з найскладнішою проблемою історизму в народній творчості: наскільки повно і широко фольклор відбиває справжню, конкретну історію народу, в якій мірі народна творчість є історичним джерелом, ступінь вірогідності відображених подій — співвідношення життєвої і художньої правди в історичній творчості народу. Звідси й абсолютно інше ставлення до зображуваного в пісні, як до чогось, що бачив чи чув сам, чого немає у жодному іншому жанрі героїчного епосу.

Другий цикл — історичні пісні періоду Коліївщини та Гайдамаччини другої половини XVII–XVIII ст. Поневолення України, жорстоке знущання над козацьким волелюбним народом, непомірна панщина, примусова солдатчина спричинили народні національно-визвольні повстання. У другій половині XVIII ст. гайдамацький рух переріс у велике народно-визвольне повстання, відоме під назвою «Коліївщина», яке почалося навесні 1768 року, очолене запорізьким козаком М. Залізняком. Ця сторінка української історії увійшла і в народну творчість, залишивши значну кількість легенд, пісень, балад з описами цих подій. З історичних пісень цієї події торкнулися: 1) гайдамацькі пісні «Годі, коню, в стайні спати» (Пісня про Семена Палія), «Ой закурила, затопила сирими дровами» (Пісня про Абазіна) та ін.; 2) пісні про Коліївщину («Максим козак Залізняк», «Ой наварили ляхи пива» (Пісня про Івана Гонту), «Вийхав Гонта та із Умані», «Ой задумали та преславні хлопці» та ін.) [19]. Гайдамацький рух мав великий вплив на національне піднесення і на західноукраїнських землях. Галичина, Холмщина і Волинь були під польським поневоленням, і тут національний гніт був не слабший, ніж на Правобережжі. Проти польської неволі на західноукраїнських зе-

млях боролись месники-опришки. Найбільшого розмаху цей рух набув у 30-40-х роках XVIII ст., коли його очолив Олекса Довбуш, тому до пісень другої пол. XVII–XVIII ст. зараховуємо ще одну тематичну групу — 3) опришківські пісні («Ой попід гай зелененький ходить Довбуш молоденький», «Ой з-за Байкалу сонце сходить», «Течуть води Черемоша» та ін.) [19]. Відгомонам цих подій або ж логічним їх продовженням були народно-селянські повстання на Галичині та Буковині. Вони не набули масового поширення, але стали помітною сторінкою в українському фольклорі, особливо про їх ватажків: на Поділлі — Устима Кармалюка, на Буковині — Лук'яна Кобилицю. Тобто виділяється ще одна група пісень — 4) пісні про селянські повстання («За Сибіром сонце сходить», «Кармалюга я вродився», «Ой іде Кармалюк долиною», «Ой у моїм городочку копана криниця» (Пісня про Лук'яна Кобилицю), «Ой шумить Черемош», «Послухайте, люди добрі», «Гей, то не вітер, то не буря» та ін.) [19].

Ці пісні освоюють події, що сягають 40-х років XIX століття, тому деякі дослідники виносять їх в окремий цикл — пісні першої половини XIX ст. З огляду на часове, а також територіальне розмежування тих історичних подій, можна погодитись на такий поділ. Але варто наголосити, що тематикою та характером зображення подій пісні першої половини XIX ст. не відрізняються істотно від гайдамацьких та опришківських. Як у перших, так і в других основний акцент робиться на оспівуванні численних подвигів народних ватажків, рис їхнього характеру (мужності, відваги, непідкупності), виділяються легендарні епізоди з їхнього життя (втеча з полону, з в'язниці, перемога хитрістю над численним ворожим загоном, безкорислива допомога убогим селянам та ін.). Поширеним у цих піснях є мотив загибелі народних героїв, (найчастіше — у чужому домі від зради невірної коханки). Але більшість із цих пісень про смерть Довбуша чи Кармалюка (той же сюжет) наповнені фантастичними та романтичними моментами і тяжіють до історичних балад [19].

У писемну літературу героїчний ліро-епос починає проникати вже з княжої доби, коли в літописах цитувалися народні твори, і подавалися відомості про народних співців. Першим твором, що постав на межі фольклору та писемної літератури, є «Слово о полку Ігоревім», у якому картини битви, поля бою подаються в дусі народної поезики, з виразною народною символікою, на персоніфікації сил природи [65].



З героїчним епосом перегукується поема І. Котляревського «Енеїда» (на початку подаються «патрети всіх багатирів» [22], а далі — картини військової доблесті, битв, поєдинків із прямими вкрапленнями народних образів — «Як Муромець Ілля гуляє», «Як Переяслів боронив», «Чернець Мамая як побив», «Як в Польщі Желізняк ходив») [25]. Найбільше жанри героїчного епосу культивувалися в українській літературі доби романтизму. Такими є збірка А. Метлинського «Думки та пісні та ще дещо» («Смерть бандуриста», «Бандура», «Козак, гайдамак, чумак», «Козак та буря», «Гетьман», «Старець» та ін.), твори Л. Боровиковського (наприклад, «Бандурист») [19], М. Маркевича («Гетьманство»), О. Афанасьєва-Чужбинського («Украинская дума») [19], М. Костомарова («Спить Вкраїна та руїни», «Діти слави, діти слави», «Максим Перебийніс», «Пан Шульпіка», «Полтавська могила») [21].

Окрему сторінку у використанні героїчного епосу відкрив Т. Шевченко, видавши 1840 р. «Кобзар». Поет створює образи народних співців у творах «Перебендя», Волоха в поемі «Гайдамаки»; стилізаціями під народні думи є його поеми «Невольник», «Гамалія», «Дума» («У неділю вранці рано...»), власну авторську думу він включає у поему «Сліпий», пісню про Палія використовує в поезії «Чернець», про Кармелюка — в поезії «Варнак» [71].

Народні мотиви з'являються у творчості П. Куліша: він створює ряд дум — «Дума про татарина й орача», «Дума — пересторога, вельми на потонні часи потрібна», «Дума про найвищий дар», «Дунайська дума»; сюжет відомої думи використовує у поемі «Маруся Богуславка»; на основі народного епосу пише драматичні твори «Байда, князь Вишневецький», «Цар Наливай», «Петро Сагайдачний», а також поему «Великі проводи» [32].

Історичні пісні і думи представлені у творах Ю. Федьковича — цикл «Думи і співанки» зі збірки «Поезії» (поеми «Довбуш», «Лук'ян Кобилиця», «Козак», а також частини із поеми «Слава Ігоря»); Б. Грінченка — «Смерть отаманова», «Лесь, преславний гайдамака», поемі про українку-бранку «Галіма»; поезіях Я. Щоголіва зі збірки «Слобожанщина» («Хортиця», «В степу», «Запорожець над конем», «Запорозький марш», «Золота бандура» та ін.). Стилізаціями під народні історичні пісні та думи є «Співи» С. Руданського «Олег — князь київський», «Павло Полуботок», «Павло Апостол», «Мініх» та ін. [25].

З героїчним епосом перегукуються також збірка Лесі Українки «Думи і мрії», зокрема цикл «Невільничі пісні», та цикл «Невольницькі пісні» зі збірки «Відгуки» [33]; В. Поліщука «Дума про Бармашиху» [57], поезії М. Бажана «Кров полонянок», «Залізнякава ніч», історична поема «Сліпці» [2], твори А. Малишка «Про козака Данила», «Кармалюк», «Трипілля», «Ярина» та ін. зі збірок поезій «Полонянка», «Ярославна», «Книга братів» [36]. Переосмислення давніх образів і сюжетів подає П. Тичина у «Думі про трьох вітрів» [72]; з героїчним епосом перегукується поема В. Сосюри «Червона зима», написана, за його словами, під впливом пісень «Ой Морозе, Морозенку», «Їхав козак на війноньку», «Ой на горі та жінці жнуть» [66].

Також в українській літературі ХІХ століття є значним досягненням створення героїчного образу Захара Беркута. У ньому втілені найкращі риси трудящої людини, велика народна мудрість, незламна сила волі у боротьбі за свободу і щастя народу. Устами свого героя Іван Франко підносить ідею єдності народу, засуджує княжу криваву міжусобицю, яка ослаблювала Русь, і прославляє велич народу, який відстоював єдність руських земель. Громадський обов'язок, знищення нападників Захар Беркут ставив понад усе. Беркут вірить, що сила і незламність народу в його дружбі та згуртованості [23].

Цю ж ідею увічнює вірш Б.-І. Антонича «Крутянська пісня», присвяченій пам'яті студентів, що в січні 1918 р. загинули в бою під Крутами [1]. Поет славить полеглих за Батьківщину, за найсвітлішу і найсвятішу мету.

Мотиви героїчного епосу лягли в основу художньої прози, зокрема, повісті М. Гоголя «Тарас Бульба» [70], роману Є. Гребінки «Чайковський» [12]; Серед великих прозових творів слід згадати романи М. Старицького «Разбойник Кармелюк» [69], «Останні орли» [68], Г. Хоткевича «Довбуш» [10], Р. Іваничука «Орда» [24], повість Ф. Бураки «Остап Вересай» [5].

З-поміж сучасних письменників, що звертаються до мотивів героїчного епосу, найпомітнішою є постать Ліни Костенко (романи у віршах «Маруся Чурай» та «Берестечко», твір «Чадра Марусі Богуславки» (зі збірки «Над берегами вічної ріки») [30].

Як тільки з'явилась нова надія на визволення України у період Першої світової війни, український народ знову охопила хвиля звеличення своїх національних героїв у пісенній творчості. Найбільшим спалахом національного самовияву була діяльність збройно-

го легіону Українських Січових Стрільців, створеного стараннями українських патріотів у складі Австро-Угорської армії. Цей суперечливий, неоднозначний трагічний етап української історії чи не найповніше відбився у героїко-поетичному епосі найсучаснішого циклу — в піснях визвольних змагань першої половини ХХ ст. Стрілецькі пісні представлені тут понад 400 текстами, серед яких є твори героїко-патріотичного, баладного, жартівливого характеру. Ці пісні, хоч і побутують як народні, відрізняються від інших народних пісень тематикою і поетикою, наближаючись до літературних творів. Пояснюється це тим, що їхні автори — представники січового стрілецтва — були вихідцями з інтелігентських родин, гімназистами, освіченими людьми (за документами Львівського архіву 40% січових стрільців мали вищу університетську освіту). Вони були обізнані з літературою, музикою, малярством і створювали пісні як авторські твори. Але пісні швидко ставали популярними і починали побутувати як народні. Імена авторів забувалися. І зараз багато з них побутує в народі анонімно, хоч їхні автори — відомі багатьом, тому частину з них зараховують до пісень літературного походження. Серед пісень патріотичного змісту передусім виділяють дуже популярні, що справді стали всенародними. Так наприклад, пісня О. Кониського «Ой у лузі червона калина», бойового характеру пісні Л. Лепкого «Ой видно село», маршові пісні — «Гей ви, хлопці січовії» (К. Гутковського), «Січовий марш» («Гей, там на горі січ іде») та ін. [53].

У сучасній художній літературі Василь Шкляр змалював образ Чорного Ворона — холоднорського отамана, героя боротьби з окупаційною Червоною Армією, причому боротьби майже безнадійної [50].

З наведених прикладів видно, що значна частина пісень січових стрільців, які поєднали в собі народну і літературну традицію, має цілком конкретний історичний зміст, а тому відноситься до історичних пісень I половини ХХ ст. Незважаючи на переслідування у радянські часи, вони збереглися в народі і побутують до сьогодні.

Найновіший пласт історичної пісенності формувався у міжвоєнний період та у час Другої світової війни, зокрема у західних регіонах України. Це — пісні про боротьбу ОУН-УПА чи повстанські пісні, в яких оплакується доля поневоленої України. Наприклад, пісня «Йшли селом партизани», «Гей-гу, гей-га», «Чорні хлопці», «Птаха на ймення Nachtigall», «Я — Крук», «Зродились ми великої години», «Комарик», «Не кажучи нікому», «Лента за лентою» [55].

Розуміння вмотивованості героїчного вчинку, самопожертви окремої особистості заради життя нації прояснюють наукові пошуки політолога Френка Солтера. Вчений поставив перед собою завдання: кількісно виміряти, наскільки генетично близькі один одному люди з однієї етнічної групи або раси в порівнянні до представників іншої групи або раси. Основна ідея полягає в наступному: виходячи з фундаментальних принципів еволюційної біології кожна людина має інтерес до своєї унікальної етнічної групи або раси. Іншими словами, люди зацікавлені в загальному благополуччі представників своєї етнічної групи або раси подібно як батьки зацікавлені в благополуччі своїх дітей. Фундаментальний принцип дарвінівської теорії еволюції доводить, що при вихованні дітей батько прагне, щоб його унікальне поєднання генів і психічних якостей було передано наступному поколінню і таким чином мало гарні шанси передати сполучення генів наступному поколінню. Таким чином, людина ніби отримує «безсмертя» у вигляді існування унікального поєднання генів. Захищаючи свої етнічні інтереси, інтереси своєї етнічної групи особистість фактично робить те ж саме — підвищує шанси на благополучне існування в поколіннях цієї етнічної групи, а отже, і того унікального поєднання генів, носієм якого вона є та яке визначає її етнічну групу. Генетичний інтерес підсилюється зі зростанням числа членів етнічної групи, яке може виміряти мільйонами або навіть мільярдами, як у випадку китайців — адже чим вище число, тим вище «живучість» даної групи, «життєва сила».

Теорія Френка Солтера стверджує, що наріжним каменем у захисті етнічних інтересів є захист території від імміграції інших етнічних груп [86]. Втрата членів певної етнічної групи, що контролює територію, скажімо, в результаті епідемії або природної катастрофи, тягне втрату «життєвої сили», але ця втрата не буде критичною, якщо на території або поблизу не присутні інші етнічні групи, так як кількість може бути відновлена. З огляду на потенційно величезні переваги, успішний масовий етнічний альтруїзм є вигідним. Іншими словами, ставити інтереси нації перед інтересами родичів є успішною стратегією.

У сучасній Україні етнічні ідеології діють як «портфоліо» «життєвої енергії», розподіляючи її «інвестиції» між інтересами сім'ї, етносу і людства в цілому в оптимальній пропорції. Суспільство повертається до символів боротьби та єднання нації, якими найчастіше

стають минулі перемоги і особливо поразки. Ці символи сприяють масовому усвідомленню етнічної ідентифікації і каталізують процес виникнення масового альтруїзму заради спільної справи захисту етнічних інтересів. Відповідно, героїзмом у сучасній Україні є наполеглива праця, спрямована на утвердження української державності.

### **СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Антонич Богдан-Ігор. Крутянська пісня. Режим доступу вільний: [http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/r\\_mowa/strony\\_ukr02/historia/00slawa.htm](http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/r_mowa/strony_ukr02/historia/00slawa.htm)
2. Бажан Микола. Твори. Режим доступу вільний: <http://www.ukrlit.vn.ua/author/bazhan.html>
3. Байрон Дж. Каин: Мистерия (пер. И. Бунина) // Байрон Дж. Соч.: В 3-х т. Т.2. — М.: «Худ. лит.», 1974. — С. 392-393.
4. Бруно Джордано. О героическом энтузиазме. Перевод с итальянского. Перевод прозаического текста Я. Емельянова. Перевод стихотворений Ю. Верховского, А. Эфроса — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. — 212 с
5. Бурлака Ф.Н. Остап Вересай [Текст] : повість / Ф.Н. Бурлака. — Доп. и перероб. вид. — Київ : Держ. літ. вид-во, 1959. — 224 с.
6. Буря на Чорному морі. Режим доступу вільний: <http://www.ukrlib.com.ua/kratko/printout.php?id=80&bookid=1>
7. Веселовский А. Н. Былины о Волхе Всеславиче и поэмы об Ортните. // Русский фольклор. т.27, М.,1993, с. 294-295.
8. Втеча трьох братів з города Азова, з турецької неволі. Режим доступу вільний: <http://uk.wikisource.org>
9. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т.І. Гл. Ш. Прекрасное в искусстве или идеал. — М., 1968. — С. 162-187.
10. Гнат Хоткевич. Довбуш. Оповідання. К. Авірон Дніпро. — 1990. — 558 с.
11. Гоголь М.В. Про малоросійські пісні // Твори: У 3 т. — Т. 3. — К., 1952. — С 393-400.
12. Гребінка Є.П. Чайковський : [роман] // Гребінка Є.П. Вибрані твори. — К.: Дніпро, 1980. — С. 103-231.
13. Григор'єв-Наш. Історія України в народних думках і піснях. — К., 1993. — 271 с.
14. Грица С.Й. Мелос української народної епіки. — К.: Наук, думка, 1979. — 246 с.

15. Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. — Т. 4. — Кн. 1. — К.: Либідь, 1994.
16. Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова // Драгоманов М. Вибране. — К.: Либідь, 1991. — С. 46-59.
17. Дума про козака Голоту. Режим доступу вільний: <http://traditions.org.ua/narodni-dumi-/kozak-golota.html>
18. Дума про Самійла Кішку. Режим доступу вільний: <http://traditions.org.ua/narodni-dumi-/samiylo-kishka.html>
19. Думи. Історико-героїчний цикл: Збірник / Вступ, ст. М. Стельмаха. — К.: Дніпро, 1982. — 159 с.
20. Думи. Поетичний епос України / Вступ, ст. Г. Нудьги. — К.: Рад. письменник, 1969. — 354 с.
21. Закувала зозуленька: Антологія української народної поетичної творчості. — К., 1998. — С 144-227.
22. І. Котляревський. Енеїда. Режим доступу вільний: <http://pysar.net/poemy/Enejida/index.html>
23. Іван Франко «Захар Беркут». — Київ: «Грані-Т». — 2007. — 80 с.
24. Іваничук Р. Орда. Псалом [Текст] : роман / Р. Іваничук. — Л. : Просвіта, 1992. — 198 с.
25. Історичні пісні / Вступ, ст. І. Березовського. — К.: Рад. письменник, 1970. — 286 с.
26. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. — К., 1974.
27. Кант И. Критика эстетической способности суждения // Критика способности суждения. Часть I. — М., 1994. — С. 70-150.
28. Кейда Ф., Мишанич С. Гайдамаки та опришки — виразники національно-визвольних змагань українського народу. — Донецьк, 1995. — 101 с.
29. Колесса Ф. Українська усна словесність. — Едмонтон, 1983. — С. 80-94.
30. Костенко Л. Над берегами вічної ріки: Поезії. — К.: Рад. Письменник, 1977. — 163 с.
31. Костомаров М. Об историческом значении русской народной поэзии // Слов'янська міфологія. — К.: Либідь, 1994. — С. 44-200.
32. Куліш Пантелеймон. Повне зібрання творів. Листи. — Т. 1: 1841-1850. — К.: Критика, 2005. — 648 с.
33. Леся Українка. Зібрання творів у 12 т. — К. : Наукова думка, 1975 р., т. 1,— с. 288.

34. Лифшиц М.А. Джамбатиста Вико // Вико Дж. Основаыя новоу науку об обшей природе наций. — М.-К.: REFL-book — ИСА, 1994. — 656 с.
35. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. Режим доступу вільний: <http://litopys.org.ua/grab/hrab.htm>
36. Малишко Андрій // Українське слово: Хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ століття: В 4 кн. — К., 2003. — Кн. 3.
37. Маруся Богуславка. Режим доступу вільний: <http://traditions.org.ua/narodni-dumi-/marusya-boguslavka.html>
38. Мельник В. Народ про свою історію. — К.: Радянська школа, 1966.
39. Мишанич О. Народна словесність // Історія української літератури: У 8 т. — Т. 1. — К.: Наук. думка, 1967. — С. 163-170.
40. Народ про Довбуша / Вступ, ст. В. Тищенко. — К.: Наук. думка, 1965. — С. 41-128.
41. Народ про Кармалюка / Вступ, ст. В. Тищенко. — К.: Вид-во АН УРСР, 1961. — С. 47-119.
42. Народ про Кобилицю / Вступ, ст. В. Тищенко. — К.: Наук. думка, 1968. — С. 35-103.
43. Народні думи, пісні, балади / Вступ, ст. В. Яременка. — К., 1970. — 335 с.
44. Народні думи: Збірник / Вступ, ст. С Мишанича. — К.: Дніпро, 1986. — 173 с.
45. Нудьга Г. Український поетичний епос. Думи. — К.: Т-во «Знання», 1971. — Серія 5. — № 4. — 48 с.
46. О. Ольжич. Поезія. Проза. — Київ: Видавництво ім. Олени Теліги, 2007. — 544 с.
47. Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. — М., 1978.
48. Україна: Національна міфологія та національна ідея Україна: національна міфологія та національна ідея [Текст] / Хамітов Н. // Розбудова держави. — 1994. — №1. — С. 29-31.
49. Основи психології: Підручник / За заг. ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. — 4-те вид., стереотип. — К.: Либідь, 1999. — 632 с.
50. Шкляр Василь. Залишенець. Чорний Ворон. / Шкляр Василь Михайлович. — Харків: «Клуб Сімейного Дозвілля», 2010. — 381 с.
51. Перемога Корсунська. Режим доступу вільний: [http://uk.wikisource.org/wiki/Перемога\\_Корсунська](http://uk.wikisource.org/wiki/Перемога_Корсунська).
52. Пісні з Галичини / Упоряд.: Р. Береза, М. Дацко. — Львів: Світ, 1997. — 192 с.

53. Пісні січових стрільців. Режим доступу вільний: <http://www.ukrtvory.com.ua>
54. Плісецький М. Українські народні думи. Сюжети і образи. — К.: Кобза, 1994. — 364 с.
55. Повстанські пісні. Режим доступу вільний: <http://traditions.org.ua/povstanski-pisni>
56. Полек В. Т. «Слово о полку Ігоревім» // Полек В. Т. Історія української літератури X–XVII ст. — К., 1994. — С. 44-53.
57. Поліщук В. Коли жити — гордо жити!: Літературна спадщина; Спогади про Валер'яна Поліщука; У вінок поету / Упоряд. З.Суходуб. — Рівне: «Азалія», 1997. — 179 с.
58. Поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея». Режим доступа свободный: <http://all-art.org/literature/odissea/index.html>
59. Пропп В. Поэтика фольклора. — М.: Лабиринт, 1998. — С. 82, 106-136, 200-202.
60. Рильський М. Героїчний епос українського народу. — К., 1955. — 28 с.
61. Робінсон А. М. Билинний епос Київської Русі у співвідношеннях з епосом Заходу і Сходу // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. — К.: Наук, думка, 1981. — С. 59-83.
62. Руди. Думи украинские и «Слово». Режим доступу вільний: <http://feb-web.ru/feb/slovenec/es/es2/es2-1471.htm>
63. Самійло Величко. Літопис. Режим доступу вільний: <http://izbornyk.org.ua/velichko>
64. Селиванов Ф. М. Русский эпос. — М.: Высшая школа, 1988. — 207 с.
65. Слово о полку Игореве: Сборник / Вступ. стаття Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева; Реконструкция древнерусского текста и перевод Д. С. Лихачева. Сост. и подгот. текстов и примеч. Л. А. Дмитриева. — Л.: Сов. писатель, 1990. — 400 с. (Библиотека поэта. Малая серия. Издание четвертое).
66. Сосюра Володимир. Червона зима. Режим доступу вільний: <http://www.ukrlib.com.ua/books/printzip.php>
67. Співанки-хроніки: Новини / Упоряд.: 0.1. Дей, С. Й. Грица. — К., 1972. — 558 с.
68. Старицький М. П. Останні орли [Текст] : іст. повість із часів гайдамаччини / М. П. Старицький ; пер. з рос. М. Шумила і Є. Михайлюка. — Хмельницький : Поділля, 1996. — 672 с.



69. Старицький М.П. Разбойник Кармелюк [Текст] : ист. роман / М.П. Старицкий ; худож. Г.В. Якутович. — К. : Дніпро, 1988. — 687 с. илюстр.
70. Тарас Бульба: Повесть / Н.В. Гоголь. — М.: ООО Издательство Аст, 2004. — 173, (3) с.
71. Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поезія 1847-1861. — С. 56-57; 588-590.
72. Тичина Павло. Дума про трьох вітрів. Режим доступу вільний: <http://maysterni.com/publication.php>
73. Трухин И. А. Личность как система идей. Научное издание. — / Игорь Алексеевич Трухин. — К.: КМЦ «Поэзия», 2009 — 508 с.
74. Українські билини: Історико-літературне видання східнослов'янського епосу. Упорядкування, передмова, післяслово, примітки та обробка українських народних казок і легенд на билинні теми В. Шевчука; Малюнки Б. Михайлова. — К.: Веселка, 2003. — 247 с: іл.
75. Українські народні думи та історичні пісні. — К.: Вид-во АН УРСР, 1955. — 660 с.
76. Українські народні пісні та думи. — К.: Т-во «Знання» України, 1992. — 96 с.
77. Українські січові стрільці у піснях / Вступ, ст. О. Левченка. — Тернопіль, 1991. — 112 с
78. Франко І. Найстарша українська народна пісня // Франко І. Твори: У 50 т. — Т. 37. — К.: Наук, думка, 1982. — С. 216-221.
79. Франко І. Розбір думи про бурю на Чорному морі // Франко І. Твори: У 50 т. — Т. 29. — К.: Наук, думка, 1981. — С. 195-198.
80. Франко І. Студії над українськими народними піснями // Франко І. Твори: У 50 т. — Т. 43. — К.: Наук, думка, 1986. — С. 7-354.
81. Фридрих Ницше, сочинения в 2-х томах, том 2, Составитель, редактор и автор примечаний К. А. Свасьян. Перевод с немецкого Ю. М. Антоновского, Н. Полилова, К. А. Свасьяна, В. А. Флёровой. издательство «Мысль», Москва 1990.
82. Шестаков В.П. Эстетические категории. Опыт систематического и исторического исследования. — М., 1983. Былины. — М.: Художественная литература, 1986. — 300 с.
83. Шиповських О.В. Спадщина наших предків.Козаки — характерники. Режим доступу вільний: <http://masters.donntu.edu.ua/2008>
84. Эпос о Гильгамеше. Режим доступа свободный: <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/gilgamesh/index.htm>
85. Яворницький Д.И. История запорожских казаков. — К.: Наук. думка, 1990. — Т. 2. — 660 с.

86. Dr. Frank Salter, *On Genetic Interests: Family, Ethny and Humanity in an Age of Mass Migration*, 2003, Peter Lang, Germany, 388 pages
87. *Germanische Gütter — und Heldensagen. Fьr alt und jung am deutschen Herd erzdhlt von Felix Dahn und Therese Dahn.* Режим доступу вільний: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/90>

Наукове видання

В.Т. Куєвда, В.М. Летцев, В.Ф. Литовський, А.М. Маслоук,  
Ю.Т. Рождественський, В.В. Турбан, М.-Л.А. Чена, В.В. Шусть

ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНА  
РЕКОНСТРУКЦІЯ ПСИХОЛОГІЧНОЇ  
ДУМКИ В ЕТНОКУЛЬТУРНОМУ  
ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

Монографія

За редакцією В.Т. Куєвди, В.В. Турбан

На обкладинці — світлина  
Віктора Алеценка «Соняшники»

На титульній сторінці — малюнок художника  
Геннадія Задніпряного

Технічний редактор *О.М. Корнілов*  
Комп'ютерна верстка *В.М. Яценко*  
Коректор *В.Г. Кошова*  
Обкладинка *І.С. Павлова*

Підп. до друку 29.12.2012. Формат 60x84/16.  
Папір офсетний. Друк офсетний. Зам. № 1766.  
Ум. друк. арк. 15,0. Наклад 300 пр.

Поліграфічно-видавничий центр ТОВ «Імекс-ЛТД»  
Свідоцтво про реєстрацію серія ДК № 195 від 21.09.2000.  
25006, м. Кіровоград, вул. Декабристів, 29  
тел./факс (0522) 22-79-30, 32-17-05  
E-mail: marketing@imex.kr.ua

