

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**Тернопільський національний економічний університет**  
**Юридичний факультет**  
Кафедра психології та соціальної роботи

**ХРАПУН Тарас Андрійович**

Стратегії свободи в сучасному соціально-психологічному  
дискурсі/Strategy of freedom in the modern socio-  
psychological discourse

спеціальність: 8.18010001 - Управління соціальним закладом  
магістерська програма - Управління соціальним закладом  
Магістерська робота

Виконав студент групи УСЗм-21  
Т.А. Храпун

---

Науковий керівник:  
д.пс.н., доцент О.Є. Фурман

---

Магістерську роботу  
допущено до захисту:

«\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

Завідувач кафедри  
\_\_\_\_\_ **А. В. Фурман**

**ТЕРНОПІЛЬ-2017**

## РЕЗЮМЕ

**Робота** містить 113 сторінок, 109 – основного тексту, 1 таблицю, список використаних джерел із 74 найменувань.

**Мета дослідження** – обґрунтування психосоціального змісту особистісного розвитку людини упродовж життя не стільки під впливом зовнішнього цілепокладання, скільки на засновках внутрішньої свободи, спонтанної активності та інших екзистенціалів її духовного зреалізування. **Об'єктом дослідження** є свобода людини як особистості в сучасному глобалізованому світі, а **предметом** – екзистенційні ресурси особистості (свобода, відповідальність, істина, любов, віра та ін.) в контексті реалізації нею розвивальної стратегії соціальної взаємодії.

**Методи дослідження:** *теоретичні* – ідеалізації, категоризації, концептуалізації, екзистенційного рефлексування, мисленнєвого експерименту, методологічного аналізу; *емпіричні* – соціально-психологічного спостереження, проблемно-аналітичної бесіди, психодіагностичного обстеження (опитування і психологічного проектування), багатопараметричного порівняння, системного прогнозування розвитку особистості. **Наукова новизна дослідження** полягає в тому, що обґрунтована концепція екзистенціальних ресурсів особистості як теоретична модель розвивальної стратегії свободи. **Практичне значення роботи.** Результати магістерського дослідження можуть бути використані у діяльності управлінців, соціальних працівників, психологів, соціологів, педагогів.

**Ключові слова:** *цілепокладання, екзистенція, свобода, відповідальність, істина, любов, віра.*

## RESUME

The **work contains** 113 pages, 109 – the main text, 1 table, list of references with 74 titles.

**The aim** – to study psychosocial content of personal development throughout life is not so much under the influence of goal-setting, but on the premise of inner freedom, spontaneous activity and other existentials its spiritual realisation. The **object of study** is the freedom of human beings in today's globalized world, and the **subject** – existential resources of the individual (freedom, responsibility, truth, love, faith, etc.). In the context of its strategy of developing social interaction.

**Methods:** *theoretical* – idealization, categorization, conceptualization, reflexing existential, intellectual experiment, methodological analysis; *empirical* – social and psychological observation, problem-analytical discussions, psychodiagnostic survey (survey design and psychological), multiparameter

comparison, forecasting system of personal development. The **scientific novelty** of the research is that the concept of reasonable resources existential identity as a theoretical model of developmental strategy of freedom. **The practical significance of the work.** Results master studies can be used in the work of managers, social workers, psychologists, sociologists, educators.

**Keywords:** *goal-existence, freedom, responsibility, truth, love and faith.*

## АНОТАЦІЯ

**Храпун Тарас Андрійович. Стратегії свободи в сучасному соціально-психологічному дискурсі.** – Рукопис.

Дослідження на здобуття освітньо-кваліфікаційного рівня магістра за спеціальністю 8.18010001 – «Управління соціальним закладом». – Тернопільський національний економічний університет. Юридичний факультет. – Тернопіль, 2017.

У магістерській роботі досліджується психосоціальний зміст особистісного розвитку людини упродовж життя не стільки під впливом зовнішнього цілепокладання, скільки на засновках внутрішньої свободи, спонтанної активності та інших екзистенціалів її духовного зреалізування. Зокрема, здійснено світоглядно-методологічне обґрунтування феномена свободи у сучасному соціально-психологічному дискурсі та проаналізовано розвивальну стратегію свободи людини та інших екзистенційних ресурсів особистості. Також досліджено аспекти виявлення, збереження і використання екзистенціалів особистості у повсякденні людського життя.

## ANNOTATION

**Hrapun Taras Andriyovych. Strategy of freedom in the modern socio-psychological discourse.** – Manuscript.

Research on education and qualification of Master of specialty 8.18010001 – «Managing social institution». – Ternopil National Economic University. Faculty of Law. – Ternopil, 2017.

In the master's work the psychosocial meaning personal development throughout life is not so much under the influence of goal-setting, but on the premise of inner freedom, spontaneous activity and other existentials its spiritual realising. In particular, made ideological and methodological study of the phenomenon of freedom in the modern socio-psychological discourse analysis and developing strategy freedoms and other resources existential identity. Also explored aspects of identification, preservation and use existentials personality in everyday human life.

## **ПЛАН**

### **ВСТУП**

#### **РОЗДІЛ 1.**

##### **Проблема свободи у соціально-філософському пізнанні**

- 1.1. Поняття свободи у філософсько-гуманітарному дискурсі
- 1.2. Витлумачення свободи у гносеології та екзистенціалізмі

Висновки до розділу 2

#### **РОЗДІЛ 2.**

##### **Розвивальна стратегія свободи та інших екзистенційних ресурсів особистості**

- 2.1. Відповідальність і свобода – основоположні екзистенційні ресурси людини
- 2.2. Взаємозв'язок свободи та інших екзистенційних ресурсів особистості
- 2.3. Світоглядні уявлення про християнські святості-чесноти як релігійні екзистенціали особистості

Висновки до розділу 2

#### **РОЗДІЛ 3.**

##### **Емпіричні аспекти виявлення, збереження і використання екзистенційних ресурсів особистості**

- 3.1. Психологічна криза, екзистенційні ресурси та їхнє взаємоспричинення
- 3.2. Практико зорієнтовані рекомендації збереження екзистенційних ресурсів

Висновки до розділу 3

### **ВИСНОВКИ**

### **СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ 1.</b>	
<b>Проблема свободи у соціально-філософському пізнанні.....</b>	<b>7</b>
1.1. Поняття свободи у філософсько-гуманітарному дискурсі.....	7
1.2. Витлумачення свободи у гносеології та екзистенціалізмі.....	24
Висновки до розділу 1.....	33
<b>РОЗДІЛ 2.</b>	
<b>Розвивальна стратегія свободи та інших екзистенційних ресурсів особистості.....</b>	<b>34</b>
2.1. Відповідальність і свобода – основоположні екзистенційні ресурси людини .....	34
2.2. Взаємозв'язок свободи та інших екзистенційних ресурсів особистості.....	51
2.3. Світоглядні уявлення про християнські святості-чесноти як релігійні екзистенціали особистості.....	74
Висновки до розділу 2.....	90
<b>РОЗДІЛ 3.</b>	
<b>Емпіричні аспекти виявлення, збереження і використання екзистенційних ресурсів особистості.....</b>	<b>92</b>
3.1. Психологічна криза, екзистенційні ресурси та їхнє взаємоспричинення.....	92
3.2. Практико зорієнтовані рекомендації збереження екзистенційних ресурсів.....	99
Висновки до розділу 3 .....	105
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>107</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>110</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Проблема свободи була, є і буде предметом дослідження різних наук – філософії, соціології, психології, педагогіки, юриспруденції тощо. Адже вона як феноменальна даність не обмежена в змістовленнях та формовиявах. Відомо, що на сьогодні виокремлюється багато різноманітних дискурсів щодо економічної та політичної, правової та моральної, релігійної та особистісної аспектів свободи.

Свободу розуміють як протиставлення і рабському існуванню чи виживанню, і публічній чи олігархічній владі (свого часу і як інквізиційному та релігійному тиску) та ін. Зрозуміло, що ця проблема стосується і свободи особистої й свободи волі, й свободи як самореалізації людини, свободи як потреби чи необхідності, а відтак й свободи вибору. Зрештою усі ці доленосні аспекти сприяють або консонансу (гармонії), або дисонансу (невідповідність, суперечливість уявлень, почуттів) поведінкової активності суб'єктів життєдіяльності [1; 3; 5; 6; 7; 9].

Свобода як явище постає і в негативних, і в позитивних аспектах. У першому випадку, коли людина, обстоюючи принцип індивідуальної свободи, прагне створити взаємопорозуміння в групі чи соціальну взаємодію, то взаємоузгодження думок, дій, переконань забезпечити неможливо. Такий вияв свободи несе у собі навіть руйнацію, тому що існує протидія прийнятим у суспільстві приписам, нормам і правилам. Інше смислове навантаження має свобода як необхідність або свобода, скажімо, вибору, чи волі, оскільки такі її аспекти переважно належать до природних проявів і прав особи.

Питанням свободи як людського феномену займались Г.В.Ф. Гегель, Х.-Г. Гадамер, М.О. Бердяєв, Ф. Ніцше, Платон, В.М. Шаповал, В.В. Лях, В.С. Пазенок, О.М. Соболев та інші відомі дослідники.

Сьогодні можемо виокремити імперативну стратегію, що суголосна об'єктній парадигмі (людина – пасивний об'єкт впливу під час взаємодії; хоча ефективна в екстремальних умовах), маніпулятивну, яка перегукується із суб'єктною (спрямована на дослідження проблем соціальної відповідальності людини за техногенні досягнення) та розвивальну стратегію свободи в сучасному соціально-психологічному дискурсі, котра співпадає із суб'єкт-суб'єктною парадигмою (зосереджена на розкритті внутрішньої свободи, альтруїзму та ін.). Остання зrealізовує діалог у процесі взаємодії та розглядає людину як повноправну особистість.

Імперативна і маніпулятивна *стратегії* обмежують вияв свободи, а *розвивальна*, котра суголосна діалогічній або *суб'єкт-суб'єктній парадигмі*, актуалізує екзистенційні ресурси особистості (істину, красу, віру, любов, відповідальність та ін.), у т. ч. свободу як один із відомих її екзистенціалів.

Розвивальна стратегія відображає *оптимістичну традицію гуманістичної психології і філософії*, яка виходить з творчого позитиву існування кожного, орієнтуючись на моральність і доброту, альтруїстичну спрямованість і *внутрішню свободу*. Тут особистість – продукт і результат спілкування з її подібними особами, тобто є інтерсуб'єктивним утворенням.

**Мета дослідження** – обґрунтування психосоціального змісту особистісного розвитку людини упродовж життя не стільки під впливом зовнішнього цілепокладання, скільки на засновках внутрішньої свободи, спонтанної активності та інших екзистенціалів її духовного зrealізування.

**Завдання дослідження:**

- 1) здійснити світоглядно-методологічне обґрунтування феномена свободи у сучасному соціально-психологічному дискурсі;
- 2) проаналізувати розвивальну стратегію свободи людини та інших екзистенційних ресурсів особистості;



3) дослідити аспекти виявлення, збереження і використання екзистенціалів особистості у повсякденні людського життя.

**Об'єктом дослідження** є свобода людини як особистості в сучасному глобалізованому світі, а **предметом** – екзистенційні ресурси особистості (свобода, відповідальність, істина, любов, віра та ін.) в контексті реалізації нею розвивальної стратегії соціальної взаємодії.

**Методи дослідження:** *теоретичні* – ідеалізації, категоризації, концептуалізації, екзистенційного рефлексування, мисленнєвого експерименту, методологічного аналізу; *емпіричні* – соціально-психологічного спостереження, проблемно-аналітичної бесіди, психодіагностичного обстеження (опитування і психологічного проектування), багатопараметричного порівняння, системного прогнозування розвитку особистості.

**Наукова новизна дослідження** полягає в тому, що обґрунтована концепція екзистенціальних ресурсів особистості як теоретична модель розвивальної стратегії свободи.

**Практичне значення роботи.** Результати магістерського дослідження можуть бути використані у діяльності управлінців, соціальних працівників, психологів, соціологів, педагогів.

**За структурою магістерська робота складається** із вступу, трьох розділів, висновків до них, загальних висновків, списку використаних літературних джерел.

# РОЗДІЛ І

## ПРОБЛЕМА СВОБОДИ

### У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ПІЗНАННІ

#### 1.1. Поняття свободи у філософсько-гуманітарному дискурсі

Відомо, що свобода – це найвиразніший показник людської сутності, адже людина здатна виявити себе, «реально відбутися» лише завдяки здатності показати свою волю, здійснити вибір форми життєдіяльності, світоорієнтації, поведінки, продемонструвати творчу, невимушену, тобто свободну, діяльність. Значущість проблеми свободи в сучасному світі людини посилюється дією двох конфронтуючих тенденцій – появою нетрадиційних видів людської несвободи, модифікаційних форм відчуження індивіда і зростанням уваги до ціннісних орієнтирів суспільного поступу, його смислоутворювальних чинників. Протягом останніх десятиріч тема свободи незмінно посідає почесне місце в працях відомих учених Заходу – К. Поппера, Дж. Ролза, І. Берліна, Г. Арентт, Ю. Габермаса, Р. Рорті, П. Козловські, Н. Аббаньяно, Є. Левінаса, І. Кристола, М. Френча та ін. Виходячи з різних філософсько-світоглядних настанов, уособлюючи специфічні типи теоретичної рефлексії феномена свободи, провідні філософи сучасності пропонують широку панораму поглядів на сутність свободи в її суто теоретичному (метафізичному), гносеологічному, онтологічному та праксеологічному значеннях, продовжуючи тим самим формування «філософії свободи» як відносно автономної частини філософської культури [5; 9; 13; 21; 24; 25].

Відтак осмислення сутності свободи, її іпостасей та функцій у філософській літературі ХХ – початку ХХІ століть розміщується в просторовому діапазоні ідей, поглядів, концепцій, серед яких помітно

вирізняються філософсько-антропологічні, екзистенціалістські, соціофілософські, політологічні, правознавчі, соціологічні, етичні версії свободи як цінності, нормативу, критерію розвинутості, міри цивілізованості.

Зазначимо, що усвідомлення поняття і сутності феномена свободи відбувається в якісно новій ситуації суспільного та індивідуального життя людей. Теоретична рефлексія цієї ситуації так само амбівалентна, як і сама ситуація. «Розчарування в прогресі», «кінець історії», «загибель людини» в суспільній свідомості набуло різних концептуальних пояснень, серед яких найрельєфніше вирізняються два – відмова від спроб виразити в понятійно-концептуальний спосіб сутність суспільного життя, що спричиняє, зокрема, відмову від дефінітивної її визначеності, та пошук нових парадигм, методик, концептуальних витлумачень «нової дійсності», яка демонструє свою незвичайність. Нову ситуацію в теоретичній свідомості визначають принаймні три методологічні підходи – переосмислення, переважно в критичному аспекті, минулого, констатація невизначеності теперішнього, намагання передбачити майбутнє. Зазначена тріада виразно виявляється і конкретизується в різноманітних авторських осмисленнях проблематики свободи в усіх її численних іпостасях, ликах. Але, констатуючи різновекторність виявів свободи, адекватну різноманітності її вимірів, слід водночас зафіксувати певну інваріантність її сутнісного змісту, що, до речі, уможлиблює не тільки існування безлічі поглядів на цей феномен, але й певне їх узгодження. У цьому сенсі свобода є така універсалія культури суб'єктного, свідомісного характеру, яка фіксує можливість вільної думки, діяльності і поведінки за умов відсутності зовнішнього «примусового» цілепокладання. У цьому визначенні наголос робиться на головному носії свободи – людині, її потребі обстоювати свої інтереси добровільно, тобто морально визначено, поза насильницькими втручаннями або перешкодами [8; 51; 54; 58; 72].

Втім, будь-яка характеристика свободи суперечлива, адже свобода напрочуд багатомірна. Сучасне її розуміння має безліч вимірів – бажання чи небажання бути вільним, свободу як діяльність за відсутності обмежень, свободу як здатність і доступність вибору, свободу як самовизначення або самоволодіння. В особистісному плані свобода виявляється і усвідомлюється як можливість самостійно визначеного і скерованого розвитку, спонтанної, довільної активності, можливості провадити такий спосіб життя, який подобається [12, с. 206–207].

У структурі основних сюжетів світової філософії свобода посідає почесне місце. У новітніх текстах, присвячених проблематиці свободи, представлено, по суті, всі можливі способи і методи теоретичної рефлексії свободи – герменевтичний, екзистенціалістський, феноменологічний, постмодерністський, праксеологічний, історико-компаративістський.

Осмилення феномена свободи протягом останніх десятиріч відбувається в контексті тієї теоретико-методологічної ситуації, яка характерна для стану філософської та соціогуманітарної свідомості XX – XXI століть [68].

В останньому випадку актуалізується завдання дефінітивного визначення свободи. Теоретики феномена «свобода» неодноразово звертали увагу на полісемантичність та багатозначність цього поняття. Адже феномен свободи можна досліджувати в різні способи – гносеологічний, когнітивний, психологічний, сугестивний, аксіологічний, ціннісний, а також як соціальну та культурну проблему. Не випадково це поняття, як правило, опосередковується іншими адекватними поняттями: «необхідність», «рівність», «справедливість», «демократія», «права людини» та ін. Як влучно зауважив Т. Адорно, свобода – «суцільний клубок нерозв'язних проблем». Ця обставина спонукала багатьох теоретиків концентрувати свою увагу насамперед на негативному визначенні свободи, з'ясуванні того, чим вона не є, – «не-залежність», «не-

вимушеність», «не-обов'язковість». У зв'язку з цим на сцену сучасної філософської теорії вийшло питання про «взаємини» позитивної та негативної свободи – свободи «для» та свободи «від». Порушуючи його, оксфордський професор І. Берлін спростовує досить поширену думку про пріоритет саме «позитивної» свободи як такої, завдяки якій досягаються певні соціально значущі цілі – рівність, демократія, справедливість. Берлін доводить її вторинність. Первинною, за його переконанням, є «заперечна» свобода, незалежність від зовнішнього тиску і примусу, свобода невимушеного вибору. Така форма свободи, доводить Берлін, визначає неодмінний характер свободи, у цьому сенсі вона теж є важливою цінністю. Свобода «від» не є пустою і формальною, як це прагнуть довести прихильники свободи «для». Більше того, розглядати «позитивну» свободу як засіб здійснення суспільних цілей означає обмеження свободи як такої. Поєднувати свободу з іншими позитивними цінностями, вважає Берлін, значить жертвувати частиною свободи. Таке «часткове» використання свободи може бути правомірним, але це не означає, що вона в даному «функціональному» випадку не є урізаною [2, с. 51–62].

У працях К.-О. Аппеля, Ю. Габермаса, Дж. Кемпбелла, Н. Лумена, П. Козловські та багатьох інших законодавців сучасного філософського дискурсу ініційовано аналіз таких аспектів теорії свободи, як свобода і гуманізм, свобода – рівність – справедливість, свобода та автономія, свобода і відповідальність тощо. Розробка нових аспектів свободи здійснюється і в межах такої улюбленої теми екзистенціалізму, як відчуження і свобода, котра здобула подальше осмислення в наробках «постекзистенціалістів». У новітніх дослідженнях цього феномена розкриваються нові рівні та смисли свободи, з'ясовується її взаємини з необхідністю (Гайєк), випадковістю (Рорті), автономією (Дворкін), діалогікою (Левінас), непередбачуваністю (Йонас) тощо. Актуальністю позначена і така іпостась свободи, як вибір. При цьому чимало смислових

«традиційних» сюжетів свободи піддаються істотному уточненню та критиці [14; 17; 31].

Ситуація з виникненням нових підходів до феномена свободи багато в чому схожа із тією моделлю становлення й розвитку нової парадигми, про яку йдеться у Куна. Звичайно, при цьому стан справ у гуманітарних науках істотно відрізняється від парадигмальних зрушень у точних науках (скажімо, математиці або фізиці чи в природознавстві). Але загалом є всі підстави констатувати, що попередні класичні теорії свободи значною мірою вже вичерпали свій потенціал і піддаються запереченню саме з альтернативних позицій. Така доля спіткала, зокрема, соціально-критичну концепцію свободи та людського звільнення, запропоновану К. Марксом. Водночас концепція Н. Аббаньяно істотно відрізняється від екзистенціалістських версій свободи, розроблених К. Ясперсом та Ж.-П. Сартром [13; 19; 57].

З'ясування відмінностей класичних та некласичних концепцій свободи є важливою складовою концептуального осмислення феномена свободи. Звичайно, саме в цьому ключі криються всі тонкощі й особливості поглядів на свободу мислителів різних епох.

Однією з основних ліній, за якою здійснювалося усвідомлення сутності свободи в класичній гуманітаристиці, було її розуміння з точки зору цілепокладання. Починаючи з античних часів діяльність людини відповідно до певної заданої їй програми визначалася як «вимушена», тобто невольна. І навпаки, діяльність, «необмежена і заздалегідь не зумовлена творчість, визнавалася як свобода. Ініційована стародавніми мислителями, зокрема, Аристотелем, демаркація «свободи» і «несвободи» згідно з такими критеріями як «цілепокладання», «міра примусовості і творчості» в здійсненні життєдіяльності, визначала одну з головних стратегічних ліній підходу до феномена свободи. У наступних ученнях, які уособлюють європейську класичну традицію, вона набирає

артикульованого визначення як «свобода волі». Втім, з часом тезу про пріоритет вольового начала у свободі почали енергійно заперечувати. Сутність свободи, вважає М. Гайдеггер, первісно пов'язана не з волею, тим більш не з причинною зумовленістю людської волі. Свобода панує в просторі, що виникає «як просвіт, тобто як вихід із потаємного». Тому пізнання свободи – це, насамперед, розкриття таємничого, подія, з якою свобода перебуває в найближчих та найінтимніших родинних стосунках [6; 7]. Разом з тим проблематика свободи як реалізації цілепокладання, що характеризувало переважно суб'єктивно-психологічну складову свободи, набирає нового, об'єктивно-предметного та онтологічного напрямку. У цьому аспекті великого поширення набувають соціальні (економічні, політичні, демографічні, насамперед гендерні, правові) концепції свободи.

Своє ставлення щодо необхідних підвалин людської свободи виразно висловлює відомий швейцарський філософ Евардо Агацці. На його думку, свобода наукової діяльності (а саме вона його цікавить передусім) неодмінно має регулюватися, і цей чинник («управління свобідною наукою») зовсім не суперечить тому, що наукова діяльність здійснюється вільно. Свій вплив на свободу діяльності, зазначає Агацці, справляють і аксеологічні настанови, і «фактично жодна справді людська дія не може відбуватися без заздалегідь визначеної та ціннісно осмисленої мети». Наука як людська діяльність зумовлюється людським вибором та надихається цінностями, підкреслював Агацці [13; 30; 32; 36].

Однією з найхарактерніших ознак і форм вияву свободи є вибір, який за своєю суттю є актом самоздійснення особистості. Роблячи вибір, людина насамперед обирає саму себе. Його значення у здійсненні свободи таке велике, що деякі філософи схильні ототожнювати вибір і свободу. Але таке ототожнення некоректне, вибір є одним із виявів свободи, але не є її сутністю. Так, за Левінасом, свобода є не стільки можливість вільного вибору або здатність щось зробити, – це він називає спонтанністю, –

скільки щось глибше і складніше, пов'язане із свідомими самообмеженнями власної спонтанності і свого невимушеного вибору. Свобода є здатність існуючого, вважає Левінас, це іпостась «теперішнього», ознака переваги того, що існує над існуванням. Свобода будь-якої першооснови початку передує свободі вибору. В цьому, до речі, полягає один із парадоксів свободи – ледь з'явившись, вона перестає бути свободою, адже у суб'єкта, який усвідомлює народження свободи, з'являється відповідальність за неї, що сковує можливість свободи, її інтенції.

Є всі підстави погодитися з тими філософами, які вважають, що свобода не є абсолютно безпричинна. Свобода, слушно зазначає І.В. Бичко, – це особливий спосіб детермінації духовної діяльності, усвідомлення можливих меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального і суспільного) [цит. за 39, с. 85]. Ще чіткіше пояснює своє бачення контрверзи свободи та необхідності М.В. Попович. «Свобода в когнітивному вимірі є прийняття рішення на основі кращого знання справи, тобто усвідомлення необхідності» [15, с. 74].

Отже, сучасні філософи обґрунтовують дві форми свободи, як, до речі, і два різноспрямовані типи рівності. Одна з цих форм в основу засад свободи ставить захист індивіда, його Ego, інша – його альтруїстичну участь у колективних акціях, що «нівелює людей в рамках соціальної уніформи...» [32]. Один із парадоксів свободи і полягає саме в тому, що безмежне зростання свободи людини в кінцевому підсумку загрожує їй самій. Вільна людина здатна використовувати свою абсолютну свободу для зневажання спочатку законів, а потім і самої свободи, вимагаючи влади тирана: діалектика демократії – охлократії – тиранії (Платон).

Як би не витлумачували сутність свободи, яка б її ознака не здавалася найсуттєвішою, незмінною характеристикою свободи, у її



реальному обличчі, є те, що вона існує і живе завдяки свободі волі людини, її здатності на вибір і, відповідно, – на певний тип поведінки суспільної активності. Нідерландський філософ Людвіг Хейде пише, що дійсність свободи – це тривалий і болісний процес її «здійснення» в світі та суспільному житті, процес тривалого та діяльнісного переходу від абстрактної можливості свободи до справжньої сутності свободи, перехід, який стає можливим лише завдяки відповідальним соціальним зусиллям особистості [33].

Переважає більшість «звичайних» людей надає поняттю добра конкретного, земного сенсу. Реальне, «повне життя поняття свободи», а саме те, що вона «є здатністю до добра й зла» (Ф. Шеллінг), перебуває по той бік свободи формальної. Поділяючи цю думку, сучасний німецький філософ В. Якобс зазначає, що добро, розум і свобода у своїй взаємодії «утворюють єдине ціле» [34; 65].

Розкриття зв'язку свободи і блага – одна з магістральних ліній осмислення самоцінності свободи в контексті, який задається аксеологіко-деонтологічним, а також соціально-практичним підходом до цієї проблеми.

Зарубіжні дослідники, які віддають перевагу аксеологічному та психологічному методам, вирізняють у проблемі свободи два сенси: що таке свобода і чому ми цінуємо її? Обидва питання, як неважко переконатися, пов'язані з тлумаченням формальної та реальної свободи. Формальна свобода загалом позбавлена ціннісного значення: існує ціла низка так званих некорисних свобод (свобода робити те, чого я робити не хочу); реальна – сповнена практичним, ціннісно значущим сенсом. Але обидва наведені сенси свободи своєрідно фокусуються саме в розумінні свободи як блага. Застосування критерію блага, зазначає В. Гертх, надає свободі розумного обґрунтування, що, у свою чергу, є запорукою успішної і доцільної орієнтації у світі. Сучасне розуміння блага і, відповідно, його стосунків із свободою спрямоване на те, аби позбавити це поняття відверто

утилітаристського або обмежено телеологічного смислу. Воно відзначається, насамперед, своїм деонтологічним характером. Свобода не є одним із багатьох благ, взаємини яких визначаються можливостями взаємозамінності або взаєморозрахунків. Вона, безперечно, є умовою існування цінностей взагалі. «Свобода є передумова та вихідний пункт відношення цінності як цінності речі для суб'єкта» (Аббаньяно).

Можна по-різному ставитись до варіантів свободи як бажаних, однак неприпустимо ототожнювати свободу з іншими благами. Адже в такому разі індивід – носій свободи – перестає бути особистістю і втрачає свою здатність втілювати і реалізовувати цінності як такі. Свобода є не еквівалентно-функціональна цінність, а умова ціннісного виміру взагалі. Моральність у її дійсності і є свобода. Згідно з Гайєком, свобода – це благо в собі, яке не піддається виміру в рамках калькуляції витрат та надбань.

Конкретизацію деонтологічної версії свободи у її реальному соціально-економічному та політичному просторі дає концепція справедливості «як порядності» (Дж. Ролза), «моральної економіки» (П. Козловські), соціально-відповідального підприємництва (К. Гофманна, П. Ульріха, Т. Лумана), теорії соціально-економічної ефективності (Дж. Б'юкенена). Підґрунтя таких концепцій становить сучасна комунікативна етика (К.-О. Апель), яка також прагне поєднати етичні та соціальні засади сучасного розуміння свободи на основі синтезу «системи та життєвого світу».

Особлива роль у розумінні свободи як цінності (блага) належить неоекзистенціалістським концепціям. Адже свобода пронизує всі сфери і поверхи людського буття, зумовлюючи зміст тієї екзистенційної ситуації, яка є постійним супутником життєвого шляху. При цьому переважна частина філософів-неоекзистенціалістів розвивають свої погляди на свободу, порівнюючи їх насамперед з теорією свободи, запропонованою Ж.-П. Сартром. Розглянемо у зв'язку з цим основні ідеї щодо сутності

свободи, висловлені в працях М. Мерло-Понті, Н. Аббаньяно, Е. Левінаса. Моріс Мерло-Понті, базуючи своє розуміння свободи на позиціях феноменології та екзистенціалізму, виходить із того, що всі уявлення про свободу та про світ загалом породжуються такою першоосновою світу, як «живе тіло»: тіло є «нашим якорем у світі», воно окреслює горизонт життєвого досвіду. Розуміння особливостей людської тілесності, на думку Мерло-Понті, по-перше, долає класичну дихотомію суб'єкта та об'єкта, по-друге, надає людському існуванню екзистенційного значення.

Пропонуючи пояснення специфіки буття людини як відкритого діалогу зі світом («життєва комунікація»), Мерло-Понті аналізує людський досвід щодо цього світу як динамічне злиття (зрощування, взаємоперетворення) суб'єктивного та об'єктивного, внутрішнього та зовнішнього, смислу та безглуздя, логічного та алогічного. В цьому контексті синкретичності людського досвіду він і пояснює свободу людини. Свобода, на його переконання, не є продуктом свідомості або наслідком дії зовнішніх обставин, вона є самим породженням світу людського життя, знаменуючи ті можливості, які цей світ у взаємодії з «живим тілом» (феноменологія тіла, онтологія тілесності) надає.

Екзистенціалізм Мерло-Понті помітно відрізняється від сартрівського. Якщо у Сартра суб'єкт «відгороджений» від світу, то у Мерло-Понті він перебуває у світі як «укинутий у нього» і приречений бути у світі. За Сартром, екзистенція, «навантажена» негативним сенсом, означає абстрагованість від повноти світу-в-собі. За Мерло-Понті, екзистенція означає світ, обернений до людини. «Вона, на його думку, відкриває поруч із свободою зовсім новий образ світу, світу як обіцянки чи загрози, як пейзажу перепон та шляхів, зрештою, світу, в якому ми перебуваємо, а не лише як театру нашого пізнання та довільної свободи». Тому сартрівському гаслу «Ми приречені на свободу» Мерло-Понті

протиставляє власну екзистенційну формулу – «Ми приречені на сенс» («Феноменологія сприйняття»).

Одна із відповідей Мерло-Понті на ці запитання цілком конкретна. Проблему свободи не можна розглядати крізь призму причинної зумовленості. Вона не може бути розв'язана в аспекті зумовленості – «між суб'єктом та його тілом, світом та суспільством неможна встановити жодного відношення каузальності» [35; 49]. Свобода, наголошує він, «не може грати детермінізмами».

Свобода в зображенні Мерло-Понті надзвичайно рухливий і невизначений феномен; «свобода, якщо хочеться, усюди і водночас ніде», «абсолютної свободи» у метафізичному розумінні не існує, вона не «розчинена» в обставинах і мотивах. Свобода не має нічого такого, що б зумовлювало її існування, вона не має певного поля або чогось того, що зумовлює її цілі. Не має вона й міри, адже міра виключає її, оскільки ми не є чимось певним. Тому й свобода та ідея вибору зникають, «оскільки обирати означає обирати щось таке, на чому свобода, хоча б на мить, помічає власний відбиток».

У полеміці з класиками цієї версії свободи, Н. Аббаньяно обстоює і розвиває концепцію «активної свободи». М. Фуко, заперечуючи такий підхід, наголошує, що на першому плані має бути «вимога врятувати в людині не інстинкт, а свободу і зробити можливим для кожного реалізацію власної індивідуальності в спільноті, котре поклато край руйнуванню і ненависті» [40; 51]. Аналогічної думки дотримується Н. Аббаньяно. На відміну від німецьких та французьких мислителів, які вважають, що суспільні зв'язки знеособлюють індивіда і роблять його існування «несправедливим», він наполягає на тому, що «справжня» особистість може сформуватися лише у «справжньому суспільстві», з яким вона органічно пов'язана. Недоліки вчення німецьких філософів М. Гайдеггера і К. Ясперса, згідно з Аббаньяно, полягають у тому, що, оголосивши

людину споконвічно вільною (адже екзистенція – це здатність невимушено обирати можливості), вони надали людській свободі трагічного відтінку. Всі спроби індивіда піднятися над ситуацією, подолати умови, що існують, приречені на неуспіх. Людині не дано приборкати Долю або змінити її. Тому свобода, за Гайдеггером, полягає у покірливому сприйнятті цієї долі. Аббаньяно категорично з цим не погоджується. Не сприймає Аббаньяно і однофакторності в розумінні самої людини – абсолютизації розуму чи інстинктів. Так, людина розумна, пише він, але ж не так однозначна.

На думку Аббаньяно, крокувати до свободи людина має активно й свідомо. Попри всю важливість таких чинників людського життя і свободи, як держава, економіка, політика, вони – лише умови, які окреслюють поле можливого вільного вибору. Розв'язання проблеми свободи, на його погляд, має здійснюватися «третім шляхом». Це, насамперед, – повернення до людини, до конкретних цінностей індивіда. Це, власне, «етичний шлях». У галузі виробництва – це шлях утворення «етики виробничої діяльності». У галузі політичного життя – це демократичні свободи. Але головне – розвиток особистості, її моральних якостей.

Водночас проблема свободи дедалі активніше й ширше досліджується в контексті філософії влади, теорії держави і права, історичного процесу, ситуації відчуження. Особливо виразно свобода виявляється в просторі політичного світу (лібералізм). Відкритий, вільний простір політикуму, в якому люди добровільно об'єднуються в спільноти, зумовлює можливість кожному виявити свою незалежність, адже сама логіка політичного процесу передбачає опозиції, дискусії, суперечки.

У межах сучасного соціокультурного трактування свободи цей феномен співвідноситься з соціокультурною та соціальною сферою і вважається таким, що може бути здійсненим. Конституювання свободи в

соціальному контексті («економічна», «політична», «демократична», «правова» свободи) міститься, зокрема, в концепції Г. Арендт: свобода як свідоме протиставлення будь-якому соціальному тиску – альтернатива «приватності» як іманентного стану особистості державно-політичному впливу і «підпорядкуванню» [36; 41; 45–49].

Концепцію свободи Г. Арендт можна віднести до розряду соціоантропологічних. Вона показова насамперед тим, що щільно пов'язує тематику свободи із проблемою індивідуально-конкретного людського життя («доля людини»). Застосовуючи категорію приватності до розуміння індивідуально-людського виміру суспільства, Арендт вважає, що саме в проблемі забезпечення власного недоторканного «фрагменту буття» – ареалу власної долі – криються можливість свободи, її численні інтенції. Забезпечити їх реалізацію покликана політика (сфера публічності). Сутність «свободи» полягає в прагненні людини засобами власного активізму подолати бар'єри, які відділяють «зону приватності», в якій «свобідність» людини існує як одвічна даність, від системи тотальності, яку уособлює, насамперед, держава. Тому важливою формою такої свободи виступає «опір», який набирає характеру «революції», що руйнує «закам'янілість» тоталітаризму і сприяє народженню «нового».

Оригінальним у концепції Арендт є також те, що джерело свободи вона вбачає за межами як власне інтелектуальної сфери, так і сфери емоційно-вольової. Водночас свобода у неї не навантажена приземлено прагматичним сенсом – вона як вияв людської «активності», за висловом Арендт, є «збитковим продуктом непрагматичного процесу» (комунікації), тимчасом як свобода є винятково важливим фактором, соціально та індивідуально значущим.

У ширшому аспекті проблеми «народження свободи» сучасними соціополітичними та економічними реаліями розглядає П. Козловські: він з'ясовує дуалізм держави і суспільства як передумову індивідуальної

свободи. Вихідним пунктом для обґрунтування свободи людини вчений вважає, в кантівському дусі, суперечність суспільства й держави. Втім, саме дуалізм держави і суспільства виявляє себе і як умова індивідуальної свободи, «оскільки він... не дає змогу свободі розчинитися в нерозрізненій єдності або абсолютній множині» [42; 61]. Діалектика держави і суспільства кореспондує діалектиці системи свободи. Абсолютизація одного з полюсів цієї конструкції (держави або суспільства) заважає здійсненню свободи. «Свобода реалізує себе не тільки в межах зазначеної діалектики» [15; 42].

Одним із чинників обмеження свободи з боку держави є механізми примусу, які змушують людей обирати та реалізовувати такі рішення, яких за умов вільної угоди партнери нізащо б не схвалили. Свобода, навпаки, є наявність таких відносин, за яких можливий або взаємний примус (угода в рамках правового примусу), або договір партнерів одного з іншим».

Підґрунтям свободи є, за Козловські, природне право. Орієнтація економічних законів на свободу як мету присутня саме в природному праві. Самий факт існування свободного суспільства має своєю передумовою те, що людська свобода не суперечить природі і природа не заважає її здійсненню ані природними, ані соціальними катастрофами. Право, своєю чергою, є наслідком всезагальної договірної свободи; це угода, яка означає, що права на примус єдині, застосовуються до всіх і за будь-яких обставин і як такі можуть бути схвалені всіма [44; 59].

Кантівська теорія права – неодмінна складова «ринкової» людини і суспільства, вважає Козловські. Доречно зауважити, що апеляція до кантівських міркувань щодо свободи в сучасних філософських творах з проблематики свободи трапляється дуже часто (особливо у тих авторів, які відштовхуються від кантівського розуміння свободи як «самозаконодавства практичного розуму»). «Тому Кант приписав свободі реальність власного різновиду, а саме – реальність з практичної точки

зору» [43; 52]. Якщо договірна свобода визначається всезагальністю, домагання одних мають співвідноситись, узгоджуватись з домаганнями інших. Врахування інтересів усіх учасників спільної економічної дії є запорукою існування суспільної свободи взагалі.

Саме право, яке конституює певний порядок, забезпечує узгодженість, усталеність суспільного та індивідуального життя, окреслює «соціальний простір свободи», вважають теоретики сучасного лібералізму. На їхню думку, завдяки цьому відбувається конкретизація ідеї свободи та її поглиблення. Віднині проблема свободи торкається не тільки особистісного, але вже й глибоко інтимного, тілесного, генетичного, пов'язаного з організмом, його життям і смертю.

Крім права, обмежувачем свободи виступає і внутрішній її регулятор – відповідальність. Свобода теперішнього знаходить свою межу у відповідальності, умовою якої вона є. Найглибший парадокс поняття свободи – узи, які пов'язують її з її власним запереченням. Навіть одна вільна істота виявляється відповідальною, тобто вже несвобідною, «тому що вона відповідає за саму себе» [45; 57]. Зазначені сюжети дедалі більше набирають конкретності і певного приземлення.

Мірою послаблення метафізичних пошуків теорії свободи (метасвобода, трансцендентна сутність свободи) посилюється увага до вивчення її «прикладних» аспектів. «Сьогодні тема повсякденного мислення має вирішальне значення», – підкреслює Г. Кюнг. «Вироблення нових смислів» категорії свободи перефокусовує теоретичну увагу на проблему політичної та соціологічно-економічної свободи, свободи у сфері особистих, зокрема сімейно-побутових, відносин, у наукових пошуках, на виявленні нових суперечностей свободи. Торкаючись поняття наукової свободи, Е. Агацці, зокрема, звертає увагу на суперечність між вимогами сучасної науки як універсальної форми необмеженості людського інтелекту та необхідністю певних обмежень наукової свободи. «Коли



свобода може бути використана не на благо людей, вона має певним чином обмежуватися» [13; 36]. Дилема свободи і необхідності, як бачимо, лишається предметом новітніх досліджень феномена свободи.

Свобода «відкрита» як для добра, так і для зла. М. Гайдеггер зазначав, що «гола розкованість і свавілля» – це «нічний бік свободи». А. П. Елен, осмислюючи проблему Освенциму, запитував: чи може свобода бути сама свободою, якщо вона не здатна вчиняти зло? І відповідав: спасіння свободи від обернення у зло можливе лише тоді, коли вона так насичена красою й добром, що її «відпадиння» стає вже неможливим [48,13]. Отже, за Еленом, свободу врятують краса і добро.

М. Фуко зазначає, що «призначення» свободи – опір будь-якому зловживанню влади. Адже «свобода є певна практика», а її ідеал – це не утопічна відсутність влади і сили. Опір і боротьба, на противагу консенсусу, – ось що, за Фуко, є найнадійнішою основою для практики свободи.

Інші дослідники свободи в її реальному суспільному вияві покладають особливі надії не на державу як правовий гарант свободи, а на її антипода – громадянське суспільство. Воно, запевняє Р. Дарендорф, – «джерело життєвої сили для свободи, його творчий хаос дає людям шанс жити, не стоячи з простягнутою рукою перед державою й іншими силами» [49; 62]. Чим більшим є простір свободи, чим ширшим є діапазон альтернатив людського вибору рішень, тим більшою є загроза людській свободі.

Іноді люди відверто лякаються свободи, про що писав свого часу Е. Фромм («Втеча від свободи»). Втім, доречно зауважує Г. Д. Левін, у працях Фромма йдеться про два схожих, але принципово різних процеси: втечу від свободи і втечу від полишеності. «Змішування полишеності і свободи, втеча від свободи і втеча від полишеності нерідко обертаються страхом перед свободою, слугують для теоретичного й морального

виправдання тоталітаризму» [51; 56]. Німецький філософ Міхаель Френч звертає увагу на ту обставину, що надмірне підкреслення значення людини – перехід від геоцентризму до антропоцентризму в європейській філософії – спричинило у кінцевому підсумку «десубстанціалізацію буття», яке він оцінює як явище «негативного порядку», як сплату «за відкриття особистості з її свободою» [52; 74]. М. Френч вважає, що від розуміння свободи як необмежених можливостей індивіда слід перейти до розуміння свободи як діяльності, яка відмовляється від власного егоїзму заради здійснення свободи іншої людини. Інакше кажучи, Френч пропонує надати розумінню свободи соціологічного значення («метафізика свободи»).

Російський філософ Б.Г. Капустін звертає увагу на таку антиномію сучасного усвідомлення свободи: «З одного боку, сучасність стало асоціюється із свободою – незалежних суджень і самостійного вибору – від безперечного авторитету традицій і від диктату (зокрема – патерналістського) «верхів». Така свобода спричиняє динамізм, мобільність, стимулює підприємництво. З іншого боку, сучасність постає як сукупність жорстких стандартів – імперативів, недодержання яких суворо карається «відлученням від сучасності» і поразкою у формальному чи неформальному статусі» [53; 19].

Антиномічна природа суспільної реальності, її здатність обертатися чи то примусом, чи то свободою яскраво виявляються у тих можливостях, яких надає, зокрема, сучасна інформаційна мережа. «Сьогодні ми живемо в епоху безпосереднього впливу засобів масової інформації, перебуваючи під обстрілом суперечливих образів, символів і «фактів». Чим більше даних інформації і знань використовуються системою управління, чим більшою мірою ми стаємо «інформаційним суспільством», тим складнішим може стати для будь-кого ... одержання уявлення про те, що відбувається насправді» [54; 73]. Англійський філософ Скотт Леш, дослідник феномена інформації, констатує: «Інформаційне суспільство

характеризується непевністю, що невпинно зростає. І це вже не відхилення від норми, а нова норма, дія якої обіцяє нам непередбачувані наслідки» [цит. за 55]. Історія, яка, за Гегелем, розвивається як прогрес свободи, «спричинила не тільки вільну думку і четверту владу» засобів масової інформації, але й свободу маніпулювання буттям, безвідповідальне панування над ним цих самих засобів масової інформації», – пише С. Б. Кримський [цит. за 56]. Відтак «невизначена робота свободи» (Фуко) – процес із багатьма можливостями, варіантами і наслідками, які неможливо передбачити заздалегідь, процес, який водночас надихає і породжує надії на краще, а також часто-густо розчаровує й лякає.

Отже, сучасне людство справді «приречене» на свободу – свободу вибору шляхів вдосконалення суспільного ладу, до того ж із врахуванням теперішнього історичного контексту світових подій, свободу використання різноманітних, але соціально й морально правомірних засобів досягнення поставлених цілей. При цьому воно має вирішувати нагальні проблеми «тут і зараз», а не в майбутньому, або ж апелюючи до минулого.

## **1.2. Витлумачення свободи у гносеології та екзистенціалізмі**

Висвітлення розуміння феномена свободи у класичному екзистенціалізмі є справою доволі складною. У різноцвітті думок, позицій та оцінок з цього приводу можна виокремити дві основні позиції: одну, де стверджувалося, що екзистенціалізм як «глибоко песимістична філософія» створив певну «форму ідолатрії свободи» [3–15]; та іншу, що зводилася до проголошення класичного екзистенціалізму «філософією трагічного гуманізму», яка була спрямована на пошуки справжніх цінностей існування, чільне місце серед яких і належало свободі.

Загалом класичний екзистенціалізм, безумовно, відтворював той негативний аспект двоїстого характеру свободи, на якому наголошував у своєму відомому дослідженні «Втеча від свободи» Е. Фромм.

Принцип філософського мислення, який надав «людині, що почала розуміти себе як нескінченну, необмежену силу», почуття права, конкретного практичного духу і, взагалі, людяності, щастя й свободи, вперше у західноєвропейській традиції, за визначенням Гегеля, з'явився у Ж.-Ж. Руссо. Принцип свободи волі, який Ж.-Ж. Руссо поклав у підґрунтя своєї концепції, разом зі ствердженням свободи як субстанційної природи індивіда, проголошенням відмови індивіда від своєї свободи фактом втрати людиною своєї сутності, разом з тим викликав і теоретичні (логіко-філософські) непорозуміння щодо співвідношення загальної волі та свободи окремої особистості. Вихід із такого непорозуміння і полягав у необхідності заперечення свавілля окремого індивіда, визнання волі «розумною», як волі в собі і для себе. Звідси у свідомість в якості змісту, як це відзначав Гегель, і увійшла думка, неначе людина володіє у своєму дусі свободою як чим-то цілковито абсолютним, що свобода волі є поняттям людської істоти. Тобто свобода була отожднена з мисленням, а єдність мислення з «Я» індивіда покладено як свободу, свободу волі. Мислення ж, покладене в якості волевиявлення, у свою чергу, ототожнене з сутністю самореалізації людської істоти. Проте все це було проголошене тільки певною грою уявлення і побудовою розуму. Специфічний синтез екзистенціальних (а свободу потрібно було інтерпретувати насамперед як поняття екзистенціальне), духовних та «реально-онтологічних» аспектів феномена свободи виявився занадто складним і остаточно непідвладним класичному раціоналізму, поняття ж свободи було здатне існувати у західноєвропейській метафізиці поза проблемами тільки до моменту виявлення певного протиріччя, яких у період її становлення та розвитку було аж надто багато.

Зі спробою раціонально, логічно визначити сутність поняття свободи у класичній метафізиці, доводив А. Шопенгауер. Водночас специфіка розуміння та інтерпретація Кантом самого феномена екзистенціальності полягала у розгляді цього феномена тільки з огляду на його значення для процесів пізнання та його ролі у цьому процесі. Хоча і на цьому терені він досяг відповідного успіху. У праці «Про форму та принципи чуттєво та розумово схоплюваного світу» І. Кант, наприклад, досліджував незбігання між чуттєво та розумово схоплюваною реальністю, формулював принципи суттєвого та розумового сприйняття і намагався визначити сутність методу метафізики по відношенню до чуттєвого та розсудкового пізнання. Саме тут він почав застерігати від того, щоби принципи чуттєвого пізнання виходили за свої межі і торкались «розсудкових спроможностей».

У «Критиці чистого розуму» чуттєвість (ек-зистенціальність) покладалася як перша і головна здатність пізнання. У відношенні до чуттєвості визначалися дії предметів, здатність уявлення (відчуття), споглядання, явище, матерія, форма явища, чиста форма чуттєвих споглядань, а від цього «чистого споглядання» відокремлювалися субстанція, сила, подільність, непросочуваність, твердість, колір, протяжність та образ. Саме за допомогою інтерпретацій значення феномена екзистенціальності він виявив первинні й найголовніші умови структуризації свідомості індивіда.

У вступі до «Критики практичного розуму» І. Кант поняття свободи інтерпретує як поняття причинності, що не може бути обгрунтовано емпірично. І. Кант намагається розшукати докази того, що ця здатність (свобода) є притаманною людській волі. І якщо у критиці спекулятивного розуму він розпочинав з почуттів і закінчував основоположеннями, то у критиці практичного розуму все розпочинається з основоположень, прямує до понять і вже від них, де це можливо, – до почуттів. Відповідно і у

філософії І. Канта знаходимо шляхи інтерпретації феномена свободи через екзистенцію.

З поняття необхідності випливає, пояснював І. Кант, що кожна подія, і кожний наш учинок, який відбувається у певний відрізок часу, вже зумовлені тим, що було в минулому. Оскільки ж минуле, на його думку, знаходиться поза волею конкретно існуючого індивіда, то кожний вчинок останнього внаслідок його визначальних першопричин також мусить інтерпретуватися як такий, що перебуває поза владою цього індивіда і якого у кожний момент його теперішнього існування, відповідно, не можна розглядати як людину вільну.

Тому і, продовжував далі І. Кант, якщо свободу приписувати істоті, чие існування визначено у часі, тоді, щонайменше, неможливо відокремити вчинки цієї істоти від закономірності природної необхідності усіх подій, і це тотожне пов'язуванню таких вчинків з сліпою випадковістю.

Для того, щоб ліквідувати ту суперечність поміж «механізмом природи» та свободою, що виникла в системі розмірковувань щодо одного і того самого розглядуваного вчинка людської істоти, мислитель стверджував, що природна необхідність, несумісна зі свободою людської істоти, належить тільки визначенням тієї речі, яка підлягає умовам часу, і, отже, є лише визначенням діючого суб'єкта як сукупності явищ. Водночас суб'єкт розглядає своє існування як вільне, оскільки воно підлягає не тільки умовам часу.

Таким чином І. Кант і доходить висновку, що природа та свобода можуть бути приписані поза суперечністю до однієї та тієї самої речі, але у різному відношенні: в одному випадку – як до явища, у другому – як до речі самої по собі. Тут І. Кант і пише про «трансцендентальну свободу» та її сумісність з природною необхідністю, яка можлива в кожному суб'єкті.

Свобода, таким чином, перетворюється у І.Канта просто на ідею, об'єктивну реальність якої ніяк не можна показати тільки на підставі законів природи, отже, її не можна показати ні в якому можливому досвіді. Тому, пише І. Кант в «Основоположеннях метафізики моральності», оскільки щодо свободи ніколи не можна навести по аналогії жодного прикладу, вона «ніколи не може бути зрозумілою.. .» [цит. за 25, с. 100–150]. Вона лише з необхідністю припускається розумом тієї істоти, яка усвідомлює в собі волю, тобто здатність визначатися у житті не тільки згідно з законами одного тільки бажання. Я стверджую, писав німецький філософ у цій праці, що кожній розумній істоті, як істоті волящій, ми з необхідністю повинні приписати також і ідею свободи, оскільки вона діє, тільки керуючись цією ідеєю... «Спосіб вважати достатнім визнання свободи тільки як покладеної розумними істотами у підґрунтя їхніх вчинків лише ідеї я обираю для того, щоб позбавитись від необхідності обґрунтовувати свободу також і з теоретичної точки зору» [28–31].

З іншого боку, намагаючись за допомогою поняття свободи пояснити феномен автономії волі людської істоти, І. Кант прийшов до першого, «негативного» визначення феномена свободи. «Свободу ми не можемо усвідомлювати безпосередньо, – писав він у «Критиці практичного розуму». – Перше її поняття негативне. Оскільки з досвіду ми можемо пізнати тільки закон явищ, отже механізм природи, тобто пряму протилежність свободи» [цит. за 35, с. 187].

Позитивне поняття свободи, яке «впливає» з цієї дефініції, на думку І. Канта, одразу ж вимагає розуміння, що свобода не може бути «якістю волі згідно з законами природи». Свобода волі не може бути ні чим іншим, крім здатності волі бути законом для самої себе, стверджував він у «Основоположеннях метафізики моральності». «А це означає, що вона є принципом вчиняти тільки згідно з такою максимою, яка має предметом саму себе у якості загального закону» [цит. за 45]. Останнє положення І.

Кант і покладав як формулу категоричного імперативу. Таким чином, продовжував він далі, якщо покладають свободу волі, достатньо розчленувати свободу, щоб звідти випливала моральність... шляхом аналізу поняття безумовно доброї волі неможливо знайти якість такої максими... це синтетичне положення, яке виникає через зв'язок з деяким третім, у якому вони знаходяться... Позитивне поняття свободи і створює це третє, яке не може бути природою чуттєвого світу.

Моральність, моральний закон стали для І. Канта тим основоположенням, яке було повинно надати чуттєво сприйманому світові як чуттєвій природі, що раніше «зникала» у його роздумах за обрієм індивідуального відчуття, форму інтелігібельного світу, тобто надчуттєвої природи. Моральний закон, за його концепцією, саме і «присилує нас надати форму чуттєво сприйманому світові як сукупності розумних істот» [27; 29; 43; 58; 61].

Для І. Канта, і це кардинально відмежовує його концепцію від філософії С. Кіркегора, важливим було не те, як людина відчуває себе вільною, а як вона «мислить себе вільною» [17; 28], а мислячи себе такою, «переносить себе до інтелігібельного світу... та пізнає автономію волі разом з її наслідком – моральністю». Загальний принцип моральності відповідно до міркувань І. Канта є нерозривно пов'язаним з ідеєю свободи та поняттям автономії; він «так само покладений у підґрунтя усіх дій розумних істот, як закон природи – у підґрунтя усіх явищ» [28].

Відтак свобода перетворювалася на умову морального закону. А її ідея – на умову «застосування морально визначеної волі до її об'єкта, даного їй вищого блага». «З одного боку, свобода є умовою морального закону, з іншого – моральний закон є умовою можливості усвідомлення свободи. Свобода є моральний закон, а моральний закон – свободою. Якби моральний закон ясно не мислився у нашому розумі раніше, то ми не були б у праві припустити дещо таке як свобода. Якби не було б свободи, то не



було б в нас і морального закону», – стверджував І. Кант у «Критиці практичного розуму» [цит. за 71, с. 59–65].

Як бачимо, прагнучи залучити поняття свободи у науковий обіг, розуміючи філософію як науку, І. Кант визнав і свою неспроможність науково, теоретично визначити це поняття. Заперечив він і доцільність абсолютного зведення феномена свободи тільки до світу людської природи.

Тим не менше кантівське ствердження самої можливості «спільного існування» свободи і необхідності через розмежування емпіричного та умоглядного характеру (тобто природи) внутрішньої сутності предмету пізнання було поціноване А. Шопенгауером як «найвеличніше досягнення з усього людського глибокодумства» [10; 18]. Гегель, натомість, проголосив це, так високо поціноване А. Шопенгауером нововведення І. Канта, черговим дуалізмом.

«Виставлення того принципу, згідно з яким свобода є останнім стрижнем, довколо якого обертається людина, тією конечною верхівкою, що їй не доводиться позирати ні на що знизу догори, так що людина не визнає ніякого авторитету і те, у чому не поважається її свобода, її не зобов'язує, виставлення цього принципу, – писав Гегель про філософію І. Канта, – є великий крок уперед» [8; 15; 23; 29; 61; 65]. І це стало причиною її поширення та симпатій до неї. Проте на виставленні цього принципу, стверджував Гегель, кантівська філософія і зупинилась. Якщо філософія І. Канта і вважає, що практичний розум є конкретним всередині самого себе, то все ж така свобода у наближенні до неї залишається запереченням іншого, і ніякі зв'язки, ніщо інше людину не зобов'язує. «Ця свобода, таким чином, невизначена; це – тотожність волі з нею самою, її у-себе-буття» [15; 34; 61; 71]», – писав Гегель у «Лекціях з історії філософії».

Згідно з Гегелем, беззмістовність кантівського принципу свободи впливала з покладання у його основу однієї тільки загальності, коли

формою принципу ставала лише «згода з самим собою». А загальне, відсутність суперечливості було порожнечою, яка і у сфері теорії, і у сфері практики, на думку Гегеля, рідко коли наближувалась до якоїсь реальності.

Постулати І. Канта», як це намагався довести нам Гегель, є «безсмысленим синтезом різних моментів, які постійно суперечать один одному; вони, таким чином, є гніздом суперечностей» [8]. І. Кант і справді розмежовував чуттєвість (екзистенціальність) та розум, природу як чуттєву реальність та свободу як реальність надчуттєву, хоча і розумів існування, і необхідність визначення сутності і встановлення зв'язку між ними (останній він і покладав як спроможність «сили» судження).

Вчення щодо свободи волі, засноване на подібному розумінні, на думку М. Бердяєва, історично містило утилітарно-педагогічні устремління. Теологічна точка зору, поєднана з вченням щодо свободи волі, роз'яснював мислитель, може бути сформульована наступним чином: людина повинна підпорядкувати усе своє життя вищій меті та ієрархічно підкорити їй усі наступні цілі, свобода ж волі саме і надає можливість підкорити своє життя цьому найвищому благу. Таке спрямування телеології, що йде від Аристотеля, призводить, зрештою, до рабської етики, зазначив М. Бердяєв. «Свободи волі не існує... Традиційний принцип свободи волі є зовсім не творчий принцип, і він не стільки звільняє людину, скільки тримає її у страсі» [32; 71–74]. Людина, стверджував М. Бердяєв, вільна тоді, коли їй не потрібно вибирати... Тому і учення І. Канта щодо автономії інтерпретувалося М. Бердяєвим не як учення щодо свободи людини, а як учення щодо свободи морального закону.

Перенесенню розуміння феномена свободи з площини інтерпретації проблем, що виникають у зв'язку з дослідженнями свободи волі у площину аналізу першоджерел існування, підвалин буття, усвідомленню того, що від свободи залежить сприйняття буття, а не навпаки, що сама свобода «передують буттю» [33; 74], сприяло і бердяєвське знайомство зі спадщиною

своїх попередників, зокрема, філософією «добра та зла» Шеллінга. Як і Шеллінг, розмірковуючи над історичною традицією пояснення зла свободою, М. Бердяєв зауважує, що «традиційно-шкільне» вчення щодо свободи волі статичне і недостатньо розкриває таємницю походження зла. Залишається незрозумілим, як з добродійної природи людини і самого диявола, з райського життя у променях Світу Божого завдяки свободі тварі, що розуміється як найвищий дарунок Бога, виникли зло і зле життя індивіда. У даному випадку, стверджує М. Бердяєв, потрібно припустити існування деякої нествореної первинної свободи, яка передує буттю. Визнання ж такої свободи і перетворює зло на важкий досвід, а не на онтологічне начало. Саме тут М. Бердяєв і спирався на вчення, або, точніше, світобачення та світорозуміння, Я. Беме, ідеї якого вважав геніальними. Я. Беме не залишив раціоналістичного вчення щодо свободи, викладеного в чистих поняттях. У його гнозисі свобода була представлена мовою символів та міфів. Однак він перший, мабуть, в історії західноєвропейського мислення розмістив свободу у першооснові буття.

Екзистенціалізм, який виник в 20-ці роки нинішнього століття і набув особливої популярності в 50–60-ті роки, увірвався в духовну атмосферу і полонив західну освічену публіку своїм радикальним ставленням до проблеми людської свободи: «людина засуджена на свободу» (Сартр). Відтак екзистенціалістська теза про свободу – це теза про інтенційну властивість людського буття.

Отже, тема свободи більше двох з половиною тисячоліть є предметом уваги мислителів різних напрямів. Не випадково Х.-Г. Гадамер підкреслював, що проблема свободи є справжньою проблемою соціогуманітаристики. Свобода – вільна, і тому її концепти постійно змінюються. Немає такого філософського напрямку, який тим або іншим чином не торкався б проблеми свободи: феноменологія, герменевтика, персоналізм, неомарксизм, екзистенціалізм та ін. віддали їй свою данину пошани.

## Висновки до розділу 1

1. Концепт свободи наділяється таким виключно багатим і різнобічним змістом, полягає в тому, що сама свобода як феномен не обмежена у формах свого прояву. Розрізняють різні аспекти політичної і правової, моральної і релігійної свободи, говорять про свободу зовнішню і внутрішню, проявлену і не проявлену, чуттєву й інтелектуальну і т. п. Здається, що будь-який різновид діяльності людини і міжособистісних стосунків міг би бути описаним у термінах свободи і несвободи.

2. Кожна історична епоха по-своєму намагалася вирішувати проблему свободи. Постановка цього питання, скажімо, в античності, в християнському середньовіччі, в Новий час або в сучасну епоху – це різні підходи до одного і того ж феномена. У сучасних дискурсах найчастіше говорять про соціальний і людський вимір свободи. Соціум розглядають або як середовище, що сприяє появі і розвитку свободи, або як щось чуже і вороже їй. Не заперечуючи багатогранності феномена свободи, перевага віддається одній з її сторін, а саме незалежності чи «негативній свободі», на досягнення якої пропонується направляти теоретичні зусилля і якої намагається досягти практика.

3. У суспільстві, з одного боку, створюються передумови для того, щоб розсунути горизонти індивідуальної свободи, максимально звільнитися від зовнішніх заборон і обмежень, з іншого – необхідно облаштувати життєвий світ, надати стабільності певному соціальному порядку. Ця обставина – це одночасно поле розширення меж особистісної свободи. Водночас проблема свободи на початку XXI ст. продовжує залишатися вельми гострою, що говорить про безперечну актуальність її подальших досліджень.

## РОЗДІЛ II

### РОЗВИВАЛЬНА СТРАТЕГІЯ СВОБОДИ ТА ІНШИХ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ РЕСУРСІВ ОСОБИСТОСТІ

#### 2.1. Відповідальність і свобода – основоположні екзистенційні ресурси людини

Категорія «відповідальність» у загальнонауковому розумінні ґрунтується на філософському вченні про соціальну зумовленість поведінки усупільненого індивіда, про його зв'язок зі *свободою й необхідністю* як передумову реалізації особистістю функцій суб'єкта оновлення світу. Вихідним пунктом визначення міри відповідальності у загальнофілософському аспекті в усі епохи було вирішення питання про співвідношення свободи і необхідності» [9, с. 47].

Водночас «розуміння відповідальності лише як узятих особистістю на себе зобов'язань чи дисциплінованості не розкриває всієї її глибинної психологічної суті» [55; 56]. Вагомим поступом під час розробки «...проблеми відповідальності було вчення І. Канта про внутрішнє ставлення до обов'язку, згідно з яким індивід підкоряє свою волю зовнішній необхідності, приймаючи останню як внутрішній моральний закон. За вченим, моральні правила – універсальні. Ця думка знайшла підтвердження у знаменитому категоричному імперативі: «вчиняй так, щоб це стало всезагальним законом». Однак дане положення підлягало критиці на тій основі, що ця вимога є нереальною, оскільки людина живе в суспільстві, а її поведінка визначається взаємодією суб'єктивного та об'єктивного, одиничного й загального. Тому виникає проблема внутрішньої узгодженості моральної поведінки» [9, с. 47].

А. Шопенгауер у своїх працях вирішував питання про те, як пов'язані між собою свобода, відповідальність, бажання та різні рівні мотивації («треба-можу-бажаю», «бажаю-можу-буду») [69, с. 56].

Дослідник переконаний, що людина усвідомлює свою свободу через відповідальність. Крім того, він вважав, що наявне в нашій свідомості почуття відповідальності за те, що ми робимо, ґрунтується на упевненості у тому, що ми самі – ініціатори наших дій. Людина відчуває себе відповідальною також за свій характер. Адже свобода міститься не в окремих вчинках, а саме в її характері [69, с. 59]. Свого часу ця теза була однією з основних аксіом етики відповідальності Аристотеля.

В екзистенційній психології досліджувався взаємозв'язок свободи і відповідальності. Остання органічно пов'язана зі свободою прийняття рішень, вибором цілей та способів, із методами і стильовими інваріантами її досягнення. Так, К'єркегор говорив, що лише право вибору уможливорює індивіду жити справді прекрасно, дає змогу врятувати себе і свою душу, віднайти мир і легкість [36, с. 47].

Представник католицького екзистенціалізму Г. Марсель пише, що людина відповідальна за своє життя. Водночас він пов'язував свободу з Божою благодаттю. Коли люди розуміють свободу як прагнення перетворювати світ відповідно до своїх сподівань, то це, принаймні, – божевілля, народжене сатаністською гординею. Бути вільним означає розпоряджатися собою або віддати себе в рабство пристрастей, або ж належати Богу [7, с. 166].

Зауважимо, що Е. Фромм, В. Франкл розглядають усвідомлення сенсу, відповідальності за свої бажання і дії як умову досягнення свободи [63; 64]. Перший стверджував, що під час пошуку і реалізації ціннісної настанови людина відповідальна перед самою собою (а релігійні люди – і перед Богом), тому що усвідомлює, що життя рано чи пізно завершиться, а можливості, які воно надає, короткотривалі. Свободу не слід «змішувати» зі свавіллям. Свобода може переродитися у просте свавілля, якщо вона не проживається суб'єктом відповідально [63, с. 132].

Однак Б. Скіннер, засновник бігевіоризму, заперечує як особистість, свідомість, так і відповідальність, оскільки вважає, що поведінка людини закономірна. Тому всі ці теоретичні конструкти знаходяться в абсолютній залежності від минулого досвіду, а свободи як такої не існує [див. 63, с. 117, 126]. Такій позиції опонує Р. Мей та називає її догматичною, коріння якої наявні у людських тривогах, страхах тощо [6, с. 126]. Водночас людське усвідомлення, рефлексія життя, спроможність створювати паузу, збільшує багатовимірність буття та служить джерелом самоствердження, відповідальності і дає свободу, котра «пропорційна цій відповідальності» [6, с. 133]. Натомість Е. Фромм зазначав, що «слово «відповідальність» втратило свій початковий зміст і використовується як синонім обов'язку. Обов'язок – поняття із царини несвободи, тоді як відповідальність – поняття із сфери свободи. Бути «відповідальним» – значить бути вільним і готовим відповісти за свої дії та вчинки» [55, с. 7].

Отже, свобода і відповідальність спричиняють одна одну внутрішніми і зовнішніми бажаннями. Тому перша для другої – це мотиваційний чинник і спосіб її реалізації. Водночас відповідальність для свободи – вагома основа для гармонійної життєдіяльності кожної особистості.

Г. Олпорт розглядає особистість як певну систему (ядром якої є людське «Я»), що прагне до самоактуалізації, розвитку своїх здібностей упродовж життя. Особистісне зростання людини розглядається ним як активний цикл становлення, у котрому вона бере на себе відповідальність за проектування процесу власного повсякдення. Оскільки людина володіє свідомістю, – пише вчений, – то вона спроможна рефлексувати, а отже й вибирати шлях вчинання. Відтак мислення і рефлексія у теорії Г. Олпорта позначені як умова досягнення свободи та відповідальності.

Знання, свободу і відповідальність Т. Тулку у цікавій праці «Пізнання свободи: час змінюватися» визначає як провідні людські

цінності, вагомі чинники її особистісного зростання та успішності у повсякденні. Відомо, що можливості людини не обмежені, тому кожна, завдяки безмежній свободі думок та дій, може досягнути щастя й успіху. Аналізуючи принципи східної філософії, Т. Тулку наголошує, що умовами досягнення свободи є бажання і спроможність людини здолати встановлені штампи, прагнення змінюватися, орієнтація на пізнання знань тощо. Згідно з його поглядом, знання, свобода і відповідальність взаємоканонізуються: «...знання надає значущість свободі, а наша відповідальність зростає за умови відкриття нового знання. Свобода дає змогу підключати всі наші ресурси для пізнання, дає простір і можливість для дій» [цит. за 47, с. 141–142].

З погляду цільової природи поведінки людини, Дж. Рейчлек у книзі «Дослідження свободи бажання і відповідальності» вивчає зазначений взаємозв'язок. При цьому бажання розглядається як цільовий конструкт, цільова поведінка. Дослідник стверджує, що бути вільним – це означає жити без примусу, прийнятно ставитися до альтернатив, відкрито зустрічатися з проблемами тощо. Адже людина вільна тією мірою, якою здатна упорядкувати причини й детермінанти власної програми дій. Відтак «свобода бажання і психічний детермінізм – це дві сторони однієї медалі».

Отож упевнені люди, які спроможні до самодетермінації, а також є відповідальними, чітко обґрунтовують свої проблеми, свідомо роблять правильні кроки у напрямку їх розв'язання, можуть керувати своїми емоціями й реалізують істинну свободу та здатні зрозуміти довілля. Їхня відповідальність – це визнання власної ролі в установленні засновків поведінки [68, с. 15], а свобода уможлиблюється через взаємозв'язок процесів свідомості і діяльності у такій наступності: бажання – цілі – відповідальність. Інакше кажучи, якщо людина здатна усвідомити причини своїх дій і у підсумку цього бере на себе відповідальність, то спроможна адекватно переконструювати і змінити цільові програми теперішнього і



майбутнього не тільки у своїх бажаннях, а й у діях [68, с. 16]. З позицій аксіологічного підходу вільна особистість не тільки оволодіває суспільними нормами і цінностями, але є водночас відповідальним автором власного морального світу, своїх вершинних досягнень у психокультурному розвитку.

Згідно з концепцією локусу контролю Дж. Роттера, люди є активними учасниками повсякденних подій, які впливають на перебіг їхнього життя. Локус контролю – це схильність особи приписувати відповідальність за результати своєї діяльності зовнішнім силам (екстернальний локус контролю), або особистісним здібностям і зусиллям (інтернальний) [49, с. 136]. Інтернали – впевнені у собі, наполегливі у досягненні цілі, схильні до саморефлексії, вірять у те, що вдачі і невдачі визначаються їх особистими діями і здібностями (внутрішніми факторами); екстернали, навпаки виявляють невпевненість у своїх здібностях, конформність, вважають, що їхній успіх і невдачі регулюються зовнішніми факторами, більше підлягають соціальному контролю, ніж інтернали, які переважно незалежні від думок інших [10, с. 52]. Той чи той локус контролю характеризується стійкими особливостями особистості, що формується у процесі її соціалізації під дією як зовнішніх обставин життя, так і внутрішніх умов самозреалізування.

У психологічній концепції свободи людини С.Л. Рубінштейн досліджував цей феномен у єдності найсуттєвіших його формовиявів: а) свободи як самовизначення людини у життєвій ситуації; б) внутрішньої свободи, яку вона обстоює в умовах суспільного життя; в) діалектики свободи і відповідальності. Загалом у нього свобода – це внутрішня характеристика суб'єкта, що виявляє свою суть у його взаємодії зі світом у ситуаціях пізнання, відстоювання себе за умов зовнішнього тиску. Тому суб'єкт життєдіяльності не замикається у своєму Я, а пізнає світ, і далі, пізнаючи й рефлексуючи, виходить за межі ситуацій, активно та творчо

взаємодіє зі світом, себто змінює навколишню дійсність і самого себе [10, с. 104]. Звідси узагальнення: свобода людини – це її здатність «...самій визначати лінію своєї поведінки, відкинувши всі рішення, несумісні з нею», де самовизначення припускає відповідальність за себе та інших осіб, з якими вона взаємодіє [6, с. 159]. Отож людина у цій теорії – не пасивна ланка у системі впливу на неї зовнішніх факторів, а суб'єкт активності – особистість, котра чинить діяння і на зовнішній світ, і на себе. Вона розуміється як активна, творча, самостійна, свідома, відповідальна, а тому мислить, розвивається, вдосконалюється.

Розвиток суб'єкта життєдіяльності П. Жане розуміє як поступальне утворення складних особистісних структур – персонажа, «Я» суб'єктивності, індивідуальності, які формуються у відповідь на потребу вдосконалювати соціальні відношення цього суб'єкта із суспільством, з іншими особами. На противагу терміна «роль» використовується термін «персонаж». Персонаж як даність виникає тільки тоді, коли зовнішні вимоги повсякдення стають внутрішніми вимогами його самого як суб'єкта ініціативної поведінки, яка здійснюється без зовнішнього виклику [7, с. 186–187]. Вища ступінь розвитку особистості – це індивідуальність, котра характеризується зрілим відчуттям персональної відповідальності, оригінальності та наявністю прогресивних внутрішніх тенденцій, що розуміються як прагнення особи співпрацювати із суспільними структурами.

Очевидно, що особистісна відповідальність має свою мету, засіб та значення. Так, за В. Віндельбандом, існує правова відповідальність, яку утворює синтез двох елементарних форм відповідальності – виконання людиною правового мінімуму чи норми, дотримання якої держава вимагає від своїх громадян, та слідування загальноприйнятим моральним канонам, що є передумовою формування моральної особистості. Науковець уводить поняття «право відповідальності», зміст якого сутнісно полягає в тому,

щоб актуалізувати особистий ресурс відповідальності в напрямку дотримання моральних норм [3]. Причому кожна норма має певну суспільну цінність, тому відповідальність характеризується багатоступеневістю, котра, на жаль, ще потребує детального аналізу та ґрунтовного психологічного вивчення.

В. Віндельбанд виділяє самовідповідальність совісті як окрему форму відповідальності, що дозволяє людині пізнавати себе на рівні особистості. Вона є відображенням її власної моральної та релігійної свідомості, «найпіднесенішою формою покладання відповідальності», внутрішньо розгортається у двох напрямках – як покарання чи винагороди, що, незважаючи на протилежний психологічний ефект, мають спрямованість у майбутнє. Так особиста моральна винагорода діє як стимул і чинник подальшого самовдосконалення, а моральне покарання вимагає перетворення психодуховного змістовлення внутрішнього світу людини. Важливим є те, що в обох випадках ці процеси – позитивна і негативна форми покладання відповідальності – стимулюють розвиток позитивних особистісних якостей, які сприяють моральній зрілості та різнобічній соціальній розвиненості кожної особи, задіяної у динамічний формат життєповсякдення.

Значного поширення проблема обґрунтування відповідальності як найголовнішої цінності технократичної цивілізації набула у працях німецько-американського філософа Г. Йонаса та його наукової школи [див. 5]. Тут відповідальність – категорія, що як світоглядна універсалія спрямована в майбутнє та проголошена найвищою моральною цінністю ХХІ століття, в контексті найбільших досягнень науки й техніки у системному форматі «людина – техніка – технологічна цивілізація». До того ж сама відповідальність, пронизуючи всі сфери життя – від особистої до політичної, це завжди надскладне психосоціальне явище. Тому у її визначенні потрібно враховувати дію принаймні двох чинників, які

доповнюють один одного і є інтегруючими складовими етики: а) об'єктивний, що центрується на розумі, і б) суб'єктивний, пов'язаний із людськими почуттями [5, с.133]. Г. Йонас виокремлює різні типи відповідальності, які найбільшою мірою поширені в суспільстві, а саме природну і штучну (договірну), горизонтальну та вертикальну, легальну та моральну, відповідальність «за когось чи щось» та «перед кимось чи чимось».

Загалом термін «відповідальність» (Verantwortung) має в німецькій мові два взаємопов'язаних значення (те ж саме наявне і в українській): відповідальність «за» щось чи когось та відповідальність «перед» кимось. Перше передбачає взяті людиною зобов'язання за власні вчинки, наслідки своєї діяльності, відповідальність за когось, задля чогось; друге – перед кимось – рідними, іншими людьми, суспільством, Богом. Для Г. Йонаса відповідальність «за» є більш важливою порівняно з відповідальністю «перед», адже її архетип глибинно полягає у відповідальності за дитину, яка не може відстоювати та захищати власні права. Іншими словами, безпомічна дитина – архетип суцього, де перетинаються буття й належність: дитина повинна бути завдяки відповідальності дорослого. Тому Г. Йонас звертається до відповідальності, яка спричинена не формальним законом, а цим найвищим благородним почуттям [2, с. 59].

Інші два типи відповідальності – батьківська та політична (державна) – заслуговують окремого розгляду та аналізу. Перша становить першоджерело всіх формовиявів відповідальності [19, с. 157], друга – своєрідну вершину моральної свідомості і самосвідомості людини. Обидва названі типи інтегрують у своєму змістовому обсязі всі можливі види та прояви людської відповідальності.

Звернемося до розгляду проблеми свободи і відповідальності у філософії [1; 5; 15; 16; 29; 36; 57; 60; 63; 69]. Так, ще Перикл розумів свободу як свободу особистої дії. Для Платона свобода – це швидше

свобода чистої думки, а благо свободи безпосередньо впливає із джерела внутрішньої гармонії. С. К'еркегор вважав, що тільки право вибору надає змогу індивіду робити своє життя справді прекрасним, врятувати себе і свою душу, знайти мир і спокій [36]. Людина не вибирає епоху, – писав Ж.-П. Сартр, – але вибирає себе у ній. Свобода – це онтологічний вимір людського буття, що постає як суто негативна діяльність [цит. за 45, с. 113]. «Те, що є людина, – пише В. Франкл, – це її свобода, вона притаманна людині початково та невіддільна від неї, у той час як те, що в мене просто «є», я цілком можу втратити» [25, с. 107]. «Людина, яка засуджена бути вільною, несе весь тягар світу на своїх плечах: вона відповідає за світ і за саму себе як за певний спосіб буття. Ми беремо слово «відповідальність» у його банальному значенні «усвідомлення своєї ролі творця події чи предмета» [цит. за 45, с. 113].

У своїй сутності людина вільна, але для конкретного індивіда ця сутнісна реальність постає, за словами В. Франкла, тільки як потенційна можливість. Він не є ще таким, яким виявляється у своїй людській сутності, таким він лише повинен стати [63]. Для А. Шопенгауера людина вільна, «якщо може робити те, що хоче» [69]. На думку М. Бердяєва, людина – «істота вільна, у ній є елемент первородної несотворимої досвітньої свободи, але вона безсила справитися зі своєю власною ірраціональною свободою, із її бездонною темнотою» [15]. Особистість «діє не за цілями, а через закладену в неї творчу свободу та енергію і благодатне світло, що осяює її життя. Основне для етики питання зовсім не про свободу і необхідність, а про свободу і благодать» [Там само, с. 82].

Для видатного філософа ХХ століття А. Вайтхеда суть «свободи – це досягальність цілей» [62, с. 461]. Вимога «свободи головним чином ґрунтується на... загальному прагненні до спільних цілей, до... вияву ідеалів та економічних прагнень, які створюють будівельний матеріал історії» [Там само, с. 462]. В іншому місці автор пише: «Свобода означає, що... вимога

координації має бути виконана без порушення загальних цілей людської спільноти» [Там само, с. 462]. Для з'ясування діалектики свободи та відповідальності звернемося до розгляду більш загальної філософської проблеми співвідношення моралі і свободи. Так, для Ф. Ніцше традиційна мораль, яка ззовні приписує людині всілякі заборони та обмеження, могла спиратися лише на презумпцію несвободи. Йдеться про негативну свободу «від». Звідси логічний вибір мислителя на користь свободи, в тому числі і перш за все – свободи від моралі. Згідно з Ф. Ніцше, людина утверджує свою свободу в самотньому протистоянні світові, спираючись лише на себе, а мораль є колективним егоїзмом слабших.

Інакше бачить цю проблему І. Кант, який обстоює свободу, оголошуючи її «постулатом» моральності або волі. Відому суперечність в емпіричному світі знімає воля, яка, на його погляд, має бути підкорена закону причинного зв'язку і визначається завжди прагненням до щастя. Але людина, будучи здатною осягати розумом світ, водночас живе у надчуттєвому світі, і тут вона вільна особа. Такою свободою, котра осягається розумом, пояснюється, на думку І. Канта, відповідальність, совість тощо.

Сам факт морального життя з його відмінностями й оцінками передбачає свободу. Людина як вільна істота є не тільки втілювач законів добра, а й творець нових цінностей. Вона має завдання своєю вільною активністю реалізувати цінності, які без неї залишаються ірраціональними [15]. Отож свобода – основна умова морального життя, причому не тільки свобода добра, але і свободи зла, бо без «свободи зла нема морального життя» [15, с. 34]. «Тільки свобода від зовнішнього спонукання та насилля ставить моральну проблему в чистоті» [Там само, с. 143].

Філософ С.Л. Франк зазначає, що у «вигляді морального закону, як абстрактно загальної норми повинного, людина вперше усвідомлює свою свободу, перемогу свого внутрішнього, божественно-всеєдиного живої

істоти над пасивною підкореністю сліпим силам природи, але перемогу, в якій переможець сам ніби змушений підкоритися образу буття переможеного та переймати його подобу, бо тут внутрішня свобода, котра має своїм джерелом Божу благодать, переломлюючись у природній суті людини, діє на нього як загальна сила, як правило, що ззовні накладає на його волю і підкоряє його через приборкування індивідуального життя абстрактно-загальним началом».

Людське буття за своїм визначальним (онтологічним) виміром охоплює здатність сказати «ні» тиску соціальних умов і здійснити справді людський (гуманістичний) вибір, долаючи відчуження як несправжній спосіб існування [25]. Особистості треба досягти свободи від тиску життєвих обставин, досягти власної незалежності, якої не буває, доки вона не відчуває відповідальність за все, що з нею відбувається. Відповідальність передбачає потребу збереження індивідуальної своєрідності, нетотожності кожного життєвого світу, зрозумілого та незрозумілого, схожого на власний і зовсім протилежного, приємного й такого, що спричинює антипатію [19]. Тому свобода людини як суб'єкта полягає в тому, щоб стати особистістю та перестати жити відповідно до зовнішніх принципів, щоб здійснювати трансцендентацію, виходячи таким чином за межі себе, щоб вибирати себе, бути собою та нести відповідальність за свій вибір перед самим собою [63].

Свобода волі, котра визначає діяльне ставлення суб'єкта, первісно негативна – нею керує екзистенційна тенденція свободи «від». Вона конфліктна не лише щодо світу причинності, а й щодо виявлення свободи волі іншими індивідами. Свобода як цінність, а відтак і людина як особистість, набувають морально-позитивних характеристик завдяки тому, що персонально-життєве буття особи має спільнісний статус. Дихотомія персональності й соціальності трансформується у взаємопов'язаність індивідів як у морально-духовну спільність, котра, поряд з конфліктністю,

– суттєвий момент природи суб'єкта. Тому факт взаємозв'язку людей, що зумовлений їхнім спільнісним існуванням, є вихідним для головних цінностей окремої особистості. Це і робить проблему індивідуальної відповідальності дуже актуальною для неї.

Свобода багато чого вимагає від особистості, звалюючи їй на плечі майже непосильний тягар відповідальності геть за все. Вона є незалежністю та визначеністю моєї особистості із середини, творчою силою, а не вибором між поставленим перед нею добром і злом, себто творенням добра і зла [28]. «Екзистенційний аналіз визначає людину вільною, однак бачить її не лише вільною, а й відповідальною» [63, с. 115].

У свободі життя людини важче, відповідальніше і трагічніше [15, с. 142]. Існувати, за Ж.-П. Сартром, – це завжди «брати на себе» своє буття, тобто завжди бути відповідальним за нього, а не отримувати його ззовні як фант чи камінь. Відповідальність не суперечить свободі, вона є її логічним наслідком, що об'єднує низку вчинків у життєвий шлях людини, її біографію [57].

Нічим не обмежена свобода означає повну відсутність якого б то не було примусового об'єднання людей. «Проблема суспільного життя – це проблема об'єднання індивідуальних дій і меж такого об'єднання» [62, с. 417]. У суспільстві має бути примус, бо «яким би не було конкретне суспільство, завжди знайдеться певна група людей, які іноді за складом характеру, а частіше – за характером своїх дій, будуть антисоціальними елементами» [Там само, с. 449].

У людському бутті виділяються три сили, які від початку історії керували людським розвитком. Перша з них прагне підкорити людство у всіх сферах і на всіх ступенях його життя верховному началу, пригнітити самостійність особи, свободу особистого життя. Друга – намагається розвинути твердиню мертвої єдності, дати свободу частковим формам життя, діє винятково із себе і для себе. Але є, як вважає В.С. Соловйов, і третя



сила, яка «дає позитивний зміст двом першим, звільнює їх від винятковості, примирює єдність вищого начала з вільною багаточисельністю часткових форм і елементів, створює, таким чином, цілісність загальнолюдського організму та дає йому тихе внутрішнє життя» [21, с. 19–20].

Для екзистенціалізму [10; 19] людина закинута у світ панування необхідності (потреби), спричинення іззовні, пригнічення неповторно-індивідуального, особистого загальним, а відтак заперечення свободи; це – світ, у якому знищується оригінальність особистості.

Співвідношення свободи й необхідності – це вихідний пункт визначення обсягу відповідальності [55]. Представники гуманістичного й екзистенційного напрямів у філософії і психології (А. Маслоу, Е. Фромм, В. Франкл) займають крайні позиції, вважаючи, що все, доступне волі людини, залежить від її свободи. Зокрема, В. Франкл стверджує, що «необхідність і свобода локалізовані не на одному рівні, свобода височіє, надбудована над усілякою необхідністю» [63, с. 106]. При цьому він виділяє три аспекти свободи людини – свободу від власних потягів, від спадковості та від обставин і чинників зовнішнього оточення. Особистість є вільною тому, що її поведінка зумовлюється перш за все цінностями і смислами, які локалізовані в етичному та духовному вимірах і не випробовується впливами з боку згаданих вище факторів.

На нашу думку, свобода – це здатність особистості взяти на себе відповідальність за власну долю, свобода слухати власну совість і вибудовувати власний життєвий шлях. Отже, свобода і відповідальність взаємно зумовлюють одна одну. Причому чим більше особистість посправжньому хоче бути вільною, тим більшу відповідальність вона має покласти на себе. Свобода, позбавлена відповідальності, вироджується у свавілля, а відповідальність, позбавлена свободи, перетворюється у засіб пригнічення особистості, тобто фактично стає невротичною [55].

Відповідальність безпосередньо пов'язана зі свободою прийняття рішень, вибору цілей та способів, методів і стилів її досягнення. Вона пов'язана з вибором зовнішніх (у світі) і внутрішніх (у самій особистості) потенційних можливостей поведінки у конкретній ситуації. Тільки завдяки оптимальному співвідношенню свободи і відповідальності людина з багатогранних можливостей власного буття реалізує лише одну-єдину і, тим самим, організує власну життєдіяльність. І хоч особистість не вільна від умов існування, але вона може вільно зайняти позицію щодо них – поступитися їм чи ні. Тим самим усе людське буття неминуче й фатумно реалізується у двох площинах напруження – суцього й обов'язкового, суб'єктивного й об'єктивного. Причому свобода передбачає ініціативне розв'язання проблем із знанням справи, перемогу над своїми вузько суб'єктивними потребами, бажаннями і прагненнями. Якщо вільно вибрані і взяті індивідом зобов'язання не трансформуються в «інакше я не можу», то в особистісному плані відсутні відповідальність і дисциплінованість.

Протилежним є постульований детермінізмом погляд, згідно з яким людина не має свободи вибору, у будь-якій точці її рішення викликані життям і зумовлені більш ранніми за часом зовнішніми і внутрішніми подіями, на перший погляд, здається більш реалістичним й очевидним. Але, хоч людина й залежна від зв'язку причин і наслідків, вона все ж здатна створити сферу свободи й постійно збільшувати її шляхом розширення свідомості, здійснювати правильні вчинки. Для неї дуже важливо завоювати оптимум свободи і звільнитися від пут (неминучості). Водночас традиційні трактування свободи як усвідомленої необхідності і як свободи вибору є обмеженими. Свобода як усвідомлена потреба має два аспекти – зовнішню і внутрішню (виконання свідомо узятото на себе особистістю обов'язку, насамперед, обов'язку перед «вищими цінностями»). Але важливо відрізнити виконання обов'язку, свідомо узятото на себе внутрішньо вільною і відповідальною особистістю, від поведінки,

зумовленої конформізмом, підпорядкуванням навіюванню або моральному тиску, страхом покарання чи осуду. В цьому аспекті Е. Фромм розмежовує «справжню совість», наслідуючи велінням якої особистість підтверджує себе, і совісті як «наглядача, приставленого до людини нею самою», але такого, який забезпечує фактично «інтеріоризацію зовнішніх соціальних вимог» [55; 56].

Отже, пізнання необхідності – це, хоч і значуща, однак тільки одна грань свободи. Діючій особистості потрібні знання не тільки про закономірності буття, а й про можливі варіанти розвитку подій. Урахування цих варіантів дозволяє спланувати і здійснити дію, котра допоможе реалізувати найбільш бажану із них, й у такий спосіб посправжньому проявити свою свободу. По-друге, усі бажані знання, які б вони не були важливі, являють собою тільки одну із передумов вільної дії. Існують крайні, межові за своїм трагізмом, ситуації, наприклад, втрата рідної людини, коли можливості практичного впливу особистості на протікання подій вичерпані, так що її свобода може проявитися тільки у свідомості і гідному прийнятті неминучого чи зміні ставлення до ситуації.

Психологи виділяють зовнішню і внутрішню свободу [3; 7; 11]. Г.О. Балл дає таке психологічне визначення: свобода, у загальному сенсі, – це сукупність умов (зовнішніх або внутрішніх, – якщо йдеться про психологічну свободу), що сприяють гармонійному розгортанню і прояву різнобічних можливостей особистості (зокрема, шляхом подолання перешкод для цього). Несвободу можна визначити як сукупність умов, що перешкоджають розгортанню і прояву згаданих можливостей [8].

Зовнішня свобода не зводиться до «свободи від» (відсутності обмежень), але обов'язково повинна містити і конструктивні моменти («свободу для»). Так, В. Франкл пише, «бути вільним – це тільки негативний аспект цілісного феномена, позитивний аспект якого – бути відповідальним. Свобода може виродитися у просту сваволю, якщо вона не

проживається з погляду відповідальності» [63]. Зовнішня свобода – це властивість довкілля, що розглядається стосовно особистості, характеристики яких знаходяться у певному діапазоні. За словами Н.І. Лапіна, «вища цінність людського життя», що втілює «такі суспільні, соціокультурні стосунки між індивідами, які відкривають простір здібностям переборювати відчужені форми їх діяльності та інші обмеженості існуючої культури і соціальних відношень, творити нове, брати участь в інноваційних процесах» [11]. Важливо, що автор вказує як на «подолання», так і на «творення».

Внутрішня ж свобода – властивість особистості, яка виявляється у макро- і мікросоціальних умовах, характеристики яких знаходяться у визначених межах. Причому психологічна свобода як об'єктивно фіксований стан чи якість особистості відрізняється від суб'єктивного почуття свободи («свободи як духовного стану, самовідчуття») [7]. Аналізовані феномени, зрозуміло, взаємозалежні, проте цей зв'язок аж ніяк не однозначний (коли п'яному «море по коліна», то це нехай ілюзорне, але почуття свободи). Крім того, різнобічні можливості особистості можуть володіти не тільки позитивним, але і негативним моральним і соціальним зарядом (прикладом тут є, скажімо, уміння злодія). Отож свободою, у т. ч. і внутрішньою, можна зловживати; «вільне самовираження особистості може нести як добро, так і зло» [48].

Отже, свобода – це «здатність зважитися на користь однієї чи іншої з двох альтернатив, вибрати між раціональним та ірраціональним інтересами у житті, розвитком чи стагнацією, смертю. Якщо так розуміти свободу, то найкращий і найгірший індивіди не мають свободи вибору, у той час як проблема такого вибору постає якраз перед середньою людиною з її суперечливими схильностями» [65, с. 98]. «Свобода не є постійний атрибут, який ми або «маємо», або «не маємо». Насправді свобода не існує в тому сенсі, у якому існує річ, свобода – це слово, абстрактне поняття.

Існує лише одна реальність – акт самозвільнення у процесі розв’язування проблем» [Там само, с. 98]. Але у процесі життєвої практики постійно змінюється обсяг свободи у розв’язанні моральних проблем. «Якщо ми володіємо високою мірою свободи зважитися на користь добра, то цей вибір потребує від нас менше зусиль. Якщо міра нашої свободи незначна, то це вимагає більших зусиль, допомоги інших і сприятливих умов» [Там само, с. 98].

Свобода вибору – це не тільки зовнішня свобода (надання людині можливості вибору), а й внутрішня, особистісна (її спроможність здійснити цей вибір). Справжня свобода не зводиться до свободи вибору. Вибір – тільки момент свободи. Екзистенційна свобода – це свобода не лише вибору, а й творчості. «У реальному житті для багатьох людей проблема вибору є настільки важкою і незвичною, що провокує психічні захворювання. Водночас конструктивний особистісний вибір (наприклад, у ситуації конфлікту) «постає ефективним засобом попередження неврозів та особистісних дисгармоній, стає значущою умовою особистісного розвитку» [9].

Свобода пов’язана з творчістю, на чому компетентно наполягав М.О. Бердяєв. «Свобода, – писав він, – є творча енергія, можливість створення нового» [12–15]. «Звільнення людини – не тільки від чогось, а й для чогось. І це для і є творчість людини» [Там само, с. 134]. Зрозуміло, і «свободу від» можна трактувати як свободу від обмежень (зовнішніх і внутрішніх), що перешкоджають людині виявити свою творчу сутність. Тут особі треба передбачити способи та методи виконання обов’язку. Часто без творчості, без новизни підходу до них останні не можуть бути розв’язані взагалі [55; 56].

У творчості знаходить вираження, насамперед, інформаційний, енергетичний, вольовий аспекти особистісної свободи. «Звільнити себе, писав І.А. Ільїн, – значить зібратися так, щоб бути сильнішим за будь-який

потяг свій, будь-які примхи, будь-яке бажання, будь-яку спокусу, будь-який гріх» [29, с. 170].

Отже, свобода і відповідальність, – пише М.В. Савчин, – онтологічно передбачають одна одну не тому, що вони взаємопов'язані, а тому, що свобода може реалізуватися лише через відповідальність, а остання через свободу. Чим більше особистість прагне бути вільною, тим більше відповідальності вона повинна покласти на себе. І навпаки, чим менш відповідально діє особистість, тим менше вона є вільною, тому що стає рабом своїх пристрастей, егоїстичних намірів, а тому нездатна творити добро та жити повноцінно [56].

## **2.2. Взаємозв'язок свободи та інших екзистенційних ресурсів особистості**

Свобода – це один із відомих екзистенційних ресурсів чи святостей (прийнята назва у психології), чи екзистенціалів (започатковані у філософії), чи психодуховних форм самотворення людини (обґрунтовані у практиці модульно-розвивального навчання). Ідею назви семи святостей запропонував В.М. Колесников. До них учений відносить віру, честь, користь, любов, красу, істину, справедливість. Вони, на думку дослідника, сприяють становленню повноцінно духовної людини.

У соціально-психологічному дискурсі також викоремлюють екзистенційні ресурси особистості, які полягають:

- 1) в даності свободи, вибору, відповідальності, її обмеженості або залежності і детермінізму – «ресурс свободи»;
- 2) в даності смислів, ціннісних орієнтирів, спрямованості або безглуздя і екзистенційної нудьги – «ресурс смислу»;

3) в даності відчуття буття, відвертості, прийняття іншими або відкидання, ізоляції – «ресурс прийняття»;

4) в даності любові, людського милосердя або жорстокості, безсердечності – «ресурс милосердя»;

5) в даності існування в часі, віри і духовності або дезінтеграції, деструкції – «ресурс віри».

Їх у своєму дослідженні досить ґрунтовно вивчає О.Ю. Рязанцева.

Н. Водоп'янова визначає «ресурс» як можливості, засоби, запаси, джерела чого-небудь, які використовуються в особливих або виняткових випадках для досягнення бажаного результату [цит. за 39]. К. Муздибаєв розуміє під терміном «ресурси» засоби до існування, можливості людей і суспільства. В загальному значенні вони представлені як «життєві цінності, які можуть бути відчутними і символічними, матеріальними і моральними» [46]. У загальноживаному значенні поняття «ресурси» використовується як синонім до слів «цінності», «резерви», «джерела», «фонди», «капітал», «потенціал» [5].

Розглянемо стисло феноменологію виділених екзистенційних ресурсів особистості.

Категорія «свободи» є одним з фундаментальних понять в науці, центральним об'єктом дослідження як мислителів минулого, так і сучасних учених. Історично спочатку дилема «свободи – детермінізму» розглядалася в контексті долі, божественного призначення. При цьому виключалася індивідуальна свобода: «людина – іграшка в кігтях долі». Проте, в той же час, багато мислителів Відродження стверджували, що людина вільна у виборі свого життєвого шляху.

Наступним етапом, на якому утверджувалася детермінація людини через психофізіологічну організацію, автоматизм поведінки, став період бурхливого розвитку природничих наук Нового часу, що спонукало учених розглядати проблему свободи в контексті розуму і усвідомлення того, що

впливає на людську поведінку. Феномен «свободи» набув психологічного статусу і став активно цікавити учених на початку минулого століття. Водночас явище «свободи», будучи сутнісно філософською категорією, збагатило соціогуманітарну науку якнайглибшим багажем його філософського осмислення. До теми свободи звернулися такі психоаналітично зорієнтовані учені як З. Фройд, К. Юнг, А. Адлер. Лідер бігевіоризму Б. Скіннер здійснив спробу спростувати існування і необхідність свободи і гідності для людини в індустріальному суспільстві, що викликало хвилю психологічних досліджень, які доводять, що свобода і гідність – реальні явища, вищі людські цінності, хоча і не всім доступні (І. Дейч, Дж. Істербрук, А. Маслоу, Р. Олпорт, Дж. Рейчлек, К. Роджерс, Е. Фромм) [49; 58].

За останні сторіччя в зарубіжній психології накопичений багатий матеріал по вивченню «свободи», тоді як період розвитку радянської психології характеризувався заборонаю на вільну думку і вільну дію, і вивчення проблеми «свободи» на пострадянському просторі стало можливим тільки в часи незалежності.

На сучасному етапі розвитку психології феномен свободи людини вивчається в трьох напрямках: 1) соціально-когнітивному (А. Бандура, Дж. Келлі, Ю. Козелецкий, Дж. Роттер), 2) рефлексивно-діяльнісному (В. Зінченко, Е. Кузьміна, В. Лефевр, Г. Щедровицький), 3) екзистенційно-гуманістичному (Л. Бінсвангер, А. Маслоу, Р. Мей, К. Роджерс, В. Франкл). У рамках соціально-когнітивного напрямку, в теорії суб'єктної причинності (Е. Десі і Р. Райан) свободу визначають як самодетермінацію і особову автономію; як автономію в теорії суб'єктності (Р. Харре); як цільову самодетермінацію (Дж. Річлак); як сприйнятну самоефективність (А. Бандура); як самодетермінацію, пов'язану з самоусвідомленням (У. Тейджонс). У рефлексивно-діяльнісному підході Е. Кузьміна [цит. за 61] досліджує свободу, як самовизначення людини щодо меж своїх



віртуальних можливостей на основі рефлексії цих меж. Нею виділяються три аспекти свободи: плотська (суб'єктивне переживання свободи), раціональна (рефлексія меж можливостей) і дієва (здатність реально змінювати межі віртуальних можливостей). Свобода пов'язана із віковими етапами розвитку психіки, зокрема залежить від формування інтелекту.

У екзистенційно-гуманістичному напрямі свободу визначають як усвідомлену активність (Д. Леонтьєв); самовизначення (С. Рубінштейн); креативність, життєтворчість (С. Мадді); здатність усвідомлювати, бути відкритим для світу (Л. Бінсвангер); можливість зміни, можливість бути самим собою, здатність бути живим (Дж. Б'юдженаль); здібність до самодистанціювання, самотрансценденції, здатність виходити за межі своєї природи і займати позицію стосовно чогось.

Досі не вироблено єдиної загальноприйнятої дефініції «свободи». Під «свободою» розуміється достатньо широкий спектр феноменів – здатність самостійно ухвалювати рішення, здійснювати вільний вибір, бути причиною самого себе і своїх дій, здатність бажати, самостійно обирати стиль життя, обирати шлях добра, коли стоїть альтернатива між добром і злом, відповідальність. З уявленням про свободу часто асоціюють такі поняття як «актуалізація», «активність», «автономність», «воля», «конгруентність», «нонконформізм», «відповідальність», «відвертість», «самореалізація», «саморегуляція», «спонтанність», «самодетермінація». Свободу почасти амбівалентно зіставляють із анархією, свавіллям, вседозволеністю [36].

Вищезазначені феномени і поняття складають єдиний семантичний простір, в рамках якого вивчають «свободу людини» як складне і багатогранне явище. Але поступово в психології в процесі пошуку визначення і суті феномена свободи, відбулося розмежування феноменів близьких за значенням, котрі тісно пов'язані з елементами свободи. Так, наприклад, проблема волі, яка розуміється як довільне управління

поведінкою на основі свідомих рішень була виділена в окрему сферу дослідження. Були диференційовані свобода і вибір. Під останнім мають на увазі складноорганізовану діяльність, конкретний акт вибору альтернатив на основі рефлексії ситуації. Разом з тим, свобода і особистісний вибір мають тісні взаємозв'язки і доповнюють один одного. Сьогодні учені одностайні в розумінні людської свободи як однієї з насущних характеристик, що вимагають уваги і осмислення, як для теорії в плані подальшої розробки психологічного змісту поняття «свободи», так і для психотерапевтичної практики у сфері соціальної роботи включно.

Багато науковців [5; 11; 20; 35] підкреслюють важливість збереження індивідуальної свободи для психологічного здоров'я особистості, і розглядають свободу як необхідну умову духовного, соціального і особистісного зростання, саморозвитку, самореалізації. Свобода також є необхідною умовою самовизначення особистості, формування і трансляції своєї особової позиції в системі міжособистісної взаємодії, творчості. Свобода є глобальною антропологічною характеристикою людини та її поведінки, що феноменологічно є базовим станом, який відноситься більше до можливості, ніж до акту її здійснення, конкретної події. У багаторівневій моделі особистісної саморегуляції свобода розглядається як форма активності, що характеризується трьома ознаками: усвідомленістю, ціннісною опосередкованістю і можливістю ініціації, зміни або припинення суб'єктом своєї діяльності в будь-якій точці її протікання, а також відмови від неї. Свобода має на увазі можливість подолання всіх форм і видів детермінації активності особистості, зовнішніх настановлень щодо діючого «екзистенційного Я», стереотипів, сценаріїв, рис вдачі і психодинамічних комплексів. Дефіцит свободи може бути пов'язаний із нерозумінням сил, які мають вплив на суб'єкта, відсутністю чітких ціннісних орієнтирів і нерішучістю, нездатністю втручатися у хід власного життя [47].

Свобода формується в онтогенезі у процесі отримання особою внутрішнього права на активність і ціннісних орієнтирів. Критичним періодом для трансформації дитячої спонтанності в свободу як усвідомлену активність є підлітковий вік, коли при сприятливих обставинах здійснюється інтеграція свободи (форми активності) і відповідальності (форми регуляції) в єдиний механізм автономної самодетермінації зрілої особистості. Психологічно несприятливі умови розвитку особистості в онтогенезі, пов'язані із нестабільним ставленням до себе і відсутністю права на власну активність, навпаки, приводять до переживання життя як цілком зумовленої події зовнішніми вимогами, очікуваннями і обставинами. Ступінь розвитку індивідуальної свободи виявляється у підґрунті особистісного вибору.

Е. Фромм також розглядає свободу не як межу або диспозицію, а як поточний, динамічний стан, як акт самозвільнення в процесі ухвалення рішень на основі ясного усвідомлення ситуації, етичних аспектів, альтернатив і їх наслідків, своїх можливостей і істинних мотивів. Вчений пропонує розуміти свободу як поведінку, зорієнтування, складову частину структури характеру зрілої, повністю розвиненої, продуктивної особистості. Вільна людина, на його думку, незалежна, продуктивна, креативна, цілісна і сповнена любові. Філософ констатує, що багато хто вважає за краще тікати від свободи, вибравши тим самим шлях якнайменшого опору і розрізняє «свободу від» (негативну) і «свободу для» (позитивну). Позитивну свободу він вважає головною умовою зростання і розвитку людини, пов'язуючи її із спонтанністю, в основі якій лежить любов і творча праця, а також з цілісністю, креативністю [цит. за 36].

Для В. Франкла головним постулатом свободи людини є духовне начало – те, що може протистояти всьому соціальному, тілесному і навіть психічному в людині, те, що відрізняє людину від тварини і властиве лише їй. Власне людське буття, на думку філософа починається там, де є

особистісна позиція, настановлення, її особисте ставлення до всього, до вітальної основи і будь-якої ситуації. Автор принципово протиставляє ноопсихічний антагонізм психофізичному паралелізму, тобто та упертість духу, яка дає людині можливість утвердити себе в своїй людяності наперекір тілесно-психічним станам і соціальним обставинам. Він вважає основним завданням психотерапії додати людині мужності духовно жити, нагадати, що у неї є дух, що вона духовна істота. Духовне в його уявленні – це вище вимірювання людського буття, що протистоїть психофізичному рівню, і підкреслює неприпустимість контамінації рівнів буття. В цьому етичному вимірі локалізуються фундаментальні онтологічні характеристики людини – здібності до самотрансценденції і самовідчуження. Ці здібності дозволяють бути людині в певних межах, самодетермінуватися, тобто стати їй вільною в своїй екзистенційності.

Можливість ставати іншим означає здатність бути живим, і саме цю властивість Д. Б'юдженаль вважає найважливішою характеристикою свободи. Здатність бути живим означає можливість слідувати своєму внутрішньому відчуттю життя, бути процесом свого буття, своїм внутрішнім усвідомленням. Коли ми відкриваємо своє внутрішнє бачення, коли ми налаштовані на своє власне переживання і визнаємо його центральне місце в нашому бутті, тоді ми стаємо по справжньому вільними. В цьому уявленні лежить глибока філософська основа розуміння свободи: «Синонім свободи – це життя... Живе ж відрізняється від мертвого тим, що живе завжди може бути іншим» [33].

Свобода в представленні Р. Мея є характеристика дій особистості, відцентрованої і зосередженої у своїй цілісності. Щоб дізнатися щось про людську свободу, потрібні методи, які спираються на внутрішню узгодженість людини і її смислові структури на противагу фрагментації. Вільну людину, на думку філософа, вирізняє здатність знати, що вона детермінована, вміння робити паузу між стимулом і реакцією і свідомо

обирати одну реакцію із декількох можливих. За будь-яких обставин людина повинна зберігати в собі «усвідомлення свободи», своє право мислити. Автор говорить про те, що свобода завжди містить соціальну відповідальність, у неї є межі. Свобода не є ані вседозволеністю, ані навіть можливістю робити все, що заманеться. Насправді таке життя за примхою є прямою протилежністю діям центрованої особистості. Людина обмежена тілом, хворобами, соціальним контролем і багато чим іншим, але свобода людини є здатністю свідомо протистояти обмеженням і бути вільним, що означає не ухилятися від тривоги, а переносити її. Р. Мей розрізняв два види свободи: екзистенційну, тобто свободу діяти згідно власному вибору і сутнісну, тобто свободу буття. Саме сутнісна свобода є основою людської гідності, оскільки зберігається при будь-яких обмеженнях і залежить не стільки від зовнішніх обставин, скільки від внутрішнього налаштування. Це свобода обрати своє настановлення стосовного чогось [29].

I. Ялом розділяє уявлення Жан-Поль Сартра про те, що людська істота не тільки вільна, але і приречена на свободу. На найглибшому рівні людина вільна в створенні своїх переживань, своїх виборів, а значить, є незаперечним автором події або речі. Вчений ставить акцент на ухваленні персональної відповідальності. Усвідомлення своїх істинних бажань запускає процес волевиявлення, тобто необхідності в ухваленні рішення або вибору, котрий сприяє поверненню здоров'я і цілісності особистості.

Найчастіше феномен свободи вчені розглядають як глобальну антропологічну і динамічну характеристику людини; вищу людську цінність; самодетермінацію і особистісну автономію; усвідомлену активність і здатність до духовного, соціального і особистісного зростання, саморозвитку; критерій психологічного здоров'я. Можна констатувати, що свобода є не тільки психологічною категорією, але також є одним із екзистенційних ресурсів особистості. Якщо глибинною потребою людини постає бажання жити автентично, зреалізовуючи свої істинні бажання і

потенційні можливості, то ресурсом для досягнення цього дійсно стає свобода. Саме усвідомлення в собі духовної частини дозволяє піднятися над існуючою біологічною, соціальною і психологічною детермінацією. Людина тоді переходить в режим самодетермінації, самовизначення, наповнюється сміливістю і мужністю під час вирішення життєвих завдань, розширює картину уявлень про себе і світ. Ресурсним в житті людини стає усвідомлення об'єктивних внутрішніх і зовнішніх обмежень або можливостей, тобто того, що не в силах або в силах змінити, а також усвідомлення наслідків своїх виборів і дій, розуміння своїх істинних бажань і прагнень, ухвалення екзистенційної позиції у відносинах з світом і оточуючими.

Таким чином, визнання своєї свободи як невід'ємної даності додає людині відчуття особистої сили, людської гідності, дозволяє зберегти свою цілісність, як в складних критичних ситуаціях, так і при переживанні психологічної кризи і є екзистенційним ресурсом особистості.

У соціогуманітарній науці проблема смислу як наукова категорія викристалізувалася на початку ХХ сторіччя завдяки розвитку філософії і наук про мову. Водночас ця категорія стала активно досліджуватися як західними (А. Адлер, Р. Олпорт, З. Фройд, В. Франкл, Е. Фромм, К. Юнг), так і радянськими ученими (Б. Ананьєв, Г. Балл, Л. Виготський, О. Леонт'єв, О. Лурія, С. Рубінштейн, В. Чудновський). Дослідження цього феномена широко розповсюдилося в зарубіжній психології в 40-50 роки і зайняло одне з провідних місць в логотерапії В. Франкла, психології особистісних конструктів Дж. Келлі, етогенічному підході Р. Харре, феноменологічній психотерапії Ю. Джендліна, теорії поведінкової динаміки Ж. Н'юттена, гуманістичній психології К. Роджерса. Проблема смислу є центральною в екзистенційно зорієнтованій науці, де смисл розглядається як усвідомлена і цінна можливість, здійснення якої

наповнює життя індивідуальним змістом і переживається як долученість до осмисленого життя.

Активне дослідження феномену смислу здійснювалося в радянській науці в середині 70-х років ХХ століття. Поштовхом до цього послужила розробка О. Леонт'євим поняття «особистісний смисл». За цей період були введені такі поняття як «сміслова освіта – специфічна базова одиниця особистості», «динамічна сміслова система», «сміслове поле», «значущі переживання», «сміслова цінність», «сміслова сфера особистості», «концепція смислової динаміки», «сміслові структури», «смісловий конструкт». В українській психології проблема смислу розкривається в роботах Г. Балла, О. Донченко, В. Казміренка, І. Манохи, В. Роменця, Л. Сохань, В. Татенка, А. Фурмана, О. Фурман та ін. [17; 38; 41; 74].

Сьогодні більшість учених визнають той факт, що теоретичний потенціал поняття «смісл» невичерпний, і в сучасній науці даний феномен набуває нового методологічного статусу, стає центральним поняттям неklasичної науки. Якнайповніший аналіз феномена смислу приводить Д. Леонт'єв, де показує всю його складність та неоднозначність, багатовимірність й поліфункціональність. Смісл набуває вигляду більш інтегрального і поліморфного поняття, яке не утримується в жорстких межах, постійно змінюється і долучається у взаємодію з іншими психологічними категоріями. У своїх дослідженнях видатний дослідник весь спектр визначень смислу як інтегральної основи особистості диференціює на три групи. В першій групі поняття «смісл» розглядається як життєва мета або завдання; друга група утримує і першу та представляє більш широкий розгляд поняття смислу як пояснення або інтерпретації життя; третє визначення містить друге і розглядає смісл як інтеграцію особистої і соціальної дійсності. Така множинність визначень дозволила автору припустити, що за поняттям «смісл» прихована не конкретна психологічна структура, яка допускає однозначну дефініцію, а складна

багатогранна смислова реальність, яка проявляє себе в різних формах, різних структурах, на різних рівнях психіки і регуляції діяльності, яка долучена одночасно до декількох систем відносин і функціонує за особливими законами даних систем [66].

Фундатор екзистенційного аналізу і учень В. Франкла А. Ленгле вважає, що смисл – це своєрідний контракт з життям, згідно якого людина душею і тілом присвячує себе тому, що є для неї важливим. Він учить, що знаходячи смисл, людина відкриває новий шлях, де життєвим орієнтиром виступає цінність, заради якої варто продовжувати жити і що в справжньому смислі міститься істинність, її автентичність, її чуття, її знання [64; 65].

Основоположник екзистенційної персонології С. Мадді також вважає смисл інтегральною основою особистості, яка пронизує всі сторони її існування. Він відзначає, що «екзистенційна хвороба» походить від «всеосяжної невдачі пошуку смислу життя» і описує «екзистенційний невроз», когнітивним компонентом якого є «безглуздя» як хронічну нездатність проникатись істинністю, важливістю, корисністю або цікавістю чого-небудь, в чому людина бере участь. Вчений виділяє два полярні типи особистісного розвитку – конформістський і індивідуалістський як результат вибору між минулим (незмінність) і майбутнім (невідомість), де останній, на відміну від першого, реалізує смислову логіку регуляції життєвого шляху, створюючи свої сенси, розширюючи межі і підвищуючи свою життєстійкість – настановлення, яке додає життю цінність і значення за будь-яких обставин [58].

Поняття «смисл» в науці трансформується в такі поняття як «життєвий смисл», «онтологічний смисл», «екзистенціальний смисл». Перше визначається життєвим світом людини і слугує динамічною адаптацією особистості. В. Франкл розглядає «смисл життя» як суб'єктивний конструкт, ототожнення з істинною метою, І. Ялом – як



важливий психологічний конструкт, який послаблює тривогу, яка викликана конфронтацією з життям і світом, А. Адлер – як об'єктивну спрямованість життя, Д. Леонтьєв під «сміслом життя» розуміє стрижневу динамічну смислову систему, яка визначає загальну спрямованість життя суб'єкта, С. Рубінштейн, смисл життя людини вбачав у співвідношенні змісту того ставлення до світу, яке вона здійснює із загальнолюдськими цінностями.

Зважаючи на вищевказане, приходимо до висновку про те, що смисл є інтегральною основою особистості, має свій зміст, будову, функції, динаміку і механізми; виступає системною якістю взаєностосунків суб'єкта з життєвим світом; встановлює відповідність між об'єктом і потребою індивіда, тобто безпосереднім джерелом смислотворення, якими є потреби і мотиви особистості; конструюється суб'єктом і структурує діяльність і буття особистості (суб'єктивно обґрунтувавши його); виступає як вищий інтегральний регулятор людського життя, що задає її спрямованість; породжується і змінюється в діяльності; смислові утворення не існують ізольовано, а утворюють єдину систему; можуть бути як усвідомленими, так і повністю неусвідомлюваними.

Феномен «прийняття» також є складним, багатобічним, багаторівневим явищем, що долучає широке коло значень і має глибоке філософсько-релігійне, культурологічне і соціально-комунікативне коріння. Як соціально-психологічна категорія «прийняття» набуло центрального значення в екзистенційно-гуманістичній психології на початку 60-х років і знайшло своє віддзеркалення в роботах (Дж. Б'юдженталя, Ш. Бюлера, А. Ленгле, А. Маслоу, Р. Мея, К. Роджерса, В. Франкла та ін.). Вперше на істотну роль феноменів прийняття і самоприйняття як необхідних умов, які сприяють позитивному розвитку особистості, вказали А. Маслоу і К. Роджерс, що стало культурною інновацією і призвело до створення цілого напрямку в психологічній

консультативній практиці, потім в педагогічній і політичній соціогуманітарній науці.

Семантичний аналіз слова «прийняття», що виражає остаточну дію дієслова «прийняти», має свою багатозначність. У словнику [44] «прийняття» інтерпретується як «пошановувати; згодитися, слухати, вірити; протилежність – «відкидати, заперечувати». Крім того, «прийняття трактується як сприйняти, віднести до чого-небудь або реагувати на що-небудь яким-небудь чином, виявити свою згоду з чим-небудь».

У літературних джерелах близькими за значенням поняття «прийняття» є «толерантність», «відвертість», «мудрість», «розуміння», «терпимість», «довір'я», «любов». У соціально-психологічному плані «прийняття» – це світоглядна позиція (вибраний людиною певний образ мислення і відношення, погляд з певної сторони), що виражається в безумовно-ціннісному відношенні до життя, до себе і інших, яке виробляється у процесі становлення життєвого досвіду на основі свідомого вибору пошани до різноманітного навколишнього світу.

У системі відносин особистості «прийняття» реалізується на різних рівнях: в буттєво-онтологічному плані – прийняття суб'єктом світу і суб'єкта світом; в соціально-комунікативному плані – пошановування суб'єктом інших і суб'єкта іншими, в особистісному плані – прийняття суб'єктом самого себе (самоприйняття). За А. Маслоу, в основі цього феномена лежить базова (онтологічна) відкритість буттю, зумовлена як філогенетично, так і онтологічно. Так неприйняття себе часто має катастрофічні наслідки для здоров'я і життя. Це схоже на взаємини матері та дитини. Зокрема, прийняття першою другої на ранніх етапах онтогенезу означає її здоровий розвиток. Прийняття і любов породжує в дитині відчуття безпеки і сприяє нормальному розвитку особистості, і, навпаки, явне відкидання веде до агресивності і відхилень в емоційному розвитку.

Приймаюче, тобто уважне, любовне, поважне відношення батьків, сприяє прийняттю дитиною себе. Відкидаюче, неприязне, неуважне, нехтуюче відношення батьків, приводить до неприйняття дитиною себе, до переживання малоцінності і непотрібності. Також різні форми девіантної і деліквентної поведінки в більш старшому віці можуть бути наслідком «батьківської депривації» в сім'ї, «дефіциту прийняття» в середовищі однолітків, і можуть свідчити про понижену самооцінку, переживання страху і самотності. Прийняття – це не пасивний акт, а активність, пов'язана із пошуком форм співіснування, позитивних аспектів, нових можливостей, усвідомленням життєвих уроків і причетністю до мудрості.

Таким чином, прийняття є вершиною самосвідомості, в ньому укладено переживання достовірності життя, воно утихомирює, позбавляє від безплідної боротьби і страждань, позбавляє від страхів і дозволяє спокійно переносити невизначеність.

Більшість дослідників [23; 44; 49; 55; 61; 63; 72] визнають, що прийняття не дається легко, адже бар'єром на шляху до прийняття може стояти власна обмежена система уявлень, соціальних і фіксованих настановлень, у формуванні яких бере участь багато чинників (культурні традиції, індивідуальні особливості, умови виховання, особистий досвід та ін.). Аспектами «прийняття» є «потреба в ухваленні оточуючими», «безумовне прийняття», «самоприйняття». Феномен «прийняття – неприйняття» є континуумом на одному полюсі якого повне ухвалення, яке виражається в злитті себе із світом, вияві своєї індивідуальності, на протилежному – повне неприйняття у формі відкидання, знищення себе або суїциду – як вищої форми неприйняття дійсності і себе в ній.

А. Маслоу, Р. Олпорт, К. Роджерс, Е. Еріксон, К. Юнг та інші підкреслюють той факт, що здатність до прийняття властива зрілій, цілісній особистості, із стійкою ідентичністю і є показником душевного здоров'я. Позиція прийняття дає об'єктивний погляд на себе і на життя,

можливість тверезо ухвалювати рішення і адекватно реагувати на життєві ситуації, це обов'язковий супутник усвідомленості. Прийняття припиняє опір і боротьбу, на які затрачувалося багато сил і, вивільняючись, вони стають внутрішнім ресурсом розвитку і змін. Внутрішній світ людини із позицією прийняття гармонійний, їй не властива хвороблива рефлексія, характерне довір'я досвіту, інших, і фокус уваги направлений зовні – на діяльність, побудову взаєностосунків. Зовнішній і внутрішній дозвіл бути самим собою заглиблює самоухвалення, воно переживається як відчуття самоповаги, згоди з собою, звернення до свого внутрішньому Я. Тоді відбувається прийняття себе як унікальної індивідуальності, що володіє не тільки гідністю, але і слабкостями і недоліками.

Прихильники екзистенційного напрямку [35; 66] відзначають, що важливою характеристикою людини із високим рівнем прийняття і самоприйняття, яка проживає автентичне, справжнє життя є відкрита особистісна позиція, екзистенційний спосіб життя і світогляд. Так, відкрита особистісна позиція є той тип світогляду особистості, який існує у формі системи цінностей, настановлень і мотивів, котрий реалізується в діяльності і спілкуванні як тенденція до утворення певного ставлення до значущих сфер дійсності (іншим людям, собі, діяльності). Це характеризується, в першу чергу, загальним позитивним відношенням до себе і до світу, позаособистісною системою цінностей, безкорисливим інтересом до світу і інших людей, непрагматичним типом мотивації діяльності і є чинником загальної обдарованості.

До ознак «екзистенційного світогляду» Д. Леонт'єв відносить феноменологічне настановлення прийняття, пов'язане із максимально можливою неупередженою відвертістю до тієї реальності, з якою ми взаємодіємо; відвертість не тільки фактичному, але і можливому; високу толерантність до невизначеності; рефлексивну свідомість, включаючи яку, ми починаємо бачити різні можливості, різні альтернативи – на відміну від

існування в режимі зумовленості, коли свідомість рефлексії вимкнена і нашою поведінкою повністю керують передбачені зовнішні і внутрішні механізми: причини, стереотипи, настановлення, зовнішні стимули тощо. Якщо людина бачить реальність не спотвореною, то позбавляється від ілюзій і самообману, виразніше бачить своє покликання і свої цілі в житті, бачить значення в повсякденних турботах, знаходить у собі мужність бути вільною і відповідальною за цю свободу [13].

А. Ленгле вважає, що ознакою екзистенційної зрілості особистості є здатність до прийняття (йти по життю з розплющеними очима), внутрішня згода із фундаментальними умовами екзистенції – прийняття даності буття, свого життя (її якість), вміння бути самим собою, прийняття свого майбутнього тощо. Це все є мотиваційною основою подальшого життя, в підгрупі якої лежать всі інші мотивації людини («фундаментальні мотивації»).

Важливим аспектом проблеми прийняття виступає засновок Ф. Василюка про мужність ухвалення своїх переживань і їх цінності як механізму розвитку і зміни особистості. Автор підкреслює, що необхідність в переживанні виникає у суб'єкта в особливих, критичних життєвих ситуаціях, як якась відновна робота, внутрішня діяльність щодо ухваленню фактів і подій життя, встановлення смислової відповідності між свідомістю і буттям, отримання внутрішньої, смислової дозволеності дії. Прийняття себе означає визнання себе і безумовну любов до себе такого, який є, відношення до себе як особистості, гідної пошани, здатної до самостійного вибору, віру в себе і свої можливості, довір'я власній природі, організму. Саме безумовне прийняття є однією з ключових фасилітуючих психологічних настановлень, які створюють певний клімат, при якому можливий доступ до величезних ресурсів для самопізнання, зміни Я-концепції, цілеспрямованої поведінки, забезпечує зростання і розвиток.

Узагальнюючи огляд праць, присвячених феномену «прийняття», можна зробити наступні висновки. Прийняття є складним явищем, ознакою екзистенційної зрілості, характеристикою людини, ключовою феноменологічною і фасилітуючою психологічною установкою, механізмом розвитку і зміни особистості. В основі цього феномена лежить базова (онтологічна) відвертість буттю, яка зумовлена як філогенетично, так і онтогенетично. Якщо глибинною потребою є потреба в безумовному, людському прийнятті іншими, як необхідність автентичного існування і саморозкриття особистості, у взаємоприйнятті, як важливій умові існування в соціумі, яке наповнює відчуттям любові, безпеки, і самоприйнятті, яке має принципове значення для можливості подальшого буття в світі, то ресурсом для досягнення цього стає прийняття, як позитивна реакція життя у всій повноті її проявів [18–21].

Феномен «милосердя» є складним, багатогранним явищем і має глибоке філософське, релігійне, етичне, культурологічне коріння. Філософська основа розуміння милосердя закладена в працях стародавніх мислителів Аристотеля, Конфуція, Піфагора, Платона, Сократа, які відносили дану якість до найважливіших людських чеснот. Як соціокультурне явище, милосердя знайшло своє віддзеркалення у філософських вченнях світових релігій. Зокрема, християнство з ухваленням Десяти заповідей Старого Заповіту, доповнило їх вченням про милосердну любов до ближнього, що стало суттю етичного закону людського співжиття і загальнолюдською цінністю, котра регулює соціальні і міжособистісні взаєностосунки. Згідно християнського вчення у милосерді людина присвячує себе Богу і тим самим обирає шлях добра, любові, служіння людям і духовного самовдосконалення.

Впродовж багатьох століть милосердя осмислювалось як важлива умова людського існування, але в середині 20-х років ХХ сторіччя саме слово «милосердя» було вилучено із загального вжитку як невідповідне

класовій боротьбі і більше півстоліття функціонувало тільки в духовній літературі. В середині 80-х років ХХ століття воно було повернуте в публіцистичну мову, при цьому значно втративши свій первинний смисл, який практично звівся до семантичного варіанту, пов'язаного із словом «добродійність». У соціогуманітарну науку поняття «миłosердя» ввійшло останніми роками з активним розвитком етики. Так, на думку Б. Братуся, зараз йде поступовий поворот якщо не до душі в її повному розумінні, то, принаймні, до душевності, до душевних проявів людини [26].

У сучасних філософських, а пізніше і в соціально-психологічних концепціях, миłosердя розглядається як характерна межа духовного, психічного і психологічного здоров'я особи. У семантичне коло «миłosердя» входять: добросердність, душевність, жалісливість, чуйність, щирість, сердечність, чутливість, чуйність, співчутливість, а також близькі за значенням – гуманність, людинолюбство, великодушність, доброта, терпіння. Із миłosердям часто асоціюють такі поняття, як «добродійність», «альтруїзм», «самотрансценденція», які відображають різні аспекти даного явища. Так «миłosердя» вимагає не тільки щедрості, але й духовної чуйності і етичної зрілості, і людині треба піднятися до добра, викоренити в собі зло, щоб зуміти зробити іншому добро. Миłosердя так само, як і альтруїзм вимагає самозречення, жертвовності, але в миłosерді укладена ще й сила любові, яка дає змогу прощати образи, закликає любити ворогів тощо. Як і самотрансценденція, миłosердя є виключно людською здатністю виходити за межі особистих інтересів, але відрізняється такою любов'ю і щирістю в серці людини, якій властиво радіти при наданні будь-якого виду допомоги ближньому.

На думку учених [12; 42] джерелом виникнення і умовою розвитку миłosердя стають здатність до співчуття і емпатійного переживання, які закладаються в дитинстві. Молодший шкільний вік є сенситивним до розвитку гуманності і миłosердя; в підлітковому віці відбувається активне

становлення духовно-ціннісної (просоціальної) орієнтації, що долучає милосердя як етичну позицію; в старшому юнацькому віці цінність милосердя знижується, поступаючись цінностям успіху, любові, досягненням, далі виявляється пряма лінійна залежність віку і частоти вибору цінності «милосердя»; у зрілому віці – милосердя, альтруїзм і інші форми самотрансцендуючої поведінки посилюються.

Милосердя розглядається як особистісна спрямованість, яка виявляється в поведінці, і є виявом системи ціннісних орієнтацій і особливостей взаємостосунків з іншими людьми. Деякі автори [12] дають наступне визначення милосердя – це така спрямованість особистості, яка виявляється у вигляді допомоги, часто анонімної, і може обмежитися словесною підтримкою або словесним переживанням. Милосердно спрямована особистість характеризується високою потребою в довірливих дружніх відносинах, високим рівнем оптимізму і емпатії. У тісному взаємозв'язку із милосердям знаходяться чутливість і висока нормативність поведінки, яка більшою мірою визначена прагненням до соціальної справедливості, корисності, чесності і внутрішньої гармонії. Нині під «милосердям» розуміється вища форма альтруїзму, яка послідовно проходить в своєму розвитку стадії милостивості, товаристської солідарності і великодушної дружби.

Соціально-психологічний аналіз особливостей феномена милосердя дозволив ряду учених [33; 74] в його структурі виділити духовно-емоційний аспект, в основі якого лежить здібність до співчуття, співпереживання, емпатії і конкретно-практичний аспект, який виражається в ініціативній дієвій участі. Відсутність одного з них може приводити або до холодної філантропії, або до порожньої сентиментальності. Вони визначають милосердя як інтеграційну, етичну якість особистості, в структурі якої виділяються три компоненти – когнітивний, чуттєвий і поведінковий. Когнітивні компоненти



відображаються в знаннях і думках про прояви милосердя. Чуттєво-емоційні прояви виражаються в співчутті, любові до ближнього, співпереживанні і співчутті. Поведінкові – в наявності способів співпраці, в безкорисливому відношенні до оточуючих, в допомозі на ділі, в здатності поступати адекватно своїм знанням і відчуттям [33].

У екзистенційній психології милосердя розглядається в парадигмі трансценденції, що виражається в спрямованості не на себе, а на щось інше. Якщо суть людського буття полягає у вчинковості та милосерді, то акт самотрансценденції виражається в співучасті, в бутті інших живих істот, де людина знаходить смисл і основу власного буття. На думку Р. Мея, милосердя лежить в основі справжньої любові, шлях до якої далеко не простий: для неї необхідна особлива якість зрілості – упевненість в собі і здатність розкрити себе. Вона вимагає одночасно ніжності, ухвалення і затвердження особи іншої людини, звільнення від відчуття суперництва, іноді – відмови від себе в ім'я інтересів коханого, а також таких старовинних чеснот, як милосердя і здатність прощати. А. Ленгле стверджує, що милосердя лежить в основі інтуїтивного світогляду, виходячи з якого, глибоко віруюча людина, живе і діє. Завдяки саме цій підставі стає можливим ухвалення правильних рішень, в чому і виражається сутність людської свободи.

Отже, милосердя розглядається як інтеграційна, етична якість особистості; людська здатність до самотрансценденції; особистісна спрямованість, яка є виразом системи ціннісних орієнтацій і особливостей взаємостосунків з іншими людьми; показник екзистенціальної зрілості. Ми розглядаємо «милосердя» як екзистенційний ресурс особистості, який дозволяє досягти задоволення потреби в любові і довір'ї, розумінні і прощенні, щирому, безкорисливому і доброму відношенні, які становлять духовну основу взаємостосунків соціального виміру людського буття. У результаті розкриття ресурсу милосердя можливе відродження кращих

людських рис, здатності творити добре, приносити користь іншим, що в кінцевому результаті дозволить особі реалізувати своє людське ество. Звернення до екзистенціального ресурсу милосердя, як джерелу автентичних людських відносин дозволить особі в кризовому стані черпати силу в соціальній взаємодії, відновити відчуття власної потрібності, корисності, значущості і наповнити своє існування свідомістю, відчуттям радості, задоволення [31; 34; 39; 42].

Віра є складним, багатоаспектним, багатофункціональним і високозначущим для існування людини феноменом із множинністю проявів, які охоплюють всі сторони людського буття. Сьогодні віра має статус міждисциплінарної категорії. Багатоплановий підхід став основою її вивчення і питання, пов'язані з вірою як релігійною, так і нерелігійною активно розробляються в області філософії, психології, медицини тощо.

Віра як релігійний феномен виступає одним з базових понять богослов'я (П'єр Абеляр, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст, Тертулліан). Категорія віри розкрита в працях західних (М. Бубер, І. Кант, С. К'єркегор, Х. Ортега-і-Гассет, М. Хайдеггер, К. Ясперс) і російських філософів (М. Бердяєв, І. Ільїн, В. Соловйов, П. Флоренський). Значний внесок у вивчення віри внесли такі психологи, як А. Маслоу, З. Фройд, В. Франкл, Е. Фромм, К. Юнг та ін. Проте ще два десятиріччя тому розуміння віри несло виключно негативне культове забарвлення і було ідеологічно недоцільним для наукового дослідження. На початку 90-х років минулого століття відбулося руйнування ідеологічних концепцій і переконань, які привели до зміни пріоритетів в духовній сфері людини, одній з найважливіших основ якої виступає віра, що актуалізувало гострий інтерес до даного феномена, його осердя, природи, підстав, психологічних джерел виникнення, механізмів, функцій.

Складність феномена відображена в його багатозначності. Так, віра може виступати як [41]: 1) стан свідомості; 2) релігійне вчення;

3) світогляд; 4) переконання в реальному існуванні предметів релігії або фантазії; 5) тверде переконання в неодмінному здійсненні, неминучості чогось у майбутньому; 6) упевненість у виконанні надій, очікувань; 7) довіра в партнерських відносинах. Універсальної дефініції поняття віри не існує, і серед дослідників немає згоди в поглядах на природу феномена віри, його психологічні особливості. Зокрема, віру відносять до елементів свідомості; визначають як відчуття, що зафарбовує образи фантазії і створює ілюзію реальності; корінну здатність людини, пов'язану з її відношенням до довкілля; феномен свідомості, психологічно пов'язаний з актом прийняття. Віра є вельми складним психічним утворенням, в якій певну роль відіграють всі психічні процеси, включаючи уяву, відчуття і волю. В основі віри лежить загальна здатність людини вірити в певну дійсність, земну чи Божественну.

Більшість учених [3; 12; 24; 72] говорить про те, що віра є самостійним явищем внутрішнього світу, котра не зводиться до інших явищ, властива всім людям, незалежно від ступеня сформованості у них переконань. Віра є природною тенденцією, і виступає духовною потребою людини. Виділяють загальні для будь-якої віри (як нерелігійної, так і релігійної) психологічні особливості: по-перше, це відчуття людини – поза емоційним відношенням віра неможлива; по-друге, віра неможлива поза особистісною оцінкою предмета віри – людина вірить в те, що відповідає її ідеалам, що приймається нею у системі цінностей, приносить суб'єктивне моральне задоволення; по-третє, віра припускає активне особистісне відношення до свого предмета, яке захоплює вольові процеси і виявляється в тому або іншому ступені поведінки людини. Віруючий (або вірячий) вступає з ілюзорним предметом своєї віри в особливі відносини, які можна назвати ілюзорно-практичними.

Досліджуючи віру як соціально-психологічний феномен, Т. Казанцева дійшла висновку, що в основі формування віри лежить

ментальна потреба, і головною умовою формування віри є відповідність змісту віри особливостям ментальності. В її визначенні віра є комплексом когнітивних, ціннісних, мотиваційних, настановних і афектних утворень, які є похідними специфічній ментальності і практичній діяльності, що дозволяє фільтрувати, приймати і актуалізувати інформаційний зміст поза раціональним аргументуванням. Віра є механізмом нейтралізації стану невизначеності і когнітивного дисонансу, тобто в процесі формування віри відбувається задоволення ментальної потреби – дозволяється ментальний дисонанс. Віра є одночасно і сутнісною якістю людини, і її екзистенціально-духовним, пізнавальним і емоційним станом, зверненим до встановлення зв'язків із довкіллям буттям. Віра відкриває людині її загальну сутність як основу моралі, реалізує творчий потенціал, сприяє духовній постійності в любові і творчості, також спрямовує на отримання стійкості в світі як цілісному утворенні. Структура віри є єдністю її рівнів (емоційного, етичного і теологічного) і вірувальних інтенцій (упевненості, вірності, довір'я).

У особистісному вимірюванні, віра в себе, свої можливості, успіх, плани («я справлюся», «у мене вийде» та ін.) почасти заснована на оцінці власної самоефективності, яка виступає важливою складовою будь-якого зачину і високої вірогідності успіху. В дослідженнях А. Бандури показано, що самоефективна людина демонструє переважно таку поведінку, яку від себе очікує і бачить саме ті наслідки, яких очікує. На формування раціональної віри в себе впливають досвід і знання, одержані людиною в процесі розвитку і дорослішання. Віра в соціальному вимірі, заснована на упевненості в іншому, без неї не можливі більш близькі відносини між людьми. Соціальна віра це істотна підтримка і фасилітуюче настановлення, яке допомагає розкрити особистісний потенціал іншої людини. В її основі лежить відчуття глибокого базисного довір'я світу як фундаментальна

психологічна передумова всього життя. Відчуття глибокого довір'я до себе, до людей, до світу – це наріжний камінь здорової особистості.

Віра в духовному вимірі надбудовується над рештою вимірів людського буття і їх опосередкуванням – це сила духу, стрижень особистості людини. Духовна віра є справжнім фундаментом людського існування, життєвим орієнтиром широкого спектру загальнолюдських і трансцендентних духовних цінностей. Духовна віра дає відчуття гармонії, пов'язаності з світом, самим собою, вічністю і визначає межі етичної поведінки людини. Духовна віра є вищим рівнем людської саморегуляції, вона властива зрілій особистості. Вона також є вектором, що спрямовує на духовно-практичну діяльність, за допомогою якої здійснюється власне перетворення у бік самовдосконалення і самотворення. Такі ж явища як марновірство і фанатизм не мають нічого спільного з духовною вірою.

Отже, під екзистенційними ресурсами особистості, вслід за О.Ю. Рязанцевою, розуміємо динамічне інтегративне соціально-психологічне утворення, котре визначає суб'єктивне ставлення (позицію) людини до буття та зумовлює її світогляд, світовідчуття, світорозуміння тощо [54].

### **2.3. Світоглядні уявлення про християнські святості-чесноти як релігійні екзистенціали особистості**

У церковних джерелах спілкування Бога з людиною розуміють як процес передавання Богом людям своєї таємниці. Однак при цьому людина постійно повинна працювати над своїм духом, щоб досягнути досконалості. У вченні Євагрія Понтійського таке духовне зусилля розуміється як молитва, яка буває діяльною та споглядальною. Перша – це словесна молитва, друга – молитва серця. За Євагрієм, смисл молитви полягає в тому, щоб серце безмовно відкрилося і Бог заговорив в душах. У

його вченні про молитву спостерігається тонкий аналіз людських пристрастей і порухів душі. Саме безперервна молитва допомагає слідувати за Христом. Євагрій, по суті, започаткував «умну молитву» (безперервне спілкування розуму з Богом), яка згодом трансформувалась у вчення про «Ісусову молитву» і знайшла свій вияв в православній традиції християн. Зазвичай дію молитви отці церкви пов'язували зі своїм духовним життям [за Климишин].

Сутнісно молитва – це подих духу; «є молитва – живе дух, а немає молитви – немає і життя в душі». Школа внутрішньої молитви сприяла вдосконаленню людини, відкривала перед нею неозорі духовні обрії. Постійна інтенсифікація духовного життя призводила до нових способів самовираження. Завдяки молитві «внутрішня людина» відкриває в собі Бога як реальність, яка повідомляється, відображається в ній як благодать.

Переживши на власному досвіді місію прозріння, Г. Сковорода вбачав своє покликання в наслідуванні життєвого шляху Ісуса Христа, у духовному сходженні до Бога. Надзвичайне, незбагнене перетворення свого власного єства Сковорода прагнув передати іншим, нестримно закликав до пошуку в собі іскри Божої, її віднаходження допомагає людині піднятися над буденним, мінливим і прилучитись до світу Абсолютного, вважав філософ. Отже, молитва – це своєрідний психічний стан, який характеризується надзвичайною інтенсифікацією емоційно-чуттєвої сфери, що, зрештою, призводить до переображення людини, прориву її в царину Божественного.

Свята Тереза розглядала молитву як процес духовного сходження. Вона стверджувала, що існує неймовірної краси палац, що побудований із чистого діаманту. Палац знаходиться в людській душі; шлях до нього лежить через сім обитель, через сім ступенів молитви. Перша обитель досягається усною молитвою, яка спрямовує розсіяну свідомість на певний шлях. Друга обитель – мисленнєва молитва, в якій посилюється внутрішнє

зосередження думки. На зміну вираженій мові приходять внутрішня мова. Третя ступінь – молитва споглядальна, коли свідомість переходить від форми дискурсивної до інтуїтивної. На зміну думання приходять любов. Молитва успокоєння вводить в четверту обитель, коли душа приходять до вищого стану споглядання і перед нею несподівано й раптово з'являється істина. П'ята обитель – молитва єднання, що фіксує початок екстазу. Однак вона ще нестійка. Нерухомість свідомості недосконала; в ній помітні коливання, тимчасові замкнення. І, нарешті, шоста обитель – молитва захвату, коли свідомість досягає екстазу. Остання обитель – сьома – досягається ширянням ума, коли настає єднання з Богом. Це настільки стрімкий порив, що чинити йому опір майже неможливо. Це психологічне розгортання молитви дає змогу прослідкувати, як сходять свідомість до вищого ступеня зосередження [за Климишин].

Молитва охоплює людину цілком: перш ніж примусити нас прихилити коліна, вона покорає всю людську душу. Саме про таку молитву сказала св. Тереза: «Обіцяйте мені, що ви будете кожний день молитися лише чверть години, а я вам обіцяю небо». Паоло Мантегацца окреслював своєрідний «скелет молитви». На першому етапі людина готується до молитви – зосереджується, готує місце, виокремлює прохання, з яким буде звертатись до Бога. На другому етапі молитовного стану людина включається в роздуми, до яких залучається пам'ять, що вказує на істини, котрі повинні слугувати предметом молитви; ум вміщується, щоб коригувати молитовний процес; воля приймає висновки і рішення, які відрізняються практичністю і всесторонньою визначеністю. На заключному етапі задіюються всі сили людини і молитва виступає як розмова з Отцем, Сином, святим Духом. Молитва є одним із основних структурних елементів релігійного екстазу. Він так виокремлював компоненти релігійного екстазу: благоговіння, приниження, віра, молитва, споглядання видінь, називав молитву одним із найвеличніших психічних

явищ, котре здатне підняти людину на найвищі щаблі божественного, змінити, перетворити її.

Отже, церковні отці виокремлювали кілька ступенів молитви. Перший ступінь – це діяльна молитва, коли людина читає, поклоняється; другий – уважна молитва, коли ум повністю зосереджується, ні на що не відволікаючись; останній – молитва серця, коли думка, проникаючи в серце, стає відчуттям, підноситься до безперервності – тоді починається духовна молитва.

Молитва – це акт любові, в якій любов Бога проявляється найбільше, бо всі здатності людської душі через молитву свідомо й актуально звертаються до Бога та єднуються з Ним. Кожен знає, що молитва є необхідною властивістю релігії, є початком радості для того, хто справжньо та щиро молиться, є відкриттям християнської віри. Тому ми питаємо, що це означає молитися, як треба молитися, щоб вона дійсно стала для нас дорогою до Бога, щасливості та радості. Молитва є і залишається для нас таємницею. Інакше не може бути, бо вона йде від Бога, який є таємницею. А нинішня людина відкидає та нічого не хоче знати про таємниці, та форми молитва, а намагаються їх лише розшифрувати. Вона не визнає також тієї таємниці, якою є спілкування з Богом. Молитва для людей не має сенсу, бо Бог мовчить, Він є далеким від людини та від цього світу. Люди звикли брати свою долю у власні руки.

Молитва – це хотіти вірити. Вона осягає віру, стає виявом віри, посилює віру. Молитва доходить до Бога. Молитва єднає людину з Богом. Молитва стає довір'ям до Бога. Якби ми не визначали молитву, називаючи її піднесенням до Бога, діалогом з Богом та які види вона не приймала б вона завжди є зв'язком з Богом. Зустріч з Богом не може існувати без віри в Бога. Тому молитва є дією віри, сповненням довір'я.

Сутнісно молитва – це не просто звернення до Бога, а особисте спілкування людини з Ним. Між цими двома формами існує величезна



різниця. Під зверненням мається на увазі інформування, прохання чи нагадування, а спілкування (бесіда) – це обмін думками, словами, переживаннями, почуттями, ідеями тощо. Для правовірного християнина, який прагне до духовного зростання, молитва є невід’ємною частиною життя, диханням внутрішньої духовної людини.

Роль посту у духовному очищенні та покаянні сучасної духовної християнської особистості є дуже важливою. Саме через дотримання посту правовірний християнин духовно підноситься до Всевишнього. Християнська церква з самого початку засвоїла форму єврейського посту, себто повного утримання від їжі. Але повсюдно застосовувалися також і пости особисті, не загальноцерковні. Покаяння супроводжувалось постом. Піст готує нас до правильного сприйняття чогось особливого, вищого. Піст підносить нас до Бога.

Церква виділяє у році чотири пости, чотири благословенних і спасительних періоди, в час яких ми повинні по-особливому дбати про наше духовне вдосконалення. Великий піст, або свята Чотиридесятниця, є найсуворішим, бо встановлений на згадку сорокаденного посту Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа. Часто люди, підходячи до посту формально або зі спотвореним уявленням про нього, намагаються полегшити або взагалі заперечити і відмінити його для себе. Сьогодні у світі можна почути слова, що, мовляв, піст шкідливий для здоров’я, не потрібно позбавляти тіло енергії і сил, необхідних для його належного функціонування, і таке інше. Та якщо піст встановлений Богом, то він ніяк не може принести людині шкоди, бо все, що заповідає нам виконувати Господь, заповідає для нашого ж блага, а тому поститися не тільки не шкідливо, а навіть корисно для нашого здоров’я. Піст встановлений Самим Господом Богом ще на зорі людства.

Посту дотримувались і старозавітні праведники, постились святі апостоли, суворо дотримувались постів всі святі і подвижники

новозавітної Церкви. Все життя святих і блаженних людей спонукає нас до посту. Але найважливіше, що Сам Господь наш Ісус Христос сорокаденним постом укріпив прийняту за нас плоть, прийняв на Себе спокуси диявола, освятивши піст Своїм прикладом, і нас настановляє постом і молитвою привчати себе до подвигів і перемагати диявольські спокуси. Не варто забувати і те, що піст не можна зводити тільки до того, щоб не їсти м'яса, риби і інших молочних продуктів. Не можна піст порівнювати із звичайним голодуванням чи дієтою. Такий піст не принесе нам абсолютно ніякої користі. Не можна зміст посту зводити тільки до тілесного стримання від їжі, залишаючи без уваги духовну його частину. «Істинний піст, – навчає святий Василій Великий, – це віддалення від зла, стримання язика, придушення в собі гніву, відкинення пристрастей, брехні, злослів'я і клятвопереступу. Істинний піст завжди повинен поєднуватися з молитвою». Дотримуючись посту, потрібно пам'ятати, що він відрізняється від звичайного голодування своєю духовною складовою. А тому той, хто постить, повинен більше уваги приділяти своєму духовному життю: обмежити все те, що відволікає від спілкування з Богом. Адже людину виправдовує не піст, а переміна, яка стається в її душі. Звичайно, що тілесний піст для тих, хто може його виконати у всій суворості, є надзвичайно важливим, адже, за вченням святих отців, тілесний піст встановлено для того, щоб було легше постити душі. Тілесний піст не може бути самоціллю, бо ціль будь-якого посту – відновлення ієрархії духовних сил, перемога духа над плоттю і визволення душі з рабства гріха. Саме тому тілесний піст може служити тільки засобом для духовного вдосконалення. Духовний же піст покликаний до того, щоб повернути втрачену духовну силу і знову піднести плоть у рай, яка через гріхопадіння перших людей втратила свою святість і піддалась владі гріха і смерті (за О.І. Климишин).

Церква висновує, що усі ми уражені гріхом і можемо очиститись тільки покаанням і щирою молитвою, але без посту покаання не дієве. «Піст, – навчає святий Василій Великий, – возносить молитву на небо...» А святий Іван Золотоустий, підкреслюючи важливість поєднання посту з молитвою, говорить: «Хто постить, той погашає свої пристрасті, бо піст робить душу бадьорою, підносить над землею і веде на небо. Хто молиться з постом, той має два крила, він швидший від вогню і вищий за землю, і через це стає ворогом і ратоборцем проти диявола і слуг його, бо немає сильнішого за того, хто щиро молиться». Таким чином, піст, покаання і молитва нерозривно пов'язані між собою. І без посту не може бути істинного покаання і спасительної молитви, а без покаання і молитви спастись неможливо.

Часто ми намагаємось себе виправдати тим, що ми живемо у важких умовах, в інших історичних реаліях, що час великих подвигів уже минув, що ми не живемо в монастирі, або заспокоюємо себе словами: «Не те оскверняє людину, що входить в уста її...». Так, звичайно, тільки не треба забувати, що безгрішний Господь все ж таки постився сорок днів. В силу таких міркувань піст або зовсім недотримується, або дотримується частково з різними відхиленнями.

Межа постів полягає в тому, щоб очистити тіло і душу від скверни. Немало християн ще й нині вбачають піст у дотриманні пісного харчування, та уникнення жирного (м'яса, молока, яєць, тваринних жирів та страв, до яких вони входять). Але, як стверджують церковнослужителі, ще більш важливим є духовне очищення, вміти опанувати собою, перемогти страсті «плоті», не гніватись на інших, припинити клевети, брехню, підкріпити душу проти спокуси та гріха, утримання від розваг, вживання алкоголю, чвар, лайки тощо, виховувати в собі терпимість і смиренність.

А щодо харчування, то пісна їжа – це їжа рослинного походження, мед, гриби, рослинні олії, в окремі дні – риба і рибні продукти. З погляду сучасної медичної науки для більшості практично здорових людей дотримуватись 2-4 рази на рік традиційних постів – прекрасний фізіологічний спосіб оздоровлення, особливо для осіб молодого і середнього віку. До речі, з кожним роком ми спостерігаємо за зростанням числа людей з ожирінням різних ступенів. Екологічний стан довкілля нині такий, що фізіологічне оздоровлення постами нині є ще більш актуальним, ніж 50-70 років тому. Не забуваймо, що людство має великий досвід застосування постів для духовного та фізичного оздоровлення. Особливо популярними були пости для оздоровлення населення з початковими формами окремих недуг.

Не забудемо, що пости зближують людей в сім'ях, колективах, піднімають моральний і духовний рівень, покращують розумову діяльність.

Поняття віри у філософії, теології і психології набуває конкретного змістового наповнення, відображаючи специфіку цих напрямів пізнання. Зокрема, «Короткий теологічний словник» містить таке визначення віри: «Віра в найзагальнішому розумінні – це прийняття у вільний спосіб висловлювань будь-якої особи, беручи до уваги довіру, якою вона наділена. Тим самим вже було сказано, що у вірі завжди йдеться про стосунки між особами, які повністю залежать від надійності того, кому вірять [71, с. 81].

Суть віри визначають два моменти. По-перше, існування суб'єкта віри, тобто того, хто вірить, з притаманними йому індивідуальними особливостями ставлення до об'єкта віри, по-друге, існування об'єкта віри щодо якого формується віра. Суб'єкт віри – сама людина, яка проявляє чуттєво-мисленнєву активність, спрямовану на об'єкт віри, і таким чином формує життєво необхідну систему переконань. Об'єктом віри може

виступати як хтось, так і щось, що часто може мати доволі абстрактний характер, як-от: віра в істину, віра в знання, віра в майбутнє та ін. «Як правильно відзначив відомий англійський історик А. Тойнбі, невіруючих, строго кажучи, не існує. Всі люди мають яку-небудь віру, усвідомлену чи неусвідомлену» [66, с. 16]. Схожу думку висловив П. Джонсон, вважаючи, що кожна людина має природну властивість вірити, а отже – кожен є віруючим. Не всі вірять в одне і те ж, але всі вірять в щось. Американські психологи-релігієзнавці М. Остов та Б. Шарфстейн дотримуються твердження про те, що «вірити майже так необхідно, як їсти» [цит. за 74, с. 151].

Виходячи із розуміння людини як комплементарної єдності тіла-душі-духа у християнській традиції, можна спробувати диференціювати віру за рівнем її «народження», рівнем ставлення людини у площинах (горизонтальній та вертикальній) її життєздійснення. В такому випадку можна говорити про віру організмично-вітальну та екзистенційно-культуральну, які є «порухом людської душі», змістом душевного акту, та віру онтологічну, яка є проявом функціонування духа і має конкретне вертикальне устремління.

Життя людини передбачає постійне вгамування системи життєво необхідних потреб. Цей процес формує певний досвід людського життя, досвід, в якому тісно переплетені знання і віра. Х. Ортега-і-Гассет у своїй праці «Ідеї та вірування» навів вдалий приклад функціонування віри як життєво необхідного чинника. Людина, яка збирається вийти на вулицю, не осмислює ні те, що таке вулиця, ні те, чи вона існує, ні те, як вийти, бо вона знає про це і вірить в це. Або ж коли людину болить голова і вона приймає ліки, то вона знає і вірить в те, що повинно настати полегшення. Ці знання і віра йдуть поруч, вони можуть за певних умов змінювати свою пріоритетність «у цьому діалозі», але жодною мірою не заміщують одне одного. Очевидно, можна говорити про існування повсякденної,

практичної віри, зміст якої визначають нижчі потреби людини і яка носить здебільшого несвідомий характер. Людина просто живе цією вірою, «перебуває в ній» (Х. Ортега-і-Гассет). Такою є сутність організмично-вітальної віри. Визначальною її особливістю є «зосередженість і дієвість завжди у точці «тут і тепер», хоч і в кожному окремо взятій момент, але без поширення за його межі». В цьому сенсі можна погодитися з О.Г. Афоніною, що віра виступає як спонтанне, мимовільне відчуття реальності, яка спричиняється певним об'єктом і виражається в тому чи іншому активному ставленні до нього.

Екзистенційно-культуральна віра за своїм змістом є значно складнішою. Вона виявляється як стан внутрішнього свідомого творення та прийняття образів-конструктів, що в сукупності утворюють цілісний образ життя людини та визначають його сенс. Екзистенційно-культурна віра, очевидно, тісно пов'язана із смислотворенням.

«Про віру можна говорити тільки там, – писав російський філософ І.О. Ільїн, – де істина сприймається глибиною нашої душі; де на неї відгукуються могутні і творчі джерела нашого духа; де говорить серце, а на його голос відгукується і все єство людини; де знімається печать саме з цього водного ключа нашої душі, так що води його стають рухливими і течуть у життя» [цит. за 32, с. 301].

Онтологічна віра є формою, способом існування діалогу між людиною і її Творцем; вона є механізмом функціонування Духовного Я, наслідком його актуалізації в свідомості людини. Кожна людина потенційно є спроможною вступити в діалог із Творцем посередництвом власної духовної природи (і завдяки їй). Суттєвою відмінністю цієї віри є її суб'єкт-суб'єктна орієнтація. Творець виступає не пасивним спостерігачем, об'єктом впливу людини, а ініціатором, співавтором життєздійснення людини як особистості. Онтологічна віра християнського змісту має чітко виражену суб'єктну орієнтацію, що становить сутнісну

особливість віри. «Християнська віра – дещо більше, аніж вибір певної духовної основи світу, її центральна формула стверджує: не «вірую в щось», а «вірую в Тебе» [цит. за 72, с. 45]. Віруючий християнин «зустрічається» з конкретною особистістю – із Сином Божим, з Особистістю, яка поєднує божественну й людську природу.

Складним у методологічному сенсі є з'ясування питання про те, які саме психічні сфери, процеси та стани забезпечують функціональну дієвість релігійної віри. В цьому контексті можна означити чотири площини теоретизації: релігійна віра – несвідоме, релігійна віра — когнітивна сфера, релігійна віра – емоційна сфера, релігійна віра – вольова сфера.

Релігійна віра – несвідоме. Релігійна віра стосується як сфери функціонування людської свідомості, так і сфери несвідомого. Вперше цю тенденцію зв'язку віри з несвідомим у психології аргументував К. Юнг, пізніше В. Франкл.

Тривалий час у вітчизняній психології домінувала думка про те, що релігійна віра є виключно ірраціональною, а отже не може мати жодного відношення до когнітивної і, зокрема, мисленнєвої діяльності людини, бо вона – породження саме емоційної сфери, результат емоційних переживань людини. Релігійна віра як така вважалася властивою людям з невисоким інтелектуальним рівнем та низькою освіченістю. Таке упереджене ставлення було всього лише результатом нав'язування пануючої ідеологічної позиції, а зовсім не експериментально доведеним фактом.

Розмірковуючи над проблемою апріорної здатності людини до екзистенційного пошуку, спроможності реалізації її духовної сутності, ми переконуємось у тому, що сам факт виникнення релігійної віри як духовної цінності в свідомості людини є результатом численних когнітивних операцій.

Процес народження віри або, інакше кажучи, стан до-віри характеризується проявом пізнавальної активності людини, спрямованої в напрямку пізнання свого «Я», сенсу свого життя, сенсу буття в цілому. Саме в процесі пошуків відповідей на ці питання людина наближається до ідеї існування Бога, Творця, Абсолюту, Надприродного.

Водночас релігійна віра – емоційна сфера. Сам факт пізнання та формулювання людиною поняття Бога ще не є показником його особистісного прийняття та готовності (при необхідності) до відстоювання такої позиції. Лише у випадку, коли людина виявить емоційне ставлення до цього поняття і «переведе його в ранг» особистісно значущої ідеї, можемо говорити про зародження релігійної віри. «Емоційний елемент віри утворюють звичайні емоційні переживання (стани, процеси), які спрямовуються на релігійний об'єкт. Емоційні переживання спричиняють цінність віри для суб'єкта і утворюють основу, ґрунт її функціональної динаміки» [65, с. 87].

Емоційний компонент релігійної віри забезпечує її «життєвість». Максимум «життєвості», на думку В. Джеймса, відповідає готовності діяти за будь-яких обставин згідно зі змістом предмета віри (гіпотези – за В. Джеймсом). Віра пов'язана з вибором, який за своєю природою недоступний інтелекту. І тут важлива визначальна точка розгляду питання про віру. Між чим і чим вибирає людина? Якщо людина вже виходить з погляду на світ, в якому немає Бога, то і вибирає вона все, крім Бога, все, що віддаляє її від Бога. При цьому вона створює собі реальність або з Богом, або без Бога [цит. за 35].

«О.І. Введенський, визначаючи роль інтелектуального та вольового компонентів у структурі релігійної віри, зазначав, що лише в серці перебуває щастя людини, оскільки це зумовлено, по-перше, інтимно-особистим, задушевним характером сердечного життя, по-друге, його відносною незалежністю від розуму і волі. Саме почуттєвий елемент



оживотворяє абстрактно-теоретичну думку, в почутті відбувається зв'язок з абсолютно-сущим, який виявляється як сприйняття дій Всемогутнього, як поклоніння перед досконалостями Величного та як трепетна любов, що сходить до царини Божественного» [57, с. 217]. «Досвід серця багатший від предметного знання. Він пізнає вічні факти буття. Цей досвід недоступний розумовому, інтелектуальному узагальненню» [36, с. 98].

Д.М. Угринович знаходить пояснення зв'язку емоційного ставлення людини до предмета її релігійної віри в тому, що «подібна віра припускає не тільки реальність надприродних сил або істот, але і те, що вони можуть вплинути на життя і долю самого віруючого і його близьких як у реальному, так і в «потойбічному» світі. Інакше кажучи, це не тільки віра в те, що Бог існує і що Він створив світ, але й у те, що Бог може покарати або винагородити людину, вплинути на її долю за життя й особливо після смерті. Природно, що подібна віра не може не викликати в ній глибоких почуттів і переживань» [цит. за 18, с. 334].

Утім, релігійна віра – це й вольова сфера людини. Американський філософ, засновник прагматизму і семіотики Ч. Пірс влучно зауважив: «Лише тоді віра стає позитивним станом духа, коли вона веде до дій». Власне, дієвість релігійної віри є її обов'язковою та необхідною сутнісною ознакою. Цю особливість «визначає» воля людини. Воля – це, образно кажучи, сила людської душі, котра з'ясовує спонуки і спрямовує відповідно свою діяльність, узгоджуючи її з вибраними спонукками. Вольова сфера в психічній організації віруючої людини забезпечує спроможність людини здійснювати вибір між добром і злом, приймати конкретні рішення, втілювати свої релігійні переконання в реальність власного буття.

Людина несе відповідальність за всі прояви волі, як і за саму її сутність. Вольовий компонент релігійної віри зумовлений її когнітивним та емоційним компонентами.

Рівень вираженості вольового компоненту релігійної віри у її структурі, можна сказати, визначатиме її «істинність» (Д. Юм, В. Джеймс, Г. Олпорт). На думку філософів, теологів, психологів, істинна віра є вкрай рідкісним феноменом, оскільки не кожна людина здатна до прояву значних вольових зусиль на шляху духовного вдосконалення як своєї особистості, так і навколишнього світу в цілому, до повної спроможності зректися самої себе заради ближнього. Образно кажучи, є бажані бути святими, але дуже мало готових «бути розп'ятими» в ім'я добра та любові.

Віра як психодуховний феномен характеризується своєрідним функціонуванням, яке проявляється динамічно. Динамічність є однією з найістотніших особливостей релігійної віри. Віра не є ригідною, її динамічність обумовлена, з одного боку, самою сутнісною природою людини, а з іншого – наявним на даний момент індивідуальним станом структурної організації віри, який можна означити як особистісний досвід віри. За словами С. Франка, духовний досвід людини визначає основу її віри. «Священне не купується і не береться на прокат, його можна тільки вистраждати. Інакше кажучи, те чи інше прозріння підтверджується глибокими переживаннями, усією життєвою практикою людини» [28].

Досвід релігійної віри є невід'ємною частиною життєвого досвіду людини, що певною мірою визначає напрям і зміст її духовного розвитку. Життєвий досвід і досвід віри є взаємообумовленими, адже певні обставини життя можуть стати чинниками активізації динаміки релігійної віри в свідомості (несвідомому) людини, формування нових ланок (інколи якісно відмінних) досвіду віри і, навпаки, окремі інтенсивні релігійні переживання можуть кардинально змінити життєві орієнтири людини, в цілому змінивши перебіг подій її життя.

«Людині дана можливість цінувати свою віру, берегти її, укріплювати, очищати і поглиблювати. Однак, вона має і іншу можливість: нехтувати своєю вірою, відходити від неї. Проте людина не може жити без

віри» [цит. за 28]. Людина вільна у своєму виборі релігійної віри, а, отже, вільна в її відстоюванні, в її свідомому збереженні та розвитку. Усвідомлення цієї свободи, у свою чергу, накладає на людину відповідальність за стан її віри. Наскільки людина виявиться здатною продовжувати пізнавати та вдосконалювати себе на засадах сповідуваних нею релігійних імперативів, приймати та відстоювати останні, настільки вона буде зростати у власній релігійній вірі. «Щоб віра стала міцною, треба її випробовувати, треба пройти крізь горно досвіду, через багато іспитів і буревіїв. Поверхова віра, що спирається лише на виховання, почуття і певні звичаї, не витримує труднощів» [18, с. 77].

Обговорюючи динамічність релігійної віри, дослідники (Т. Дайчер, Ю. Макселон, Д. М. Угринович, В.П. Москалець, та ін.) часто вживають поняття «навернення». Зокрема, о. Т. Дайчер говорить про навернення як «вимір віри». Саме значення цього поняття передбачає «існування уже чогось, до чого людина повинна повернутися». Опіраючись на вищенаведені трактування віри, ми приходимо до розуміння того, що потенційна здатність та спроможність людини вірити і є відправною точкою, тим «чимось», до чого людина наvertsється. Це наче навернення-повернення до своєї сутнісної природи, яка від початку становить нероздільну єдність з Надприродним. У такому розумінні можна говорити про свідоме і несвідоме навернення, про навернення як необхідність і можливість. Як аспект динаміки релігійної віри, навернення також може розглядатися в площині часових координат життя людини, а тому може бути як «раптовим, так і тривалим» (Ю. Макселон). Результатом навернення є свого роду «духовне преображення», здатність людини піднятися на якісно вищий рівень власної духовності. На когнітивно-емоційному рівні це може переживатися як осягнення та усвідомлення істин життя, знаходження правдивих орієнтирів життєздійснення,

безпристрасність та умиротворення, виникнення почуття безмежної любові та ін.

Особливого значення в динаміці релігійної віри особистості може набувати так званий індивідуальний релігійний досвід (досвід віри є значно ширшим за змістом поняттям від релігійного досвіду). Останній є лише окремо взятим моментом (чи моментами) в житті людини, який характеризується інтенсивністю (та швидкістю) змін когнітивного, емоційного та вольового компонентів. Кожна людина без винятку має особистісний досвід віри, але не кожна людина володіє релігійним досвідом.

Вельми складною у методологічному відношенні є проблема релігійної віри у її стосунку до онтогенезу людини. Пріоритетність вивчення цієї проблеми належить зарубіжним психологам. Зокрема, принципи психології релігійного розвитку особистості були вперше застосовані Дж. Фаулером, який виокремив наступні стадій розвитку віри:

Пре-стадія: недиференційована віра.

Стадія 1 : інтуїтивно-проективна (3-7 р.). Основний зміст віри: імітація, уява, фантазія.

Стадія 2: міфічно-дослівна (7-12 р.). Характерним є буквальність, зв'язок віри з сімейною історією; вирішальна роль віри у рішенні едіпальних переживань.

Стадія 3: синтетично-конвенціональна (12-16 р.). Ідеологічний зміст засвоюється від зовнішніх авторитетів. Конформне прийняття установок, притаманних старшим.

Стадія 4: індивідуально-рефлексивна (16-30 р.). Настає деміфологізація, утворення свого власного, незапозиченого змісту світогляду.

Стадія 5: консолідація парадоксів (середній вік). Людина приймає факт, що раціональна свідомість «не завжди хазяїн у власному домі». Вона приймає символізм і здобуває «вторинну наївність».

Стадія 6: універсалізуюча. На цій стадії людина втілює в життя принципи своєї віри, трансцендентує протиріччя між способом життя і традиціями віри, її переконання пронизують все її існування.

Отже, як влучно зауважив О.І. Предко, процес осягнення релігійної віри, попри всю його розмаїтість, містить потужний духовний потенціал, що спонукає особистість до невпинної жаги самовизначення, до значної внутрішньої зосередженості і душевних випробувань. І ця унікальна життєва подорож особистості в царину духовного виводить її за межі Я, допомагає здійснити прорив у сферу Абсолютного.

## **Висновки до розділу 2**

1. Під терміном «ресурси» науковці розуміють засоби, можливості і умови, розкриття яких спричинює доступ і максимальну реалізацію потенціалу особистості. Різновид ресурсів особистості можна представити трьома класами: а) матеріальні, б) зовнішні і в) внутрішні. Аналіз наукових робіт дозволив встановити, що найбільш вивченими є особистісні ресурси, найменше – екзистенційні. Останні відносяться до внутрішніх ресурсів і є різновидом ресурсів особистості. Виявлено такі екзистенційні ресурси особистості, або екзистенціали, або психодуховні форми, або святості, як справедливість, любов, честь, відповідальність, свобода, смисли, милосердя, прийняття, віра, піст, молитва.

2. Молитва, піст як шляхи до особистого спасіння розглядаються в християнській культурі як одні з найважливіших християнських святостей-чеснот – поряд з такими, як віра, надія і любов. Справді, чеснота може бути визначена християнською лише тоді, коли вона позначена молитвою.

Вище молитви деякі отці Церкви ставлять лише любов – оскільки «молитва є чеснота особиста, а любов – всеосяжна»; «вершиною всіх добрих справ» називає молитву Макарій Єгипетський; «корінням, джерелом і матір'ю численних благ», «вінцем усіх благ» – Іоан Золотоустий.

3. Одержані результати дають підставу висновувати про те, що потреба в самоактуалізації створює передумови для формування і використання особою екзистенційних ресурсів. Успішна психологічно стабільна особистість прагне до задоволення своїх духовних потреб, реалізацію яких забезпечують відповідні ресурси.

## РОЗДІЛ 3

### ЕМПІРИЧНІ АСПЕКТИ ВИЯВЛЕННЯ, ЗБЕРЕЖЕННЯ І ВИКОРИСТАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ РЕСУРСІВ ОСОБИСТОСТІ

#### 3.1. Психологічна криза, екзистенційні ресурси та їхнє взаємоспричинення

Сучасний етап розвитку суспільства, який характеризується тотальною нестабільністю, зростанням техногенних і антропогенних катастроф, які генерують часті критичні, кризові ситуації, актуалізував проблему дослідження соціально-психологічної кризи.

За своїм змістом кризи традиційно поділяють на три групи: нормативні, ненормативні і невротичні.

Нормативні кризи неминуче супроводять життєвий шлях (онтогенез), оскільки зумовлені якісною перебудовою фізіології, психології, суспільних відносин індивіда, що входить в черговий системний період і є необхідним механізмом особового розвитку. «В якості нормативних або природних криз виділяють кризи розвитку: вікові; системні: сімейні, професійні, особові, а також життєві, психодуховні, біографічні, екзистенційні» [36, с. 58].

Наступна група криз – ненормативні, які вторгаються в життя людини у вигляді критичних життєвих ситуацій, котрі запускають розвиток травматичної кризи. Їх називають подієвими або ситуативними, вони відрізняються непередбачуваністю і високим ступенем соціально-психологічного травматизму. До них відносяться, зокрема, такі події: «втрати, горе, фатальні хвороби, природні і техногенні катастрофи, екстремальні і бойові ситуації, еміграцію, висновки та ін.» [36, с. 59].

Третя група – невротичні кризи, які відчуються як внутрішній процес, пов'язаний з переживаннями внутрішньоособових соціально-

психологічних проблем, які поновлюються час від часу. Як правило, вони закладені у дитинстві в результаті непродуктивного стилю виховання в батьківській сім'ї.

Структура кризового стану охоплює чотири основні компоненти [36]: 1) інформаційну невизначеність, котра неминуче породжує тривогу; 2) емоційну напругу, котра долучає в свою структуру тривогу, депресію і ворожість; 3) потенційну можливість розвитку і зростання; 4) екзистенційні аспекти переживання.

Нині єдиного загальноприйнятого визначення кризи в соціогуманітарній науці не існує. Ми розглядаємо кризу як ситуацію неможливості подальшого існування в колишньому статусі; незворотному розриві логіки життя; необхідності пошуку нових внутрішніх умов для буття; перегляду і перетворення власної особистості, своїх життєвих цілей, значень, стратегій, цінностей, ухваленню фактів і подій життя щодо встановлення смислової відповідності між свідомістю і буттям, отриманню внутрішньої, смислової дозволеності дії.

Науковцями встановлено [6; 8; 15; 30; 38], що кризу не можна подолати, розв'язати практичною або пізнавальною діяльністю, а можна тільки пережити, здійснюючи в процесі переживання «перебудову світу у собі» і себе в світі. На їх переконання продукт роботи переживання завжди є щось внутрішнє і суб'єктивне – нова ціннісна свідомість, підвищення свідомості життя, відродження нового образу Я, ухвалення буття і себе в ньому.

Закономірно виникає питання про те, що ж відбувається з людиною і її ресурсами, у тому числі екзистенційними в процесі переживання кризи. Відповісти на це питання дозволяє розгляд стадій, які виділяються в динаміці кризи. Перша стадія – входження особистості в «проблему» або критичну ситуацію, гостру суперечність, яка характеризується «неможливістю жити і реалізувати внутрішні необхідності свого життя –



свої основні потреби, установки, цінності за допомогою тих способів дії, що є у людини» [14]. Від даної ситуації не можна відійти, вона порушує стійкість і цілісність звичного способу життя, душевного комфорту і вимагає від людини активності – докладання значних зусиль, енергетичних витрат, спрямованих на зовні.

На даній стадії притягуються в основному поверхневі ресурси, які вже є у людини в наявності. Також вченими встановлено, що характер і ступінь «наявних» або «доступних» ресурсів людини визначають її способи співдіяльної поведінки, коли навіть проста їх наявність забезпечує первинну адаптивну функцію, додає упевненості людині, підтримує самоідентичність, стабілізує самооцінку і підкріплює самоповагу.

Проте у кризі, на відміну від важких життєвих ситуацій і стресу, порушуються не просто звичні відносини людини зі світом, але стають неможливими всі спроби подолання, пристосування до змін. Потрібна серйозна робота в зовнішньому та внутрішньому світі, зміна глибинних внутрішніх настановлень [13; 17; 44; 45; 95]. Розхитуються колишні смислові орієнтири, зростає неприйняття до інших, самого себе, з'являється замкнутість, відчуженість, капсулювання. Людина поступово втрачає віру в себе, може вдаватися до інструментального використання релігії для пониження відчуття тривоги і невизначеності. Звичних ресурсів стає недостатньо, унаслідок чого ще більш підвищується тривожність, виникає ризик порушення адаптації, може скластися пасивно-захисний стиль поведінки, що веде у подальшому до відмови від активної діяльності, спотворення реальності і посилення психологічного дискомфорту.

Друга стадія, характеризується подальшим зростанням напруги в умовах, коли звичні способи подолання виявляються безрезультативними, а ресурси, «поверхневі» і «доступні» людині, з часом розтрачуються

повністю. У цей період людина стає підвищено уразливою, самооцінка знижується, картина світу дестабілізується, наростає невизначеність, реакцією на яку є переживання тривожно-депресивного типу. Актуалізуються всі компоненти так званої «негативно-афектної» схильності відчувати негативні емоції і створювати негативну Я-концепцію. У таку структуру входять емоції тривоги, депресії і ворожість. Емоційна напруженість супроводжується частковим звуженням свідомості, зниженням контролю і регуляції поведінки. Сприйняття стає фрагментарним, домінує афектогенна мотивація, яка зумовлює утруднення в осмисленні і розумінні довкілля. У період гострого реагування, робота всього організму перебудовується на режим витрати сил, а процеси відновлення і накопичення ресурсів блокуються. Криза на цій стадії зачіпає глибинні шари особистості, приводячи до максимальної особистісної дезінтеграції, дезорганізації суб'єктивного образу світу, втрати основних життєвих орієнтирів (цінностей, базової мотивації), руйнування позитивної Я-концепції.

Дослідники кризи наголошують на характерних змінах, які відбуваються в когнітивній, ціннісно-смісловій, мотиваційно-вольовій, емоційній сферах, зміну в сприйнятті, самосвідомості. Втрачаються ті психічні якості і властивості, які виступали ресурсами особистості.

У таблиці 3.1 подана картина соціально-психологічних характеристик (втрата екзистенційних ресурсів) особистостей, які переживають кризу. Дані таблиці виразно демонструють ступінь проникаючої дії кризи в суб'єктивну реальність, глибинні конструкти суб'єктивного образу світу і образу Я, є точками опори і їх руйнуванням. Виникає ситуація, коли старі настановлення життя (значення, цінності, відносини, самовідношення) втрачені, а нові ще не народилися. Це час переходу на третю стадію – ще більшого збільшення напруги, усвідомлення проблеми і мобілізації зовнішніх і внутрішніх ресурсів.

Страждання, депресії, які супроводжуються періодами занепаду внутрішніх сил, згодом компенсуються приливами надсвідомих енергій. Біль, який випробовує людина в кризі веде до пошуку нових рішень, ресурсів, на набуття нових навичок. Відповідно до теорії стресу, на цій стадії різко зростає мобілізація захисних сил психіки, які підвищують опірність організму. Крім посилення енергетичної мобілізації організму відбувається активізація функцій уваги, пам'яті, розумових процесів, що дає можливість чітко і гостро усвідомити відповідну суперечність, ситуацію, що відбулася, необхідність пошуку зовнішніх і внутрішніх змін, нових засновків життя, з'являється відчуття контролю над тим, що відбувається.

Питання мобілізації екзистенційних ресурсів – це питання духовного становлення особистості, її внутрішнього перетворення у вигляді надбання нової якості – духовно-етичної модальності. Мобілізація завжди вимагає ясного розуміння ситуації, усвідомленого залучення тих засобів і інструментів, які необхідні саме зараз, обов'язкових вольових зусиль і рішучих дій. Як такі інструменти й притягаються глибинні ресурси. Якщо людина відкриває для себе ці ресурси, починає усвідомлено на них спиратися, то подальше життя переходить на більш осмислений рівень, людина стає автором свого життя, стійким до життєвих труднощів і нових криз. Проте не завжди це відбувається спонтанно і самостійно, не завжди можлива швидка мобілізація глибинних екзистенційних резервів і не завжди вони можуть бути усвідомлені як джерела власної внутрішньої сили.

Таблиця 3.1

**Дихотомійна організація втрати екзистенційних ресурсів особистості  
(за О.Ю. Рязанцевою)**

<b>Екзистенційна дихотомія</b>	<b>Спостережені ознаки втрати</b>
Свобода – несвобода	<p>відсутність віри в свої сили і можливості контролювати події власного життя;</p> <p>знижене прагнення до саморозвитку, самоутвердження, самореалізації;</p> <p>відмова від відповідальності за своє життя (перекладання відповідальності за успішність подальшого життя на інших);</p> <p>звуження бачення можливості самостійного життєвого вибору;</p> <p>детермінована поведінка і спосіб думок</p>
Смисл – його відсутність	<p>нерозуміння як і навіщо жити;</p> <p>зміна ціннісно-сислової сфери життя (ламка цілей майбутнього, тобто колишні життєві цілі втратили свої особистісні цінності, а нові виявилися не сформованими);</p> <p>втрата інтересу до життя в теперішньому часі, зниження його емоційної насиченості і особистісного смислу;</p> <p>втрата ціннісних і мотиваційних орієнтирів в житті;</p> <p>втрата загальної вітальності, нудьга, пустка, екзистенціальний вакуум</p>
Милосердя – черствість	<p>свідома сліпота до інших і себе самого;</p> <p>нездатність вийти за межі вузькогогоїстичних потреб;</p> <p>злість, мстивість, нездатність до прощення, жорстокість;</p> <p>хворобливий індивідуалізм, що виявляється в загостреній чутливості до того, який стосується самої людини і закритість до відчуттів і відчуттів ближнього</p>
Прийняття – неприйняття	<p>нетерпимість, висока внутрішня конфліктність;</p> <p>ворожість, підозрілість, домінуюча позиція у відносинах;</p> <p>закритість, ригідні незрілі захисні механізми, жорсткі фільтри сприйняття;</p> <p>особа втрачає соціальні зв'язки, зменшення комунікативності;</p> <p>дефекти Я-концепції (бачення в собі недоліків, реалізація низької самооцінки);</p> <p>відчуження від людей і самого себе;</p> <p>бажання піти з життя</p>
Віра – відсутність віри	<p>егоцентризм, себелюбство, цинізм;</p> <p>базисне недовір'я у формі вираженого відчуження;</p> <p>зниження загальної стійкості;</p> <p>невіра в свої сили, безнадійність;</p> <p>відчай, невіра в позитивне майбутнє;</p> <p>відсутність планів на майбутнє</p>

Четверта стадія – це стадія біфуркації, або зміни напрямку подальшого розвитку людини. Переживання кризи – це завжди потенційна можливість розвитку особи, це робота самосвідомості з поглиблення саморозуміння. На даній стадії багато що залежить від відкритості особистості новому екзистенційному досвіду, прийнятті ситуації, згоди до змін. Якщо людина робить свій вибір на користь майбутнього (в якому багато невизначеності і тривоги), готова до змін і активно їх освоює – відкриваються нові внутрішні джерела, нагромаджуються внутрішні ресурси, здатні справлятися з новими завданнями. Якщо ж людина прив'язана до минулого, вибирає незмінність, противиться змінам, то подальший розвиток відбуватиметься з посиленням захисних механізмів, а це неминуче приведе особистість до дезадаптації [13; 17; 22]. Дана стадія розгортання кризи спричинює накопичення ресурсів особистості.

Загальновідомо, що з кризи є два виходи – конструктивний і деструктивний. При конструктивному розв'язанні кризи, або виходу особистості з нього, людина по новому визначає себе (створює новий «образ Я»), приймає новий життєвий задум, нові цінності. Результатом складної внутрішньої діяльності в кризі стає «метаморфоза особистості» (Ф. Василюк), її переродження, трансформація (К. Юнг, М. Магомед-Емінов).

За деструктивного розв'язання кризи людина не затрачає сил на пошуки розв'язання ситуацій, вона її не приймає, не бере відповідальність і уникає рішення. При цьому ще більше зростає відчуття тривоги, депресії, безнадійності. Криза переходить в хронічну стадію, особистість характеризується як людину «кризи».

Отже, мобілізація екзистенційних ресурсів стає внутрішнім джерелом, яке позитивно актуалізує саму особистість, спрямовує її до усвідомленого вчинення і діяльнісного ставлення упродовж всього життя.

### **3.2. Практико зорієнтовані рекомендації збереження екзистенційних ресурсів**

У результаті емпіричного дослідження встановлено, що баланс екзистенційних ресурсів у осіб, які переживають психологічну кризу, істотно понижений, а певні ресурси знаходяться на недостатньому, або мінімальному рівні. Дана інформація є тривожним сигналом для фахівців сфери надання соціальних послуг. Все це є приводом для проведення кризової інтервенції з метою відновлення виснажених екзистенційних ресурсів, а також для того, щоб підштовхнути особу на усвідомлення необхідності у використанні даних ресурсів для подолання кризи.

У консультативній практиці для реалізації цієї мети використовуються метод бесіди, сократівський метод, вправи (психотехніки), спрямовані на розширення знань про ресурси справедливості, любові, відповідальності, свободи, смислу, милосердя, прийняття, віри.

У процесі взаємодії консультанта з особою, яка переживає психологічну кризу, ці положення виникають або у формі пікового усвідомлення самого клієнта, або підносяться у вигляді знання, внаслідок чого формуються психічні утворення (плотські образи, думки) світоглядного рівня, які надалі стають відправною точкою психологічної активності людини, основою його екзистенціальної позиції.

Так, для розкриття «ресурсу свободи» консультаційна робота із особою, що переживає психологічну кризу, ведеться у наступних проблемних вузлах:

- 1) усвідомлення своєї свободи, як невід'ємної людської характеристики, локалізованої на духовному началі;

- 2) усвідомлення зовнішніх обмежень і ухвалення внутрішньої позиції щодо неминучості (даностей існування);

3) усвідомлення внутрішніх обмежень своєї активності і ухвалення внутрішньої позиції;

4) усвідомлення себе автором свого життя і ухвалення відповідальності за свої життєві вибори;

5) вибір совісті як орієнтира свого життя;

6) усвідомлення своїх нереалізованих потенцій, цілей і бажань, самовизначення;

7) відновлення здатності до зміни і прийняття своєї тривоги;

8) розуміння ціннісно-сміслової основи свободи – «свободи для»;

9) знаходження своєї ідентичності і визнання права бути собою;

10) розширення саморозуміння і самосвідомості;

11) визначення своїх можливостей і інструментальних ресурсів свободи (зовнішніх і внутрішніх);

12) розуміння власного рівня саморегуляції («тому, що: «хочу», «він перший почав», «завжди так роблю», «всі так роблять», «мені це важливо», «чом би і ні», «на тому стою і не можу інакше»);

13) осмислення аспектів негативної свободи («свобода від», свавілля, вседозволеність, бунт, потурання і ін.).

Розкриття ресурсу свободи стає для особистості конституюючим її екзистенцію і все подальше життя. У процесі рефлексії, розутотожнення, спокійного і зваженого погляду із сторони на існуюче становище, до особистості, яка переживає психологічну кризу, повертається здібність до саморегуляції, відчуття контролю над своїми емоціями, думками і поведінкою, відчуття внутрішньої свободи і майбутнього вибору – прийняти позицію жертви або активного творця свого життєвого шляху.

Для розкриття «ресурсу смислу», консультаційна робота з особою, яка переживає психологічну кризу, ведеться в наступних ключових вузлах:

1) знайти те, ради чого варто жити;

2) відмова від безплідних пошуків абсолютів, «великого задуму всесвіту», як зовнішніх орієнтирів і виявлення своїх власних цінностей, власної позиції, власного внутрішнього стрижня;

3) повернутися від абстракції до конкретності, до «ситуативних» мікросмислів;

4) усвідомлення того, що смисли і цінності не можуть бути створені (придумані), на них не можна вказати, вони повинні бути пережиті, тільки в цьому випадку відбувається власне збагнення, осяяння, розуміння;

5) виробити у себе навички рефлексії, осмислення того, що відбувається, уміння виділяти найцінніше і важливе в конкретній ситуації, переживати радість, яку це осмислення дає;

6) розуміння того, що смисли – це завжди вимога моменту, моя відповідь на питання життя: «Хто ти, що ти тут робиш і ради чого?», а не навпаки;

7) розуміння того, що відчуття безглуздя і нудьги викликаються тим, що не визначена власна потреба, внаслідок чого відбуваються спроби «убити» час, тобто скоротити життя;

8) усвідомлення свого життя, як потоку часу, заповнення та ефективність якого залежить від самої людини;

9) уміння наповнювати життя важливими речами (духовно дорогими, цінними, тими, що приносять задоволення);

10) визначення свого «земного значення» (своїх глибинних потреб і цілей, оцінка своєї здатності їх боронити і реалізовувати);

11) відновлення особистих меж і орієнтирів (хто я, визначення свого місця в житті, напрям свого руху, цілей, задач, функцій, ціннісної ієрархії);

12) віднайдення свого смислу в творчості і творенні, в любові і відносинах, в ухваленні позиції людської гідності, що надихає інших;



13) розуміння того, що смисл є завжди; він має бути віднайдений; не буває наперед заданого смислу життя; його не можна встановити однозначно і назавжди; і він не може бути втрачений;

14) усвідомлення своїм головним життєвим завданням – знайти і розкрити себе (стати тим, чим є потенційно, стати собою);

15) розуміння того, що залучена в глибоке переживання і здійснення своїх цінностей людина створює смисл;

16) розуміння того, що пошук і знаходження смислу відбувається в духовному вимірі, що надбудовується над біологічним і психологічним;

17) вибір совісті як критерію, що спрямовує процес пошуку смислу (совість є органом смислу).

Спостереження за респондентами із гострими переживаннями кризи показало, що у процесі переживання відбувається внутрішня відновна робота з перегляду і перетворення власної особистості, своїх життєвих цілей, смислів, стратегій, цінностей, зі встановлення смислової відповідності між свідомістю і буттям. Розкриття ресурсу смислу приводить до розуміння своїх смислових горизонтів, набуттю навички визначати значуще, цінне, здатне наповнювати життя, надихати, служити орієнтиром, а також до вибору осмисленого життя, яке керується переважно цілями, встановленими самою людиною, що в результаті дозволяє зреалізувати свою людську сутність.

Для розкриття «ресурсу милосердя» консультаційна робота з особами, яка переживає психологічну кризу, велася в наступних ключових вузлах:

1) рефлексія бажаного ставлення до себе (як хотів би, щоб відносилися до мене);

2) рефлексія власного способу відношення (чи використовую ті ж принципи);

3) рефлексія свого уміння бути чуйним і уважним, щиро співчувати, надавати підтримку, а також щиро співрадіти;

4) щире і великодушне прощення всіх образ;

5) щире розкаяння в нанесених образах;

6) відновлення любові в своєму серці до світу, інших до себе;

7) розуміння суті любові;

8) навчитися дарувати;

9) навчитися приймати з радістю і подякою;

10) навчитися просити допомогу і підтримку у разі потреби;

11) навчитися справам милосердя, які наповнюють життя смислом і радістю, дають прилив внутрішньої сили і відволікають від занурення у власні нещастя;

12) вибір милосердного ставлення як шляху отримання душевного здоров'я і духовного вдосконалення.

Для розкриття «ресурсу прийняття» консультативна робота велася в наступних ключових вузлах:

1) прийняти себе – дозволити собі бути таким, як є, побачити себе теперішнього часу, без ілюзій і брехні;

2) рефлексія того, що не приймаєш в собі;

3) прийняти інших – дозволити бути такими, які є, визнати їх унікальність, не намагатися змінити або переробити, не засуджувати або відкидати за недоліки;

4) рефлексія того, що не приймаєш в інших;

5) прийняти реальність – дозволити їй бути такою, як є, визнати без умов, почати витягувати уроки – чому учить ця реальність;

6) рефлексія того, що не приймаєш в навколишній дійсності;

7) рефлексія того, що заважає прийняттю (страхи, заборони, засудження, «гординя», небажання що-небудь міняти і ін.)

8) ухвалення минулого і його інтеграція;

9) ухвалення теперішнього часу, реалістичний погляд і мужнє упокорення перед тим, що не в силах змінити;

10) ухвалення майбутнього, як настановлення відвертості повноті буття;

11) щире і великодушне прощення всіх образ (покаяння – акт, який дозволяє змінити своє відношення з неприйняття на прийняття);

12) прийняття проблем як джерела особового зростання і розвитку (прийняття є контакт з реальністю, а значить, і можливість усвідомленої зміни, неприйняття є уникнення і втрата контакту з реальністю);

13) безумовне прийняття є вища форма християнської любові до всього живого;

14) навчитися приймати непередбачуваність, невизначеність і багатогранність реальності, довіряти собі.

Для розкриття «ресурсу віри» консультаційна робота велася в наступних ключових вузлах:

1) рефлексія власних цінностей і їх ієрархія;

2) осмислення того, в що віриш (що є твоя віра); визначення того, що є «святим» в житті, свій «духовний ідеал»;

3) рефлексія самовідношення на континуумі «віра-невіра (віра в себе)» і формування віри в себе;

4) рефлексія свого відношення до інших на континуумі «віра-невіра (віра в людей)» і формування довір'я до інших і світу;

5) рефлексія свого відношення до Вищого начала на континуумі «віра-невіра (віра в Бога)» і встановлення або зміцнення довірливого спілкування з Богом;

6) робота з відчаєм, страхом, відчуженістю, яке дає безвір'я і створення образу віри, що наповнює життя смыслом, вітальністю, любов'ю;

7) ухвалення твердої оптимістичної позиції відносно подій життя, віри в потенційну досяжність власних задумів;

8) створення образів майбутнього, їх ухвалення як реально існуючих і на цій основі вибудовування свого подальшого відношення і поведінки;

Отже, розкриття екзистенційних ресурсів особистості дозволяє набути внутрішню позицію і ідентичність, відновити психологічну стійкість, втрачену в кризі і прийняти «нові точки відліку» подальшого життя.

### **Висновки до розділу 3**

1. У структурі особистості екзистенціали подані на когнітивному, емоційному, мотиваційно-вольовому, поведінковому і вітальному рівнях. Зокрема, на когнітивному рівні у вигляді духовних, ціннісних, смисложиттєвих орієнтацій і переконань; на емоційному рівні у вигляді системи відносин до власного Я, інших, світу; на мотиваційно-вольовому рівні у вигляді самоактуалізаційних устремлінь і потреб; на поведінковому рівні у вигляді дій, вчинків і практичного здійснення рішень; на вітальному рівні у вигляді життєвої активності, витривалості, життєстійкості. У структурі самосвідомості екзистенційні ресурси виконують регулятивну, рефлексивну, ціннісно-орієнтаційну, емоційно-комунікативну функції.

2. Психологічні кризи традиційно поділяють на три групи: нормативні, ненормативні і невротичні. До перших належать: сімейні, професійні, особові, а також життєві, психодуховні, біографічні, екзистенційні. До других відносять горе, фатальні хвороби, природні і техногенні катастрофи, екстремальні і бойові ситуації, еміграцію. Треті – це невротичні кризи, вони закладені у дитинстві в результаті непродуктивного стилю виховання в батьківській сім'ї.

3. У процесі переживання психологічної кризи, коли повністю розтрачуються ресурси особистості, відбувається мобілізація і накопичення глибинних психодуховних форм. Мобілізація і накопичення екзистенційних ресурсів, сприяю конструктивному розв'язанню психологічної кризи, позитивно актуалізує особистість та спрямовує її до свідомих гармонійних учинків.

## ВИСНОВКИ

1. Під свободою в її найзагальнішому, інтегрованому вигляді іноді розуміють не повну відсутність детермінації, а особливий спосіб здійснення причинного зв'язку, що має місце у світі, разом з таким способом як спричинення за законами природи, природним детермінізмом. Даний спосіб спричинення називається духовним спричиненням або спричиненням за законами свободи (Г.Д. Левін). Водночас поняття свободи, «яке ми розглядаємо як очевидне і ясне, зовсім не є таким; його зовнішня зрозумілість походить виключно від частого вживання (і зловживання); воно має довгу і строкату, рідко згадувану історію; воно набагато більш неоднозначне, ніж ми готові визнати» (З. Бауман).

2. Виокремлені стратегії свободи (імперативна, маніпулятивна, розвивальна) дають змогу обґрунтувати природу і закономірності соціально-психологічної реальності, в якій перебуває людина на тому чи іншому часовому відтинку розвитку суспільства. Водночас перша зосереджує увагу на контролі поведінки та установках людини, їх утвердженні та спрямуванні її у потрібному для суспільства руслі (фактично – це «свобода» для когось чи чогось). Друга, хоча й конкретизує загальнолюдські та моральні проблеми людства, все ж таки обстоює переважно монологічний аспект буття, а відтак особа перебуває в пасивній взаємодії. Третя розглядає людину особистісно, у т.ч. повноправно у творенні себе і конструюванні світу.

3. Розглядаючи проблему свободи, стверджує французький мислитель М. Мерло-Понті, ми повинні розуміти, що світ, у якому ми існуємо, вже є конституційованим. Проте він ніколи не буває таким остаточно. В першому відношенні ми є задіяні світом, а в другому – ми відкриті безлічі можливостей. Ми ж існуємо у цих двох відношеннях одночасно. Тому ніколи немає детермінізму, немає й абсолютного вибору.

Свобода, вважає дослідник, існує водночас усюди і ніде. Відмовляючись від певних здобутків в ім'я свободи, ми тим самим робимо її нашим первісним надбанням і нібито нашим природним станом. Однак вона є дарованою нам остільки, оскільки ми не можемо створити її. Вона є дар, оскільки отримуємо її і завдяки цьому отримуванню вже не потребуємо нічого іншого.

4. Свобода – це один із глибинних (екзистенційних) ресурсів особи, її автентичне буття в світі, що має для практики роботи управлінця соціальним закладом велике значення в контексті можливості продуктивного виходу з кризи. Оскільки, екзистенційні ресурси (або екзистенціали, або святості, або психодуховні форми – віра, любов, істина, свобода, милосердя та ін.) – це «сила», «можливості», укладені в екзистенційній сфері людської свідомості, які є сукупністю ціннісних орієнтацій і позицій людини, то за допомогою них індивід вступає у відносини з світом, іншими людьми, самим собою.

5. Теоретико-методологічний аналіз літературних джерел показав, що дослідження ресурсів особистості ведеться в контексті теорій подолання, адаптації і змін особистості у кризовому стані. Ресурси, що беруть участь в даних процесах відносять до вищого ціннісно-смиислового, духовно-етичного вимірювання, що визначає світоглядну позицію і спосіб існування людини. Це вимірювання вчені називають екзистенційним. Встановлено, що при переживанні психологічної кризи «опорними пунктами» конструктивного розвитку особистості є екзистенційні ресурси, змістом яких є пошук смислу життя і смислу переживання кризи, свобода вибору, усвідомлення відповідальності за своє життя, інтеграція духовного і тілесного аспекту своєї особистості, віра в себе і милосердне відношення до інших. При зіштовхненні людини з кризовими явищами, екзистенційні ресурси розкриваються в суб'єктній позиції особистості з екзистенційними даностями (справедливості, честі, свободи, смислу, милосердя, прийняття,

віри, любові тощо), тим самим зумовлюючи світогляд, світовідчуття і світобачення людини.

6. Встановлено, що закономірності в прояві екзистенційних ресурсів зумовлені рівнем переживання кризи, віковими особливостями і характеристиками особистості. Гострота переживання психологічної кризи приводить до розбалансування екзистенційних ресурсів, їх виснаження, відсутність кризових переживань, навпаки, до накопичення і збалансованості екзистенційних ресурсів. У міру дорослішання і дозрівання особистості, баланс екзистенційних ресурсів збільшується. Конкретний вік стає майданчиком для формування певних екзистенційних ресурсів, так для молодих людей 18-20 років, провідним ресурсом є свобода, для дорослих людей 20-25 років – ресурс свободи і смислу, для дорослих і зрілих людей 26-50 років – ресурс прийняття і милосердя. Виявлено два універсальні екзистенційні ресурси, які є провідними при переживанні кризи в будь-якому віці – це ресурс милосердя і віри.

7. Особистість, яка не переживає психологічну кризу, із високою вираженістю екзистенціалів має високу потребу в самоактуалізації, позитивне відношення до себе, ціннісні орієнтації на щасливе сімейне життя, любов і здоров'я. Для особистості в кризі з низькою вираженістю екзистенціалів – не виражена потреба в самоактуалізації, помірно-критичне відношення до себе, а також переважає зорієнтування на цінність щасливого сімейного життя. Таким чином, доведено, що задоволення духовних потреб і цінностей особистості забезпечується відповідними психодуховними формами чи святостями, чи екзистенційними ресурсами, або екзистенціалами.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – №8. – С. 146–157.
2. Абрамов М.А. Неопределенность свободы / М.А. Абрамов // Вопросы философии. – 1996. – №10. – С. 58–70.
3. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мир, 1991. – 299 с.
4. Аврамова Е.М. Социально-экономическая адаптация: ресурсы и возможности / Е.М. Аврамова, Д.М. Логинов // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 24-34.
5. Александрова Л.А. Психологические ресурсы адаптации личности к условиями повышенного риска природных катастроф: дисс... канд. психол. н. : 19.00.01 / Александрова Лада Анатольевна. – Москва, 2005. – 207 с.
6. Андреева Г.М. Социальная психология. Учебник для высших учебных заведений. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 376 с.
7. Арон Р. Эссе о свободах / Арон Р.; пер. с франц. Н.А. Руткевич. – М. Праксин, 2005. – 208 с.
8. Балл Г.А. Психология в раціогуманистическої перспективі: Избранные работы. – К.: Основа, 2006. – 408 с.
9. Баранова С.В. Соціально-психологічна характеристика відповідальності особистості // Третьяченко В.В., Баранова С.В., Бохонкова Ю.О., Вереіна Л.В. та ін. Психологічна культура особистості в умовах глобалізації світу: Монографія / За заг. ред. Третьяченко В.В. – Луганськ: Світлиця, 2006. – С 49–96.
10. Бауман З. Свобода / З. Бауман; пер. с англ. Г.М. Дашевского. – М. Новое изд-во, 2006. – 132 с.
11. Бергсон А. Время и свобода воли / А. Бергсон. – М.: Изд-во журнала «Русская мысль», 1911. – 239 с.
12. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
13. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики / Н.А. Бердяев. – Париж: YMCA-Press, 1939. – 224 с.
14. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
15. Бех І.Д. Відповідальність особистості як мета виховання // Початкова школа. – 1994. – №9–10. – С. 4–8.
16. Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин; пер. с англ. А. Эткина и др. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 484 с.
17. Берлін І. Чотири есе про свободу / І. Берлін; перекл. з англ. Ою Коваленка. – К.: Основи, 1994. – 272 с.

18. Браун С. Совершенствование души : Пер. с англ. – К.: София, 2004. – 352 с.
19. Брокманн М. Теологические размышления по поводу понятия «ответственность» // Вестник гуманитарного института. – Вып. 2. – Владивосток: Издательство ДВГМА, 2001. – 204 с.
20. Бычко И.В. Познание и свобода / И.В. Бычко. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.
21. Веллмер А. Модели свободы в современном мире / А. Веллмер // Социо-логос. – Вып. 1. Общество и сфера смысла. – М.: Прогресс, 1991. – С. 11–38.
22. Виндельбанд В. О свободе воли / В. Виндельбанд; пер. с нем. М.И. Левиной, Г. Сониной // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. – М. Юрист, 1995. – С. 508–654.
23. Вольнов В.В. Феномен свободы / В.В. Вольнов. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2002. – 416 с.
24. Гаевая Т.Г. Моральная ответственность как качество личности: Автореф. дис...канд. психол. наук: 19.00.05. – М., 1984. – 18 с.
25. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в философии Фихте / П.П. Гайденко. – М.: Наука, 1990. – 128 с.
26. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / В. Гертых // Вопросы философии. – 1994. №1. – С. 87–101.
27. Гоббс Т. О свободе и необходимости / Т. Гоббс // Гоббс Т. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С. 574–611.
28. Завгородня Т. Свобода вибору і відповідальність як ціннісні орієнтири майбутнього педагога // Молодь і ринок. – 2007. – № 8. – С. 8–12.
29. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. – 270 с.
30. Козловски П. Культура постмодерна. – М., 1997. – 341 с.
31. Кривцова С. Экзистенциально-аналитическая теория личности Альфрида Лэнгле / С. Кривцова // Развитие личности. – 2005. – №1. – С. 105 — 127.
32. Ксенофонов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. – 1991. – №12. – С. 48–49.
33. Кудрявцев В.Т. Выбор и надситуативность в творческом процессе: опыт логико-психологического анализа проблемы // Психологический журнал. – 1997. – Т.18, №1. – С. 27–34.
34. Кузьмина Е.И. Исследование детерминант свободы-несвободы от фрустрации // Вопросы психологии. – 1997. – №4. – С. 76–88.
35. Кузьмина Е.И. Психология свободы: теория и практика / Е.И. Кузьмина. – СПб.: Питер, 2007. – 336 с.: ил. – (Серия «Учебное пособие»).
36. Кьеркегор С. Страх и трепет. / Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

37. Лапин Н.И. Кризис отчужденного бытия и проблема социокультурной реформации // Вопросы философии. – 1992. – №12. – С. 41–49.
38. Левин Г.Д. Свобода воли. Современный взгляд / Г.Д. Левин / Вопросы философии. – 2000. – №6. – С. 71-86.
39. Левицкий С.А. Трагедия свободы: соч. в 2 т. / С.Л. Левицкий. – М.: КАНОН, 1995. – Т.1. – 512 с.
40. Леони Б. Свобода и закон / Б. Леони; пер. с англ. В. Кошкина. – М.: ИРИСЭН, 2008. – 308 с.
41. Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. – М., 1993. – 88 с.
42. Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. – М.: Правда, 1991 а. – С. 484–597.
43. Люшер М. Сигналы личности. Ролевые формы и их мотивы. – Воронеж: НПО «Модек», 1993. – 160 с.
44. Майерс Д. Социальная психология // Пер. с англ. – СПб.: Питер, 1996. – 684 с.
45. Мамардашвили М.К. Философия и свобода // Мамардашвили М.К.. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 365–375.
46. Муздыбаев К. Психология ответственности. – Л.: Наука, 1983. – 240 с.
47. Невважай И.Д. Свобода и знание / И.Д. Невважай. – Саратов: Саратовская государственная академия права, 1995. – 204 с.
48. Никифоров А.Л. Выступление в дискуссии // Исторические типы рациональности. – М., 1995. –Т.1. – С. 345.
49. О свободе. Антология мировой либеральной мысли. (I половина XIX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 696 с.
50. Осницкий А.К. Проблемы исследования субъективной активности // Вопросы психологии. – 1996. – №1. – С. 18–25.
51. Папуш М. Психотехника экзистенциального выбора / М.Папуш. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 544 с.
52. Петровский А.В. Личность. Деятельность. Коллектив. – М.: Политиздат, 1982. – 420 с.
53. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1973. – С. 360.
54. Рязанцева Е.Ю. Принятие как экзистенциальный ресурс личности // Наука і освіта. – 2011. – № 3 / LXXXXIX. – С. 75-79.
55. Савчин М.В. Психологія відповідальної поведінки. – К.: Україна-Віта, 1996. – 130 с.
56. Савчин М.В. Свобода і відповідальність особистості / Мирослав Васильович Савчин // Психологія і суспільство. – 2007. – №4. – С. 73–80.
57. Сартр Ж.П. Стена: Избранные произведения. – М.: Политиздат, 1992. – 480 с.

58. Семенов И.Н., Степанов С.Ю. Рефлексивная психология и педагогика творческого мышления. – Запорожье, 1992. – 240 с.
59. Сен Амартия. Развитие как свобода / Амартия Сен; пер. с англ. Р.М. Нуреева. – М.: Новое издательство, 2004. – 432 с.
60. Соловьев В.С. Философская публицистика // Соч. в двух том. – Т.1. – М.: Правда, 1989. – 687 с.
61. Татенко В.О. Вчинок в онтологічному вимірі // Основи психології / За загал. ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. – К.: Либідь, 1995. – 665 с.
62. Уайтхед А. Избранные работы по философии. Персане. – М.: Прогресс, 1980. – 717 с.
63. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 376 с.
64. Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Догмат о Христе. – М.: Олимп, АСТ-ЛТД, 1998 а. – С. 176–186.
65. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу. Гл.6. Свобода, детерминизм, альтернативность // Филос. науки. – 1990. – №8. – С. 85–95.
66. Хайек Ф. Общество свободных / Ф. Хайек. – Лондон: Overseas Publications, 1990/
67. Цалін С.Д. Принцип свободи волі в історії соціальної філософії та філософії права / С.Д. Цалін. – Харків: Основа, 1998. – 329 с.
68. Чудновский В.Э. Смысл жизни: проблема относительной эмансипированности от «внешнего» и «внутреннего» // Психологический журнал. – 1995. – Т.15, №2. – С. 5–17.
69. Шопенгауэр А. Свобода и нравственность / Общ. ред., Сост. вступ. ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрыпкина. – М.: Республика, 1992. – 448 с.
70. Эктон Дж. Очерки становления свободы [Электронный ресурс] / Дж. Эктон. – Режим доступа: [http://www.krotov.info/library/01\\_a/akt/on2.htm](http://www.krotov.info/library/01_a/akt/on2.htm).
71. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / М. Элиаде; пер. с англ. С.В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Пб. ун-та, 2004. – 512 с.
72. Garrison, G. W. Greene's dialectics of freedom and Dewey's naturalistic existential metaphysics // Educational Theory. – 1990. – V.40. – No.2
73. Maslow, A. H. The Father Reaches of Human Nature. – New York, 1971.
74. Schultz, D. P. Growth Psychology Models of the Healthy Personality. – New York etc., 1977. – 351 с.
75. Tazslo E/ Evolution. The grand synthesis. – Boston, 1987. – 44 p.