

ВЧИНКОВА ОРГАНІЗАЦІЯ КАНОНІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Володимир РОМЕНЕЦЬ (1926–1998)

Copyright © 2000

СЦІЄНТИЗМ І ГУМАНІСТИЧНІ СПРЯМУВАННЯ ПСИХОЛОГІЇ. КАНОНІЧНА ПСИХОЛОГІЯ ЯК ЇХНІЙ ПІДСУМОК

Основна суперечність у становленні всесвітньої історії психології у ХХ столітті полягає насамперед у зіткненні двох її спрямувань: **сцієнтизму** та **гуманізму**. Перше спрямування вбачає гідність психологічного дослідження в його **суворій науковості** на зразок природничих наук – зі з'ясуванням чітких закономірностей, які виражають неухильну повторюваність психічних подій, коли за тих чи інших умов постає лише така, а не інша послідовність дій, станів тощо. Сцієнтистська психологія має твердий ґрунт емпіричного досвіду, переконує об'єктивністю своїх даних і прямує до загального визнання своїх основних положень. Проте намагання уподібнити психологію природничим наукам призводить до втрати надзвичайно цінного змісту психічного життя людини – **принципу індивідуалізації**, неповторності його проявів. Постає напрям, протилежний сцієнтизму, який орієн-

тується саме на **неповторність** психічних феноменів та який не може бути вичерпаний суто науковим підходом.

Унікальність кожного психічного існування має бути врахована у психологічному дослідженні. Разом із тим розширюється поняття науковості, яке не зводиться до повторюваності подій. Питання **унікального**, яке заперечує природну закономірність, має, проте, свої закономірності. Людина прагне до неповторного вияву своєї індивідуальності, адже це одне виправдовує її існування, надає йому смислу. Звідки ж береться ця неповторність? Не виключено, що вона є феноменом, який постає із перехрещення окремих закономірностей. Більше того, можна сказати, що прагнення до неповторного, унікального є провідною тенденцією (закономірністю) людського буття, завдяки чому може бути виправданий його смисл. Адже саме неповторність існування постає джерелом людського руху до буття досконалого. У цьому полягає смисл людського існування, а отже, й смисл **гуманістичної психології**. Цю останню *Дільтей* назвав описовою

– на відміну від пояснювальної, яка шукає закономірності повторюваності наукового сенсу.

Тоді постає запитання: чи залишається описова психологія наукою, а якщо ні, то який її статус? Крім наукового пізнання, є також художнє, яке шукає саме унікальність і на цьому принципі фундується. Такі питання постають у переддвір'ї гуманістичної психології. Для її виправдання можна сказати, що науковий рівень пізнання не є вищим рівнем. Ідея індивідуалізації як неповторного синтезу сукупності закономірностей має право на існування, оскільки реально існує сама індивідуальність, що дійсно відрізняється від такої ж іншої неповторності. У творчості це називається **оригінальністю**, зокрема у творчості науковій, художній, моральній тощо.

Проте гуманістична психологія, що постала як заперечення наукової, зокрема природничонаукової, почасти випустила базові, основні закономірності зі своєї уваги і не показала основного – **як** постає унікальне, заперечуючи загальне і всезагальне. Природничонаукова психологія і гуманістична виявились антитезами. Але при цьому гуманістична, втративши природничонаукові засади, відкинувши їх, сама виглядала однобічною. Ця її риса виявилася насамперед у таких її особливостях, які пов'язані з ідеєю **“бути самим собою”**. Це стало предметом художнього зображення, зокрема, у творі **Г.Ібсена** “Пер Гюнт”.

Викриття індивідуалізму – “бути самим собою” – було викриттям усієї гуманістичної психології, критикою її методологічних засад, які залишились у полоні суб'єктивізму. Чого варта ідея “самоактуалізації” з її ба-

гатьма похідними (зокрема, “само-визначення”, “самоздійснення” і т. п.). Психологія **К.Роджерса** як провідного представника гуманістичного спрямування не помічає того, що пропонує світові суб'єктивізм, наполягаючи на цінності неповторної суб'єктивності. Але ця остання може бути як творчою, так і нетворчою, як моральною, так і злочинною. Тоді психологія “самоактуалізації”, “само-реалізації” заперечує сама себе.

Спроби істориків психології показати “вищий” ступінь історичного руху психологічного знання засвідчили, що “самопсихологія” заходить у глухий кут суб'єктивізму, і тому постає нагальна потреба здолати “гуманізм” психології ХХ століття, заперечити саму гуманістичну психологію, знайшовши в її розколотості істинну сутність. Мова йде про те, щоб показати індивідуалізовану неповторність як таку, що є єдиним інструментом осягнення всезагального буття.

Індивідуалізація не є остаточною метою, а лише шляхом, “золотим шляхом”, єдино істотним шляхом осягнення всезалежності суті людини. А це **всезагальне** є феноменом буттєвого смислу. Люди постають як високоспоріднені сили, тому що мають велику екзистенційну базу свого буття, вони споріднені цим буттям, а індивідуальні намагання є лише шляхом, що приводить до всезагального. Так настає кінець гуманістичної психології. Вона розкриває свою обмеженість. І те нове, що йде назустріч, є ідея **психологічного каналу**, яка приводить до необхідності визнати засади індивідуалізованого як загальнобазові. Саме це мали на увазі **Шіллер** та **Бетховен**, коли створювали слова і музику “*Оди до радості*”.

Унікальність людини є засіб розкриття загального людського багатства, загальної людської долі, а саме така ідея дозволить людям здійснити так палко бажане єднання. Натомість історія дає здебільшого уроки ненависті, знищення собі подібних. Насправді, не може бути більшої радості для людини, коли вона відчуває свою спільність з іншими, щоби знайти в єдності існування опору і смисл свого буття. В усвідомленні цієї єдності постають засади психології, що заперечує психологію гуманістичну з її суб'єктивізмом і взаємною ненавистю, такої психології, яка через індивідуалізм, неповторність дає людині можливість рухатися до всезагального, відчути безконечне духовне багатство, в якому взаємодіють і взаємозбагачуються всі індивідуальності. Це **психологія канонічна**: вона здолала однобічність попередніх психологій і вказала на **синтез індивідуального і всезагального**. Психологія Мюнхгаузена, що сам себе піднімає за волосся, замінилася вчинками героїв "*Оди до радості*", духовна піднесеність яких є разом з тим безконечною заглибленістю у буття.

У достатньо зрілому віці людина прагне певної **завершеності** у своїх думках, особливо коли вона виступає теоретиком своєї галузі знання. Завершеність є свідченням **повноти** здійснення творчих задумів, реалізації життєвих планів. Психологу властиві ці загальнолюдські слабини. Оскільки життя навіть зрілої людини все ж залишається невичерпаним, нереалізованим, вона прагне досягти певної завершеності у творчому процесі, виготовляючи **досконалий** предмет.

Для психолога таким предметом є створення певної **системи психології**.

Це передбачає винайдення логічного вузла – осередку мислення, розгортання якого приведе до перебудови системи психологічних знань, а винайдення певної послідовності систем стане вже історією психології. Чи є ця історія поступальним рухом, чи вона лише показує багатобічність і різноманітність однакових за цінністю позицій-концепцій? Це питання не просто цікаве, а принципово вагоме.

Що таке історія психології? Чи це рух знання від недосконалості до досконалості, чи це одчайдушний плюралізм поглядів і підходів у тлумаченні найскладнішого предмета у світі – людської психіки? Відповісти на це запитання важко, а мабуть, і безнадійно – у межах самої психології. Тому психолог має вийти за рамки своєї дисципліни, включити її в більш загальну сферу ідеологічних композицій, а потім здійснити інтервенцію в саму психологію, надавши їй статусу аксіологічної дисципліни.

Таким чином, відбувається рух за принципом **кілця** (повернення до вихідних позицій) або **спіралі** (повернення, але разом із тим певне збагачення принципами і фактичним матеріалом).

Нова, більш вагома за значенням і фактами, система породжує необхідність нової позиції бачення всієї дисципліни (в теоретичному та історичному аспектах), а це означає повернення до вихідного пункту психологічного мислення – до нового тлумачення самого логічного **осередку психологічної системи**. Ці два поняття говорять про єдиний предмет психологічного міркування, який розгортається, визначається у своїй стадійності. Система – це **дуб**, який породжує **жолудь**, а цей останній не має іншого **буттєвого** призначення,

як вирости у розлоге міцне дерево. Так здійснюється коловерт природи, і так здійснюється коловерт мисленевого (теоретичного) і реального (практичного) осягнення світу, зокрема світу людської психіки. Тут слід спеціально зупинитися на питанні про вихід психології за свої межі – до кореляції з іншими предметами, дисциплінами, науками, завдяки чому вона збагачується за змістом та консолідується як психологічна система.

Тоді постає низка запитань. Чи є психологія певною інтелектуальною системою? Чи може вона бути не системою, а вільною імпровізацією вражень про людську психіку? А зрештою, чи не є певні пошуки у психології спробою побудувати таку систему, щоби потім осягти ту істину, що системність накладається на знання, як обруч на діжу, щоб вона не розсохлася, але була б закритою для будь-яких нових осягнень?

Відповідь на всі ці запитання може бути тільки двоїстою. Психологія є системою знань і водночас не є такою системою, і саме тому вона має можливість поступального руху як своєрідна дисципліна. Діжа з обручами розширюється від фактів, вони розсипаються навколо діжі та далеко від неї, але згодом іноді хочуть повернутися до своєї оселі, яка стала більш міцною та просторою, ніж раніше.

Те, що виступає у прощілинах (а також зв'язках) між руйнуванням і побудовою психологічної системи, між **систолою і діастолою** психологічного знання, і є певний **канон** – рушійна сила цього знання, архітектор системи та її руйнівник.

Сам канон є **посейбічним і потойбічним** (трансцендентальним) сто-

совно усвідомлюваного знання. Той факт, що ми знаємо про певну недосконалість знання і тому рухаємося далі до істинного знання, свідчить про наявність канону. Але тільки за умови усвідомлення повноцінності чи неповноцінності знання, поведінки, оцінювання як такого ми здатні осягти, що в нас перебуває саме цей канон. І він має неодмінно входити в логічний осередок психологічного знання, розкривати і конституювати його до рівня системи, а потім (у певному розчаруванні) долати цю систему як таку, що не відповідає вимогам цього канону.

Канон є не тільки ідеалізованою схемою психологічного знання, він світиться у пошуках, відкиданні неістинного, ствердженні самого руху знання, заміщенні його реальними формами. Він безперечно входить у логічний осередок психологічної системи, в саму систему та зумовлює той вигук “еврика”, який свідчить про творчу знахідку. Отже, **канон** не є якоюсь метафізичною, потойбічною сутністю, це – рушійна сила та взірць психологічного знання, яке розгортається на ґрунті **вчинкового осередку** психологічної системи. **Вчинок є канonom психологічного знання**, адже у самому вчинку, у самому вчинковому осередку перебуває канон.

Вихідним завданням психолога має бути усвідомлення ідеї вчинку як осередку психологічної системи. Цю ідею слід розглядати спочатку в межах осередку, а далі, наповнивши його дедалі конкретнішим змістом, перетворювати цей осередок у психологічну систему. Те, що саме поняття вчинку стало визначальним для теорій психологічних систем, є результатом історичного поступу психології.

Узагалі ідея вчинкового осередку в тій чи іншій формі була присутня в усіх попередніх спрямуваннях психології (як дія, рефлекс, асоціації, гештальт тощо). Справа лише полягає в тім, щоб зрозуміти його у повноті, вичерпності його значення як осередку, а далі – головного предмета психологічних міркувань та остаточної цілі психологічного дослідження. З'ясувати, які вчинки за формою і змістом здійснює людина, – це сказати про неї найістотніше.

Вчинковий осередок психологічної системи доцільно розглядати через ряд концентричних кіл, які поступово збільшуються у своєму змістовому обсязі. Мова має йти не лише про вчинковий **акт**, а й про його **ідеологічне** забезпечення, тобто змістове осереддя. Ідеологія вчинку визначає характер його здійснення, моральність або аморальність цього здійснення, напругу перетворення психіки, яка у своїй вищій формі включає **переображення**.

Отже, вчинковий осередок складається у своїй найзагальнішій формі із: 1) вчинкової дії; 2) ідеологічного спонування; 3) переображення об'єкта вчинку; 4) вчинкового смисложиттєвого настановлення, яке стає покликом до 5) реалізації у перманентній учинковій дії.

Цикл завершується розгортанням вчинкового осередку і поверненням його до самого себе. Це повернення не є тавтологічним збігом з вихідним станом, а передбачає нарощування енергії, що спрямовується до більш змістовного входження людини у світові відношення. Можна говорити про реалізацію у вчинку буттєвих визначень людської особистості.

Разом із цим **спонування до виходу вчинкового осередку за свої межі** є

великим **актом переходу логіки цього осередку в саму психологічну систему**. Оскільки існує певна невідповідність між осередком та системою, вони прагнуть до встановлення відповідності (щось схоже на намагання здійснити єдність форми й змісту в чисто логічних побудовах).

Діалектика осередку та системи, яка полягає у прагненні встановити між ними формальну і змістову єдність, відповідність, приводить до внутрішніх перетрубацій у самому осередку та в самій системі. Це активізує рух психологічної теорії, стимулює історико-психологічний процес. Завдяки цьому психологічна система не є ізольованим продуктом зі статичним змістом. Історія психології є ніби великими підземними поштовхами, які завершуються виверженням вулкану ідей, а застигла магма нагадує попередню психологічну систему.

Теорія та історія психології, зрештою, являють собою єдиний процесуальний акт. Будь-який рух психологічної теорії вже є історією психології, а підсумок її у спробах визначити результат, досягнення історичного руху є намагання побачити саму систему, зафіксувати її, щоб належним чином усвідомити. Але вона виявилася тим багатоліким Протеем, якого марно намагався вловити Одисей, щоб дізнатися про долю своєї дружини Пенелопи. Разом із тим у цій ситуації вгадується дійсне співвідношення теорії та історії психології.

Ті психологи, які зневажливо ставляться до історії своєї дисципліни, нагадують героя однієї **мольєрівської** п'єси, який і не здогадувався про те, що все життя розмовляє прозою, – в даному випадку прозою своєї науки. Де межа сучасного в науці, а де мину-

лого – визначити майже неможливо. Точніше: все, що існує, слід розуміти як таке, що вже звершене і продовжує звершуватися. А це означає, що сучасне є не що інше, як перехід майбутнього у минуле, а минулого – у майбуття. Відтак саме сучасне є надто умовним і має тенденцію наближатися до мінімуму і зникати взагалі.

Виходячи з наведених міркувань щодо структури й характеру становлення психологічного знання, викладемо предмет цих міркувань <...> При цьому будемо дотримуватися безумовного настановлення: логічний осередок психологічної системи є водночас таким же осередком історії психології, а психологічне знання розглядатимемо або в аспекті системи, або у невинному становленні, зростанні, самовдосконаленні – тобто в історії власного існування.

ПОСТАННЯ КАНОНІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ В ІСТОРІЇ НАУКИ

Історії психології на завершення ХХ століття слід підбити свій **підсумок**. Він має бути не тільки ще одним напрямом у дослідженні психіки, а такою теорією, яка б уміщувала в собі всі визначні теорії, що виникли в історико-психологічному русі. Нова теорія не тільки не заперечує у критичному запалі теорії попередні, а надає їм справжнього історичного смислу пізнання. Кожна з них посідає своє місце в загальному потоці психологічного знання, і разом вони виконують симфонію, присвячену осмисленню людського буття.

На жаль, психологічний рух здійснювався, як правило, шляхом несамовитого відкидання суміжних напрямів

знання, щоб показати власний напрям як єдино вірний. Існують, і не без підстав, легенди про ненависть щодо конкуруючих теорій: мовляв, оскільки ці теорії піднімаються до рівня всезагального ідеологічного значення, то ставлення до них має бути непримирненне. Дивно, що такої позиції дотримувалися й ті мислителі, які мали статус видатних осіб в історії людської культури. Навіть цілі епохи показували свою неприязнь щодо попередніх, хоча визначали своїм ідеалом їхні досягнення. Є свідчення про те, що **Платон** скуповував рукописи своїх ідейних супротивників і знищував їх. Діячі патристики категорично відкидали філософію античних авторів, називаючи їх злодіями, що вкрали ідеї інших народів. На сході діячі Відродження заперечували свої Середні віки, з яких безпосередньо виходили, але з прихильністю ставилися до своєї античності. **В.Джемс** критикував “цеглинно-розчинну” психологію **В.Вундта**, біхевіористи відкидали інтроспекціоністів, що визнавали основним предметом психології свідомість, гештальтпсихологи заперечували біхевіористів, які не розуміли ідеї значення у тлумаченні психічних феноменів. Новий біхевіоризм відкидав класичний, новий психоаналіз відшукував вади у психоаналізі його засновника. Гуманістична психологія разом заперечувала і поведінкознавство, і психоаналіз.

Інша тенденція – це об’єднання різнорідних позицій тлумачення психіки. Цій тенденції допомагав скептицизм, який руйнував віру в непогрішимість концепцій протилежного спрямування. Вже **Декарт** своїми ідеями щодо властивостей координат визнав однопорядковість

позицій кожної точки, і мова мала йти тільки про перетворення або зміну позицій. **Лейбніц, Шеллінг, Кант** зробили ряд кроків до концептуального примирення. **Гегель**, не говорячи про власні уподобання в оцінці філософських систем, своїм феноменологічним і “панлогічним” мисленням показав їхнє законне місце в історії філософської думки. **К.Г. Юнг**, виходячи з аналогічних міркувань (закон єдності протилежностей), показує взаємодоповнюваність теоретико-психологічних позицій, зокрема **Фрейда й Адлера**, і сам будує таку теоретичну конструкцію, що змістовно об’єднує libido та волю до влади.

Відтак можна стверджувати, що історичний рух психологічної думки відбувається через автоматизацію теоретичних позицій, їх протиставлення для чіткого самовизначення, а далі – через їх канонізацію. Кожна психологічна теорія або напрям мають пройти ці стадії, які вже висвітлюють **великий канон**. І саме канонічна психологія має вмещувати у своїй безмежній і разом з тим чіткій формі все багатство творчих пошуків у психологічній теорії загалом.

Необхідність людської творчості визначається неканонізованістю, аморфністю її життєвого шляху. Він повинен мати свій загальний смисл – повноту завершення, що **І. Мечніков** назвав **ортобіозом**. Оскільки життєвий шлях у будь-якому випадку залишається незавершеним, його завершеність має здійснитись у безпервній творчості.

Канон життєдіяльності досягається, але жодним твором не вичерпується ідеальний задум. Навіть сукупність творів не дає вичерпної кар-

тини ідеалу, і він назавжди залишається потойбічним трансцендентальним. Базовий образ творчості вимагає безконечної кількості творів (**А.Бергсон**). **Платон** своїм образом “печерних в’язнів” довів, що його твори наближають до ідеалу, вираженого базовим способом, але він ніколи не буде вичерпаний.

Пошук **канону вичерпаності** триває. Творчість повинна мати принципове завершення, але не у безконечності творів, а у принциповому відтворенні творчості взагалі. Таким відтворенням і буде теорія творчості, яку відшукують і формулюють корифеї, що мають доробок видатного значення. Але він не заспокоює творця. Творчість здійснюється тепер уже з метою створити всезагальний, цілком завершений творчий акт. І ним виступає теорія творчості – всезагальна і часткова, але в будь-якому разі вона стосується не тільки творчого акту, а й канонічності самого предмета, зокрема краси людського тіла, про яку, як певний канон, міркували діячі епохи Відродження.

Це була **краса** – жіноча в усій її деталізації, пропорціях, галантності – з відтінком потойбічності (**Дюрер, Леонардо да Вінчі**). Це були також філософські варіації ідеалу. Корифеям здається, що вони без будь-яких теорій піднялися в неосяжну височінь. Але їхнє творче сумління вимагало здійснення творчого канону, саме тому вони є авторами теорій творчості, в яких знаходять завершення переживань і заспокоєння.

Гоголівські пошуки **ідеалу живих душ** привели геніального письменника до демонстрації цілої галереї **мертвих душ**. Мова йде не про померлих, яких збирає Чічіков, а про

тих людей, у яких він має придбати списки мертвих. **Канон людської досконалості** розкривається через **образи людської негативності**.

Структура вчинку – як засаднича для розуміння смислу психологічного канону – має певний **ситуаційний канон**. Ситуація канонічна є подоланням конфліктної, колізійної та навіть межової ситуації. Канон присутній не в досягненні якоїсь ситуативної заспокоєності або страждання в межовості, де чути подих смерті, не в перебігу від незначної суперечливості до межовості, а в утриманні цих рівнів ситуації у волі суб'єкта вчинку.

Всі ці ситуації захоплюють та поглинають суб'єкта, але водночас він високо підноситься над ними, адже є їхнім творцем та володіє їхньою динамікою. Як **Бог** у біблійній картині творення світу, він може сказати: "Це добре!" Адже це – цілковите панування над ситуацією, подолання двох її засадничих властивостей – залежності й незалежності від людини – через висхідні її форми до ситуації канонічної, яка вибирає всі попередні її визначення.

Це не просто **опанування** або оволодіння нею, а **переживання через ситуацію повноти буття** – бути в ній і разом з тим бути поза нею, як глядач драми, котрий переживає, перевтілюючись у героїв і водночас будучи незалежним від них.

Канон не вимагає від ситуації зняття усіх суперечностей. Він лише вимагає від людини бути гідною тих ситуацій, які дала їй доля, тримати їх у собі, перед собою, бути над ними у живій відчуженості. Це досягається філософською інтерпретацією ситуацій, як про це, зокрема, говорив **Дж. Піко делла Мірандола**, від-

шукуючи джерела людської гідності. Формулювання філософських принципів поведінки відносно ситуацій (гедонізм, стоїцизм тощо) – це і є звільнення від ситуативного рабства, гідний вихід з будь-яких ускладнень. Маючи ситуацію як свою, слід вчуватися у світовий біль, біль існування і разом з тим бути самим собою. Це єдина засада **відчутти буття**, перебувати у бутті, знати себе як існуючого, оживляючись, але не підкоряючись змісту ситуації.

Більш точне визначення канонічної ситуації не є протиставленням попереднім (логічно) формам. Це – новий погляд (з новою ціллю) на весь ситуативний спектр та надання йому нового канонічного смислу. Так людина, виходячи з Бога, повертається до нього, адже формує в собі здібність божественного ставлення до світу. А це вже буде змістовим подоланням гедонізму і стоїцизму, песимізму та оптимізму, раціоналізму та позитивізму, а також інших філософських установок. **Назва центральної установки** – канонічна. Такою виявляється ситуація вчинку. **Ніцше** сказав би: це **надситуація**.

З позиції канонічної ситуації вчинку здійснюється перехід до його мотиваційного визначення. Шлях реалізації вчинку постає як подолання мотиваційних меж у проходженні етапів: ситуації усвідомленої і ситуації неусвідомленої. Кожний з цих етапів має свою форму, зумовлену певним типом мотивування. Зрештою, постає феномен **канонічної мотивації**.

Головна суперечність мотивації полягає в тому, що вона водночас є усвідомленою й неусвідомленою. Це означає, що людина не має повноти знань щодо формування спрямувань

свого життя. Парадокс суперечливого початку мотивації такий: суб'єкт прагне її максимально прояснити, щоб діяти абсолютно впевнено, і в той же час усвідомлює, що повнота мотиваційного знання зробить саму вчинкову дію довершено прогнозованою, а тому суттєво вичерпаною і взагалі зайвою у своєму здійсненні. Фаталізм і механістичний матеріалізм репрезентують саме такий стан мотивації.

З іншого боку, **неусвідомленість мотивації робить учинкову дію сліпою**, пов'язує її з випадковістю, яка ніяк не прогнозується. І ця суперечність приводить до того, що мотивація дедалі більше прояснюється і розкриває перед собою terra incognita "Я". У такому вирі чимдалі яскравіше починає висвітлюватися канон, його мотиваційна суперечливість.

Людину захоплює саме напіввизначеність щодо майбутнього. Старозаповітні пророки передбачають майбутнє, виходячи з сучасного. Однак можливі й інші випадки, коли людина стає жертвою миттєвостей, що не мають не тільки майбутнього, але й минулого.

Тоді мотивація, долаючи свою буттєву суперечність, набуває канонічних форм, звершується сама в собі, **робить із себе витвір мистецтва** на основі того чи іншого **настрою**. Найвиразнішою формою такої канонізації мотивації постає "*Книга Екклєзіаста*", сповнена великого суму. Мова, напевно, має йти про інтелектуальну творчість людини, яка виявляється у формі поетичній, науковій, філософській і т. д. Мотивація завершується сама в собі, шукає відповідну форму свого вираження і, знаходячи її, **канонізується**.

Слід говорити у зв'язку з цим про те, що всі психічні феномени набу-

вають такої канонізації і стають справжніми творами людського духу. І в цьому полягає головний смисл людської творчості – у канонізації як основному мотиві.

У сфері вчинкової дії постають такі особливості, як **діяння і недіяння**. Смисл обох залежить від ситуації, в якій перебуває людина, і від того, що ця ситуація від неї вимагає. Недіяння є запереченням виходу у великий світ, адже в ньому втрачається ідеал, а сама людина постає як така, що перебуває у хибній безконечності.

Канонізовані форми діяння (заради виживання) яскраво виражені **Д. Дефо** в його "*Робінзоні*", у філософії гедонізму тощо. Недіяння у його канонізованій формі було властиве стародавнім східним імператорам, які не мали права торкатися предметного світу. Велика традиція, що йде від буддизму і **Лао-Цзи**, вказує на великий смисл недіяння стосовно зовнішнього світу і навіть внутрішнього. Аскетизм різного гатунку проходить через усю історію людської культури.

Проте завершальна канонізація вчинкової дії полягає не в загострених її формах – дійовій несамовитості чи безвихідності недіяння, а в змістовому запереченні цих двох протилежних тенденцій.

Психологи чимало зробили, щоб піднести ідею дії, діяльності на вищий рівень психологічних цінностей. Проте вже в другій половині ХХ століття вони відчували "безпринципність" дійового, діяльнісного принципу, і питання постало так: якщо діяльність формує людину, то саме яку людину? Сізіфова праця вже насторожувала своїм абсурдом, хоча **А. Камю** намагався її дещо виправдати і в самому її абсурді знайти якийсь смисл. Сізіф

уже показав обмеженість, однобічність свого канону, який заперечував сам себе.

Недіяння вказувало на абсурд діяння, діяння вказувало на абсурд, беззмістовність недіяння, і Соломонів суд наполягав на тому, щоб піднести їх над власною однобічністю. Істина полягала у певній події, що траплялася з людиною незалежно від спрямування її активності. Інколи цю подію оцінювали надто негативно, і **Кант**, зокрема, вказував, що людський характер, котрий постає з такої дії (або недії), виражає іноді своєрідне поєднання глупоти й злості.

Загальний смисл дії є освоєння світу людини. Для цього кожна людина встановлює для себе принципове відношення цілі й засобу: чим будуть для неї інші люди. Лише продуктивне відношення **цілі** та **засобу**, яке дає можливість змістовного життя (мати іншого і себе водночас як ціль і як засіб), можна назвати майстерністю дії, і саме так зрозуміла майстерність становить суть **канону дії**.

Необхідність і важливість дії для життя людини полягає в тому, що дія відкриває такі сторони і властивості світу, які були несвідомі та непередбачені, перебуваючи лише у сфері мотивації вчинку. Тому в дії відбувається справжнє відкриття світу, через який людина має пройти і, врешті-решт, проходить його. Вона встановлює нові відношення до цього світу, робить його своїм. І першим актом тут є орієнтація.

Освоєння світу — водночас заперечення відчуженості від нього. Але в освоєнні людина уподібнює світ своїй природі, позбавляє його самотності і хоче, щоб він цілком відповідав її бажанням, намірам, волі.

В такій дії світ постає спустошеним, його самотність не береться до уваги. Це освоєння має ідеологічну та матеріальну основу: перша рухається від міфу до науки, філософії, друга передбачає просторово-часові “комфорти”: прокладання доріг, швидкість руху, житлові й промислові споруди, технологію освоєння матеріального світу в цілому. Дія набуває смислу виробництва, і людина починає виробляти, а разом із цим формує свої потреби. Виробництво і потреби стимулюють одне одного, і цей рух іде у безконечність, набуваючи ознак абсурду, — тепер уже абсурду дії — виробництва.

Такий тип освоєння світу робить останній по суті протиприродним і **відчуженим**, оскільки він втратив свою незайманість і своєрідність. Людина хоче в іншому побачити себе саму і зробити інше відповідним самому собі. Тому виробництво рухається в бік **безконечного повторення стандартів, моделей, екземплярів**. Колись грузинський цар після зведення храму наказав відрубати архітекторові праву руку, щоб він ніколи не зміг створити чогось подібного.

Суперечність освоєння світу полягає в абсурдності робити проєкцію власного буття на світ, ототожнювати світ із собою. Адже стає незбагненим те, для чого виходити із себе у світ. Можна залишатися в самому собі. Інша справа, коли людина переймається своєрідностями світу і ці своєрідності вбирає в себе, засвоює їх. Тут постає нова дилема: не людина засвоює світ, а світ засвоює її.

Дві психології репрезентують ці риси вчинкової дії: психологія **волюнтаристична і біхевіоральна** (по-

ведінкова в цілому). Надлюдина зневажливо ставиться до світу, не хоче бруднити свої руки, щоб його вдосконалювати. Адже “воля до влади” має своєю передумовою відсутність змістового опонента. Зі свого боку, біхевіоральна психологія робить людину нічим, порожньою посудиною, ємністю, щоб потім наповнити її бажаним змістом (навичками, знаннями тощо). **Вотсон** та інші поведінкознавці так і заявляють: я прийшов, щоб спочатку зробити людину нічим, а потім, наповнивши її своїм змістом, зробити з неї те, що я хочу.

І в першому, і в другому випадках відбувається спроба канонізувати ці відношення людини і світу; а канонізуються вони тоді, коли із звичайних психічних феноменів стають **ідеологічно значущими**. Зрештою, **ідеологія** є канон, але такий, що стає вимушеним для людини, а настає час, коли він обертається повторним каноном.

Згадані випадки свідчать про виробництво “за власною міркою і для самого себе”. Виробництво для інших є справжнім виробництвом, яке надає вчинковій дії справжнього смислу. Існує байка про Лисицю й Лелеку, які пригощали гостей, виходячи кожна зі своєї мірки. Навпаки, можливість увійти в ситуацію іншого, доволі відмінного індивіда, використовуючи здатність **вчування**, і є виявом справжньої **майстерності** самої дії.

Особа здійснює **децентрацію**, долає **егоцентризм**, але формує в собі **еквіцентризм**, який утримує у творчому контакті егоцентризм і децентризм, але при цьому повертає їх обличчям до майстерності. В ній має бути оригінальність. Це передбачає цілком об’єктивне (децентроване) відобра-

ження світу, а також егоцентризм з його своєрідним баченням цього світу. І ці дві риси майстерності є її головними засадами. Саме майстерність має розкрити такий об’єктивний зміст світу, який навіть не передбачався в ідеалі-мотивації. А через цей об’єктивний світ встановлюється можливість комунікації. Лише неповторна, унікальна індивідуальність має можливість заглибитись у внутрішню суть речей, побачити спільну основу людського існування і дати хід комунікації.

Шлях до майстерності – це пошук адекватної дії. Відтак зрозумілою постає ідея дійового плюралізму, можливості заміни однієї дії іншою, що було названо **субституцією**.

Одна з найважливіших ознак майстерності – **лаконічність** твору (дії, ідеї, почуття тощо). Лаконізм відтворює певний канон довершеності, цільності, змістової стрункості.

Загальною вадю неканонічних психологій, що прагнули набути науковості, була тенденція зводити вище до нижчого: психічне до фізіологічного, механістичного, загально-абстрактного і т. д. Це стосується не тільки природничонаукових спрямувань, а й психоаналізу в цілому, який намагався включити до аналізу людської психіки соціальну атрибутику, проте тлумачив її природничонауковим чином.

Взагалі **принцип тлумачення** полягає у відшуканні **простої одиниці**, до якої можна було би звести все багатство психічних феноменів. Таке тлумачення є рухом назад, адже завжди залишається питання: як же бути зі зворотною функцією – виведенням із цього простого, елементарного – складного, повноцінно жит-

тевого? Всі так звані елементи, одиниці, осередки тощо дають картину зведення (до рефлексів, асоціацій, навичок тощо).

Описова психологія зробила спробу заперечити такий підхід і оволодіти унікальним, не пояснюючи, а тільки описуючи, змальовуючи його. Проте мова має йти про пояснення того, що описується, а не про простий перелік подій у людській психіці. **Юнгова** система зводить усе багатство психіки до архетипів, архаїчних взірців, вважаючи це за єдино можливий спосіб думання.

Найбільш відповідним постає **феноменологічний** спосіб тлумачення психічних феноменів. Адже феноменологія передбачає саме канон, який сам собою міститься в окремих явищах і який скрізь виявляє свою сутність. У **Гегеля** цим каноном є **абсолютне, абсолютна ідея, дух** тощо.

Феноменологічний метод канонічної психології дає справжню творчу новизну, яка не розгортається із згорненого, а постає як дещо зовсім оригінальне і не закладене споконвічно. **Ідея творчої еволюції А. Бергсона** дає лише природничий варіант гегелівської феноменології духу, а якість інтуїції тут лише відображає характер біологічного росту організму. В цьому ж плані представляли ідею “організму як творчості” і стародавні міфи, пропонуючи також ідею напередвизначеності (фатуму), яка так чи інакше постає в науці XIX і XX століть.

Феноменологія канонічної психології є дійсно творчою. Канон вважає **неспокій** за своєрідний **еталон, взірць**. Водночас канон ніколи не може бути пояснений до кінця. Це щось

аксіоматичне, проте живе й рухливе у своєму сутнісному прояві. Такою є й людська індивідуальність, достеменна сутність якої саме через канон і може бути виявлена.

ВИТОКИ І СИСТЕМА КАНОНІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Канонічна психологія постає як своєрідна **позиція бачення та осягнення психічного**. Ця психологія має свою передісторію в низці провідних напрямів — емпіричного, раціонального, феноменологічного, екзистенціального. Цей поділ напрямів є принципово-логічним, а не історичним. Загальні засади бачення психічного можна звести саме до таких підходів, на які, власне, й спирається канонічна психологія. < ... >

Повнота існування є альфою і омегою канонічної психології. Індивід починає з того, що визначає багатство світу як таке, що не залежить і водночас залежить від нього. Тут слід говорити про перехід від одних цінностей до інших (від об’єктивних до суб’єктивних і навпаки), але так, щоб утримувати їх у повноті феноменологічної цілісності. < ... >

Ще одним постулатом канонічної психології слід визначити **активність психічного**. Вона постає вже у співвідношенні “психіка — світ”, у взаємозалежності “психіка — матеріальний субстрат (мозок)”. Предметний світ розгортає перед людиною свої якості, змінюючись сам і змінюючи **позицію** психічного. Світ — це не просто образ, а постійна динаміка образотворень. Вона полягає у трансформації предметного світу, але разом з тим і у його перманентній сталості, визначеності. “Постійне у змінах”,

твердив *Гете*. Постійним є і суб'єктивний підрахунок, і відношення суб'єкта до зовнішнього світу. Це відношення насамперед виявляється у **пристрасті** суб'єкта до об'єкта, прагненні оволодіти предметним світом, перетворити його відповідно до своїх потреб і прагнень.

Дві якості постають перед суб'єктом з боку об'єктивного світу: він **залежить і не залежить від людини**. І в цій двоїстості виростають ситуативні якості дійсності: вона існує самостійно, незалежно від суб'єкта і водночас визначається ним. Так виникає ситуативне відношення. З нього випливає потреба: зробити незалежне залежним, а залежне – незалежним. І в цьому взаємному переході залежного й незалежного – **суть ситуативних відношень**.

Насамперед ці відношення полягають у виникненні **значень**. Значення і є визначенням ситуації як залежної і не залежної від людини. Світ постає перед людиною як освоєний і неосвоєний водночас. І саме ці дві якості світу є першими його значеннями. Повне **ви-значення світу**, якого начебто прагне людина, має бути піддане сумніву, адже привело б до повного переходу субстанції в акциденцію і т.п. Мова йде не тільки про безконечну невичерпність світу, а й про заперечення з боку суб'єкта його повного вичерпання. Тому перехід незнання у знання і навпаки породжує дійсні ситуативні відношення, їхній саме **ситуативний канон**.

Розв'язання ситуативних проблем спричинює породження нових проблем. Ситуація розгортається і згортається водночас, як сказав би **Миколай Кузанський**. Вирішення ситуації є й відвертим бажанням її

невирішеної безконечності. Ці вирішеність і невирішеність є суттю ситуації. Спроба її розв'язати приводить до **конфлікту**, ситуативної **колізії**, внаслідок чого людина усвідомлює, що осягнення ситуації є водночас її неосягненням. Це викликає почуття песимізму, відчаю і т. п.

У Стародавньому світі ставили пам'ятники **невідомому** богу. Це по суті був **бог ситуації**. І саме те, що вона проходить стани конфлікту та колізії, показує її незавершеність. Її повнота є повнотою незавершеності, повнотою проблем, що означає повноту життя. Ситуація, в якій усе вирішено, перестає бути ситуацією.

Саме проблемність ситуації породжує її ідеальну завершеність у **мотивації** – рушійній силі вчинкової активності. Те, що в ситуації було **залежним і не залежним** від суб'єкта, тепер стає **усвідомленим і неусвідомленим**. Ідеальний бік ситуації у відображенні реального світу показує свою недостатність. Ідеальне є схематичним **заміщенням** реального.

Провідна ідея канонічної психології полягає в тому, щоб, уникнувши створення системи “нових заміщень” психічного, індивідуальності, людини (в усій повноті її виявів), запропонувати систему ідентифікацій і тлумачних характеристик свого предмета через ідею, статус і розгорнутий зміст **канону**.

СТРУКТУРА КАНОНУ

Загальне (емпіричне) – індивідуальне (неповторне, оригінальне) – всезагальне (субстанціальне, атрибутивне) – це і є **логічна структура психологічного канону**. Він має бути

покладений на логіку та історію психологічного дослідження, спрямованого до розкриття сутнісних особливостей будь-якого психологічного феномена.

Загальне (емпіричне) є лише дотик суб'єкта до дійсності, зіткнення з нею, постановка питання “Що це таке?” Це емпірична зустріч зі світом, яка завершується генералізованим узагальненням. Канон ніби блукає по світу і шукає себе, спочатку в іншому. Але він бачить, що це інше, а не він сам у своїй суті, тому прагне виділити себе із усього, виокремити себе як індивідуальність, заперечити свою загубленість в іншому, протиставити себе іншому.

Індивідуальне, неповторне, оригінальне, унікальне, особливе. На нижчому рівні можна говорити про певну репродукцію, відтворення, де оригінальності ще немає. Лише з індивідуальності починається справжнє **виділення себе зі світу**, усвідомлення своєї неповторності, яке має бути зафіксоване в оригінальності як вищій якості індивідуальності. Від найвних пошуків несхожості на інших до суттєвих знахідок оригінального, яке є вже світінням всезагального, - цей шлях є своєрідним лабіринтом ходів, спрямувань, які і утримуються, і водночас заперечуються, щоб відчувати всезагальне як субстанціальне. Тому канон долає індивідуальне. Адже воно може бути примхливим, нестійким, випадковим.

Субстанціальна атрибуція (всезагальне) як вищий рівень канону є найглибшим у людині. І тільки через оригінальне можна цього досягти. Тому оригінальне виступає найближчим інструментом розкриття канонічного підходу.

Канон є вседосконалим відтворенням всезагального: ось четверта іпостась канонічної психології. Це не просто абстракція. Обличчя Сикстинської мадонни – це людський канон. Венера **Боттічеллі** - теж такий канон. Як казав **Гегель** у своїй “*Феноменології духу*”: “крізь безліч таких образів світиться сама безконачність”. І людина переступає досконалий образ, щоб відчувати безконачність, і вона переступає безконачність, щоб відчувати в самій чуттєвості вище захоплення.

Канонічною буде така психологія, що в кожному психологічному феномені відшукуватиме тенденцію руху саме до канону. Канон, повторимо, не абстракція. Він виражає “живу досконалість”: тіло, статуру, погляд, він і є цим самим **досконалим образом**. Кожний психічний феномен, таким чином, можна піднести до рівня канону. Це вимога не теоретичної психології, а вимога життя.

У **вчинковому** історико-психологічному поступі, а також у систематизації психологічних знань ідея канону є душею поступального руху. І саме вчинковий рух, зрештою, завершується каноном, який присутній у цьому вчинковому русі та є його сутністю, напругою становлення і, зрештою, метою. Тому вже у вчинковій післядії виразно постає канон учинку, який по-справжньому виправдовує його існування.

Канон у своїй структурі визначає канонічність ситуації, доводить її до повного розгортання, завершеності, відшукує ідеальну ситуацію та її реальне втілення. Ситуативний рух породжує прозорість самої ситуації і разом з тим її таємничість. Канонічність ситуації, зрештою, полягає

в тому, що вона своїм канонам визнає і мотивацію, і дію, і післядію. Те ж саме можна сказати і про інші структурні компоненти вчинку. Саме канон підносить мотивацію до рівня дії та післядії.

Як же переплітаються структура канону і структура вчинку? Чи можна саму структуру канону покласти в основу історико-психологічного процесу та самої системи психології?

ВІД ПРАВЧИНКУ ДО КАНОНУ

Загальний **домінантний рух** від правчинку до канону відбувається як поступальне акцентування на кожному структурному компоненті і осередку. Неакцентовані компоненти, проте, не є пасивними, вони відіграють **субдомінантну роль** в історичному поступі психології.

Смисл канонічної психології полягає в тому, що **ідея канону** як животворча сила сприяє рухові осередку та поступальному історичному рухові теорії психології. Так, уже на ситуативному рівні канон як ідеал та психіка як рушійна сила здійснюють поштовх до побудови таких теорій, які вимагають саме ідеалізованого розкриття психіки в її найбільш досконалих формах. Психологія в Київській Русі є вираженням невтомних спроб розвинути канон на рівні ситуативного принципу. Канон прикладається до ситуації, мотивації, дії, післядії (рефлексії), драми, катарсису, внаслідок чого вловлюється невідповідність окремих учинкових структур канону і здійснюється послідовний перехід до наступних структур, які більше б йому відповідали.

Осередок – це живе ядро психіки,

в якому і через який відбуваються творчі інсайти. Філософська традиція вибудовує певний ідеал, але вже на мотиваційному рівні – з головним намаганням **“піднести себе”**, щоб здійснити акцію вдячності – пережити **самодостатність існування** на вищих рівнях буття. Вдячність постає як завершеність, спокій, як нехтування матеріальним світом, його вимірами тощо.

Канон життєвого шляху людини – це повнота цього шляху, його розгорненість, **завершеність**. Завершеність вказує на заспокоєність. Спокій витає над завершенням життєвого шляху. Але це не просто резигнація, відмова від життя, а усвідомлення його принципової вичерпаності, цілковитого збігу форми й змісту.

Позитивістичний рух XIX–XX століть робить акцент на дії, на яку також впливає канон. Прагматизм у психології прагне до дії доцільної, яка має досягти рівноваги з середовищем, здійснити адаптацію як активне пристосування на рівні вчинку.

Кожний психічний феномен перебуває у подвійному стані: **“те, що є”**, і **“те, що має бути”**. **Вчення про належне** постає як **деонтологія**. Ідея **“потребного майбутнього”** застосовується у багатьох психологічних теоріях і концепціях. Зміст цього **“потребного”** стану має бути зрозумілим через ідеалізовану сутність – як досягну і недосягну водночас. Подвійний стан феномена – це його дійсне життя, суть діалектики його існування.

Канон – не просто ідеалізований образ психічного життя, це сама **діалектика наявного та очікуваного**, того сучасного, в якому драматично перетинаються **минуле і майбутнє**.

КАНОНІЧНІ ФОРМИ ПСИХІЧНОГО ТА ПСИХІЧНИХ ФЕНОМЕНІВ

Х а р а к т е р о л о г і ч н и й к а н о н. Оскільки характер є своєрідною **однобічністю** людини, він має бути подоланий, відтак людина у своєму життєвому каноні залишається “без характеру”. Мстивість, улесливість, самовідданість, закохуваність, підступність та інші негативні й позитивні риси є характерною однобічністю людини, але разом із тим її своєрідністю, виявленням індивідуального. **Мольєрівський** характер – це разюча однобічність людини, чим вона відрізняється від інших. **Гегель** протиставляв цим однобічностям **шекспірівські** характери, а також **гомерівські**. Поглиблення характеру є поглибленням однобічності, непримиренності до інших характерів. Звідси драматизм існування людини, загроза цьому існуванню як такому.

Відсутність характеру – **безхарактерність** – є прямою протилежністю характерологічної однобічності. Це – **чехівська** “Душечка”, яка моделює характери своїх чоловіків, а свого власного не має. Разом із тим це не характерологічна порожнеча, а можливість бути усім. Це певна пластичність у відносинах з іншими людьми.

Бути в іншому, бути іншим як здатність перенесення в іншу істоту – велика здатність: здатність розуміти іншого, співпереживати йому, а також (а це, мабуть, головне) – здатність **відданості** йому. Мова має йти про те, щоб у цьому “бутті для іншого” утримати свою **індивідуальність**, творчу **неповторність** як єдино мож-

ливу базу глибокого спілкування з іншим. < ... >

Мова має йти про те, щоб **довести кожну психічну функцію, здатність до канону** – тобто до повноти її вираження. **Пошук** повноти переповнює Фауста. Тому “фаустівська душа” є душею канонічною. Це разом із тим **повнота феноменологічного розгляду**. Відтак гегелівська феноменологія має бути першою в історії становлення канонічної психології.

Ж и т т є в и й ш л я х людини, доведений до поняття **ортобіозу**, є також відповідним каноном. **І. Мечніков** говорить про таке досягнення людиною повноти, **вичерпаності існування**, коли у неї виникає **природна потреба небуття**. І цим ніби знімається трагедійність людського існування. Незавершеність буття викликає трагедію смерті, і ця проблема стає критичною для філософського міркування. Мечніков зауважує, що десь у 80 років людина відчуває природний потяг до небуття. Але яка причина цього? Що саме вичерпується? Насправді, зникає сама потреба буття і саме тому буття за своїм змістом переходить у небуття. Так **зникає навіть сама ідея смерті**.

Ідея завершеності буття досягається в окремих актах діяльності. Це є головним екзистенціальним мотивом **творчості**. Цей мотив надто суперечливий: в акті творчості досягається **окреме** завершення, а не цілковите, тому відбувається перехід до наступних актів творчості. Це переконливо довів **Бергсон**: конечно форма не може вмістити в себе безконечний зміст. Форма може бути в дереві, камені, металі, слові тощо, а зміст, який вони мають втілити, – це духовність, що не вміщується безпосе-

редньо в тілесному. Так виступає основа переходу від одного способу до наступного і постає, таким чином, творча діяльність, яка переривається разом з перериванням життя.

Отже, не може бути природної потреби небуття. Втрачаються лише зв'язки з життям, звужується його змістове коло. Може бути тільки відмирання самого життя разом з відмиранням потреби в ньому. Смерть є феноменом живої людини, її беззмістовною фантазією, але зі спробою наповнити її змістом. Тому **канон життя є його обмеженість**. < ... >

Життя, безсмертя і смерть, взяті окремо, не дають **феномена завершеності**; лише взаємно перетинаючись, вони реалізують цю завершеність. Мудра людина, як вважав **Спіноза**, думає не про смерть, а про життя. А це означає, що вона думає про життя, обмежене смертю, і цим надає йому **сміслової повноти і завершеності**. Таким має бути канон стосовно **життя, смерті та безсмертя**.

В і д ч у т т є в и й к а н о н. Найперше тут постає проблема **оптимізму і песимізму** самого **відчуття**. Оптимізм – недосконале, нерозгорнуте, нечітке й несамостійне відчуття, протилежне дисонансним характеристикам, кольоровій “засміченості” відчуттів тощо. Найбільш загальний поділ відчуттів – приємні та неприємні. Мова має йти і про **взаємодію відчуттів**, де перетинаються їхні модальності, а далі вже про виникнення предметності і про перехід до сприймання. < ... >

Зоровий канон створюється в гармонії кольорів, яка постає у розкладі світла: червоний, оранжевий, жовтий, зелений, блакитний, синій, фіолетовий. У звуках це будуть тони: до,

ре, мі, фа, соль, ля, сі. **Є канонами пахощів, смаку**. Особливо слід підкреслити відчуття статичні, зокрема рівноваги. Слід говорити і про переживання певного комфорту у сукупності відчуттів. Багатство відчуттів є засадою багатства змісту самого життя. Герої **Вольтера** скаржились на те, що вони мають всього близько сотні модальностей відчуттів, а інші люди мають їх усього десятків і не скаржаться. Проте не всі відчуття зафіксовані у мові.

К а н о н о м с п р и й м а н н я є виразність предметно-речового буття. Увесь процес сприймання спрямовано на створення саме такої предметності. Сприймання триває, поки не постане предмет у його речовій формі, у зв'язку з іншими предметами, що вже буде **панорамністю** сприймання. Ціле і частина переходять одне в одне. Частина виступає цілісністю, ціле складається з частин. Внутрішня зв'язаність цілого виступає як структура, а частина – елементом. Предмет – сукупністю рис, а риси зорганізовані відносно оточення.

Тут у пригоді стають поняття креслення, де предмет постає із сукупності точок зору. Тому слід говорити про **ізометрію, аксонометрію, фронтальний, поздовжній та поперечний зрізи** предмета. Діти у своїх малюнках часто роблять такі зрізи, прагнучи уявити предмет у його **повній розкритості**.

Сприймання і приховує предмет, **маскує** його, і водночас прагне його показати, **розкрити**. Частина може репрезентувати предмет, частина розтягується до предмета. А художня форма за допомогою окремих рис репрезентує увесь предмет. Це не тільки естетичний погляд. Це – **еко-**

номність сприймання, яка лежить також в основі **мовних** відтворень предмета. Характерно, що діти, зображуючи предмет, відразу називають його, щоб, незважаючи на неповноту зображення, мати його якомога вищепніший образ. < ... >

Тести на сприймання розкривають також цікаві феномени у дослідях **Равена**. Саме в них мова йде про відтворення **цілісності** предмета заповнення осередків пропущених елементів. Це передбачає певний порядок, закономірність у структурних зв'язках в самому предметі. Чим складніший предмет, тим більше вимальовується тенденція до його **символізації**. А ця остання має бути зареєстрована вже до перцепції як одна з її засад. Символ є певним позитивним запереченням самої предметності, і з появою символізації, можна сказати, завершується перцептивний феноменологічний цикл. **Символ** стосується невідомої предметності, її безконечності, яку має вміщувати в собі предметність сприймання. Символ предмета є його іманентним запереченням.

Гегель, зокрема, розглядає чимало символів-знаків, що мають репрезентувати безконечність предметності. Зображення предметності ніяк не вичерпує її сутності, тому на завершення феноменологічної психології перцепція виступає символізацією предмета, яка вказує на його чуттєву безконечність. Сприймання предмета перетворюється на його символізацію. До сприймання додається мисленнєвий компонент.

Окрема проблема – сприймання **простору, часу, руху**. Це вже є абстрагування від предметності, але на її запереченні постає саме сприймання простору, часу, руху.

Психологія сприймання простору, часу та руху є вже абстрагуванням від предметності. Оскільки реальний рух є засадою сприймання і простору, і часу, і самого руху, то у психології найбільше звернули увагу на роль **м'язових відчуттів (Спенсер, Гегель та ін)**. Це “темне м'язове відчуття”, або, як його назвав **Шеррінгтон**, “пропріоцепція”, показує положення тіла у просторі, напрям його руху (стійкість положення), часову тривалість, а також переміщення звуку.

У сприйманні присутня ідея **локалізації** предмета, що рухається у просторі в межах певної часової тривалості. Поеднуються звук і образ предмета. Тому предмет виступає сукупністю від чуттєвих відношень.

Сприймання є постання предметності, яка сама себе заперечує. Це і показує межу самого сприймання. Цікаво проаналізувати, з точки зору психології сприймання архітектури, транспорту, фігури людини, тварин, конфігурацію рослинного світу. Термін **“конфігурація”** обов'язково входить у психологію сприймання. Музична сфера – це культурне сприймання культурних звуків. Є певна **транспозиція**, перенесення однієї модальності на іншу. Музика виражає рух, просторову форму, часову тривалість. Вона є естетичним оформленням звуків. Вона наслідує природні звуки і на цій основі створює своє специфічне відображення, яке заперечує чуттєву предметність.

Після постання **предмета сприймання** постає його функціональне **призначення**, і він набуває смислу. Перед тим предмет не тільки не мав значення, а й був абсурдним у своїй ізольованості. Значення він набуває у зв'язку з іншими предметами.

Отже, над чуттєвим образом предмета само собою постає його смислове значення, яке свідчить про його дійсне навантаження. Предмет набуває такого смислу, який виходить за межі чуттєвого досвіду. Постає не тільки сучасне, а й минуле, і майбутнє предмета, він відбуває своє становлення, виходить за власні межі. Сприймання вже не охоплює все багатство предмета – багатство сприйнятого. Тому предмет має оформитись у новій ролі. Той зміст, до якого він прямує, переважає наявно даний зміст предмета. Зв'язки з предметним світом потребують нової предметності, яка тепер переважає над предметно-чуттєвою. Постає предметно-уявний світ, а разом з тим і нова здатність людини, завдяки якій виступає дійсне багатство світу, що не зводиться до того, що можна взяти в руки, змінити, знищити тощо.

Уже в межах антиципації сприймання починає виявлятися така психологічна якість, як **у я в а**, або **ф а н т а з і я**. Людина створює завдяки їй новий світ і в ньому почуває себе більш комфортно, ніж у світі реально-предметному. < ... >

Художній образ як канон – це унікальний витвір, який містить у собі всезагальне як найглибше, але на тлі цього всезагального і виступає саме унікальне. Здається, майже неможливо дати визначення художнього образу так, щоб воно виражало і унікальне, і всезагальне. Може, тому, що ці риси ще не охоплюють смислу художнього канону. По суті він **відтворює** дійсність в її конкретно-чуттєвих формах. Але креслення машини теж відтворює її, хоч і не є художнім твором. На цій звичній, начебто зрозумілій, основі має бути ще щось дуже важливе, щоб образ став худож-

нім і разом з тим канонічним. Ідеї загального та унікального, аналогу дійсності і т. ін. зовсім недостатньо, щоб визначити художній канон, щоб наповнити художнім змістом бісоціацію.

Сцена на форумі з **“Юлія Цезаря” Шекспіра** є взірцевим художнім витвором. Зміст його – психологічна динаміка ситуації, переживання мотиву, здійснення акції та рефлексії. Ситуація – становище після вбивства Цезаря та його наслідків. Мотиви – їхня шаблонність і суперечливість. Дія – перехід на бік Марка Антонія і виникнення спрямованості проти Брута та його прихильників. Післядія (і це головне) полягає у репрезентації мінливості людської природи, зміни переконань. У цій **мінливості** – абсолютизація останніх, а врешті-решт – відсутність переконання як такого: людська душа як чиста дошка.

Летючість, мінливість переконання це і є смисл післядії, який постає в душі глядача, і це, напевно, головний нерв шекспірівської драматургії: **залучити у драматичне відтворення подій** самого читача, глядача, робити його **співучасником зображуваної події**, провести його через солодкі тортури вчинку.

Більш точно, повнота художнього канону полягає у **співпереживанні** автора твору і людини, котра сприймає цей твір, у відтворенні подій так, щоб людина стала причетною до них. Художній твір є лише проміжною ланкою між автором і тим, хто сприймає його опус. Творчість та відтворення через опосередковану ланку і буде справжнім художнім канonom. Але таке відтворення не означає, що людина має **ототожнюватися** з героями.

Тут є дві сторони (на них звертав

увагу **Сальвіні**, коли розкривав смисл роботи актора): **перевтілюватися в роль і залишатися самим собою**. Це і є справжня суть художнього відтворення світу, справжня бісоціація як головний художній нерв. **Чайковський** “ужасно плакал, когда Герман испустил дух”, але залишався при тому автором. А сам художній твір, маючи свій **закон опосередкування**, здійснює аналогію між актом творчим і актом відтворення. **Психологія вивчає творення і відтворення твору**, спираючись на естетичні закони його побудови.

Твір у сприйманні оживає, набуває нового життя. Але інколи не досягається тотожності відтворення між автором і тим, хто сприймає. І в цьому – **вічно нова прочитуваність твору**. Кожна епоха читає його по-своєму. Такий смисл **трикомпонентної теорії художнього канону** (сприймання – тлумачення – відтворення), де кожна з цих сторін збагачується новим змістом.

Отже, специфіку художнього бачення слід шукати не в образності, наочності, схожості на життя (адже в мистецтві й художній літературі є надто абстрактні твори), а в самому **переживанні естетичного**, на що вказував **Л. Толстой** (“*Что такое искусство*”). Треба “заразити” іншу людину почуттями через твір мистецтва. Толстой, щоправда, не вказує, що головне у творі – це його комунікативна роль. Художній твір дає **вселюдську** засаду до комунікації, він виражає загальнолюдське і особливе в кожній людині, те особливе індивіда, чого немає в іншому і що переноситься на нього. Тобто твір виступає інструментом знаходження всезагального, а отже, й інструментом

здійснення комунікації. Утім, науковий твір теж є таким інструментом: він підпадає під усі визначення естетичного, не кажучи вже про твір **філософський**. І останній має на меті викликати у людини певні почуття, думки. Отож Толстой як теоретик, на жаль, не відшукав специфіку художнього відображення світу. < ... >

Наука шукає за допомогою фантазії і мислення, а також інтуїції безкоченні опосередкування, відтворюючи ту предметну **повноту вияву**, з якою бореться мистецтво. Наукові відкриття саме на це й спрямовані. Археологія, зокрема, не задовольняється окремим черепком, а на його основі відтворює предметну повноту і цим втрачає ту таємничу сферу, з якою корелює мистецтво. Історія відшукує повноту спричинення відповідних подій, повноту умов їх виникнення, визначає матеріальні та ідеальні фактори історичного процесу тощо. Вона відшукує перехрещення детермінацій у виникненні тих чи інших подій і переходить від встановлення загальних **закономірностей** до опису окремих важливих подій, прагнучи все ж до **повноти** цього опису. Цим наука відрізняється від художньої літератури, яка лише **вказує** на цю повноту, але спеціально її не відтворює.

Щодо логіки, то аподиктичність **логічного міркування** стосується лише **висновків**. Головне полягає у доборі великого і малого посилянь. І тут логіка стикається з усією **довільністю міркування**, яка визначається серйозними пристрастями. Формування великого посиляння, а також малого є найбільшою алогічністю (“Ты виноват уж тем, что хочется мне кушать”). Так формується

висновок. Більше того, велике і мале посилення самі визначаються **висновком**, який має готовий вигляд як результат життєвого досвіду людини. Висновок за змістом є головним мотивом, що визначає поведінку, а також самі посилення, хоч би як це звучало парадоксально. Судження є висновком з особистісних та характерологічних визначень, помножених на конкретність ситуації. Тому й канон логічного міркування здійснюється в межах не чистої логіки, а людського характеру та особистості. Це стосунки всіх видів логіки, в тому числі символічної.

Логічне – найбільше нелогічне. Лише вчинок має свою “залізну” логіку, розгортаючись із необхідністю через свої компоненти: ситуацію, мотивацію, дію і післядію. Логіка вчинку є основою логіки у психології. Це і є розгортання логічного осередку. Саме через учинок визначається необхідність осередку в психології, необхідність більш вагома, ніж в оптимальних сферах логіки.

Канон уваги. Все починається з **чистої уваги** як **очікування чогось**, коли ще немає апперцепції, і перед людиною постає якась нова річ, **зовсім невідома**, і своєю неповторністю справляє враження у формі **здивування**. Виникає відповідна міміка, що виражає не тільки здивування, а й певний переляк. З’являється і відповідна пантоміміка, що виражає або **захист від** цієї речі, або ж **потяг до** неї. Ця подвійна реакція залежить від начала пізнання, яке було стимульоване здивуванням. Тут має місце велика діалектика становлення життя: прагнення **оволодіти** предметом, що викликав увагу, і **боязкість** перед цим же предметом як очікування чогось

загрозливого. Тому увага містить елемент вагання. Усе це породжує **обережний і стриманий рух** у бік предмета. У такому наступі на предмет постають і розкриваються його риси, а разом із цим **увага стає предметною**, вона **поглинається змістом предмета**. Існує певна феноменологія уваги – мимовільна, довільна і післядовільна, яка вже перетворюється на сприймання.

Особистість у канонічному тлумаченні. Латинське слово persona означає маску, яку вдягав актор, коли виходив на сцену в наперед визначеній **ролі**. Персона і є, зрештою, те, що людина робить зі своїм обличчям, образом у цілому, щоб перебувати в певній ролі. Маска – це образ людини, звернений до **зовнішнього світу**, а в “собі” людина залишається самою собою, хоча і характер, і маска мають відбивати внутрішню, іманентну сутність людини. Маска тому є не просто щось зовнішнє, а таке, що відбиває суперечність між внутрішнім і зовнішнім: адже людині доводиться носити маску, щоб уберегти свій **статус**, тобто дійсне становище у світі. Маска є результатом суперечності **ситуативної**, коли людина увійшла в ситуацію, має бути для інших і разом з тим залишається самою собою. Це вихідна особистісна суперечність.

Бути самою собою – означає стверджувати свою **гідність**. І тут постає **мотиваційний** аргумент становлення особистості. Гідність особи полягає в її **самобутності**, вона сама виступає ініціатором власної діяльності, яка позначається оригінальністю. Тут головний нерв особистості. Найбільша образа для неї – позбавлення

оригінальності. Тому особистість потребує **визнання** інших людей, щоб стверджувати своє буття. І ця вимога усвідомлюється вже в ранньому юнацькому віці. Дійовий аспект особистості – це відповідні вчинкові дії. Особистість прагне бути **оригінальною**, неповторною у своїй творчій діяльності, і ця риса є провідною для неї. Усвідомлення власної **неповторності** є внутрішньою вимогою, що визначає вже **рефлексивний** рівень учинку. Вчинки на рівні особистості, її логіки є не тільки творчими взагалі, а й конкретно **моральними**, адже тільки вони свідчать про всезагальність вимог до вчинкових акцій. Ця **всезагальність** виражається у **вчинковій героїці**, коли особистість високо підноситься над суто індивідуальними вимогами і здійснює вчинки, які охоплюють усе людство.

Головний психологічний феномен полягає в тому, щоб пройти через **індивідуалізм**, подолати його і піднятися до **вселюдського**. Протилежною індивідуалізму є втрата людиною самотності й розчинення в іншій особі. Таке отожднення з іншими є, зрештою, школою особистісного буття, навчанням відповідної майстерності. Адже справжня особистість має вмещувати в собі увесь людський світ, вміти переноситися в нього і разом з тим залишатися самою собою.

Щира й остаточна відданість людському світу є **самопожертвою**. Ця остання показує, що в особистості поряд з індивідуальним є могутнє вселюдське. Феноменологія становлення особистості дає випадки домінування всезагального над індивідуальним – саме стосовно самопожертви. Це є початок **героїчного** в особистості. Можна сказати більше:

особистість стверджує себе через героїчне і завдяки героїчному, але такому, що містить у собі вселюдське.

Є героїчне **хизування** як **нехтування смертю**, але воно не має конструктивного мотиву. Лише **справжній героїзм наближає особистість до особистісного канону**. Це, зокрема, означає: бути в усьому і залишатися самим собою. **Т. Карлейль** цілком слушно пов'язував героїчне не тільки і не стільки з військовою діяльністю, а насамперед із творчим духом людини в будь-якій галузі – художній, науковій, моральній і т. д. Героїзм Пера Гюнта надто **цінічний**, щоб бути взагалі героїзмом. Адже останній виходить із поваги до людини як цінності в самій собі, а Гюнт розглядає людину лише тією мірою, в якій вона може служити йому душею і тілом.

Саме в **героїчному долається роздвоєність людини** на її внутрішній світ і спотворений вияв його у світі зовнішньому. Героїчне, зрештою, заперечує маску як таку, воно з усією прямоотою повертає людину до світу речей і світу людей. Героїчному нема чого приховувати, і тому воно скидає маску, будь-яку – пристойності, ввічливості і т. п., і стає самою пристойністю і ввічливістю. < ... >

Воля та її канон. Усупереч твердженням, що воля є фікцією як предмет психології вона дійсно існує.

Стародавня **ідеологія фаталізму**, наполягаючи на ідеї відсутності волі, так старанно й наполегливо підшукуює докази цього, що імпліцитно воля постає як певне сумління віруючих. Якщо **І. Сеченов** присвячує майже весь свій творчий шлях запереченню предмета волі, то, мабуть, понятійно вона існувала в його під-

свідомому. “Так звані довільні дії”, про які говорив **І. Павлов**, теж є лише другим боком його релігійного ствердження волі. Мова йде про те, щоб не заперечувати волю як психологічний феномен, а дати їй належне тлумачення, хоча б у межах філософського детермінізму.

Ідея детермінізму, або спричинення (вставка гол. ред.) у психологічному плані передбачає факт залежності вольових феноменів від самої людини та об’єктивного світу й обстоює необхідність волі як феномена самовизначення людської істоти. Усе детерміновано, і будь-яка наука виходить з цього положення, якщо тільки хоче бути наукою і встановлювати певні залежності в межах психологічних феноменів. Такий підхід заперечує фаталістичне тлумачення психології волі. Це заперечення стосується не тільки тих сучасних психологів, які вивчають феномен волі. < ... >

Науковий рівень фаталізму набуває форми **механіцизму**. Все передвизначено з моменту існування космічної туманності та її організації в різні планетні та зоряні системи. Але й сучасні фізики допускали існування свободи волі в електроні. І в самій психології щодо проблем свободи волі з давніх-давен існували протилежні погляди. Всіх їх можна звести до трьох позицій, які начебто виключають одна одну, хоча третю можна вважати як таку, що долає (та поєднує) дві перші.

1. Повний **детермінізм**, що заперечує будь-яку свободу волі – поняття, не сумісне з науковим визначенням психології (**Гегель, Павлов**).

2. **Волюнтаризм** як філософсько-світоглядна позиція, що стверджує

існування свободи волі, незалежної від обставин матеріального світу, яка має можливість починати будь-яку дію (вчинок) з самого початку, лише керуючись гаслом “Нехай буде!”

3. **Діалектичний підхід**, згідно з яким слід поєднати ідею необхідності і свободи через акт усвідомлення перешкод. Тому й постала “гегелівсько-марксистська” позиція: свобода є усвідомленою необхідністю. Але ідея усвідомлення необхідності ніяк не може привести до ідеї свободи. Необхідність залишається, а свобода не з’являється, хоч би як її усвідомлювати. До того ж сама свобода є відображенням певної реальності об’єктивного становища людини у світі, а також реальності усвідомлення цього становища. Свобода тому є не так і не стільки усвідомленою необхідністю, як реальною можливістю **визначати самого себе**. **Плеханов** стояв на позиції прямої залежності свободи від усвідомлення необхідності. **Гегель** визнавав справжню свободу, яка формулювалася за допомогою реалізації принципу “Із себе через себе прийти до самого себе”.

У психології існує поняття **неосудності** (рос. - невменяемости), що вказує на людину, яка не відповідає за свої вчинки, оскільки не є вільною у своїх діях. Мова йде про свободу стосовно долі, стосовно політичного деспотизму (**Арістотель, Епікур**) та про страждання людського існування (Епікур, стоїки, неоплатонізм). У Середні віки постала антиномія між моральною свободою та релігійним уявленням про всемогутність Бога. В епоху Ренесансу і в наступні періоди під свободою розуміли безперешкодне всебічне розгортання людської особистості. З часу Просвітництва поняття свободи позначається ідеями

лібералізму та філософії природного права (*Альмузій, Гоббс, Пуфендорф*).

Науковий погляд, який дедалі більше оволодіває ідеєю природничої причинності, показує залежність людини від неї. Починаючи з *Майстера Екгарта*, а далі *Лейбніца, Канта, Гете, Міллера, Шопенгауера* і *Ніцше* свободу розуміють у зв'язку з постулатом морально-творчої відповідності сутності та її розвитку. Екзистенціалісти (*Гайдеггер* та ін.) вважають, що основним світовідчуттям у бутті є страх перед можливістю небуття, який звільняє людину від умовностей дійсності та дає їй змогу досягти певної свободи, заснованої на "нічому", обрати самого себе у своєму неминучому покладанні відповідальності на себе самого, тобто обрати себе як власне існування, що має цінність.

За *Ясперсом*, людина вільна долати буття світу у виборі самої себе і досягти трансценденції Всеохоплюючого. Вільне буття означає можливість здійснювати добру або злу волю. Добра воля є безумовною, божественною, вона обмежується несвідомим життєвим напором простого буття і справжнього буття. Згідно з позицією *Сартра*, свобода — не властивість людини, а її субстанція. Людина не може відрізнятись від своєї свободи, свобода не відрізняється від її проявів. Людина, оскільки вона свободна, може проектувати себе на вільно обрану ціль, а вже вона визначає, ким людина є. Разом із цілепокладанням виникають і всі цінності, речі виступають із своєї недиференційованості та організуються в ситуацію, яка завершує людину і до якої належить вона сама.

Отже, людина гідна того, що з нею трапляється. Вона не має підстав для виправдання.

Воля як психологічний феномен характеризується **здатністю досягнення цілей**. Ця здатність виявляється в **наполегливості**, несхибній цілеспрямованості, але й в абстрагуванні від **змісту** цілей. Та справжня воля не є ізольованою від змісту цілей. Залежно від нього вона є **доброю чи злою**. Тут саме і виникає вододіл між волею і не-волею. Для вчинення зла суб'єкт мобілізує свою волю, підготовлює засоби, встановлює проміжні цілі, організовує відповідну ситуацію, а в післядії має насолоду від скоєного зла. Саме в заподіянні іншій людині лиха найбільш виразно постає підступність учинку. Адже зла людина **роздвоюється**: вона розігрує благочестя, за яким приховує недобрі наміри. Тут розгортається справжня драматургія волі: роздвоєна людина сама прагне такого стану. Зло завжди огортається зовнішньою пристойністю, вдається до раціоналізації, виправдання, пояснень вимушеності. *Гегель* казав: усе, що зіпсоване у світі, зіпсоване на хороших підставах. Він мав на увазі саме злу волю.

Сковорода найближче підійшов до тлумачення волі доброї. Його психологічна характеристика такої волі свідчить про її безпосередність, невимушеність, простоту, відсутність розгорнутої мотивації, тим більше раціоналізації. Можна говорити навіть, що добра воля як така згортається у своїх визначеннях, набуває простої структури і наближається до самозаперечення.

Інтерес у канонічному тлумаченні. Психологічна структура інтересу починає своє

становлення з **допитливості**. Інтерес означає прагнення до проникнення в сутність речей, коли останні водночас і розкривають, і приховують себе.

Лессінг торкнувся суті інтересу, коли зауважив: якби Бог запропонував мені всю істину, я б йому відповів: “Забери, Боже всю істину собі. А мені залишиться тільки безконечне прагнення до неї”.

З канонічним тлумаченням інтересу пов’язуються його поліаспектність, широта, універсальність, а також однобічність, яку часто визначають як умову заглибленості в предмет. Постають два аспекти проблеми канонічного інтересу: один стосується звуженості інтересу як підгрунтя його глибини, другий – багатогранності інтересу, який у цьому випадку може втрачати свою **глибину**, але забезпечує **широту**.

Інтерес має два спрямування свого втілення: це **енциклопедизм алфавітний і систематичний**, хоч за ідеєю алфавітний також має давати уявлення про систему знань. **Гегель** яскраво критикував енциклопедизм алфавітний, вказуючи, що згідно з його порядком, наприклад, можна побачити на одній сторінці фотографію генія і якого-небудь гада. Сам Гегель запропонував “*Енциклопедію філософських наук*” саме у систематичному викладі, де в межах філософських категорій подано систему не тільки філософських, а й наукових знань.

Тому ідея психології інтересу постулює його вищий рівень, а саме **енциклопедичний**. Системи знань тяжіють до енциклопедичності будь-якої форми. Адже й алфавітна структура знань користується тими ж поняттями, які лежать в основі систематичного енциклопедизму. Крім енци-

клопедії загального плану, є енциклопедії вузькофахові, але і в них містяться дані про суміжні науки, мистецтва тощо.

Отже, енциклопедизм як форма інтересу не тільки тяжіє до канону, а й є його реалізацією. Для юнацького віку характерна схильність до енциклопедизму фахового, звуженого теоретично, а далі вже зрілий інтерес бере людське життя в його **практичному** вираженні. Це переважає теоретичний інтерес, адже **практика завжди поліфонічна**, вміщуючи в собі великі обсяги не тільки знань, а й практичних узагальнень. Відтак можна говорити і про **практичний інтерес**. Не втрачаючи своєї теоретичної енциклопедичності, він разом із тим вступає у сферу **практичної зосередженості** і неодмінно виходить до виявлення всебічних залежностей.

Інтерес до **практичного вчинку** перемагає всі інші інтереси, хоч би які вони були захоплюючі, адже вони мають саме **теоретичну** обмеженість. Мова йде не про практику як “критерій істини”. Практика не може бути критерієм істини, адже ці дві субстанціальні сфери перебувають у різних площинах. Інтереси до **практичного і теоретичного розуму** є зовсім протилежними, і це досконало довів ще **I. Кант**. Вони мають протилежні задачі, і там, де теоретичний розум може висунути як рівноцінні дві альтернативи твердження, то інтерес до практичного розуму, або **практично-розумовий інтерес**, поєднуючись з волею, обмежує себе “однобічними” твердженнями (існує безсмертя, вільна воля тощо). Але в цій інтелектуальній обмеженості для людини відкривається **почуттєва безконечність**.

Практичний розум породжує справжню невичерпаність, долає свою

вужкість і говорить про існування вищої істини (Бога), про безконечний зміст морального твердження, безсмертя душі і т. ін. Тому практичне є не просто якась своєрідна активність, це – **єдність думки і дії**, коли перша дістає своє адекватне втілення в другій, а друга, включаючись у коловорот життя, знає себе не як бездумну, а як всезагально розумну. Саме ідея інтересу іманентно перетворюється на конкретну **взаємодію думки і дії**. Століттями вчені намагалися визначити пріоритет або думки, або дії, не вбачаючи того, що їхня єдність в основному має розкритися через учинок, в якому вони і поглинаються логічно, і водночас через вчинкові структури здобувають **інтерес до життя**.

Інтерес до життя є великою проблемою людського існування, що виходить за межі відношення думки і дії. Але постає і проблема втрати такого інтересу. Ця втрата і приводить людину не тільки до відповідної думки, а й до самої дії – самогубства.

Парадоксально, що саме проблема самогубства постала предметом психології, соціології та соціальної психології, а не **проблема інтересу до життя**. Проте остання, безперечно, є вихідною проблемою, до якої тяжіє канонічна психологія, а проблема втрати є **похідною**, що виходить за межі канону.

Саме психологія інтересу до життя є справжнім каноном психології. Цей інтерес невичерпний. Хоч би яким тривалим було життя, інтерес до нього залишається, і з цього починається трагедія завершення життя. Тут доцільно процитувати **Б. Спінозу**: мудрість людини полягає в тому, щоб думати не про смерть, а про життя.

Інтерес до життя є керманичем його, і вся філософія життя походить від цього інтересу. Отже, у сукупності форм (допитливість, любов до знання, власне інтерес, енциклопедизм і т. д.) психологія інтересу завершується її канонічним предметом – життям.

Мудрість як психологічний канон і смисл життя. Найпростіше визначення мислення розкриває його **опосередковувальну** функцію за допомогою опосередкованих ланок. Це є пошук зв'язку між кількома (принаймні двома) подіями, станами, предметами, процесами, якими і т. д. Тенденція мислення полягає у пошуку безконечної кількості опосередковувальних ланок, у той час як фантазія лише здійснює їхнє зіставлення. Для художнього образу тут пошук завершується: подальше встановлення опосередковувальних ланок було б зовсім абсурдним, і сам образ у такому випадку було б утрачено. Мислення, навпаки, саме й полягає в необхідності такого опосередкування.

Тенденція до безконечного опосередкування, оскільки вона не може бути здійснена реально, передбачає визначення найсуттєвіших опосередкувань, проміжних ланок, які б забезпечували необхідний зв'язок. Проміжні ланки мають підвестися до ланок суттєвих, щоб мислення було розкриттям суттєвих зв'язків, а не зв'язків узагалі. Адже може бути **хибне** опосередкування, яке уводить у дурну безконечність. Мислення має відмовитися від цього і стати причетним до сутності. Це означає **вибір суттєвого, протиставлення його несуттєвому, а також зміну акцентів суттєвого.**

Отже, опосередкування взагалі має

стати опосередкуванням суттєвим. Далі воно має стати **цілеспрямованим**, тобто у предметі розкривається не просто його сутність, а така, що визначається ціллю і працює на неї. Та заглиблення мислення в природу речей на цьому не завершується. Цілі можуть бути різні. Найвизначніші з них стосуються **призначення людини у світі**, її життєвого покликання, а це означає, що мислення спрямовується до найвищої цілі людського життя: що людина **має здійснити**. А має вона здійснити **аналіз свого буття в середовищі природному і суспільному**, встановити, **для чого і як** вона живе. У такий спосіб мислення звертається до **життєво важливих** предметів, а не просто предметів звичайної зацікавленості.

Перед мисленням постає **лабіринт життя**, де існують глухі кути, і людина має вибрати такі ходи у своєму мисленні, які вивели б її з мороку безконечних опосередкувань, із дурної безконечності. Отут і постає роль мислення в життєвій **орієнтації** людини (орієнтовний рефлекс і філософська орієнтація у світі).

Мислення, що просто орієнтує у світі, класифікує, порівнює, оцінює, на завершення свого призначення має наблизитись до предмета так, щоб він висвітлив **цілеспрямованість** суті. Це і буде **смысл людського життя**, космічне і побутове призначення цього життя.

Смысл узагалі як такий не має сенсу. Він має бути смыслом цілеспрямованим. Це означає, що **значення** так підпорядковуються одне одному, що висвітлюють свою цілеспрямованість, а далі й сам смысл. Останній має нести в собі певну **оцінку**, яка стосується призначення люди-

ни у світі і має світоглядне забарвлення.

Відтак смысл людського життя буде **визначатися через стратегію поведінки**, яка має такі філософські визначення, як кінізм, евдемонізм, альтруїзм, егоїзм (альтруїстичний егоїзм – у **Г. Сельє**), стоїцизм, гедонізм тощо. Але це ще не остаточний смысл життя, хоч він і має конкретні форми свого вияву, зокрема раціоналізм. Тут ми ще тільки підходимо до самої мудрості. Її суттєвий смысл полягає не у визначенні світоглядних принципів, не у постановці проблем, а в прийнятті рішень на основі світоглядних вирішень, мотивації, оцінки самого вчинку, у встановленні життєвих правил на основі здійснення вчинку та аналізу післядії.

Мудрість людини – у здійсненні корекції вчинку на основі результатів його функціонування. Мудрість виявляється і в передбаченні подальших учинків, їхнього плануванні, здійсненні висновків та їх урахуванні в подальшому вчинюванні. Мудрість тому спирається на **минуле**, будує образ **майбутнього** та створює сцену для реалізації вчинку в **теперішньому**.

Мудрість не є всезнайством. Вона спирається на смысл життя, але не зводиться до нього. Вона обирає стратегію поведінки і, не сходячи з неї, реалізується у певному вчинку. Мудрість – це перехід від всезагального до особливого та, зрештою, до одиничного, але такий перехід, в якому не втрачається жодний компонент. Тобто мудрість виходить із певних філософських принципів, аналізує ситуацію, обирає стратегію поведінки і здійснює конкретний вчинок, реалізуючи через нього свій мотив, світогляд, розв'язуючи ситуацію, під-

тверджуючи свою **гідність**. Таким є конкретний смисл мудрості, який починається здалека, з опосередковувальної дії мислення, і завершується опосередкуванням учинкової дії та життєвого призначення даної людини.

Н. Гартман у своїй “Етиці” визначив мудрість таким чином: “Проникнення відчуття **цінності** в життя, в будь-яке відчуття речей, у всяку дію і реагування аж до спонтанного “оцінювання”, яке супроводжує кожне переживання; осягнення всього дійсно етичного з точки зору цього буття; зв’язок із цінністю, яка завжди лежить в основі образу дії практичної свідомості. В суто інтелектуалістичному смислі це можна було б назвати етичною духовністю, панівним становищем етики як основного духовного чинника в усьому житті людства”. Тут немає головного – мудрості в рішенні конкретної ситуації на основі зв’язку всезагального, окремого та одиничного. Але позитивне у цьому визначенні – це зв’язок саме з **етичною духовністю** людини. < ... >

Вчинок і подвиг як осередок. Повторимо, що вчинок є унікальним осередком психології. Разом із цим він – осередок для етики, естетики, філософії в цілому.

Вчинок визначає структуру психологічної системи, дає основу для розуміння історії цієї дисципліни. Як вихідний осередок він має власне буття і через нього досконало виражає сутність людської психіки. Вчинок є способом виходу людини із роздвоєного стану, але вона залишається роздвоєною навіть після звершення вчинку. Адже останній – перманентна спроба подолати роздвоєння. Вчинок перманентний саме тому, що

роздвоєність не знімається навіть у перманентності вчинювання.

Людське залишається замкненим у собі, не розкриває прямо і відверто свою сутність, перебуває у людському світі, серед людей у масці і тільки змінює її залежно від своєрідності й гостроти обставин. Ця роздвоєність – бути в собі одним і вдавати з себе іншого – є обтяжливою для людини. Вона здійснює перманентний учинок, але не виходить за межі роздвоєності, адже не може подолати ситуацій, що її провокують.

Людина хоч раз у житті має здійснити той чи інший **подвиг**, щоб розірвати міцну сітку стримання, стати самою собою для себе, для людей, встановити свою рівновагу, скинути маску. Це означає знову стати дитиною і з наївною прямоотою виявити себе, при цьому не втрачаючи гідності та не вдаючись до цинізму відвертості. Не грати, а бути самою собою у своїх вчинках – ось шлях подвижницького буття людини.

Так здійснюється **вихід за межі буденності** – шляхом учинкової метаморфози у напрямі до подвигу. Цей останній і є спробою долати роздвоєність. У цьому діянні і полягає основний зміст подвигу. Людина вільно виражає себе у світі й перед світом. Здійснивши подвиг, вона визнає свою духовність. Подвиг є унікальною акцією буття. Далі він редукується до звичайного вчинку, людина знову стає замкненою в собі, очікуючи **нового** подвигу. Коли ж вона здійснює його, то не усвідомлює це як подвиг. Смисл останнього вичерпується: людина бачила себе в істинному світі, бачила своє дійсне, не роздвоєне обличчя, пережила велике напруження відвертості і, наче

соромлячись її, вона повертається до своєї **натуральної обителі – маски. Прихованість і відвертість** – ось ті два крила, на яких людина здійснює свій життєвий лет, а перехід від одного стану до іншого та навпаки є Сциллою та Харибдою людського існування.

Перехід прихованого у відверте, відвертого у приховане потребує від людини значних психічних зусиль. Такі ж зусилля потрібні й для того, щоб **утримувати** прихованість чи відвертість як *modus vivendi*. Тому людина прямує до **героїчного**, що єдине дає змогу або утримуватись у певному статусі, або здійснювати перехід від одного модусу до іншого. Саме ця напруга утримання або переходу і є підвалиною героїчного. Всі інші форми людської активності – це або підготовка до такого героїзму, або його редукція. Отже, **вчинок буденності та вчинок героїчного становлять істинний осередок** психічного буття людини: піднесення до героїчного і редукція до буденного.

Дослідженням героїчного найбільше уславився **Т. Карлейль**. Саме він розширив зміст героїчного за рахунок його виявлення не тільки і не стільки у сфері військовій, як насамперед у різних формах творчості людини.

Дж. Віко та **В. Вундт** визначили як героїчні певні періоди в історії людства. Щоправда, у Віко “героїчний вік” іде слідом за “віком богів” і передує “вікові події”. За Віко, у розумний період розвитку історії героїзм стає неможливим. “Героя в нашому розумінні пригнічені народи бажають, філософи вивчають, поети уявляють, але громадянська природа ... не знає такого роду благодіянь” (“Підвалини нової науки”).

Гегель вважав головною ознакою героїзму давнини збіг індивідуальної самодіяльності, особистої справи та її всезагального значення. Античний герой не знав колізій між діянням і мораллю, почуттям та обов’язком. Героїчний вік, за Гегелем, - це період становлення держави, державності взагалі. Проте в державі немає більше місця героям: вони трапляються тільки в період нецивілізованого стану.

В епоху Просвітництва героями вважали діячів держави, зокрема республіканського Риму, а далі Римської імперії. **Тип героя** в епоху романтизму було створено **Байроном, Міцкевичем, Мадзіні** та ін. Карлейль ламає нисхідну ієрархію героїв – боги стародавнього світу, пророки, поети, провідники, нарешті, герої буржуазної епохи – “генії нової ери” – клас капітанів і командирів над людьми. У **Ніцше** герой – надлюдське, що стоїть по той бік добра і зла.

Стосовно типу **літературного** героя. Він здійснює вчинки, якими відрізняється від інших людей. Це вчинки особливі, типові, тому цей герой і виступає літературним типом. Він уособлює значне узагальнення, але разом з тим має яскраві індивідуальні риси. Образи літературних творів такі живі й колоритні, що начебто живуть поряд, дихаючи з нами одним повітрям. Вони навіть більш реальні, ніж земні люди.

Психологія має своїм завданням встановити взаємозалежність між героями історично дійсними та героями літературних творів. Крім того, цікаво було б створити типологію людей, які постали у світовій історії, у того або іншого народу, в тому або іншому місці. Подібно до того, як

існують літературні та історичні герої, має бути і **герой психологічного аналізу**. **Поль Гіро** давав уже такі прообрази у своїх відомих книгах “Приватне та суспільне життя в Стародавній Греції”, “Приватне та суспільне життя у Стародавньому Римі”. Методи відтворення таких героїв будуть нагадувати методи літературної критики, історичного дослідження. В результаті постане феноменологія психологічного героя з його вченням, світоглядом, творчою діяльністю, суспільною активністю.

Канонічна психологія емоцій та почуттів. Первинно емоції охоплюють усю сферу життєдіяльності живої істоти, пронизують її наскрізь. Особливо це стосується дітей і тварин, у яких емоційний стан злито з усіма психічними проявами. Лише згодом, з оволодінням культурою поведінки, емоційний стан як генералізований рух зосереджується, специфікується, управляється волею, пов’язується безпосередньо з предметним світом і відображає не тільки стани організму, а й якості предметів та явищ об’єктивного світу.

Психологи зауважують, що виділити ті чи інші емоції, навіть в абстракції, досить важко. Емоційна реакція **безпосередня**. Вона складається насамперед з **виразних** рухів, які є першою емоційною специфікацією (міміка і пантоміміка). Ці рухи – вираження спадковості або вираження прижиттєвих здобутків (індивідуальна культура особи).

Оскільки генералізована емоційна реакція стоїть на заваді точності поведінкових рухів, особа (інколи навіть і тварина) у своїй поведінці має необхідність стримувати емоційну

генералізацію як наївно-відверте розкриття внутрішнього світу перед оточенням. Культура поведінки є культурою **емоційної стриманості**. Леді Гігінс із п’єси **Б. Шоу** “Пігмаліон” увесь час дорікає своєму синові, що він поводить нестримано. Взагалі визначається, що англійська нація вирізняється надзвичайною стриманістю у вираженні своїх почуттів. Нації південні більш розкуті, і це виражається, зокрема, в їхніх піснях.

Ідея емоційної стриманості постає в раціоналістичних філософських теоріях. Емоції заважають якості філософствування, тому філософські концепції шукають своєрідних механізмів подолання емоцій, щоб звільнити мислення від обтяжуючих його пристрастей і залишити його віч-на-віч зі своїм іманентним предметом. Навіть послідовний раціоналізм не може обійтись без залучення емоцій (почуттів) до структури пізнавальної діяльності людини, вказуючи, зокрема, на любов до Бога як провідне філософське почуття, котре до того ж є серцевиною інтелектуалістичного світогляду.

Т. Рібо розкрив значення почуттів у пізнавальному процесі. Крім того, він написав класичну роботу про психологію почуттів, а також висвітлив в іншій праці “логіку почуттів”, тобто логіку, яка спрямовується почуттями. Існують навіть філософські системи, в яких почуттям відводиться провідна роль (**Якобі** та ін.).

У психології були **емотивні** теорії, і **К. Ушинський** був одним із значних їхніх adeptів. Він указував, що з емоцій починається психічний рух, і ними він завершується. Інші психологи будували свої системи так, що не класифікували їх як емоційні, але

визнавали велику роль почуттів у житті людини. Були розкриті почуття інтелектуальні, естетичні, моральні, практичні. Всі вони наскрізь пронизують психіку живої істоти, відтак мова має йти про певні почуттєві стани, або навіть установки.

Л. Толстой у роботі “*Что такое искусство?*” показав визначальну роль почуттів у художній творчості – як у самому творчому процесі, так і в створених продуктах. Митець виражає свої почуття у творі і прагне “заразити” цими почуттями інших людей. Почуття, якими слід заражати, мають входити в **емоційний канон** як взірць – за змістом та за динамікою.

Можна попередньо сказати, що всі почуття – і пізнавальні, і моральні, і естетичні, і практичні – залучаються до рангу канонічних. Ними можуть вважатися і почуття здивування, з якого починається пізнавальна діяльність, і почуття комічного, і почуття любові, яке є синкретичним і стосується водночас естетичного, морального і пізнавального предмета. А чи є канонічним почуття ревності? Воно може стати таким, якщо цілком оволодіє людиною. Отелло втрачає себе у цьому почутті, він охоплений ним повністю і робить доленосні вчинки, що стосуються коханої людини і його самого.

Мабуть, канонічним є почуття, пов’язане з буттям і небуттям людини. Тут канон передбачає вихідні засновки почуттів. Таким може бути **страх смерті**, хоч тут і виникає парадокс: для людини, що живе, смерті немає. Немає смерті і для мертвої людини. Страх смерті – страх повної відсутності будь-яких визначень життя, але при цьому життя ще є, хоч перебуває під загрозою.

К. Горні тлумачить страх смерті як одну із форм основоположного страху. У філософії **Гайдеггера** страх є станом, в якому людське існування завдяки власному буттю виявляється перед самим буттям. Причина страху – саме буття у світі. Страх відокремлює людське існування і розкриває його таким чином як можливе буття, як вільне буття, вільне в розумінні самого себе і вибору самого себе. За **Сартром**, страх – це боязнь самого себе внаслідок свободи недетермінованого характеру, яку не можна передбачити.

Важливим екзистенціальним почуттям є **сором**. Саме страх, **переживання страху викликає сором**. Це почуття виникає не тільки перед іншими людьми, а й перед самим собою. Людина може соромитись, навіть будучи на самоті. Сартр зауважує: “У почутті сорому я визнаю, що я є я, яким інші бачать мене”. Сором свідчить про те, що “Я” є “Я” і разом з тим “не-Я”. Я хотів би бути іншим, знаю ким, але залишаюся самим собою, і тому мені соромно. Сором перед іншими може бути лише тоді, коли я соромлюсь самого себе, переживаю незручність від цього стану. Саме сором є рушієм феноменології, примушує мене бути іншим. Хоч би яким базовим був страх, людина соромиться його, отже, прагне його здолати. І тут постає сором як рушій такого подолання, як дискомфорт, що вказує на позитивний стан, яким він має бути. Людина є такою, вона **соромиться бути такою** і прагне до нового свого стану, а потім виходить за його межі. Провокується почуття **значущості**, прагнення **бути визнаним іншими**, а це вже викликає **почуття самоствердження**.

Іронія, як і сором, відіграє суттєву роль у духовній трансформації особи. Також ідея **сублімації** дає можливість долати нижчі форми почуттів і кшталтувати їхні вищі форми через учинкову активність. Людина **зла** або **добра** — такий смисл одвічної суперечки.

Екзистенційні канони психічного життя. Канонічною формою психічного на рівні екзистенціальної рефлексії є **сповідь**. Маємо класичні взірці сповіді, авторами яких є Августин, Казанова, Л. Толстой, Сен-Сімон та ін. Є також малі форми сповіді, виражені в поезіях. Характер сповіді мають також мемуари.

Сповідь повністю вичерпується і пояснюється ідеями **інтеріоризації** як заглиблення у власну духовність; **катарсису** як очищення через усвідомлення; **екстазу** як почуттєвого стану, який своїм змістом і формою надає **смислу** існування індивіда. Смисл як раціональність начебто заперечується екстазом як почуттєвістю, але вони діють у творчому дублі та підтримують один одного.

Сповідь, котра дійшла ґрунтового смислу, пройшла очищення, зокрема в художній формі, має тепер такий зміст, який слід, як повчальний, передати нащадкам. Тоді з'являється **заповіт** тим, хто йдуть услід. Такий заповіт стає величною формою вираження сподівань людства в цілому і окремої людини. Втіленням канону заповіту всесвітньо-історичного рівня постають Старий і Новий Заповіти, що складають Біблію.

Друкується з незначними скороченнями за текстом:

Роменець В.А., Маноха І.П.

Історія психології ХХ століття. — К.: Либідь, 1997. — С. 824—866.