

# ПРЕДМЕТ І МЕТОД АКСІОПСИХОЛОГІЇ ОСОБИСТОСТІ

Зіновія КАРПЕНКО

Copyright © 2008

## ПЕРЕДМОВА

Минуло десять років з часу виходу з друку принизливо малого (з огляду на авторський намір та, як і досі видається, творчо-реконструктивний, щоб не сказати – революційний – “замах”) накладу монографії “Аксіопсихологія особистості” (Київ, 1998). У пам’яті й подосі свіжі хвилюючі спогади дарування дорогої (в усіх сенсах цього слова) книжки, перш за все людям, чие наукове Ім’я і дослідницький Шлях були взірцем високого служіння Психології. Кілька десятків цієї книжки, кожен підрозділ якої писався так, наче то був процес металургійної плавки, – наснажений аналітично і загартований у горнилі методологічного синтезу, – розійшовся несподівано швидко. Як і слід було очікувати, в нашій дезінтегрованій українській, а не тільки інституційній, психологічній реальності, відгуки були скупі, але на той прикрий момент – досить небайдужі, гарячі, контрверсивні...

Невдовзі по тому, майже з перших чисел започаткування теоретико-методологічного соціогуманітарного часопису “Психологія і суспільство” його незмінний головний редактор і чуйний адепт всякого науково-психологічного креативу – професор Анатолій Васильович Фурман увів рубрику “Аксіопсихологія”, під “знаменами” якої було опубліковано чимало цікавих теоретичних розвідок й оприлюднено результатів експериментальних досліджень. Відтак аксіопсихологія особистості настійливо нагадувала про себе як здебільшого безіменний (деперсоналізований) симулякр, що казна-коли позбувся свого суб’єктного референта, себто Автора Ідеї та Тексту, які, видно, були настільки на Часі й настільки органічні Йому, що дозволили собі жити власним життям.

І все ж, полишаючи ностальгійні сентименти, звернімося до обох витоків *аксіопсихологічної персонології* – ідеї/тексту й автора, які, вочевидь, актуальні, хоч і трохи постаріли, і продовжимо їм життя у більшому числі послідовників або – такі теж потрібні – спростовувачів.

## 1. ПРЕДМЕТНЕ ЯДРО АКСІОПСИХОЛОГІЇ ОСОБИСТОСТІ

Історико-психологічний і логіко-критичний огляд основних ідей і концепцій, що привів до потреби виокремлення аксіопсихології як самостійної психологічної дисципліни (див. також: Карпенко З.С. Психологічні основи аксіогенезу особистості: Дис. ...доктора психол. наук: 19.00.07. – К., 1999), в даній статті продовжується авторським конструюванням предметного ядра новопосталої царини гуманітарних досліджень.

## 1.1. Ціннісні виміри індивідуальної свідомості

Для встановлення розмірності ціннісного простору, в якому відбувається самовизначення особистості як духовного суб’єкта, важливо опертися на дві теоретичні позиції, охоплені даною констатацією. По-перше, так зрозуміла *особистість являє собою структурну (змістову) і функціональну єдність, що здійснює певне духовне устремління (ціннісне відношення)*. Друга настанова впливає з першої й означає реальну можливість тео-

ретичного моделювання ціннісної свідомості особистості з позицій системного підходу. Тут слушно навести визначення особистості, дане О.М. Леонтьєвим: “Особистість – це особлива якість, яка набувається індивідом у суспільстві..., особистість є системна і тому “надчуттєва” якість, хоча носієм цієї якості є цілком чуттєвий, тілесний індивід з усіма його природженими і набутими властивостями” [36, с. 385]. Визначення особистості під кутом зору її духовних (суб’єктних) здібностей дозволяє сумістити різні площини їх аналізу. При цьому зменшується загроза розгляду різнопланових психічних явищ через “призму єдиної категорії”, що “неодмінно веде до змазування відмінностей між ними”, адже при цьому “закривається можливість дослідження їх реальних взаємозв’язків і взаємопереходів” [38, с. 396–397].

В основу побудови аксіологічної моделі індивідуальної свідомості покладено ідею системологічного моделювання особистості В.А. Богданова [11]. Її модифікація стосовно предмета нашого дослідження передбачає *ствітвення функціональних особливостей індивіда, які характеризують його як суб’єкта діяльності, із змістовними особливостями людини, котрі конституують її як особистість*. Те саме стверджував В.Ф. Сафін: “Суб’єкт – це насамперед функціональна характеристика, а особистість – змістова характеристика людини” [59, с. 39]. Відомо, що суб’єктні якості людини традиційно розмежовуються на три класи: темперамент, характер, здібності, або потребо-мотиваційна, пізнавальна і вольова сфери (Р. Мейлі, А. Томас, С.Л. Рубінштейн та ін.).

Змістова характеристика людини охоплює визначення її як особистості і зумовлюється спрямованістю її життєвих або ціннісно-смилових відношень (С.Л. Рубінштейн, О.М. Леонтьєв, В.М. Мясичев, К.О. Абульханова-Славська, О.Г. Асмолов, М.Р. Гінзбург та ін.). При цьому відзначається, що динамічна система смислових утворень є конститууючою підставою особистості [4]. Узагальненими формами смислових утворень постають більш-менш усвідомлені мотиви, диспозиції, поведінка; частковими – інтереси, переконання, ідеали, нахили тощо, які виражають ставлення людини до оточуючих їх життєвих обставин з позиції їх відповідності потребам конкретного індивіда.

На наш погляд, *центральними теоретичними конструктами, що фіксують взаємозв’язки і взаємоперетворення в динамічній*

*системі особистісних смислів, є ціннісно-смилове (життєве) відношення, смислоутворювальний мотив і диспозиція поведінки*. Перший з них – відношення особистості – являють собою, за В.М. Мясичевим, “суб’єктивну, внутрішню, індивідуально-вибіркову сторону її різноманітних зв’язків з різними сторонами дійсності і з усією дійсністю в цілому. ... Психічні особистісні відношення людини (потреби, інтереси, ідеали) є внутрішнім потенціалом її діяльності, переживань і поведінки ...” [45, с. 82].

Отож ціннісно-смилове психічне відношення є не лише найширшим за обсягом поняттям стосовно інших понять, що акумулюють у своєму змісті та обсязі особистісні смисли діяльності, а й репрезентує якісну специфіку, природу чи зміст об’єктивно-суб’єктивного зв’язку людини з умовами її існування. Переживати ставлення до чогось – значить реально перебувати у якомусь стосунку до об’єкта ставлення. “Найвищий ступінь психічного розвитку людини – її свідомість – є найбільш складне, найбільш досконале, історично зумовлене ставлення її до дійсності” [45, с. 82]. Тільки свідомість створює людині можливість практично оволодіти своїми життєвими відношеннями, вибудовувати їх доцільно, згідно зі своїми ціннісними уявленнями. Відтак визначити своє ставлення до чогось означає заявити, що саме кожен з нас вважає прийнятним, цінним для себе, а що відкидає як ціннісно чуже, неприпустиме, негідне.

*Функціональний аспект відношення відображає поняття диспозиції, вужче – установки*. Розглянута з боку своїх зв’язків із дійсністю, особистість трансформує їх змістові характеристики в динамічні тенденції поведінки. Йдеться про диспозиції, зрозумілі як модус відношень до соціального оточення і самого себе, “об’єктивне співвідношення індивіда з його життєдіяльністю” [1, с. 111], “готовність, схильність суб’єкта до поведінкового акту, дії, вчинку, їх послідовності” [6, с. 90]. У цих визначеннях, за Ш. Надірашвілі, схоплена основна особливість установки, що є різновидом і пояснювальним принципом диспозиції, – бути цілісним динамічним станом, який виражає готовність людини до певних дій, станом, зумовленим, з одного боку, її потребами, а з другого – об’єктивною ситуацією задоволення цієї потреби [46]. Спосіб вияву диспозиції, породженої взаємодією внутрішніх і зовнішніх факторів, визна-

чає характер сприймання, оцінювання і вчинкування особистості. Диспозиціями високого ступеня узагальнення є ціннісні орієнтації, котрі вказують на спрямованість особистості стосовно певної життєвої цінності і спонукають до усвідомленого вибору цілей і засобів діяльності. Як і всякі диспозиції соціальної поведінки, ціннісні орієнтації мають трикомпонентну структуру – емоційний, пізнавальний та поведінковий компоненти.

Звернення до диспозиції як ще одного теоретичного конструкта в загальній канві міркувань про структуру індивідуальної свідомості вмотивоване важливістю цілісного (гуманітарного) підходу до вивчення особистості. Поняття диспозиції є досить ёмкою психологічною абстракцією, яка, крім того, легко операціоналізується, що засвідчили дослідження В.О. Ядова та ін. Дане поняття скасовує постулат безпосередності, закоріненний в антитезі “суб’єкт – об’єкт” і спрямовує інтелектуальний пошук на знаходження комплексарних (взаємодоповнювальних, діалогічних) міжособистісних взаємодій як умови саморозвитку індивіда.

*Дослідження особистісних смислів у плані розвитку повертає нас до поняття **мотиву**.* Ми поділяємо позицію І.В. Імедадзе, який розуміє під ним “переживання суб’єктивної цінності поведінки, взятої в цілому, – у її ситуаційних і потребових компонентах” [23, с. 92]. Таке розуміння мотиву із зафіксованим ціннісним значенням наближає його до поняття диспозиції, але і віддаляє від останнього, оскільки означає не лише “внутрішнє усвідомлене спонукання, котре виявляється в готовності людини до активності (дії, вчинку)” [24, с. 28], а й процес, який “запалюється” потребою і “згасає” в досягненні мети. Є.П. Ільїн вважає, що “такі психологічні феномени, як бажання, хотіння, потяг, пристрасть, вагомість, можуть бути віднесені до потребового блоку мотиваторів (збудників мотивації – З.К.), які формуються на першій стадії. Перебір тих чи тих цілей і шляхів їх досягнення (друга стадія формування мотиву) пов’язаний з нахилами, інтересами, рівнем домагань, з урахуванням дії знань, умінь і рис, з ідеалами, переконаннями, установками, цінностями. А спонукання до досягнення мети, прагнення, намір пов’язані з третьою стадією формування мотиву” [24, с. 35]. Автор вказує, що лише за наявності всіх трьох стадій процес мотивації може відбутися до кінця, а сам мотив

здатний виконати властиві йому функції (спонукальну, спрямовуючу, смислоутворювальну, стимулюючу) повною мірою. Воднораз кожна із стадій мотиваційного процесу виконує певне смислове навантаження: “Компоненти потребового блоку повинні пояснити, чому в людини з’явилося спонукання щось зробити; “внутрішнього фільтру” – чому це спонукання стало реалізовуватися саме так (або чому суб’єкт відмовився від задоволення потреби); цільового – для чого здійснюється дана дія або вчинок, який їх смисл” [24, с. 37].

Таким чином, *оволодіння індивідом своєю мотиваційно-смисловою сферою означає її усвідомлення*, котре постає механізмом самовизначення особистості. *Результатом такого усвідомлення є трансформація особистісних смислів у ціннісні орієнтації, котрі становлять найвищий рівень диспозиційної саморегуляції поведінки.* Обстоюване тут розуміння процесу становлення смислоутворювального мотиву близьке до уявлення А.А. Файзуллаєва про етапи перетворення спонукання в мотив, що охоплюють виникнення спонукання, його усвідомлення і прийняття як мотиву. При цьому “процес особистісного прийняття усвідомленого спонукання у ролі мотиву – це ідентифікація спонукання зі смисловими утвореннями особистості, його співвіднесення зі значущими відношеннями, цінностями людини” [70, с. 89]. Вочевидь цілісна структура диспозиції містить у собі життєве, за своєю суттю ціннісно-смислове, відношення особистості, а тому кожний її компонент здійснює специфічний внесок у формування центрального смислоутворювального мотиву окремої діяльності – мотиву самореалізації у цій діяльності.

З цього погляду за афективним компонентом диспозиції закріплена **функція смислопородження** або спонукально-стимулююча, що полягає у збудженні відповідної потреби; за когнітивним – функція “ресурсного” забезпечення смислу здібностями, інтелектуально-творчими можливостями і т. ін. (**функція спрямування**); за конативним – **функція реалізації смислу** за допомогою мобілізації морально-вольових рис особистості. Тому повна структура смислоутворювального мотиву при застосуванні поняття диспозиції як форми його вияву розпадається на специфічні психічні стани, котрі уможливають мотивацію поведінки. Сказане також означає, що існують і, так би мовити, неповні, “урізані” мотиви, наприклад, “знані” мотиви, позбавлені належ-

ного спонукально-енергетичного заряду, або імпульсивні бажання, які зумовлюють неосмислену афективну поведінку, чи “тверді” наміри – цілепокладання, ригідні за своїм психологічним ціннісним змістом і не зорієнтовані на врахування швидкоплинних ситуаційних факторів.

У зв'язку з обговорюваною проблемою взаємозв'язку мотиваційних факторів, у “тілі” яких лише і може існувати особистісний смисл, заслуговує на увагу застереження Д.О. Леонтьєва: “...для пояснення динаміки діяльності потрібне звернення до всіх трьох... класів мотиваційних факторів, а саме: до потреб як джерела спонукання, до мотивів як до предметів, що визначають спрямованість поведінки, і до установок як психологічних механізмів, котрі “зсередини” керують перебігом діяльності згідно із заданою мотивом спрямованістю” [37, с. 75]. Якщо визнати, слідом за Є.П. Ільїним, процесуальний характер мотиву, то пропонуване Д.О. Леонтьєвим канонічне розуміння мотиву як предмета потреби зводить його до мети (бажаного результату дії), в якій упредметнюються вихідні інтенції індивіда. І хоч сам Д.О. Леонтьєв говорить про те, що мета є загалом конкретизацією мотиву, зазначена об'єктивуюча субстанціоналізація мотиву позбавляє останнього його ролі *наскрізного вектора диспозиційно-ціннісного характеру*, на чому, до речі, теж наголошує цей учений: “...мотив формується на основі актуальних потреб та особливостей ситуації; перші спричинюють саме дану конкретну спрямованість діяльності, другі – її можливість” [37, с. 77]. Тим не менш цитований автор рішуче відмежовує мотив від установки (сислової, мотиваційної), не розглядаючи дані феномени як *різні функціонально-генетичні грані якісно однієї ціннісно-сислової природи*. Звідси й помноження термінів: на додачу до особистісного – життєвий смисл мотиву, висловлювання на кшталт: “...життєвий смисл мотиву (як і його спонукальна сила) визначається потребами, реалізація яких зумовлена діяльністю, спрямованою на даний мотив” (розрядка наша – З.К.) [37, с. 78].

Відправним пунктом побудови **аксіологічної моделі індивідуальної свідомості** послужила широко відома теза А.В. Петровського: “... теоретична модель особистості повинна бути подана як системна якість суб'єкта, індивіда, яка визначається його активним задіянням у суспільні відносини, і має трилан-

кову структуру (інтра-, інтер- і метаіндивідну його репрезентації), що розвивається у спілкуванні і сумісній діяльності і нею опосередковується” [52, с. 34–35]. Дане положення використовується для обґрунтування рівнів суб'єктності людини, наприклад, І.В. Кузьменком: “Суб'єктність – властивість психіки людини, яка виражається у самодетермінованому, свідомому вияві зовнішньої та внутрішньої активності на трьох рівнях: “індивід”, “особистість”, “індивідуальність” [34, с. 475].

Системний аналіз індивідуальної свідомості дає змогу виокремити *базові ціннісні орієнтації особистості у структурі її життєдіяльності, які ієрархізуються мірою долучення людини до суспільних відносин*. Визначеним при цьому рівням “індивід”, “група”, “суспільство” відповідають ціннісні орієнтації, які виявляють спрямованість особистості на ту чи ту духовну цінність, котра реалізується в конкретній соціальній ситуації. Так, *цінностями індивідуального рівня буття людини є істина, справедливість і користь, які досягаються у пізнавальній, комунікативній і практично-перетворювальній діяльності* згідно з їх класифікацією, за М.С. Каганом.

Дані цінності наявні у відносно індивідуальній діяльності, мають жорстку егоцентричну орієнтацію, тому передусім реалізують суб'єкт-об'єктні відношення людини. Це може здатися дещо дивним стосовно комунікативної діяльності, адже висловлено чимало аргументів на користь любові як її найбільшої “розкоші” і фундаментальної цінності. Не відкидаючи резонності цих зауважень, все ж зважимося на ревізію переконання, яке й самі тривалий час поділяли [27; 28; 30]. Гадаємо, справедливість як цінність спілкування більш відзеркалює факт паритетності, реципрокності (взаємоузгодженості), що значущі для здорових стосунків і без чого вони стають обтяжливими, недоцільними. Адже тиранія любов'ю для того, хто не може відповісти взаємністю, породжує “незаслужене” відчуження або душевні муки для її мимовільного реципієнта. Тому любов, разом з біблейськими – вірою, надією та деякими іншими невід'ємними здатностями людського духу, – ми розглядаємо в іншому контексті.

*Цінністю функціонування індивіда у групі є добро як об'єктивна основа моральної за змістом і сумісної за формою діяльності*. Оцінка вчинку як добро-чинного чи зло-чинного неможлива в умовах діадичної взаємодії, без урахування інтересів більш-менш причет-

них до даної ситуації людей. Результати спору між двома завжди суб'єктивні, доморальнісні. І лише там, де задіяні інтереси кількох осіб, групи, об'єктивно з'являється можливість нормативно-ціннісної регуляції поведінки на підставі спільно вироблених критеріїв добра. О. Кульчицький вважає, що добро охоплює "засяг любові до самого себе, любові до ближніх та єдність людини зі світом і дійсністю", об'єктивно "добро – це скерованість на вищу вартість, зло – на нижчу" [35, с. 135]. Тільки у ситуаціях внутрішньогрупової взаємодії з'являється феномен морального вибору, оскільки у взаємодіючих осіб реально виникає індивідуальна ієрархія цінностей.

*Вершинною цінністю людської екзистенції, котра утверджує її суспільну вартість з огляду на унікальний творчий внесок людини як індивідуальності, є краса.* Остання трактується як вільний вияв досконалості, що викликає до себе "безкорисливий інтерес" (І. Кант). Краса, за Гегелем, постає як "чуттєве просвітлення ідеї". Тому красу вбачаємо там, де ідеальний образ пронизує собою реальну дійсність, "підтягуючи" її до верховин духу. Оцінка за шкалою "прекрасне – потворне" – найбільш універсальна і водночас найспецифічніша людська здатність. Універсальна тому, що дозволяє зрівняти різні форми творчої самореалізації людини за найбільш узагальненим критерієм – якісно новим, вищим рівнем (еталоном) людської продуктивності у даній сфері взагалі, а специфічна, тому що передбачає продукування індивідуальних стандартів якості, можливість переведення особистісних смислів у ранг загальнозначущих ідеалів тощо.

Присвоєння особистістю цих цінностей пов'язане з ієрархізацією смислоутворювальних мотивів діяльності. А це означає, що достотне самовизначення особистості передбачає відповідь на запитання "Для чого?", яку індивід отримує при усвідомленні мотиву, пов'язаного з тією чи іншою духовною цінністю – істини, добра, краси тощо.

Згідно з принципом логічного перетину ознак у багатовимірній класифікації можливе встановлення відповідностей між раніше виділеними суб'єктивними властивостями індивіда та його смисловими утвореннями. При цьому збудники активності, стрижнем яких є потреби, релевантні емоційним компонентам ціннісних орієнтацій (символічно – "хочу"), здібності, пов'язані з їх пізнавальними

компонентами ("можу"), а характер і темперамент – з поведінковими ("є", "маю"). Дані властивості виконують функції самоактуалізації (потреби), самоствердження (здібності) і самовираження (темперамент і характер).

Використовуючи ідею О.Г. Асмолова про установку (різновид диспозиції) як стабілізатор діяльності, пов'язану з тим чи тим її об'єктивним фактором [5], можна визначити таку систему диспозиційних (сміслових) утворень особистості. По-перше, це смислові і часові цілі життєдіяльності, пов'язані з фундаментальними цінностями буття. *Смислові установки, які відповідають рівневі цілісної життєдіяльності і мають суспільне значення, ми символічно назвали компонентом "буду".* У феноменологічному плані даний компонент відкривається переживаннями естетичного порядку – медитації, екстазу, натхнення і т. ін. *На рівні колективу функціонують цільові установки, оскільки спільна мета є його конституюючим, згуртовуючим фактором* (А.В. Петровський та ін.). Умови його функціонування породжують компонент "мушу", *що інтегрує морально-сміслові переживання особистості (почуття відповідальності, совість). Рівень індивідуальної діяльності забезпечується операціональними установками особистості і виявляється в компоненті "треба", який реалізується в нормовідповідній поведінці і супроводжується переживаннями обов'язку, честі, провини, самоповаги, самовдоволення.*

Операціональні установки, за О.Г. Асмоловим, реалізуються відповідними психофізіологічними механізмами, що проявляється в загальному тонусі організму, позі даного індивіда, у певній налаштованості сенсорної і моторної сфер, які передують розгортанню тих або інших способів здійснення дії. Узагальнюючи, можна сказати, що певна налаштованість психофізіологічних механізмів утворює своєрідну **предиспозицію** – *актуальну (в розумінні Д.М. Узнадзе) установку, яка є первісним, опосередковуючим поведінку людини, ціннісним фактором організмичного походження.* Предиспозиція такого субіндивідуального (організмичного) рівня вказує на **вітальність** як базову духовну цінність. Неодноразово зазначалося про повагу до життя як основу гуманістичної етики (Е. Фромм, А. Швейцер, А. Менегетті та ін.). *Символічне значення даної смислової предиспозиції передається*

словом “передчуваю”, що вказує на її спонтанний неусвідомлений характер і репрезентує іманентний духовний потенціал особистості (голос імпульсу, внутрішнє Я, сутність, задум особистості тощо).

Розгляд системи смислових утворень особистості був би неповним без урахування своєрідної надбудови над уже вказаними феноменами. Йдеться про вихід людини із царства необхідності – соціоморфних “треба”, “мушу”, “буду” – у світ абсолютної духовної свободи, де індивід сягає повноти переживання своєї єдності з Космосом і внутрішньої гармонії. У такому стані – стані прийняття Благодаті – людина відчуває довіру до світу та об’єктивованих у ньому можливостей як до наданого Абсолютом (Універсумом, Богом) шансу для подальшого духовного зростання. Відповідна психічна готовність – **супердиспозиція (“приймаю”)** – полягає в одкровенні істинної мети життя, яка становить, за М.О. Бердяєвим, “повернення до містерії Духу, в якому Бог народжується в людині і людина народжується в Бозі” [10, с. 314].

Отже, верховною цінністю людської екзистенції є **благо**, зрозуміле як позитивний зміст буття взагалі, пов’язаного з розвитком його різнобічних потенцій, звільненням його продуктивних засад, реалізацією його призначення [40, с. 89]. Абстрактно-теоретична ідея блага в теологічній, послідовно суб’єктній, на нашу думку, традиції трансформується у поняття благодаті, що постає як “особлива властивість і сила Всевишнього, яка виявляється стосовно людини як дар [55, с. 37], еманція Універсуму в людську універсальність. Відчуття благодаті переживається як поклик – запрошення реалізувати своє покликання, відбутися як особистість, котра сповняє власне унікальне, а тому й незамінне, призначення у світі. Ось як про це говорить М.С. Пек: “Поклик благодаті – це ...своєрідне висунення, оскільки вона піднімає людину на більш високі сходинки відповідальності і духовної могутності. Усвідомити, що на тобі благодать Божа, що ти близький до Бога, – означає постійно відчувати внутрішній спокій і мир, мало кому доступний. З іншого боку, це знання і це відчуття накладають на нас величезну відповідальність: близька до Бога людина зобов’язана бути активним провідником Його волі на Землі. Поклик благодаті обіцяє життя, сповнене повсякчасних турбот, життя, присвячене беззавітному служінню і, якщо

вимагається, і жертвності. Це поклик перейти від духовного немовляцтва до духовної зрілості” [50, с. 288–289]. Відданість справі, “служіння” – світський шлях до **спасіння душі, тобто очищення її від усього несправжнього, минулого, що віддаляє її від Вищої Досконалості – Бога та його відблиску в естві кожної людини – її Внутрішньому Я**. Переводячи наші дещо метафоричні міркування на мову “сухої психології”, висновуємо, що підсвідома предиспозиція “передчуваю” (“підсвідомий Бог, за В. Франклом, “внутрішній локус оцінювання”, за К. Роджерсом, архетипи “колективного несвідомого”, за К. Юнгом і т. д.) опосередковано, через переважно усвідомлені диспозиції ціннісного характеру (“треба”, “мушу”, “буду”), переходить (або не переходить) у надсвідому супердиспозицію “приймаю”, котра репрезентує духовне сходження (дорогу) особистості до висот Досконалості (тотожність Абсолюту).

Що цей шлях – не простий, і що не кожен його долає, “бо багато званих та мало обраних” (Мат. 22, 14), залежить, очевидно, від помилок розуму, загалом – ілюзорної свідомості, яка часто-густо вводить в оману індивіда стосовно того, що є для нього істинним благом. У цьому сенсі цілком справедливим видається застереження Г.О. Балла від ототожнення психологічної свободи як об’єктивно фіксованого стану або властивості особистості від суб’єктивного почуття свободи, самовідчуття людини [6, с. 11]. Для згаданого автора ідеал психологічної свободи – це оптимальне для даної людини поєднання напрямів активності з відповідними компонентами структури особистості. При цьому “індивідуальний варіант смислу життя знаходить... своє місце в ієрархізованому ціннісному просторі” [6, с. 15]. Саме тому розширення свідомості, її інтеграція з несвідомим (підсвідомим і надсвідомим) розглядається кінцевою метою ефективної психотерапії, критерієм духовного здоров’я особистості. Гадаємо, що наблизитися до розв’язання цього завдання допоможе поняття диспозиції, установки, що, за визначенням О.Є. Шерозії, фігурує “як деякий фундаментальний “принцип зв’язку” в середині біномної системи відношень – свідомості і несвідомого психічного один з одним, з одного боку, та їх обох із самою особистістю, їх носієм – з другого” [75, с. 462]. “Це і робить установку основною вимірювальною одиницею психічної реальності особистості в цілісній структурі буття” [75, с. 506].

## 1.2. Онтологічні координати аксіогенезу особистості у просторі інтегрального суб'єкта

Теоретичне конструювання предметної площини аксіопсихології особистості вимагає вибору релевантного засобу, що слугував би надійним індикатором визначення *ціннісної якості феноменального світу людини*. В сучасній психологічній науці **принцип суб'єктності** визнається тією гносеологічною підставою, яка дозволяє виокремити різні онтологічні, а не тільки аксіологічні, площини буття людини. Так, К.О. Абульханова-Славська стверджує, що розгляд психічних явищ через категорію суб'єкта єдино спроможний забезпечити інтегративність психологічного пізнання, адже “суб'єкт являє собою не лише вищий рівень психічної організації, але й її “золотий перетин”, вертикальну централізуючу інстанцію цієї організації, яка і надає психічним процесам, станам, властивостям і новоутворенням впорядкований, доцільний, оптимальний для розв'язування задач співвідношення зі світом характер” [2, с. 10]. А.В. Брушлинський також наголошує, що “в людині як суб'єкті розвивається вища системна цілісність усіх її найскладніших і суперечливих рис, першочергово психічних процесів, станів і властивостей, її свідомості і несвідомого, взагалі будь-яких типів і рівнів її активності” [13, с. 23].

Більше того, В.О. Татенко, наслідуючи С.Л. Рубінштейна і К.О. Абульханову-Славську, робить загальний висновок про те, що “суб'єктність як схильність до відтворення, творення себе за відповідних, а почасти і несприятливих умов, є універсальна властивість живої матерії” [68, с. 30], зближуючи цим самим дане поняття з поняттям активності як властивості всього живого мати у собі джерело своїх змін і кількісно-якісних перетворень. Загалом же в літературі переважає тенденція зведення суб'єктності до набутої якості індивіда, неподільно пов'язаної із свідомістю і можливістю здійснити соціально значущі перетворення дійсності (Б.Г. Ананьєв, О.М. Леонтьєв, Д.І. Фельдштейн та ін.).

Зважаючи на такий широкий змістовий спектр визначень суб'єктності, *логічно допустити існування людини як інтегрального суб'єкта, котрий акумулює різні плани її буття і духовно-ціннісного самовизначення*. У цьому зв'язку слід зазначити, що парафраз принципу інтегральної суб'єктності з концепції

єю інтегральної індивідуальності В.С. Мерліна не є випадковістю, адже слугує не стільки аналогією, скільки нагадуванням ученого про те, що інтегральна індивідуальність з її біохімічним, соматотиповим, нейродинамічним, особистісним і соціально-психологічним рівнями є лиш частковим випадком великої системи, здатної до саморозвитку і саморегулювання [43].

Цитатування на предмет утвердження тези про *суб'єктність як всепроникаючий конституційний стрижень активності людини у різноманітності її аксіологічних та інших визначень* можна було б продовжити. В аспекті зазначеної проблеми набагато більше важить довести, що суб'єктна іпостась людини дозволяє системно розглянути її духовно-ціннісну природу, репрезентовану в понятті “особистість”.

Вихідним пунктом наших міркувань є переконання, засноване на філософсько-психологічному аналізі (див., зокрема, погляди Шелера, Тейяра, Уайтхеда), в тому, що *особистість становить змістове (ціннісне) визначення суб'єкта як носія і самопричини духовної екзистенції людини*, яка, своєю чергою, постає її загальною, родовою ознакою.

Істинною *causa sui* духу є свобода – первісна, іманентна, “несотворена” причинність, джерело самоспричинення суб'єкта. Можна погодитися з М.О. Бердяєвим у тому, “що суб'єкт є ноумен, об'єкт же є феномен... Світ же суб'єктивний і персоналістичний – єдиний достеменно реальний” [10, с. 100]. Додаючи у свободі (=дусі) достотну метафізичну реальність, відомий філософ вважає буття “застиглою свободою”, такою, що веде до “матеріального” детермінізму і врешті до самозаперечення свободи. Справжня свобода можлива тільки в дусі, а дух, за Бердяєвим, передеу буттю.

Протилежну позицію у тлумаченні свободи займає С.Л. Франк, для якого вона є онтологічною першоосновою духовного життя, тобто “та єдина точка людського буття, у якій можливий безпосередній зв'язок людського з божественним” [71, с. 114–115]. Поцейбічна емпірична потреба з цього погляду не просто уярмлює свободу, обмежуючи сферу її вияву, а швидше виступає найважливішою умовою духовного гарту особи. Таким чином, свобода у С.Л. Франка перетворюється у потенційність як онтологічну передумову об'єктивації людського духу в царині культури.

Сама потенційність для свого об'єктивного самовиявлення потребує, окрім “голої” можливості, ще однієї онтологічної передумови, а

саме *інтенціональності* – *глибинного тяжіння до собі-спорідненого, комплементарного*, такого, що, подібно до повивальної бабки, витягує індивіда, пробуджує в ньому “дрімаючий” духовний потенціал. Іntenціональність є проявом універсального зв’язку (всеєдності) всіх суцх явищ. Отож, “спорідненість як онтологічне відношення буття (суцного) повинна витлумачуватися також як онтична умова розгортання конкретного людського буття [41, с. 33]. Далі І.П. Маноха роз’яснює: “Одиничне людське буття, з-дійснюючи (о-существляя – І. М.) себе як самостійне, цілісне, завершене суцце, реалізує свій інтенціональний і власне потенціальний зміст. Іntenціональність індивідуального буття полягає в розгортанні сутнісних характеристик людського способу існування як такого у реальності особистого життя людини. Потенціальність індивідуального буття визначається його неповторною індивідуальною сутністю самостійно суцного. Оскільки з-дійснене суцце (о-существленное суцце – І.М.) як онтологічний “результат” буття людини завжди в майбутньому, завжди проектує момент теперішнього у те, що буде, суцце індивідуального людського буття взагалі – позитивна можливість життя конкретної людини, яка прагне до свого в-тілення (воплощению – І.М.) в дійсності, до свого завершення в неповторному “світі” самобуття людини, до свого **визнання як цінності** (виділено нами – З.К.), що осягає у собі “всеєдність” буття як суцного [41, с. 46]. За цією логікою *інтенціональна (родова) схильність людини – “хочу” – виявляється в унікально індивідуальному потенціалі – “можу”, що об’єктивується як рішення, ціннісний вибір суб’єкта духовного самоздійснення*: “В цінності втілюється смисло-твірна ідея, що визначає буття людини взагалі і конкретного, одиничного людського індивіда...” [41, с. 38].

До схожого висновку, збагаченого іншими важливими змістовими нюансами, доходить В.О. Татенко: “Конкретний людський індивід як жива істота може стати особистістю, індивідуальністю і розвинути до рівня універсальності, лише проявляючи себе суб’єктом життєдіяльності і саморозвитку. Таким чином, психологічна суть людини “не є абстракт”, властивий окремому індивіду”, а також не є “сукупність усіх суспільних відносин”, а жива, і, в її вищих проявах, усвідомлена суб’єктна інтенція (прагнення-здатність) відтворити і

реалізувати за максимумом свій психічний потенціал, розвинути свою психіку до можливих меж її досконалості і зберегти цей рівень якомога довше, забезпечуючи тим самим становлення і розвиток особистісних структур з їх “ставленневою” (“отношенческой” – В.Т.) соціальною суттю і своєї індивідуальності, котра розгортається і суттєво себе виявляє у просторі неповторної я-творчості” [67, с. 233; 51]. Сплав обох планів духовного буття людини наявний у функціональній структурі індивіда як суб’єкта психічної активності, що “охоплює шість взаємозв’язаних мотиваційно-операціональних механізмів, які характеризують суб’єкт з боку його **потреби і здатності** до:

“цілепокладання” свого психічного розвитку і себе як регулятора цього процесу; “вибору”, “знаходження”, “продукування” психологічних засобів, потрібних для досягнення поставленої мети;

“прийняття рішень” з приводу того, коли і за яких умов поставлена мета може бути досягнута вибраними засобами максимальною мірою;

виконання прийнятих рішень;

“оцінки” результатів виконання, аналізу причин успіху-невдачі;

“накопичення” індивідуального досвіду, “фіксації” результатів і способів розвитку своєї психіки і своїх суб’єктних рис” [68, с. 32–33].

Найбільш загальними визнані потреби і здатності до збереження, зміни і розвитку, інтеграції та диференціації суб’єктом власної психіки і себе в ній. Щоправда пізніше В.О. Татенко відходить від розширеного тлумачення інтенції як психологічного сплаву спонукання і здатності, стверджуючи про існування “**субстанціональних інтуїцій суб’єктного ядра**”, котрі сутнісно відповідають вище переліченим, але з відповідними назвами. Так, базова інтуїція суб’єкта названа екзистенціональною – “я присутній, існую, живу...” Далі йде перелік шести вищенаведених потреб і здатностей:

інтенціональна інтуїція – “я хочу, бажаю, прагну...”;

потенціальна – “я можу, вмю, здатен...”;

віртуальна – “я обираю, маю намір, вирішую...”;

актуальна – “я реалізую, виконую, досягаю...”;

рефлексивна – “я оцінюю, примірююсь, порівнюю...”;

експеріментальна – “я маю, вміщаю, володію...” [Див.: 67, с. 25].



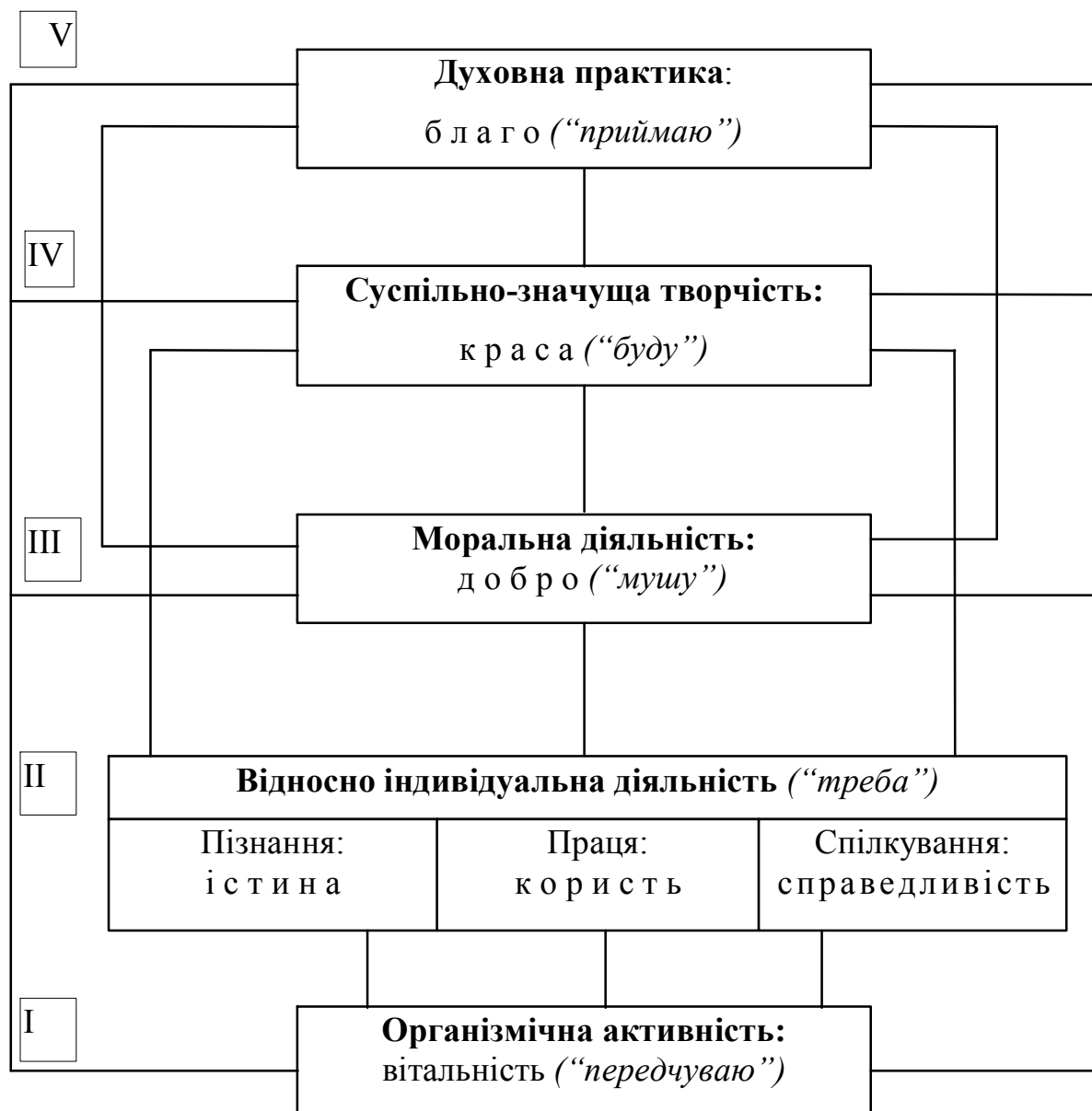
При зіставленні визначених О.В. Татенком інтуїцій суб'єкта психічної активності зі схарактеризованими нами смисловими диспозиціями у структурі індивідуальної свідомості особистості помітні наступні збіжності: екзистенціональна інтуїція (“передчуваю”) відповідає аналогічній диспозиції біологічного (родового) способу життєдіяльності людини; актуальна інтуїція “несе в собі психічний “заряд” на доцільне виконання діяння (виділено нами – З.К.), яке здійснює мету і реалізує смисл” [67, с. 252], відповідає смисловій диспозиції “треба”, котра виражає адаптивно-репродуктивну орієнтацію особистості в індивідуальній діяльності, релевантну виробленим для неї культурним стандартам; рефлексивна інтуїція співвідноситься зі смисловим утворенням “мушу” й охоплює коло соціальних взаємодій індивіда; віртуальна інтуїція – “обираю” чи “буду” за визначенням цілком збігається з аналогічною смисловою диспозицією індивідуальності як суб'єкта життєтворчості, здатного до гнучкого, варіативного життєздійснення. Інші інтуїції – інтенціональна (“хочу”), потенціальна (“можу”) й експірієнтальна (“є, маю”) – це не самостійні смислові утворення (диспозиції), а важливі складові (“наповнювачі”) змісту ієрархічно вибудованої піраміди ціннісних устремлень людини (див. рис. 1). Саме термін “устремління”, на нашу думку, найбільш вдало передає зміст онтологічного ядра суб'єктності, встановленого В.О. Татенком. У цьому питанні ми погоджуємося із пропозицією В.А. Петровського називати таку форму активності, в “якій “хочу” і “можу” діяли б сумісно, підтримуючи одне одного і переходячи одне в одне” як устремління. “Мати устремління – це значить володіти можливостями, які прориваються назовні” [53, с. 236].

З кола розглянутих інтуїцій-устремлень випала есхатологічна, репрезентована смисловою диспозиція “приймаю”, яка передає звершений факт розототожнення із самістю у переживанні космічної всеїдності. І це не випадково. Екзистенціальна інтуїція, характеристика якої частково збігається з визначенням есхатологічного устремління, – це Альфа й Омега у тейярдівському розумінні духовного саморозгортання людини. Передчуття свого покликання, життєвого шляху, задуму як утіленої потенції розвитку переходить у їх раціональне осмислення, свідоме ціннісне мотивування і вибір, прийняття фінальної мети саморуху як

ідеалу (образу) для-себе-покладеної Досконалості. В.Г. Гребеньков і А.К. Поправко зазначають: “Поведінка людини телеономна і, отже, її інтенціональність пов'язана з наявністю деякої домінанти (домінуючої оцінки), що виражає спрямованість учинку й у цілому поведінку людини” [19, с. 163]. Отже, тільки через розширення індивідуальної ціннісно-смислової свідомості можна сягнути “центру Омега” – повноти духовного буття індивіда, єдиносущного з Універсумом. Цим самим підтверджується базове передчуття конкретної емпіричної Альфи (даного духовного суб'єкта) своєї життєвої місії.

Повертаючись до визначених В.О. Татенком інтенціональної, потенціальної й експірієнтальної інтуїцій, зауважуємо, що вони прямо нагадують встановлені В.Ф. Сафіним суб'єктні здібності, які зумовлюють самовизначення особистості. При цьому експірієнтальна інтуїція подана В.Ф. Сафіним як посіденція, що в перекладі з французької означає те, що набуто досвідом дільності. Саме тому ми вважаємо посіденції упредметненою в людських звичках, характері, поведінці свободою. Посіденції – це “закономірний” результат, до якого приходять інтенція як нічим необмежена (абсолютна) свобода, “просіюючись через сито” потенцій – індивідуально-сутнісно і конкретно-ситуативно зумовлених можливостей (“опосередкована свобода”) – й актуалізуючись у ціннісно зорієнтованій поведінці (відносна свобода). В.Ф. Рибаченко зауважує: “Вибір як механізм реалізації потенціальності суб'єкта являє собою двоспрямований засіб, який і здійснює, й одночасно обмежує свободу. Адже обираючи щось, тим самим відкидаєш решту. Актуалізуючи потенціальність, водночас зменшуєш її на величину актуалізованого” [56, с. 79]. Звідси випливає корінна екзистенціально-духовна суперечність: “Нереалізована можливість є смерть свободи від невибору. Реалізована можливість – це життя свободи у формі несвободи, точніше, спотвореної свободи” [56, с. 80]. Тягар вибору, який несе людина як духовний суб'єкт, особистість, тотожний відповідальності за зайняту моральну позицію, здійснені вчинки тощо. “Самодетермінація розгортається як система зусиль зрілого, відповідального суб'єкта життя щодо досягнення значущих життєвих цілей, орієнтованих на буттєві цінності” [56, с. 80].

Розгорнутий у три ланки (інтенція – потенція – посіденція) процес устремління як



I — сутнісний (предиспозиційний),  
 II — інтраіндивідний,  
 III — інтеріндивідний,  
 IV — метаіндивідний (диспозиційний) рівні та  
 V — універсумальний (супердиспозиційний) рівень функціонування ціннісно-сислової свідомості

Рис. 1.  
 Рівнева структура ціннісно-сислової свідомості особистості.

мотивування структурно “спресований” в устремління як смислової диспозицію, що володіє принциповою **здатністю віртуальності**, тобто повсякчасною можливістю самопокладання і самовизначення людини в ціннісному життєвому просторі. Лексико-семантичну тонкість слововжитку термінів

“віртуальний” і “потенціальний” добре підмітив В.А. Петровський: “Віртуальний означає, за “Словарем иностранных слов” (М., 1979) — “можливий; той, що може появитися, — що відрізняє цей термін від синонімічного “потенціальний” (можливий, той, що існує в потенції; прихований, який ще не проявля-

ється”). Відмінність – у самій ідеї перехідності можливого в дійсне: віртуальне, порівняно з потенціальним, – ніби ближче до дійсного самовиявлення можливості” [53, с. 92–93].

Отже, *суб’єкт будь-якого рівня розвитку є віртуальним суб’єктом, що впливає з принципово неусувної екзистенціальної потреби вибору і ціннісного самовизначення через реалізацію духовної свободи особистості*. Російський філософ І.А. Ільїн вважає; що “дух є сила самовизначення до кращого... Дух є сила, котра має дар укріпити себе і побороти в собі те, що заперечується; дух має силу і владу витворювати форми і закони свого буття, творити себе і способи свого життя” [25, с. 95]. Дух визначає істинну вартість життя людини, бо виявляється як “любов до якості і досконалості” [61, с. 337], тобто він є само-детермінацією, самоактуалізацією і самотрансценденцією суб’єкта як джерела і носія духовної (вільної) за суттю і ціннісно-орієнтаційної (за змістом) активності.

Виникає запитання, чи відповідальна людина, а якщо відповідальна, то з якої пори, за свої духовні пориви, своє перебування в душі, чи, може, дух є виявом спонтанної “безпідставної” свободи, який “веде” людину “шляхами незвіданими”? Висновок, що впливає з попереднього філософування, *полягає в онтичній тотожності духу, суб’єкта й особистості, яка з’являється на стадії розрізнення людиною Я і не-Я, можливості децентрації і розототожнення з різними аспектами довкілля, своєї тілесної і душевної конституції. З появою свідомості та її рефлексивного ядра – самосвідомості – створюються умови для відповідального оволодіння людиною світом буттєвих цінностей. До появи особистості як морально-психологічного інтегративного центру духовного буття людини можна говорити лише про тотожність духу і суб’єкта психічної активності*. В.О. Татенко пише: “Якість суб’єкта індивід набуває не в підлітковому або в якомусь іншому віці, а в моменти породження психічного, переходу від біологічного способу саморегуляції, ймовірно ще до народження, в пренатальному періоді, коли починають функціонувати органи чуттів і пробуджуються перші відчуття, котрі закладають фундамент психіки як нового рівня і способу життя з його специфічними механізмами саморозвитку” [68, с. 28]. “Причому на кожному з етапів онтогенезу індивід постає як цілісний суб’єкт психічної активності певного

рівня розвитку (спочатку несвідомого, а потім все більш свідомого)... Іншими словами, суб’єкт завжди мається (має себе), наявний і завжди перебуває у стані самостановлення, самодосконалення і саморозвитку” [67, с. 257].

Позиція, яку, слідом за В.О. Татенком, обстоюємо і ми, ще не стала загальноприйнятою при дослідженні проблеми суб’єкта психічної активності. Переважає позиція зведення суб’єктності до усвідомленості, а, отже, свободи як першопочатку, духу, інтенції до можливостей практичного діяння, потенції, а то й до “застиглої”, “речової” свободи в деяких зовнішніх атрибутах особистості та її діяльності. Наприклад, О.Б. Старовойтенко, посилаючись на С.Л. Рубінштейна, пише: “Психічні зміни, викликані зусиллями людини свідомо перетворити своє дійсне життя, є... основними критеріями суб’єктної детермінації психіки” [66, с. 52]. Далі наводиться цілком справедливе уточнення: “... суб’єктом свого психічного життя людина стає в досвіді частого проживання загальної внутрішньої інтенції до життєвих змін, свободи руху діяльності, свободи вибору і звільнення в індивідуальних досягненнях” [66, с. 53]. Там-таки О.Б. Старовойтенко наводить перелік деяких “суб’єктоутворювальних умов”, зі змісту яких випливає, що вона залишається на позиції розуміння суб’єкта як свідомого себе індивіда, що справедливо, коли йдеться про предметну, соціокультурну діяльність, самопізнання, але навряд чи співвідноситься з усім спектром психічної активності людини, яка є відображенням її духовного буття.

У визначенні О.П. Колісника знаходимо подібне розуміння суб’єкта психічної активності, що вказує на особистість як своєрідний ціннісно-цільовий стержень розгалуженої системи людської суб’єктності: “Духовність є здатністю до творення з точки зору вищих людських цінностей, свідомого і діяльного ставлення до світу, до іншої людини, до самого себе. Вона виявляється у свідомому виборі цього ставлення через рефлексію вартостей, що знаходяться за ментальними смислами, і в конверсії смислів, завдяки якій провідними в ієрархії стають мотиви пошуку і втілення у результат саме цих вищих цінностей” [31, с. 187].

Ми відстоюємо позицію, за якою *суб’єктність є способом реалізації людиною свого духовного потенціалу, котрий репрезентує її вроджену здатність до саморозвитку і самовизначення у просторі мотиваційно-цін-*

нісних відношень. За своїм логіко-математичним змістом суб'єктність – це розгалужена система з різнотипними зв'язками між її структурними компонентами: функціональними і генетичними, що репрезентують каузальний (причинно-наслідковий) тип детермінації та багато-багато-значними зв'язками між різноякісними множинами елементів, що характеризують телеологічний тип детермінації. Системний підхід до вивчення аксіопсихіки повинен враховувати обидва детермінантні ряди, вважаючи каузальність частковим проявом у потоці цілісного телеологічного зв'язку.

Дещо суперечливою у цьому теоретичному аспекті виглядає позиція відомого дослідника суб'єктності В.А. Петровського. Розуміючи під суб'єктністю властивість самодетермінації буття людини у світі, він вказує на чотири сфери її прояву – природну життєдіяльність, предметну діяльність, спілкування, свідомість. В усіх цих видах активності людина відтворює себе і власне буття у світі, тобто здійснює загалом пристосувальні акти згідно з принципом відповідності (рос. – сообразности). З подальших міркувань В.А. Петровського слідує, що відповідна (тобто доцільна) поведінка людини свідчить про існування начебто “неповноцінного” суб'єкта, бо “справжній” суб'єкт “народжується” в актах неадаптивної, надситуативної активності, яка спостерігається тоді, коли отримані результати активності перевищують поставлені цілі: “Вільне взяття на себе відповідальності за неперед-визначений завчасно кінець діяння і є для нас показником самопородження людини як суб'єкта активності” [53, с. 94]. Тим самим суб'єкт виявляється випадковим, “незапланованим” продуктом активності, котра нібито існує сама собою, без її носія, тобто є безсуб'єктною.

Даної суперечності можна було б позбутися, якщо визнати, що і адаптивні й неадаптивні дії людини первісно визначаються метою, добре чи недосить усвідомленою. Ірраціональні психологічні захисти, до речі, теж мають таку “мету” – зберегти внутрішній баланс “психічного організму” людини, примирити між собою конфліктуючі мотиваційні тенденції. Надситуативна активність спочатку також скеровується метою, інша справа, що вона досягається “з надлишком”, але це аж ніяк не дискредитує ідею телеологічності, якій підлягає всіляка людська активність, про що вже йшлося вище.

Найважливішими теоретико-семіотичними віхами розгортання суб'єктності (духовності)

в людині є, по-перше, **рівень індивіда (організму)**, який може бути охарактеризований різновидами **інстинктивної активності**. На цьому рівні людина існує в симбіотичній єдності з іншими людьми, які відгукуються на її потреби, не володіє самосвідомістю, і тому може бути названа **відносним суб'єктом життєдіяльності**.

**Рівень моносуб'єкта** зосереджує увагу на категорії **діяльності** як цілеспрямованій предметній активності індивіда в досягненні бажаного результату. Така іпостась людини як **власне суб'єкт** (у розумінні – **діяч**) найчастіше пов'язується з її **функціональними особливостями** (О.М. Леонт'єв, В.Ф. Сафін та ін.) як “розпорядника душевних сил” (В.І. Слободчиков, Є.І. Ісаєв) з погляду впливу на оточуючий матеріальний світ.

**Рівень полісуб'єкта** задає умови розвитку **особистості** внаслідок інтерналізації **суспільних цінностей і суб'єктивних смислів інших людей та оформлення власної ціннісно-смислової (за змістом) і знаково-символічної (за формою) свідомості**. Особистість – це змістова, сутнісна характеристика людини, котра визначається якістю її мотиваційних відношень до дійсності. Рівень особистості – це точка відліку для свідомих самопрезентацій духу, вольових “зусиль” останнього, спрямованих на забезпечення гідного життя людини за допомогою відповідних психічних “органів”, “знарядь”. Тому **поняття “особистість”** обіймає не лише сферу свого конституювання – спілкування і внутрішньогрупову взаємодію, – а й інші феноменальні вияви інтегрального суб'єкта, як на “нижчих” (індивід, суб'єкт – діяч), так і на вищих (індивідуальність, універсальність) рівнях його функціонування.

**Рівень метасуб'єкта** репрезентований категорією “**індивідуальність**”, що, як відомо, означає неповторний комплекс анатомо-фізіологічних, морфологічних та набутих змістово-функціональних ознак конкретної людини. Рівновеликим індивідуальній іпостасі духовного буття людини є таке розгортання суб'єктності, яке схоплене категорією “**творчість**”, що відображає оригінальну, нестандартну форму діяльності і є джерелом збагачення соціокультурної практики. І.І. Резвицький дає точне і розгорнуте визначення індивідуальності: “Індивідуальність – це інтегральне поняття, що виражає особливу форму буття індивідів, у рамках якої вони володіють внутрішньою цілісністю і відносною само-

стійністю, яка дає їм змогу активно (творчо) і своєрідним чином проявляти себе в навколишньому світі на основі розкриття своїх задатків і здібностей. Як індивідуальність людина є автономним і неповторним суб'єктом свідомості і діяльності, здатним до самовизначення, саморегулювання, самовдосконалення в умовах суспільства" [54, с. 38].

Гранично широкою категорією, що охоплює раніше названі рівні суб'єктності й осмислюється як ідентифікація з **Абсолютним суб'єктом** (Універсумом, Богом), є **універсальність**. Остання фіксує *вищий ступінь духовного розвитку людини* і "виявляється у повному усвідомленні сенсу свого життя, у знанні своєї причетності до світу, у відчутті духовної єдності з Універсумом" [61, с. 372].

Екстраполяція предмета психології на сферу "чистої" духовності, а саме – на універсальність, постає результатом відвоювання втрачених наукою креаціоністських позицій, що співіснують поряд з еволюціонізмом. "З точки зору креаціоністського підходу створення індивідуальності є результат проекції у просторі і часі однієї з нескінченного числа потенціальних можливостей Найвищого першоджерела усього виявленого буття. Ця потенціальна можливість через індивідуальну або космічну свідомість конкретизується у закон або істину індивідуума і стає його душею або психічним еством, яке у Першоджерелі поєднане з усім виявленим або невиявленим буттям" [76, с. 127]. Цим твердженням підкреслюється еманация абсолютного об'єктивного духу в суб'єктивний (індивідуальний) дух конкретної людини, котрий служить запорукою духовної причетності, спорідненості індивідуального духовного суб'єкта всім іншим сущим у Бозі (Універсумі, Абсолюті). В.І. Слободчиков і Є.І. Ісаєв висновують, що "можна говорити про такі подоби суб'єктивного духу, як особистісне (цілісне), індивідуальне (одично-унікальне) й універсальне (родове) буття людини" [61, с. 338]. Стратегічним напрямком психічного самовдосконалення людини до рівня універсальності є, за В.С. Щербаковим, "реалізація здібності об'єднувати розрізнені елементи у цілісний ментально-почуттєвий образ, інтуїтивно-абстрактне поняття; поступове просування від інтелектуального формування до інтуїтивного почуттєзнання" [76, с. 128].

У зв'язку з висунутим тут принципом інтегральної суб'єктності як засобу виявлення аксіопсихологічних атрибутів особистості

вимагає коментаря наступне застереження В.О. Татенка: "Суб'єкт психічної активності є утворенням єдиним, цілісним і неподільним, таким, що в онтологічному смислі не підлягає подвоєнню, роздвоєнню і тиражуванню" [67, с. 255]. Дану репліку можна сприйняти як натяк на існуючі спроби "бісуб'єктивізації" чи всякої іншої "мультисуб'єктивізації" індивіда, що певним чином зачіпає і наші авторські амбіції. Гадаємо, що застереження В.О. Татенка слушні, коли йдеться про суб'єкта психічної активності, взятого в цілісності його *внутрішнього телеологічного зв'язку*: для суб'єкта "...розвиток власної психіки, душі, духу є внутрішньою ціллю і цінністю та може здійснюватися тільки відповідними внутрішніми засобами" [68, с. 25]. Зрозуміло, що "замкнута" на внутрішній телеологічності структурно-функціональна модель суб'єкта психічної активності не охоплює всього життєвого простору, до якого діяльним, ціннісно-цільовим способом долучена людина як суб'єкт духовного буття. У такому разі моно-, полі-, і т.д. суб'єкти не видаватимуться формальними квазіоб'єктами довільного теоретизування, а постануть у своїй системно зорганізованій, адекватній розглядуваній суб'єктивній реальності "плоті".

Усі п'ять визначених іпостасей людини як інтегрального суб'єкта духовно-психічної активності – відносний суб'єкт (індивід), моно-суб'єкт (суб'єкт як діяч), полісуб'єкт (особистість), метасуб'єкт (індивідуальність), абсолютний суб'єкт (універсальність) – зумовляють специфічну, почасти імпліцитну, важко розрізнявану, аксіопсихологічну феноменологію.

### 1.3. Діалог – універсальний психологічний механізм аксіогенезу особистості

Специфікою всякого гуманітарного знання є його конвенціальний характер. Спроби експериментальної і логіко-математичної верифікації знань про суб'єктивну реальність у різноманітних її проявах (філософському, психологічному, лінгвістичному тощо) виявляються корисними, але не адекватними екзистенції самих феноменів людської суб'єктивності. Річ у тім, що аутентичний зміст суб'єктивних явищ визначається специфікою комунікативної ситуації – реальної чи опосередкованої взаємодії двох або кількох суб'єктів. Звідси випливає потреба міждисциплінарного дослідження

діалогу як структурної “клітинки” і гносеологічної моделі існування психічних, естетичних та інших явищ.

Звернення до діалогу як пояснювального принципу побудови й існування “невідчужуваної” (індивідуальна психіка, свідомість) і “відчуженої” (наприклад, в художніх текстах, творах живопису і т. ін.) суб’єктивної реальності знаходимо насамперед у релігійно-філософській концепції М. Бубера й антропологічному підході М.М. Бахтіна. Два оригінальні мислителі розробляли методологічні засади діалогу на різних поняттєво-термінологічних “полях”, але виявили при цьому гідну подиву внутрішню спорідненість у розумінні *субстанційності діалогу як форми присутності Духу*.

Зокрема, М. Бубер стверджує буттєвісну первинність “Я – Ти” відношення на відміну від похідного “Я – Воно”. Первісна репрезентація “Я – Ти” відношення – суть синкретична (нерозчленована) єдність двох взаємодіючих суб’єктів. При цьому “Я” як самість ще не знає себе. “Я” знаходить підтвердження в “Ти”, яке засвідчує факт його самобуття. Існування “Я” в “Ти” означає цілісну духовну установку на Іншого як унікальну істоту, носія смислу самого себе. Таким чином, абсолютна самоактивність індивіда реалізується в “Тивизнанні” як одного з “голосів” Абсолюту, “бо через доторк кожного “Ти” нас торкається “подув” вічного життя” [14, с. 51].

Більше того, “Я – Ти” відношення є не лише наслідком зустрічі двох налаштованих на винятково вибіркоче, індивідуалізовано конкретне сприйняття суб’єктів, а і як *вроджена апріорна інтенція “Ти” – ідеальний суб’єкт, “місце” заповнення екзистенційно-ціннісного “вакууму” всяким потенційним суб’єктом, – яка може реалізуватися не лише в людському спілкуванні, а й в особливому сприйнятті навколишніх об’єктів як одухотворених*: “Помилково думати, ніби дитина спочатку сприймає об’єкт, а потім уже вступає з ним у відношення; навпаки, найперше – це прагнення до відношення..., це ставлення до того, що переді мною (“предстоящому”), безсловесний прообраз висловлення Ти; уречевлення ж має місце пізніше... Спочатку – відношення: як категорія сутності, як готовність, вмещаюча у себе форма, модель душі; апріорі відношення; вроджене Ти” [14, с. 31]. Таким чином, вроджене “Ти” – апріорне діалогічне світовідношення людини – виражає її духовну суть –

відповідь людини своєму “Ти”: “Дух не в Я, він між Я і Ти. ... він – як повітря, яким ти дихаєш. ... Єдино завдяки своїй силі відношення людина може жити в душі” [14, с. 37]. Звідси випливає, що *вроджена іманентна орієнтація “Ти” є тільки передумовою духовності, можливістю знаходження смислу в інобутті Іншого, а відтак і самого себе; можливістю, яка стає фактом самоствердження завдяки реальному стів-бутті з “Ти”, який цей смисл об’єктивує, робить самоочевидним твірним началом світозміни і саморозвитку*.

Відношення “Я – Воно” є похідне, вторинне. Це сфера утилітарного використання, експлуатації, контролю. Орієнтація на “Воно” – результат відчуження “Я” від “Ти”, перетворення останнього у препарований аналізом і практичним розумом конгломерат якостей – “Воно”. М. Бубер говорить про фатальну неминучість кожного “Ти” стати “Воно”, яке, однак, може відродитися в “Ти” у ціннісно збагаченому сенсі. Повернення (“відкат”) у “Воно” – відносна духовна поразка людини, “ціна”, яку вона мусить заплатити за нову інтеграцію у свідомому “Я – Ти” відношенні. Пробуксовування ж у сфері “Я – Воно” свідчить про затримку чи регресію в розвитку особистості.

Принциповим положенням філософського трактування діалогу М.М. Бахтіним є констатація поза-знаходжуваності (вне-находимости) Автора стосовно Героя (“Я – Ти” в термінології М. Бубера). Формально-логічно скидається на те, що об’єктивно відсторонена позиція Автора щодо Героя (не лише у прозовому художньому творі, а й у реальному спілкуванні) перетворює останнього в об’єкт маніпуляції (хай навіть естетичної!) з боку “Я”. Виходить, що полюс “Я” є самодостатньою домінантою всякого естетичного відношення, адже “довершує” Героя, оформляє його, зовні “обмежує”, атрибутивно визначає, висуває замість внутрішньої незавершеності, процесуальності буття Героя як останнє (остаточне) Слово про Нього?

Насправді все не так. *Відношення “Автор – Герой” є суміщенням відношень “Я – Ти” і “Я – Воно”: Герой – це і “Ти” і “Воно” одночасно, причому ціннісно первинною (не обов’язково хронологічно) є орієнтація на “Ти”, а відтак на “Воно”*. Це виражається у визначенні двох моментів естетичної реальності – вживання і завершення: “Я повинен впочуватися (розрядка наша – З.К.) в цю іншу людину, ціннісно побачити зсередини її світ так, як вона його бачить, стати на її місце і

потім, знову повернувшись на своє, доповнити її кругозір тим надлишком бачення, який відкривається з цього місця поза нею, обрамити її, створити їй завершуюче оточення з цього надлишку мого бачення, мого знання, мого бажання і почуття” [9, с. 27].

З вищезазначеного видно, що генетично двоступенева модель світовідношення (спочатку “Я – Ти”, відтак “Я – Воно”) у М. Бубера трансформована в М.М. Бахтіна ціннісно первинним відношенням “Я – Інший” (момент вживання-впочування, тобто ідентифікації з “Ти”) і протилежним йому відношенням з акцентом на відчуженні-завершенні, сказати б – рефлексії “Воно”. Попри вказані відмінності у гносеологічних позиціях обох авторів зримо проступає їх солідарність у розумінні суті діалогу як основи людського спів-буття і само-буття індивіда. При цьому не важливо, що М.М. Бахтін говорить в основному про естетичну діяльність. Його висновки легко екстраполюються на широку сферу людських взаємин, бо, як відзначав видатний фізіолог О.О. Ухтомський: “З фізіологічного боку, Краса є найбільш загальний людський проект, який виникає в ній (людині – З.К.) з приводу всякого досвіду життя” [69, с. 141].

Існування людини у взаємопов’язаних світах “Я – Ти” і “Я – Воно” чи “Автор – Герой” із суміщеними полюсами “Ти” і “Воно” у ситуації Героя ставить перед нами проблему знаходження психічної функції, “відповідальної” за реалізацію цього первісного діалогічного відношення. Завдяки чому можлива “Я – Ти”-інтенція? Якій психологічній структурі ми зобов’язані своєю **бісуб’єктністю** – долученням Іншого до власного життєвого простіру як повноважного Автора (“Ти”)?

Відповідь на це запитання знаходимо у розвитку традиції класичного німецького філософування, підтвердженого сучасними дослідженнями психологічної структури **образу як одиниці свідомості**. Спільним місцем німецьких мислителів є визнання онтологічної першості самосвідомості над свідомістю, згідно з яким Я передеу Не-Я-усвідомленню, являючись водночас моментом цілісного світовідношення. Видається вірогідним, що вроджена здатність вживатися в Іншого (ставитися до нього, як до рівновеликого мені “Ти”, злитися з “Ти”) не може не породжувати в суб’єкті іншу (похідну) духовну здатність – глянути на себе очима цього “Ти” як абсолютного референтного представника навколишнього світу

в життєвому просторі індивіда. Це означає, що у відношенні “Я – Ти” первісно домінує полюс “Ти”: *ставши “Ти”, я вперше виявляю себе*, тому що дістаю можливість, як у дзеркало, глянути на себе. Без “Ти” нема “Я”. Здобувши себе у “Я – Ти” відношенні, можна опанувати і світ Не-Я, зробивши об’єктом, у тому числі і “Ти”, якому “Я” зобов’язане своїм народженням. Таким чином, *рефлексія з позиції “Ти” є тим духовним знаряддям, що “працює” на розбудову особистості*.

Структурною одиницею свідомості (і самосвідомості) є образ. І. Кант вважав, що чуттєвий образ – не відображення, не відбиток і не знімок речі у свідомості людини, а відтворення речі за допомогою особливого виду психічної активності – “схематизму”. Ф. Шелінг уточнив, що схема – це така форма діяльності “Я” з річчю, у якій просторові визначення речі подані в часовій послідовності, а саме – у вигляді загального правила, в якому спресований спосіб (порядок) репродукції цієї речі, метод її образного відтворення. Причому схема генетично первинна і стосовно поняття, і відносно образу конкретного предмета. Інакше кажучи, *чуттєвий образ є не що інше, як реалізована схема*. Фігурально висловлюючись, ми бачимо не те, що є, а те, що можемо бачити; можемо ж побачити лиш те, що захочемо, тобто коли віднесемося до іншого, як до “Ти”, з неупередженою творчою установкою чи в трохи вужчому розумінні – з безкорисливим інтересом.

Авторитетний дослідник природи психічного образу С.Д. Смирнов стверджує, що образ являє собою своєрідну пізнавальну гіпотезу, а “будь-який конкретний образ виникає не як відповідь на той чи інший вплив, а як результат підтвердження або перебудови вже наявної гіпотези. У функціональному плані образ світу і генерована в контексті цього образу пізнавальна гіпотеза первинні стосовно стимульного впливу. Це є форма пізнавального руху “від суб’єкта на об’єкт”, що є початковою ланкою побудови будь-якого образу” [63, с. 22].

Психологічним еквівалентом філософського поняття трансцендентальної схеми як *дочуттєвої основи чуттєвого пізнання* є поняття **антиципації** – продуктивної сили уяви, що полягає у здатності породжувати суб’єктивний проект бажаного майбутнього до зустрічі з об’єктом задоволення тієї чи іншої потреби, а також у спроможності мати уявлення про предмет, подію і т. д. до того, як вони будуть

реально сприйняті. Як свідчать дослідження, проведені М.І. Лисіною та співробітниками, передбачення і смислове узагальнення немовлятами програм поведінки дорослого з'являється раніше, ніж антиципуюче відображення неживих об'єктів. Так, О.О. Сергієнко відзначає, що найбільш екологічно важливими характеристиками навколишнього для немовляти є людське обличчя, мовлення, звук, колір, рух [60].

У контексті діалогічної структури психічного антиципація видається здатністю, котра безпосередньо пов'язана з властивістю самосвідомості ("Я") вбачати себе в "Ти" як значущого агента, який засвідчує самотуття "Я". Щоб "Ти" змогло виконати функцію еталона оцінки "Я", ставлення до "Ти" мусить бути винятково лояльним, компліментарним, "любовно обіймаючим", як сказав би М.М. Бахтін, – це ставлення з абсолютною вірою в "Ти" як поза мною існуючий зразок, ідеал. Таким чином, "Я", котре знаходить себе в "Ти", не лише засвідчує свою реальність, а й є автором свого розвитку, *відносячись до інших "Ти" як до можливих "вершин" свого духовного зростання: "Ти" для "Я" – не засіб використання, а мета самоствановлення.*

Теоретико-експериментальне обґрунтування діалогу як засобу по-родження аксіопсихіки людини знаходимо в теорії прив'язаності Дж. Боулбі, М. Ейнсворт та ін. Найважливіший концепт цієї теорії – так звана "робоча модель" – глибинна структура самосвідомості або відношення; сама вона не усвідомлюється індивідом, але крізь неї він сприймає й усвідомлює себе і навколишній світ" [62, с. 139]. Центральним моментом робочої моделі є опозиція "Я – Інший". Залежно від якості ставлення дорослого, наприклад, матері до дитини (чуйність, забезпечення психологічного комфорту і підтримки чи нехтування, відкидання; повага до самостійності дитини і заохочення ініціативних дій чи нав'язування їй власних бажань і пригнічення спонтанності тощо) формується той чи інший зміст ціннісно-сислової сфери малюка.

Завдяки посередництву реального іншого Ти навколишній світ і саме Я сприймаються дитиною як складна мозаїка символів, емоційно-образних кодів, що відповідає характеру і ступеню задоволення нагальних потреб її розвитку. І картина світу, і характер Я-концепції чи система мотивації виникають під впливом батьків або інших парентальних осіб. Саме вони відповідальні за стартові умови психосоціального розвитку дитини.

У світлі попередніх міркувань можуть бути уточнені деякі аспекти інтеріоризації, під час перебігу якої формуються соціальні механізми психіки та їх інтегральне вираження – знаково-символічна функція свідомості. Остання, очевидно, утворюється поступово, діахронічно: *спочатку створюються формальні передумови розвитку комунікативних структур психіки у вигляді "знаків без значень" ("структурних знаків"), які пізніше будуть "заповнюватися" певним змістом.* Це означає, що "структурні знаки" є "формами", за якими надалі будуть "відливатися" інші, "змістовні знаки" [див. 15, Т.1, с. 158].

Ця думка перегукується з положенням М.М. Бахтіна про монологізовану індивідуальну свідомість, яка є наслідком зустрічі і взаємодії "своїх чужих очей, перехрещення світогляду свого і чужого, перехрещення двох свідомостей" [8, с. 134]. Діалогічна інтенція психіки – це свій – чужий голос ("Я – Ти"-відношення), який пізніше стає своїм. Але для того, щоб чуже слово увійшло у свідомість як "своє", треба, щоб у цій свідомості було "місце" для нього. В такому разі цей інший голос стає внутрішнім змістом і надбанням моєї свідомості.

Теорія прив'язаності оперує численними фактами, які свідчать, що саме в ранньому онтогенезі простір міжсуб'єктних взаємодій інтеріоризується, задаючи базову структуру людської свідомості. "Знаки без значень" – носії вродженої бісуб'єктності людини, діалогічної орієнтації її "Я – Ти"-відношення структурно забезпечують можливість і важливість функції "означування", реального зв'язування означуваного і значущого (за Ф. де Соссюром), що і є власне знак.

Таким чином, апіорна соціальна форма психіки, що існує віртуально як духовна інтенція розвитку, тобто здатність до "Я – Ти"-відношення, актуалізується у спілкуванні з найближчими людьми. Це означає, що *перехід бісуб'єктності з можливості в дійсність відзначений "проростанням" змістово-предметних взаємодій на "підґрунті" комунікативної експресії й оформленням ціннісної свідомості людини, яка загалом у кожному своєму елементі зберігає діалогічну побудову і діалогічний принцип функціонування.* Принципово неусувна іманентна можливість діалогу дозволяє "входити у світ іншої людини і відчувати той екзистенційний момент, коли зникають межі між Я і Ти" [12, с. 32] і з'являється здатність пережити повноту існування: "Це



саме момент спілкування між двома Внутрішніми Я, кожне з яких підживлюється енергією Універсуму. Це вищою мірою інтуїтивний момент” [12, с. 32]. Там-таки М. Боуен стверджує, що успіх психотерапії залежить не стільки від концептуальної моделі, якої дотримується той чи інший психотерапевт, і від психотехніки, якою він володіє, скільки від його здатності “долати межі між собою і клієнтом”, тобто від його готовності щораз актуалізувати свою діалогічну інтенцію.

## 2. ПСИХОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА: ГУМАНІТАРНИЙ МЕТОД І ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ТЕХНОЛОГІЯ

### 2.1. Онтологічні координати герменевтики

Вищеобґрунтований принцип інтегральної суб’єктності дає змогу розглянути аксіологічні проекції духовного буття людини у висхідній телеологічній перспективі. При цьому відзначалося, що цільовий вектор аксіогенезу особистості доповнюється причинним, сфера дії якого – “горизонтальні”, об’єктивно-діяльнісні зумовлення, що експлікують ціннісну позицію суб’єкта того чи іншого рівня. Звідси випливає, що повна, “неурізана” картина структури, генезу і функціонування ціннісно-сислової свідомості особистості може бути подана як перехрест обох гносеологічних позицій: по-спілкуванню суб’єктної, саморозвивальної, тобто телеологічної, і відносно об’єктивної, причинно зумовленої, каузальної. Таке розширення контексту дослідження потрібно для того, щоб викреслити реалістичну траєкторію аксіогенезу особистості, на характері якої позначається не лише напружене тяжіння до духовно вищого, а й адаптивне пристосування до наявного як апробованого способу діяльності з мінімальною енергетичною затратою.

І справді, розвиток ціннісної свідомості індивіда являє собою не “вертикальний злет” і не “горизонтальне розширення”, а певну мотиваційно-сислову тенденцію (розмірене піднесення в розумінні прогресивного розвитку і протилежне до нього збочення у випадку регресу).

Графічне зображення поступального аксіогенезу прокреслює лінію, що нагадує кубічну параболу, що задається залежністю  $y = x^3$ . Психологічний зміст цієї формули зрозумілий з наступного роз’яснення.

Вісь ОУ на **рис. 2** репрезентує ірраціональний, несвідомий вектор аксіогенезу, що віртуально безмежний з обох боків. Його утворюють усі відомі види несвідомої психіки – індивідуального, колективного і трансперсонального несвідомого, що інтуїтивно осягається людиною як слідування своєму духовному шляху, вірність покликанню, реалізація божественного задуму тощо. Вісь ординат репрезентує вроджену тенденцію до цілісного, апріорного пізнання, своєрідне конституювання інтенціональних предметностей у сфері трансцендентальної свідомості, що згодом можуть бути “розшифровані” емпіричною свідомістю або ж залишатися існувати імпліцитно, зумовлюючи несвідоме смисло- і цілепокладення.

Вісь ОХ репрезентує раціональний, свідомий вектор аксіогенезу, що відносно обмежений з обох боків, принаймні тривалістю життя людини, а найбільше її духовною лінією щодо розвитку власного дискурсивного інтелекту. Останній засвідчує лінійне, часто алгоритмізоване, логічне мислення, в якому аналіз (розщеплення цілого на частини) домінує над синтезом, а причинно-наслідкові (об’єктивні чи об’єктивовані) зв’язки відтісняють оцінку суб’єктивного значення (телеологічні зв’язки).

Смислова невичерпність відносного й абсолютного суб’єктів пояснюється голографічною “вбудованістю” першого в другий: індивід для самого себе тією чи іншою мірою є “річчю в собі”, мікrokосмом, що віртуально вміщує в себе “вселенську ідею”. Якщо брати до уваги умовний онтогенетичний початок (народження?, зачаття?), то тут індивід, безперечно, є відносним суб’єктом і його невичерпність абсолютна. Завдяки структурній ізоморфності семантичної реальності на всіх рівнях суб’єктності тлумачення тих чи інших феноменів аксіопсихіки повинно спиратися на принцип синхронності (одночасний вияв семантично споріднених феноменів) і похідний від нього принцип рекурентного ряду, що дає змогу віднаходити ціннісні аналоги даного індивіда на різних рівнях його буття.

Щодо суб’єктивних репрезентацій емпіричної свідомості індивіда, то вони утворюють відносно обмежений континуум ціннісних виборів. Це означає, що усвідомлення себе суб’єктом певної діяльності, у т. ч. її смислоутворювальний мотив, відображається набагато пізніше, ніж перцептивно-дійове освоєння дійсності, спрямоване вродженим, інтуїтивним інтелектом. Прикладом цього є орієнтація не-

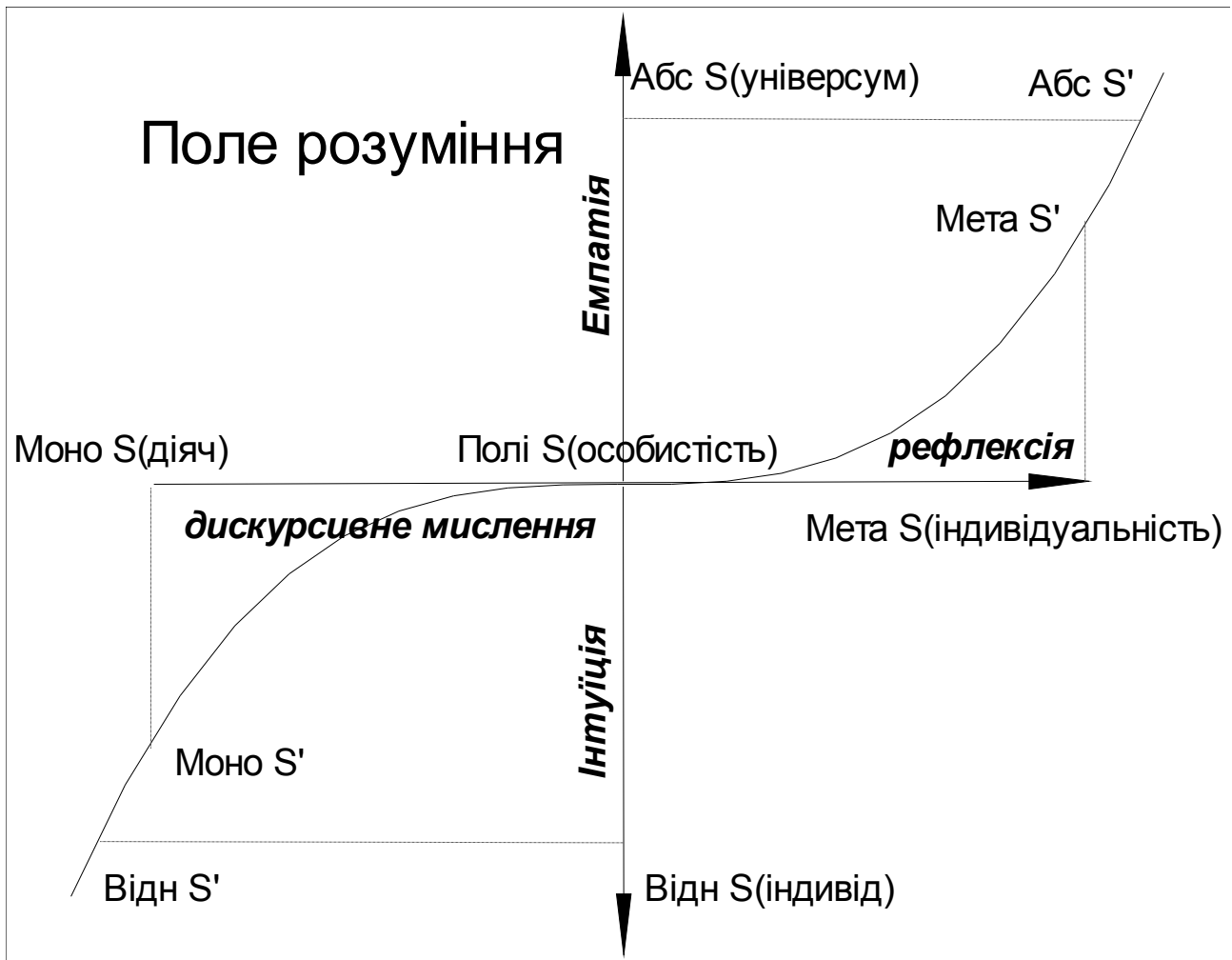


Рис. 2.  
Онтологічні координати герменевтики.

мовляти насамперед на мімічні тілесні прояви дорослого, інтонацію звертання, котрі дозволяють зчитувати ціннісний зміст інформації, а не її характеристику як інструментальної функції. Діапазон “людина-діяч (суб’єкт діяльності) — метасуб’єкт (творча індивідуальність)” охоплює життєвий шлях індивіда, біографію його свідомого життєздійснення, що, образно кажучи, становить надводну частину айсберга відносно всіх ціннісних прямувань людини (див. вісь ОХ рис. 2). Тому-то *розширення індивідуальної свідомості*, задіяння до неї потенційних (варіативних та альтернативних) смислів зі сфери несвідомого постає екзистенціальним надзавданням особистості. Тільки повсякчасне інтенсивне інтелектуальне зусилля зможе примусити стрімко злинути вгору зображену на рисунку параболу.

Дуалістична рівновага несвідомого і свідомого, суб’єктивного й об’єктивного, інтуїтивного і логічного встановлюється точкою їх

перехресту. Сутнісно точка перетину осей ординат та абсцис маніфестує “місцезнаходження” особистості як такого онтогенетичного утворення, котре здатне продуктивно синтезувати духовну інтуїцію (безпосереднє вбачання суті, тут — смислу) з логічним висновком вербального інтелекту. Як було показано вище, особистість через указану причину функціонує як полісуб’єкт, внутрішній простір котрого здатен вмістити і підсумувати різні ціннісні позиції, виступаючи “від імені” однієї з них або відсторонюючись від усіх наявних у його свідомості смислів. Така вперше заявлена позиція “позазнаходжуваності”, можливість децентрації і розототожнення з усвідомленими атрибутами своєї самості й становить зміст духовного суб’єкта, яким і є особистість.

Дана точка є також точкою відліку ціннісного самовизначення особистості. З цього місця висхідна гілка параболи утворюється *проекціями соціальних видозмін інтуїції й*

дискусивного умовиводу, а саме емпатією і рефлексією. Відомий фахівець з когнітивної психології У. Найсер відзначає: "...дитина, імовірно, сприймає своїх батьків, братів і сестер як людей, які мають певні наміри і почуття, задовго до того, як зрозуміє, що і вона така ж, як і вони" [47, с. 203]. Отож і емпатія, подібно до інтуїції, емоційно-ціннісно випереджає й оформляє рефлексуючі зусилля особистості у плані взаємо- і самопізнання.

Розгортання духовного потенціалу особистості у квадранті 1 (див. рис. 2), на відрізку аксіогенезу "полі-, мета-, абсолютний суб'єкт" забезпечується прогресуючим рефлексуванням і зростанням емпатійних здібностей індивіда, що означає дедалі більше **феноменологічне відцентрування деякого трансцендентального Я (постійного духовного центру людини) від різноманітних емпіричних напластувань ціннісного змісту.** "Стихійне" функціонування свідомості в міжособистісному спілкуванні чи "робота" з нею за умов психотерапевтичного сеансу принципово переслідують одну і ту ж мету, – не покидаючи деякої внутрішньої точки опори, дистанціюватися від власних же запитів як метасуб'єкта (творчої індивідуальності), універсальних цінностей абсолютного суб'єкта (звершеного ціннісного ідеалу людини) і т.д. з тим, щоб забезпечити собі "стереоскопічне" бачення власної духовної ситуації, діяти як інтегрована, свідома свого вибору, особистість. Таким чином, **феноменологічне відцентрування є загальним психотехнічним методом віддзеркалення ціннісних позицій,** котрі усвідомлюються як реально діючі або як ті, що потенційно наявні, але ще не використовуються в духовному трансцендуванні особистості.

Зі сказаного випливає, що полісуб'єкт – це місце "зародження" духовного суб'єкта, себто особистості. Інтерналізувавши чужі ціннісні позиції й інтегрувавши їх смислооформлюючою дією інтуїції, особистість надалі діє як монологізований, трансцедуючий суб'єкт, який є не просто механічною сумою всіх суспільних відносин, а нанизаною на власний (аутентичний) телеологічний стержень духовною індивідуальністю. Стає зрозумілим, що метафоричний вислів "відкрити своє Я" означає *можливість з позиції полісуб'єкта як артефакта, витвору культури переміститися в трансцендентальне Я,* місце, що до цього пустувало, оскільки несформований полісуб'єкт не зміг би зустрітися зі своїм

метафізичним двійником. У цьому ж смислі висловлюється і А.А. Мелік-Пашаєв, котрий вважає рушійною силою розвитку більш чи менш усвідомлену потребу людини "стати собою" – "реалізувати, наскільки можливо, власне Вище Я в контексті наявної дійсності", а під "зустріччю з собою" розуміє "прориви Вищого Я в буденну свідомість і світовідчування людини, що дає передбачення своїх істинних можливостей, а іноді й прозирання свого життєвого і творчого шляху" [42, с. 80].

Можна сподіватися, що принцип інтегральної суб'єктності, спроектований на додаткову каузальну вісь розвитку, спричиниться до подолання методологічного розколу в психології, що представлений розмежуванням об'єктивних і суб'єктивних, номотетичних та ідіографічних методів. Перші виражають намагання психології будуватися за зразком природничих наук і спрямовані на виявлення загальних закономірностей та універсальних механізмів розвитку і формування особистості. Другі пов'язуються з методологічною настановою розумінневої психології, заснованою на інтуїтивному схопленні проникливим дослідником цілісності іншої людини і самого себе, що дозволяє пізнати конкретного суб'єкта в усій його самодостатності. Проте, як правильно відзначають Ю.М. Забродін і В.І. Похилько в передмові до відомого посібника про застосування репертуарних особистісних методик, "цілісна психодіагностика повинна бути здатною описувати і загальне, й особливе, й одиничне в особистості людини" [72, с. 23].

Зроблена заувага справедлива і щодо розвивальних, психокорекційних і психотерапевтичних методів, які аж ніяк не можна протиставляти методам пояснювальної (природничо-наукової) й описової (гуманітарної) психології, як це роблять, приміром, В.І. Слободчиков та Є.І. Ісаєв. Виділена ними група методів психологічної практики спрямована "не на дослідження психіки, свідомості, а на роботу з психікою, зі свідомістю; на способи впливу психолога на свідомість іншої людини, на систему її уявлень про світ інших, саму себе; на її ціннісні орієнтації, на форми спілкування, характер взаємовідносин" [61, с. 114]. Важко погодитися, що так звані дослідницькі методи можуть бути настільки "стерильними", що поставитимуть "об'єктивне" знання з уникненням впливу на "обстежуваного". Треба чесно визнати, як радить Є.Л. Доценко, що пора "припинити боротьбу із суб'єктивністю дослідника

в намаганні перетворити його у вимірювальний прилад, і навпаки, ... якнайповніше застосувати її унікальні можливості” [21, с. 26]. Останнє можна здійснити лише за умови феноменологічного вчування (*інтуїції та емпатії*), а відтак і феноменологічної рефлексії суб’єктивної реальності даної людини, тобто при випередженні й підпорядкуванні телеологічним вектором дослідження каузального. А це означає, що намір дослідника, котрий спирається на вихідний теоретичний постулат, – принципово неусувне явище, яке можна перетворити на умову реалістичного осягнення суті особистості, повно долучивши її до системи причинних зв’язків.

## 2.2. Психологічні вектори розуміння

Справжній шанс опертися на діалогіку, використовуючи термінологію В.С. Біблера, обох заявлених методологічних підходів дає герменевтика. Вона уможлиблює настанову Кріпнера і де Карвало на те, що “вихідним пунктом психологічного дослідження повинно бути повернення “назад, до самих предметів”. Вивчення природи людини доречно розпочинати з пізнання феноменологічного і лише потім надіти на себе ярмо об’єктивних, експериментальних і лабораторних методів” [33, с. 119–120].

Предметом герменевтики є розуміння, яке, на думку одного з її найавторитетніших представників В. Дільтея, “є процес, у якому ми зі знаків, чуттєво даних іззовні, пізнаємо певний внутрішній зміст” [20, с. 35]. Так визначений предмет герменевтики виводить останню за рамки “вчення про мистецтво тлумачення літературних пам’яток, розуміння письмово зафіксованих проявів життя” [20, с. 74]. Сучасні психологічні дослідження у галузі герменевтики присвячені як розумінню і тлумаченню текстів, насамперед наукових, науково-популярних і навчальних, так і герменевтиці дії, тілесної експресії, художнього самовираження. Можна стверджувати, що на наших очах відбувається оформлення особливої царини герменевтики, що займається вивченням аксіопсихіки особистості. **Психологічна герменевтика** охоплює широке коло явищ, котрі несуть на собі відбиток людської суб’єктивності: не лише словесні висловлювання і різні форми дискурсу, а й невербальні, пара- та екстралінгвістичні, тілесні вияви, що репрезентують складно влаштовану “сутідрядну” ціннісно-смыслову реальність

життєвого світу особистості. Саме такий вид герменевтики мав на увазі П. Рікер, коли зазначав: “я називаю герменевтикою всяку дисципліну, котра бере початок в інтерпретації, а слову інтерпретація я надаю його справжній зміст: виявлення прихованого смислу в смислі очевидному” [58, с. 408].

Вітчизняні дослідники проблеми розуміння в основному солідарні з вказівкою на зв’язок цього феномена з пізнанням суб’єктивної смыслової реальності. Так, В.С. Швирьов відзначає, що зміст гуманітарного знання визначається “ідеєю розуміння як роботи свідомості, спрямованої на смисл, деякий ідеальний зміст втілених у матеріальних тілах явищ культури. Втілюючи ці смисли, ідеальні змісти стають їх носіями, відповідні матеріальні тіла набувають знаково-символічну функції” [22, с. 19]. Семантична концепція розуміння А.Л. Никифорова виходить із засновку, що розуміння являє собою інтерпретацію, а інтерпретація наділяє смислом матеріал, який об’єктивно його позбавлений. Звідси робиться висновок про те, що розуміння є надання, приписування смислу тому, що ми розуміємо. Основою розуміння, за А.Л. Никифоровим, є “індивідуальний смысловий контекст, що становить система взаємопов’язаних смыслових одиниць. Індивідуальний контекст формується у результаті освоєння індивідом культури суспільства й особистого життєвого досвіду. Тому смыслові одиниці утворюються з характеристик двох видів – загальних та індивідуальних. У процесі розуміння мовленевих висловлювань, актів поведінки, речей ми асоціюємо з ними деяку смыслову одиницю з індивідуального контексту. Взаєморозуміння двох індивідів забезпечується частковим збігом їх індивідуальних контекстів або характеристик тих смыслових одиниць, які вони асоціюють з об’єктами” [22, с. 94].

Таким чином, *смыслова реальність може бути не лише “прочитана”, тобто інтерпретована як “готовий”, соціально зумовлений і культурно втілений смисл, а й “приписана”, тобто зсередини конституційована індивідуальною ціннісно-смыслову свідомістю*. Н.С. Автономова робить висновок, що “розуміння як функція розуму, взята в розвиненому її вигляді, є функція охоплення й утримання у формах теоретичної розумності всіх передуючих їй і ніби вкладених у неї форм і способів (як дискурсивних, так і недискурсивних) побудови цінності” [22, с. 108].

Способом відтворення душевної цілісності індивіда у процесі пізнання і самопізнання постає розуміння, яке є результатом психологічної практики, котра передбачає зацікавлену, співчутливу, діалогічно відкриту позицію умовного дослідника (психолога) в бутті іншого та самого себе. Використовуючи метафору Л.І. Воробйової “дзеркало для двох” як вказівку на техніку взаємокерованої проєкції [16], можна наочно подати позиційне вирівнювання різноякісних особистісних смислів суб’єктів діалогічної взаємодії. Таке вирівнювання не має нічого спільного з деіндивідуалізацією, навпаки, є гарантом безпечного духовного зростання, оскільки позбавлене диктату Вищого Цензора, що породжується іншими недіалогічними (наприклад, маніпулятивними чи імперативними) ціннісними позиціями.

На цю принципово нову, “герменевтичну” ситуацію психологічної практики як новітньої методологічної засади, що долає обмеженості “суто об’єктного” або “суто суб’єктного” пізнання людини, звертає увагу і А.Ф. Коп’єв. Зокрема, він пише: “передбачається фундаментальна свобода самовизначення особистості і завдяки цьому досягається її відкритість, незавершеність і тому принципова незводимість до як завгодно точних і тонких формул – “діагнозів”, що визначають її як зовнішній об’єкт” [32, с. 18]. Таку серйозну готовність до моральної відповідальності за результати психологічного консультування А.Ф. Коп’єв називає діалогічною інтенцією клієнта, яка, природно, узгоджується з ідентичною інтенцією консультанта.

Подібний підхід обстоюють Є.Т. Соколова і Н.С. Бурлакова, обґрунтовуючи метод діалогічного аналізу випадку: “...потрібна зміна точки відліку – зміна зовнішньої дослідницької об’єктивної позиції на позицію вчування, вживання у саме висловлювання й ідентифікацію з його суб’єктом. Наступний крок полягає в синтезі об’єктивного і феноменологічного рівнів аналізу тексту, завдяки чому більш зримо вимальовуються образи того, до кого звернуті висловлювання, і того, хто є їх автором, а також їх почуття один до одного” [65, с. 63].

Психологічна герменевтика, як бачимо, – це не лише метод голономного пізнання суб’єктивної реальності на кшталт “розпакування мотрійки” – зчитування-приписування смислів, – а й особлива онтологія одухотвореної дійсності, способом існування якої є людська інтерсуб’єктивність. Х.-Г. Гадамер застерігає від ілюзії всесильності самонадіяної

рефлексії: “...наша власна самосвідомість полягає якраз у тому, що ми ухиляємося від цієї діалектики обопільності, що шляхом рефлексії ми виключаємо себе з цього зв’язку з іншим і в результаті цього стаємо для нього недоступними. Розуміючи іншого, претендуючи на те, що ми його знаємо, ми позбавляємо будь-якої легітимації його власні домагання. Діалектика піклування, дбання про когось виявляється подібно до цього, проникаючи як рефлексована форма прагнення до панування в усі міжлюдські відносини” [17, с. 199]. Розуміння, яке спирається тільки на рефлексію інтерсуб’єктивності, бачить в іншому “лише знаряддя, що підлягає обліку й володінню” [17, с. 198–199]. Завдання полягає не в тому, щоб розімкнути герменевтичне коло, а щоб увійти в нього, тут – ставитися до Іншого як до мети, індивіда, котрий сповняє своє призначення (інтуїтивне вбачання духовної суті Іншого), і лиш за цим проаналізувати засоби, які “працюють” на його творчу самореалізацію. Визначаючи розуміння як універсальний спосіб співпереживального і співмисленевого ставлення до світу в цілому, Л.В. Поляков, в унісон Гадамеру, стверджує: “Мета розуміння – не рух-поступ у колі теоретико-прагматичних опосередкувань, не панування і підкорення пізнаного, а виявлення в будь-якому іншому (а відтак і в самому собі) підстав відношення відкритості” [22, с. 43].

Отже, розуміння стає можливим унаслідок діалогічної орієнтації комунікантів при задіянні обох аспектів феноменологічного відцентрування – інтуїтивно-емпатійного, смислопороджувального, синтетичного, телеологічного й аналітико-рефлексивного, інтерпретативно-оцінювального, дискурсивного, каузального. Розуміння, котре відбувається у спосіб діалогічної взаємодії, релевантній духовному буттю людини, і становить суть психологічної практики, яка не є емпіричним додатком до номотетичних та ідіографічних методів пізнання, а репрезентує факт їх взаємного зближення, взаємопроникнення в новому творчому синтезі. Постає внаслідок цієї інтеграції психотехніка засновує таку технологію роботи зі свідомістю, психікою, яка дає “на виході” значення-оцінку, факт, віру, обмежену певним контекстом закономірність і т.д., тобто завідомо аксіопсихологічні феномени, ті чи інші смислові утворення, у формі яких тільки й існує людська суб’єктивність.

Такий результат розуміння виходить за рамки традиційного визначення психологічної суті

цього феномена, яке точно охоплено висновком Н.В. Чепелевої про розуміння як опосередкований аналітико-синтетичний процес, який передбачає виділення основних елементів матеріалу, або “сміслових віх”, та об’єднання їх в одне ціле [74, с. 29]. Метою якісного розуміння у цьому випадку є точність *відтворення* читачем комунікативного наміру автора. Порівняння вторинного (читацького) і первинного (авторського) текстів свідчить про повноту і глибину розуміння. Можна погодитися з тезою, що “процес переструктурування текстового матеріалу, перегруповування елементів тексту, встановлення ієрархії смислів – визначальний для розуміння” [74, с. 31]. Проте ясно, що це положення справедливе для сприймання наукових і навчальних текстів, оскільки допускає *регламентовану авторським задумом свободу інтерпретації* тексту читачами. Звідси впливає і технологія керування процесом розуміння тексту, і відповідна процедура його смислового аналізу.

Складніше визначитися з процедурами розуміння у випадку сприймання художніх творів, спонтанної тілесної експресії, смислової тканини вчинку тощо. Дані “тексти” вміщують багатющу семантику зі стрижневими, сильними і явними, та слабкими, неявними і латеральними зв’язками, далеко не завжди зрозумілими їх носієві (автору, конкретній особистості). М. Фуко писав, що “...кожний дискурс таїть у собі здатність сказати щось інше, аніж те, що він говорив, і приховати, таким чином, множинність смислів – надлишок означуваного відносно єдиного означника. Досліджуваний подібним чином дискурс є одночасно повнотою і безмежним багатством” [цит: за 26, с. 116–117]. Психологічна герменевтика зацікавлена якраз в *індирективному стимулюванні пошуку смислів самою особистістю*, що є дорогою “з непередбачуваним фіналом”, причому таке вичерпування смислів з тексту може здійснюватися у якій-завгодно теоретико-інтерпретаційній системі (теорія архетипів К. Юнга, структуралізм Р. Барта тощо) [29, с. 140].

Таке широке визначення розуміння спирається на одночасне сприйняття тексту і контексту й зводиться не стільки до знаходження основного концепту повідомлення, реконструювання ієрархії смислових зв’язків, скільки до “запуску” власної смислодинаміки індивіда. У цьому разі виявляється, що обсяг поняття “розуміння” як отримання посланого кимось повідомлення, заснованого на мисленнєвій

діяльності, котра співвідносить слово, висловлювання або текст з об’єктом або ідеєю, які має на увазі автор повідомлення [21, с. 32], в аксіопсихологічному сенсі фактично збігається з обсягом поняття “тлумачення” або “інтерпретація”, як такого розуміння, котре базується на встановленні зв’язків з більш складними об’єктами – контекстами [21, с. 32]. В нашому викладі ми вживаємо ці терміни як більш-менш синонімічні.

### 2.3. Герменевтичні засоби

Подальше розкриття психотехніки розуміння як особливих способів досягнення феноменологічного відцентрування – цієї технології психологічної герменевтики – пов’язане з визначенням *одиниці* аксіопсихіки як тексту. Н.В. Чепелева, відштовхуючись від опису смислової структури пізнавального тексту І.Ф. Неволіна, розглядає смислову тему в ролі основної одиниці тексту, “що містить спресовану інформацію певного смислового блоку повідомлення, відображає його зміст” [74, с. 12]. Смислова тема у цьому контексті є аналогом значення як одиниці структури свідомості в розумінні О.М. Леонтєва, що становить результат конвенціалізації особистісних смислів окремих індивідів і відображає найістотніші для людської спільноти властивості і зв’язки об’єктів дійсності.

Об’єктом розуміння у психологічній герменевтиці є структурна єдність смислоутворювальних начал, об’єктивована в **метафорі** як одиниці комунікативного акту. Всі духовні маніфестації суб’єкта мають *метафоричну форму, яка передбачає двоєдність зримого і прихованого, свідомого вияву й підсвідомого імпульсу, утвердження далекої смислової схожості при запереченні актуальної смислової близькості*, знаходження інтуїтивного двійника рефлексивного висновку і т. ін., що засвідчує діалогічну опозиційність (бісуб’єктність, “Я – Ти”-відношення тощо) синтезованих у метафорі смислотвірних джерел. Н.С. Автономова переконана, що “саме метафоричний перенос як чуттєво виконана іпостась аналогії – це головний механізм розуміння на всіх його рівнях” [22, с. 109].

Чому саме метафора репрезентує смисложиттєву реальність і є ключем до розуміння внутрішнього світу особистості? Як відомо, метафорою називають вислів, “у якому слово або словосполучення вживається в пере-

носному значенні (наприклад, “ясно бачити” як “розуміти” є переносом із плану візуального в інтелектуальний). У широкому сенсі метафорою називають будь-який вид вживання слів у непрямому значенні” [26, с. 252]. З повним правом метафорами можна вважати і невербальні, тілесні іносказання, що свідчать про існування глибинних пластів спонукань ціннісного характеру. Так, Ф. Ніцше вважав, що людське пізнання наскрізь метафоричне, а його результати через зазначену обставину мають суто суб’єктивний смисл. Х. Ортега-і-Гассет доводив, що для свідомості людини не існує іншої можливості пізнання, як проникнення в метафоричне “тіло” суб’єкт-об’єктного зв’язку: “Універсальне відношення між суб’єктом і об’єктом – відношення усвідомлення – можна осягнути, лиш уподібнивши його якому-небудь іншому відношенню між об’єктами. В результаті такого уподібнення ми отримуємо метафору” [48, с. 77]. Звідси випливає відповідальність особистості за ціннісний зміст своєї свідомості й адекватне розуміння Іншого: “...від наших уявлень про свідомість залежить наша концепція світу, а від неї, своєю чергою, залежить наша мораль, наша політика, наше мистецтво. Виходить, що вся величезна будівля Всесвіту, сповненого життям, спочиває на крихітному і повітряному тільці метафори [48, с. 77].

Механізмом утворення метафори, на думку П. Рікера, є *предикативна асиміляція*: “...асиміляція полягає безпосередньо в тому, щоб *зробити* подібними, тобто семантично близькими, терміни, які метафоричне висловлювання зводить до купи” [57, с. 421]. П. Рікер вважає, що таке уподібнення властивостей одного об’єкта властивостям іншого, своєрідне перекодування смислової реальності, постаючи основою взаєморозуміння, відбувається завдяки інтуїтивній комбінаторно-синтетичній дії уяви, яка порушує установлену категоризацію явищ і задає смислову ідентичність до того далеких феноменів. При цьому зберігається так звана розщеплена референція: явне чи неявне прозирання крізь новоутворений смисл явища його семантичного попередника. Важливо, що розщеплена референція притаманна метафорі як з боку уяви, так і з боку відчуттів, котрі відсилають синтезований уявою смисл чуттєво сприйманим предметам. “Таким чином, зображення (вербальна і невербальна експресії – З.К.) та уява являють собою конкретне середовище, в якому і крізь яке ми бачимо подібності. Отже, уявляти – це не означає

володіти ментальним зображенням чогось, але значить проявляти зв’язки шляхом зображення” [57, с. 423].

Розщеплена референція, іманентна метафорі, є виявом міжособистісної і внутрішньо-особистісної діалогічної взаємодії. У царині інтерперсональних стосунків вона виявляється у вигляді комплементарної прибудови – відгуку партнера на діалогічний запит-інтенцію співбесідника. Існує багато варіантів такої прибудови, описаної у психотерапевтичній літературі різного світоглядного спрямування. Так, у трансактному аналізі говориться про так звані паралельні трансакції, що не перетинаються. Це дає змогу партнерам узгоджено і скільки завгодно довго проводити свої ігри одночасно на соціальному, явному і прихованому, психологічному планах, отримуючи “винагороду” у вигляді звичних почуттів, котрі підтверджують сформовані життєві позиції зрілих індивідів або закріплюють ситуативні смислові диспозиції у дітей. У гештальт-терапії оперують поняттями “собака зверху” і “собака знизу”, у психоаналізі відзначають садомазохістський комплекс і трансферентні відносини, у психосинтезі розігрують діалог субособистостей... У кожному випадку йдеться про реципрокну і взаємообернену взаємодію протилежних ціннісних позицій у процесі міжособистісного спілкування.

Внутрішньоособистісні чинники метафори як носія життєвого смислу споріднених явищ відповідають конститутивним факторам психічного образу. Н.Л. Мухелішвілі і Ю.А. Шрейдер пишуть: “Сам собою цей образ невербальний, але синтезується із звукових, зорових, моторних, ритмічних, емоційних та інших вражень за допомогою уяви як деяка *цілісна суть, що є предметом інтуїтивного споглядання і раціональної рефлексії*” (виділено нами – З.К.) [44, с. 84]. Психофізіологічні дослідження Р. Сперрі і співробітників обґрунтували механізм дії метафори функціональною асиметрією півкуль головного мозку. З’ясувалося, що обидві півкулі взаємодіють синергійно в конструюванні і розшифровці мовленнєвих повідомлень. Ліва півкуля робить це послідовно, логічно і буквально, тобто дискурсивно, а права схоплює повідомлення миттєво, симультанно, вловлюючи прихований смисл, тобто інтуїтивно. Для сприймання метафори більше важить прихований у ній смисл, аніж буквальне значення, отож більше навантаження припадає на праву

півкулю. Проекція первісного значення на іншу реальність фіксується в метафорі як її двоїста референція, що психологічно трактується як діалогічна за способом існування і ціннісно-сміслового за суттю суб'єктивна феноменологія.

Особливим різновидом метафори можна вважати **символ**. Метафора, як відомо, може апелювати до уяви (таку метафору ще називають епіфорою) або до інтуїції (діафора). Перша експресивна, виразно-чуттєва, “яскрава”; друга – невиразна, загадкова, “темна”. У цьому контексті символ нагадує діафору. Загалом, і метафора, і символ як такий виражають, за влучним висловом А.Ф. Лосева, “єдиномоздову цілісність” [39]. Йдеться про предметний образ і глибинний смисл, який крізь нього просвічує. “Смисл об'єктивно здійснює себе в образі не як деяка готова наявність, а радше як “динамічна тенденція”, котра замає в нескінченність смислової перспективи” – пише Т.В. Снегірьова [64, с. 21].

Деякі дослідники, як-от Н.Д. Арутюнова, розмежовують метафору і символ на тій, зокрема, підставі, що “символ, на відміну від метафори, зміцнивши свій означник, виконує дейктичну, а не характеризуючу функцію. Символи не можуть зайняти позицію предиката. Вони вказують на деякий смисл, але застосовують його для характеристики іншого (“стороннього”) об'єкта. Їм не властива двосуб'єктивність метафори” [3, с. 24].

Дане твердження, на наш погляд, видається спірним. Як відомо, головною прикметою символу є здатність використовувати деякий “предмет” – образ, котрий виходить за межі свого безпосереднього змісту, будучи ще чимось іншим, що не є він сам. Подібного погляду дотримується і К. Юнг: “... слово і зображення символічні, якщо під ними розуміється дещо більше, ніж їх очевидне і безпосереднє значення. Вони мають більш широкий “несвідомий” аспект, який щораз точно не визначений або пояснити його не можна” [73, с. 16–17]. Вочевидь двосуб'єктивність у символі нікуди не зникає. Розглядаючи сон як символічну репрезентацію передусім несвідомого (хоч і не тільки його, адже недарма К. Юнг застерігає від уніфікованого тлумачення образів сновидіння), великий психолог фактично ототожнює символ з метафорою: “...сон видався символічним, оскільки він не виражав ситуацію безпосередньо, але непрямо, за допомогою метафори...” [73, с. 45]. В іншому місці К. Юнг пише, що “свідоме

і несвідоме змішуються і результують явлений нам смисл” [73, с. 44]. Він також уточнює, що несвідомі аспекти психіки, “мислеформи, універсально витлумачувані жести і численні установки наслідують зразки, які сформувалися задовго до того, як людина здобула рефлексивне мислення” [73, с. 84], “символи сну важливі посланці від інстинктивної до раціональної складової людського розуму, а тому їх інтерпретація збагачує злиденність свідомості, оскільки вона вчить її знову розуміти забуту мову інстинктів” [73, с. 52]. Таким чином, “символи виявляються природними способами примирити й об'єднати внутрішньопсихічні опозиції” [73, с. 112].

Наведений цитатний ряд спростовує твердження про відсутність у символі бісуб'єктивності. Вона подана тут переплетінням свідомого й несвідомого “авторств” життєтворчості особистості, інтуїтивного і рефлексивного аспектів психіки, підпорядкуванням цілісному телеологічному зв'язку причинно зумовлених реакцій, тобто містить всі основні атрибути розщепленої референції.

Але, крім того, “символічна” метафора натякає на трансперсональну вкоріненість людської свідомості; смислова перспектива символу більш розмита і глибока, ніж “простої” метафори; вона допускає більше індивідуальних інтерпретацій, зміст яких повинен бути співвіднесений з життєвою цілісністю даної особистості.

Наведені аргументи свідчать на користь того, що метафора є достотним предметом психологічної герменевтики. Тлумачення метафор дозволяє проникнути у світ внутрішніх опозицій – різноманітних суб'єктивних протистоянь у межах інтегральної суб'єктивності (діалог відносного суб'єкта (індивіда) з метасуб'єктом (індивідуальністю), полісуб'єкта (особистості) з абсолютним суб'єктом (універсальністю) тощо). Результатом тлумачення метафоричних репрезентацій ціннісної свідомості є досягнення феноменологічного відцентрування – зрозуміння явленого і прихованого змісту метафори, схоплення “взаємодіючих голосів”, об'єктивованих у слові, жести, інтонації тощо внутрішнього діалогу. Найвагомим ефектом психологічної герменевтики є відцентрування на рівні полісуб'єкта, що дозволяє скоординувати між собою всі інші суб'єктивні позиції людини як системного духовного організму.

Будучи молярною одиницею репрезентації ціннісно-сміслової сфери особистості, метафора вступає у взаємодію з іншими образно-символічними утвореннями; так створюються



цілі асоціативні ланцюги смислів метафоричної природи – *алюзії*. Розкриття множинної семантики алюзій залежить від з'ясування структури *міфу* – системного метафоричного феномена. “Структуралістські теорії міфу (Р. Барт, К. Леві-Строс) називають його вторинною семіологічною системою, в якій значення і смисли (означуване) організовані у складну ієрархію символічних форм, а зміст міфологічного сюжету (означник) відсилає до нескінченної множини асоціацій, які трансформують несвідому детермінацію поведінки окремих індивідів і великих соціальних груп” [26, с. 252]. На безумовно аксіологічну природу метафори та міфу вказує Р. Барт, зазначаючи, що “всяка семіологічна система є система цінностей, споживач же міфів приймає їх значення за систему фактів” [7, с. 257]; “людей цікавить у міфі не істинність, а застосовуваність...” [7, с. 271].

Теорію міфа як вторинної семіологічної системи Р. Барт обґрунтовує, відштовхуючись від поняття знака, введеного в науковий обіг Соссюром. Останній розумів під знаком (словом) асоціацію означуваного (поняття) з означником (психоакустичним образом). У міфі зберігається та ж сама тричленна схема, але те, що в первинній системі було знаком, у вторинній виявляється всього-на-всього означником. Таким чином, *первинні знаки-метафори стають “сировиною” для розбудови міфу – деякого сукупного знаку (“метафоричного дерева”, алюзій)*. Слово-знак первинної семіологічної системи є носієм смислу, але, долучаючись як означник до вторинної семіологічної системи, воно позбувається повноти свого чуттєво-історичного ества і присутнє у структурі міфу як форма – порожнє ідеологічне кліше. Асоціація первинного знаку (означника) – форми, що скрадає собою смисл, із вторинним означуванним – *поняттям*, дає, за Р. Бартом, вторинний знак або *значення*, “... всю історію, якої більше нема у формі, вбирає в себе поняття. ...У понятті заново відтворюється ланцюг причин і наслідків, імпульсів та інтенцій” [7, с. 243]. “Для міфолога дуже важлива така повторюваність поняття, яка проходить через різні форми; саме вона дає змогу йому розшифрувати міф – так повторюваність учинку або переживання видає заховану в ньому інтенцію” [7, с. 245]. Значення – це і є власне *міф, тобто хибний, соціально відчужений, деформований образ дійсності*. У слові-міфі (значенні) інтенція

набагато важливіша за буквальний смисл, звідси випливають констатуюча й особливо сугестивна функції міфу.

Сприймаючи життя з його різними духовно-суб'єктивними атрибуціями як міфологізований текст – культурне утворення, котре здатне як віддалити, так і наблизити нас до нашої істинної суті, – можна скористатися з визначених Р. Бартом трьох способів його прочитання. Ці способи “обігрують” двоякість означника в міфі, котре (прочитання) є одночасно і смисл, і форма. Були визначені наступні “міфологічні” ціннісні позиції:

1. Позиція творця міфу (смыслеутворення) виявляється тоді, коли суб'єкт виходить з поняття і підшукує для нього форму.

2. Позиція міфолога, наприклад психотерапевта, який дешифрує міф (рефлексивна); реалізується при відмежуванні смислу від форми, коли вловлюється деформація першого під впливом другої.

3. Позиція читача міфу (смыслеосмыслення) – позначена злитістю смислу і форми. “Два перші способи розгляду носять статико-аналітичний характер; міф у них руйнується, або шляхом відкритого усвідомлення його інтенції, або шляхом її викриття; перший погляд – цинічний, другий – демістифікуючий. Третій же спосіб – динамічний, тут міф засвоюється згідно з його власною структурною установкою: читач переживає міф як історію одночасно правдиву і нереальну” [7, с. 254].

Таким чином, двоякість людського існування, виражена, з одного боку, повнотою безпосереднього буття особистості, а з другого – незаповненістю, “очікуваністю” форми, в яку потенційно можуть відлитися її цінності як “міфологічного”, духовного суб'єкта, котрий безперервно продукує складну феноменологію метафоричного характеру, зрештою – й міф як факт самого буття. Демістифікація як спосіб дістати “невідчужуваного смислу речей” з її упованням на всесильну можуть рефлексії й аналітичного інтелекту часто-густо приводить до створення вторинного, “штучного” міфу, сила якого в тому, що “первинний міф розглядається в ньому як спостережувана іззовні наївна свідомість” [7, с. 262]. Виникає питання: якщо міф практично здолати неможливо, то чи не можна з ним *ужитися*? Сам Р. Барт допускає такий компроміс: *спонтанне міфоутворення, спонукуване несвідомими інтуїтивними імпульсами, і рефлексивне усвідомлення своїх творчих порухів повинні гармонійно спів-*

*існувати*: “...домогтися ми мусимо саме возз’єднання реальності з людьми, опису з поясненням, предмета зі знанням” [7, с. 286].

Деякий ідеальний варіант пробитися “назад, до самих речей” пропонує художнє освоєння дійсності. Сам Барт ратує за “істинну міфологію”, під якою розуміє унікальний збіг обох значень слова “міфологія” (об’єктивного і метамовного): це і “правдивий міф”, і “справжнє тлумачення міфу”. Саме такою регресивною семіологічною системою є поетична мова: “В той час як міф прагне до надзнаковості, до ампліфікації первинної системи, поезія, навпаки, прагне повернутися до дознакового, прасеміологічного стану мови. Тобто вона прагне до зворотної трансформації знака у смисл, й ідеалом її є в тенденції дійти не до смислу слів, але до смислу самих речей. ... Її установка протилежна тій, котра практикується в міфі: міф є система знаків, що претендує перерости у систему фактів, поезія ж є система знаків, що претендує скоротитися до системи сутностей” [7, с. 259–260]. Тому художньо-естетичне ставлення до дійсності означає її одухотворення особистісними смислами людини – творця тексту свого життя, міфу своєї долі, Я-концепції. Спростувати міф можна лише з допомогою *контрміфу*. Критерій “справжнього міфу” й аутентичного існування один – повнота смислових зв’язків особистості та глибина їх усвідомлення.

Побудова контрміфу – істотний, але не єдиний приклад реалізації технології феноменологічного відцентрування, яка незводима до уніфікованої процедури оцінювальних кроків. У кожній психологічній традиції ця технологія має своє обличчя і свої психотехнічні, нормативні приписи. Важливо інше: *герменевтика ціннісно-сислової сфери і аксіогенезу особистості, обіперта на принцип інтегральної суб’єктності, розкриває методологічні засади телеологічно спрямованого розвитку як полімотивованого процесу, який розгортається згідно з унікальним духовним потенціалом індивіда.*

## ВИСНОВКИ

1. Обґрунтовано *концептуальну модель ціннісної свідомості особистості* у складі ієрархічних духовних устремлінь: *предиспозиції “передчуваю”, зорієнтованої на вітальність як цінність інстинктивної активності людського індивіда; диспозиції “треба”, налаштованої на*

*цінності істини, справедливості і користі, які досягаються в пізнавальній, комунікативній і практично-перетворювальній діяльностях; диспозиції “мушу”, яка забезпечує функціонування індивіда в групі й зорієнтована на добро як основу моральної за змістом і сумісної за формою діяльності; диспозиції “буду”, котра стверджує суспільну вартість індивідуальної творчої діяльності з її орієнтацією на прекрасне; супердиспозиції “приймаю”, яка вказує на верховне устремління людської екзистенції – загальне благо – і досягається у відданості справі життя, служінні.*

2. Обґрунтовано *принцип інтегральної суб’єктності*, що пояснює процес мотивації і ціннісного самовизначення особистості, який цілісним чином виявляється на рекурентних рядах телеологічних зв’язків. У цьому форматі визначено п’ять іпостасей людини як інтегрального суб’єкта духовно-психічної активності, що співвідносяться з вищеназваними особистісними цінностями: відносний суб’єкт (індивід чи організм), моносуб’єкт (суб’єкт як діяч, ініціатор діяльності), полісуб’єкт (особистість, суб’єкт моральної поведінки), метасуб’єкт (індивідуальність, суб’єкт творчої діяльності), абсолютний суб’єкт (універсальність, ідеал самовдосконалення).

3. Універсальним *психологічним механізмом аксіогенезу особистості є діалог як спосіб виклику духовних інтенцій особистості*. Рефлексія з боку всякого рівноцінного мені “Ти” відіграє роль знаряддя розширення семантичного простору особистості й спирається на здатність до антиципації – передбачення духовної перспективи іншої людини і вибір ідеалів саморозвитку.

4. Загальним *методом вивчення аксіогенезу особистості є психологічна герменевтика*, що забезпечує таке розуміння її смислових утворень, яке справджується феноменологічним упочуванням за допомогою інтуїтивно-емпатійних здібностей дослідника, а відтак – тлумаченням за допомогою феноменологічної рефлексії суб’єктивної реальності досліджуваного. Психологічна герменевтика реалізується в технології феноменологічного відцентрування, яке полягає у принциповій здатності трансцендентального суб’єкта (особистості) до розотожнення з будь-якою із смислових диспозицій, котра належать до спектру свідомості Я, або до суміщення з нею задля знаходження власної, адекватної умовам й автентичної, ціннісної позиції.

## ПІСЛЯМОВА

Передрук колишніх текстів, підданих незначній авторській редакції, має на меті втрапити у сучасний, що постійно віддаляється, часопростір, суголосний смисловій інтуїції пережитої творчої біографії. Цей “ідеографічний” момент тільки тоді має “номотетичний” сенс, коли він підказує, коригує обрані траєкторії життя і його пізнання. Так і з аксіопсихологією особистості. Вона автобіографічна настільки, наскільки взагалі автобіографічна персонологія. Ми намагалися віднайти вагомі і достатні методологічні підстави, економні і водночас ємні теоретичні конструкти й концептуальні побудови, які цілісно і згідно з постульованим тут телеологічним підходом могли б репрезентувати багатозарову і голономно запаковану семантичну реальність особистості. Така *аксіопсихологічна персонологія*, безумовно, тенденційна, але не однобока, а тенденційно збалансована, тому що кожен рівень суб’єктної реалізації особистості знаходить свою онтологічну нішу в базовій цінності, а процес аксіогенезу відбувається завдяки діалогічним механізмам смислородження і смислотрансформації. Розуміння і тлумачення аксіопсихіки не просто відображає, але і творить її.

Остання теза свідчить про можливість конструкціоністського (наративного) підходу до розв’язання проблем психології особистості (див.: Карпенко З.С. Картографія інтегральної суб’єктності: пост-постмодерністський проєкт // Людина. Суб’єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг. ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006, – С.157 – 175). Однак це не скасовує телеологічності (аксіологічності) довільного постмодерністського повороту, за якого смислове свавілля або свідомо (суб’єктом) дозволяється заради “пеленгування” вірогідних шансів життєздійснення, або довільно-тенденційно реконструюється, щоб бути наново сконструйованим у перспективний життєвий сценарій, перевідкритий оптимістичний сенс особистісних втрат, інтуїтивно схопленій пасіонарний шанс у шережі буденності тощо.

Та не тільки постмодерністські візії, випробовуючи, утверджують аксіопсихологію особистості. Сучасні здобутки соціобіології, когнітивної, еволюційної психології, інтеграційні тенденції у психології рис (“Велика П’ятірка” Нормана, Кости, Мак-Крея та ін.), мотиваційні концепції, психосемантичні дослідження і т. д. виказують свою органічну спорідненість з аксіопсихологічними феноменами, оскільки мають те чи те відношення до онтологічно

вкоріненого, ціннісно запрограмованого й доцільно сфокусованого рівня суб’єктної реалізації. Відтак аксіопсихологія не є оригінальною концепцією чи додатком до існуючих персонологічних теорій, вона – закономірний вислід неупередженого методологування (на відміну від безумовно упередженого процесу теоретизації) та рефлексії над принципами конструювання різноманітних теорій особистості та їх базових постулатів.

Пропоноване тут предметне ядро аксіопсихологічної персонології, метод та його складові – це своєрідний змістово-логічний каркас, напрямні “скелетні” (за висловом М. Коула) принципи, “будівельні риштування” або точки ціннісно-цільового “тяжіння”, на які орієнтуються феномени спорідненої аксіопсихологічної модальності, досліджені на якому-завгодно концептуальному полі, але заново до- і переосмислені в окресленому теоретико-методологічному форматі. Відрадно, що з’явилися й ґрунтовні експериментальні дослідження, виконані під нашим керівництвом (див.: *Голован В.П.* Аксіопсихологічний потенціал гуманізації професійної підготовки соціальних педагогів, 2006; *Мицько В.М.* Психологічні особливості аксіогенезу майбутніх психологів, 2007), що конкретизують і поглиблюють запропоновані концептуальні засади у сфері професійної психології. Відбулися також і деякі науково-комунікаційні заходи, до прикладу, – два Всеукраїнські семінари на тему “*Методологічні проблеми психології особистості*” (Івано-Франківськ, 2005, 2007), на яких дискутувалися, серед іншого, й обговорювані тут питання. Все це разом указує на те, що ембріон з геномом “**Аксіопсихологія**” прижився у лоні, принаймні вітчизняної, психології. Маємо надію, що він розвиватиметься успішно, як і належить розвиватися справді життєздатному, любовно виплеканому організму.

1. Абульханова-Славская К.А. Деятельность и психология личности. – М.: Наука, 1980. – 335 с.

2. Абульханова-Славская К.А. Стратегии жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.

3. Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры: Сборник: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. сл. и сост. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5–32.

4. Асмолов А.Г., Братусь Б.С., Петровский В.А., Субботский Е.В., Хараш А.У. О смысловых образованиях личности // Взаимодействие коллектива и личности в коммунистическом воспитании: Тез. – Таллинн: ПТИ, 1979. – С. 111–119.

5. Асмолов А.Г. Деятельность и установка. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – 150 с.

6. Балл Г.А. Психологическое содержание личностной свободы: сущность и составляющие // Психологический журнал. – 1997. – Т.18, № 5. – С. 7–18.

7. Барт Р. Мифологии: Пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.

8. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. писатель, 1963. – 363 с.

9. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
10. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – 446 с.
11. Богданов В.А. Системологическое моделирование личности в социальной психологии. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1987. – 143 с.
12. Боуэн М. Духовность и личностно-центрированный подход // Вопросы психологии. – 1992. – № 3–4. – С. 24–33.
13. Брушлинский А.В. Проблема субъекта – главная в психологии // Сучасна психологія в ціннісному вимірі: Матеріали Третіх Костюківських читань (20–22 грудня 1994 р.) – В 2-х томах. – Т. 1. – К., 1994. – С. 23–29.
14. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левина, С. В. Лезова. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
15. Выготский Л.С. Собрание сочинений в 6-ти томах. – М.: Педагогика, 1982–1984.
16. Воробьева Л.И. Гуманитарная психология: предмет и задачи // Вопросы психологии. – 1995. – № 2. – С. 19–30.
17. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
18. Герменевтика: история и современность: Критические очерки. – М.: Мысль, 1995. – 303 с.
19. Гребеньков Г.В., Поправко А.К. Ценность как элемент психологической структуры личности // Сучасна психологія в ціннісному вимірі: Матеріали Третіх Костюківських читань (20–22 грудня 1994 р.) – В 2-х томах. – Т. 1. – К., 1994. – С. 163–164.
20. Дильтей В. Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія. Течія і напрями. – К.: Ваклер, 1996. – С. 31–60.
21. Доенко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – 344 с.
22. Загадка человеческого понимания / Под общ. ред. А.А. Яковлева; Сост. В.П. Филатов. – М.: Политиздат, 1991. – 352 с.
23. Имедадзе И.В. Проблема полимотивации поведения // Вопросы психологии. – 1984. – № 6. – С. 87–93.
24. Ильин Е.П. Сущность и структура мотива // Психологический журнал. – 1995. – Т. 16, № 2. – С. 27–41.
25. Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. – Т. 1. – М., 1993.
26. Калина Н.Ф. Основы психотерапии. – М.: “Рефл-бук”; К.: Ваклер, 1997. – 272 с.
27. Карпенко З.С. Ампліфікація “Я” в контексті формування національної самосвідомості // Ідея національного виховання в українській психологічній науці ХІХ–ХХ ст. Зб.: статей і доповідей Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Коломия: Вік, 1997. – С. 299–301.
28. Карпенко З.С. Психокорекція розвитку дитини. – Івано-Франківськ, 1994. – 132 с.
29. Квіт С. Основи герменевтики // Кур’єр Кривбасу. – 1998. – № 5, 6.
30. Киричук О.В., Карпенко З.С. Рівні суб’єктності та індикатори духовності людини // Педагогіка і психологія. – 1995. – № 3. – С. 3–12.
31. Колісник О.П. Діалог культур і саморозвиток особистості // Сучасна психологія в ціннісному вимірі: Матеріали Третіх Костюківських читань (20–22 грудня 1994 р.) – В 2-х томах. – Т. 1. – К., 1994. – С. 186–187.
32. Копьев А.Ф. Психологическое консультирование: опыт диалогической интерпретации // Вопросы психологии. – 1990. – № 3. – С. 17–25.
33. Кришнер С., де Карвало Р. Проблема метода в гуманистической психологии // Психологический журнал. – 1993. – Т. 14, № 2. – С. 113–126.
34. Кузьменко І.В. Саморозвиток дитини з точки зору суб’єктного підходу // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. – І част. – III розділ. – К., 1994. – С. 474–476.
35. Кульчицкий О. Основы философии и философичных наук. – Мюнхен-Львів, 1995. – 164 с.
36. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
37. Леонтьев Д.А. Системно-смысловая природа мотива // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 14. Психология. – 1993. – № 2. – С. 73–81.
38. Ломов Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. – М.: Наука, 1984. – 444 с.
39. Лосев А.Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 247–255.
40. Малахов В.А. Етика: Курс лекций: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
41. Маноха И.П. Человек и потенциал его бытия. – К.: Изд-во “Стимул” К., 1995. – 256 с.
42. Мелик-Пашиев А.А. Об источнике способности человека к художественному творчеству // Вопросы психологии. – 1988. – № 1. – С. 76–82.
43. Мерлин В.С. Психология индивидуальности: Избр. психол. труды. – Москва–Воронеж, 1996.
44. Мухомелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. – 1997. – № 3. – С. 79–91.
45. Мясичев В.Н. Личность и неврозы. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1960. – 426 с.
46. Надирашвили Ш. Понятие установки в общей и социальной психологии. – Тбилиси: Мецниереба, 1974. – 170 с.
47. Найссер У. Познание и реальность: Смысл и принципы когнитивной психологии: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1981. – 230 с.
48. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры: Сб.: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск., яз. / Вст. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. – С. 68–81.
49. Пезешкян Н. Торговец и попуай. Восточные истории и психотерапия: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1992. – 240 с.
50. Пек М.С. Нехоженные тропы. Новая психология любви, традиционных ценностей и духовного роста: Пер. с англ. – М.: Авиценна, ЮНИТИ, 1996. – 301 с.
51. Петрасинський З. Пізнай себе. – К.: Рад. школа, 1989. – С. 42–54.
52. Петровский А.В. Возможности и пути построения общепсихологической теории личности // Вопросы психологии. – 1987. – № 4. – С. 30–44.
53. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности. – Ростов-на-Дону: Изд-во “Феникс”, 1996. – 512 с.
54. Резвицкий И.И. Личность. Индивидуальность. Общество: Проблема индивидуализации и ее социально-философский смысл. – М.: Политиздат, 1984. – 141 с.
55. Релігійознавчий словник / За ред. А. Колодного і В. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
56. Рыбаченко В.Ф. Экзистенциальное понимание свободной индивидуальности // Сучасна психологія в ціннісному вимірі: Матеріали Третіх Костюківських читань (20–22 грудня 1994 р.) – В 2-х томах. – Т. 1. – К., 1994. – С. 79–85.
57. Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры: Сб.: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. – С. 416–434.
58. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995. – 416 с.
59. Сафин В.Ф. Психология самоопределения личности: Учебное пособие по спецкурсу. – Свердловск: Свердлов. ГПИ, 1986. – 142 с.
60. Семиченко В.А. Психология спілкування. – К.: “Магістр-8”, 1998. – 152 с.
61. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. – М.: “Школа-Пресс”, 1995. – 384 с.
62. Смирнова Е.О. Теория привязанности: концепции и эксперименты // Вопросы психологии. – 1995. – № 3. – С. 139–150.
63. Смирнов С.Д. Методологические уроки концепции А.Н. Леонтьева // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 14. Психология. – 1993. – № 2. – С. 12–25.
64. Снегирева Т.В. Смысл и символ в проективном рисунке // Вопросы психологии. – 1995. – № 6. – С. 20–32.
65. Соколова Е.Т., Бурлакова Н.С. К обоснованию метода диалогического анализа случая // Вопросы психологии. – 1997. – № 2. – С. 61–76.
66. Старовойтенко Е. Б. Введение в гуманитарную психологию. – К.: МП “Леся”, 1996. – 80 с.
67. Татенко В.А. Психология в субъектном измерении: Монография. – К.: Видавничий центр “Просвіта”, 1996. – 404 с.
68. Татенко В.А. Субъект психической активности: поиск новой парадигмы // Психологический журнал. – 1995. – Т. 16, № 3. – С. 23–34.
69. Ухтомский А.А. Из неопубликованного // Психологический журнал. – 1994. – Т. 15, № 2. – С. 137–152.
70. Файзуллаев А.А. Принятие мотива личности // Психологический журнал. – 1985. – Т. 6, № 4. – С. 87–96.
71. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
72. Франселла Ф., Баннистер Д. Новый метод исследования личности: Руководство по репертуарным личностным методикам: Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Ю. М. Забродина и В. И. Похилько. – М.: Прогресс, 1987. – 236 с.
73. Человек и его символы / Под ред. К. Г. Юнга: Пер. с англ. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 454 с.
74. Чепелева Н.В. Психология чтения текста студентами вузов. – К.: Либідь, 1990. – 100 с.
75. Шерозия А.Е. К проблеме сознания и бессознательного психологического. – Т. 2. – Тбилиси: Мецниереба, 1973. – 522 с.
76. Щербаков В.С. Креационістський та еволюціоністський підходи до сутності психіки: онтопсихологічний аспект // Сучасна психологія в ціннісному вимірі: Матеріали Третіх Костюківських читань (20–22 грудня 1994 р.) – В 2-х томах. – Т. 2. – К., 1994. – С. 126–128.