

В. О. Лозовой, Л. М. Сідак

**САМОРОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ  
У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ  
ТА СОЦІАЛЬНІЙ ПРАКТИЦІ**

*Монографія*

Харків  
«Право»  
2006

## Рецензенти:

*Афонін Е. А.* – доктор соціологічних наук, професор – Національна академія державного управління при Президентові України (м. Київ);

*Рябініна О. В.* – доктор філософських наук, професор – Університет цивільного захисту України (м. Харків);

*Чаплицін О. К.* – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і політології – Харківський національний автомобільно-дорожній університет.

Л 72

**Лозовой В. О., Сідак Л. М.** Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. Монографія. – Х.: Право, 2006. – 256 с.

ISBN 966-8467-

Автори не обмежились лише аналізом традиційних джерел наукової літератури. В монографії зосереджена увага на найменш досліджених проблемах соціально-філософського і культурологічного аспектів усвідомленого саморозвитку особистості. Розглядається процес накопичення і становлення ідей, поглядів, концепцій про саморозвиток особистості від давніх часів до сьогодення. Розкриваються сутність, зміст та основні функції самовиховання, самовдосконалення особистості, їх ціннісна спрямованість та моделі саморозвитку в певному етнокультурному просторі в різні епохи.

У монографії подається бібліографія з проблеми, що аналізується. Автори намагались зібрати все, що опубліковано українською і російською мовами за останні сто років, де прямо чи опосередковано висвітлюється проблема саморозвитку.

Для науковців, викладачів, аспірантів та усіх тих, хто цікавиться проблемами усвідомленого саморозвитку особистості.

ББК 87.6

© В. О. Лозовой, Л. М. Сідак, 2006

© «Право», 2006

## Зміст

Передмова..... 5

**РОЗДІЛ 1. САМОРОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ В ІСТОРІЇ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ І ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ** ..... 10

- 1.1. Ідеї саморозвитку людини в езотеричних вченнях давніх  
цивілізацій ..... 11
- 1.2. Проблеми саморозвитку особистості в античній філософії ..... 20
- 1.3. Особливості розв’язання проблеми саморозвитку східними  
релігійними і філософськими системами ..... 43
- 1.4. Вплив дуалістичної метафізики (іудаїзм, християнство, іслам)  
на розуміння саморозвитку ..... 53
- 1.5. Філософське обґрунтування саморозвитку в умовах  
відродження моністичного світогляду ..... 71

**РОЗДІЛ 2. СУТНІСТЬ, ЗМІСТ ТА ФУНКЦІЇ САМОВИХОВАННЯ,  
САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ЯК ФОРМ УСВІДОМЛЕНОГО  
САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ**..... 91

- 2.1. До визначення поняття «саморозвиток особистості» ..... 91
- 2.2. Сутнісні риси та соціальне призначення самовиховання,  
самовдосконалення особистості ..... 109

**РОЗДІЛ 3. ЦІННІСНІ ЗАСАДИ В МЕХАНІЗМАХ  
САМОРЕГУЛЯЦІЇ ТА САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ**... 128

- 3.1. Цінності, витоки їх осмислення та систематизація ..... 128
- 3.2. Ціннісні засади в механізмах саморегуляції людини  
та саморозвитку особистості ..... 134

|  |     |
|--|-----|
| <b>РОЗДІЛ 4. ПРОБЛЕМИ УСВІДОМЛЕНОГО САМОРОЗВИТКУ<br/>ОСОБИСТОСТІ ТА ОСНОВНІ МОДЕЛІ І СТРАТЕГІЇ ЙОГО<br/>РЕАЛІЗАЦІЇ В ІСТОРИЧНОМУ ЧАСІ І ПРОСТОРИ</b> ..... | 158 |
| 4.1. Про можливість саморозвитку особистості в доцивілізаційний<br>період .....  | 160 |
| 4.2. Становлення процесів саморозвитку людини в умовах<br>зародження та розвитку ранніх цивілізацій. ....  | 167 |
| 4.3. Саморозвиток особистості в добу Середньовіччя<br>та Нового часу.....  | 186 |
| 4.4. Проблеми та протиріччя саморозвитку особистості<br>у XX ст. та на початку III тисячоліття .....   | 199 |
| Післямова.....   | 224 |
| Бібліографія .....   | 228 |

## Передмова

Ще у другій половині XIX ст. Ф. Енгельс наголошував, що людина тривалий час вивчалася у зв'язку з дослідженням природи (як природна істота). З тієї ж епохи внаслідок збільшення інтересу до суспільних явищ її здебільшого розглядали як складову суспільства, тобто соціальну істоту. Але людину слід вивчати в усій її складності і насамперед як духовну істоту. Крім того, будь-які спільноти, суспільства ефективно існують і функціонують, коли індивідуальні зусилля їх членів спрямовані на захист і відтворення групових, суспільних цінностей. Різні покоління, що жили у відповідних культурних епохах, дотримувалися своїх моделей життєвої філософії, але існували й маргінальні стратегії світогляду, сенсу життя, ідеалів, ціннісних орієнтацій тощо. У свою чергу спільноти, суспільства шукали й шукають шляхи, створювали й створюють умови для саморозвитку, саморозгортання базисного типу особистості в інтересах суспільства чи владних верств.

У наш час відбувається процес становлення такого історичного типу культури, який висуває у свій епіцентр людину. На початку III тисячоліття людина розуміється як унікальна біосоціокультурна система, яка живе, функціонує й історично розвивається у світі та знаходиться з ним у двосторонніх креативних відношеннях «прямого та зворотного зв'язку»<sup>1</sup>. Все, що було створено зусиллями людей у різні культурні епохи, особливо у Новий та Новітній часи, сьогодні суттєво змінюється, і в контурах інформаційної цивілізації виникають й утверджуються нові соціальні інститути, цінності, а сучасник залишається в пошуках індивідуального сенсу життя й оглядається у глибину віків. Чим більше інформаційна цивілізація сьогодні поглинає людину, тим виразніше для неї стає її залежність від свого історичного минулого й того культурного надбання, яке було накопичено життєвими пошуками минулих поколінь. Людина на свій смак і ризик може обирати цінності, цілі, звертаючись до «світового архіву культури». Інформаційна цивілізація потребує надзвичайної мобільності людини. Мобільні

---

<sup>1</sup> *Каган М. С.* Человек как проблема современной философии // *Время и человек в зеркале гуманитарных исследований: Материалы Пятой Международной летней культурно-антропологической школы молодых ученых «Культура – образование – человек»*. – Курск, 2003. – Т. 1. – С. 8–18.

індивіди багато разів за своє життя можуть легко переміщатися із одного культурного, субкультурного простору в інший. За допомогою новітніх медійних та комунікативних засобів сучасник відкриває для себе широкий спектр можливостей у його біографічній творчості та ідентифікаційному пошуку. Чим ширше кругозір, тим більша свобода вибору власного біографічного проектування та біографічного експериментування.

Як уже зазначалося, орієнтиром постіндустріальної, інформаційної цивілізації є індивідоцентризм. Це пов'язано з тим, що ми стаємо свідками: а) надто швидкого зростання залежності середовища від діяльності людини; б) становлення нової самосвідомості людини, породженої розумінням того, що у ситуації наближення «кінця світу» ніхто її не врятує, окрім її самої; в) вперше в історії небезпека самознищення людства змушує людину усвідомити себе єдиним суб'єктом соціального і культурного буття, тобто породжує розуміння людини як людства<sup>1</sup>.

Але, ставши домінантою у Всесвіті, людина не зробила кращим своє життєве середовище. Та й сама не стала кращою. У технократичному світі вона все менше є метою й все більше стає засобом для досягнення різних соціальних, групових, корпоративних цілей. Суспільство ускладнюється, диференціюються ціннісні орієнтації спільнот, соціальних груп, знаходяться соціальні суб'єкти, які, виходячи з власних інтересів, пропонують антицінності. Такі негативні явища, як алкоголізм, наркоманія, проституція, бродяжництво, злочини проти людини, суїцид тощо стали продуктом індустріальної цивілізації. Так, академік В. П. Казначеев (медик) звертав увагу на те, що «у нас постійно зростає чисельність самогубців, збільшується кількість алкоголіків. Усе частіше спостерігаються факти, коли батьки злісно б'ють дітей. Все це – наслідки істероїдного психічного зсуву. Крім того, у нас все більше жінок, які не бажають мати сім'ю. У деяких регіонах більше половини вагітностей сприймаються як «небажані». Це свідчить, що глибинні людські інстинкти, пов'язані зі ставленням до дітей та старших, втрачаються. ...З точки зору глибинних біологічних зсувів відбувається депопуляція людини у примітивно гірший бію»<sup>2</sup>. В одному із інформаційних випусків телеканалу НТВ від 21. 07. 2005 повідомлялося, що в Росії 6 млн. людей вживають наркотики. Подібні явища поширюються й свідчать про саморуйнівні тенденції у житті людини<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Каган М. С. Человек как проблема современной философии... – С. 11–12.

<sup>2</sup> Див. Саморазрушение? (беседа с действительным членом АМН СССР, профессором В. Казначеевым, 1991 г.) // Вестник высшей школы. – 2004, № 8. – С. 40–45.

<sup>3</sup> Див.: Лозовой В. А., Ивакова В. А. Саморазрушение личности как социальная проблема // Харьковские социологические чтения. Научно-методическое обеспечение преподавания социологических дисциплин. Доклады и сообщения участников семинара преподавателей социологии вузов Украины. – Харьков, 1997. – Т. II. – С. 288–293; Лозовой В. А., Иванова В. А., Понедилок А. И. Формы проявления саморазрушительной активности человека // Економічне, політико-правове і духовне життя в Україні та розвиток особистості. Матеріали наукової конференції за підсумками виконання комплексної цільової програми (м. Харків, 12–13 квітня 2001 р.). – Харків, 2003. – С. 133–138.

Отже, вивчення людини, її внутрішнього світу, духовного потенціалу, спрямованості внутрішньої активності не менш важливе, ніж дослідження суспільних процесів, соціальних інститутів та механізмів їх функціонування.

Відомо, що людина є підсистемою її життєвого середовища без внутрішніх джерел життєзабезпечення. Через діяльність як суто людський спосіб існування вона задовольняє біологічні, соціальні і духовні потреби за рахунок природного й соціального середовища, а також світу трансцендентного. За характером діяльність поділяють на доцільну та цілепокладальну. Одним із типів людської діяльності, яку слід розглядати як системне явище, є такий, що спрямований на саморозвиток особистості<sup>1</sup>. Водночас саморозвиток особистості – складний системний процес, що має стихійні й усвідомлені форми. Дослідження різних усвідомлених форм саморозвитку особистості починається з кінця ХІХ – початку ХХ ст., але тоді вони ще мали випадковий характер (див. бібліографію). У другій половині ХХ ст. увага приділялася проблемам самоосвіти, самовиховання, самовдосконалення особистості. Спочатку це були піонерські психолого-педагогічні пошуки. А під кінець ХХ ст. стали опрацьовуватися філософські й соціологічні аспекти усвідомлених форм саморозвитку особистості.

Серед викладачів кафедри культурології Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого утворилась група науковців, яка пов'язала свої наукові інтереси з дослідженням явища усвідомленого саморозвитку особистості.

В. О. Лозовой побудував філософсько-соціологічну концепцію самовиховання особистості, в якій обґрунтовано діяльнісно-забезпечувальну та ціннісну природу самовиховання, його багаторівневу сутність у єдності соціальної адаптації, соціальної саморегуляції та самотворення, розкрито соціально-психологічний механізм здійснення, соціальні функції та закономірності функціонування самовиховної активності на соціальному й особистісному рівнях, виведена типологія, особливості й суперечності розвитку самовиховання в різних соціально-демографічних групах, і наперед молоді, показана можливість регулювання та педагогічного керування цим процесом.

На тлі цієї концепції розроблено соціологічне бачення ролі самоосвіти у житті суспільства й особистості. Виявлена природа, зміст, модуси та функції самоосвітньої активності особистості, її соціальна детермінація в соціально-професійних групах сучасного українського суспільства, обґрунтовані можливі варіанти соціальної політики щодо стимулювання такої активності. Це стало основою подальшого дослідження різних аспектів та форм усвідомленого саморозвитку особистості.

<sup>1</sup> Див. докладно *Лозовой В. А.* Самовоспитание личности: философско-социологический анализ. – Харьков, 1991.– 208 с. – С. 11–12

О. В. Колеснікова розкрила сутність і зміст естетичного самовиховання, визначила комплексний критерій, емпіричні показники, обґрунтувала типологію й вивела рівні естетичного самовиховання студентів технічного навчального закладу, показала його значення у становленні і розвитку творчого потенціалу інженера.

М. Б. Ценко на базі філософсько-антропологічного та культурологічного підходів розглянула взаємодію людини та мистецтва як підвалини саморозвитку особистості, проаналізувала фактори і механізми взаємодії мистецтва та особистості щодо встановлення смислів її саморозвитку.

В. Ф. Тертична (Ярова) в рамках культурологічного підходу розмежувала форми усвідомленого саморозвитку особистості – самовиховання і самовдосконалення, обґрунтувала духовно-моральну природу самовдосконалення. За допомогою порівняльного аналізу розкрила природу і сутність усвідомлених форм саморозвитку особистості в західноєвропейській, українській і російській культурах та протиріччя реалізації моделей саморозвитку особистості в умовах ХХ ст., а також відбиття в мистецтві моделей саморозвитку особистості в контексті різних культурних епох.

Л. М. Сідак спрямувала свої дослідницькі пошуки на аналіз аскетизму як принципу усвідомленого саморозвитку особистості, що реалізується через самообмеження та самопримушення; як специфічного засобу самовдосконалення моральних, інтелектуальних, вольових і фізичних якостей та здібностей; як соціоморального принципу та механізму саморегуляції особистості у просторі і часі. Також з'ясувала сутність понять «розвиток, саморозвиток, усвідомлений саморозвиток особистості, самовдосконалення».

О. В. Бурлука на основі філософсько-культурологічного підходу здійснила комплексний аналіз самоосвіти особистості, обґрунтувала інформаційно-забезпечувальну природу та сутність самоосвіти як технології опрацювання різноманітних текстів, розкрила зміст і функції самоосвіти особистості, показала процес виникнення та особливості розвитку, основні технології, стратегії, моделі самоосвіти в ході соціокультурної динаміки світової та вітчизняної культури.

О. М. Єрахторіна опрацьовує комплекс проблем, пов'язаних з моральним самовдосконаленням особистості.

А. І. Понеділок започаткував вивчення форм прояву, активного чи пасивного втілення усвідомлених саморуйнівних актів особистості, їх детермінацію та можливі шляхи запобігання.

Роблять свій внесок у дослідження явища саморозвитку особистості науковці й інших навчальних закладів м. Харкова. Серед них проводять активний дослідницький пошук І. М. Пугіна (Шестакова), Е. А. Коваленко, О. К. Чаплигін та інші (див. бібліографію).



В сучасних умовах біографічне проектування, вибір стратегій, моделей саморозвитку особистості у певній мірі стає більш усвідомленим і незалежним від зовнішніх обставин. Більш того, немає ніяких підстав вважати, що духовний розвиток людини завершився теперішнім її станом, оскільки людина завжди є незавершеною системою (мікрокосмом) й, мабуть, приречена на вічний саморозвиток відповідно до свого середовища і радикальна зміна її життєвої позиції є альтернативою її самознищення. Перспективи її саморозвитку – це діалог з усім, що її оточує у світі (передусім з природою) і з самою собою.

Наша гіпотеза полягає в тому, що розвиток соціальної системи залежить від потенціалу особистостей й одновекторності спрямованостей їх діяльності. Як нерозвинутий, слабозвинутий чи не універсально, однобічно розвинутий потенціал, так і різновекторність спрямованостей діяльності особистостей стримують або й унеможливають успішний, ефективний розвиток суспільства, спільнот. Це стосується насамперед базового типу особистостей, але не відкидаються модальний та маргінальний типи. Створення умов для саморозвитку та самореалізації індивідів є проблемою успішного розвитку конкретно-історичного суспільства. Тому і у часі, і в просторі саморозвиток особистості завжди був і є проблемою соціальною, а не тільки особистісною. А визнаючи, що не лише розвиток особистостей зумовлює розвиток суспільства, а ще й стан суспільства впливає на саморозвиток особистостей – його членів, слід визнати, що система «суспільство-особистість» є системою зі зворотнім зв'язком. І у новому тисячолітті економічний, політичний, духовний розвиток народів, суспільств, їх культур, здатність відповідно реагувати на виклики історії залежить від ступеня досконалості людини, розвинутості її духовності, інтелекту, волі, керованості й довершеності підсвідомої активності а також тілесності, що швидше досягається в умовах компліментарного середовища її існування і за власної активності.

Наукова розробка низки теоретичних проблем саморозвитку особистості поки що відстає від потреб практики. Саморозвиток особистості – це не просто залежна від особистості антропологічна проблема, сьогодні це важлива соціальна проблема, яка очікує свого адекватного осмислення, а саме: наскільки суспільство створює відповідні умови для самореалізації особистості, стимулює її саморозвиток чи навпаки блокує його і тим самим може провокувати вихід її активності в небажаному напрямі, а то й у саморуйнуванні.

Автори не ставлять за мету вирішити всі актуальні питання з даної проблеми, а намагаються акцентувати увагу на загальних засадах саморозвитку особистості, показати, як реалізувалася ця людська активність у різних культурних епохах, проаналізувати технології, стратегії, моделі саморозвитку, їх залежність від домінуючих ціннісних орієнтацій в конкретно-історичних типах суспільств, світоглядних позицій особистості.

## РОЗДІЛ 1. САМОРОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ І ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ

Споглядаючи явища органічної і неорганічної природи, можна пересвідчитися у безперервній зміні (рухові) матерії. Причому людині завжди було зрозуміло, що рух елементів природного середовища відбувається відповідно до певних закономірностей. Прагнення пізнати й використати їх навіть примітивними народами відбиті у магічній практиці, правилах табу, тотемних уявленнях тощо. Крім того, людині навіть з найпримітивнішим рівнем духовного розвитку притаманне розуміння, що закономірності руху матерії визначаються внутрішніми властивостями тих чи інших її форм. Так, назви, які отримали різні об'єкти природного середовища (і духовного, і соціального) у мовах народів світу, свідчать про усвідомлення їхніх внутрішніх, глибинних властивостей, які й зумовлюють закономірність, тобто повторюваність і прогнозованість руху схожих матеріальних об'єктів. Крім властивостей самих матеріальних об'єктів, їх буття (рух) визначається, і це також очевидно, середовищем, у якому об'єкти перебувають. Власне, у взаємодії об'єкта і середовища й проявляються закономірності як прояв властивостей<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Філософська рефлексія «закономірності» (тобто повторюваності, передбачуваності, невідворотності, необхідності) можлива принаймні вже на тому рівні духовної досконалості, яка притаманна народам, що починають формувати політичну систему суспільства. Про це свідчить етимологія категорії «закон». У грецькій «закон» («νόμος») первинно означає звичай, потім – юридичні норми, тобто організуючу діяльність людини. Але не лише через осмислення соціальних явищ і соціальної діяльності людини з'являється ідея невіддільної людини сили, що впорядковує Космос в цілому, у тому числі природу, соціум і саму людину. У Геракліта це – «логос», у Анаксагора – «нус», у Платона – «ідеї», Арістотеля – «ейдос», у Китаї з'являється категорія «дао» тощо. Передують у цьому ряду спроби осягнути ідею божества. У Новий час формується поняття «законів природи», тлумачення яких досить неоднозначне: у Декарта – це причина і форма речей, рухів і властивостей, закони Ньютона – це стійкі відношення у природі, у Фейєрбаха – всезагальні об'єктивні необхідні відношення, що принципово можуть пізнаватися, у Гегеля – надіндивідуальний ідеальний принцип розгортання абсолютного духу, марксизм декларує дію об'єктивних законів як у природі, так й у суспільстві та його історії тощо. Традиційно категорії «закон» протиставляється категорія «хаос». Це свідчить про переважну рефлексію проявів закономірності, а не їхніх причин. Але категорії «закон» протиставляється також і категорія «свобода» як причина духовної діяльності, тобто визначальна риса особистості (цей феномен осмислювався Епікуром, Кантом, Паскалем («логіка серця»), К'єркегором, Марксом, Сартром, Камю...). Ці підходи не є антиномічно непримиренними. Обумовлена свободою діяльність особистості завжди впорядковує світ, зменшує хаос і збільшує закон. Так, термодинаміка свідчить, що в усіх замкнутих системах, в яких несвободно й хаотично рухаються певні елементи, виконується закон зростання ентропії, що означає зростання хаосу і зменшення впорядкованості. І лише осмислене (що є проявом свободи) спрямування на систему енергії здатне зменшити ентропію і підняти рівень впорядкованості. Аналогічно хаос і безладдя в соціумі припиняється спрямованим вольовим впливом людини. Але закон як прояв впорядкованості одночасно й обмежує свободу особистості, яка в ідеалі повинна обмежуватися лише її природою. Ця антиномія у протиставленні категорій «закону» й «бажання» (тобто волі, свободи) у неперевршений спосіб викрита ап. Павлом. [Рим.7; 19-24].

Людина також завжди прагнула пізнати внутрішній, глибинний смисл власне людського буття. Але цілком очевидними є два феномени: прогнозованість, тобто закономірність буття людини, і обумовленість людського буття проявами свободи, носієм якої є дух. Пояснити суперечливий характер власного буття людина змогла на більш-менш досконалих рівнях духовного розвитку, які характеризувалися розвиненим релігійним і філософським світоглядом. Але й архаїчній людині зрозуміло, що якість людського буття може різнитися у досить широкому діапазоні. І в цілому воно може бути осмислене як перехід до вищих або нижчих рівнів повноти буття, тобто як розвиток або деградація. Причому людина завжди прагне збагачення свого буття, а отже, розвитку. Це прагнення складає її внутрішню сутність.

### **1.1. Ідеї саморозвитку людини в езотеричних вченнях давніх цивілізацій**

Скрізь і завжди людина прагнула саморозвитку і тому накопичувала, зберігала знання про його прийоми і методи. Найповніше ж уявлення про повноту буття як дороговказ саморозвитку оформлюються у релігійних системах. Тому досліджуючи феномен саморозвитку особистості, не можна обійти увагою релігійні світоглядні системи, які обов'язково передбачали саморозвиток у найрізноманітніших його формах.

У перехідний період від архаїчного до цивілізаційного соціального і духовного розвитку релігійне життя багатьох народів характеризувалося наявністю різних паралельних культів, які можна поділити на дві відособлені форми: примітивні народні вірування та елітарні культу-містерії, носії яких намагалися досягнути метафізичні й антропологічні основи буття, пізнати сутність божества і людини. Саме в елітарних езотеричних культурах накопичувалися знання, досвід, акумульовані і збережені таємними товариствами, і передавалися їх новим членам.

Багато таких давніх культів зникли, а разом з ними – їхні секретні вчення, ідеї, онтологічні й етичні системи, погляди на ієрархію цінностей. Але деякі збереглися у той чи інший спосіб. Наприклад, іудеї у часи вавилонського полону (окрім подальшого осмислення ідей про спокутувальне страждання як засобу спасіння й водночас зародження ідей про спасіння як саморозвиток окремої особистості) запозичували філософські й теологічні ідеї таємних окультних шкіл халдеїв та інших народів Передньої Азії. У такий спосіб започаткувалося окультне вчення, яке протягом століть було популярне у єврейських містиків – Кабалла. Його аналіз дає можливість скласти уявлення і про містерії Давнього Сходу.

Характерною ознакою епохи давніх цивілізацій стали об'єднувальні процеси та зміцнення зв'язків між народами. Тому вплив ідеології містерій

на суспільство та його розвиток, незважаючи на езотеричний характер цих культів, значно більший порівняно із впливом тотемного світогляду, що проявлявся в ініціаціях, та ідеології таємних товариств. Зокрема, посвяченими у містерії були багато визначних мислителів стародавнього світу. Подібний факт дає можливість більш докладно дослідити світоглядні орієнтири, які визначали саморозвиток, іноді навіть прийоми й методи самовиховання, що практикували посвячені у ці культу. Слід зазначити, що навіть поверхове знайомство з ними підштовхує до висновку про глибокий символізм даних вчень. Це свідчить, з одного боку, про значну невідповідність їх езотеричних та екзотеричних світоглядних спектрів (ця риса притаманна вже ініціаціям), з другого – дає можливість припустити, що в них зашифровані надзвичайно глибокі уявлення про всесвіт і людину.

Деякі філософсько-релігійні школи досить вільно пропагували свої вчення і відстоювали їх у протистоянні з іншими. Наприклад, одним із перших випробувань для християнства стала боротьба з гностицизмом. Полеміка була настільки інтенсивною, що породила велику літературу, яка має інтерес не лише для дослідників історії християнства, але й таємних езотеричних вчень стародавнього світу. Часто містерії відігравали значну роль у суспільстві й мали широку мережу храмів, велику армію жерців і були змушені фіксувати свої вчення у писемних пам'ятках, мистецьких творах тощо. Яскравим прикладом є давньоєгипетські містерії, які мали значний вплив на увесь стародавній світ. Тому дослідження історії й культури Давнього Єгипту, зокрема писемних пам'яток, дозволяє скласти уявлення про розуміння сенсу життя, а відтак – і сутності феномену саморозвитку особистості. Слід розуміти, що культурні пам'ятки не лише Єгипту, а й інших стародавніх цивілізацій є джерелом інформації насамперед не про примітивні народні вірування, а елітарні культури, які обов'язково мали езотеричні вчення; культури, що з повним правом можуть називатися містеріями і приваблювали устремлінням на звільнення душі від кайданів матеріальної природи, зла чи досягнення у той чи інший спосіб абсолютного блага. Тому головним джерелом знань про інтерпретацію давніми містеріями того феномену, що ми називаємо саморозвитком, є дослідження релігій і філософії давніх цивілізацій. Хоча сподіватися деталізації прийомів і стратегій саморозвитку, які практикувалися членами містерій, звичайно, означає безпідставну самовпевненість.

Існувала величезна кількість давніх культів. Одними з найпоширеніших містерій стародавнього світу можна вважати містерії друїдів. Ця релігія практично визначала релігійне та суспільне життя на заході Європи і мала значний вплив на моральну свідомість, світогляд народів Британії, Галії, Ірландії та інших країн. Світогляд і вірування друїдів зумовлювалися поклонінням сонцю (однією з характерних ознак культу сонця є образ мадонни

з немовлям на голові або на руках, який існував і у друїдів, і у слов'ян<sup>1</sup>) і пов'язаними з ним уявленнями та обрядами вмирання й воскресіння божества<sup>2</sup>. У зв'язку з цим вони вірили у воскресіння і посмертну відплату за гріхи. В цілому у даному культурі спостерігається відвертий монізм – при пантеїстичному характері цієї релігії різні боги сприймаються як іпостасі та еманация єдиного Бога. Тому в основі філософії друїдів взаємодія двох начал – чоловічого й жіночого – та протидія двох паралельних принципів буття – добра і зла. Разом з відомостями про спосіб життя і вимогами, які ставилися до ініційованих членів культу, що дійшли до нас, такі світоглядні засади свідчать, що метою саморозвитку друїдів були моральна досконалість, засобами досягнення якої визначалися невибагливість до їжі, житла тощо, певними орієнтирами духовної практики – досконалість вольових, емоційних, інтелектуальних проявів духовного життя і здобуття певних знань.

Культ Мітри також базувався на протиставленні й одночасно визнанні єдності добра і зла. У метафізичному смислі добро і зло визнавалися двома паралельними рівноправними принципами буття, притаманними всьому суцільному. І лише в етичному – протиставлялися, в центрі етичного вчення – протиборство добра і зла, осередком якого вважалася людина. А тому головними ідеями філософії містерій Мітри є протиставлення неба й пекла, постійної боротьби між добром та злом, безсмертя душі, дотримання морального кодексу, утримання та суворого самоконтролю. Висвячення в ритуали Мітри сприймалися як самоочищення, посилення інтелектуальних здібностей, збільшення контролю над матеріальною (фізіологічною та інстинктивною) природою людини<sup>3</sup>. Очевидно, що світогляд, який базується на етичному протиставленні добра і зла, завжди обумовлює прагнення до саморозвитку, закріплене у ціннісно-світоглядних орієнтирах. Але моніс-

<sup>1</sup> Також «Релігія друїдів... має багато схожого з семіто-халдейськими віруваннями» [Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2004. – 688 с. – С. 65]. В усякому разі кельтські племена переселилися на захід Європи зі сходу, а потім частково – у Малу Азію; у цьому регіоні теж зустрічаються культури, пов'язані з обожненням сонця (наприклад, титулом царя хетів було «сонце» [История Древнего мира. Древний Восток. Египет, Шумер, Вавилон, Западная Азия / А. Н. Бадак, И. Е. Войнич, Н. М. Волчек и др. – Мн.: Харвест, 1999. – 832 с. – С. 472]). Хоча не можна стверджувати пряме запозичення культури тим чи іншим народом, але подібні культури найімовірніше були формувати схожі уявлення й ціннісні орієнтації.

<sup>2</sup> Отже, у світогляді друїдів залишилися дуалістичні уявлення. Хоча в цілому він був моністичним, тобто ґрунтувався на уявленнях про єдність не лише матеріального і духовного, але й абсолютно досконалого, божественного й емпіричного, тобто всього суцільного. [Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – С. 44–45] Зокрема, моністичний світогляд передбачає уявлення про іманентність абсолютної повноти буття реальному буттю людини.

<sup>3</sup> Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1997. – 3-е изд. – 794 с. – С. 56.

тичний характер цього світогляду, що ґрунтується на переконанні про метафізичну єдність добра і зла, – принципово обмежує саморозвиток.

Духовне життя Давнього Єгипту визначалося існуванням багатьох культів, які мали характер містерій. Наприклад, Е. А. У. Бадж зазначає: «... Навіть освічені єгиптяни надто високо оцінювали силу магів, то нічого немає дивного у тому, що подібні вірування і марновірства у ще грубішій формі процвітали серед селян і ремісників, які не розуміли символічного характеру церемоній, що відбувалися у храмах, і були надто неосвіченими для того, щоб побачити те духовне начало, що складало їх основу»<sup>1</sup>. А «грецькі мандрівники, які відвідували Єгипет, під час цих візитів немало дізналися про єгипетську релігію і цивілізацію,... хоча багато що із побаченого та почутого вони розуміли неправильно...»<sup>2</sup>. Також «єгиптяни не бачили ніякого протиріччя у згадуванні «богів» разом з Богом, якого не можна не ототожнювати з Верховною Істотою і Творцем світу; внаслідок цього їхні ідеї і вірування були неправильно осмислені, а для деяких авторів навіть стали предметом глузувань»<sup>3</sup>. Більше того, в одній із глав папірусу Несі Амсу «ми знаходимо дві версії створення землі і всього сущого... Сам факт одночасного існування двох версій у цій найцікавішій главі доводить, що цей твір значно старіший за папірус, на якому він записаний; і різні тлумачення, які містяться у кожній з версій, підтверджують, що єгипетські писці не дуже гарно розуміли, що вони писали»<sup>4</sup>. Отже, єгипетська культура характеризувалася наявністю езотеричних вчень й водночас спрощеної інтерпретації релігійних обрядів і культів. Причому таємниці були недосяжними не лише для малоосвічених верств, але й для високоосвічених єгиптян, а також іноземців, серед яких були не лише купці, а й інтелектуальна еліта еллінів та інших народів. Це можливе лише за умови, що езотеричні догмати оберігалися як таємниця. При цьому є свідчення, що іноземці могли бути посвяченими в єгипетські містерії<sup>5</sup>.

Але уявлення про езотеричні релігійні погляди давніх єгиптян й відповідні світоглядні орієнтири, що визначали саморозвиток, як уже зазначалося, можна отримати з пам'яток давньоєгипетського мистецтва. Зокрема, у творах єгипетських мудреців, що містять моральні настанови, досить докладно визначаються обов'язки людини перед Богом і суспільством<sup>6</sup>. Особливо це стосується морального кодексу, викладеного у тій частині Книги мертвих, яка називається «Сповіддю заперечення». Вона мала пере-

<sup>1</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь, 1996. – 416 с. – С. 145.

<sup>2</sup> Там само. – С. 154.

<sup>3</sup> Там само. – С. 22–23.

<sup>4</sup> Там само. – С. 27–28.

<sup>5</sup> Наприклад, припускають, що Піфагор був посвячений у деякі єгипетські містерії.

<sup>6</sup> Бадж Э.А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь, 1996. – 416 с. – С. 18–19.

лік широкого спектру гріхів, тобто негативних вчинків, від яких необхідно було утримуватися, що недвозначно свідчить про орієнтованість на моральне самовдосконалення. А деякі вчинки, що визначені у зазначеному документі як негативні, а тому потребують утримання (гнів, безсердечність, покvapливе, необдумане прийняття рішень, нечестиві думки)<sup>1</sup>, передбачають надзвичайно мистецьке управління афектами, тобто витончену духовну досконалість. Аналіз Книги мертвих, інших пам'яток (наприклад, «Повчань Какемна» і «Повчань Птах-хетеп») <sup>2</sup>, а також поховань представників єгипетської знаті і простого люду дозволяють визначитися щодо ставлення єгиптян до найвищої цінності.

Антропологічні уявлення єгиптян базувалися на переконаннях, що людина складається з тіла, душі та розуму-духу (уявлення про восьмичастинну сутність людини, яка включала ще двійника Ка, серце, силу, тінь, ім'я, або виникли пізніше як намагання переосмислити сутність людини, або є нашаруванням альтернативних уявлень та вірувань). При цьому єгиптяни завжди були переконані у вічності душі й духу. Щодо безсмертя чи хоча б відродження тіла вони, напевно, мали сумніви<sup>3</sup>. Прадавнім уявленням єгиптян відповідали переконання, що нетлінність і безсмертя – це риси, які притаманні саху – духовному тілу, що шляхом трансформації народжується з фізичного тіла завдяки молитвам і церемоніям, які вчиняються при похованні фізичного тіла<sup>4</sup>. Отже, вони розраховували на «проростання» з мертвого фізичного тіла нового, духовного, у якому буде жити безсмертна душа. Така філософія обов'язково породжує прагнення людини до морального самовдосконалення. Таким чином, єгипетські культу орієнтували єгиптянина, що повноти буття він зможе досягти лише після смерті у цьому житті. Але саме ним він сподівався набути право на це.

У зв'язку з цим важливо знати, як розуміли єгиптяни повноту буття? Основна ідея єгипетської релігії – ідея воскресіння. Осиріс – бог воскресіння – був найбільш шанованим в народі. Отже, ідея воскресіння не належала до езотеричних уявлень. «В усі епохи він (Осиріс) втілював в очах єгиптян ідею істоти, яка була одночасно і богом і людиною»<sup>5</sup>. «Споконвічно єгиптяни сприймали Осиріса як людину, яка жила, подібно до них, на землі, потребувала води і їжі, померла жорстокою смертю, але за допомогою богів перемогла її й досягла вічного життя. Але те, що здійснив Осиріс, могли здійснити й інші люди..., багато тисячоліть чоловіки й жінки вмираючи вірили в те, що все зроблене [богами] для Осиріса буде символічно віднесено й до них і, подібно до нього, вони воскреснуть й успадкують

<sup>1</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь. – С. 111–115.

<sup>2</sup> Там само. – С. 18.

<sup>3</sup> Там само. – С. 139–140.

<sup>4</sup> Там само.. – С. 60.

<sup>5</sup> Там само. – С. 49.

вічне життя»<sup>1</sup>. Очевидно, що єгиптянин плекав надію не лише на воскресіння й вічне життя, а й на обожнення. Немає також сумнівів, що ці ідеї і сподівання характерні для усіх єгиптян. Швидше за все езотеризм починався після питання: «Як воскреснуть мертві і у якому тілі прийдуть?» [Кор. 15:35]. Але справжньою таємницею є смисл обожнення: «Можливо, колись основним сподіванням єгиптянина була надія на те, що він може не лише стати «Богом, сином Бога» як прийомний син, але що Ра дійсно стане йому батьком» (з огляду на текст Пепі I)<sup>2</sup>. Отже, яким повинна була уявляти людина, що осягнула усі таємниці єгипетських містерій, божественне буття, тобто повноту буття, і як сподівалася її досягти?

Підняти завісу цієї таїни певною мірою допоможе аналіз уявлень про суд над мертвими. А «віра у посмертний суд корінилася в серцях єгиптян так же глибоко, як і віра у безсмертя» і була такою ж давньою<sup>3</sup> і загальною. Хоча поступово ідеї Суду й безсмертя деградували, про що свідчать як екзотеричні народні уявлення, так і тексти Книги мертвих. Факти, на які можна сьогодні спиратися, свідчать про те, що після Суду, за уявленнями єгиптян, душа або отримувала право увійти у царство Осіріса, або негайно знищувалася<sup>4</sup>. Отже зло, неможливість обожнитися, ототожнювалися з небуттям.

Деякі з текстів Книги мертвих розкривають ідею Суду. В одному з них, надзвичайно давньому, відомому щонайменше 3600 років до н. е. (глава XXXb) йдеться про «зважування слів» й оцінку усіх вчинків людини. Також говориться про можливість «відкрити» на Суді ворогами померлого негативних фактів, навіть неправдивих, і можливість запобігти цьому. Причому альтернативою є або розлучення небіжчика з серцем, або «радість серця»<sup>5</sup>. Очевидно, що серце усвідомлюється як осередок духовного життя, а його стан і визначає ступінь повноти буття. Ймовірним є лише те, що відсутність духовного життя, осередком якого є серце, й ототожнювалася з абсолютною смертю; повнота буття згідно з цими уявленнями не можлива без духовної активності. В іншому тексті, нанесеному на саркофазі часів XI династії (близько 2500 р. до н. е. ), який також став частиною Книги мертвих під назвою «Глава про те, як не допустити відторгнення серця він небіжчика у підземному світі», також йдеться про свідчення на Суді щодо діянь проти «праведності і правди»<sup>6</sup>. Ці тексти свідчать, що ще за часів IV династії досить розвиненою була ідея про зважування на терезах життя небіжчика,

<sup>1</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь. – 49–50.

<sup>2</sup> Там само. – С. 30.

<sup>3</sup> Там само. – С. 82. Ще радикальнішим є твердження Баджа: «...Ідея Суду над мертвими у єгиптян належить сивій давнині; вона, напевне, настільки стара, що немає сенсу навіть намагатися встановити, коли вона з'явилася вперше» (с. 85).

<sup>4</sup> Там само. – С. 82.

<sup>5</sup> Там само. – С. 86.

<sup>6</sup> Там само. – С. 86–87.



його вчинків, від наслідків якого залежало чи залишить серце небіжчика, чи ні. Це доводить, що серце вважалося джерелом життя.

Але описи Суду у кращих ілюстрованих папірусах змушують скорегувати думку щодо уявлень про його смисл. На малюнках у папірусах Небсені й Аменнеба зображені терези, на одній чаші яких – фігурка померлого, а на іншій – його серце. Вірування єгиптян тієї епохи ймовірно передбачали, що таким чином можна було визначити, чи підкорялося тіло велінням серця, чи ні<sup>1</sup>. Але не суперечитиме логіці дещо інше тлумачення: чи здатне серце на момент смерті керувати тілом (фізіологією), тобто пристрастями? Тоді смисл суду полягав би у визначенні, чи не зіпсоване серце, чи здатне воно до обожнення. Ці ідеї більш величніші, аніж ідеї про відплату за слова, діяння й помисли минулого життя. Оскільки вони тривалий час співіснували, то нелегко визначити й довести, чи вони розвивалися, чи деградували. В усякому разі, померлий, як видно з наведених текстів, повинен був звертатися «до свого серця, називаючи його матір'ю, а потім ототожнював його зі своїм ка, двійником, пов'язуючи згадування ка з іменем бога Хнему»<sup>2</sup>. Цікавою є й така думка: «Саме бог Хнему допомагав Тоту виконувати волю Бога при Творінні... Померлий, вимовляючи ім'я Хнему, неначе звертається до нього на суді за допомогою, адже він є творцем людини і певною мірою відповідає за спосіб життя останньої на землі»<sup>3</sup>. Якщо Бадж має рацію, то ймовірнішою є все таки деградація морально-релігійних ідей. Адже ідея перекладання відповідальності за своє життя на Творця є проявом морального падіння і вона не може визнаватися такою, що еволюціонує<sup>4</sup>.

Враховуючи, що смислом усіх сподівань послідовників єгипетських містерій було посмертне обожнення, деякі уявлення про смисл повноти буття у потойбічному світі дають гімни богам, які складають вступну частину Книги мертвих. У гімні Ра зазначається: «Ти відроджуєш свою молодість і заходиш там, де був вчора»<sup>5</sup>. Отже, характеристиками божественного буття є незмінність, постійність у повноті буття (молодість), вічність. Це стосується й гімну Осірісу: «Цар вічності й повелитель незмінності». Але далі: «Нехай дадуть мені хліби в обителі прохолоди, і приношення їжею і питвом в Ану, і масток навіки вічні на Очеретяних полях з пшеницею й житом у ньому»<sup>6</sup>. Напевно, єгиптяни справді уявляли, що нове духовне тіло буде потребувати їжі. Але в усіх народів (зокрема східних) їжа, і особливо

<sup>1</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь. – С. 87.

<sup>2</sup> Це зайвий раз підтверджує, що смислом повноти буття вважалося обожнення.

<sup>3</sup> Там само. – С. 87.

<sup>4</sup> Порівняйте виправдання Адама: «Жінка, що дав Ти її, вона подала з того дерева, і я їв» [Буття; 3:12]. Моральне падіння, що вже відбулося, недвозначно проявляється тут у намаганні перекласти відповідальність на Творця.

<sup>5</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь, 1996. – 416 с. – С. 90.

<sup>6</sup> Там само. – С. 91.

хліб були й залишаються символом, джерелом життя і саме тому визнаються святиною, оспівуються, використовуються в різних обрядах, є предметом молитовного прохання. Переважно прохання хліба – це алегорія, за допомогою якої передається прохання життя<sup>1</sup>. І тому немає підстав твердити, що езотеричний смисл цих гімнів полягав у проханні їжі як такої, а не повноти буття взагалі. Про це свідчить також і твердження, що вже у текстах часів V династії зазначалося: боги дозволяють померлим праведникам їсти від їжі (або дерева) життя, яку споживають самі.

Починаючи з 3400 р. до н. е. небіжчик у Книзі мертвих ототожнювався з богом Осирісом. Вважалося, що все, що сталося з ним, станеться й з померлим. При цьому до останнього застосовується термін *маа херу*, який дослівно перекладається як «правдивий словом» (або «голосом») і близький за значенням до «побідоносний». Візьмемо до уваги, що однією з умов успішності магії в Єгипті, та й в інших країнах, вважалося проголошення магічних формул особливою інтонацією, особливим голосом, що підкоряло медіуму духів. Є немало свідчень, що у світі померлих мешкали безліч істот, які могли поставитися до небіжчика вороже, нашкодити йому або допомогти, і сприяння цих істот він потребував. Тому йому необхідно було мати владу над ними, тобто забезпечити виконання усіх вимог<sup>2</sup>. Очевидно, що первинно єгиптяни розуміли божественне буття, повноту буття як гармонію волі й можливостей і без цього божественна повнота буття не уявлялася. Ймовірно, саме такі уявлення і збереглися в езотеричних тлумаченнях текстів та обрядів. Такий стан можна охарактеризувати і як свободу бажань, можливість виконувати власні бажання<sup>3</sup>.

Окрім того, що померлі праведники могли розраховувати на обожнення й ототожнення з богом (Осирісом), є свідчення про те, що рідні й друзі впізнають у світі померлих одне одного. Отже, одночасно вважалося, що душі померлих не втрачають своєї індивідуальності, а лише стають двійниками бога<sup>4</sup>.

Отже, посвячені у таємниці єгипетських культів смисл саморозвитку розуміли як поступове збагачення духовного життя, здатність керувати фізіологією й пристрастями, досягнення такої духовної свободи, яка б дозволила при збереженні індивідуальності особистості обожнитися, досягти повноти буття, притаманної богу. Остання характеризувалася вічністю, незмінністю повноти, свободою бажань і повнотою можливостей.

Найвідомішими із містерій Давньої Греції були Елевсинські. Основу езотеричного вчення Елевсинських культів складала ідея вдосконалення

<sup>1</sup> У Господній молитві використовується саме ця алегорія («Хліб наш насущний дай нам щодня»), і вона була зрозумілою іудею й іншим народам Римської імперії.

<sup>2</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь, 1996. – 416 с. – С. 105–109.

<sup>3</sup> Там само. – С. 136–137.

<sup>4</sup> Там само. – С. 129–131.

Психеї – душі і звільнення її від кайданів матеріального тіла, матеріальної природи людини. Згідно з філософією цих містерій головні сили, що прив'язують людину до матеріального світу, – це нещасття, невігластво та бажання, які супроводжують існування душі у матеріальному тілі. Ті, хто не піднявся над своїм невіглаством, приречені після фізичної смерті на вічні блукання й помилки. Якщо людині не вдалося позбутися земних бажань, вона візьме їх і в духовний світ. А оскільки задовольнити «земні» бажання не буде можливості, душа перебуватиме у вічній агонії-бажанні. Отже, хоча фізичне народження вважалося смертю, а смерть і звільнення душі-Психеї – істинним народженням, ідеї містерії характеризувалися розумінням, що саморозвиток можливий саме в умовах матеріального існування; після смерті людина не може стати ані розумнішою, ані кращою. Титул «Містес», який надавався тому, хто пройшов обряд посвячення у малі містерії, означав «той, що бачить скрізь туман». Це свідчить про досить глибоке розуміння природи самовдосконалення: воно осмислювалося як процес, спрямований на об'єктивацію потенційного, трансцендентного, небаченого. І прагнути його можна тільки завдяки вірі, тобто впевненості у можливості або реальності прихованого, таємного, трансцендентного (звідси, очевидно, й алегорія туману).

Великі містерії, до яких допускалися далеко не всі, а лише ті, хто мав титул Містес, присвячувалися Цербері, яка шукає свою доньку Персену (тобто душу, власну досконалість) і освітлює шлях у царстві смерті двома смолоскипами – інтуїцією та розумом. Великі містерії відкривали посвяченим не лише найпростіші, а й більш досконалі, таємні методи духовного відродження, саморозвитку. Сам обряд ініціації у Великі містерії (після яких неофіт отримував титул «Епоптес», тобто «той, що бачить безпосередньо») символізував поступове піднесення душі у вищі сфери досконалого буття. Хоча слід розуміти, що езотеричний характер вчення цього культу та надзвичайна таємничість не сприяли поширенню ідей ордену. Відомо, що Сократ відмовився від ініціації у ці містерії саме через заборону членам ордену поширювати свої знання<sup>1</sup>. (Втім, це не завадило йому по-своєму зрозуміти природу саморозвитку особистості і передати свої ідеї через учнів, які поширили їх, створивши основні філософські школи Давньої Греції.)

На ранньоцивілізаційному етапі переважно в містеріях спостерігається посилення спроб рефлексії феномену самовдосконалення, зокрема, методів саморегуляції як його формальної основи. Це ознаменувалося виникненням передумов відходу від поглядів, які зумовлювалися моністично-пантеїстичним світоглядом, а саме від онтологічних, антропологічних і етичних ідей про єдність природи добра (блага) і зла. Такі передумови проявилися у прагненні вольової саморегуляції і навіть у розумінні підсвідомо-еротичної

<sup>1</sup> Холл М. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1997. 3-е изд. – 794 с. – С. 79–85.

природи самомотивації людської активності. Дійсно, прагнення підкорити власну поведінку своїй волі може базуватися на переконанні про можливість заперечення зла, можливість позбутися його тощо. А розуміння, що глибинні неконтрольовані духовні процеси (саме ті, що у сучасній термінології мають назву підсвідомих) зумовлюють поведінку людини, спонукають до прагнення позбутися тих з них, що мотивують негативну активність, й викликати до буття ті, що обумовлюють бажану. Це вже безпосередньо підштовхує до переконання, що зло коріниться у людській природі і його можна позбутися шляхом самовдосконалення. Таке розуміння і є передумовою повернення до дуалістичного світогляду, який характеризується переконанням про реальність Абсолютного Блага, тобто позбавленої зла Абсолютної Досконалості, з одного боку, і недосконалості, пов'язаної зі злом (або яка може бути пов'язана зі злом) – з другого. Хоча прагнення вольової саморегуляції може поєднуватися і з моністичними ідеями про те, що добро і зло, оскільки їх природа коріниться у людині, є різними проявами одного буття. Дійсно, містеріально-язичницький світогляд продовжував залишатися моністичним, мова йде лише про виникнення передумов повернення до дуалістичного світогляду.

Містерії існували досить тривалий час – від ранніх цивілізацій і майже до середньовіччя, а подекуди вони зберігалися й у пізніші часи, збільшуючи свій езотеризм. Короткий огляд деяких з них свідчить, що вони характеризуються моністичним світоглядом, який базується на етико-метафізичному протиставленні добра і зла як невід'ємних характеристик буття, і завжди обумовлює прагнення до саморозвитку, закріплене у ціннісно-світоглядних орієнтирах. Більше того, саморозвиток, досягнення повноти буття були основною метою прихильників цих культів. В основному ініційовані учасники містерій орієнтувалися на оволодіння певними знаннями, світоглядними й ціннісними орієнтирами, а також на розвиток психологічних та інтелектуальних здібностей та відповідність досить досконалим моральним кодексам.

## **1. 2. Проблеми саморозвитку особистості в античній філософії**

Прагнення саморозвитку не могло не проявитися в екзотеричних сферах. Та й взагалі навряд чи містерії були монопольними володарями методів і прийомів самовиховання, відомими навіть варварським і дикунським племенам. Ідеї, які є джерелом усвідомленого саморозвитку (наприклад, філософія Сократа), розвивалися не лише в езотеричних культурах. Тому з метою з'ясування, наскільки глибоко самовиховання, інші форми усвідомленого саморозвитку проникли у життя людини античного та сучасного

йому світу, необхідно проаналізувати тогочасні екзотеричні філософські та релігійні вчення<sup>1</sup> й інші феномени духовного життя.

Аналіз основних філософських шкіл античності має велике значення для вивчення будь-якого духовного феномену, тому що антична філософія підготувала ґрунт для розповсюдження християнських ідей, вироблення християнської догматики і взагалі – для формування європейсько-християнського духовного простору. Духовну основу, на якій виникли й розвивалися давньогрецька філософія і наука, складала різноманітні перехрещені між собою релігійні погляди, культу, основні ідеї яких були викладені поетичною мовою, та різноманітні містерії, які зберігали езотеричні космогонічні й етичні погляди грецьких племен та інших етносів.

Досліджуючи ідеї, що спонукали до саморозвитку, не можна обійти піфагорійську релігійно-етичну реформацію. Вона спрямовувалася на моральне оновлення суспільства на засадах справжнього аристократизму і шляхетності. Дослідники зазначають, що піфагорійські містерії генетично походили від орфічних. А космогонія орфіків базувалася на поглядах про хаос як темну нерозумну першооснову всесвіту.

На противагу цим поглядам у грецькій теології і філософії виник напрям, прихильники якого виводили всесвіт зі свідомого творчого начала. Ці космогонії перебували під явним впливом етичного руху. Причому для них поступово стає характерним морально-алегоричне тлумачення міфології, яка поволі очищується від наївного антропоморфізму божеств; тобто відбувається розвиток деградованого світогляду. З цим неминуче пов'язане поступове звернення до моністично-монотеїстичних поглядів і посилення ідей про моральну відплату та безсмертя душі, зокрема, і про переселення душ<sup>2</sup>. У цьому напрямі й розвиваються ідеї піфагорейства, морально-релігійна реформація якого цілком відповідає духовним традиціям тогочасного грецького суспільства. Нетрадиційною була морально-політична, аристократична за духом, реформація. Вона суперечила загальній демократичній тенденції розвитку політичних ідей, яка свідчила про зародження кризових явищ у суспільстві. В усякому разі досягнення такої високої мети, як моральна реформація, і в релігійній сфері, і в соціально-політичній не можна навіть уявити без усвідомленого саморозвитку.

---

<sup>1</sup> Хоча слід зазначити, що спочатку давня філософія, зокрема грецька, розвивалася в тісних межах союзів (шкіл), які часто мали характер релігійних товариств. Але їх відкритість значно збільшувалася порівняно з містеріями. Відповідно вони мали більший вплив на усі сфери життя суспільства. З цієї точки зору піфагорійський союз можна розглядати як перехідний тип від містерій до наукових шкіл. Власне, заснований Піфагором союз і був спочатку лише родом містерій, які можна розглядати як етичну реформацію орфічних містерій. Тому поняття «екзотеричні» слід застосовувати досить обережно.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 36–38.

Для того, щоб зрозуміти характер поглядів піфагорійців на самовиховну практику, слід усвідомити, яким же вони уявляли ідеал досконалості, тобто ідеал повноти буття. Оскільки характерною особливістю теології Піфагора була віра у переселення душ і циклічність буття, то, очевидно, вважалося, що повноти буття людина може набути під час перебування душі у тілесній оболонці, і такій повноті відповідає споглядальний тип життя. Б. Рассел подає, як розуміли це Піфагор і його послідовники. Він зазначає, що «слово «теорія» «первинно було орфічним, яке Корнфорд тлумачить як «пристрасне і прихильне споглядання»... Піфагор розумів «пристрасне і прихильне споглядання» як інтелектуальне споглядання, яке ми використовуємо також у математичному пізнанні. Таким чином, завдяки піфагорейству слово «теорія» поступово набуло свого теперішнього значення, але для усіх, кого надихав Піфагор, воно зберігало у собі елемент екстатичного одкровення. Це може видатися дивним для тих, хто небагато і неохоче вивчав математику у школі, але тим, хто відчув п'янку радість несподіваного розуміння... піфагорійський погляд здається абсолютно природнім, навіть якщо він не відповідає дійсності»<sup>1</sup>. Отже, саморозвиток піфагорійці розглядали як свідомий процес, спрямований на створення умов для інтелектуального споглядання тих чи інших елементів буття з метою отримання містичного прозріння, розуміння, одкровення про їх ідеальну сутність.

Давньогрецька наука, розвиваючись, захопилася натурфілософією, предметом дослідження якої була матерія. Фізика й метафізика склали основу наукових інтересів на декілька поколінь. Але вже Геракліт при загальному метафізичному характері його вчення знову повертається до антропології<sup>2</sup>, політології<sup>3</sup> та теології, що ознаменувало поступову зміну об'єкта наукових досліджень. А вже з появою Сократа людина стала основним об'єктом наукового пізнання. При цьому, як відомо, знання він ототожнював з благом, а відтак, і з досконалістю, а науку (як процес, творчість) – з моральним самовдосконаленням. Хоча не можна вважати, що наукові надбання в галузі метафізики, фізики та інших не були відомі Сократу чи він не перебував під впливом ідей про приборкання фізіологічних потреб.

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии: В 3-х кн.: 3-е изд. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с. – С. 67.

<sup>2</sup> «Навряд чи може бути випадковим, що уривки Геракліта, які збереглися, містять мало власне фізичного, але тем більше метафізичного й антропологічного. Якщо його твори мали дійсно (пор. Diog.Laert.IX,5) три *λογοι* (міркування), з яких одне тлумачило *περι του παντος* (про загальне), а два інші були *πολιτικός* (політичне) й *θεολογικός* (богословське), то вже з цього можна бачити, що ми маємо справу з філософом, котрий не лише випадково розмірковує про людське існування, як це робили його мілетські попередники, але робить його предметом найважливіших досліджень». // *Виндельбанд В.* История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 368 с. – С. 60.

<sup>3</sup> Наприклад, філософ недвозначно поширює свої ідеї законності плинності всього сущого у боротьбі протилежностей на відносини між людьми, народами і державами; зокрема, вбачає моральне й політичне завдання людини в пануванні закону, в приборканні анархії маси і свавілля демократії.

Щоб зрозуміти, чому Сократ фактично обмежив коло своїх філософських інтересів етикою й антропологією і чи дійсно він абсолютизував знання, слід усвідомлювати особливості духовного життя Еллади в епоху грецького просвітництва, продуктом якої був і Сократ, і його опоненти – софісти. На момент виникнення наукова творчість у Давній Греції мала характер певної замкнутості чи, точніше, аристократизму, елітарності. Носіями наукових знань, наукового світогляду, мудрості були окремі особистості або замкнуті у собі наукові товариства (школи). Очевидно, знання, як і процес пізнання, для них були цінними і привабливими самі по собі. Спочатку бурхливий розвиток суспільного життя не порушував споглядання давньогрецьких інтелектуалів. Піфагорійці були першими, хто наважився реформувати суспільство відповідно до наукового світогляду. Також наука поступово, але невідворотно почала змінювати zdegradovanі народні<sup>1</sup> релігійні уявлення, примітивність і наївність яких ставала дедалі очевиднішою<sup>2</sup>.

Але сплеск етнічної самосвідомості, викликаний перськими війнами, боротьба між полісами-державами та між родами-партіями й окремими особистостями у самих містах викликали різкі зміни у науковій діяльності. Наука, яка поступово окріпла в елітарних умовах, повинна була почати своє служіння суспільним інтересам. Величезної ваги в нових умовах набували і знання, і досвід самостійного розмірковування та отримання нових знань. Особливого значення набувало розуміння природи судження, вміння вести дискусію, переконувати. Той, хто безумно дотримувався старих традицій, звичаїв, моральних і правових норм (Δίκη (тобто право, суд), яка раніше погрожувала покаранням за кожне порушення закону, тепер все більше залежала від вміння вплинути на переконання суддів і натовпу), виявлявся переможеним у політичній боротьбі. У греків починало вироблятися усвідомлення, що в політиці підготовка, професіоналізм мають таке ж значення, як і в будь-якому ремеслі<sup>3</sup>, що породило потребу у навчанні політичній майстерності, якою за тих умов могло бути лише ораторське мистецтво. У демократичній державі не стільки управлінський професіоналізм міг дати реальну владу, скільки сила переконливого красномовства, яке й почали ототожнювати з «мудрістю» (σοφία), бажаність якої була тим більшою, чим більш елітарною й езотеричною видавалася вона раніше. Задовольняючи цю потребу, з'явилися вчителі «мудрості», софісти, які змінили соціальний статус науки: з елітарного дозвілля і безкорисливої любові до мудрості, філософії у первинному значенні слова, вона перетворилася на професію, мистецтво, а її дослідники – на публічних вчителів<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Це ще довго не стосуватиметься езотеричних світоглядних уявлень містерій.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. Платон. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 175 с. – С. 7.

<sup>3</sup> Це була реакція на демократизацію державного ладу, яка у грецьких полісах була доведена до абсурду – до вибору посадових осіб жеребкуванням і панування натовпу.

<sup>4</sup> Виндельбанд В. Платон. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 175 с. – С. 8–9.

Новоявлені вчителі почали освоювати наукову літературу останнього століття, здобуваючи відомості з історії, природознавства, знайомлячись з великою кількістю фізичних, метафізичних, етичних теорій. Усі вони су-перечили одна одній, кожна мала слабкі місця і могла бути спростована, принаймні частково. Зазначені джерела давали достатньо знань, якими можна було похвалитися перед слухачами, але вони не вчили мистецтву бути діловитим громадянином і політиком. Тому основне значення софісти приділяли ораторському мистецтву. Найменш значущі з них взагалі обмежувалися викладанням фразеології, декламації, різноманітних прийомів доказування і спростування в судових та політичних промовах. Софісти, напевне, й довели техніку адвокатських хитрощів до значного рівня досконалості. Най-талановитіші із софістів, насамперед Протагор, пішли далі. Вони старанно досліджували процес виникнення переконання, оцінки, поглядів, мотиву. Ця діяльність поклала початок розвитку психологічних теорій, формулюванню загальних логічних та етичних правил. А оскільки софісти спрямовували свої дослідження на те, як вплинути на людські наміри і погляди, то закономірним був висновок: будь-яка думка чи оцінка відносні і суб'єктивні, що давало можливість доводити і спростовувати будь-що. Мудрість софістів, таким чином, полягала у запереченні об'єктивної, надособистісної цінності: об'єктивної істини, об'єктивного блага, краси як такої<sup>1</sup>.

Релятивізм софістів насамперед спрямовувався на прадавні національні традиції – мораль, звичаєве право, релігійні звичаї. Але водночас він ігнорував і ставив у залежність від суб'єктивних егоїстичних інтересів інтереси національні, державні тощо. В умовах, що склалися, духовний, зокрема інтелектуальний, саморозвиток став бажаним, і це прагнення доповнювало традиційне прагнення греків до фізичної досконалості, естетичної довершеності. Але такий саморозвиток, що базувався на софістичному русі, став одним із симптомів кризи, яка зароджувалася у суспільному житті Афін та інших полісів.

Цю небезпеку і відчув Сократ. Бездумне виконання громадянських обов'язків і народних релігійних звичаїв не могло задовольнити філософа, який теж підносив до самоцінності самостійні міркування суб'єкта. Абсолютно відповідаючи духові свого часу, геніальний представник грецького просвітництва погоджувався зі своїми опонентами, що будь-яка діяльність повинна базуватися на знанні та певній підготовці. В умовах релятивізму софістичної епохи особливо відчувалася необхідність знання і суджень, що відповідають здоровому глузду, адже перемагав завжди той, хто був найкраще обізнаним. Такий стан і відбився у поглядах Сократа, який переніс питання у моральну площину, зазначивши, що істинне знання саме по собі зумовлює правильні вчинки. Отже, філософія Сократа, маючи суто етичне спрямування, базується на психологічній теорії про тотожність знання і

<sup>1</sup> Виндельбанд В. Платон. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 175 с. – С. 9–10.



доброчесності, знання і волі, знання і діяльності. Власне, психологізм Сократа базується на евідемонізмі, адже переконання, що ніхто не може чинити зло з власної волі ґрунтується на іншому переконанні, що той, хто зрозумів, що для нього корисно, не може чинити всупереч свого блага<sup>1</sup>.

Напевно, переконання у тому, що лише знання формує діловитих і щасливих людей, змусило і Сократа ознайомитися з науковою спадщиною попередніх поколінь, але свої пошуки мислитель спрямував виключно на моральну природу людини. Мабуть, до такого висновку його спонукало усвідомлення, що аксіологічний, зокрема етичний релятивізм софістів, вся їхня просвітницька діяльність спрямована на захист особистих інтересів (а практично вся цінність знань, які давали софісти, полягала в тому, що збільшувала можливості особистості, яка прагнула влади і могутності) і шкодить національним та громадським інтересам греків. Ось цього і не змогла прийняти благородна душа Сократа. Від пізнання він вимагав не задоволення людських бажань, які зводяться виключно до досягнення особистих інтересів, а формування людей, здатних служити суспільству. Критерії ж досконалості громадянина, які відповідають таким вимогам, є виключно моральними<sup>2</sup>. Наука і пізнання повинні навчити людину бути порядним у моральному смислі, тобто доброчесним. Отже, діловитість і доброчесність<sup>3</sup> – ось у чому полягає різниця між софістами і Сократом, зокрема, між двома підходами до розуміння саморозвитку особистості. І вже для того, щоб зробити людину доброчесною, слід вивчити, як виникають мотиви її діяльності, як формуються її переконання, внутрішній світ. Ось чому й у якому контексті Сократ проголосив максимум «пізнай себе».

Таким чином, стверджуючи, що Сократ ототожнював саморозвиток особистості з пізнавальним процесом, слід розуміти, що Сократ, як і софісти, не мав на увазі пізнання і знання, які були б самоцінними, пізнання і знання заради них самих. І логіка, і діалектика, і ораторська майстерність, від яких Сократ міг, безперечно, отримати й естетичне задоволення, спрямовувалися ним на моральний розвиток громадянина. Тому всю премудрість грецької науки, за винятком етичних досліджень, Сократ вважав за доцільне відкинути. Передумови для усвідомлення абсолютних моральних цінностей і норм він знайшов у народній свідомості. Відтак істина, як він

<sup>1</sup> *Виндельбанд В.* История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 118.

<sup>2</sup> Крім того, було очевидно, що натурфільософія не дає можливості пізнати сенс людського життя. Вона досліджує закономірності, що не сумісні із метою (і саморозвитком), яка передбачає свободу. Пізнати мету можна було лише виходячи з етики, а не фізики. Досліджуючи пізнання, він переконався, що воно базується на розумі. Абсолютне пізнання або усвідомлення розумної мети явищ, які всі пояснювали суто механістично, доступне лише абсолютному, божественному розуму. Тому Сократ і визнав фізику неможливою. Певно, він вважав, що людина може пізнати лише те, що залежить від неї самої, від її волі, розуму і свідомості, серед яких, безперечно, віддав перевагу розуму. Тому Сократ і переніс спостереження на свій внутрішній світ.

<sup>3</sup> Які грецькою позначаються одним і тим же словом «ἀρετή».

вважав, повинна досягатися лише спільними зусиллями. Тому філософ ніколи не проповідував свої переконання, він намагався залучити співрозмовника до спільної пізнавальної діяльності, яка по суті була суто раціоналістичною<sup>1</sup>. Трагедія полягала в тому, що велика благородна мета – виховання добродісного громадянина – не могла бути досягнута методами, запропонованими Сократом. І це обумовлювалося декількома причинами: по-перше, найскладнішим завданням було, мабуть, утворення надійних обґрунтованих понять саме в аксіологічній сфері, аніж в інших; по-друге, почуття цінності – це лише один із проявів свободи людини<sup>2</sup>, і тому наявність ціннісних критеріїв не забезпечувала їх відповідності певній поведінці – наближення до повноти буття усе-таки важливіше, аніж знання про неї; по-третє, з огляду на попереднє твердження, саморозвиток і самовиховання не можуть ґрунтуватися виключно на виробленні ціннісних критеріїв, зокрема знань; «вбачаючи в усьому лише розум, [Сократ] абсолютно нехтує всією емоційною складовою людини»<sup>3</sup>, та і вольовою теж.

Але щойно зазначене принаймні свідчить, що саморозвиток особистості був бажаним у часи Сократа. Серед його усвідомлених форм найпоширенішою була самоосвіта. Хоча в цілому греки надавали перевагу освіті перед самоосвітою, вихованню перед самовихованням, але об'єктивно і виховання, і освіта можуть базуватися лише на самовихованні та самоосвіті. І тому його усвідомлені форми вже осмислювалися на філософському рівні, а це означає, що вони були досить помітними феноменами духовного життя давніх греків. І після смерті Сократа питання саморозвитку, сенсу життя, блага (або повноти буття) продовжували хвилювати розум і серце багатьох мислителів. Хоча із членів сократівського гуртка лише Платон може вважатися вільним від впливу софістики. Усі інші школи, засновниками яких були учні Сократа, фактично стали відгалуженнями софізму, лише облагородженими у своєму розвитку генієм видатного мислителя.

Безпосередньо із сократівського гуртка постала філософська школа кініків. Суто в сократівській традиції вони зосередилися виключно на дослідженні людини. Отже, небезпідставним буде очікування рефлексії кініками свідомого саморозвитку. Тим більше, що послідовники цієї школи єдиним смисложиттєвим орієнтиром визнавали добродісність. Декларативно визнаючи, подібно Сократу, її тотожною пізнанням, головне значення надавали практичній складовій – поведінці людини, її вчинкам. І саме добродісну поведінку кініки визнавали достатньою для досягнення блаженства і щастя, лише добродісна поведінка визнавалася благом. Усе інше просто сприймалося таким, що не має значення.

<sup>1</sup> *Виндельбанд В.* Платон. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 175 с. – С. 11–12.

<sup>2</sup> Серед яких, як уже зазначалося, найактивнішим є підсвідоме, любовне устремління, а також і воля, яка теж мотивує активність.

<sup>3</sup> *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. – М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2004. – 688 с. – С. 130.

Тому ставлення кініків до сім'ї, багатства, честі, навіть насолоди було презирливо нейтральне.

Точніше, кініки вважали, що суспільство, культура, власність породжують бажання, а неможливість їх задовольнити призводять до страждання. А кініки саме й намагалися позбутися всього, що його породжує. Власне, добродією вважалася лише така поведінка, яка не зумовлювалася бажаннями. Кінік обмежував свої потреби не для самовдосконалення, а для зменшення залежності від бажань. Якщо Сократ ігнорував бажання (волю), то кініки пішли далі – вони заперечили їх, оцінивши як негативні. Якщо Сократ орієнтувався на пізнання, то кініки підносили лише одне знання: бажання породжують страждання, і тому слід зректися своєї волі. Власне, бажання розумілося ширше, аніж воля. Кініки, безперечно, розуміли, що афекти, підсвідомі устремління теж породжують страждання (всі ці прояви свободи особистості охоплювалися терміном «бажання»), тому прагнули позбутися і їх. Такий світогляд надзвичайно обмежував свободу людини (підміняючи її незалежністю), адже заперечувалися основні прояви свободи – воля й афекти. А знання та совість (оціночна функція як ще один прояв свободи) максимально вихолощувалися. Цьому сприяло те, що у теорії пізнання кініки прийняли позицію софістичного скепсису. Так, Антисфен не лише заперечив можливість приписати будь-якому суб'єкту відмінний від нього предикат, а й можливість будь-якого протиріччя.

Тому екстравагантний аскетизм кініків не усвідомлювався безпосередньо як засіб досягнення блаженства (тобто досягнення повноти буття, саморозвитку), а швидше – як чеснота, досконалість, єдине благо (повнота буття сама по собі). Хоча не можна стверджувати, що орієнтація на збіднення духовного життя повністю виключала й процес самовдосконалення. Принаймні боротьба з бажаннями й афектами, їх нейтралізація потребували досить майстерної саморегуляції, тобто певної духовної досконалості. Традиція сократівської філософії проявилася у тому, що саме пізнання блага, чеснот розглядалося засобом досягнення щастя.

Зрозуміло, що фактично діяльність, спрямована лише на негативну саморегуляцію, оскільки не вимагає або майже не вимагає самоаналізу, відношення до ідеалу, наприклад, моральних переживань тощо, не може визнаватися саморозвитком, а швидше саморуйнацією, що кініки й продемонстрували.

Засновник життєрадісної філософії кіренської школи Арістіп із Кірени (приблизно 435–360 рр. до н. е) лише недовго належав до сократівського гуртка, а взагалі жив як мандрівний софіст. Філософія кіренців базувалася на релятивізмі протагорівської теорії сприйняття, яка у Арістіпа розвинулася у психологію відчуттів. Її особливістю було визнання реальністю лише власних відчуттів, уявлень суб'єкта. Але ця теорія потрібна була для обґрунтування етики, яка посідала центральне місце у філософській системі

кіренців: оскільки власні відчуття є єдиною реальністю, то лише вони ж і можуть бути добром. Власне, пізнання може спрямовуватися лише на досягнення власного стану і повинно мати об'єктом насолоду (блаженство), яка з-поміж інших відчуттів є найбільшим благом. Взагалі, цінність має лише те, що приносить насолоду або страждання. Не дивно, що заперечується цінність зовнішнього для суб'єкта світу, це проявляється й у кіренському гедонізмі. Мудрець не повинен покладатися на волю зовнішнього світу. Навіть у насолоді він прагне панувати над собою і світом. Отже, кіронець, як і кінік, прагнув відокремитися від світу. Але останній досягав цього зреченням світу, а інший – пануванням над відчуттями, які виникають внаслідок сприйняття світу. Така позиція кіренців більше потребувала саморозвитку, аніж кінічна, тому що передбачала досконалішу саморегуляцію.

Арістіп ототожнював благо (а для нього це найбільш інтенсивне відчуття насолоди) зі здатністю насолоджуватися, яка осмислювалася як чеснота. Тому саморозвиток повинен полягати у підготовці до справжньої насолоди. Але благо, а отже, й те, що вирізняє мудреця з-поміж інших (тобто мета саморозвитку), – максимально можливе задоволення – не залежить від того, що є його причиною, чим воно викликається; чеснота (досконалість як мета саморозвитку) ототожнюється із здатністю досягати найбільшої інтенсивності насолоди за будь-яких умов. Самовдосконалення підготовляє, за Арістіпом, до істинної насолоди. Наприклад, розум повинен звільнитися від забобонів і допомогти усвідомити, як скористатися життям і життєвим середовищем для отримання насолоди за будь-яких ситуацій і умов. Хоча заклик до панування над собою навіть у насолоді свідчить про розуміння, що необмежене прагнення насолоди призводить тим чи іншим шляхом до страждання чи принаймні пригнічує відчуття насолоди. Слід віддати належне Арістіпу, погодившись, що панування над собою у насолоді більш цінне, аніж насолода як така. Але з цього слід би було зробити висновок, що насолода, незалежно від її інтенсивності, не є абсолютним благом; після чого поставити запитання: що ж тоді є найвищим благом і як воно співвідноситься із пануванням над собою?

Але це не було зроблено. Мудрець-гедоніст, за Арістіпом, відверто насолоджується життям, цінує як тілесні, так і душевні насолоди, користується багатством, знатністю, не дуже вимогливий при виборі засобів досягнення насолоди, людей теж розглядає як засіб для досягнення власної насолоди. Хоча він керує своїми прагненнями, є реалістом тощо. Пізніше кіренці, зокрема Феодор-атеїст (онук Арістіпа), використовуючи софістичне протиставлення природи і закону, заперечив цінність законів, звичаїв і релігії. Підносячи принципи егоїзму й індивідуалізму, він визнав прагнення насолоди єдиним мотивом активності людини. Надалі кіренська школа закономірно (оскільки генетично ґрунтувалася на гносеологічному песимізмі) принцип гедонізму розвинула у песимізм. Оскільки мірилом цінності людського

життя є насолода, а більшості вона недоступна, то життя не має цінності. Гегезій (IV ст. до н. е.) вчив, що страждання принципово непереможні, отже, найвищим досягненням для людини є смерть<sup>1</sup>.

В атомістичному матеріалізмі Демокріта (460–360 рр. до н. е.), який розвинувся практично паралельно з сократівською і платонівською філософією, цікавим для дослідження саморозвитку насамперед є його етичне вчення, а також теорія пізнання, які базуються на своєрідній матеріалістичній психології. Пояснюючи чуттєве й інтелектуальне пізнання рухом атомів, філософ не бачить між ними принципової різниці, хоча й визнає більш цінним мислення. Отже, у вченні Демокріта суб'єктивні переживання, внутрішній світ почав осмислюватися як об'єктивна реальність. Натурфілософія, фізика, метафізика злилися з етикою, логікою, антропологією. Власне, не авторство атомізму як ідеї є заслугою Демокріта, а ретельна розробка на атомістичному підґрунті антропології. Остання ж, у такому разі, могла бути лише матеріалістичною. «Об'єднуючий принцип атомізму в тому його вигляді, як останній був розвинутий Демокрітом, являє собою послідовне застосування поняття *механічної необхідності* у природі»<sup>2</sup>. Але такий механічний детермінізм не обов'язково повинен призводити до заперечення саморозвитку як прояву свободи. Хоча Демокріт визнавав дійсними властивостями речей лише форму, масу, щільність і твердість, а інші властивості, такі як колір, смак, температура, він осмислював уже як відносне суб'єктивне сприйняття речей, дослідник припускав можливість пізнання абсолютної (об'єктивної) дійсності, *φύσις*. Саме відносність суб'єктивного сприйняття застерігала його від того, щоб це відносне суб'єктивне сприйняття будь-якого суб'єкта визнати істинним і цінним. А визнаючи реальним об'єктивно-абсолютне, Демокріт не може не визнати одні елементи всесвіту більш досконалішими, аніж інші. Так, найдосконалішим елементом у нього є вогонь: настільки досконалим, що психічна діяльність визнається рухом атомів вогню, і, власне, з вогню складаються душі, що животворять організми. Зокрема, і пізнання об'єктивної істини можливе лише завдяки духовній діяльності, мисленню, найдосконалішому руху найдосконаліших атомів. Мислення Демокріт називає найменшими тілесними зображеннями реальності.

У більшості людей ці найменші тілесні зображення (*εἰδῶλα*) затемнюються грубими і потужними впливами, яких зазнають органи чуттів, і тому лишаються бездіяльними. Лише мудрець сприймає їх, відволікаючи свою увагу від відчуттів і почуттів. Отже, найдосконаліша пізнавальна діяльність потребує духовної досконалості.

В етиці традиційно для давньогрецької філософії цінністю визнається блаженство (*εὐδαιμονία*) або насолода. Але наскільки чуттєве сприйняття

<sup>1</sup> *Виндельбанд В.* История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 131–132.

<sup>2</sup> Там само. – С. 139.

суб'єктивне й неточне, настільки ж і почуттєва насолода, задоволення ілюзорні. Істинними є лише духовні радощі, які викликаються найтоншим рухом атомів душі. Чуттєві задоволення порушують їх рівновагу, обов'язково призводячи внаслідок цього до незадоволення. Чуттєве задоволення викликається лише припиненням незадоволення, яке виникло внаслідок бажання. Але задоволення бажання позбавляє цінності саме задоволення (у цьому міркуванні відчувається явний вплив софістики). Справжнє блаженство полягає в душевному спокої, який характеризується безстрашністю, гармонією, помірністю, а справжня насолода – в інтелектуальному пізнанні. Ці ж чесноти, зумовлюючи стан душі, визначають і моральні якості людини. Отже, щастя має необхідною умовою наявність певних рис (безстрашність) і певного типу поведінки (помірність), які притаманні далеко не всім. Тому, безсумнівно, етика Демокріта вимагає самовдосконалення. Зокрема, маючи зовсім протилежні витoki із сократівською етикою, вона моральну досконалість теж ставить у пряму залежність від інтелектуального розвитку. А засобами саморозвитку визнаються самообмеження, помірність, тобто аскетичні прийоми.

Але досягнення Демокріта не виявили значного впливу на античну філософію і були затребувані лише у Новий час. Натомість головним напрямом грецької філософії виявилось вчення Платона (427–347 рр. до н. е.). Матеріалом для його системи, як і для філософії Демокріта, були вчення Геракліта Парменіда, Анаксагора, Філолая і Протагора. Але зазначені джерела під впливом сократівського принципу були абсолютно оригінально перероблені.

В основі платонівської філософії гносеологічно-метафізичне вчення про ідеї. Платон не заперечував, а знімав протагорівський гносеологічний релятивізм (припустимість якого визнавалася лише для матеріального світу і його почуттєвого сприйняття) і прагнув досягти абсолютного знання про сутність речей. Але основним мотивом цього вчення було бажання досягти істинної чесноти, істинного блага шляхом пізнання абсолютної істини. Безперечно, вчення базувалося на сократівській ідеї тотожності добра й істини (тобто абсолютної моральної і абсолютної аксіологічної цінності). Платон, говорячи про абсолютні істини, мав на увазі абсолютне благо. Тому філософ, звичайно, знімав також і відносність цінності моральних норм, чеснот, переконань, які базувалися на звичаях, на житейській розсудливості і закріплювалися у мінливих і відносних приписах моралі чи звичаєвого права або навіть у поглядах, які певний час панували у соціумі. (У «Горгії» Платон закидав софістиці, що вона приставала на точку зору натовпу, погляди якого занадто мінливі; отже, він визнавав відносність моральної цінності певних соціальних феноменів, але справедливо вважав, що наявність відносних цінностей не виключає існування абсолютних).

Саме дослідження етичних проблем, потреба набути істинної чесноти спонукало Платона подолати релятивізм цінностей і прагнути через пізнання (тобто набуття істинного знання, яке протиставляється знанню віднос-

ному, що ґрунтується на чуттєвому сприйнятті, релятивізм якого розкрив ще Протагор) досягти абсолютного добра. А шляхом такого абсолютного пізнання, яке дає можливість зняти відносність і моральної цінності й цінності взагалі, пропонувалося пізнання за допомогою понять. Практичне втілення цього методу, який мав індуктивний характер, Платон назвав діалектикою (діалог «Федр»). Якщо чуттєве сприйняття дає можливість досягнути відносні цінності, то діалектика – пізнати абсолютну сутність речей, яку Платон позначив терміном «ідея» («οὐσία», власне, «сутність»). А істинне пізнання може мати об'єктом лише буття – істинне абсолютне буття на відміну від процесів бування (у Платона «γένεσις»: «бування, виникання»), які можна досягнути завдяки чуттєвому пізнанню. «Таким чином, цим двом способам пізнання відповідають два різних світи: світ істинної дійсності – ідеї, тобто предмет пізнання через поняття, а інший – світ відносної дійсності, речей які виникають і змінюються, тобто предмет чуттєвого сприйняття»<sup>1</sup>. Отже, ідеї відповідає абсолютна повнота буття, абсолют як незмінна онтологічна сутність – прообраз бування<sup>2</sup>: виникнення, змін (а відтак повинні припускатися і розвиток, і саморозвиток) тих феноменів, які підлягають гераклітівському плину всіх речей. Платон, таким чином, розрізняв світ того, що завжди є і ніколи не буває, і світ того, що постійно буває і ніколи не є. Таке розрізнення зумовлює протиставлення матеріальних об'єктів та ідей, які не можуть мати матеріальної, зокрема, тілесної сутності. Іматеріалізм – це основне досягнення Платона. До нього всі говорили про духовне як особливий рід матеріального буття. Завдяки тому, що Платон не відкидав ані матеріальне, ані ідеальне, з одного боку, та ані абсолютне, ані відносне, з другого, а за допомогою протиставлення знімав протиріччя між ними, його гносеологія переважно позитивна.

Власне, пізнання ідей розглядалося не як інтелектуальна активність, а як безпосереднє споглядання сутності. А ідея – як первинна приналежність душі, яка пригадує її при спогляданні копій ідей у матеріальному світі. При цьому порівняння ідеї і її втілення породжує філософське устремління, пристрасну любов до ідеї (діалог «Федр»), ерос, який прагне покинути мінливий і мінущий чуттєвий світ і злитися з безсмертним світом ідей, істинного буття<sup>3</sup>. Хоча саме «осягнення» ідеї має сенсуалістичний характер, тобто зазначений акт аналогічний сприйняттю органів чуття, насамперед зору.

Але в цілому, оскільки абсолютне добро і абсолютна істина, як, очевидно, й абсолютна краса, ототожнюються, процес осягнення абсолютного

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 165.

<sup>2</sup> Але ще не сфера бування, тому що, по-перше, ідеї розглядаються настільки трансцендентними матерії, наскільки ж матерія – трансцендентна ідеям, а, по-друге, ідеї при своїй абсолютній значущості розглядаються Платоном як множина, а не єдина нескінченність.

<sup>3</sup> Хоча не обов'язково досконалого, тому що Платон розглядає ідеї всього, що можна уявити, у тому числі й ідеї зла та ін.

блага у Платона не стільки потребує саморозвитку і досконалості, скільки сам по собі є саморозвитком. Та механізм останнього суто ідеальний – шляхом сприйняття і розпізнавання ідей, які і є істинним буттям і мають абсолютну цінність (позитивну або, як зазначалося, і негативну). Саморозвиток по-платонівському (як і пізнання) не потребує потужного, як у Демокріта, негативного аскетизму, адже Платон не заперечував чуттєве, він знімав його і переходив до понять та ідей. А для розпізнавання останніх обов'язковою умовою є любов до них, пристрасний ерос (діалог «Теетет»), тобто аскетизм позитивний. Тому платонівська філософія потребує ефективного позитивного за змістом саморозвитку, не заперечення, а набуття. Теоретично негативна складова можлива лише тоді, коли суб'єкт сприймає негативні ідеї, наприклад, ідею зла, і виникає негативне спрямування еротичної функції. Це й відображено у діалогах «Теетет» і «Федон», де ідеальний філософ, який споглядає недосконалість і зло світу, якомога швидше тікає до божества, тобто абсолютного блага (врешті-решт Платон звернувся до ідеї ієрархії цінностей). Але й тут втеча є одночасно еротичним устремлінням до блага і зумовлюється саме ним. Зазначені ідеї Демокріта і Платона чи схожі до них відіграли значну роль у становленні християнської аскетички, яка, ґрунтуючись на негативній складовій, орієнтується на позитивний саморозвиток.

Без сумнівів, вчення Платона, як і будь-кого з давніх греків, було євдемонічним. Не оригінальним є також і переконання, що лише чеснота (тобто вища моральна досконалість) робить людину щасливою. Власне платонівським є подолання утилітарних аргументів моральних проповідей та етичних теорій<sup>1</sup>, яке досягається шляхом визнання, що вища досконалість робить душу учасницею божественного (не в особистісному значенні) світу ідей і вищого блаженства, а не запереченням реальності чуттєвих насолод. Цікаво, що перші діалоги Платона в сократівському дусі ототожнювали чесноти зі знанням. Для практичної філософії це повинно означати переконання, що знання (ми б сказали ціннісні уявлення) однозначно формують поведінку і орієнтацію на вольовий тип саморегуляції. Але пізніше Платон змушений був наголошувати на позитивній самостійності чеснот, визнаючи, що знання не обов'язково визначає поведінку. Не випадково філософ відкрив ерос як вищу рушійну силу особистості, і тому пізнання визнається лише умовою належного (на ідею-мету) спрямування еросу<sup>2</sup>. Це вже означало пошук шляхів узгодження духовних процесів, тобто більш досконалої саморегуляції. Так, найвища за Платоном чеснота – справедливість (*δικαιοσύνη*)

---

<sup>1</sup> Хоча нащадки мало скористалися з цього. Якщо Арістотель, а потім середньовічні теологи й філософи і на Заході і Сході були згодні з тим, що благо слід співвідносити з природою людини, то починаючи з Відродження прагнули створити утилітарні (наприклад, Макіавеллі, марксистки) або раціональні (наприклад, К'єркегор, Кант) системи практичної філософії, що й призвело врешті-решт до софістичного по духу емотивізму.

<sup>2</sup> *Виндельбанд В.* История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 368 с.– С. 165.



можлива при самовладанні (σωφροσύνη), а останнє потребує правильного стримування бажань розумом (ἡμεροσύνη), без чого бажання розвиваються у вади (вже Платон застосовує й термін «пристрасті»)<sup>1</sup>.

Платон і Демокрит відобразили увесь спектр наукових інтересів еллінів, починаючи з епохи грецького просвітництва, і до того часу, як еллінізм став відігравати роль світової культури завдяки звитягам Олександра Македонського і римлян. А вже Арістотель, якому вдалося акумулювати і довершити наукову думку Давньої Греції, синтезував досягнення своїх визначних попередників, хоча в цілому він був представником сократо-платонівської школи. Причому його здобутки мали велике значення для багатьох галузей наукового знання. Одним з основних принципів світобудови, як і критеріїв істинності наукового знання, він визнавав досконалість, довершеність. Арістотель, наприклад, стверджував, що світ має форму кулі саме тому, що це найдовершеніша форма.

Введення досконалості в коло об'єктів наукового дослідження обумовлено метафізичною системою Арістотеля, зокрема його теорією сутностей, яка ґрунтувалася на прагненні примирити вчення про ідеї з емпіричним світосприйняттям. Філософ визнавав дійсно існуючим одиничну річ, яка мислилася у поняттях в протиставленні своїм мінливим станам і відношенням. Прикінцевим об'єктом наукового пізнання визнавалися і не одиничний образ сприйняття, і не абстрактна схема, а річ, яка з плином своїх зовнішніх проявів, які сприймаються органами чуттів, зберігає свою сутність, що виражається у понятті<sup>2</sup>. Поняття «сутність» протиставляється поняттю «бування» так же, як поняття «мислення» («λόγος» у Арістотеля) – поняттю «відчуття». На відміну від платонівського розуміння зазначених понять і взагалі на відміну від платонівської метафізики, Арістотель визнавав повну

<sup>1</sup> Наприклад, у «Федрі» Сократ-Платон у першій промові зазначає: «Слід звернути увагу, що у кожному з нас є два якихось начала, які нас ведуть й управляють нами; ми йдемо за ними, куди б вони не повели; одне з них вроджене, це – потяг до задоволення, друге – набута нами думка відносно морального блага і прагнення до нього. Ці начала в нас інколи узгоджуються, але буває, що вони знаходяться у розладі і верх бере то одне, то інше. Коли думка про благо розумно відображається в поведінці і своєю силою перемагає, це називають розсудливістю. Прагнення ж, нерозумно спрямоване на задоволення, і яке заповонило нас своєю владою, називається неприборканістю. Втім, для неприборканості є багато назв, адже вона буває різною і складною: той її вид, якому доведеться стати визначальним, і дає свою назву тому, хто її набув, навіть якщо ця назва некрасива, і не варто було б її мати. Так, пристрасть до їжі, яка взяла верх над розумінням вищого блага та іншими устремліннями, буде черевоугодництвом, і хто ним вирізняється, той якраз і отримує таку назву. А якщо кимось самовладно керує пристрасть до сп'яніння, і тільки вона ним і керує, – зрозуміло, яке прізвисько отримає така людина. І в інших випадках теж саме: назва береться від відповідного устремління, яке постійно переважає, – і це очевидно» [Платон. Федр // Філософи Греції. Основи основ: логика, фізика, етика. – М.: ЕКСМО – Пресс; Харьков: Фолио, 1999 – с. 199–258. – С. 210–211.]

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 368 с. – С. 217–218.

метафізичну реальність за одиничною річчю, а родові поняття – лише якостями речей, спільними для багатьох з них. Хоча лише в одиничних речах родові поняття і можуть існувати. Це означає певне заперечення метафізичної реальності чуттєвих сприйнятів, образів речі.

Основною формою відношення, яка досліджується у роботах Арістотеля, є відношення (в арістотелівських категоріях) матерії до форми або можливості до дійсності. А для того, щоб розкрити зв'язок між сутністю речей, що виражається у понятті і буванні, застосовується принцип розвитку: у буванні незмінна первісна сутність речі переходить від стану чистої можливості до дійсності. Зміст цього процесу можна сформулювати таким чином: матерія, яка має у собі всі можливості, формується у притаманну їй як задаток форму. Мабуть, це основна концепція світоглядної системи Арістотеля. Буття – це те, що за своєю внутрішньою сутністю повинно розвиватися, а бування – це перехідний стан з того стану речі, що вже не існує, у такий стан, що не існує поки що, і саме цей перехід складає сутнісну рису речі.

Арістотель, таким чином, перший сформулював думку про те, що рух є основною і єдино можливою формою буття. І це положення за формою викладу близьке до сучасного розуміння даного факту. Очевидно, що головним мотивом створення такого важливого пункту арістотелівського вчення була необхідність пояснити феномен виникнення і зміни, а тому філософ не міг обійти й феномен розвитку, вдосконалення, адже зміна може бути або розвитком, сублімацією, або профанацією. А приклади, які застосовував Арістотель для пояснення форм і видів виникнення та розвитку, свідчать, що вчення філософа сформувалося при осмисленні, з одного боку, процесів розвитку органічної матерії та процесів переробки природних матеріалів людиною – з другого<sup>1</sup>. І потім знайдені особливості розвитку були поширені Арістотелем на будь-яке бування.

При цьому Арістотель синтезував гераклітівський та елейський принципи, визначаючи буття як таке, що само себе реалізує, як субстанцію, що у процесі розвитку готова перейти від можливості до дійсності. Причому в кожній одиничній речі матерія і форма (або можливість і дійсність) не існують одна без одної. Кожна річ є одночасно і формою, її можна розглянути як можливість, і матерією, наскільки вона є готовою дійсністю. Сутність же речі є ні те, ні інше, а потенція, що перебуває у постійному здійсненні. Конкретна сутність, взята у конкретному прояві, визначається ступенем здійснення можливості.

<sup>1</sup> Наприклад, у сьомій главі першої книги «Фізики» зазначено: «Виникають же [предмети], що просто виникають, або шляхом переоформлення, як статуя із міді, або шляхом додавання, як [тіла], що зростають, або шляхом віднімання, як фігура Гермеса з каменю, або шляхом складання, як будинки, або шляхом якісної зміни, як [речі], що змінюються по відношенню до своєї матерії» [Арістотель. Фізика //Філософи Греції. Основи основ: логика, фізика, етика. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: изд-во Фолио, 1999. – 1056 с. – с. 589–783. – С. 604]. Зазначена цитата як і весь текст глави підтверджує викладену вище думку.

Відношення матерії і форми завжди відносно у тому сенсі, що одне й те саме може бути в одному відношенні формою, а в іншому – матерією для утворення вищої форми. Це означає, що повинна існувати (на думку Арістотеля) як первинна матерія, позбавлена форми, так і чиста (первинна) форма, яка не може бути матерією. Первинна форма (краще було б вища *авт.* ) як абсолютна дійсність, абсолютна реалізація, здійснення, що виключає все матеріальне, означає досконале буття.

Окрім осмислення категорії абсолютно досконалого буття Арістотель підійшов і до розрізнення розвитку та саморозвитку. Аналіз наведених ним прикладів становлення бування показує, що воно може мислитися двояко. По-перше, форма і матерія можуть бути нетотожними дійсностями, що впливають одна на одну, як цегла й ідея будинку, як мрамур й ідея скульптури тощо, і завдяки цьому впливу форми на матерію й виникають будинок, скульптура як реальність, бування. По-друге, можливість і дійсність бувають, по суті, тотожними – лише різними фазами розвитку однієї і тієї сутності, як фази росту рослини від зернини до дерева. Оскільки така реальність (бування) сама у собі має і дійсність, і форму-можливість, відношення між якими є рушійною силою розвитку, можна уявити, що рух (розвиток, перехід зі стану можливості у дійсність) за певних обставин відбувається сам собою. Тоді можна говорити про саморозвиток як рух реальності, яка має причину руху (рушійну силу) сама у собі, тобто рух, який є мимовільним. Але у четвертій главі другої книги «Фізики» зазначено: «Є і такі [філософи], котрі причиною і нашого Неба, і всіх світів вважають мимовільність: адже [вони вважають, що] самі по собі виникають вихор і рух, які розділяють і призводять до даного порядку Всесвіт. Особливо гідне подиву те, ... що тварини і рослини не існують і не виникають випадково, а що причина їх – чи природа, чи розум, чи щось інше подібне (адже із сім'я кожної живої істоти виникає не будь-що, а ось із цього – маслина, із цього ж – людина), а Небо і найбільш божественні із речей, нам відкритих, виникають мимовільно, без будь-якої причини, подібно до тієї, яка є у тварин і рослин»<sup>1</sup>.

Отже, слід, з одного боку, розрізнити розвиток тварин і рослин, причини якого («природа, чи розум, чи щось інше подібне») хоча й іманентні тваринам чи рослинам, закладені у них самих як визначальна риса сутності, але зумовлюють закономірний результат: саме такий і ні в якому разі інший; а з другого боку – рух «більш божественних речей», який не є ані випадковим, ані закономірним у тому сенсі невідворотності результату, про який говорилося вище. Не зрозуміло лише, чому Арістотель не помітив, що розум як причина розвитку не повинен зумовлювати його результат «такий і ні в якому разі інший»; наслідки його прояву швидше слід визнати ані випадковими, ані закономірними у сенсі невідворотності повторюваності результату.

<sup>1</sup> *Аристотель. Фізика // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика.* – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: изд-во Фолио, 1999. – 1056 с. – С. 589–783. – С. 619.

Важливо підкреслити, що причиною руху (розвитку) Арістотель розглядав не лише форму, те, що повинно здійснитися, а й те, з чого воно повинно постати – матерію, призначену для зміни. Тому матерія і перебуває у тісному відношенні зі своєю формою, має прагнення здійснити її. Але при цьому як чиста можливість вона може бути причиною здійснення й будь-якої іншої форми. Тому матерія, яка породжує побічні устремління, до певної міри перешкоджає повному здійсненню форми. Отже, матерія є причиною недосконалої і випадковості у природі. З цим пов'язується наявність винятків у дії законів природи, випадків, а в усвідомленій діяльності – удачі. Тому Арістотель розрізняє два види причин розвитку: формальні й матеріальні, «заради чого» і «через необхідність». Доцільна діяльність і природна необхідність в однаковій мірі є принципами буття. У цьому сенсі розвиток теж (в арістотелівському тлумаченні цього поняття) може бути двох видів: заснований на доцільній діяльності і закономірний<sup>1</sup>. Очевидно, що Арістотель намагався синтезувати механістичний принцип Демокріта (діяльність матерії у Арістотеля позначається терміном «νάγκη» – необхідність) і платонівське поняття причини (яке Арістотель розвинув до поняття доцільної діяльності форми); один принцип у нього діє через матерію, інший – через форму. Характерно, що цінність впливу двох основ буття неоднаковий. З дії форми (ідеї) породжується все найбільш цінне, а з дії матерії – недосконале, потворне, побічне, мінливе і минуше. Матерія – це завжди вторинна причина буття, сама по собі вона не може рухатися.

Але не можна вважати, що арістотелівське вчення долає моністичний принцип. Матерія і форма, по суті, визнаються тотожними: матерія є лише прагненням до здійснення форми. Моністичний принцип проявляється й у вченні про Божество, а відтак, і про абсолютну досконалість – мету саморозвитку. Ідея Бога обумовлюється саме метафізичними поглядами Арістотеля. Будь-який рух викликається рушійною формою, яка при своєму здійсненні перетворюється на матерію як основу подальшого руху до нової форми. Такий рух мав би нескінченну форму, якби не існувало надматеріальної мети будь-якого руху, чистої форми, позбавленої матерії (тобто можливості, потенції) і будь-якого руху – Божества. Воно є вічною незмінною нерухомою першопричиною будь-якого руху, розвитку (πρωτον κινούν – проторух, першорушійна сила). Воно породжує весь рух у всесвіті, але не своєю діяльністю, адже це був би рух, який неможливий без матерії, а тим, що всі речі прагнуть здійснити реалізовану у Божестві форму. Тобто Божество є рушійною силою руху як об'єкт устремління будь-якого буття до здійснення реалізованої у Божестві абсолютної форми. Сутність Божества полягає в іматеріальності. Воно є мисленням, яке своїм змістом (тобто ма-

<sup>1</sup> Але Арістотель не дав вичерпного розрізнення варіантів руху і розвитку, який би враховував щойно описані можливі випадки. І сьогодні це являє неабияку складність для філософії.

терією) має лише себе самого. Таке самоспоглядання і є вічне блаженство, а відтак – вічна досконалість. Отже, абсолютне благо – це нескінченна мета, але не нескінченна сфера руху (точніше – саморозвитку). І при цьому елемент пасивний по відношенню до бування – матерії й нижчих ступенів форми.

Щойно зазначене є найвищим рівнем розвитку монотеїстичної ідеї у моністичному дусі. Арістотель не зробив останнього кроку до дуалістичного монотеїзму – не розділив метафізичну сутність бування і абсолюту, хоча арістотелівське Божество, як і платонівська ідея, має характер трансцендентності. Дійсно, згідно з арістотелівським розумінням абсолютної досконалості божественне буття характеризується відсутністю будь-яких потреб і прагнень; діяльність Бога звернена лише на самого себе і не може ані творити, ані породжувати що-небудь. І тому воно трансцендентне і будь-якому буванню, воно не потребує ані свого руху (тобто ні розвитку, ні саморозвитку), ані будь-якої матерії чи форми.

Окрім досконалого Божества реальність притаманна лише природі як сукупності руху матеріальних речей, а рух розглядається трьох видів: зміна місцезнаходження у просторі, зміна властивостей і зростання. Ця схема є ієрархічною. Так, зростання (розвиток) обумовлене якісними процесами, наприклад, живлення, а ті у свою чергу – необхідними просторовими змінами.

У зв'язку з ідеєю форми Арістотель розглядав й ідею душі. Власне душа – це форма живих істот, тобто рушійна сила (ентелехія) їхньої життєдіяльності, саморуку (в арістотелівському розумінні). Найнижчим родом душі розглядається рослинна, яка обмежена ідеями живлення і відтворення. Душа тварини, крім того, може відчувати, мати бажання і викликати фізичний (просторовий) рух тіла. Людська душа, крім того, має ще й розум. Діяльність душі обумовлює доцільність організмів. Душа у творенні власного тіла обмежена лише притаманній матерії необхідністю (закономірністю), тобто протидією матеріального начала. Але нагадаємо, що душа, безтілесна за своєю суттю, необхідно пов'язана з матерією як можливістю своєї діяльності, а тому не може бути чимось незалежним від тіла, існувати без нього.

Головною діяльністю тваринної душі розглядається відчуття, тобто сприйняття властивостей предметів зовнішнього світу, які синтезуються у центральному чуттєвому центрі – серці – у загальне відчуття. Там же відбувається уявлення (як пригадування), формуються знання про властивості власного тіла та природного світу і образи. Процес формування уявлень і образів, пригадування описується за допомогою вчення про асоціацію ідей, схожою з відповідним вченням Платона. Поряд з уявленнями розглядається друга основна форма діяльності тваринної душі – бажання, які базуються на відчутті задоволення чи незадоволення: бажання виникають залежно від уявлень, зміст яких обіцяє досягнення задоволення чи незадоволення. Бажання, які базуються на прагненні задоволення чи протилежні їм устрем-

ліній викликають доцільний рух органів, а ширше – практичну діяльність. Арістотель визнавав, що бажанню передуює уявлення про цінність свого предмету, тобто про здатність викликати задоволення або незадоволення.

Ця діяльність тваринної душі в людині є матерією для розвитку лише її властивої форми – розуму, який є нематеріальним, не змішується безпосередньо з тілом. Розум як чиста форма – простий, незмінний і не піддається стражданням. Він не виникає разом з тілом, як тваринні функції душі, а приходить зовні, як Божественна сутність, і переживає смерть душі. Тому можна уявити, що розум не є те, що може само розвиватися. Але настільки, наскільки розумне осягнення реальності може стати основою бажання, розум може бути практичним, вважає Арістотель. Тому доводиться визнати, що у людині чистою формою є не лише розум, а присутня й інша форма, така, що може розвиватися. Надчуттєве мислення обов'язково супроводжується чуттєвими образами, викликає бажання і всю практичну діяльність людини. І тому можливості розуму, практичний розум є смертним, пов'язаним з тілом, і саме він може розвиватися.

На таких метафізичних і психологічних поглядах базується етика Арістотеля. У цьому сенсі «Нікомахова етика» є класичною пам'яткою евідемонізму. І якщо фізика й метафізика Арістотеля враховують висновки Демокріта, то вирішуючи питання про щастя, добро і чесноти, філософ мислить в руслі суто сократівської традиції. Так, найвищою чеснотою філософ визнає розум. Він проявляється в діаноетичних чеснотах (мудрість, кмітливість, розсудливість). Етичні чесноти, які базуються на бажаннях (це означає будь-які устремління), мають меншу, точніше, похідну цінність. Вчення Арістотеля недаремно вважається апогеєм античної філософської думки. Аналізуючи чесноти, він намагався вивчити і шляхи їх формування: чесноти, пов'язані з мислетворчою діяльністю, досягаються навчанням, а етичні – звичкою. Обидва процеси передбачають вправи, тренування<sup>1</sup>, тобто самовиховання у первинному значенні цього слова. Вагомим є і вчення філософа про золоту середину<sup>2</sup> (або доцільність, поміркованість, які можна розглядати одними з головних самовиховних принципів й ознаками та критеріями досконалості взагалі і досконалої діяльності зокрема).

Але прикінцевою метою етики є не добродесність сама по собі, а добродесна поведінка (саме вона зумовлює щастя). На думку Арістотеля, для добродесної поведінки недостатньо лише розумового переконання. Успішна протидія афектам і пристрастям потребує досконалої вольової діяльності. Тому й набувають значення моральні чесноти, вони розглядаються Арістотелем тією властивістю волі (що сама по собі не є чеснотою, бо може мати й негативне спрямування<sup>3</sup>), завдяки якій вона підкоряється розуму, а сама панує над емоціями<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Арістотель*. Нікомахова етика // Арістотель. Етика – М.: АСТ, 2002. – С. 39–279. – С. 64–80.

<sup>2</sup> Там само. – С. 64–68.

<sup>3</sup> Там само. – Книга IV.

<sup>4</sup> Там само. – Книга VII, 3.

Таким чином, Арістотелю вже була відома проблема протидії підсвідомих спонукань. І вирішує він її вельми достойно, не поступаючись, в усякому разі, іудейській етиці. Отже, в основу саморегуляції, якої потребувала етика Арістотеля, ним покладено переконання про можливість вольового управління вчинками, у тому числі й підсвідомими спонуканнями (ймовірно, що філософ мав можливість ознайомитися з найвеличнішою на той час релігією – іудейською, зокрема її етичним вченням).

Сам Арістотель пропонував спрямовувати головне зусилля на усвідомлення необхідності достойної поведінки (не важливо чи в результаті розумової діяльності, чи внаслідок сприйняття релігійного імперативу) та тренування волі за допомогою повторення, вправ тощо. При цьому Арістотель пріоритетність чеснот розглядав залежно від їх соціального значення. Отже, саме Арістотель першим в європейській філософії визнав самовиховання основою збагачення буття (хоча за змістом повнота буття традиційно для античної філософії визначалася як насолода), а осмислений рух до повноти буття (тобто усвідомлений саморозвиток) – самостійним предметом дослідження<sup>1</sup>.

Усі інші філософські системи античності не створили нічого принципово нового в галузі теорії самовиховання, прийомів саморозвитку чи у визначенні сутності досконалості. Етика стоїцизму з точки зору нормативної програми є етикою обов'язку. Але в ній мораль відірвана від практики, особиста досконалість – від соціальної програми, ідеал – від реальності. Ідеалом досконалості у стоїцизмі був мудрець, здатний протистояти як небезпекам, стражданням, навіть смерті, так і будь-яким спокусам (він вище чуттєвого задоволення). Цей ідеал визначався як незалежність бажання і вчинків від афектів: природа людини проявляється в розумній, незалежній від афектів поведінці, а відтак, пристрасті (які визначаються як душевна діяльність, що базується на хибних судженнях: характерною особливістю філософії стоїків є визнання оціночного судження, по-перше, сутністю афекту і, по-друге, тотожним зі змістом волі і почуття) є неприродним відхиленням від неї. Мудрець – це самодостатня особистість. Він розуміє, що бажання чогось рівнозначне оцінці його як блага. Але надмірне прагнення блага сприяє неправильному судженню, тобто спрямовує прагнення на неналежний об'єкт, а отже, породжує пристрасті. Подібна вихолощена і збідніла психологія породила у стоїцизмі орієнтацію на повну незалежність практичної діяльності від життєвих обставин, природних і соціальних чинників. Доброчесність у стоїцизмі відірвана від емпіричних впливів, які визнаються нейтральними з гносеологічної точки зору: щастя (доцільно повторити, що евдемонізм антична філософія подолати не змогла) трансцендентне природному і соціальному буттю.

Тому досконалість, у розумінні стоїків, характеризувалася зневажанням, байдужістю до природного та соціального середовища, а також і емоцій.

---

<sup>1</sup> *Виндельбанд В. История древней философии.* – К.: Тандем, 1995. – 365 с.– С. 209–250.

Генетично ці погляди походили від філософії кініків. Водночас не можна ігнорувати власний досвід осмислення сутності досконалості. Ідеал мудреця насамперед характеризувався повною незалежністю волі і вчинків від афектів. Це означає розуміння ірраціональної протидії афективної сфери. Якщо говорити про арсенал прийомів покращення себе<sup>1</sup> (тобто самовдосконалення), то майже єдина його зброя – це невпинний, тотальний інтелектуальний контроль і вольова протидія афективним проявам у разі їх опору розумово визначеним цілям. Далі наполегливих аскетичних вправ, фактично – тренування волі, про що говорив ще Арістотель, стоїки не пішли<sup>2</sup>. Сам «процес» покращення себе стоїки розуміли як приведення власної волі у відповідність із загальним законом природи (адже афект визнавався ними таким, що суперечить природі людини). Власне, вживати термін «процес» можна лише з долею умовності, адже згідно із системою стоїків досконалість, як ідеал, або досягається повністю, або зовсім не досягається. В усякому разі, ніяких ступенів етичної цінності стоїки не визнають. Хоча й повністю відкинути процес самовдосконалення, очевидно, не має підстав. Всі, хто не досяг стану мудрості, є людьми порочними незалежно від ступеня їх морального (отже, й інтелектуального) розвитку. Таким чином, визнаючи щонайменше два ступеня досконалості, стоїки змушені визнавати і явище покращення себе. Хоча саме це поняття у них точно не визначено. Через абсолютизацію поняття природи або світового закону стоїцизм отримав релігійне забарвлення через отожднення людської природи зі світовим розумом. Але водночас надзвичайно спростилися ідеї щодо змісту покращення себе – вони самі по собі обмежуються досконалим самовизначенням, досконалою інтелектуальною діяльністю.

Епікурейська етика відтворювала гедоністичну систему в найбільш розвиненій та довершеній формі. Лише задоволення мало цінність саме в собі, все інше може мати лише похідну цінність. Задоволення, насолода визнавалися умовою і змістом повноти буття. Задоволення розглядалося не лише в позитивному (вузькому) значенні, а й у більш широкому та ціннісному – як відсутність страждань. І вся філософія Епікура спрямована на пошуки необхідних засобів досягнення блаженства. А воно досягне лише за умови розсудливості у прагненні насолоди й упередженні та нейтралізації страждань.

У цьому смислі можна стверджувати, що вчення Епікура присвячене саморозвитку особистості. Традиційно для грецької філософії Епікур духовну насолоду цінував більше, ніж тілесну, але при цьому відверто вбачав духовну насолоду в егоїстичному естетизмі самоспоглядання (естетична насолода самим собою являє квінтесенцію життєвої мудрості Епікура) й інтелектуальному переживанні тілесних насолод. Страждання породжують-

<sup>1</sup> *Епиктет*. В чем наше благо? // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 206–251. – С. 206.

<sup>2</sup> Там само. – С. 208–210.



ся бажаннями, потребами, а досконале блаженство слід вбачати у повному задоволенні бажань. У зв'язку з цим їхнє розумне обмеження вважається необхідною умовою повноти буття. Обмеження повинно ґрунтуватися на оцінці, яка потребує розумової діяльності, розуму. Отже, інтелект, який забезпечує розсудливість, повинен визнаватися одним з головних об'єктів самовдосконалення. Засобом розвитку розумових здібностей як запоруки блаженства визнавалося пізнання (а на практиці – безпеліційне засвоєння догматів вчення Епікура). Фактично це єдиний засіб досягнення блаженства, тобто саморозвитку.

Отже, осмислення давньогрецькою філософією сенсу життя повністю ґрунтувалося на евідемонізмі. Тому теорії, які визначалися гносеологічним та етичним релятивізмом, ототожнювали саморозвиток із самовдосконаленням. Так, софісти майже виключно орієнтували на освіту і вдосконалення ораторської майстерності, красномовства тощо. За часів давньогрецького просвітництва інтелектуальний саморозвиток став бажаним не лише для елітного кола філософів, а принаймні для аристократії та й більш ширших верств тогочасного суспільства. І це доповнювало традиційне прагнення греків до фізичної досконалості та естетичної довершеності. Але існували й інші підходи. Піфагорійці досягнення щастя, тобто повноти буття (а отже, саморозвиток), розуміли як свідомий процес, спрямований на створення умов для інтелектуального споглядання тих чи інших елементів буття з метою отримання містичного прозріння, розуміння, одкровення про їх ідеальну сутність. При цьому і знання, і процес пізнання розглядалися ними самоцінними, привабливими самі по собі. Діалектичне протистояння релятивізму й об'єктивізму у питаннях цінностей обумовило всі найбільш значимі досягнення давньогрецької філософії з цього питання.

Сократ, заперечуючи релятивізм, знецінив і красу, спрямовуючи всі зусилля на моральний розвиток громадянина. Саме в етичній площині він сподівався знайти абсолютну самоцінність і ототожнював благо з істиною. А відтак, досягнення добродітності (що є ніщо інше, як саморозвиток) – з пізнанням моральної самоцінності. Тому він ніколи не проповідував свої переконання, а намагався залучити співрозмовника до пошуку істини і добра – тобто самопізнання. Сократ свідомо залишав шанси на досягнення добродітності лише одиницям – аристократам духу. Але трагедія полягала в тому, що й для них блаженство, щастя тощо залишалося майже недосяжними, адже окрім розуму є ще й почуття, які безпосередньо їх складають. Це й продемонстрували кініки, які дали ідеям Сократа логічне завершення і показали, як отримати незалежність від будь-якої досконалості. Саме вони прийняли максимальне пригнічення духовного життя, насамперед почуттів і волі, за повноту буття, щастя, благо.

Як твердив Демокріт, блаженство потребує гармонії та помірності, а справжня насолода полягає в інтелектуальному пізнанні. Отже, він, як і Сократ, моральну досконалість ставив у пряму залежність від інтелектуальної досконалості, яка об'єктивно потребує виховання певних рис (безстрашності) і певного типу поведінки (помірності). Платон традиційно для грецької філософії визнавав, що щасливою людину робить доброчесність (тобто вища моральна досконалість). Оскільки абсолютне добро і абсолютна істина, як і абсолютна краса, ототожнюються, процес осягнення абсолютної цінності у Платона не стільки потребував досконалості, скільки сам по собі повинен був вважатися саморозвитком. Досягненням платонівської філософії є подолання утилітарних доводів моральних проповідей завдяки визнанню, що учасницею божественного (не в особистісному значенні) світу ідей і вищого блаженства душа стає не запереченням реальності чуттєвих насолод, а завдяки еротичному устремлінню до краси, істини, добра.

У Арістотеля щойно зазначені діалектично суперечливі ідеї зазнали синтезу. Саме він першим у європейській філософії визнав самовиховання основою збагачення буття, а процес досягнення чеснот, наприклад, мужності, розсудливості тощо, які досягаються не всіма і лише за умови певного прагнення (тобто усвідомлений саморозвиток), зробив самостійним предметом дослідження. Розвиток осмислювався ним як реалізація матерії, природою закладеної в неї форми. Форма (приблизно те, що Платон назвав ідеєю) є рушійною силою розвитку у тому смислі, що матерія має устремління до здійснення своєї форми. Розвиток принципово обмежений досягненням абсолютної (первинної) форми, у якій знімається все матеріальне, будь-яке бування і яка означає досконале буття, Божество. Божество є рушійною силою руху як об'єкт устремління будь-якого бування до здійснення реалізованої у Божестві абсолютної форми. Воно є мисленням, яке своїм змістом має лише себе самого. Таке самоспоглядання і є вічним блаженством, а відтак – вічною досконалістю. І при цьому Божество – елемент пасивний по відношенню до бування: матерії й нижчих ступенів форми. Навпаки, бування є активним началом завдяки устремлінню до абсолюту.

Арістотель підійшов і до осмислення відмінності розвитку та саморозвитку, розрізняючи, з одного боку, розвиток, причиною якого є природа чи форма, які закладені в об'єкт як йому іманентна сутність, що зумовлюють закономірний результат: саме такий і ні в якому разі інший; а з другого боку – розвиток, який не є ані випадковим, ані закономірним. Доцільна діяльність і природна необхідність в однаковій мірі є принципами бування й водночас притаманні людині. Саме тому й можна говорити про її саморозвиток і про розвиток взагалі.

### 1. 3. Особливості розв'язання проблеми саморозвитку східними релігійними і філософськими системами

Значний вплив на давньогрецьку філософію і в подальшому на увесь західноєвропейський світ мала індійська культура. Втім, вона виявила його і на сході – у Китаї та всьому далекосхідному регіоні. Давньоіндійська філософія надзвичайно багата на школи й напрями. У ній своєрідно сплетені ідеалістичні й матеріалістичні (школа локаята, онтологія санкх'ї, гносеологія вайшішеки тощо) та навіть атеїстичні концепції. Але етична складова індійських вчень має переважно релігійну орієнтацію<sup>1</sup>. Основою індійського світосприйняття пізніших часів був світогляд, закріплений у Ведах. Індус, навіть заперечуючи їх авторитет, будував своє життя на основі їхніх філософем, мислив ведичними категоріями тощо.

Головним у світогляді Вед (основи ортодоксальних вчень) є ідеї жертвоприношення і жертвності. Релігійні відношення, пов'язані з жертвами, і зумовлені ними уявлення, переживання, релігійні відчуття у давніх індійців були надзвичайно примітивними. Обряди жертвоприношення і молитовні формули, що їх супроводжували, мали характер торгу з божеством, іноді навіть вимагання. «Молитви рідко проникнуті благочестям або ревністю й ніколи – смиренням; про вдячність у них теж майже не йдеться; взагалі слово «дякувати» відсутнє у ведійській мові»<sup>2</sup>. Але під цими грубими формами приховувалося основне благородне почуття – прагнення зберегти чистоту душі, чистоту духовного життя і усвідомлення, що є досконалістю, яка складає вищу мету людського життя і повинна нею залишатися попри всі труднощі.

Підтвердженням цієї думки є знамените індійське законодавство – закони Ману, які сформувалися на ведичному релігійному ґрунті. Згадуючи багато злочинів і передбачаючи відповідні їм санкції, ці пам'ятки виражають впевненість прадавнього законодавця у невідворотності покарання: там, де держава не може покарати злочинця, на допомогу прийде боже правосуддя. Тексти Вед переконують, що святість і гнів богів нерідко мають підвалинами моральні фактори. Метою жертви часто було вимолити пробачення за всі гріхи, духовне очищення. Ідея про невідворотність духовного покарання стала назавжди визначальною у менталітеті і світогляді індуса. «Якого ступеня чутливості може набути совість людини під впливом цієї віри, доводить одна з пісень Атарви: «Якщо ми скоїли будь-які злочинства з відома чи без відома, позбавте нас від них ви всі, о великодушні боги». «Чи вчинив я злочин наяву, чи був злочинцем уві сні, чи вчинений він, чи може бути вчинений, від всього цього звільніть мене як від стовпа для торгур»

<sup>1</sup> *Іванов В. Г.* История этики древнего мира. – СПб.: Лань, 1997. – 256 с. – С. 38–39.

<sup>2</sup> *Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей.* – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь – Российский фонд мира, 1992. – Т. 2. – 526 с. – С. 32.

(VI, 15 Grill). Само собою зрозуміло, що подібний стан совісті був винятком і що внаслідок деградації уявлення про божество і постійного збільшення користололюбних цілей жертвоприношення воно ставало все більш і більш нечастим. Та все-таки «правда», «правдиве слово» залишається назавжди священним поняттям... У ведійській етиці взагалі поняття про «добро і зло» збігається з певним поняттям про правду й неправду, про справедливість і несправедливість, тому вся мораль має незмінний і формальний характер»<sup>1</sup>.

Не дивно, що у ведійській період при досить примітивних релігійних уявленнях, засміченості релігії, особливо народної, магією, сімейне й общинне життя індусів ґрунтувалося на міцних моральних уявленнях. Великий вплив вони мали і на державне життя<sup>2</sup>. Причому вважалося, що лише завдяки загрози покарання увесь світ служить добру і кожна людина виконує свій обов'язок. Природно, що підвалинами поглядів на добро і зло, які виникли в лоні ведичної релігії і ніколи не позбулися її впливу, є кастовий поділ суспільства і безумовна покора нижчих за ієрархією верств вищим. В усякому разі, це в повній мірі стосується Веданти, яка може бути визнана великим філософським відображенням власне індійського способу мислення. Веданта вбачає сенс життя в очищенні, звільненні від страстей та гріхів і, як наслідок, – у злитті атмана (індивідуальної душі) і розуму з брахманом – світовою душею, з якої все й вийшло, з якою все тотожне і яка перебуває у незмінному стані спокою. Виконання для кожної варни (касти) свого морального обов'язку (дхарми) – це благочестя кожної людини. Лише розум – критерій моральної цінності. Він же керує почуттями, які є рушійною силою людських вчинків. Ці ідеї зумовили характер і спрямованість індійського духовного життя на своєрідний саморозвиток.

Цікаво проаналізувати похоронні обряди тих часів. Небіжчика або ховали у землю або спалювали. Цим обрядам, з яких виникло спалювання, очевидно, пізніше відповідали різні уявлення про життя після смерті. Обряд принесення жертв тіням предкам, під час якого при викликанні душ померлих викопувалися ямки, у які вкладалися страви, свідчить, що місце перебування уявлялося у землі або під землею. Слід наголосити, що цей обряд відповідав уявленням про існування небіжчиків саме у вигляді тіней, привидів, які живуть у землі, що властиво тотемному світогляду<sup>3</sup>, одному з найбільш деградованих релігійних уявлень. Виникнення обряду спалення трупів ознаменувало збагачення ідей про загробне життя. «Туди, де світло ніколи не згасає,... де струменяться вічні води,... де радість і веселість, дружба і щастя, де бажання кожного, хто хоче, виконується, – туди, у вічне

<sup>1</sup> Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – Т. 2. – С. 40.

<sup>2</sup> Там само. – С. 39.

<sup>3</sup> Лидсей Дж. Коротка історія культури: У 2-х т.: Пер. з англ. – К.: Мистецтво, 1995. – Т. 1: Від доісторичних часів до доби Відродження. – 240 с. – С. 6-11.

безсмертя, відведи мене, о сома!»<sup>1</sup>, – говориться в одному з гімнів. «Людина, на долю якої випадає таке блаженство, ніколи не зображується тінню або лише душею. Вона насолоджується повною тілесністю, старе тіло вона отримує в оновленому вигляді... Розум її теж оновлюється й більше не обмежується чимось земним... У цьому очікуванні існують також і більш глибокі й чисті сторони. «Хто поверне нас до великої Адіті, щоб знову я міг побачити батька й матір?»<sup>2</sup>. Отже, напружене релігійне життя сприяло піднесенню поглядів про зміст абсолютної повноти буття. Хоча вони й не позбавлені ототожнень із земними благами (молоком, маслом, коровами), основою повноти буття вважаються радість і веселість, дружба, щастя, задоволення бажань, тобто вони практично сягають висоти євдемонічних поглядів.

Характерно, що у період виникнення новітніх Вед, перших творів післяведичного, брахманського періоду і виникнення каст можливість досягти абсолютної повноти буття монополізувалося брахманами, як і право на вивчення Вед, тобто отримання знань про сутність і призначення буття, прийоми і зміст самовдосконалення, а також практичним втіленням цих знань (тобто самовдосконаленням) та філософствуванням (тобто проникненням у таємниці буття і досконалості). Ця монополія суворо охоронялася брахманами<sup>3</sup>.

Характерною рисою етики Веданти є уявлення про відплату (карму), яка полягає у відродженні душі у більш високому (або нижчому) стані. І лише брахман (член каст жерців) за добросесну поведінку отримував вищу нагороду – колесо перероджень припинялося і атман зливався з брахманом<sup>4</sup>. Найбільш регламентованою була дхарма (моральний обов'язок) брахмана. Вона поділяла життя на чотири етапи: учня, домогосподаря, саїтника, аскета. Основні ознаки благочестя брахмана, які сконцентровані у дхармі аскета – постійність, поблажливість, милостивість, смирення, чистота, приборкання почуттів, знання Вед, розважливості, справедливості, негнївливості. Ідеалом власне аскета додатково була свобода від бажань, спокутування гріхів самозреченням.

Оскільки розум є основною керівною силою в людині, не лише певна поведінка вважається гріховною, а й відповідна вольова і розумова діяль-

<sup>1</sup> Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – Т. 2. – С. 41.

<sup>2</sup> Там само. – С. 41-42.

<sup>3</sup> За виконання обрядів і складання релігійних гімнів брахмани щедро винагороджувалися. Але не можна пояснити охорону брахманами свого виключного права на знання Вед, філософствування, аскетизм лише егоїстичними економічними інтересами. Всіма матеріальними благами брахман міг насолоджуватися лише частину свого життя. Але у ролі учня він мусив доволі багато й тяжко працювати – як фізично, так і духовно. А коли він ставав відлюдником і аскетом, то змістом його буття було виключно прагнення духовного саморозвитку, право, яке й намагалися монополізувати.

<sup>4</sup> Безсумнівно, ці уявлення – результат відчуття безглуздя нескінченної череди перероджень.

ність: бажання чужої власності, похитливість, думки про заборонене, сповідування хибного вчення. Засоби очищення від гріхів описувалися у дхармі кожної касті. Виконання її приписів – обов'язок кожного. Для брахмана – це набуття священного знання і досягнення ідеалу аскета, для кшатрія – охорона народу, для вайшія – господарська діяльність, для шудри – прислужування.

Ревність, з якою вища каста охороняла монополію на вищу досконалість, свідчить про надзвичайну привабливість в очах індуса цієї основної і, по суті, єдиної умови досягнення повноти буття. Але інші касті, насамперед воїнська, також брали активну участь в теологічних та філософських заняттях, що знайшло відбиток у самих Ведах (немає сумнівів, що погляди, викладені в Упанішадах (філософських творах Вед), не є наслідком виключно творчості брахманів, а й теоретичної діяльності військової касті: царі часто зображалися мудрецами, які із задоволенням викликали замішання у брахмана, але з більшою готовністю давали йому тисячу корів за нове і вдале вирішення питання. Це дозволило їм перебороти зазначений монополізм, взагалі стати на шлях «вільнодумства» і заперечити саму ідею виключної святості брахмана. Упанішади дозволяють з'ясувати сутність досягнення блага (тобто самовдосконалення, саморозвиток). Жертви богам давали можливість отримати різноманітні блага та запобігти нещастям, а філософствування – набути абсолютного блага, позбавивши людину залежності від матеріальних чи соціальних благ, яке досягалось шляхом пізнання, що осмислювалося як духовна жертва, вища від жертв матеріальних.

Предметом вищого пізнання вважалися властивості і походження речей, смисл людського життя і його зв'язок з буттям світу. Слід вказати на відношення абсолютного пізнання до абсолютного блага. Як зазначено у маленькому Іса-Упанішаді, «людина, яка розуміє, що всі творіння поєднуються у єдиному Бозі і усвідомлює у такий спосіб єдність буття, не має ані печалі, ані ілюзій»<sup>1</sup>. Усвідомлення своєї тотожності з абсолютним означало звільнення від страху смерті (питання про смерть ставилося в Упанішадах з усією відвертістю, але не отримало відповіді), від зла у будь-якому вигляді, а також відчуття власної причетності до абсолютного спокою і блаженства. Подібного стану можна досягти таким глибоким спогляданням, при якому вся свідомість зливається в одну ідею без змісту. Це доведений до абсолюту принцип спіритуалістичного монізму і пантеїзму. Але навряд чи можна вважати, що відсутність будь-якої сутності, неможливість приписати будь-які визначення, форми й атрибути означає небуття. Брахман – це щось, тобто реальність, яку не можна визначити, тому що вона не має змісту. Таке вчення відрізняється простотою і цілісністю, але одночасно і неповнотою та невідповідністю реальному світові. Реальність матерії і різниця між матерією та духом взагалі залишені поза увагою.

<sup>1</sup> Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – Т. 2. – С. 47.

Але в усякому разі концепція беззмістовності абсолютної повноти буття є однією з наріжних в індійському світогляді. Так, атеїстична за змістом філософія Санкья, що виникла у середовищі військової касты як протест і критика Веданти, визнавала, що вища, духовна частина душі не має ніяких властивостей та атрибутів і тому недоступна матеріальному впливу. Саме її буття визнавалося абсолютно досконалим: беззмістовним за умови позбавлення навіть тіні матеріальних впливів. Така філософія ще більш бідна, аніж філософія Вед, і спонукає до повної апатії, яка видається за «звільнення» (про самозростання мова навіть не йдеться). Але ця концепція була філософською предтечею буддизму і джайнізму і вже тому повинна викликати бодай історичний інтерес.

До брахманського періоду також належить час виникнення індійської йоги. Вона з'явилася як прагнення досягти єднання з абсолютним шляхом філософської спекуляції. Але абсолют у суто індійській традиції визначався беззмістовним. І тому цілком виправдано, що дане філософське вчення виродилося у комплекс аскетичних вправ, спрямованих на пригнічення духовного життя з метою все того ж звільнення від змістовності, тобто у розумінні індуса – недосконалості буття.

Такий дрейф від філософської спекуляції до аскетичної практики не випадковий для індуса, тому що не філософія, мудрість, знання самі по собі найбільше приваблювали його, а реальна святість, практичне устремління до неї, тобто те ж саме звільнення. Наслідком такого розуміння закономірно став аскетизм і пустельництво, зречення світу. Тому у середовищі кшатріїв відносно швидко було подолане благоговіння перед авторитетом Вед. З цієї ж причини суто філософські системи, як, наприклад, Санкья, не могли мати широкого поширення в Індії. Натомість поширилися практично-аскетичні вчення, найзначнішими з яких були секти Джайна і буддизм.

Космогонія джайнізму повністю атеїстична (виникнення атеїстичних релігій – найцікавіша особливість індійської духовної історії). Його особливістю можна вважати відсутність уявлень про бога-творця. Але мораль джайнізму глибоко релігійна, хоча схиляється до матеріалізму у питанні про будову душі, існування якої не лише визнається, а в душах вбачається начало всіх речей. Крім цього, вона має інші оригінальні постулати.

Отологічне вчення джайнізму схоже на атомізм Демокріта (тільки першопочатком є не матеріальні атоми, а душі), але усі матеріальні об'єкти визнаються такими, що наділені душею. Різниця в її кількості і співвідношенні з матерією. Душа матеріалізується шляхом «налипання» на неї матерії (карми). Це відбувається внаслідок духовної діяльності. Чим грубіша й аморальніша діяльність, тим важча карма, яка «прилипає» до душі. Будь-яке народження у світ, будь-який зв'язок душі з тілом – джерело страждання, а тому джайнізм ставить за мету спасіння душі, яке розуміється як звільнення її від матеріальної залежності і занурення у бездіяльне буття, тобто до-

сягнення досконалості. Оскільки матеріалізація душі є наслідком духовної діяльності, душа має свободу вибору. Падіння душі починається в думках, які викликають прив'язаність до порочних схильностей, страстей (гнівливості, гордості, жадності), а сприяє падінню тісне єднання душі й тіла.

Природні атрибути душі – досконале знання, непогрішима інтуїція, вище блаженство – недоступні, доки людина прив'язана до земного. Спокутувальне знищення карми проходить трьома потаємними шляхами: праведною вірою (в істинне вчення про те, що Джайна перемиг світ), правильним пізнанням (вчення про світ і шляхи звільнення від нього) і праведною поведінкою (практичним усуненням причини карми). Об'єкт пізнання – реальна природа феноменів «Я» і «не Я», душі й матерії. Природно, що віра й знання в ідеалі зливаються. А праведна поведінка полягає у виконанні «п'яти великих обітниць» або моральних приписів: повага до живої матерії, утримання від обману (правда завжди – благо), утримання від крадіжки, а також похотей (зречення шлюбу, плотських і духовних задоволень, навіть мрії про рай після смерті, взагалі позитивні емоції вважаються гріховними), від усього, що викликає задоволення. Головне – пригасити почуття, прагнення діяти, позбавити власне буття змісту.

Буддизм, як і джайнізм, виник у середовищі кшатрїїв як релігія провідних верств, що не належали до брахманів. Але це вчення значно далі віддаляється від першоджерел індійської філософії і не потребує ані принципів, ані авторитету Вед, має власні світоглядні орієнтири, а класичну індійську аскетичну з її крайнощами відкидає.

Онтологічні, гносеологічні, метафізичні проблеми у буддизмі розглядаються досить мало, оскільки вважається, що людський розум не може вирішити проблеми, які є об'єктом їх дослідження. Будда передусім був моралістом-реформатором, який прагнув знайти шлях усунення страждань, що переповнюють світ. Джерелами страждань визнаються бажання, насолода, влада, могутність, саме життя. Шляхом, який припиняє страждання, є праведні віра, наміри, мова, вчинки, зусилля, думки, спосіб життя, зосередженість – це основні буддиські принципи самозвільнення особистості (все таки, буддизм виник на індійському ґрунті, і ідеал у ньому визначається по-індійському). Особливе значення у буддизмі має заборона на вороже ставлення до людей (неправедні наміри). Всі ці принципи є фактично аскетичними.

Головна мета життя для буддиста – усунення причини страждань, якою є саме життя і його безперервний кругообіг (сансара) (в цьому буддизм дотримується індійської традиції). Джерелом страждань проголошується бажання (спрага) як прагнення буття, точніше – змістовного буття, буття, яке поєднане зі змінами, рухом, а точніше – його мотивами. Умовою припинення страждань є усунення цього прагнення як мотиву і причини буття, звільнення від нього через позбавлення будь-якого підґрунтя. Тому спасіння – це досягнення нірвани, тобто стану безпристрасного самовладання,



спокою, апатії, традиційної для індійського світогляду беззмістовності буття. А втім, її досягненню не перешкоджає діяльна, любовна допомога людям (точніше, симпатія<sup>1</sup>). Зрозуміло, що допомога повинна спрямовуватися на звільнення від страждань.

Як не протистоїть буддизм іншим індійським релігійним і філософським системам, а вчення про вище благо було сприйняте ним у готовому вигляді й лише оброблене. Так, людина повинна готуватися до сприйняття вищого просвітління правильним самозаглибленням, яке уявляється як екстаз (діана). Під час першої з них людина втрачає бажання, але ще може обдумувати; потім втрачається й здатність обдумувати, а залишається радість і приємність екстазу; на третій сходинці втрачається радість; а на четвертій – приємність. Духовна діяльність втрачає будь-який рух, зміст, форму. Такий спокій і означає звільнення, яке гарантує нірвану.

Якщо джайнізм і буддизм виникли, заперечуючи авторитет Веданти, як наслідок релігійної творчості кшатріїв і зробилися доступними для усіх верств, то індуїзм, задовольняючи потреби нижчих каст, розповсюдив на весь народ вплив вищої релігії, яка була монополією брахманів. Але піднесені релігійні та філософські ідеї, стикаючись з грубим, забобонним світоглядом простого народу, архаїчними культурами, часто втрачали свою витонченість. Цей синтез зумовив виникнення безлічі релігійних сект і вірувань, які й об'єднуються під спільною назвою індуїзму. Інтегруючою силою тут стає ідеологія Бхагаватгіти та Артхашастри. В їх основі – традиційне устремління до злиття з абсолютном. І шляхи до цього – теж традиційні: справи (в індійському розумінні це жертвоприношення) і пізнання (роздуми). Але пропонується й нове, досить оригінальне розуміння принципу діяльності: ідеалу безпристрасного, самозреченого мудреця хоча й не протиставляється, але відповідає рівнозначний, навіть вищий ідеал діяльної, відданої своєму обов'язку людини. Гіта спонукає до такої активності, вбачаючи в ній природне покликання людини. Але цю активність повинна супроводжувати внутрішня відчуженість, незацікавленість. Окрім нового розуміння принципу діяльності знаходиться й принципово новий шлях: релігійної любові до вищого божества.

Вимоги щодо виконання суспільного обов'язку, безкорисної, незацікавленої праці, суспільного служіння, безсумнівно, є новими фундаментальними етичними ідеями<sup>2</sup>, спорідненими з ідеологією стоїцизму. Але виконання обов'язків, в кінцевому результаті, не мають значення. Втрачають значення й критерії добра і зла (тобто моральні критерії). Злиття з абсолютном досягається на шляху релігійної любові, що передбачає й відмову від

---

<sup>1</sup> Буддизм вчить не стільки любові, скільки позбавленню ворожнечі, благоговінню перед життям. Ця чеснота націлена виключно на заперечення. Не відповідати на зло злом – це вершина морального піднесення у буддизмі.

<sup>2</sup> *Іванов В. Г. История этики древнего мира. – С. 69–71.*

соціальних зв'язків і уподобань на користь відданості богу. Головне – лише абсолютна любов. Проте, любов до бога теж є моральним принципом. Отже, мова йде про розуміння обмеженості моральних норм, нормативної моралі, яка здатна лише забороняти й засуджувати.

Давньоіндійська філософія, релігійні системи, що постали на індійському соціокультурному просторі, індійський світогляд взагалі виявили досить потужний вплив і навіть певною мірою визначили характер китайського світоглядного поля. Один із фундаторів класичної китайської філософії – Кон-цзи (552–479 рр. до н. е.) прямо вказував, що мудрість полягає не у зреченні світу чи аскетичності, а у впровадженні істинних принципів у державному житті. Безсумнівно, він мав на увазі традиційні форми індійського аскетизму, який базується на пригніченні матеріального буття, а разом з тим і соціального. Це само по собі свідчить про знайомство мислителя зі світоглядними концепціями сусіднього соціокультурного регіону і їх вплив на світогляд китайців. Ще більш переконливо свідчить про це розповсюдження буддизму, що зумовилося ідеологічними особливостями китайської культури: глибинними уявленнями про взаємодію двох начал (інь-янь), які відповідали буддиській концепції рівноваги, серединного шляху.

Давньокитайська ідеологія має явно виражену етичну орієнтацію. Усі першоелементи (небо, вода тощо) в усіх філософських школах<sup>1</sup> мають моральну інтерпретацію і пов'язуються з основними видами діяльності. Серед останніх на першому місці часто споглядаємо виправлення (або виховання) різних чеснот<sup>2</sup>. Тому й у філософських школах Давнього Китаю чільне місце посідають моральні теорії. Якщо врахувати, що наріжним каменем китайської ідеології є уявлення про взаємодію янь та інь «(світлого і темного, твердого і м'якого, успішного і невдалого) – узагальненого уявлення про протилежності, що існують у природі і суспільстві»<sup>3</sup>, то небезпідставним буде очікування, що ідея досконалості, гармонії, повноти буття є основним орієнтиром китайського світогляду.

Конфуціанство – це втілення ідей сумирності й смирення, щирості й гуманності. Об'єктом дослідження була сама сутність чеснот, а головним засобом у ньому визнавалося самовиховання. Особливістю цього вчення стало переконання в зіпсованості більшості людей, поєднанні з високими вимогами доброчесності. Тому своєю проповіддю Кон-цзи підніс до ступеня чеснот виховання лише окремих особистостей, хоча первинною метою його діяльності було оновлення життя всього народу. Реформатор Кон-цзи саме в цьому переборював свій консерватизм, відкинувши концепцію «золотої середини» і проголосивши ідею максималізму в етиці. Хоча

<sup>1</sup> Класична китайська філософія нараховує не менше шести напрямів (шкіл, вчень), які в окремих пунктах часто мають подібні підходи.

<sup>2</sup> *Іванов В. Г. История этики древнего мира. – С. 87.*

<sup>3</sup> Там само.

моральна досконалість визнавалася доступною для багатьох. Він не опи-сував якісь конкретні правила самовдосконалення, але доводив, що бути доброчесним неможливо без застосування досконалої вольової саморегу-ляції, самозречення.

Не менш піднесеним та величним було етичне вчення Лао-цзи. Хоча він не вимагав зовнішнього зречення світу (ані матеріального, ані соціаль-ного), але зосереджував увагу на внутрішньому світові людини. Не випад-ково саме йому вдалося першому у далекосхідному регіоні майже одночас-но із Сократом і Буддою піднести думку «відповідай добром за зло» до морального принципу. Термін «Дао», який використовувався для позначен-ня сутності вчення Лао-цзи, не піддається однозначному точному переклад-ду. Але він репрезентує ідею абсолютного буття, яке розкриває свою при-роду у Божестві, раціональній світобудові і морально досконалій людині. Це – абсолют, буття якого не характеризується змінами, це джерело творчої сили як основи буття світу, будь-якої реальності. Але на цих величних метафізичних ідеях не ґрунтувалася ніяка позитивна теорія саморозвитку і самовиховання. Її замінила доктрина пасивності, заперечення цінності пізнання, соціальної активності тощо (власне, і чесноти визначалися пере-важно негативно: смирення, бережливість, співчуття). У цьому вчення Лао-цзи теж дає підстави для твердження про культурний та ідеологічний вплив індійського світогляду на китайців<sup>1</sup>.

Отже, коли світогляд і релігії на захід від Індії розвивалися так, що в основу системи ціннісних орієнтацій майже усіх народів були покла-дені матеріальні та соціальні блага і почуття, позитивні афекти як осно-ви щастя і блаженства, а усвідомлення значущості вищих духовних цінностей і особливо тих, що мають трансцендентне походження, збері-галося в нечисельних спільнотах, вчення, які базувалися на такому ус-відомленні, мали езотеричний характер і нелегко прокладали шлях до широкого визнання, то в Індії спостерігалося інше явище. Духовно про-відні верстви споконвіку були схильні шукати головну цінність усередині свого ества, свого духу. І це було настільки важливо, що ці знання і практику, спрямовану на абсолютну самоцінність, оберігали як святиню. Кожний брахман у другій половині свого життя зрікався світу, багатства, соціального положення і ставав аскетом, що вважалося привілеєм, на це було накладено монополію! Але з таким становищем не погодилися спочатку шляхетні верстви населення, а потім представники й інших

---

<sup>1</sup> Втім, виникнення буддизму, основним положенням якого є створення концеп-ції серединного шляху, яка виражає прагнення пасивного заперечення усіх активних начал – як духовних, соціальних, так і матеріальних, релігійних – дає підстави при-пустити й вплив китайської ідеології на Індію. В усякому разі, проникнення концепції інь-янь могло створити сприятливий ґрунт для розповсюдження буддизму, яке й мож-на споглядати у перші часи його історії.

каст. Давнє вчення широко інтерпретувалося, видозмінювалося і його ідеї поглинали примітивні народні культури на кшталт фетишизму, магії тощо. Люди масово залишали цивілізовані умови життя і практикували аскетизм часто в крайніх, навіть жорстоких мазохістських формах. Відкриття, що божественне начало має свої прояви не стільки у природі, скільки в людині, заповонило свідомість індуса. Світ, реальніший за матеріальний, відкрили у своїй душі. Гротескні форми аскетизму зобов'язані своїм існуванням саме знеціненню матеріального світу. Але моністичний характер світогляду індуса закономірно обумовив ототожнення світу матеріального і світу духовного. Внутрішній світ людини осмислювався індусами приблизно так, як ми зараз розуміємо фізіологічні процеси нервової системи, пов'язані з психічною діяльністю. Причому вони схилилися до уявлень, що зміст психічним процесам надається рухом матерії; і лише беззмістовне буття є їхньою духовною основою. Тому абсолюте благо осмислювалося як духовне буття, позбавлене змісту (порівняйте з ідеєю Арістотеля про первинну форму). А наближення до нього (тобто, саморозвиток) – як звільнення духовних процесів від змісту (очищення). Різноманітність систем практичних прийомів духовного самоочищення обумовлювалася лише різними підходами до залежності психічних процесів від матеріальних.

Дещо інакше розвивалися ідеї про сенс життя й орієнтири розвитку людини у класичній китайській філософії, досягнення якої досить повно розкривають етичні вчення вчителів Кон- та Лао-. Хоча вона й не подала системного викладу основних принципів саморозвитку, але передусім спонукала до виховання моральних чеснот, часто до суспільного служіння, що також вимагало виховання тих чи інших рис, наприклад, відповідних моральних, інтелектуальних і фізичних якостей. Але практичне осмислення прийомів і методів духовного самоочищення було зроблене буддійськими і даоськими монахами. Фактично ці ідеї були запозичені від індусів і переосмислені з урахуванням власне китайських метафізичних уявлень. (І це не дивно з огляду на досить примітивний рівень метафізичних, онтологічних та етичних поглядів давніх китайців). У подальшому в Китаї й інших далекосхідних країнах таким же чином були перероблені й деякі ідеї про саморозвиток особистості, запозичені в іудаїзмі і християнстві, яке досить рано проникло у Китай. Наслідком було створення систем психологічного і фізичного тренування, які відомі під загальною назвою далекосхідних бойових мистецтв (втім, вони мають і лікувальне, і культурне спрямування). Намагання ж китайських мислителів усвідомити сутність повноти буття не пішли далі гедоністичних концепцій щастя, прикладом якої може бути євдемонічно-матеріалістична філософія Ван Чуна.

#### **1. 4. Вплив дуалістичної метафізики (іудаїзм, християнство, іслам) на розуміння саморозвитку**

Однією з культур, що подала зразки найвитонченішого розуміння сутності і значимості усвідомлених форм саморозвитку, була іудейська, яка перша в історії людства ґрунтувалася на дуалістичній метафізиці. Власне, метафізичний дуалізм – протиставлення абсолютної повноти буття (як абсолютної досконалості і абсолютних можливостей) та буття обмеженого, недосконалого і спонукає до саморозвитку. Адже воно безпосередньо вказує на власну обмеженість як метафізичну реальність і негативну цінність, тоді як метафізичний монізм або заперечує повноту буття, або ототожнює метафізичну сутність позитивної і негативної цінності, або не дає усвідомити реальність власної обмеженості.

Уся старозавітна історія іудейського народу є його поступовим і систематичним ізолюванням від язичницьких народів, яке супроводжувалося неухильним культивуванням як самодисципліни, так і дисципліни соціальної та релігійної. Кочовий спосіб життя був одним із способів культурної ізоляції. І в Єгипті їхні поселення були також відокремлені, а самі іудеї займали найнижчу соціальну сходинку – були пастухами, що підсилювало ізоляцію, оскільки єгиптяни зневажали це заняття. Але культурна ізоляція – лише один із негативних (не малоефективних або таких, що призводять до негативних наслідків, а заперечувальних, апофатичних) і пасивних засобів духовного розвитку, який може бути доцільним лише за певних умов, що склалися тоді для нащадків Авраама. Позитивним же виховним фактором був закон, який явно перевершив формально схожі способи соціальної саморегуляції інших народів. Закон був джерелом моральної оцінки, джерелом права, чинником соціальної організації тощо. Крім того, закон, що був даний євреям, став мотивом служіння Богу-Творцю, який постійно вимагав від свого народу духовного і тілесного очищення, піднесення духовного буття, тобто наближення до повноти Свого буття.

Таке релігійне відношення виражалося не лише у словесних молитовних формулах і нормах закону, а й в абстрактному віруванні філософського характеру та реальних життєвих актах окремого єврея і всього народу. Різноманітні жертвоприношення виражали і виконання обов'язку, і покаяння, і прохання про милість. Єврей постійно відчував потребу у святості як умови спілкування з Богом. Такий же смисл мало заснування левірату: служіння Богу, спілкування з Ним потребувало постійної турботи про духовне й тілесне очищення. Але левірат не перешкоджав усвідомленню кожного, що весь Ізраїль є святим, кожний має доступ до повноти буття.

Служіння Богу й одночасно саморозвиток набували форми назорейства<sup>1</sup> [Числ. 6], служіння при шкіні (як звичайне, священицьке, так і особливе, що проходило по обітниці, наприклад, служіння Самуїла [1 Царств 1:2-12]), а також форми пророцтва [3 Царств 18:4; 22:6], убогства (Іонадав і його нащадки [Іерем. 35:6-9]) та самітництва (пророки Ілля та Іоанн Предтеча). І не дивно, що іудеї мали моральну перевагу над іншими народами: турбота ізраїльцянина про членів сім'ї, всіх ближніх, прибульців чужих племен усвідомлювалася як служіння Богу.

Метафізичний монізм іудейства виражався в уявленнях про величезну дистанцію між Богом і людиною. Основний догмат старозавітної релігії полягає в тому, що Ієгова є Бог Ізраїлю, а останній – Його народ, і це скріплено заповітом між ними. Водночас Бог – єдиний для усіх народів, а поклоніння іншим «богам» – альфа й омега падіння людства, насамперед морального. Тому покликання людини – виправити свою зіпсовану природу і наблизитися до святості Творця. Саме від Нього йде ця вимога. І саме таким є зміст усіх заповідей, заборон, заповітів. Іноді просто неможливо знайти інший, наприклад, соціальний мотив конкретного обмеження, санкціонованого Всевишнім. Це просто вимога, закон, імператив, і глибинну мету їх не можна осмислити. Таке ж ставлення до Бога перейшло пізніше в іслам. Але характерною особливістю історії іудаїзму є поступове збільшення вимог і їх прозорості. Людина неначе морально зростала і збільшувала свої можливості під орудою Творця.

Залежно від історичної і духовної ситуації змінювалося відношення до світу і форма релігійного відношення іудея, а разом з тим набували різних форм ідеї, які зумовлювали його прагнення до повноти буття. Практичному втіленню цього прагнення, якого вимагав іудаїзм, сприяло суворе кочове життя давньоєврейських племен. З одного боку, його умови вимагали утримання, терпіння, фізичної тренуваності, тобто певних духовних і фізичних якостей, а з іншого – надавали достатньо вільного часу, що сприяло «духовній роботі» – самоспогляданню, самозаглибленню, самоаналізу. І вже після переходу до осілості орієнтованість на збагачення саме духовного життя ніколи не зникала з життя Божого народу.

Перехід до цивілізованого етапу історії поступово усунув щойно описані сприятливі для духовного саморозвитку умови. Наслідком стало відчутне послаблення благочестя, що підтверджується Святим Письмом, яке

<sup>1</sup> Назорейство (назорей) – клас посвячених євреїв, які давали обітницю утримуватися від вина та інших напоїв, не стригти волосся і уникали будь-якого осквернення. Обітницю назорейства часто приймали батьки за своїх дітей, і особливо воно процвітало у часи суддів, адже назорейями були Самсон і Самуїл. Назорей були тимчасові і довічні. У Новому Заповіті назорейями були Ісус Христос й Іоан Хреститель; ап. Павло був тимчасовим назореем. Обітниця назорейства, яка мала величезне релігійно-моральне значення, стала своєрідним прототипом чернецтва. (Полный православный богословский энциклопедический словарь: Репринт. изд. – М.: Возрождение, 1992. – Т. 2. – 2464 с. – С. 1613).

з неабиякою енергією викриває негативні явища, котрі привнесла культура нової цивілізації у життя народу. Багатство і розкіш стали прокляттям, розбещило і деморалізувало вищі верстви, тоді як народ був пригніченим і виснаженим. Культ втрачав первинний зміст і навіть ставав носієм вад. Реакцією на моральний занепад була проповідь благочестя назорейми і особливо рехабітами, які вперше з'явилися у часи Ієремії [Іерем. 35] й ідеалізували кочове життя своїх предків.

Цілком очевидно, що рехабіти усвідомлювали залежність повноти буття від духовної, передусім моральної досконалості. Але не викликає сумнівів, що вони осмислювали відношення духовної досконалості до соціальних, природних та економічних умов життя як наслідку і причини. Крім того, вони не усвідомлювали значення духовної практики (роздумів, вольового самопримушення, самообмеження, пізнання світу), якої вимагало кочове життя і лише сприятливі умови для якої воно створювало.

В принципі цивілізований спосіб життя як такий не обов'язково перешкоджає чи то духовному, чи то фізичному саморозвитку. Але він вимагає більш досконалої саморегуляції, самоконтролю тощо. Кочовий (чи інший варварський) спосіб життя не зумовлює саморозвиток, а лише створює низку сприятливих для нього умов. Втім, цивілізація об'єктивно може створити більш сприятливі умови для саморозвитку, наприклад, існування писемності і літератури, що дозволяє накопичувати і передавати знання про сутність, прийоми і зміст саморозвитку. Сприятливішими для саморозвитку умовами скористалися насамперед духовно провідні верстви, якими в іудейському суспільстві були левіти.

Своєрідною формою рехабітства можна вважати назорейство. Воно стало виразником народного невдоволення, яке було реакцією на деморалізацію суспільного життя та майнову поляризацію суспільства. Цей рух був духовною основою революційних подій, які стали однією з причин розділення царств. У політичному житті, особливо Північного царства, став переважати принцип необмеженої свободи, що мало на меті силовими засобами повернути старий спосіб життя. Але це призвело до профанації релігійного життя – поклоніння тирському ваалу та іншим язичницьким богам.

Для боротьби з цим явищем з'явився без перебільшення найвидатніший пророк Ізраїлю – Ілля. Смісл його проповіді і боротьби проти Ахава полягав у наверненні народу в національну релігію і служінні єдиному Богу. Пророк Ілля подав чи не найперший приклад пустельництва. Хоча головне значення цього аскетичного подвигу полягало в тому, що він не намагався, як, наприклад, стоїки чи епікурейці, зменшити свої потреби і через це – негативні відчуття (як перешкоду повноти буття), а прагнув в усьому, що стосується задоволення потреб, покладатися на Бога як джерело повноти буття. Вперше серед іудеїв виникло розуміння, що Божий промисел про людину відрізняється від тимчасових інтересів народу чи певних його

верств. Він же підготував основу для проповіді суспільної моралі й любові і в загальних рисах розкрив ідею Божого суду.

Після Іллі для іудаїзму настав період, коли євреї формально тривалий час не відмовлялися від єдиного Бога. Але постала інша небезпека – культ набув характеру яскравих галасливих свят, а образ Іегови у народній свідомості набував ознак язичницьких богів. У цей час з'являється проповідь пророків Амоса та Осії. Для першого Бог був охоронцем законного порядку, моральних приписів, Який бажав дотримання принципів справедливості та суспільної моралі. Осія розвивав ідею взаємної любові між людиною і Богом (образ шлюбу, що протиставляється чуттєвому статевому зв'язку, який пророк називає любодійством, і образ ставлення батька до сина) як основи релігійного відношення. У зв'язку з цим нової форми набула боротьба з культом тільця: вона базувалася не лише на нормативній забороні (друга заповідь), а виходила насамперед з нового богопізнання. Бог визнавався духовною істотою, якій недостатньо одного лише культу. Він як прояв власної свободи любить Свій народ, але й вимагає покори та виконання заповідей: Він не може перебувати у ваалах та ідолах. Отже, виконання формальних приписів культу осмислювалося лише як засіб саморозвитку особистості, а не як самоцінність. Іудей без проповіді Осії не зрозумів би, що «субота для людини, а не людина для суботи».

Своєрідним поштовхом для відновлення благочестя були загибель Іудейської держави і вавилонський полон. Уже в період, який безпосередньо передував вавилонському, проповідь Ієремії ще раз довела, що задовольнитися зовнішньою формою культу не можна. Проповідник не побоювався навіть заперечувати формальну віру в храм як місце перебування Іегови, хоча це обов'язково повинно було викликати обурення найревніших прихильників віри. Сприймавши ці ідеї і вимушено облишивши віру в те, що Бог чудом врятує іудейську державність, Єрусалим і храм, іудеї почали сприймати халдейське володарювання як заслужену Божу кару. Єдиним способом уникнути абсолютної загибелі була добровільна покора чужому пануванню як карі. Несприятлива історична ситуація дала поштовх богопізнанню, духовному зростанню народу, усвідомленню таких цінностей як терпіння, покірність. Як Амос проповідував суспільну моральність, Осія – любов, Ісаїя – віру, так Ієремія був пророком страждання внутрішнього і зовнішнього<sup>1</sup>. Страждання виступало як одна з форм духовного очищення і саморозвитку. Це характерно не лише для іудаїзму. Але він самостійно на основі богопізнання підійшов до розуміння страждання як морального принципу й зміг оцінити його, чому сприяли відповідна історична і духовна ситуації.

На цих стовпах разом з переконанням про важливість зовнішньої форми, яка іноді абсолютизувалася, але ніколи не зникала, тримається увесь

<sup>1</sup> Мається на увазі, що зазначені пророки є типовими, а не монопольними виразниками описаних принципів. Так, проповідь Ісаї також базувалася на ідеї моральності, благочестя, віри (Осія розвинув ідеї саме Ісаї), святості Бога.



іудейський світогляд. Слід розуміти, що моральні вимоги Амоса й Осії мали досить загальний характер. Традиція надавати моральним вимогам нормативного характеру, що зумовило не лише ставлення до Декалога, а й у подальшому – виникнення Тори, породило поклоніння перед законом, що також вплинуло на характер розуміння сутності саморозвитку. Слід визнати, що закон мав позитивну цінність для іудейства. По-перше, за допомогою чисельних, нерідко символічних, нормативних приписів він нейтралізував чужорідні впливи. По-друге, обрядове спрямування закону підтримувало уявлення про святість Бога і повагу до Нього. По-третє, закон давав засіб підтримання єдності з Йоговою, тобто обумовлював саморозвиток.

Слід звернути увагу на розвиток ідей про зв'язок між благочестям і земним щастям, з одного боку, та гріхом і нещастям – з другого, що також суттєво вплинуло на розвиток ідей про сутність самовиховання і самовдосконалення. Це питання займає значне місце у Старому Заповіті (книга Іова, псалми 49, 73, 77). Його осмислення призвело до особистісного життя в Бозі, спілкування з Ним і дало можливість розв'язати більшість соціальних, політичних та економічних проблем. Таке життя вже могло бути вищим торжеством віри, але не національної, а такої, яка має особистісний характер; воно давало можливість не лише народ чи общину розглядати суб'єктом релігії і, зокрема, саморозвитку, а й окрему особистість.

Неабияке значення для подальшого розвитку ідеології й практики самовдосконалення мало нормативне регулювання жертвоприношення і виникнення у зв'язку з цим уявлень про прощення гріхів після жертви. Внаслідок цього іудейство поступово розуміло ідею очищення як моральне явище, що мало величезне значення і для християнства. Синтез ідей про рока Іеремії про страждання та очищення дав іудейству проповідь про спокутне страждання. У середовищі іудеїв зародилося розуміння, що таке страждальне очищення можливе тому, що Ієгова визнає страждання (народу чи окремої людини), оскільки воно добровільно приймається і переноситься ними, за достатнє покарання, а відтак, і спокутування. Такі уявлення допомагають зрозуміти думку про те, що покірність вироку суду про смертну кару є єдиною можливістю повернути смерть на спасіння, перехід до нового життя.

Звичайно, далеко не всі іудеї ставали носіями щойно охарактеризованих принципово нових для всього язичницького світу (як таких, що ґрунтувалися на дуалістичній метафізиці) ідей про сутність і зміст саморозвитку, повноти буття і пов'язаних з ними смисложиттєвих орієнтирів. Переважна більшість, як свідчить священна історія, складала неформлену духовну масу, чутливу до язичницьких моністичних впливів. Усі історичні етапи пов'язані з боротьбою духовних лідерів з релігійним відступництвом у тому чи іншому вигляді. Врешті-решт вже в умовах вавилонського полону і розсіяння моністичний вплив настільки закріпився у духовному середовищі

євреїв, що позбутися його вони не змогли ніколи. Йдеться про те, що паралельно з розвитком в одній частині Ізраїлю ідей про полон як Божу кару за відступництво, в іншій частині розвивалося й протилежне, моністичне розуміння абсолютної досконалості, а відтак, і смислу саморозвитку. Наслідком став синтез іудаїзму і халдейської язичницької філософії, вірувань та магії (а пізніше й еллінської філософії та релігій). Саме відтоді пантеїстичні тенденції проявляються у єврействі як антитеза біблійній вірі в Бога, який чітко відрізняється від тварного світу. Ці тенденції проявилися у створенні езотеричного вчення – Кабалли, яке базувалося на визнанні поряд з Богом цілої низки інших божественних сутностей: Шехіни, «воїнства небесного» тощо. Розуміння сутності саморозвитку в єврейській містиці принципово не відрізняється від подібних ідей в інших моністичних світоглядних системах. Традиційне для іудаїзму усвідомлення величезної відстані між Богом і людиною лише у поєднанні з дуалістичною метафізикою спонукає подолати цю відстань. Монізм же, який духовну відстань ототожнює з просторовою, пропонує інше рішення: заповнити її іншими істотами, посередниками між людиною і богом, який царює на недосяжній висоті.

Але історично-духовне значення єврейської культури й іудаїзму для людства полягає все ж таки у збереженні, розвитку, осмисленні дуалістичної метафізики, яка дала величні ідеї про сутність абсолютного добра. Згідно з цими уявленнями основою досягнення абсолютного блага або повноти буття є служіння Богу або спілкування з ним як джерелом буття. Тому основою збагачення буття вважається правильне виконання релігійного обов'язку. Цей же мотив закладено у ставленні іудеїв до закону, який постійно вимагав від них очищення духовного і тілесного, піднесення духовного буття, тобто наближення до святості як досконалості. Хоча євреї й усвідомлювали себе народом Божим, який Бог обрав для служіння Собі, але розуміли, що Бог єдиний для усіх народів. А язичництво, його моральний релятивізм і метафізичний монізм сприймалися як основа зла. Вимога виправити зіпсовану природу людини і наблизитися до святості Творця йде саме від Нього. І саме таким є зміст усіх заповідей, заборон, заповітів.

Служіння Богу в усіх формах осмислювалося не як задоволення свавільних вимог божества, а як сподівання від нього милості й очищення. Тому досить швидко в іудейському духовному середовищі з'явилося усвідомлення, що закон має формальне значення, і реальну поведінку, ним регламентовану, слід наповнювати духовним устремлінням до Бога як джерела досконалості і добра, фактичним втіленням досконалих моральних почуттів. Хоча орієнтація на зовнішнє, видиме благочестя, характерна, наприклад, для рехабітів, ніколи не зникла у єврейському народі, але в ньому ж зароджувалися етичні ідеї про любов як основу релігійного відношення, повноти буття, і як основу суспільної моралі. Любов осмислювалася як визначна риса духовності: Бог любить свій народ саме як духовна істота. Ви-

конання формальних приписів закону ніколи не заперечувалося, але почався діалектичний процес зняття формалізму, який закінчився у християнстві орієнтацією на духовну свободу, вільне прагнення досконалості. Але ще в старозавітному іудействі закон, релігійні обряди почали усвідомлюватися не самоцінностями, а засобами збагачення буття, наближення до Бога. Поряд з проповіддю любові у ті ж часи виникло розуміння духовного значення віри (Божий промисел не завжди відповідає сьогоденним устремлінням людини і всього народу), страждання і карі як морального відношення до гріха, недосконалості. Синтез цих ідей дав концепцію спокутного страждання, без якої не міг бути усвідомлений подвиг Христа.

Але в цілому іудейське суспільство було орієнтоване на зовнішню добродієність. Тому іудей мав небагато шансів на досягнення духовної досконалості. Досяжною метою для суспільства, орієнтованого на зовнішнє, формальне виконання моральних і правових норм, була його стабільність, а не повнота буття особистості. Та й соціальна стабільність постійно перебувала перед загрозою, адже закон, усвідомлена імперативна норма провокує опір людської свободи, насамперед – підсвідомих устремлінь, закон провокує протизаконня<sup>1</sup>.

Завершення процесів формування вчення про смисл людського життя, сутність людської особистості, її істинної природи і способів її відновлення, досягнення повноти буття відбулося вже у християнстві. Зазначені ідеї ще у старозавітній релігії почали осмислюватися через поняття «спасіння». У православ'ї воно означає звільнення душі від хвороби, зіпсованості, гріха (у негативному значенні), тобто оздоровлення, дарування можливості й здатності до вічного життя (в позитивному)<sup>2</sup>. Власне, вже при сотворінні людина брала участь у божественному житті (за іншою термінологією «мала первинне достоїнство свободи»<sup>3</sup>, безпосереднє спілкування з Богом, благо-

<sup>1</sup> *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. – 368 с. – С. 32–39.

<sup>2</sup> «Розуміння людини, яке переважало на християнському Сході, базувалося на уявленні про «участь» у Богіві. Людина створена не як автономна чи самодостатня істота; сама її природа істинна лише остільки, оскільки вона існує «в Богіві» або «у благодаті». Благодать, відповідно, дає людині її «природний» розвиток. Ця основна думка роз'яснює, для чого терміни «природа» і «благодать», коли застосовує їх візантійський автор, мають зовсім інше значення, аніж ті, що використовуються на Заході; «природа» і «благодать» не прямо протилежні, але виражають динамічний, живий зв'язок між Богом і людиною, які розрізняються своїми природами, але залишаються у взаємному спілкуванні через Божественну енергію, або благодать. Однак людина є центром творіння – мікрокосмом – і її вільне самовизначення опосередковує кінцеву участь Всесвіту. [*Иоанн Мейендорф* (протоіерей). *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы.* / Пер. с англ. В. Марутика. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с. – С. 199].

<sup>3</sup> *Григорій Палама.* Триады в защиту священнобезмолствующих. – М.: Канон, 1995. – 384 с. – С. 16

дать)<sup>1</sup>. Гріхопадіння перервало це спілкування, припинило безпосередню участь у божественному бутті як єдиному джерелі абсолютно повного, зокрема, вічного буття. Такий стан означає смерть, яка є протиприродною, не відповідає природі людини. Відновлення зіпсованої людської природи, повернення їй вічного життя, обожнення і є завданням людини. Але можна говорити лише про нескінченне наближення до божественного життя (людина ще називається «відкритим вгору буттям»<sup>2</sup>), сходження «зі слави у славу»<sup>3</sup>. Але кожна «слава» є благодаттю, дарунком, й людина вільна прийняти його чи ні. Ступінь обожнення і визначається готовністю людини прийняти його.

У християнстві завершується осмислення людської особистості як наділеної свободою духовної реальності. Власне, людина є відображенням Божественної особистості, тому їй і доступне (хоча й потенційно, з огляду на її природу) абсолютне Божественне буття. Реалізація зазначеної потенції і є спасінням, досягненням досконалості (святості), відтворенням людини (тобто збагаченням буття, розвитком, адже Божественному буттю протистоїть (в метафізичному контексті) небуття). Тварний світ і є буттям між безоднею небуття і абсолютною повнотою буття, в досягненні якого – закладене природою призначення людини. Повнота буття полягає принаймні в абсолютних творчих можливостях, які можна охарактеризувати й як абсолютно повну свободу, а також і в абсолютно досконалому любовному відношенні до будь-якої реальності, зокрема, до власного творіння. Тому спасіння, вдосконалення (тобто розвиток) обмежене абсолютно повним буттям, може полягати лише у вільному, свідомому уподібненні людини своєму першообразу і любовному союзі з Ним. Християнство визнає неможливість автономії людини у відношенні до Бога і називає стан, протилежний любовному союзу з Богом, смертю (тому що абсолютною онтологічною протилежністю божественному буттю є небуття). У цьому смислі, за християнським вченням, спасіння є єдиною метою людського життя<sup>4</sup>.

Одним з основних питань християнської антропології, священної історії, морального богослов'я завжди була і є свобода людини. Вже у перші віки християнства християнські теологи досліджували питання свободи волі. Але не можна вважати, що Святі Отці вважали носієм свободи виключно волю (бажання). Характерною у цьому плані є така цитата: «Коментарі Жана

<sup>1</sup> Християнські богослови користувалися термінологією Святого Письма, неоплатоніків, Оригена, пізніше на Заході – Арістотеля та ін. Нерідко однакові терміни використовувалися у різних значеннях, що ускладнює як порівняння теологічно-філософських поглядів, так і розуміння особливостей окремих теологічних систем, а також і огляд переконань авторів.

<sup>2</sup> *Иоанн Мейендорф* (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. / Пер. с англ. В. Марутика. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с. – С. 201.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. – М.: Паломник, 1996. – 693 с. – С. 2–210.

Даніелу до цього місця (міркування Григорія Ніського про людину перед Гріхопадінням у трактаті «Про створення людини») можна віднести і до всієї грецької патристичної думки в цілому: «Григорій ототожнює реалії, які західне богослов'я вважає різними. Він приписує людині певні риси, такі як розум чи свобода, які Захід відносить на рахунок [створеного] духу; інші, такі, як *apatia* [безпристрасність] чи любов (які називаються на Заході *благодаттю* чи *милістю*), приписуються Божественному життю; так само, як і наслідки остаточного прославлення: непорочність і краса. Для Григорія відмінностей не існує»<sup>1</sup>. Отже, Григорій Ніський, як і візантійське богослов'я в цілому, ототожнює волю, любов, розум (*νοῦς*). Але людину св. Григорій не вважає автономною істотою, джерелом усіх зазначених рис є Бог; тому й свобода людини реалізується в любові, волі, розумі, совісті лише тоді, коли вона живе «у Богові». Зауважте, що описуючи людину, Ориген використовує трихотомію «розум (*νοῦς*), душа і тіло». І хоча трихотомія апостола Павла «дух, душа і тіло» врешті-решт посіла належне їй місце й сьогодні розум розглядається у православ'ї як орган духу. Починаючи з IV ст., теологи тривалий час переважно використовували термінологію Оригена. Тому й у св. Григорія, й у інших візантійських авторів «розум» слід розуміти як феномен, тотожний духові, носієві свободи, який уможлиблює самовизначення. І коли отці VI–X ст. та й пізніших періодів говорять про волю як прояв свободи, тобто визначальної риси особистості, то практично завжди слід мати на увазі (у дужках) любов (або її неналежне спрямування – пристрасті), здатність до моральної оцінки і морального самовизначення, інтелектуальну діяльність як прояви духу, що реалізують притаманну йому свободу.

Свобода як здатність особистості до самовизначення, як визначальна сутність особистості взагалі, – проблема, що хвилює людство з найдавніших часів. Вона виникає з переживання людиною на досвіді власної несвободи й одночасно з прагнення свободи. Але саме християнство відкрило й осмислило в усій повноті поняття особистості та свободи особистості. Тому лише у християнстві щодо таких понять як «спасіння», «обожнення» й інших, які щойно ототожнювалися з розвитком, можна у повній мірі використати термін саморозвиток. В усіх моністичних системах був присутній елемент детермінізму, зовнішньої обумовленості, а в іудаїзмі проблема свободи не була ще осмислена у повній мірі.

Отже, духу православ'я відповідає ідея, що свобода людини проявляється у її волі, афектах, думках й оцінках (розрізненні добра і зла, істини, краси). На користь цього міркування можна навести твердження, що людина вважається відповідальною і за гріховні бажання, і думки, моральне самовизначення, гріхи проти істини тощо. Тому саморозвитку відповідає

<sup>1</sup> *Йоанн Мейендорф* (протоіерей). *Византійське богослов'я. Исторические тенденции и доктринальные темы.* / Пер. с англ. В. Марутика. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с. – С. 199–200.

таке використання людиною даної їй свободи, коли вона бажає (вольова функція), любовно прагне (афективна, підсвідома функція)<sup>1</sup> ідеалу абсолютного буття й осмислює (функція розуму) це своє устремління та оцінює його предмет як благо<sup>2</sup>. Людина є лише образом, відображенням безмежного, вічного, самосущого буття, а не самим цим буттям. Тому спасіння лежить на шляху постійного наближення людиною своєї недосконалої емпірії до неперевершеного ідеалу, в основі якого абсолютна любов. «Обожнення, *ωεωσις*, тварі здійснюється в усій своїй повноті у майбутньому віці, після воскресіння мертвих. Однак уже тут, на землі, це возз'єднання, яке обожнює, повинно здійснюватися все більше і більше, перетворюючи спотворену і тлінну природу, готуючи її до вічного життя. Якщо Бог дав нам у церкві всі об'єктивні умови, усі засоби для досягнення цієї мети, то нам, у свою чергу, слід створити необхідні суб'єктивні умови, тому що возз'єднання здійснюється в «синергії», у співпраці людини з Богом. Суб'єктивна сторона возз'єднання людини з Богом і є шляхом возз'єднання, тобто самим християнським життям<sup>3</sup>.

Але поєднання фактичної недосконалої людини з наявністю волі, можливістю оцінювати обумовлює ймовірність хибної орієнтації при визначенні сенсу життя. Причому самого устремління до абсолютного буття повністю втратити людина не може, але може визначити неналежні засоби досягнення мети. Християнство недвозначно наголошує, що уникнути зазначеної помилки можна, лише орієнтуючись на абсолютно досконалу Божественну волю й оцінку та істину, джерелом якої є Бог. Таким чином, абсолютне благо повинно досягатися, з позитивного боку, вольовим і любовним устремлінням до Бога, уподібненням йому, визнанням Його абсолютно благим, виконанням при цьому Його волі, а з негативного – запереченням будь-якого іншого шляху та іншої мети, зокрема, й власних недосконалих бажань, оцінок, підсвідомих устремлень (пристрастей) до тварного обмеженого буття.

Зрозуміло, що досягти абсолютної досконалості власними зусиллями людина не може. Потрібне ще й зустрічне устремління<sup>4</sup> і відповідна діяльність Бога як Абсолютної Досконалості. Але наявність такого устремління навіть не

<sup>1</sup> За християнським вченням, Бог возлюбив людину до її сотворіння, тому взаємна любов, синергія двох свобод, дає можливість найтіснішого спілкування і єднання людини з Богом.

<sup>2</sup> Слід наперед підкреслити, що «самостійність» розвитку, вдосконалення позитивних рис людської природи полягає саме в такому використанні людиною своєї свободи, а не у можливості самостійного досягнення святості (досконалості, повноти буття). Останнє дарується людині, але лише за умови «самостійного» прагнення до нього, правильного використання свободи.

<sup>3</sup> *Лосский В. Н.* Боговидение / В. Н. Лосский; Пер. с фр. В. А. Решиковой. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759 с. – С. 264–265.

<sup>4</sup> Так, абсолютною любов може бути лише за наявності узгоджених устремлень двох суб'єктів.

ставиться під сумнів, воно передбачається абсолютною благістю (тобто абсолютною позитивною цінністю) Бога. І від людини не вимагається «самотужки» досягати божественного стану. Спасіння можливе за умови досягнення (точніше, відновлення) людиною певного стану духовної спорідненості з Богом (святості), вільного наслідування Його досконалості і чеснот<sup>1</sup>. Спасіння (саморозвиток) розуміється у християнстві як процес, що відповідає природі людини, як відновлення природи й водночас як процес нескінченний.

Не менш важливою складовою християнського вчення про спасіння є вчення про гріх, його природу і способи боротьби з ним. Зрозуміло, що недосконалість сама по собі не може бути гріхом, бо вона є природною властивістю людини. Остання лише потенційно має можливість до безумовного буття, абсолютної досконалості і потребу реалізувати цю можливість. Як щойно зазначалося, єдиним належним шляхом задоволення цієї потреби розглядається постійне уподібнення абсолютному ідеалу. Але людина визначила інший спосіб її задоволення, уявивши, що потенційної можливості можна досягти самотужки, поза Божественним абсолютним буттям, без Його зустрічного устремління, Його допомоги. Це була подвійна помилка: орієнтація на власні недосконалі сили і заперечення Бога як абсолютної цінності<sup>2</sup> та джерела свободи<sup>3</sup>, внаслідок чого людина уявила, що здатна творити свій власний самодостатній світ, почала вбачати абсолютну цінність в собі самій. Одночасне прагнення автономного існування та задоволення головної потреби людини в абсолютній досконалості і є первинною основою гріха, а усі випадки недосконалої, порочної поведінки, які прийнято називати гріхом, є проявами цього першородного гріха (до речі, антагоністичне непереборне протиріччя між зазначеною потребою і неможливістю автономного її задоволення, яке має онтологічний характер, є першопричиною страждань). Отже, гріх – це те, що перешкоджає саморозвитку (спасінню) особистості і призводить до саморуйнації.

Щодо мотивації як прагнення спасіння (саморозвитку), так і гріха, слід зазначити, що у християнстві єдиною силою, яка спрямовує людину до Бога, на нього переносить центр буття, визнається любов, а протилежною їй силою, яка зумовлює хибну орієнтацію і неналежний напрямок діяльності, є егоїзм – основа гріха («Коротко про це можна сказати так: «Найпершим

<sup>1</sup> Доцільно ще раз наголосити, що абсолютне благо не тотожне зі святістю людини, воно притаманне лише Творцю, а людина може наблизитися до нього; тому святість передбачає невинну роботу людини над собою, а спонукати до цього може лише постійна невдоволеність своїм емпіричним станом, усвідомлення своєї недосконалості.

<sup>2</sup> Або інакше: заперечення допомоги Бога як джерела абсолютних можливостей і заперечення Бога як абсолютної мети саморозвитку.

<sup>3</sup> Отже, гріх обмежив свободу людини, яка має джерело у Богіві, а тому говорити про саморозвиток і взагалі, самовизначення грішної людської особистості можна лише з певними застереженнями. Гріх детермінує саморуйнацію особистості, і лише противлення йому, боротьба з ним є саморозвитком і самовизначенням.

серед усіх страстей є самолюбство», – говорить преп. Ісаак Сірін разом з усіма святими отцями – аскетами і богословами<sup>1)</sup> і причина страждання. Емпіричний досвід переконливо свідчить, що егоїзм (тобто намагання здійснити абсолютність і безумовність у світі обмеженому, умовному, спіраючись на власні недосконалі можливості й обмежену свободу) та гріх глибоко укорінилися в людське життя, природу людини.

Отже, головним завданням людського буття, у позитивному значенні, є свідоме і любовне наслідування абсолютній досконалості, божественним чеснотам, тобто обожнення, а у негативному – дійове, вольове й підсвідоме заперечення автономної незалежності від Бога, егоїзму, самовпевненості, покладання на власні сили, хибної самооцінки. Це і є традиційне православне розуміння спасіння. Неабияке значення для повноти аналізу ідеологічних основ традиційного християнського (православного) вчення про спасіння (саморозвиток) і має розуміння ідеалу земного життя, правильної реалізації його головного завдання.

Традиційне християнське богослов'я основою життя християнина визначає віру як складний стан, у якому поєднуються інтелектуальні, вольові та любовні<sup>2)</sup> релігійні устремління. Якщо ці духовні феномени належним чином спрямовані, то вони обов'язково мають певні зовнішні прояви, які християнство називає добрими справами («добра людина з доброго скарбу добре виносить, а лукава людина зі скарбу лихого виносить лихе» [Мф. 12:35]). І тому православна церква проголошує метою життя православного християнина саме здійснення добрих справ, адже вони означають правильне спрямування життєдіяльності. Якщо віра – переконання у найвищій цінності волі Творця – характеризується любовним устремлінням виконати її, то справи є проявом зазначеного устремління в реальному житті, намаганням здійснити Його волю в конкретних випадках. Відсутність, навіть недостатність добрих справ рівнозначні зреченню віри. «Отож... людина виправдується від справ, а не тільки від віри» [Як. 2:24].

Таким чином, спасіння досягається вірою, але такою, яка обов'язково передбачає конкретні добродієсні справи. Справи ж не лише відбивають внутрішній, духовний стан людини, а й вдосконалюють його, тобто стають засобами самовдосконалення. Отже, суб'єктивним фактором, який зумовлює спасіння людини у православному розумінні, є напруження усіх духовних, душевних і тілесних сил, спрямоване на усунення гріха та уподібнення Абсолютній Досконалості. Ступінь релігійно-морального розвитку особистості (і саме так його слід оцінювати), який безпосередньо зумовлює здатність до єднання з Богом, визначається не сумою добродієсних справ чи

<sup>1)</sup> *Епископ Варнава (Беляєв)*. Основы искусства святости. – Нижний Новгород: Изд. Братство во имя святого князя Александра Невского, 2002. – 587 с. – С. 99.

<sup>2)</sup> Рушійною силою віри як будь-якої іншої активності є саме любов, тобто підсвідоме устремління.



аскетичних подвигів<sup>1</sup>, як вважають католики, а чистотою, енергією і стабільністю спрямування усіх сил.

Ідеї християнства від самого початку його історії неодноразово піддавалися ревізії різноманітними сектами, ворожими йому філософсько-релігійними вченнями тощо. Деякі з них виникали самостійно, а потім синкретизували у собі деякі християнські догмати, інші з'являлися як відгалуження самого християнства, перетлумачуючи традиційне вчення. Кількість таких сект або відгалужень надзвичайно велика, і описати їх у даному дослідженні немає можливості. Варто лише зазначити, що багато з них характеризувалися щирим прагненням їхніх прихильників до спасіння (саморозвитку). Саме це часто зумовлювало популярність і поширення ідей сект та їхній тривалий опір християнству.

У перші віки нашої ери «послідовниками християнства робилися або іудеї, або язичники; деякі з них, приймаючи християнське вчення, або не вміли, або не хотіли зректися попередніх своїх вірувань і, привносячи їх з собою у християнську Церкву, змішували їх з християнськими ідеями. З'являлися синкретичні вірування, тобто християнське вчення, неправильно узгоджене або з іудейством, або з язичництвом, або змішане одразу з тим та іншим. На першому ґрунті виникли іудо-християнські єресь у різних проявах – назорейства, свіонітства та елкезайтства; у зв'язку із язичництвом утворився гностицизм; псевдовчення Керінфа являє собою альмагаму християнських, іудейських та язичницьких елементів»<sup>2</sup>. Такий синкретизм характерний і для маніхейства.

Іудо-християни сприймали особу Христа як людину-пророка, заперечуючи Його божественність. У вченні про спасіння вони проповідували повернення до старозавітних ритуальних приписів, що базувалися на нормативній етиці. Отже, деградація християнських ідей про спасіння (тобто саморозвиток) почалася безпосередньо після виникнення християнства.

Слід зазначити, що практично усім язичницько-єретичним вченням у ранньому християнстві був притаманний докетизм. Докетизм – це вчення про примарність матерії, яка охоплює дух. Навіть тілесність Ісуса і Його страждання визнаються ним ілюзією. Немає сумнівів, що це вчення ґрунтувалося на моністичній метафізиці і його ідейні корені слід шукати, безперечно, у східних, зокрема, індійських релігійних вченнях. Його не можна вважати християнським саме з огляду на метафізичний монізм (який нерід-

<sup>1</sup> Врешті, головне значення мають не справи самі по собі, а прагнення їх зробити: «...Не відкидає Він грішну душу на підставі справ її, адже часто справи не можуть <звершитися> з <різних> причин. Але й без <участі> волі здійснюється багато <справ> – як гарних, так і поганих. Бог же дивиться на спрямованість волі – <на те>, в чому вона знаходить задоволення. (Исаак Сирий, преподобный. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сирийского еп. Иллариона (Алфеева). – 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с. – С. 41).

<sup>2</sup> *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. – К.: «Путь к истине», 1991. – 614 с. – С. 141–142.

ко обумовлював етичний дуалізм), але вплив докетизму на християнство був досить значний, зокрема, через ідеологію таких докетичних вчень як гностицизм та маніхейство<sup>1</sup>.

Гностицизм<sup>2</sup> – філософське вчення, яке намагалося ревізувати щойно народжене християнство й вихолостити його метафізичний монізм, витлумачивши його ідеї у язичницькому дусі. Гностики вчили, що вічна невидима істота стоїть у центрі всього, вічно діє і розповсюджується шляхом еманцій у судженнях. Вчення про Трійцю гностики трансформували у Тріаду: Матерія, Деміург, Спаситель (або Космос). Значною мірою гностичні вчення базувалися на моністичній доктрині про протиборство рівно-сильних начал: добра і зла. Еманції божества називалися еонами. Згідно з положенням однієї із гностичних течій найдосконалішою еманцією божества є Деміург, який створив світ і у ньому ув'язнив наші душі. Одна з еманцій Тріади – Спаситель – рятує людей від матерії. Отже, характерною ознакою гностицизму є саме докетизм. Зрозуміло, що гностичне вчення про спасіння відрізнялося від християнського. Оскільки вважається, що світ є наслідком протиприродного з'єднання духовних еонів з матерією, то спасіння вбачається у розірванні цього зв'язку. Такий підхід повністю зумовлював сутність етики гностицизму і, зокрема, вчення про спасіння.

Виходячи з цього, духовне і тілесне начала у різних людей поєднувалися в неоднакових пропорціях, все людство поділялося на пневматиків, психіків та соматиків. Певні зусилля для спасіння вимагалися лише від психіків, адже вони мають можливість позбутися непевного стану рівноваги духовного та тілесного начал і врятуватися. Вважалося, що пневматики за своєю природою були покликані до спасіння і не потребували для цього ніяких зусиль. Соматики визнавалися переобтяженими злим матеріальним началом і тому приреченими до загибелі. Втім, питання про відношення до матеріальної складової мікрокосму не знайшло одностайного тлумачення у гностицизмі. Одні течії розуміли його в аскетичному смислі, інші в смислі лібертинізму, хоча визнавали, що матерія є джерелом зла або гріха. Так, Сатурніл та Маркіян забороняли усі тілесні насолоди, особливо у їжі, заперечували шлюб. А ніколаїти, офіти тощо твердили про перевагу духу над матерією (чуттєвість повинна бути переможена чуттєвими насолодами, іноді крайнощі переходили одна в одну). Отже, поряд із деградацією християнського вчення про спасіння, від самого початку історії християнської церкви спостерігаються намагання замінити його ідеями, характерними для моністичних світоглядних систем (язичництва).

Зокрема, маніхейство являло собою трансформацію християнських ідей на ґрунті іранських та індійських світоглядних систем і виявилось значно

<sup>1</sup> Головащенко С. Історія християнства. – К.: Либідь, 1999. – 352 с. – С. 41.

<sup>2</sup> Від грецького γνῶσις – знання у значенні пізнання Божого промислу про спасіння [1 Кор. 13:12], а отже про саморозвиток. Вчення, яке характеризується моністичною метафізикою і дуалістичною етикою, являє собою синтез іранських вчень, єгипетської магії, еллінської філософії (платонізм, неопіфагорейство) тощо.

життєвішим за гностицизм, адже проіснувало до кінця середньовіччя. Обидва вчення єднав відвертий докетизм і відповідна прикінцева мета – спасіння, яке розумілося як звільнення духовного начала від тенет матерії, перемога світлої душі над злом. Засобами до цього у маніхействі визнавалися «печатка» вуст, рук, лона. Перша заборона включала будь-яку хулу, вживання м'ясної їжі та збуджуючих напоїв; друга – передбачала обов'язок берегти будь-яке життя, відмову від матеріальних благ, споглядальне життя у тілесному спокої; третя – підносила до моральної норми цнотливість, утримання від шлюбу і, в будь-якому разі, від народження дітей. Отож маніхейське вчення мало суто негативне спрямування і негативний зміст.

Але воно мало величезний вплив на християнство, особливо на католицизм. Один з фундаторів західної ортодоксальної церкви святий Августин дев'ять років перебував під впливом маніхейства. Хоча саме він у подальшому відстоював перед Пелагієм традиційний погляд на гріхопадіння. Втім, католицизм прийняв деякі поступки поглядам останнього, що і зумовило своєрідне розуміння моральної природи людини. Так, католиками традиційно вважається, що акт гріхопадіння, здійснений Адамом, призвів до втрати людиною божественної благодаті. Проте моральні сили не полишили людину, що і було поступкою західної церкви поглядам Пелагія<sup>1</sup>. Тому погляди католиків на спасіння і роль церкви у спокутуванні гріхів є відмінними від кафолічної позиції. Визнається, що Ісус Христос Своєю жертвою спокутував першородний гріх та звільнив від його наслідків – вічних пекельних мук. А уявлення про те, що моральна природа не була пошкоджена першородним гріхом, зумовлюють ідеї про те, що людина може утриматися від гріха. В усякому разі, вона повинна відшкодувати Богові гріхи своїми добрими справами. *Satisfactio* є добрим вчинком, завдяки якому відшкодується не сам гріх, а його наслідки, об'єктивне зло, ним заподіяне. Сатисфакція має силу лише внаслідок покаяння і після нього. Своєрідною формою сатисфакції є індульгенція – звільнення від мук в чистилищі за гріхи, в яких належним чином віруючий покався. Ці погляди ґрунтуються на вченні про надлишкові заслуги – *opera supererogatoria*, добрі вчинки святих, включаючи і Христа, які створили надлишок, *thesaurus* добрих справ, яким розпоряджається католицька церква.

У католицизмі традиційно вважається, що спасіння обов'язково потребує морального самовдосконалення, діяльної віри, стану любові – у цьому головна принципова схожість православ'я та католицизму з цього питання. Але католицизм належним і достатнім для морального вдосконалення вважає виконання заповідей, викладених у Святому Письмі. Людина орієнтується на виконання заповідей у звичайному житті, спрямована на забезпечення повноти життя на основі устремління до вищих, абсолютних (духовних) благ та поміркованому ставленні до матеріальних, зокрема, задо-

---

<sup>1</sup> Ця позиція називається семіпелагіанством.

волення фізіологічних потреб<sup>1</sup>. Інша справа, що підкорення (або інша залежність) духовного життя, моральних цінностей політичним, економічним чи подібним інтересам все-таки заперечується. Перевага надається сумлінній копіткій праці над удосконаленням свого морального стану. Але людина може не зупинитися на виконанні заповідей і намагатися досягти рівня євангельських порад. Цей ідеал моральної досконалості відповідає чернецкому способу життя. Католицьке чернецтво відрізняється від православно-го значно ширшим спектром підходів до морального ідеалу, суспільного служіння тощо. Виконання євангельських порад і є джерелом тезаурусу добрих справ.

Якщо людина може зробити більше добрих справ, аніж необхідно для особистого спасіння, то вона досягає його самотужки. Навіть виконання заповідей, що визнається достатнім для спасіння, вважається справою досяжною, реальною. Тому можна вважати ці погляди реставрацією іудейських ідей про спасіння через сувору регламентацію соціальної поведінки і релігійних обрядів. Тобто знову йдеться про деградацію православних ідей про спасіння, яка була характерна для іудо-християнства. Але не слід забувати, що насамперед вони є поступкою моністичній ідеології, оскільки передбачають уявлення про принципову схожість людини як обмеженого буття і обмеженої досконалості та абсолютної досконалості, божественного буття. Православ'я ж традиційно визнає, що людина навіть до першородного гріха була обмеженою у своєму бутті і своїх можливостях настільки, що потребувала для спасіння (саморозвитку) зустрічного устремління Бога, Його допомоги.

Особливості протестантських поглядів на спасіння також цілком зумовлені своєрідністю світогляду. Саме протестантизм, відчувши слабкості, які має чернечий спосіб морального самовдосконалення (індивідуалізм, обмежена можливість практикування любові до ближнього), і не звернувши увагу на можливість їх усунення шляхом поєднання суспільно-діяльного та індивідуального способу самовдосконалення і спасіння за прикладом Григорія Богослова, звертається до ідеї завчасного визначення Богом людей, які врятуються і які будуть засуджені. Протестантизм діаметрально змінює погляди на свободу людини, вважаючи, що первородний гріх позбавив її можливості навіть самостійно забажати зміни своєї грішної природи. Лише Бог по своїй волі і любові може «вийняти з грудей людини кам'яне серце» і «дати живе»<sup>2</sup>. Призначені до страждання будуть засуджені, що визнається підтвердженням величності і слави Божої.

Закономірним наслідком зазначеної позиції є концепція «покликання» – «догмат, який єдиним засобом догодити Богові вважає не нехтування мирською моральністю з висот чернечої аскези, а виключно виконання людських обов'язків так, як вони визначаються для кожної людини її місцем

<sup>1</sup> *Войтыла К.* Основание этики // Вопросы философии. – 1991. – № 1. – С. 29–59.

<sup>2</sup> *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогрес, 1990. – С. 60–272. – С. 140.

у житті, ці обов'язки стають для людини її «покликанням»<sup>1</sup>. Таким чином, місце у житті, як і доля після смерті, визначається для людини наперед без її власної волі. Обов'язок людини – для слави Божої виконувати сумлінно свої житейські і професійні обов'язки. Втім, вони не розглядаються як засіб спасіння (саморозвитку), а лише як спосіб ствердження Божої величі.

Переконання про абсолютну трансцендентність Бога і ницість всього створеного Ним, нікчемність життя, неможливість людини вплинути на долю власного спасіння, породжує негативне ставлення до почуттєвих та емоційних елементів культури, поєднане з песимізмом та індивідуалізмом. Таким чином, заперечення індивідуалізму, який загрожував монаху, призвів до його прояву у соціальному житті, причому у гротескних формах. І хоча самі погляди про попереднє визначення долі, спасіння з плином часу пом'якшувалися, трансформувалися, їх вплив<sup>2</sup> можна прослідкувати і в ідеології сучасного протестантизму, сучасній протестантській етиці.

Оскільки світ існує лише для того, щоб служити прославленню Бога, то виконання заповідей, у тому числі любові до ближнього, здійснюється лише для цього, і суспільна діяльність має ту ж саму мету. Це стосується і професійної діяльності протестанта, і взагалі виконання будь-якого обов'язку. Все, що заважає цьому – емоції, почуття, насолоди, – повинно переборюватися. За такого підходу взагалі не йдеться про саморозвиток, збагачення буття особистості завдяки власним зусиллям. Натомість така етика чудово прислужувалася економічному і соціальному перетворенню життєвого середовища. У цьому полягає одна з головних причин економічних успіхів індустріального суспільства Західної та Північної Європи, але водночас сприяє виникненню духовної кризи, що й охопила європейсько-американський соціокультурний простір.

У зв'язку з частковою реабілітацією ідеї впливу Святого Духа уявлення про те, що спасіння ні в якій мірі не залежить від людини, з плином часу трансформувалися у такі, згідно з якими людина, яка переборола зовнішні спокуси, набуває стану, який уможливило благодійний спасительний вплив Бога. Це позначилося прагненням дотримуватися з метою спасіння (тобто, саморозвитку) певних правил поведінки аж до їх суворого регламентування релігійними протестантськими організаціями, які чітко пильнували зовнішнє благочестя своїх членів. Мета такої практики – переборення інстинктивного, ірраціонального начала в людині, страстей і досягнення внутрішньої безпристрасності та спокою, що й уможливило своєчасне сприйняття гласу Божого. Зазначені ідеї повертали практику внутрішнього споглядання, тобто методичного самоаналізу та самооцінки внутрішнього стану і зовнішніх вчинків за допомогою совісті, але не реабілітували безпосереднього прагнення повноти буття.

В цілому етичну позицію протестантизму слід охарактеризувати як повернення до нормативної етики (недоліки такого підходу до спасіння вже

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.. – С. 97.

<sup>2</sup> Там само. – С. 143–144.

аналізувалися при огляді відповідних ідей іудейської культури), а ставлення до саморозвитку – як песимістичне.

Отже, у традиційному християнстві (православ'ї) ідеї про саморозвиток особистості, що базуються на дуалістичній метафізиці, набули найвищого розвитку. Згідно з ними головним завданням людського життя, у позитивному значенні, є свідоме і любовне прагнення абсолютної досконалості, наслідування божественним чеснотам, а у негативному – дійове (вольове й підсвідоме) заперечення автономної незалежності від Бога, егоїзму, самовпевненості. Але християнський світогляд постійно зазнавав впливу як моністичних ідеологій, так і деградації власне дуалістичного світогляду. Наслідком цих впливів стало виникнення великої кількості релігійних сект та відгалужень християнства. В одному з них, католицизмі, завдяки певним ідеологічним впливам моністичного характеру та поверненню до концепцій про моральну досконалість як систему формально визначених рис, визнається, що людина спроможна ґрунтувати свій саморозвиток на самовизначенні та саморегуляції, орієнтуючись на нормативні моральні і релігійні приписи, й у такий спосіб досягати спасіння. У протестантизмі, на відміну від католицизму, ставлення до саморозвитку (принаймні до можливості заслужити спасіння) традиційно скептичне і песимістичне. Усі зусилля, весь аскетизм спрямовується тут майже виключно на прославлення Бога та дотримання моральних норм благочестя.

Своєрідну інтерпретацію розуміння саморозвитку як наслідування формальних норм подав іслам. Основним джерелом нормативного регулювання усіх сторін життя мусульманина є Коран, який доповнюється в значній мірі переказом і тлумаченням (фік). Усі нормативні правила, які регулюють життя мусульманина, базуються на так званих п'яти стовпах ісламу: сповідування віри, молитва, милостиня, піст і паломництво до Мекки.

Іслам завжди мав достойні моральні орієнтири для самовдосконалення. Так, особливостями ісламської моралі можна вважати, по-перше, те, що ця віра робить «потяг людини до Всевишнього Господа і отримання його ласки» заповітною метою людського життя<sup>1</sup>. Ця мета і є головним орієнтиром морального зростання мусульманина. Але цей потяг має мало спільного з любовним устремлінням християнина. Страх перед Аллахом змушує людину жити відповідно до моральних вимог ісламу. «Завдяки переконливій вірі в Алага і Судний день іслам породжує в душі людини силу, яка лякає її і спонукає до праці згідно з моральним кодексом»<sup>2</sup>. По-друге, не дивлячись на те, що мусульмани переконані, що «іслам не формує принципово нову моральну систему, а спирається на добре і пристойне, що є в усіх людей», кожний моральний принцип в ісламі має універсальне застосування і жодна із сторін життя не залишається поза ісламською мораллю<sup>3</sup>. Хоча слід мати на увазі, що насправді Коран залишає багато прогалин і не задовольняє цього устремління до тотальної регламентації, а заповіті і тлумачення мають багато суперечностей. По-третє,

<sup>1</sup> *Абу Аля Ал-Маудуді*. Спосіб життя в ісламі. – Львів: Логос, 1995. – 47 с. – С. 13.

<sup>2</sup> Там само. – С. 13.

<sup>3</sup> Там само. – С. 13–14.

іслам намагається максималізувати моральні вимоги<sup>1</sup>. Тому не дивно, що серед мусульман завжди було достатньо віруючих, які під враженням від есхатологічних уявлень ісламу все життя проводили у молитві, пості, інших аскетичних вправах, роздумах про незначущість земної величі<sup>2</sup>. Хоча в ісламі ніколи не вважали, що тіло є тюрмою духу. Навпаки, воно визнається інструментом душі, дане їй для успішного виконання свого земного призначення. Якщо дух здатний розвиватися і підноситися, то він може досягти цього, проявляючи свої первісні достоїнства і схильності шляхом взаємодії сил і механізмів, даних тілу<sup>3</sup>.

Світ, кожна життєва ситуація повинні сприйматися людиною як випробування. Людина не має права ігнорувати цими іспитами, духовне зростання може відбуватися тільки у межах суспільного життя. Відтак, основним засобом морального самовдосконалення є старанне виконання своїх обов'язків і утримання від надмірностей<sup>4</sup>. Втім, багато теологів-містиків мали переконання про корисність і необхідність аскетичних вправ в усамітненні. Наприклад, відомий теолог Газалі вже у зрілому віці десять років присвятив аскетичним вправам, вважаючи їх цілющими для тіла і душі.

Отже, немає сумнівів, що етика мусульман є різновидом нормативної етики, і це зумовлює відповідне спрямування ідей щодо саморозвитку особистості. Якщо есхатологічні уявлення ортодоксального християнства є лише засобом, що підштовхує до пізнання Бога і любові до Нього, то в ісламі вони повинні безпосередньо визначати моральне зростання людини. В цілому сутність абсолютної досконалості чи абсолютної повноти буття, абсолютної цінності в ісламі осмислені досить слабо. Значно більше уваги приділяється регламентації як соціальної поведінки, так і релігійного життя та психологічних станів.

## 1. 5. Філософське обґрунтування саморозвитку в умовах відродження моністичного світогляду

Середньовіччя позначилося пануванням у Європі християнського світогляду, який поступово деградував, зазнаючи впливу традиційної єврейської етики, єврейської містики, арабської філософії, моністичних поглядів, характерних для античної філософії, аріанства та інших світоглядних систем. Причому не лише автори вчень, визнаних єретичними, як, наприклад, Іоанн Скот (Еріугена)<sup>5</sup>, почувалися відносно безпечно у середньовічній Європі (у всякому разі, завдяки

<sup>1</sup> *Абу Аля Ал-Маудуді*. Спосіб життя в ісламі. – С. 14.

<sup>2</sup> *Иллюстрированная история религии*. – Т. 1. – С. 394.

<sup>3</sup> *Абу Аля Ал-Мауді*. Спосіб життя в ісламі. – С. 42

<sup>4</sup> *Наше учение*. – Исламабад: Islam international publications LTD, 1991. – 49 с. – С. 49.

<sup>5</sup> Стосовно предмета цього дослідження слід зазначити, що твердження Скота, про те, що субстанцією усіх речей є Бог, а творіння не є річчю, яка відрізняється від Бога, тобто заперечення субстанціальної реальності існування окремих речей, означає заперечення необхідності саморозвитку як такого.

тривалій духовній деградації, яка затяглася аж до XI століття, та політичній нестабільності могли сподіватися знайти більш-менш безпечний притулок)<sup>1</sup>, а й ортодоксальні католицькі мислителі виявляли деяку схильність до моністичних ідей, як, наприклад, беззаперечний для францисканців авторитет Дунс Скот, який не був позбавлений впливу пелагіанства<sup>2</sup>. Крім того, багатівікова духовна криза і захоплення політичними проблемами, що шкодило копіткій теологічній роботі, не дали можливості західній церкві виробити стійкого авторитету проти ересей, який під кінець епохи вселенських соборів мала східна церква. Внаслідок цього західна церква не лише відпала у 1054 році від вселенської традиції, а й у подальшому сама зазнала реформації на півночі Європи.

Особливе значення для усієї подальшої світової історії мала секуляризація західноєвропейської культури. В епоху Ренесансу (XV ст. ) у Європі виникли нові погляди, які ознаменували не просто визнання авторитету античних мислителів, а відродження язичницької культури і, зокрема, моністичного світогляду<sup>3</sup>. Цікаво, що принаймні в Італії Ренесанс виник на

<sup>1</sup> Взагалі, авторитет ортодоксального християнства у католицькому світі був не такий вже й незаперечний, а загроза покарання зовсім не сковувала мислителя у середньовічній Західній Європі. Можна було викласти свої погляди у книзі, а якщо вони будуть публічно засуджені як еретичні, вилучити відповідні місця.

<sup>2</sup> *Рассел Б. История западной философии: В 3-х кн.: 3-е изд. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с. – С. 559–562.*

<sup>3</sup> Провідною ідеологією Ренесансу став антропоцентризм, який заперечував християнську ідею подоби людини Богу, що спонукала до саморозвитку, прагнення реального обожнення. Гуманізм, якщо він породжується антропоцентризмом, ґрунтується не на переконанні про самоцінність повноти буття, яка характеризується досконалістю бажань і можливостей, а реальної одиначної людської особистості з її вадами, недосконалістю й обмеженістю. Зрозуміло, що потребу у саморозвитку така ідеологія не викликає, а закономірно вироджується в егоцентризм і еґоїзм, які можуть викликати потребу у збільшенні можливостей у задоволенні власних еґоїстичних бажань особистості. Це дійсно і відбулося в європейській культурі (зокрема, й у Східній Європі, хоча сюди такі ідеї проникли значно пізніше). В Італії одним з перших діячів Ренесансу такий еґоїзм дослідив і схвалив Макіавеллі.

Антропоцентричний гуманізм також породжує практицизм. Так, в теорії пізнання гуманісти Відродження заперечували або принижували значення самозаглиблення, самоспоглядання, абстракції й орієнтувалися на практичну, переважно політичну або соціальну чи господарську діяльність. Зрозуміло, теоретична наука, особливо філософія, яка тяжіє не до емпіричного пізнання світу, а до побудови теоретичних схем, теоретичного обґрунтування буття натикаються на нерозуміння. Можна згадати невпинну орієнтацію на практичне застосування наукових досліджень у радянські часи і ту шкоду, яку така ідеологія завдала науці, зокрема філософії.

В гуманістичному антропоцентризмі величезну роль відіграє поняття людської діяльності, без якого немає нового розуміння людини. Покажемо у цьому сенсі було заперечення так званого астрологічного детермінізму, згідно з яким розташування зірок і небесних світил повністю зумовлює всі особливості людського життя, причому свободі волі людини зовсім не залишалося місця. Беручи за основу поняття свободи волі й фактично отожнюючи його з поняттям свободи, гуманісти особливо підкресливали життєву необхідність людської діяльності і у зв'язку з цим рішуче намагалися подолати споглядальне розуміння пізнання, що переважало в античній філософії і повністю визначало його середньовічні інтерпретації.



хвилі морального занепаду католицької ієрархії і всього суспільства. Але в Італії він ознаменувався не відродженням моральності, а послабленням інтересу до етики<sup>1</sup> і девальвацією моральних чеснот. Тому нічого принципово нового, що могло б збагатити теорію саморозвитку, самовиховання, самореалізації, розуміння смислу життя тощо не було створено.

На півночі Європи Ренесанс (початок XVI ст. ) невдовзі злився з Реформацією. Характерно, що йому не був властивий аморалізм. Навпаки, діячі Північного Відродження спрямували вістря своєї сатири проти моральних вад (Еразм Роттердамський), кризових явищ схоластичної філософії, зловживань католицької церкви, але водночас і проти традиційної християнської свідомості.

Вихваляння Еразмом ранньохристиянської простоти<sup>2</sup>, яке сприйняла Реформація, фактично було вираженням незгоди з довільним тлумаченням християнської ідеології схоластами. Але коли Руссо зазначав, що істинна релігія йде від серця, а не від розуму, то це, здається, повністю суперечило поглядам Еразма. Адже дурість схоластів останній вихваляв у своєму знаменитому трактаті в гострій сатиричній формі, що доводить його шанобливе ставлення до істинної вченості, теоретичних конструкцій. Натомість християнську простоту він хоча й називав дурістю, але вихваляв її серйозно, без сарказму й сатири, і саме таку «дурість» визнав «справжньою релігією». Отже, справжню релігію Еразм не протиставляв науковому пізнанню. «Справжньою релігією» він визнавав таку, що ґрунтується на досконалій духовності, досконалому релігійному відношенні, тобто йде від серця і завдяки своїй досконалості не може суперечити досконалим теоретичним схемам. А Руссо вихваляв ту релігію, яка йде від серця, не задумуючись, що серце буває і зіпсоване. Такої ж помилки припускаються й протестанти, коли визнають право кожного тлумачити сутність релігії, сутність Божества. Врешті-решт, розум теж є «функцією серця», і цього не може не знати той, хто відстоює право кожного вивчати і тлумачити Біблію, адже в ній містяться десятки положень, які свідчать, що вища розумова діяльність відбувається у серці («нехай відкриються помисли багатьох сердець»[Лк, 24:38]<sup>3</sup>). І дійсно Еразм немало прислужився просвіті тогочасної Європи, прагнучи залучити якомога більше християн до вивчення латини і грецької.

Звичайно, Еразм неодноразово виказував реформаторські ідеї. Такими, без сумніву, повинні були сприйматися сучасниками рекомендації щодо початкової самоосвіти: читання Біблії, Платона, Амвросія, Ієромоніма, Августина. Тож очевидно, що саморозвиток Еразм, який врешті-решт не пристав до реформації, ототожнював з інтелектуальним саморозвитком,

<sup>1</sup> Втім, як не парадоксально, відродження авторитету античних мислителів в епоху Італійського Відродження послабило інтерес не лише до етики, а до теоретичної філософії та науки взагалі.

<sup>2</sup> *Рассел Б.* История западной философии: В 3-х кн.: 3-е изд. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с. – С. 616.

<sup>3</sup> Більш повну вибірку цитат Святого Письма про роль серця у мисленні можна знайти у св. Луки // *Святитель Лука (Войно-Ясенецкий)*. Дух, душа и тело. – К.: Общество любителей православной книги, 2002. – 149 с. – С. 28–31.

самоосвітою й освітою, збільшенням розумових здібностей і знань. Але крім того, досконалість потребує аскетичної простоти і моральної довершеності. Еразм заперечував нормативну етику і намагався відновити в євангельській чистоті християнські чесноти, які ґрунтуються на любовному устремлінні серця. І це основна риса моральної досконалості, абсолютне благо. Взагалі, той рух, що призвів до протестантського розколу в католицизмі, мав у своїй основі і здорові прагнення – очистити католицизм від бруду, що виник за часи багатолітньої духовної кризи і занепаду папства.

Значно більше відійшов від традиційної християнської ідеології ще один представник Північного Ренесансу – Томас Мор. Основою його етичних поглядів була віра в те, що щастя, тобто найвище благо, полягає у задоволенні. Водночас «Утопія» Мора свідчить про те, що умови життя (відсутність приватної власності тощо) і свідоме дотримання закону (а вони повинні бути розумними), яке базується на силі переконань і страхові перед покаранням, самі по собі є достатньою умовою для добродійної поведінки, яка й ототожнюється з моральною досконалістю. В його «Утопії» немає місця саморозвитку, лише інтелектуально мотивоване обмеження бажань і страстей та професійна підготовка. Зображений Мором ідеал пуританського комунізму характеризується неймовірним спрощенням етичних поглядів, орієнтацією на біологічні потреби (споживання м'яса, статеві зносини) та абсолютним ігноруванням емоційної складової духовної діяльності. А тому залишається без відповіді питання про те, чому ж описаний комунізм є ідеалом, у чому він забезпечує повноту буття?

Заперечення християнського світогляду, яке супроводжувалося ренесансом язичницького моністичного світогляду і протестантським рухом, збіглося у часі з нечуваним розвитком наук – спочатку природознавчих, а потім суспільствознавства й антропології. Навіть більше того, антропоцентризм до певної міри і спричинив прискорення розвитку природознавства, зорієнтувавши людину на інтелектуальну автономію і критичний аналіз здобутків як античних, так і середньовічних мислителів. Це мало два наслідки. По-перше, розвиток природознавства відкрив закономірність природних явищ. Людина з подивом визнавала<sup>1</sup>, що рух матерії можна розра-

<sup>1</sup> Європеєць тієї епохи повинен був відчувати шок. Наприклад, у давніх греків не викликало сумнівів, що будь-який механічний рух викликається волею божественної або іншої духовної істоти. Так, рух людини або тварини викликається їхніми душами, рух небесних тіл – божественною волею. І будь-яке тіло, залишене напризволяще, повинно врешті-решт перестати існувати, зупинитися. Від Аристотеля, авторитет якого Фома Аквінський зробив незаперечним, рух вважається реалізацією потенції, форми, закладеної в природі речі. Середньовічній людині здавалося беззаперечним, наприклад, що траєкторії небесних тіл обумовлені їхньою природою, визначеною Творцем. Але Галілей і Ньютон відкрили, що для будь-якого тіла «природним» є прямолінійний не прискорений рух, а будь-яка зміна швидкості по величині чи напрямку означає дію якоїсь сили. Отже, можна стверджувати, що рух матерії не є наслідком чистих волі, а лише закономірною реакцією на силову взаємодію. Крім того, слід було визнати, що велике і мале ядра впадуть на землю одночасно, якщо будуть мати однакові початкові характеристики руху. Можна навести багато прикладів того, що звичні уявлення про світобудову слід було відкинути.

ховувати і прогнозувати, й починала думати, що все у світі є закономірним: пізнання, почуття, взагалі психіка, соціальне життя, мистецтво, історія<sup>1</sup>; власне, такі ідеї у психології, антропології оформилися як детермінізм. По-друге, прагнення автономності від Божого промислу орієнтувало людину на власні сили й у свою чергу повинно було привести до скептицизму, що і сталося в гносеології Декарта. Філософема «я мислю, а відтак – існую» є вираженням скепсису щодо матерії і всього, що виходить за межі суб'єкта. Це може призвести до визнання свого розуму, свідомості не лише найбільш очевидною реальністю для суб'єкта, а також єдиною реальністю, яку можна пізнати. Цілком виправдано декартівська філософія призвела до суб'єктивізму та індивідуалізму і також завдяки детермінізму – до нерозуміння природи саморозвитку. Оскільки Декарт став засновником нової європейської філософії, то ця тенденція стала в ній переважати.

Характерним виразником скептицизму й гуманізму тих часів був Мішель-Ейком Монтень. Хоча його ідеї й не були викладені у систематизованій формі, чисельні есе, зібрані у так званих «Досвідах», розкривають гносеологічний скептицизм. Незважаючи на те, що скептицизм Монтеня щодо пізнання Бога й видається схожим з традиційним християнським підходом, відкриває простір для віри, але поширення скептицизму навіть на питання про сумнівність людського існування викриває в ньому моніста. Людина, вважав Монтень, – частина природи, а природа (швидше в аристотелівському розумінні) – найкращий вихователь. Скептицизм Монтеня навіть його досконалий глибинний моральний аналіз (наприклад: «Будь-хто може фіглярувати й зображати на підмостках чесну людину; але бути порядним глибоко в душі, де все дозволено, куди нікому немає доступу, – ось воістину вершина можливого»<sup>2</sup>) робить непотрібним. Розсудливість у житті – лише необхідна доброчесність (яка осмислюється у традиціях філософії стоїків). Монтень орієнтувався на досконалість ціннісної орієнтації як моральний регулятор, але скепсис позбавив його можливості пізнати основу блага – абсолютне благо і залишив дезорієнтованим.

Власне, детермінізм вкоренився в ідеології протестантизму, а потім його позиції посилювалися внаслідок здивування, що охопило європейців після усвідомлення, наскільки закономірним є світ. Вже Спіноза, ґрунтуючись на власному пантеїзмі, відкидав саму можливість недосконалості, оскільки будь-яке явище, будь-який вчинок визначаються божественною природою, невід'ємною і органічною складовою якої вони є. Будь-які афекти можуть бути страстями лише тоді, коли виникають з неадекватних ідей. Достатньо пізнати (наскільки дозволяє обмежена людська природа) сутність явища, його місце в безмежній Природі (тотожній з Богом), його логічну обумов-

<sup>1</sup> Втім, це не лише призвело до заперечення Божого промислу, а й дало новий поштовх теології; наприклад, вже не можна було ототожнювати «небеса» в теологічному значенні і космічний простір.

<sup>2</sup> *Монтень М.* Опыты / Пер. с фр. Соч. в 3-х книгах. – М.: Наука, 1979. – Книга 3. – 535 с. – С. 22.

леність у Всесвіті – і афекти, пов'язані з цим явищем, перестають бути страстями. Самовдосконалення підмінялося безпристрасним пізнанням. Але ця безпристрасність, як небезпідставно зазначав Б. Рассел<sup>1</sup>, має мало спільного з ідеологією стоїків. Навпаки, останні розуміли усі складнощі і обмежену можливість людини керувати своїми афектами, але в цьому вбачали ідеал. Спіноза ж взагалі вважав неможливим змінити ані поведінку, ані свої афекти, а пропонував лише за допомогою пізнання визначити власне ставлення до них.

Взагалі, картезіанський скептицизм дав початок декільком напрямам європейської наукової думки. Одним з них був лібералізм. У ньому в повній мірі проявився декартівський індивідуалізм, який суттєво відрізнявся від християнського індивідуалізму<sup>2</sup>. Якщо останній базується на переконанні про індивідуальне самовдосконалення та індивідуальну недетерміновану долю як наслідок цього процесу, то для лібералізму характерним є гносеологічно-інтелектуальний індивідуалізм<sup>3</sup>, який далі закономірно розвивається в економічний та соціальний індивідуалізм, а в духовному житті – в егоїзм. Представниками цієї течії, наприклад, були досить впливові філософи свого часу – Дж. Локк, І. Бентам.

Інший напрям, який мав витоки в декартівській філософії, але розвинувся як антитеза лібералізму, започаткував Ж.-Ж. Руссо. З часом він перетворився на романтизм, анархізм та націоналізм. Його апологетами були І. Фіхте, Ф. Ніцше. У цьому напрямі «індивідуалізм захопив не лише інтелектуальну сферу, а й сферу пристрастей, і тоді стали очевидними анархічні сторони індивідуалізму»<sup>4</sup>. Для цієї філософії типовим був культ героя, що вже означало повне заперечення християнського світогляду і повернення до світогляду язичницького. Але оскільки усі не можуть стати героями-вождями, то на практиці ця філософія закономірно використовувалася для виправдання і пропаганди деспотичного правління «найбільш вдалого» героя – надлюдини<sup>5</sup>. При всій принциповій непримиренності між зазначеними течіями вони обидві виявляли надзвичайно схожу незацікавленість у саморозвитку, точніше нерозуміння його суті.

У лібералізмі з усією відвертістю проявилася віра в силу імперативу. Якщо Дж. Локк вважав достатнім для добродесної поведінки переконання про засудження в пекло за порушення трансцендентальних за походженням моральних норм, то через століття І. Бентам на місце Бога ставить людину-законодавця. Це свідчить лише про секуляризацію суспільної думки, а не про зміну підходів до мотивації людських вчинків і сутності саморозвитку, зокрема самовдосконалення: «розсудливість» – це фактично усвідомлення,

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. – С. 682.

<sup>2</sup> Там само. – С. 709-711.

<sup>3</sup> Спіноза, наприклад, взагалі вважав неможливим індивідуалізоване безсмертя.

<sup>4</sup> Рассел Б. История западной философии. – С. 711.

<sup>5</sup> Там само. – С. 711.

яка поведінка є належною, і вона й визнається основою досконалості. Правда, Дж. Локк змушений був визнати, що поведінка людей не завжди відповідає розсудливості, але, як не дивно на перший погляд, стверджував, що розсудливість – єдина чеснота, яку слід проповідувати. І це характерно для ідеології лібералізму, у якому розсудливість стала головним принципом.

А розсудливість у поєднанні з індивідуалізмом та егоїзмом породжує практицизм та утилітаризм. Так, утилітарний характер самовиховання обґрунтовувався в англійській системі виховання. Цілком узгоджено з філософією Дж. Локка ідеалом визнається діловитість (як і за часів панування софістичного релятивізму в Афінах), що орієнтувало на виховання врівноваженості, самовладання, помірності, конформізму, патріотизму, чесності у ділових стосунках.

Фактично лібералізм на початку XVIII ст. склав основу світогляду масонства, що стало ідеологією Просвітництва<sup>1</sup>, яке декларувало викорінення вад суспільства шляхом самопізнання і самовдосконалення людей як головної мети. Але принаймні етична програма лібералізму надзвичайно уразлива. Якщо діловитість, конформізм, навіть розсудливе самовладання, патріотизм і, звичайно, самоосвіта є досяжними завданнями для ліберала (як і для давньогрецького софіста), то відповіді на те, чому вірєць джентльмена можна вважати за абсолютне благо, годі сподіватися. А відтак, і на питання: чому ж таке самовиховання є саморозвитком? Не дає лібералізм і відповіді на те, що ж є абсолютним благом.

І це не дивує, адже він розвивався в одному руслі з утилітаризмом і скептицизмом. Власне, з декартівського скептицизму ця філософська течія й бере початок, а далі закономірно йде до скептицизму Дж. Локка і Д. Берклі, знаходячи своє логічне завершення у філософії Д. Юма. Твердження останнього можна зрозуміти як заперечення Декарта. Так, прийнято вважати, що Декарт з огляду на наявність своїх думок, взагалі психічної діяльності існування (чи реальність) власного «Я» вважає аксіомою, а Д. Юм заперечує якщо не реальність «Я», то можливість його пізнати, сприйняти і мати про нього адекватні ідеї. Але насправді скептицизм Д. Юма є логічним завершенням декартівського: «Мислю, отже існую», яке можна викласти й у редакції, з якою, без сумніву, погодився б і Д. Юм: «Лише мислення (або психічне життя) вказує на те, що Я існує, й інших доказів не бачу». Але це вже дозволяє заперечити субстанціональність «Я» і визнати його як сукупність сприйнятих – вражень та ідей<sup>2</sup> (у термінах Юма). І тому питання про саморозвиток відпадає само собою. Скепсис у поєднанні з утилітаризмом фактично відтворює філософію Епікура: чеснотою (позитивною цінністю) визнається те, що викликає приємне почуття схвалення, а вадою – те, що викликає почуття страждання; ознакою чесноти є середина (помірність),

<sup>1</sup> *Макінтайр Е.* Після чесноти / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с. – С. 59–61.

<sup>2</sup> Не зрозуміло лише, хто ж сприймає ці сприйняття?

яка визначається корисністю. Це означає, що абсолютне благо – лише перцепція задоволення, незалежно від того, хто є її суб'єктом. Втім, Д. Юм заперечує можливість осмислити абсолютне благо навіть за таких умов, адже переконання в корисності або шкідливості, оскільки ці ідеї базуються на ідеї причинності, не можуть, за Юмом, мати раціонального обґрунтування.

Д. Юм справив величезний вплив на розвиток європейської філософії. Щоправда, його сучасник й особистий друг Адам Сміт рішуче заперечував утилітаризм, але гносеологічні та етичні позиції його теорії симпатій повністю узгоджуються з емпіризмом Д. Юма. Крім того, хоча етичне вчення А. Сміта й було популярним аж до кінця XIX ст., але вже І. Бентам різко критикував етику симпатій саме як таку, що суперечить утилітаризму. Філософія останнього також чудово ілюструє, наскільки мало були зацікавлені в саморозвитку представники ліберально-утилітаристської течії європейського індивідуалізму: «Природа поставила людство під управління двох верховних володарів – страждання і задоволення. Їм одним дано визначати, що ми можемо робити, та зазначати, що ми не повинні робити... Принцип корисності визнає цю залежність»<sup>1</sup>. Якихось моральних зусиль, спрямованих на саморозвиток, І. Бентам не пропонує, адже погані вчинки, на думку мислителя, з великою долею ймовірності тягнуть за собою страждання, які переважають насолоду, і тому розсудливість фактично детермінує саморозвиток. Навіть не визнається необхідним засуджувати погані вчинки. А цінність вчинків філософ визначав приблизно в руслі епікуреїзму: поганими є ті, що зменшують щастя особистості (при цьому само собою розуміється, що цінність є відносною категорією)<sup>2</sup>.

Дещо інакше формувалося ставлення до саморозвитку чи принаймні самовиховання у представників романтизму – філософської традиції, започаткованої Ж.-Ж. Руссо, популярність якого ґрунтувалася на вираженні у XVIII ст. загальнокультурних тенденцій заперечення, по-перше, цінності інтелектуального на користь сентиментального (почуттів, афектів, підсвідомого, як сказав би З. Фрейд), по-друге, цінності умовностей, які складають основу культури суспільства (наприклад, стриманості й інших чеснот, що визначали ідеал джентльмена як носія культурних традицій європейця у суспільній свідомості західноєвропейських народів у XVII ст. ), по-третє, цінностей як етичного, так і утилітарного на користь естетичного.

Етика Руссо абсолютно не спонукала до саморозвитку. По-перше, вона базувалася на переконанні, що життєве середовище само по собі зумовлює ступінь повноти буття особистості й водночас її моральні чесноти, інтелектуальні здібності тощо. По-друге, моральне достоїнство людини визнається у ній позитивним за природою, а всі умовності культури є джерелом

<sup>1</sup> Бентам І. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЕН, 1998. – 415 с. – С. 9.

<sup>2</sup> Там само. – С. 17.

людської ницості<sup>1</sup>. І не лише умовності, а практично всі характерні елементи культури мислитель оцінює негативно: науку, освіту, мистецтво тощо. В умовах суспільства, в якому жив Руссо, на його думку, інтелект, знання, інші здібності людини звичайно розвиваються, але «зловживання новими умовами життя» зводять людину «до більш нищого стану, ніж той, з якого вона вийшла»<sup>2</sup>. Оцінка людського способу існування споріднена з подібною оцінкою Будди і давньогрецьких кініків. І всі вони, безумовно, мали право на негативну оцінку суспільства. Але чи праві вони були, обираючи виключно заперечення, боротьбу з тими чи іншими реаліями людського буття як спосіб саморозвитку, чи ні, в усякому разі їхні ідеї не були позбавлені певного морального пафосу, чого не можна сказати про виставлену на показ емоційність Руссо.

Благоговіння перед сильними почуттями, пристрастями створило новий ідеал людини-бунтівника, анархіста, антисоціальної особистості. Саме романтизм найширше розвинув принципи індивідуалізму, егоїзму тощо. В його руслі виникли такі течії як анархізм, націоналізм, нацизм, в основі яких – протиставлення індивідуалістичних принципів соціальним нормам і, особливо, релігії, що стримує їх. І в цьому вони були виразниками основних тенденцій духовного життя Західної Європи у XIX–XX ст.

В усякому разі, саме прогнози Ф. Ніцше щодо соціального і політичного розвитку суспільства підтвердилися у XX ст. А його погляди можуть бути чудовою демонстрацією розуміння саморозвитку романтиками й тими, хто розвивав саме цей напрям, не дивлячись на те, що Ф. Ніцше мав, як вважають, на відміну від, наприклад, А. Шопенгауера, цілком конкретний і реальний ідеал (аристократа-анархіста, вільного від зобов'язань перед будь-ким і залежності від будь-кого). В цьому його філософія є логічним завершенням ідеї анархізму. Певно, йдеться поки що про негативне використання свободи (свободи «від»). Необхідною умовою життєдіяльності такої ідеальної особистості визначається воля, тобто можливість реалізовувати власні бажання, досконалість саморегуляції, що ґрунтується на бажаннях. Воля може бути обмежена антиномічною протидією власної оцінки і власних афектів. Саме опір їм і мусить забезпечити, за Ф. Ніцше, виховання волі, яке має наслідком свободу ідеальної особистості від моральних правил, тобто оцінок («Ніколи не будь боягузом у власних діях! Ніколи не зупиняйся на одному намірі! Муки сумління не мають великого значення»<sup>3</sup>) і почуттів (передусім жалю і співчуття), але також і здатність протистояти болю і стражданням, тобто всьому, що обмежує бажання. Не випадково Ф. Ніцше

<sup>1</sup> Прикладом моральної ницості, всю вину за яку Руссо перекладає на суспільство, є він сам.

<sup>2</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. / Пер. с фр. – М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1938. – 123 с. – С. 17.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Помрачение кумиров // Ницше Ф. Избранные произведения. Книга 1. – М.: «Сирий», 1990. – 331–379 с. – С. 335.

подає своє розуміння основної перешкоди вольовій регуляції людської поведінки – опору підсвідомості («nitimur in vetitum semper, cupimusque negata») – нас вабить заборонене, і ми завжди прагнемо його<sup>1</sup>)

Але волю особистості (у значенні – реалізацію бажань) обмежує й воля, почуття та оцінки інших особистостей. Тому ідеальною волею наділена особистість, яка не реагує на такі «дрібниці» й успішно протидіє їм. У цьому й проявляється анархізм ніцшеанства. Оскільки реалізм вимагає визнання, що кількість носіїв подібної егоїстичної волі, точніше свавілля, які прагнуть реалізувати необмеженість своєї волі, може бути мізерною, то Ф. Ніцше й говорить про расу надлюдей (зовсім не у націоналістичному чи етнічному, а інтернаціональному контексті). Ознаками надлюдини є таке прагнення до реалізації свого свавілля (волі, за термінологією Ф. Ніцше), яке не може бути підкорене чужою волею. Отже, ідеальною особистістю є та, яка не підкорилася і була здатна протистояти волі іншого егоїста-надлюдини; лише одне перед одним мають певні зобов'язання «ідеальні» особистості і вони ґрунтуються на певній рівновазі свавілля, неможливості «надлюдей» підкорити своїй волі собі подібних. Фактично кожен з «надлюдей» за таких умов не досягає самореалізації ідеалу, визначеного Ф. Ніцше, тобто твердження про расу надлюдей означають визнання недосяжності ідеалу «абсолютної» надлюдини.

Втім, це не означає, що у Ф. Ніцше взагалі немає місця позитивному застосуванню свободи волі (свободи «для»). Просто у Ф. Ніцше весь позитив обмежується ідеалом «надлюдини», абсолютним благом, яке характеризується підкоренням чужої волі, а все інше для нього не має значення. Говорячи про шляхи саморозвитку (виховання необмеженої свободи), він наголошує на суворій самодисципліні й дисципліні, самообмеженні й обмеженні. Саме вони виховують свободу. У цьому діалектичність Ф. Ніцше.

Заперечуючи цінність моралі для «надлюдини», він зазначає: «Суттєвою і неоціненною властивістю будь-якої моралі є тривалість примусу, який вона справляє»<sup>2</sup>. Отже, мораль має виховне значення як система обмежень: «Все, що тільки є на світі вільне, вишукане, сміливе, гармонійне і майстерно-закінчене чи то у сфері мислення або управління, у словах і переконаннях, чи то в мистецтві або у норових і звичаях, все це розвинулося виключно завдяки «тиранії»... цілком можливо, що саме в ній і полягає «природа», «природність», а зовсім не в розбещеності, не в «laissez aller» (надати свободу). Кожен художник знає, як далеко від цього «laissez aller» його «найприродніший» стан,... вільна композиція,... у хвилини натхнення, – і як суворо й точно він саме тут й підпорядковується тисячам законів, які вислизують від формулювання у поняттях саме завдяки їх твердості й визна-

<sup>1</sup> *Ницше Ф. Генеалогія моралі* // – Ницше Ф. Избранные произведения. Книга 2. – М.: «Сирин», 1990. – 3–149 с. – С. 97.

<sup>2</sup> *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла* // Ницше Ф. Избранные произведения. Книга 2. – М.: «Сирин», 1990. – 149–327 с. – С. 219.



ченості»<sup>1</sup>. Засобом вдосконалення, возвеличення духу, крім дисципліни і самодисципліни, є страждання, єдине надзвичайно сильне почуття, перед яким схиляється філософ<sup>2</sup>. Отже, ідеалом є не безмежне свавілля, а необмеженість творчих можливостей знайти абсолютну самоцінність, яка за природою не мислиться у множині. Таким чином, дисципліна, необхідність підкорятися, художній канон, мораль, право, навіть рабство – це все вихователі духу. Але вони знімаються, коли особистість набуває свободи духу, повноти можливостей самовираження. А завершення діалектичної спіралі саморозвитку полягає, на думку Ф. Ніцше, в тому, що свобода може мати єдино можливе втілення у свавіллі «вільного духу» підкоряти і пригнічувати інших. Саме це ототожнюється з повнотою буття і визнається потребою.

Взагалі орієнтація нової і новітньої західноєвропейської філософії на егоїзм як самоцінність проявилася в тому, що досконалість, повнота буття співвідносяться із задоволенням потреб. Не порушує цієї традиції і З. Фрейд. Соціалізація індивіда, моральне самовдосконалення, на його думку, відбувається за рахунок витіснення у підсвідомість устремлень. Якщо останні не зазнають нормальної реалізації, вони проявляються в активності, спрогнозувати яку не просто і цінність якої далеко не завжди позитивна. Інакше кажучи, моральне самовдосконалення, вживання в культуру є спробою втечі від задоволення устремлень до насолоди, які у суспільстві мають усталену негативну оцінку (що й закріплюється у культурі). Іноді витіснені (підсвідомі) устремління сублімують у творчі здібності, що і можна розуміти як вдосконалення особистості. Таким чином, у З. Фрейда насолода, задоволення не ототожнюється із досконалістю (яка розуміється лише як багатство творчих можливостей тощо), самовдосконалення не призводить до збагачення буття, а тому навряд чи б визнавалося ним саморозвитком. Навпаки, оскільки самовдосконалення є наслідком витіснення природних еротичних устремлень, воно означає невпинні терзання, духовні страждання, які, наприклад, супроводжували творчість Леонардо да Вінчі<sup>3</sup>.

Якщо намагатися дати узагальнену характеристику розвитку ідей щодо саморозвитку, абсолютного блага і смислу життя у західноєвропейській філософії XVII – XIX століть, то слід визнати, що вплив протестантизму, з одного боку, та раціоналізму з другого (і перший, і другий є формами позитивізму), зумовив їх значне спрощення, вихолощення змісту, примітивізацію. Характерними в цьому відношенні є філософські системи німецьких мислителів, наприклад, І. Канта, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Шеллінга. Не можна звинуватити їх у слабкості мислення, нерозвиненості етичних вчень. Але ідеї щодо сутності саморозвитку і його змісту не відзначені тією величчю, яка характеризує дослідження ними інших філософських проблем.

<sup>1</sup> *Ніцше Ф.* По ту сторону добра і зла. – С. 220.

<sup>2</sup> *Ніцше Ф.* Генеалогія моралі // Ніцше Ф. Избранные произведения. Книга 2. – М.: «Сирин», 1990. – 3–149 с. – С. 99–100.

<sup>3</sup> *Фрейд З.* Психологія і культура // Фрейд З. Психологические этюды. – Минск.: ООО «Попурри», 1999. – 370–566 с. – С. 377–421.

Якщо І. Канту вдалося відійти від протестантських поглядів, то він синтезував принципи емпіричної етики і теорії трансцендентного походження моралі у розвиненій та досить стрункій системі. Але самовдосконалення І. Кант практично звів до саморегуляції. Блискуче розрізняючи «принцип оцінки», тобто формування і розпізнавання норми, і «принцип виконання», тобто «мотив»<sup>1</sup>, філософ не бачив можливості поєднати норму і мотивацію. Тому розуміючи, що мотивація цілком залежить від афектів, І. Кант пропонував впливати на афекти, а саме: «... Навіяти безпосередню відразу до негативних вчинків і безпосереднє задоволення від моральних вчинків»<sup>2</sup>. Але хіба устремління до задоволення або негативні афекти, наприклад, передчуття покарання чи та ж відразу, завжди визначають поведінку? Переконавання про те, що виховання почуттів відповідно до усвідомленого категоричного імперативу забезпечує досконалість, є витонченим різновидом нормативної етики. Звідси й абсолютизація цінності «доброї волі» в «Підставах метафізики моралі»<sup>3</sup>. Але ж цінність поведінки – це лише один з проявів досконалості. І почуття – це лише частина духовного світу людини. Крім того, І. Кант розглядає далеко не всі прояви емоційної сфери.

У Й. Г. Фіхте у ранній період творчості ідеалом буття виступає діяльність. Онтологічно не розділяючи суб'єкт і об'єкт, він джерело недосконалості вбачає у пасивності об'єкта. Тому, на думку філософа, недосконалість закладена у природі людини і проявляється насамперед в лінощах та інертності – основі усіх людських вад. Змістовно збагачення буття людини зводиться до прагматичного егоїзму і прагнення насолод. Тому сенс життя вбачається у творенні культури – навичок, прийомів, способів підкорення природи, вдосконалення суспільних стосунків. Вирішальним фактором саморозвитку Й. Г. Фіхте вважає розум.

Філософія тотожності Ф. В. Шеллінга саме у питанні про абсолют розвивається до логічного тупика вже відомого з історії філософії: абсолют є ніщо, абсолютна потенція, і тому мова йде не про саморозвиток емпіричного буття, а конкретну реалізацію абсолюту в емпірії – «Доти, поки людина прагне бути чимось самою по собі, бог не приходить до неї, тому що ніхто з людей не може стати богом. А як тільки вона усуне себе начисто, повністю, до самого кореня, залишиться тільки бог і буде все у всьому»<sup>4</sup>.

Не більш змістовними, але більш тривіальними є праці американських авторів про самоформування особистості, у яких переважає протестантсько-прагматичний підхід до цього питання. Характерно, що саморозвиток особистості при цьому підміняється самоформуванням, тобто якісні харак-

<sup>1</sup> *Кант І.* Лекції по етике: Пер. с нем. – М.: Республика, 2000. – 431 с. – С. 62–63.

<sup>2</sup> Там само. – С. 69.

<sup>3</sup> Там само. – С. 229.

<sup>4</sup> *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии. / Пер. с нем. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – 636 с. – С. 404.

Ймовірно, така філософія має джерелом богослов'я Оригена.

теристики особистості оцінюються у відношенні не до повноти буття, а до соціального становища, прийнятих у суспільстві моральних норм, критеріїв успішності соціальної кар'єри, що склалися історично. У ранній період історії американської філософської й педагогічної думки переважає абстрактний моралізм. Так, Б. Франклін, який завдяки наполегливій самоосвіті став одним із найосвіченіших людей свого часу, проблему, що розглядається, зводить саме до самоосвіти, здорового способу життя і формування навичок, необхідних у практичній соціально-економічній діяльності. Висловлювання Б. Франкліна про практику самовиховання користувалися великою популярністю і стали матеріалом для дитячих хрестоматій у багатьох країнах<sup>1</sup>.

Істотний вплив на духовне життя американської молоді другої половини XIX ст. мав спіритуалізм Р. У. Емерсона, який вводить у філософський обіг такі поняття, як «особисте моральне вдосконалення», «довіра собі» (тобто інтуїції внутрішнього Я у пізнанні суб'єктивної й об'єктивної, а точніше духовної реальності). Довіра собі ґрунтується на ідеї спіритуалістичного монізму, тобто визнанні об'єктивною реальністю лише духу, макрокосму, символом якого є природа, всесвіт; а також людська душа, мікрокосм, яка є частиною макрокосму. Будь-яке соціальне середовище і будь-який його стан у Р. У. Емерсона знецінюється: спіритуалізм обумовлював визнання його певної нереальності і скептицизм щодо його впливу на особистість. Водночас через те, що соціум визнавався символом певної духовної реальності, взагалі культури, Р. У. Емерсон надавав першочергового значення розвитку культури порівняно з економічно-технічним розвитком. Скепсис щодо зовнішнього світу вилився у визнання свободи духовною цінністю. Таким чином, філософія Р. У. Емерсона орієнтує на самопізнання (а відтак, і пізнання макрокосму як духовної реальності), розвиток свободи від природного і соціального середовища й осягнення духовних (культурних) цінностей<sup>2</sup>. Безсумнівно, це може збагатити буття особистості, але ж можна орієнтуватися й на негативні культурні «надбання»: «мистецтво» тортур, садизм, любов до грошей – це теж внутрішні орієнтири, елементи певної культури. Головним питанням саморозвитку дослідник повинен вважати сутність абсолютної повноти буття, тобто напрям духовного розвитку.

Значно глибше розуміння саморозвитку у філософів, погляди яких сформувався під впливом православ'я (хоча процес раціоналізації не оминув і православний світ). Характерною постаттю на його теренах є Г. С. Сковорода, який у своїй філософії не відходив від християнства, а лише став на шлях вільних пошуків істини, тому йому і вдалося створити оригінальну світоглядну систему. Важко навіть визначитися, що було центральною ланкою його філософії: етика чи гносеологія. Найближчим до істини,

<sup>1</sup> Франклін Б. Автобіографія. Памфлети / Пер. с англ. – М.: Худ. лит., 1987. – 749 с.

<sup>2</sup> Емерсон Р. У. Нравственная философия / Пер. с англ. – Минск: Харвест, 2000. – 383 с.

напевно, буде твердження про взаємне проникнення і вплив окремих частин його філософської творчості. У всякому разі, «моральні погляди Г. Сковороди визначалися його антропологією і метафізикою, а не навпаки»<sup>1</sup>. Гносеологічний дуалізм Г. С. Сковорода обумовлює дещо скептичне ставлення до емпіричного, чуттєвого досвіду, земного світу<sup>2</sup>. Він також органічно поєднується з метафізичним дуалізмом. А визнаючи реальність матеріального тіла і духовної субстанції – душі, духовного (на протигагу фізіологічному органу) серця, Г. С. Сковорода стверджував, що оцінювати людину слід за станом її серця (думок, почуттів), яке є основою і матеріального життя людини. Водночас філософ визнає, що людина іманентна абсолютному благу, абсолютному буттю, ідеальній людині, тобто Богу як джерелу блага (зокрема, добра) в людині («Царство Боже в людині», як зазначає філософ). Але його етичні погляди слід визнати також дуалістичними, оскільки джерело зла в людині визнається реальністю («царство зла») онтологічною, а не лише моральною. Протиборство двох начал і зумовлюють індивідуальність буття кожної особистості.

Оскільки природний світ не є носієм зла, Г. С. Сковорода проповідував боротьбу з самим собою, точніше, злом у собі. І саме християнський світогляд обумовив своєрідний підхід до цієї боротьби, тобто до саморозвитку. Божественне начало (благодать Святого Духа у православній теології) в людині як джерело добра містично перетворює людину, очищає її від зла. Діяльність людини повинна лише розчистити у своєму серці шлях для добра. А перепоною на шляху добра є реальний стан мікрокосму, людини, пронизаної злом, недосконалістю: це насамперед воля, недосконалі бажання. І тому моральне зростання для людини можливе лише за умови постійної боротьби із собою, яка вимагає неабияких зусиль від людини. Але роль людини полягає у негативній роботі – запереченні зла і боротьбі з його проявами, передусім з власною волею. Наявні сили в людині, насамперед воля, почуття, не сприяють її моральному зростанню, тому й треба відкинути їх на користь Божественних. Вся ж позитивна робота – утвердження блага – містично виконується Богом.

Але це не лише шлях морального самовдосконалення, це саморозвиток у повному смислі слова, тому що добро не відділяється від істини й краси. Заперечення зла – це одночасно і пізнання себе, своєї божественної сутності, пошук себе. Тому з гносеологічної точки зору саморозвиток є позитивною діяльністю – пошуком своєї природи, «сродності». Природа і сродність – це одвічне Боже благословення, закон життя людини, основа повноти буття<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Зеньковский В.* История русской философии. – Х.: Фолио; М.: ЭКСМО-Прес, 2001. – 896 с. – С. 68.

<sup>2</sup> В. Петров стверджує навіть, що Сковорода ставиться до світу негативно, відкидає все мирське: *Петров В.* Личность Сковороды // *Философская и социологическая мысль*, 1995. – № 1–2. – С. 191–218. – С. 205.

<sup>3</sup> Природа розглядається в аристотелівському розумінні – як потенція, як належне.

А пізнання блага пов'язане з устремлінням до нього, яке і має виключно еротичну природу<sup>1</sup> – це є прагнення краси. Отже, моральне вдосконалення – це досягнення й оволодіння благом у всій його повноті, саморозвиток<sup>2</sup>.

Не менш оригінальний підхід до розуміння природи саморозвитку споглядаємо у В. Соловйова. В основі його ідей з цього питання – поняття про цілісність життя (що проявляється у цілісному знанні, цілісній творчості, цілісному суспільстві), яке є своєрідною транскрипцією православної ідеї Царства Божого. Інакше кажучи, Абсолют, якого прагне людський дух, розглядається як позитивна всеєдність. Взагалі небезпідставними є обвинувачення В. Соловйова у пантеїзмі в окремих пунктах його метафізики, але філософ наполягав на логічній необхідності дуалізму Бога і світу. Саме Бог потребує іншої реальності (світу) для того, щоб мати можливість проявитися в ньому. Саме цей дуалізм у В. Соловйова і обумовлює гріховність природного буття. Така двоїстість вчення – прагнення залишитися в руслі дуалістичної метафізики і захопленість моністично-пантеїстичними ідеями зумовлюють певну суперечливість усієї філософської системи. Наприклад, хоча світ і створено для задоволення потреби божественного буття, але він є позабожественним буттям і тому недосконалим.

Особливе місце в космогонії В. Соловйова посідає людина. Саме в ній природа переростає саму себе і переходить в абсолютне буття. Тому буття людини теж характеризується всеєдністю, якої вона може забажати, шукаючи її окремо від Бога, що і є причиною зла. Причому добро не потребує свободи людського вибору. Вибір на користь добра обумовлюється нескінченністю його позитивного змісту і тому є детермінованим. Свобода людини проявляється лише у виборі зла. А оскільки свобода – це свобода від добра, вона має виключно негативне значення. Отже, саморозвиток людської особистості детермінований і потребує активної участі людини лише у запереченні власної волі, спрямованої на зло. Предметом того негативного устремління є «та сфера нашого матеріального буття, яка не тільки збуджує (афектує) дух, але при цьому «намагається захопити людський дух у свою сферу, підкорити або поглинути його»<sup>3</sup>. Мова йде про той прояв тілесності, який у християнстві називається плоттю, саме вона викликає бажання, збуджує волю і прагнення. Отже, чим більше відходить філософ від християнської ідеології і чим більше захоплюється моністичними ідеями, тим менше оригінальності у розумінні саморозвитку і його мети.

<sup>1</sup> У платонівському смислі.

<sup>2</sup> Слід зазначити, що в останні роки життя творчість Г. С. Сковороди набула деяких моністичних рис в ідеї про єдність добра і зла (змія), про те, що вони розділяються лише в емпірії, і про те, що їхня протилежність знімається при подоланні емпірії у вищому світі. Тут теж можна прослідкувати вплив ідей Оригена.

<sup>3</sup> *Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра.* – Минск: Харвест, 1999. – С. 336–908. – С. 388–389.

Як видно, протягом сотень поколінь проблеми, пов'язані із саморозвитком особистості, посідали центральне місце в багатьох релігійних і філософських системах. Визначення мети і змісту саморозвитку в них залежало від метафізичних, антропологічних і етичних поглядів. Але сутність процесу саморозвитку як такого, самого по собі практично залишалася недослідженою. Лише з останньої чверті XIX ст. виникають перші спроби дослідження самовиховання. Втім, і ці спроби були швидше педагогічними, а не філософськими дослідженнями. Тобто їхньою метою було виявлення найоптимальніших прийомів та методів формування тих чи інших аргіогі визнаних бажаними рис, властивостей чи можливостей особистості. Але поставлені цілі не вивчалися. Хоча вони потребували насамперед аксіологічного дослідження. Методи і прийоми самовиховання, які осмислювалися, оцінювалися лише з точки зору ефективності у досягненні визначених цілей. Але аксіологічна позиція діяльності, що ґрунтувалася на цих прийомах, не визначалася. Так, на межі XIX і XX ст. ст. самовиховання традиційно пов'язували із самонавіюванням. Але така методика апелює лише до мотивації діяльності і не вивчає значення самої практики самонавіювання для особистості, якості її буття.

Передреволюційна педагогічна думка в Російській імперії збагатилася оригінальними творами Л. Яніна, О. Непокойчицького та ін., які розробляли педагогічні проблеми самовиховання. У пореволюційні роки К. Вентцель розглядав питання морального самовиховання, П. Керженцев, І. Назаров, В. Екземплярський – проблеми організації та самоорганізації особистості. Але у подальшому з огляду на ідеологічну упередженість антропологічних досліджень теми, пов'язані із самомотивацією діяльності, практично не розроблялися.

Лише в другій половині XX ст. у Радянському Союзі у зв'язку з вивченням проблем особистості, її навчання і виховання починають відроджуватися психологічні і педагогічні дослідження проблем, пов'язаних із самовихованням. Хоча А. Арет, Ю. Самарін, Л. Сапожников, В. Селіванов, В. Сухомлинський, П. Чамата й інші прагнули осмислити місце й роль самовиховання у формуванні особистості, а точніше її поглядів, переконань, навичок і вмінь, виявити умови й методи стимуляції тощо, але значення самого процесу для особистості і значення для її буття бажаних результатів не осмислювалися. Не позбавлені цих особливостей і дослідження самокритичності (Є. Матлін), самосвідомості (Б. Ананьєв, Л. Божович, П. Чамата), психології самонаказу (Т. Агафонов).

Так, однією із змістовних педагогічних праць із зазначеної тематики була монографія А. Арета «Очерки по теории самовоспитания». Він подав досить повне дослідження прийомів і методів самовиховання, вивчив виникнення раціональної установки на самовиховання (мотивації). Досліджуючи питання мотивації самовиховання, А. Арет розглянув лише раціо-

нальну і вольову мотивації. Але ж існує і проблема їх узгодження. Також є ще одна сфера духовної діяльності, що впливає на мотивацію поведінки – афективна. І усвідомлення співвідношення зазначених мотиваційних чинників повинно передувати усьому подальшому дослідженню проблем, пов'язаних із мотивацією діяльності. У монографії А. Арета ці проблеми не вирішуються. Визначаючи сутність предмета дослідження, вчений зазначає: «Самовиховання – це розвиток людиною чи колективом своїх позитивних і викорінення негативних якостей»<sup>1</sup>. Також він наголошує, що самовиховання тотожне роботі над собою<sup>2</sup>. Але яка ж мета цієї роботи? А ригіди нею визнається (і в дослідженні, що аналізується, це майже не дискутується) досягнення якостей, яких потребує радянське суспільство на певному історичному етапі. Але ж слід визначити, яка цінність самовиховання? На усі ці питання відповіді не було отримано. І це не дивно, адже це предмет філософського дослідження, яке повинно дати методологічну основу педагогічним і психологічним дослідженням.

І справді, у 60-і роки минулого століття були спроби філософського осмислення самовиховання і його ролі у формуванні особистості, наприклад у працях Л Сохань, О. Целікової та ін. У 70–80-ті роки, окрім зазначених авторів, Л. Буєва, І. Донцов, Л. Ігнатовський, В. Кисельов, С. Ковальов, М. Михалик продовжили зазначені пошуки, при цьому їх предмет розширюється, а саме: розглядаються проблема самовдосконалення, аналіз місця й ролі усвідомлених форм саморозвитку, їх суб'єкти і об'єкти, напрями, засоби, форми співвідношення понять «саморозвиток», «самовиховання», «самовдосконалення», «виховання», «соціалізація» та ін., взаємозв'язок світогляду і самовиховання тощо.

Але ідеологічна упередженість стримувала дослідників, позбавляла їх методологічного підґрунтя тощо. Так, І. Донцов ще у 1984 році явно перебільшував значення впливу на суб'єкт соціального середовища (ідея, яка протягом століття перешкоджала дослідженню саморозвитку), заявляючи, що «Самовдосконалення завжди є так чи інакше взаємодією суб'єкта із соціальним середовищем»<sup>3</sup>; що самовдосконалення взагалі не може відбуватися чисте, вільне від впливу соціального середовища і зворотного впливу<sup>4</sup>. І тут же автор парадоксально заявляє, що це допомагає зрозуміти, чому деякі особистості (наприклад, Сократ, Епікур, да Вінчі) є продуктом своєї епохи, але переросли у своєму розвитку сучасників<sup>5</sup>. Навпаки, саме ідеологічні канони, від яких не може відійти І. Донцов, якраз і не дають мож-

---

<sup>1</sup> *Арет А. Я.* Очерки по теории самовоспитания. – Фрунзе: Киргизский гос. ун-т, 1961. – 124 с. – С. 15

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> *Донцов И. А.* Самовоспитание личности. – М.: Изд. полит. лит-ры, 1984. – 283 с. – С. 25

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само.

ливості це зрозуміти. Але це стає зрозумілим, якщо визнати, що не лише відношення особистості у соціальному середовищі (його значення не слід заперечувати) визначає самовиховання. Врешті-решт саморозвиток передбачає сферу розвитку, тобто певне середовище. Але він може відбуватися і завдяки відношенням у техногенному, природному середовищах, релігійному відношенню (наприклад, із трансцендентним у собі), самовідношенню. Втім, дослідження, що аналізується, стало помітним внеском у розробку теорії самовиховання. Автором подана класифікація напрямів самовиховання, цей феномен осмислено як самовідношення особистості (все ж таки самовиховання насамперед і завжди є самовідношенням, але не завжди – відношенням у соціальному середовищі, й автор це відчуває), досліджено естетичну й етичну складові самовідношення.

Ю. Злотников, А. Спіркін, Д. Шимановський досліджували проблеми свідомості і самосвідомості, зокрема моральної. Несвідомі форми саморозвитку (наслідування, гра та ін. ) осмислювалися в роботах Л. В. Петровського.

У 80–90-і роки ХХ ст., а також на початку нинішнього століття авторами даної праці досліджувалися самовиховання особистості і аскетизм як духовний феномен, специфічний засіб саморегуляції, творчої діяльності та самореалізації особистості. Зокрема, у монографії «Самовиховання особистості: філософсько-соціологічний аналіз» В. О. Лозового досліджено діяльнісно-забезпечувальну природу самовиховання як однієї із вищих форм саморозвитку особистості, порушено питання про його ціннісну природу, розкрито багатоступінчасту сутність самовиховання, соціально-психологічні механізми самовиховної діяльності, виявлено протиріччя самовиховної активності в різних соціально-демографічних, соціально-професійних групах радянського суспільства.

Таким чином, у новій і новітній філософії лише окремі дослідники творчо розвивали теорію саморозвитку як збагачення буття, оволодіння благом в усій його повноті (див. бібліографію). А в цілому індивідуалізм та егоїзм, які панували у духовному житті зазначеної епохи, значно збіднили розуміння сутності саморозвитку, а отже, і змісту самовиховання. Частіше за все саморозвиток ототожнювався із самовдосконаленням окремих рис, якостей, здібностей або окремих напрямів діяльності. Наприклад, Еразм переважно орієнтував на інтелектуальне самовдосконалення. Хоча він ще намагався відновити чистоту християнських чеснот, що ґрунтуються на любовному устремлінні серця. Але вже в утопії Мора взагалі немає місця саморозвитку. В ній панує детермінізм. І вона є чудовою ілюстрацією ідей протестантизму, який, прагнучи очистити католицизм і схоластику від індивідуалізму, потрапив у таку саму пастку. Декарт закріпив у філософії ідеї індивідуалізму і суб'єктивізму. Після чого лише детермінізм міг завдати більшої шкоди розвиткові ідей про саморозвиток особистості. Вже Спіноза



відкидав саму можливість недосконалості. А ліберали, як і софісти за часів панування релятивізму давньогрецької демократії, визначали ідеалом діловитість, що орієнтувала на виховання врівноваженості, самовладання, помірності, конформізму, патріотизму, чесності у ділових стосунках і не більше того. Філософія романтизму у питаннях розвитку особистості також орієнтувала на детермінізм життєвого середовища або природи. Лише у Ніцше з'являється цілком конкретний ідеал анархіста-аристократа, який потребує надзвичайних зусиль і страждань для формування досконалої волі як основи досконалого буття. І тільки в останні десятиліття філософія взагалі повернулася до осмислення феномену саморозвитку як такого.

Отже, увесь діапазон поглядів на сутність саморозвитку від часу зародження перших цивілізацій до сьогодення можна окреслити таким чином. Релятивізм у питанні цінностей обумовлює індивідуалізм й орієнтує на виховання діловитості, соціальної активності, професійну підготовку, але не на саморозвиток як такий. Це стосується як часів античного просвітництва (софісти майже виключно орієнтували на освіту і вдосконалення ораторської майстерності, красномовства тощо), так і американської чи англійської виховних систем Нового часу. А визнання об'єктивності блага орієнтує на досягнення повноти буття. Так, Сократ, визнавши благо етичною і гносеологічною категорією, спонукав до морального самовдосконалення, а не дотримання нормативних моральних приписів. Діалектичний синтез релятивістських й об'єктивістських теорій, який першим здійснив Арістотель, породив якісно нові ідеї. Розвиток осмислювався ним як реалізація матерією, природою закладеної в неї форми, що обмежена досягненням абсолютної (первинної) форми, у якій знімається все відносне, будь-яке бування, що і означає абсолютно досконале буття. Але воно, за Арістотелем, є пасивним елементом світу. Йому ж вдалося першим підійти до розрізнення розвитку і саморозвитку на підставі осмислення відмінності між закономірністю і доцільністю.

Лише метафізичний дуалізм – протиставлення абсолютної повноти буття як абсолютної досконалості і абсолютних можливостей та буття обмеженого, недосконалого – може дозволити принципово розвинути щойно окреслені ідеї, оскільки спонукає до принципового розв'язання проблеми на користь абсолютної повноти буття. Вперше в історії людства на дуалістичному світогляді ґрунтувалася іудейська релігія. Саме в іудейському духовному середовищі з'явилось розуміння, що формальні моральні норми (оціночні уявлення) можуть мати джерелом не обмежений людський дух, а Абсолют. В цьому ж середовищі визріла ідея, що формальна норма має відносну цінність, і реальну поведінку, нею регламентовану, слід наповнювати духовним устремлінням до Бога як джерела досконалості і добра, фактичним втіленням досконалих моральних почуттів.

Християнство розвинуло ідеї про те, що людина є відображенням Божественної особистості, тому потенційно їй доступне абсолютне буття, а

реалізація зазначеної потенції і є спасінням, тобто саморозвитком. На відміну від розуміння Абсолюту Арістотелем християни усвідомлюють, що Бог є активним творчим началом. Власне, це Його воля, Його творчі устремління і Його любов обожають людину. Але й людина повинна прагнути певної спорідненості з Богом, яка досягається свідомим, вільним наслідуванням божественної досконалості, Його волі, у любовному союзі з Ним при осмисленні й оцінці Бога як абсолютного блага. З негативного боку це означає інтелектуальне, аксіологічне й активно-вольове заперечення власної недосконалості. Якщо благо усвідомлюється як абсолютно повне буття (життя), то абсолютне зло мислиться лише в абстракції як небуття, онтологічний нуль. Тому емпіричне бування є обмеженим буттям над безоднею небуття. Заперечення християнського світогляду завжди обмежувало розуміння сенсу життя, саморозвитку або боротьбою з матеріальним началом, або самовихованням окремих рис і якостей, яких потребують утилітарні, відносно цінні завдання, або детерміністським запереченням саморозвитку як феномену. Так, протягом століть не було філософськи осмислено сутність процесу саморозвитку.

Зокрема, у другій половині ХХ ст. у Радянському Союзі низка праць А. Я. Арета, І. О. Донцова, Ю. Я. Злотникова, С. М. Ковальова була присвячена дослідженню окремих проблем, пов'язаних із саморозвитком. Найбільше досліджувався феномен самовиховання як «розвиток людиною або колективом своїх позитивних і викорінення негативних рис»<sup>1</sup>. Але виховання й самовиховання у такому розумінні завжди обмежене окремими аспектами буття особистості й може розглядатися лише як інструмент саморозвитку. Сам же саморозвиток слід розглядати значно ширше. Нерідко у зазначених працях аналізуються поняття, що фактично утворюють синонімічні ряди: самовиховання і самовдосконалення; самотворення і самоконструювання. Але переважно вони повинні розглядатися лише як окремі аспекти саморозвитку або як його прийоми. Природа, сутність і зміст саморозвитку залишалися при цьому поза увагою.

---

<sup>1</sup> *Арет А. Я.* Очерки по теории самовоспитания. – С. 15.

## РОЗДІЛ 2. СУТНІСТЬ, ЗМІСТ ТА ФУНКЦІЇ САМОВИХОВАННЯ, САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ЯК ФОРМ УСВІДОМЛЕНОГО САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

### 2. 1. До визначення поняття «саморозвиток особистості»

Поняття «саморозвиток особистості», втім, як і поняття «саморозвиток», ще не стало сьогодні предметом філософської рефлексії, а тому й не має належного місця у системі філософського знання. Але така рефлексія вже давно стала нагальною потребою. Зокрема, дослідження складних природних, технічних, соціальних, інформаційних систем викликає необхідність їх осмислення у контексті розвитку чи саморозвитку. Та відсутність належного методологічного філософського підґрунтя об'єктивно зменшує можливості таких досліджень і породжує двозначність термінології. Поняття «саморозвиваюча система», «саморозвиток» широко застосовуються у багатьох галузях наукового знання. Наприклад, створена теорія саморозвитку відкритих каталітичних систем; існують праці, в яких досліджуються процеси саморозвитку наукового пізнання; розвідки, присвячені аналізу суспільства як саморегулюючої системи<sup>1</sup>, у яких цивілізація і культура розглядаються як соціальний спосіб саморозвитку суспільства та інші.

Але чи можна ототожнювати поняття «розвиток» і «регуляція»? Звичайно, ні: вони характеризують різні аспекти буття. І чи правомірно в усіх згаданих випадках до цих слів додавати основу «само»?

Насамперед слід зазначити, що будь-який керований процес слід розглядати не тотожним процесу керування. Наприклад, управління рухом автомобіля не тотожне самому рухові, а робота тренера не тотожна грі футбольної команди. Тому правомірність додавання до основи «розвиток» або «рух» основи «само» не залежить від локалізації того елемента системи, який виконує функції управління, наприклад, підтримання рівноваги. Так, про систему зі зворотнім зв'язком, завдяки якому підтримуються певні параметри її руху, скажімо холодильник, не можна сказати, що він рухається сам лише тому, що елемент управління входить до складу системи. Адже маятник або інший об'єкт у стані сталої рівноваги теж підтримує приблизну стабільність руху, але взагалі не має елемента управління. Більше того, сама по собі імплікація елемента управління в систему, яка є об'єктом управління, не дає підстав говорити й про «самоуправління системи». Так, елементи управління систем «літальний апарат – автопілот» і «літальний апарат – пілот» однаково імпліковані в систему, але у другому випадку

---

<sup>1</sup> Пилипко С. В. Самоорганізація історичного процесу (метологічний аналіз): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03. / Харків, 2003. – 17 с.

значно більше підстав говорити про самостійність управління системи, як і про самостійність її польоту.

Осмыслювати поняття «розвиток» і «саморозвиток» необхідно, ґрунтуючись на категоріях «рух», «саморух». «Рух є філософська категорія для позначення внутрішньо притаманній об'єктивній реальності властивості переходити з одного відносно усталеного стану в інший відносно усталений стан»<sup>1</sup>. Очевидно, що категорія «стан» тотожна поняттю «подія», за термінологією М. Лоського<sup>2</sup>: «Домовимося називати словом «подія» будь-який стан речей, що виникає в часі й після більш-менш тривалого відрізка часу зникає, відходить в минуле.... Крім слова «подія» ще використовується слово «процес», особливо тоді, коли мається на увазі низка подій, пов'язаних одна з одною.... В подіях і процесах слід розрізняти зміст і форму. Всі вони мають форму часу, тобто... тривалість, а їхній зміст – те, чим наповнена форма часу... А матеріальні події... мають, крім форми часу, ще і форму простору»<sup>3</sup>.

Наприклад, цілком відповідає істині твердження про те, що рух є способом буття матерії. Так, твердження, що буття певного матеріального об'єкта є реальністю, означає: якщо певна подія характеризується його існуванням у тому чи іншому секторі простору-часу, то після відпадиння цієї події в минуле обов'язково з'явиться подія, яка характеризуватиметься існуванням такого об'єкта у тому чи іншому секторі сучасного простору-часу, який можна ідентифікувати з першим. Інші об'єкти можуть мати інший зміст, відрізнитися масою, швидкістю, енергією, іншими фізичними характеристиками, але ми можемо й мусимо ідентифікувати кожен з цих об'єктів у суміжних секторах простору-часу. Тобто існування об'єкта у певний відрізок часу «зобов'язує» його «з'явитися» й у суміжний відрізок часу, займаючи при цьому певні відрізки простору-часу, тобто існуючи у відповідній просторово-часовій формі та «наповнюючи» її відповідним змістом. Характерно, що зміна просторово-часової форми і змісту буття матеріального об'єкта визначається певною закономірністю. Так, існування нерухомої кулі на поверхні столу означає, що за відсутності додаткових сил, які б могли вплинути на кулю, у суміжний відрізок простору-часу саме на відповідній поверхні можна знайти відповідну кулю. Ця властивість об'єкта як реальності і є рухом та способом існування.

Так й існування нематеріальної (духовної) реальності, наприклад ідеї, означає, що у суміжних відрізках часу існують відповідні духовні події (у

<sup>1</sup> Лукьянов И. Ф. Сущность категории «свойство». – М.: Мысль, 1982. – 143 с. – С. 95.

<sup>2</sup> І багатьох інших дослідників. Так, аналіз фактів, свого часу парадоксальних для фізиків, змусив Ейнштейна замінити поняття «простір» і «час» поняттям «простір-час», поняття «частинка» – поняттям «подія». Причому кожна подія, на думку вченого, перебуває до кожної іншої події у певному відношенні, що отримало назву «інтервал», який має часовий і просторовий елемент. [Рассел Б. История западной философии: В 3-х кн.: 3-е изд. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с. – С. 256-257].

<sup>3</sup> Лосский Н. О. Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: ТЕРРА - Книжный клуб; Республика, 1999. – с. 290-348. – С. 290.

нашому прикладі – ідеї), які можна ідентифікувати. Хоча наступна духовна подія й матиме дещо іншу форму (інший відрізок часу вже означає іншу форму) і зміст. Забігаючи наперед, варто зазначити, що рух не потребує ніяких протиріч для свого існування, навпаки, протиріччя складають зміст буття, наповнюють змістом сам рух.

Для того, щоб перейти до розмежування категорій «саморух» і «рух», необхідно розглянути область, у якій можуть відбуватися зміни, що складуть зміст руху, адже цілком очевидно, що буття може бути або чимось самодостатнім, абсолютно значущим, або частиною іншої реальності. Крім того, будь-яке буття за своїм змістом може бути чимось скінченим або нескінченим. Інакше кажучи, «будь-який quantum... може бути двоїстим. Він може бути даним незмінно і твердо встановленим, повністю визначеним, тоді він є тим, що називатиметься сталою або константою. Він може також не бути визначеним, може змінюватися, стаючи більшим або меншим. У цьому останньому випадку quantum має назву змінної... Актуальна нескінченність є окремий випадок сталої, а потенційна – змінної,... і в цьому їхня принципова протилежність»<sup>1</sup>.

Змінна може змінюватися у такий спосіб, що стає більшою або меншою за будь-яку сталу того ж роду. У будь-якому стані ця змінна скінчена. Але потенційно вона може стати більшою (меншою) будь-якого quantum'у, тому й називається «*потенційною нескінченністю*». «Потенційна нескінченність не позначає будь-який quantum взятий у собі, а лише особливий спосіб розгляду quantum'у... Потенційна нескінченність, на думку Г. Кантора, не є ідеєю. А лише допоміжним поняттям; воно *ens rationis*, як вдало висловився Штьокль. Одним словом, потенційна нескінченність є те ж саме, що давні мислителі називали *αλετρον*, схоластики – *synkategorematicae infinitum* або *indefinitum*, нові філософи – дурною або, точніше, простою нескінченністю... Отже, це ніколи незакінчене, потенційне, нескінченне є змінною скінченною кількістю, quantum'ом, що зростає понад всіма межами, або, навпаки, падає нижче будь-якої скінченної межі»<sup>2</sup>. «Через це зрозуміло, що говорить про закінчену потенційну нескінченність... є *contradictio in terminis*»<sup>3</sup>.

Варто розглянути й інший вид нескінченності, збагативши поняття сталої новою ознакою. Константу можна уявити як одну з-поміж інших скінчених констант певного роду, коли вона більша за одні і менша за інші. Тоді вона й сама буде скінченною. Але можна також уявити, що вона не перебуває у ряді інших сталих, тому що вона більша будь-якої скінченної константи, якою б великою та не була. «Тоді ми скажемо, що наш quantum

---

<sup>1</sup> *Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П. А. Флоренский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с. – С. 388.*

<sup>2</sup> Там само. – С. 388.

<sup>3</sup> Там само. – С. 389.

є актуальна нескінченність, нескінченність *in actu*, *actualiter*, а не лише *in potentia*<sup>1</sup>.

Наприклад, усі точки круга утворюють актуально нескінченну множину: кожна з них однозначно визначена, отже, і всі – теж вповні визначені, але їх кількість більша будь-якого числа з ряду цілих чисел. У цьому сенсі й особистість є актуальною нескінченністю. «У розглянутому тут понятті актуальної нескінченності не складно розпізнати те, що давнім мислителям було відоме під назвою *αφορισμενον*, у схоластиків – під назвою *kategorematicè infinitum*, у нових філософів – позитивної, власної нескінченності»<sup>2</sup>.

Для розуміння сутності понять «розвиток» і «саморозвиток» дуже важливо усвідомлювати як співвідносяться поняття «актуальна» і «потенційна нескінченність». «Щоб була можливою потенційна нескінченність, повинна бути можливою безмежна зміна. Але для останньої необхідна «область» зміни, яка сама вже не може змінюватися, бо інакше довелось б вимагати область зміни для області тощо. Вона, однак, не є скінченною й повинна бути визнана актуально-нескінченною. Відповідно, будь-яка потенційна нескінченність вже передбачає існування актуальної нескінченності як своєї надскінченної межі; будь-який нескінченний прогрес вже передбачає існування нескінченної мети прогресу; будь-яке нескінченне вдосконалення потребує визнання нескінченної досконалості. Той, хто заперечує актуально-нескінченне у будь-якому аспекті, тим самим заперечує і потенційну нескінченність у тому ж аспекті, й позитивізм несе в собі елементи власного розкладання, – так би мовити, з позитивізмом відбувається самоотруєння продуктами його ж діяльності»<sup>3</sup>.

Актуальна нескінченність, *quantum* може мислитися у двох модифікаціях. По-перше, вона може виявитися такою, що не має ніякого нескінченного *quantum*'у, більшого за неї, тобто неспроможною бути меншою за будь-що інше. Це актуальна нескінченність, що неспроможна до збільшення, тобто абсолютний максимум, Абсолют. По-друге, актуальна нескінченність може мати інші *quantum*'и, більші за неї; тоді вона здатна до збільшення, є збільшуваною актуальною нескінченністю. Г. Кантор називає її «над-скінченністю»<sup>4</sup>.

Для даного дослідження важливо, що Абсолют не спроможний до розвитку і саморозвитку за визначенням, і тому сам по собі не є у ньому пред-

<sup>1</sup> «Так, наприклад, у діалозі «Бруно» Шеллінг блискуче висвітлює, що кожне поняття є нескінченністю, тому що воно об'єднує собою множину уявлень, яка не є скінченною; але оскільки обсяг поняття, по суті, повністю визначений і даний, то ця нескінченність не може бути нічим іншим, окрім актуальної нескінченності» [Флоренський П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – С. 389].

<sup>2</sup> Там само. – С. 390.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Флоренський П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – С. 390–391.

метом дослідження. Але він складає область розвитку і саморозвитку як збільшуваних актуальних нескінченностей, так і потенційних нескінченностей. Хоча це й не означає, що Абсолюту не властивий рух як такий, про що більш докладно буде говоритися нижче<sup>1</sup>.

Окрім того, збільшуване актуально-нескінченне може бути припущене або *in concreto*, *in natura naturata*, або *in abstracto* як духовна реальність. Оскільки ці нескінченності є збільшуваними, вони репрезентують предмет даного дослідження. Зокрема, остання з цих нескінченностей представляє нескінченну можливість пізнавати як нескінченність *in natura naturata*, так і, до певної міри, Абсолют<sup>2</sup>.

Чим вирізняється актуально-нескінченне *in natura naturata*? Очевидно тим, що всі процеси, які характеризують буття таких реальностей, можуть бути визначені як причинно-необхідні, закономірні, й головна необхідність або закономірність полягає в обмеженості такого буття у часі. Весь рух цих реальностей, їх розвиток закономірно призводить до руйнації, небуття. «... Всесвіт, – заявив... відомий астроном Джеймс Джинс<sup>3</sup>, професор Кембриджського університету, – не є постійною, незмінною спорудою. Вона живе своїм життям й прямує дорогою від народження до смерті так, як і всі ми, оскільки наука не знає інших змін, окрім переходу до старості, й ніякого іншого прогресу, окрім руху до могили. Наскільки достатньо нашого знання, ми змушені вважати, що весь Всесвіт є прикладом цього у величезному масштабі»<sup>4 5</sup>. Це основна, визначальна закономірність. Усі інші закони руху актуальних нескінченностей *in natura naturata* не лише підпорядковані цьому основному, а й також описують невідворотність, детермінованість такого руху. Тому актуально-нескінченне *in natura naturata* доцільно назвати *закономірно обмеженою нескінченною реальністю* або коротше *детермінованою нескінченністю*. Очевидно, що ані саморух, ані саморозвиток детермінованих нескінченностей як такі неможливі. Можна лише говорити про рух детермінованих нескінченностей і на певних етапах їхнього буття можна умовно говорити про їх розвиток.

Натомість реальності актуально-нескінченні *in abstracto* взагалі не дають підстав говорити про закономірності, а лише особливості буття таких реальностей. Ані розвиток, ані руйнація, ані рух взагалі не повинні розглядатися як внутрішньо притаманні таким реальностям закономірні особливості.

<sup>1</sup> Трансцендентні глибини мікрокосму є областю саморозвитку особистості та неактуалізованим Абсолютом.

<sup>2</sup> Там само. – С. 391.

<sup>3</sup> 1877–1946 – англійський математик, астроном.

<sup>4</sup> *Преподобный Иустин (Попович)*. Философские пропасти. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 288 с. – С. 37–38.

<sup>5</sup> У «Філософських урвищах» преп. Іустин (Попович) цитує за виданням: [*Jeans J.*] *The stars in their courses*. [New York, The Macmillan company]; Cambridge, [Eng., The University press], 1931. [= *Джинс Дж.* Движение миров. М., 1933, – С. 141.]

Тому щодо недетермінованих нескінченностей доцільно говорити про саморух, саморозвиток й іноді про саморуйнацію як особливості буття таких реальностей. Прикладами недетермінованих нескінченностей є ідея й особистість. Вони у своєму русі, зокрема саморозвитку, не зумовлені законамирностями як внутрішньо притаманними їм особливостями.

Емпіричні підтвердження цьому можна знайти в художній творчості. Втілені в образи ідеї для митця мають надзвичайне значення. Вони заводівають самосвідомістю художника, його животворчим Еросом. Завдання творчості – закріпити образи, матеріалізувати, оживотворити їх. У творчому акті особистість обмежена художнім смаком, каноном, самою необхідністю вибору образів, ідей тощо. Якщо порівняти попередні ескізи і саму картину чи записки літератора, у якому викладено замисел, і сам твір, то стане зрозумілим, що сама ідея, логос твору абсолютно незалежний від волі творця, він живе самостійним життям, і чим вищий талант художника, чим вищого гатунку творчість споглядаємо, тим менше свавілля у творчості, тим вужчий шлях до самовираження. Любов до «своїх» (таких емансипованих аж до лапок) образів, символів, ідей змушує йти за ними, підкорятися їм. А це позбавляє нас можливості говорити про закономірності творчості, зокрема, не дає підстав сподіватися навчитися їй.

У даному контексті варто скористатися ілюстрацією і коментарем М. Гончаренка: «Розповідають, що англійському художнику Тернеру морський офіцер зауважив, що його картина, яка зображує Плімутський порт, має дефект – на ній немає гармат лінійного корабля. «Але з гори під час заходу сонця їх не видно», – заперечив художник. «Та ж ви знаєте», – сказав моряк. «Так, я це знаю», – відповів Тернер, – «але я повинен писати те, що бачу, а не те, що я знаю». Це не обов'язковий закон для художників, в принципі вони можуть дотримуватися того, що бачать, а не того, що знають, хоча можуть поєднувати те й інше»<sup>1</sup>. Аналіз впливу ідей на вибір митця дає можливість зрозуміти, що силу примусу для Тернера мають не знання, отримані внаслідок чуттєвого пізнання світу, а духовне бачення, споглядання ідеї об'єкта. Очевидно, розвиток ідеї картини призвів до створення образу, який характеризує не можливість розташування в порту озброєних суден, а можливість мати надійний захист і відпочинок після напруженого плавання (надвечір). Так, митець може вибирати, але творчість полягає в тому, щоб обрати єдино можливий варіант, вивільнити ідею, зустрітися з нею у своєму серці, подолати власний опір. Тому ми й говоримо про свободу і канонічність у творчості, але ні в якому разі не про свавілля чи закономірність.

Отже, *«рух»* (як філософська категорія) – це низка пов'язаних одна з одною закономірних подій, зумовлених внутрішньо притаманною детермінованій об'єктивній реальності властивістю переходити з одного віднос-

<sup>1</sup> Гончаренко Н. В. Гений в искусстве и науке. – М.: Искусство, 1991. – 432 с.



но усталеного стану в інший відносно усталений стан. Справді, рух притаманний і скінченній реальності, наприклад, матеріальній точці, і детермінованій нескінченності, і, в певному розумінні, потенційній нескінченності.

Натомість, категорія «саморух» позначає низку пов'язаних одна з одною подій, зумовлених внутрішньо притаманною недетермінованою нескінченністю здатністю змінювати свій стан на інший. Зокрема, «саморух особистості» – це низка пов'язаних одна з одною подій, зумовлених внутрішньо притаманною особистістю свободою змінювати свій стан.

Але що ж означає ця «самість»? І якщо недетермінована нескінченність репрезентує цю «самість», то якою формою буття вона є сама? Інакше кажучи, як вона відноситься до Абсолюту?

Очевидно, «самість» є тим, що С. Франк назвав «безпосереднім самобуттям»<sup>1</sup>. Розмірковуючи над даною категорією, Франк зазначав, що «виявляється однаково хибним як абсолютизувати людське «внутрішнє буття», наприклад, на фіхтевський кшталт ототожнювати «я» з «абсолютним», так і мислити людське буття... у безумовному протиставленні абсолютному,... людина у її внутрішній сутності, у її безпосередньому самобутті не є ні сама абсолютна реальність як така, ні дещо безумовно, тобто у логічному смислі – *інше* або ж, що є те саме, – вона і є, і не є абсолютною реальністю»<sup>2</sup>. Абсолют неначе диференціюється, маючи у собі самому реальність, яка йому ж і протистоїть, але те й інше мислиться у внутрішній єдності<sup>3</sup>. Тому «недетермінована нескінченність» або, за термінологією С. Франка, «безпосереднє самобуття» є самостійним видом буття і «відношення між безпосереднім самобуттям й абсолютною реальністю як такою мислиме лише у формі *єдності роздільності і взаємопроникнення*»<sup>4</sup>. Причому (і це важливо для даного дослідження) абсолютна реальність є областю буття, областю руху недетермінованої нескінченності, вона уможлиблює її рух. Водночас абсолютна реальність, як зазначалося раніше, не спроможна до розвитку чи, точніше, саморозвитку, у ній «несть премоенія», що не виключає інші форми руху, інші форми буття, а саме диференціацію у собі безпосереднього самобуття або (за нашою термінологією) недетермінованих реальностей.

Але сам термін «безпосереднє самобуття» вже вказує на певну двоєдність – «саме двоєдність між буттям як чистою безпосередністю і буттям як «самістю»»<sup>5</sup>. «Під «самістю» ми розуміємо тут не «суб'єкт», або «я» як «носія», або «субстанцію» безпосереднього самобуття і тим більше не «особистість»; всі поняття такого роду спиралися б уже на надзвичайно

<sup>1</sup> Франк С. А. Непостижимое // Франк С. А. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 800 с.

<sup>2</sup> Там само. – С. 463.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. – С. 464.

<sup>5</sup> Там само.

специфічні і конкретні передумови... Але й після усунення усіх більш специфічних ознак, притаманних цим поняттям, ми зберігаємо усвідомлення, що у випадку безпосереднього самобуття ми маємо справу з чимось – у відомому смислі – все-таки зовсім іншим, аніж неосяжним як реальністю якоїсь суцільно-всеосяжної недиференційованої і безмежної всеєдності. Саме у цій *іншості*, котра часто виражається у протиставленні всьому іншому, у протидії йому, у завязаному самоствердженні й полягає специфічний момент буття як *самобуття*. Самобуття є саме власне буття,... воно має в собі деякий момент... «єдино-сущого»<sup>1</sup>, неповторності, індивідуальної визначеності.

«Самість» не може бути не індивідуально визначеною, не може бути замінена чимось іншим, аналогічним, як, наприклад, паросток бамбука, що не є індивідуально-визначеною реальністю. У схожих умовах усі паростки бамбука будуть розвиватися однаково, і ми будемо говорити про закономірність такого розвитку, розраховувати на таку закономірність, тобто внутрішньо притаманну властивість молодого бамбука рухатися за певних умов саме так і ні в якому разі не інакше. Натомість самобуття завжди протистоїть усім іншим реальностям як щось індивідуально визначене, неповторне й незаконічне, тобто є недетермінованою реальністю. Зокрема, свобода особистості передбачає її індивідуальність, а отже, самість.

Визначити категорію «розвиток» як окремого варіанта категорії «рух» можна, очевидно, осмисливши область руху, тобто область зміни станів тієї чи іншої об'єктивної реальності. А вона в кінцевому підсумку обмежена небуттям і абсолютною повнотою буття, Абсолютом. У такому разі «*розвиток об'єктивної реальності*» повинен означати низку пов'язаних одна з одною подій, які характеризуються такою зміною її станів, що кожен наступний стан відповідає більш повному, багатшому, досконалішому буттю. Як зазначалося, можна говорити лише про відносний розвиток. Очевидно, що протилежною категорією є «*руйнація об'єктивної реальності*», яка обмежена небуттям.

Що ж тоді є «*саморозвиток*»? Напевно, це *низка пов'язаних одна з одною подій, зумовлених внутрішньо притаманною недетермінованій нескінченності здатністю так змінювати свій стан на інший, що кожен наступний стан відповідає більш повному, досконалому, багатшому буттю*. Тоді «*саморозвиток особистості*» – це *низка пов'язаних одна з одною подій, зумовлених спрямуванням внутрішньо притаманної особистості свободи, яка об'єктивно забезпечує таку зміну станів особистості, що кожен наступний стан відповідає більш повному, багатшому, досконалішому буттю*. І, нарешті, категорія «*усвідомлений саморозвиток особистості*» позначає такий «*саморозвиток особистості*», при якому самозбагачення буття нею усвідомлюється, схвалюється і є бажаним.

<sup>1</sup> Франк С. А. Непостижимое. – С. 466–467.

Слід також усвідомити відмінність дуже схожих явищ, що позначаються термінами «самовиховання» і «самовдосконалення». *Самовдосконалення* прийнято вважати найвищою формою усвідомленого саморозвитку. У такому разі досконалість слід розуміти як синонім терміна «повнота буття». Тобто *досконалість* як така *означає, по-перше, абсолютну довершеність спрямування свободи особистості, прагнень і, по-друге, повноту можливостей їх задовольняти*. Тому досконалість як мета саморозвитку повинна характеризувати не окремі риси, можливості, аспекти буття особистості, а його загальну повноту і «не може бути ані предметом похвали, ані предметом порівняння, а лише предметом безумовного визнання»<sup>1</sup>. Досконалість завжди має позитивну цінність, є Абсолютом.

Процес самовдосконалення за своїм змістом і змістом близький до процесу самовиховання, та вони хоча й близькі, але не тотожні форми: відрізняються природою активності, притаманній кожній з них, і масштабом перетворення особистості. У процесі самовиховання особистість здійснює розвиток окремих своїх якостей: інтелектуальних, моральних, естетичних, фізичних, професійних тощо безвідносно одне до одного. Тобто самовиховання характеризується розділенням рис і властивостей особистості та зосередженням її на розвитку лише окремих з них. У цьому криється небезпека суб'єктивного перебільшення ролі і значення окремих рис особистості, що може призвести до однобокого «розвитку» особистості. Таким чином, процес самовиховання може мати й негативні наслідки, пригнічувати буття, тобто за змістом бути протилежним саморозвитку. Такі явища, небажані самі по собі, яскраво ілюструють функціонально-інструментальний характер самовиховання<sup>2 3</sup>. Але це означає, що формально самовдосконалення особистості здійснюється завдяки самовихованню окремих якостей особистості: «Неможливо вдосконалювати себе як особистість в усьому багатстві своїх відношень, не розвинувши... до цілісного стану власні... сили і функції»<sup>4</sup>. У свою чергу самовдосконалення є одним із факторів збагачення окремих індивідуальних властивостей, тобто стимулює самовиховання. Воно, наприклад, є найбільш потужним і досконалим фактором соціалізації індивіда.

Слід зазначити, що самовиховання здійснюється виключно в аксіологічній, зокрема, моральній системі координат, що знаходить своє відображення у відповідній самовиховній функції.

Визначення будь-якого процесу обов'язково ставить питання про причини і характер його існування. Сьогодні найпоширенішим є переконання

---

<sup>1</sup> Проблема самосовершенствования личности: Материалы круглого стола // Философские науки. – 1988. – № 4. – С. 70 – 83; № 5. – С. 65 – 76. – С. 76.

<sup>2</sup> Тертична В. Ф. Самовдосконалення особистості: культурологічний аспект: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04. / Харків, 1999. – 20 с. – С. 5.

<sup>3</sup> Макарець Н. Ф. Самосовершенствование как фактор социализации индивида: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01. / К., 1987. – 19 с. – С. 15.

<sup>4</sup> Там само.

про те, що рух має діалектичний характер і його причиною є ті чи інші протиріччя. Але такі погляди не точно відображають дійсність і потребують суттєвого уточнення. Зазначена ситуація є наслідком того, що споглядати протиріччя і виявляти їх зв'язок з рухом надзвичайно складно. Навіть процеси, найдоступніші для дослідження їх причин, – переміщення матеріальних об'єктів у просторі – тлумачаться по-різному, і тому доцільно максимально спростити умови. Наприклад, що є причиною відносної нерухомості матеріальної точки? Очевидно, що закономірна властивість зберігати свою нерухомість, тобто займати відносно аналогічну точку простору з плином часу. Ця властивість внутрішньо притаманна об'єкту. А ось протиріччя можуть змінювати характер і зміст руху. Наприклад, якщо змістом протиріччя є намагання іншої матеріальної точки зайняти зазначену точку простору, то наслідком може бути зміна напрямку і швидкості руху першої матеріальної точки, тобто тих характеристик, які складають зміст самого руху. Отже, протиріччя є не причиною руху, а лише причиною зміни його характеру. І саме процес розв'язання протиріччя матиме діалектичний характер. Тому не сам рух може мати діалектичний характер, а процес зміни характеру руху.

Аналіз руху детермінованих нескінченностей теж свідчить про те, що його причиною є внутрішньо притаманні їм закономірні властивості. А саморух недетермінованих нескінченностей має причиною внутрішньо їм притаманну здатність (зокрема, свободу) змінювати свої стани. Слід визнати, що протиріччя об'єктивно й абсолютно змінюють характер руху детермінованих нескінченностей або складають об'єктивні умови зміни характеру саморуху недетермінованих нескінченностей, зокрема, об'єктивні умови прояву свободи особистості, змушують її проявитися у зміні характеру саморуху. І процес змін завжди має діалектичний характер. Протиріччя можуть бути як внутрішніми, так і зовнішніми, але залежно від цих обставин вони можуть як викликати діалектичний процес зміни руху (детермінувати чи прискорювати розвиток), так і бути причиною прояву здатності змінювати саморух (посилювати саморозвиток). Наприклад, посилення саморозвитку особистості як недетермінованої нескінченності може бути викликано (як об'єктивною умовою прояву свободи<sup>1</sup>) протиріччям між особистістю і життєвим середовищем (соціальним, духовним тощо), яке по суті є зовнішнім, а прискорення процесу старіння організму як різновиду руху детермінованої реальності викликається внутрішніми протиріччями. Отже, саморозвиток як такий не є наслідком протиріч. Натомість протиріччя – це така реальність, яка є однією із складових змісту саморозвитку. Протиріччями як умовою прояву свободи можуть бути і різноспрямованість волі (бажань), підсвідомих устремлінь, ціннісних орієнтацій тощо.

Взагалі, буття можна мислити лише як процес, рух, який не потребує протиріч для свого існування. Відсутність процесу властива лише небуттю. Так, і

---

<sup>1</sup> Сам вибір, саме спрямування зумовлюється лише внутрішніми духовними процесами, суб'єктивним реагуванням на об'єктивні умови, на протиріччя.

буття особистості можливе лише як певний рух або процес, й у цьому смислі рух є внутрішньо притаманною особистості здатністю. Лише буття незбільшуваних реальностей (констант, зокрема Абсолюту) характеризується незмінністю. Тоді як збагачення буття (саморозвиток або розвиток) і його пригнічення (саморуйнація або руйнація) в принципі єдино можливі форми буття збільшуваних реальностей. Тому нерухомість або інша усталеність завжди є відносними, а зміни характеристик руху, прискорення – абсолютними.

Процес виникнення – розвитку – руйнації – знищення буття є закономірною, внутрішньо притаманною детермінованою нескінченною особливістю. Причому зміна змісту руху детермінованою актуальною нескінченності має діалектичний, хоча й закономірний характер<sup>1</sup>. А саморозвиток буття особистості є лише одним із можливих варіантів її буття. Особистості внутрішньо притаманний не лише рух одного змісту із можливих, а й свобода обрати цей зміст. Тому саморозвиток і саморуйнація особистості є наслідком внутрішньо притаманної особистості свободи збагачувати своє буття або пригнічувати його<sup>2</sup>.

Потребують уточнення й самі терміни «внутрішньо притаманна власність» чи «внутрішньо притаманна здатність (свобода)» здійснювати рух. Будь-яка подія сама по собі, будь-який стан, будь-яке протиріччя, які мають часову форму і тому щомиті відходять у минуле, не можуть створювати (бути причиною) нові події, а отже, й рух взагалі, про що вже говорилося у даному дослідженні. Якщо наслідком однієї події, наприклад, «зіткнення двох матеріальних об'єктів», є інша подія – «раніше нерухомий об'єкт почав рухатися» – це не означає, що перша подія творить другу. Формою першої події є відповідний простір-час, а змістом – тенденція або «намагання» одного об'єкта зайняти простір, зайнятий іншим, і тенденція або «намагання» останнього зберегти «свій» простір незайманим, а також взаємні сили відштовхування двох об'єктів. Одна з цих сил спричиняє рух раніше нерухомого об'єкта, тобто другу подію. Тоді слід встановити: що викликає сили відштовхування? Подія «зіткнення» відбувається певний відрізок часу, який можна поділити на ще менші відрізки, кожен з яких перебуває поза іншими. Кожен відрізок часу є формою окремої події, кожна з яких також має свою просторову форму. Зрозуміло, що і зміст кожної події нетотожний змістові інших подій. Коли народжується нова подія, то попередня, разом з належним їй змістом, просторовою і часовою формою, вже відійшла у минуле і не може бути причиною наступних подій. Два суміжні відрізки часу мають

<sup>1</sup> Водночас потенційна нескінченність не дає підстав говорити про діалектичний характер зростання сталої.

<sup>2</sup> Якщо руйнація є закономірним результатом руху детермінованих реальностей, то саморуйнація особистості не відповідає її природі. Хоча свобода особистості і проявляється в тому, що вона вільно може спрямувати свій рух до саморуйнації, та навіть при цьому слід говорити про хибне самовизначення, хибну оцінку процесів, що складають зміст буття, тобто саморуйнація сприймається як самоствердження, саморозвиток. Навіть суїцид на рівні самовизначення є актом самоствердження.

лише спільну точку у часі. Але події у цій точці, як і у будь-якій, відбуватися не можуть, оскільки часова точка не має тривалості й, отже, не може бути формою події. Таким чином, дві суміжні події не мають спільної форми і спільного змісту, вони незалежні одна від одної. Тому і не можуть бути причиною одна одної (творити її). Зокрема, і протиріччя не можуть бути причиною руху як такого, оскільки протиріччя – це складові змісту події.

Творцем (причиною) події і руху взагалі може бути лише такий їхній елемент, що перебуває поза часом, не залежить від нього. При зіткненні двох об'єктів одна подія закономірно виникає після іншої, тому що матеріальні об'єкти мають властивість зберігати своє місце у просторі, відштовхуючи інші. Ця властивість не є ані змістом, ані формою події, адже не «відпадає» у минуле, існує і до зіткнення, і після нього. Ця властивість взагалі не притаманна рухові. Відтак, повинно існувати дещо, що не має часової форми, а має властивості, завдяки яким творить подію, рух. Такою реальністю можна визнати матеріальний об'єкт як такий. Він має властивість спричиняти відштовхування інших матеріальних об'єктів або при відсутності протиріччя просто творити нові форми простору-часу, тобто події, рух взагалі. Таку реальність можна назвати субстанцією. Це ідея об'єкта, за Платоном, це – логос (λόγος). У цьому смислі й можна говорити, що певній реальності внутрішньо притаманна властивість закономірно здійснювати рух<sup>1</sup>.

Закономірність не притаманна ані недетермінованим нескінченностям, ані Абсолюту. Будь-яка духовна чи психічна подія, стан тощо, наприклад, певне бажання, хоча й мають лише часову форму, але саме завдяки їй їх зміст щомиті відходить у минуле, і як було щойно показано, вони не можуть творити інші події, стани тощо. Очевидно, що це *Я* бажаю щось. Аналіз дозволить виявити, що складає зміст цієї події: пригадування чогось, спрямування на нього духовних актів, естетична, моральна чи інша оцінка і пригадування відповідних почуттів, їх рефлексія, устремління до них тощо. Але в усіх випадках слід говорити: «*Я* пригадую», «*Я* оцінюю», «*Я* відчуваю»... Цілком очевидно, що всі ці дії творяться моїм *Я*. Отже, *Я* перебуває поза духовною або душевною подією як її творець. *Я* – джерело і носій цих подій, які відбуваються у часі. *Я* має властивість творити психічні події. Але саме по собі *Я* перебуває над часом. Отже, *Я* – надчасова субстанція. Вона суттєво відрізняється від субстанцій, які є причиною матеріальних подій. Так, останні субстанції закономірно (якщо говорити про речовину) «оберігають» свою частину простору від «вторгнення» і породжують відштовхування при зіткненні з іншими, або (якщо говорити про поле) зміна електричного поля закономірно породжує зміну магнітного.

Тому події детермінованих реальностей завжди і неминуче відбуваються за конкретних умов. Субстанціям, що є причиною детермінованих процесів, притаманна властивість творити події, попередні й наступні форми-

<sup>1</sup> Лосский Н. О. Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: ТЕРРА - Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 290–348. – С. 294.

змісти яких перебувають у відношенні «причина – наслідок». Але *Я* має свободу, яка і проявляється у діях. Тут не можна говорити про відношення «причина-наслідок», а лише про здатність творити рух. Часова форма руху мого *Я* виникає не сама по собі, це *Я* творю часову форму моїх психічних подій, від мене залежить їх зміст і тривалість. «Отже, *Я* як творець часової форми свого життя є істота надчасова»<sup>1</sup>, тобто духовна субстанція.

Отже, *особистість – це надчасова духовна реальність, яка є творцем своїх станів у часі й водночас їх носієм*. А всі події і стани, які вона творить, складають духовне життя особистості і проявляються у життєвому середовищі, наприклад, у соціальному житті.

Особистість як надчасова реальність «не відділена від свого минулого відрізком часу». Події, що відійшли у минуле, залишаються пов'язаними з нею. Отже, особистість є живою істотою, «якщо під словом «життя» розуміти «для-себе суцюз» доосередню діяльність». Слова «для-себе суцюз» означають, що стани й події, які творить особистість, не просто існують чи відбуваються, а існують і відбуваються для неї, відчуються нею усвідомлено чи неусвідомлено, свідомо чи позасвідомо, сприймаються як цінність тощо. Таким чином, будь-яка особистість «розвивається і прагне покращити своє життя, наповнити його якомога найціннішим позитивним змістом і звільнитися від усього, що має негативну цінність»<sup>2 3</sup>.

Але ж особистість як духовна субстанція, як недетермінована нескінченність нерозривно пов'язана з буттям детермінованої реальності – організму і ширше – природного середовища. Вона може змінювати не лише зміст свого буття, а й, наприклад, рух природних об'єктів, зокрема організму. Але у цьому особистість обмежена детермінованим характером їхнього руху. У соціальному середовищі також проявляється свобода особистості. Але в ньому вона обмежена свободою інших особистостей. Тому у широкому розумінні *особистість – це надчасова реальність, яка завдяки свободі є творцем свого буття і буття об'єктів свого життєвого середовища, детермінований характер або свобода елементів якого обмежує свободу особистості*.

Способом буття особистості є творення подій свого життя. А їх зміст складають, зокрема, устремління, почуття, думки, оціночні уявлення і їх основа – критерії оцінки реальності, яка є життєвим середовищем особистості. Його ж мають своїм об'єктом й устремління, почуття, думки тощо. Самі по собі вони разом з трансцендентними особистості глибинами мікрокосму є елементами духовного середовища, тієї сфери буття, у якій найповніше проявляється свобода особистості. Тому саморозвиток особис-

<sup>1</sup> Лосский Н. О. Идеал-реализм. – С. 295.

<sup>2</sup> Там само. – С. 301.

<sup>3</sup> М. Лоський, викладаючи ці думки, мав на увазі «субстанціонального діяча», яким називав більш загальне поняття, аніж «особистість», отже, поняття «субстанціональний діяч» і «особистість» співвідносяться як загальне й окреме. Тому зазначене цілком стосується особистості.

тості найбільш повно реалізується у духовному середовищі завдяки його розширенню за рахунок трансцендентної сфери, тобто об'єктивації потенційного буття, яке в ній закладене. Інакше кажучи, основою духовного саморозвитку, як і духовного буття особистості, є духовна самотворчість. Але соціальне, природне, техногенне середовище також є об'єктом устремлень, почуттів, оцінок. Духовне життя особистості, духовна творчість має об'єктом і ці сфери буття. Саморозвиток особистості проявляється тут як соціальна самореалізація, творення техногенного середовища, пізнання й осмислення природного тощо. Ось тільки воля людини і як свобода, і як бажання обмежена волею інших особистостей та закономірностями буття детермінованих реальностей. Таким чином, саморозвиток особистості є складною системою життєдіяльності людини як духовної (особистості), соціальної, природної істоти.

Життєдіяльність людини, у тому числі її духовна активність, соціальна поведінка, взаємодія з природою, є дуже складною, ієрархічно організованою системою творчих процесів, яка може досліджуватися на різних рівнях і в різних сферах її організації, починаючи з елементарних духовних й ініційованих ними матеріальних, соціальних подій і закінчуючи найвищим рівнем духовної діяльності, соціально значимих діянь, актів свідомого впливу на буття матеріальних об'єктів (природних і техногенних)<sup>1</sup>. Це означає, що людина одночасно є духовним, природним і соціальним феноменом. Тому якщо буття природних об'єктів, які однозначно є детермінованими реальностями, підпорядковане законам причинності, то активність людини у природному і техногенному середовищах, а тим більше у середовищі соціальному, можна охарактеризувати як пізнання, врахування і використання природних закономірностей і особливостей соціальної поведінки людей. Хоча людина й пов'язана з Природою матеріальністю свого тіла, необхідністю задовольняти його фізіологічні потреби, безальтернативністю господарської діяльності тощо, Природа практично не детермінує активність людини. Тому мету і причини життєдіяльності людини слід шукати не у Природі самій по собі, не в особливостях соціального, природного, техногенного середовищ, а у свободі людської особистості як однієї з визначальних рис людини; не в соціальній чи матеріальній, а у духовній сутності людини. Зокрема, свобода визначає специфічно людський спосіб оволодіння природою. «Тварина, – пише К. Маркс, – теж виробляє. Вона будує собі гніздо або житло... Але тварина виробляє лише те, у чому безпосередньо має потребу..., вона виробляє одностороннє, а людина виробляє універсально; вона виробляє лише під владою безпосередньої фізичної потреби, а людина виробляє навіть тоді, коли вільна від фізичної потреби, і в істинному розумінні слова тільки тоді й виробляє,

<sup>1</sup> Так, господарська діяльність базується на духовній активності й проявляється як соціально значима дія й свідомий вплив на природні та техногенні (загалом матеріальні) об'єкти.



коли вільна від неї; тварина відтворює тільки саму себе, людина ж відтворює всю природу»<sup>1</sup>.

Тому техногенне середовище є проявом духовного світу людини, відбиває її духовну досконалість. Праця далеко не завжди спрямована на задоволення фізіологічних чи інших матеріальних потреб. Але вона завжди означає творення нового буття, нової субстанції чи ідеї, а отже, – нового смислу, логосу. Отож праця – це завжди духовна діяльність, прояв свободи, саморух. Крім того, людина створює не один чи декілька предметів, ідей тощо, а цілий світ ідей, смислів, тобто змінює і творить свій духовний світ. Тому чим різноманітнішою є техногенна або соціальна діяльність особистості, чим багатша її взаємодія з природою, тим багатшою, різностороннішою є сама особистість, тим повніше людина розуміє логос елементів свого життєвого середовища й відповідно оцінює їх. Це означає, що людина оцінює предмети, ідеї, стосунки не лише і не стільки в контексті конкретних фізіологічних, психологічних потреб, а в контексті повноти буття своєї особистості. Тоді у кожній окремій події вона бачить не можливість задовольнити ту чи іншу потребу, а усвідомлює можливість збагатити своє буття. Тому не лише внутрішня, суто духовна, а й зовнішня активність, наприклад, у природному чи техногенному середовищі, є по своїй суті самодіяльністю: саморозвитком чи саморуйнацією. Причому саморозвиток як процес, спрямований на об'єктивацію особистістю свого логосу, своєї трансцендентної ідеальної сутності, є її головною ознакою і основною екзистенціальною потребою, тому й має властивість набувати усвідомленого характеру як своєї найвищої форми.

Отже, й соціальна діяльність є соціальною формою духовної самоактивності, саморуху, а соціальна самореалізація – соціальною формою саморозвитку. Відтак, соціальна самореалізація особистості є творенням таких соціальних статусів і таких соціально значимих подій, які б означали наближення до повноти буття<sup>2</sup>. Аналогічно діяльність людини у природному чи техногенному середовищі теж є формами духовної самоактивності. І така діяльність теж може бути формою самореалізації особистості, а отже, формою саморозвитку. Тому самореалізація особистості у тій мірі, в якій вона досягається при тій чи іншій матеріальній діяльності, є творенням таких подій, об'єктів, які б означали наближення до повноти буття.

Говорячи про саморозвиток особистості, слід мати на увазі, що активність суб'єкта є наслідком його здатності творити події свого буття, скажімо, проявом індивідуальної волі або інших індивідуальних внутрішньо

<sup>1</sup> *Маркс К., Енгельс Ф.* Економико-философские рукописи / Из ранних произведений. / Пер. с нем. – М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1956. – 690 с. – С.568.

<sup>2</sup> Але слід розуміти, що соціальне буття конкретної особистості, як і буття в цілому, далеко не завжди є саморозвитком. Тому буття соціуму як інтегральний результат активності індивідів напевно не є саморозвитком. Дійсно, за останні декілька тисяч років соціальний прогрес не спостерігається.

притаманних йому механізмів мотивації активності<sup>1</sup> (наприклад, підсвідомих), і не є закономірним наслідком якихось духовних чи матеріальних подій. Тому можна твердити, що саморозвиток за формою завжди є творчістю (самотворенням) і завжди є творенням духовних подій, духовною творчістю, яка не обов'язково проявляється в усіх інших сферах буття особистості.

Саморозвиток особистості відбувається і при активізації матеріальної діяльності (природної або техногенної активності), і соціальної активності, й при їх поєднанні, наприклад, активізації господарської діяльності. Але й згортання таких форм активності не означає припинення саморозвитку. Оскільки саморозвиток, як щойно зазначалося, – це завжди творчість, а творчість завжди є духовним процесом, який може лише проявлятися в інших сферах життєвого середовища, то слід погодитися, що «саморозвиток суб'єкта може відбуватися як у період самозростання соціальної активності, так і в момент її самозменшення»<sup>2</sup>, а «самозростаюча соціальна активність характеризується, по-перше, тим, що мета руху задається самим суб'єктом, а по-друге, супроводжується процесом збагачення суб'єкта соціальним досвідом, виявленням його сутнісних сил, творчих здібностей. З об'єктивної ж сторони, наслідки діяльності стають умовою для подальшого розвитку тієї ж діяльності... Невід'ємною рисою соціально-активної діяльності суб'єкта як фактора саморозвитку є творчість. Суб'єкт прагне знайти нові засоби, прийоми для створення якісно іншого стану діяльності»<sup>3</sup>. Але слід уточнити, що саморозвиток соціальної активності (як і будь-якої іншої діяльності) особистості не тотожний її саморозвитку. Соціальна, техногенна й інші види діяльності, тобто самоактивності, можуть за своїм змістом бути формою саморуйнації. Але самоактивність завжди є проявом індивідуальності особистості (волі, підсвідомих устремлінь, абстрактної оцінки).

У зв'язку з цим постає важливе питання: *чи є творчістю саморуйнація?* Справді, якщо саморозвиток особистості та й іншої недетермінованої реальності – це процес, який об'єктивно збагачує буття, то саморуйнація наближає до абсолютного небуття. Але жодна особистість не прагне абсолютного самозаперечення. Навіть суїцид – це акт самоствердження, як правило, результат хибного самовизначення, в основі якого все ж таки прагнення самоствердження. Тобто саморуйнація особистості – це діяльність, яка ґрунтується на прагненні особистості збагатити своє буття, принаймні є прагненням творчості.

Особистість як недетермінована збільшувана нескінченність має област зростання абсолютну актуальну нескінченність – трансцендентні гли-

<sup>1</sup> Тут маються на увазі чинники, які є причиною тих чи інших подій буття особистості. Тобто «мотивація активності» рівнозначна «самотворчості буття».

<sup>2</sup> Социально-активная деятельность как фактор саморазвития субъекта: Научная конференция. – Л.: Наука, 1988. – 200 с. – С. 182.

<sup>3</sup> Там само. – С. 182–183.

бини мікрокосму, трансцендентні саме емпіричній особистості – тій нескінченності, яка і є суб'єктом саморозвитку. Отже, особистість обмежена у саморозвитку Абсолютом. Тому саморозвиток означає оновлення особистості як духовної реальності за рахунок трансцендентних глибин мікрокосму. Термін «оновлення» вказує на певний елемент новизни, об'єктивацію нової реальності, тобто визначальний елемент творчості. Отже, *творчість як сутнісна риса саморозвитку особистості* – це об'єктивація (або іманентизація) у життєвому середовищі духовних реальностей, які складають мікрокосм, знаходження логосу особистості. Абсолютність трансцендентних глибин підсвідомості зумовлює устремління людини до абсолютної творчості, наслідком якої повинно б бути творення власного світу як об'єктивованої, позбавленої трансцендентності абсолютної нескінченності.

Оскільки творчість передбачає оновлення, вона є певною мірою самообмеженням. Але це є самообмеження емпіричної недосконалості на користь досконалості, збільшення творчих можливостей. Та можлива ситуація, коли егоїстичність людини зменшує здатність до творчого самозречення і тому породжує трагічне егоїстичне самообмеження можливостей людини. Намагання задовольнити потребу у творчості за таких умов означає гордовитий, але безсилий виклик усьому сущому при неможливості самовираження, неможливості саморозвитку, самотворення. Це конфлікт зі світом і самим собою. Очевидно, що в цьому випадку прагнення творчості, по-перше, не призводить до неї, а по-друге, зумовлює саморуїнацію особистості. Зупинка саморозвитку обов'язково призводить до самозгортання буття особистості, адже буття насамперед означає творення подій, а події (або стани) і складають саморух як спосіб буття. Отже, припинення творчості має наслідком саморуїнацію. Тому слід визнати, що саморуїнація відбувається не у формі творчості, а у формі її згортання<sup>1</sup>. Хоча це згортання не є бажаним і не завжди усвідомлюється суб'єктом.

В цілому ж особистість існує й розвивається у відношеннях з життєвим, зокрема, соціальним середовищем як суб'єкт власної цілісної духовної активності завжди самостійно й вільно, але і свідомо й позасвідомо, за бажанням і поза ним, породжуючи думки, вчинки, нові смисли буття й нові форми діяльності, творячи своє буття, тобто себе як quantum-нескінченність. Відношення з життєвим середовищем іноді «обмежуються» відношенням з мікрокосмом, часто в нього включаються й інші сфери буття особистості. Але завжди такі відношення ґрунтуються на «внутрішній» активності. Тому якщо, наприклад, буття особистості характеризується соціальною активністю, то ступінь її досконалості можна визначити за характером потреб, цілей і способів їх досягнення. Внутрішній світ особистості – це іманентна її частина Абсолюту, мікрокосму. Він не є просто нескінченністю, а системою духовних характеристик, актів, можливостей тощо. Однією з визна-

<sup>1</sup> Тут йдеться не про причини, бажання чи мотиви, а про об'єктивний зміст явищ, що розглядаються.

чальних властивостей будь-якої системи є емерджентність – здатність набувати таких характеристик, можливостей, яких не мають елементи системи. Емерджентність особистості як системи проявляється в тому, що вона є надчасовою реальністю-суб'єктом, що ніколи не вичерпується своїми проявами – думками, почуттями, своєю активністю.

Індивідуальність або самість особистості проявляється в життєвому середовищі, характеристики якого складають умови її життєдіяльності. Тому нерідко вона характеризується протистоянням середовища й свободи особистості, наприклад, протистоянням особистості, її устремлінь, ціннісних орієнтацій, бажань, з одного боку, і соціуму, усталених ціннісних критеріїв й орієнтирів, схвалюваних стереотипів поведінки тощо, з іншого. Навіть більше того, різні феномени духовного життя, елементи мікрокосму теж можуть протистояти одне одному як окремі прояви свободи особистості.

Класичним є приклад Б. Вишеславцева про взаємне відношення оцінки і свободи вибору, яке виражається у діалектичній антиномії «двох автономій»<sup>1</sup>. З одного боку, усвідомлення цінності бажаного стану і методів його досягнення (самовиховання) зумовлюють вибір, поведінку, і тому автономні. З іншого боку, людина часто, всупереч почуття цінності, свідомо обирає гірший варіант. Тож воля вибору автономна не менше, ніж попередній аспект. Окрім того, що вибір людини зумовлюється насамперед підсвідомими спонуканнями, очевидно, що почуття цінності має певну ієрархію, яка не має гармонійної системи. Може виникнути конфлікт цінностей<sup>2</sup>, коли однозначна оцінка просто неможлива, суб'єктивне сприйняття відносності цінностей не дає можливості зробити однозначний вибір. Це й зумовлює необхідність вольового рішення (на надсвідомому рівні), викликає потребу розрубати «гордіїв вузол», що часто призводить до певної трагедії. Свобода ж волі сягає безпідставності вибору, бо і сама можливість вибору тяжіє до безмежності. У зв'язку з цим початок будь-якої діяльності – найскладніший її елемент з точки зору вибору можливостей.

Щойно зазначені протиріччя, про що вже йшлося, не є причиною саморозвитку, зокрема, самовиховання як форми саморуху, адже останній – природна властивість особистості. Але вони створюють умови для самовизначення й обов'язково у той чи інший спосіб обумовлюють характер саморозвитку особистості. З огляду на те, що саморозвиток – це завжди заперечення одного стану на користь іншого, або інакше – заперечення одного поняття й сутності на користь іншого, діалектичний розвиток нормативної ідеї<sup>3</sup> особистості, очевидно, що ця діалектика і пов'язана з окресленими

---

<sup>1</sup> Вишеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – С. 98.

<sup>2</sup> Конфлікт цінностей розуміється як протиріччя суб'єктивного відчуття цінностей. Якщо мова йде про моральні цінності, доцільно говорити про моральний конфлікт.

<sup>3</sup> З часів опублікування «Науки логіки» Гегеля ідея розуміється як діалектична єдність суб'єктивного поняття й поняття об'єкта як стадій розвитку поняття, а розвиток поняття як єдності буття й сутності – формою його існування.

протиріччями: взаємодія самості (індивідуальності) із суперечливими умовами її прояву зумовлюють діалектичний характер саморозвитку. А тому аналіз усіх протиріч («зовнішніх» і «внутрішніх»), які створюють умови для саморозвитку, і зокрема самовиховання, дозволяє пізнати значення цих процесів, оцінити тенденцію змін станів особистості і зробити їх більш усвідомленими і керованими.

## **2. 2. Сутнісні риси та соціальне призначення самовиховання, самовдосконалення особистості**

Саморозвиток особистості може здійснюватися як в неусвідомлених формах (наслідування, імітація, стихійна адаптація, гра), коли вона не має на меті безпосередньо саморозвиток, збагачення свого буття, самовдосконалення (а є неусвідомлюваним проявом загальної для всіх недетермінованих нескінченностей властивості збагачувати своє буття, результатом потреби у вдосконаленні), так і в усвідомлених, спрямованих на саморозвиток формах (самовиховання, самоосвіта, самовдосконалення). З-поміж форм усвідомленого саморозвитку найбільш дослідженими є самовиховання в різноманітних його видах (наприклад, самоосвіта, самоперевиховання) і самовдосконалення. Як уже зазначалося вище, самовиховання – свідомий розвиток тих чи інших рис особистості – фактично є формою усвідомленого саморозвитку.

З'ясування сутності самовиховання (як і саморозвитку) потребує визначення змісту цього поняття. Повернувшись після тривалої перерви до вивчення самовиховання, радянські дослідники, підкоряючись ідеологічним стереотипам, були змушені «вишукувати» такі «сутнісні риси» цього явища, як соціальний, класовий характер, зв'язок зі змістом соціальної діяльності<sup>1</sup>. Проаналізувавши різні тлумачення поняття «самовиховання», можна стверджувати, що в них знайшли місце багато його визначальних, сутнісних ознак, але нерідко використовуються не головні, а другорядні й випадкові моменти й ознаки, які вказують на ступінь, рівень розвинутості, сферу функціонування самовиховання. Наприклад, неупереджений аналіз швидко доводить, що мотиви, зміст, характер, прийоми, мета самовиховання нерідко виявляються тотожними у представників різних верств чи ідеологічних противників. Отже, у цьому контексті «соціальність» або «класовість» самовиховання зовсім не є сутнісними рисами самовиховання, як і саморозвитку.

Втім, дуже часто недосконала методологія може лише ускладнити дослідження, хоча це не стає перешкодою до пошуку істини. Самовиховання як усвідомлений і керований процес, різновид саморозвитку вирізняється тим, що особистість, виступаючи його суб'єктом, передбачає кінцевий результат, планує і бажає його. Так, самоосвіта, наприклад, засвоєння на-

<sup>1</sup> *Братусь Б. С.* Смысловая вертикаль сознания личности // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 81 – 89.

копичених мистецтвознавцями теоретичних знань про сучасну й класичну національну літературу, театр, музику – це різновид самовиховання, оскільки передбачає набуття конкретних бажаних рис – знань, а вже останні можуть розглядатися як засіб збагачення буття (що й дає можливість вважати самовиховання різновидом і основою саморозвитку). Натомість, перегляд спектаклю, прослуховування опери, відвідування концерту хоча і є засобом самозбагачення буття, тобто саморозвитком, але не має на меті збагачення особистості конкретними, передбачуваними художніми образами чи ідеями. Адже ми часто й не уявляємо, які конкретні почуття (радість, сум, сміх), образи (весняний дощ, зустріч коханих) тощо викличе у нас, скажімо, музичний твір, але сподіваємося, що талановита музика у талановитому виконанні обов'язково збагатить наше буття. Тому, як правило, не можна відвідини театру вважати засобом самовиховання<sup>1</sup> (але безсумнівно – засобом саморозвитку). Отже, сутнісними рисами самовиховання є планомірність цього процесу, передбачуваність і бажаність його результатів, хоча останні слід вважати лише засобами збагачення буття, а вже саме збагачення буття – вторинним, хоча й головним результатом. Саме на це й вказували Л. І. Рувинський, який визначив самовиховання як діяльність людини з метою зміни своєї особистості, та О. Г. Ковальов, який власне й наголошував на цілеспрямованості, систематичності й планомірності самовиховного процесу. І наскільки суб'єктивний вибір наряду й мети самовиховання залежить від соціального середовища, лише настільки можна стверджувати, що цей феномен має соціальний характер.

Зауважимо, що принаймні останні два століття основні тенденції духовного життя європейця, у тому числі й українця та росіянина, на перший план висували відношення до зовнішніх факторів: природи, соціуму, техногенного середовища. Він все більше переконував себе, що мусить усіма засобами адаптуватися, трансформуватися відповідно до змін зовнішнього середовища, у тому числі пристосовуючи своє духовне життя, ідеї, потреби, ідеали. А соціальне середовище визнавалося таким, що має домінуюче значення для людини: й техногенна діяльність зумовлюється соціальним життям, зокрема, соціальними потребами, й відношення з природою все більше входять у сферу соціальних інтересів<sup>2</sup>.

Останнім часом усе більшого, глобальнішого значення, як вважає пересічний європеєць, набуває інформативне середовище. Але й сьогодні конкретні вимоги до своєї особистості, її ідеал європеєць визначає залежно від вимог і потреб соціального життя. У цьому сенсі слід погодитися з

---

<sup>1</sup> Хоча зауважте, що відвідини театру можуть бути виховним засобом, оскільки суб'єкт виховного процесу, як правило, прогнозує естетичний вплив вистави на виховання (об'єкт виховання).

<sup>2</sup> Хоча не раз відбувався процес реакції на примітивно-матеріалістичний світогляд. Зокрема, це характерно для Росії (й України) кінця XIX – початку XX ст. та останньої чверті XX ст.

Л. І. Рувинським, О. І. Кочетовим та багатьма іншими дослідниками, що самовиховання справді було і є значною мірою соціальним явищем. Але соціальність все ж таки не можна вважати сутнісною рисою самовиховання, адже існують ще й внутрішнє, духовне середовище, і відношення людини в ньому, релігійні відношення, які нерідко стають причиною, мотивом самовиховання, визначають його зміст тощо.

Інша справа, що можна поглянути на проблему кризь призму соціального життя, і тоді виявиться, що самовиховання має важливе соціальне значення. Зокрема, без нього неможливе настроювання духовного життя особистості на те чи інше соціокультурне середовище, входження, адаптацію тощо. І тому самовиховання на індивідуальному рівні є необхідною умовою існування на соціальному, а не лише функціонально-інструментальною основою саморозвитку особистості.

Таким же чином можна осмислити феномен самовиховання кризь призму моральності. Будь-яка діяльність отримує моральну самооцінку й оцінку, і в цьому смислі можна стверджувати, що будь-яка діяльність є моральною. Звичайно, самовиховання, як і будь-яка творча діяльність, потребує особливого, підвищеного аксіологічного самовизначення суб'єкта. І у цьому смислі самовиховання має більше моральне значення, аніж деякі інші види духовної активності. Але це не дає підстав стверджувати, що самовиховання є однією із сторін моральної діяльності. У такій же мірі можна було б стверджувати, що самовиховання є естетичною діяльністю, оскільки особистість завжди оцінює себе, свою досконалість з позиції краси. Мова йде про так звану інтер'єрну естетику<sup>1</sup>. Але ні моральність, ні естетизм не є сутнісними рисами самовиховання. Хоча значення самовиховання для морального чи естетичного життя особистості й суспільства важко переоцінити.

З огляду на важливість самовиховання для соціального буття особистості і життя соціуму доречно говорити про сутнісні риси й основні типи самовиховання як соціального явища. Самовиховання як універсальний спосіб розв'язання суперечностей між особистістю й колективом того чи іншого рівня може реалізовуватися у формах соціальної адаптації та соціальної саморегуляції<sup>2</sup>. Самовиховання у формі соціальної адаптації являє собою саморозвиваючу систему духовного і біологічного пристосування до соціального середовища, зокрема, усвідомлення і сприйняття звичаїв, традицій, вимог, стереотипів поведінки, норм і критеріїв оцінки дійсності, характерних для певної спільноти. Саме вони складають мету самовиховання у даному випадку. Соціальна адаптація пов'язана із засвоєнням накопиченого спільнотою досвіду спілкування, діяльності, пізнання і поведінки, тобто присвоєння соціально-типового. Соціальну сутність адаптації як

<sup>1</sup> Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. – К.: Путь к истине, 1991. – 406 с. – С. 92–120.

<sup>2</sup> Це ж можна зазначити й про самовиховання, розглядаючи його кризь призму відношення людини у природному, техногенному, інформаційному просторі.

різновиду самовиховання складає ідентифікація індивіда із соціальним середовищем. Соціальна адаптація як різновид самовиховання характеризується усвідомленням чи відчуттям необхідності або потребою «бути як усі», максимально злитися з середовищем. Тому й змістом цієї діяльності є засвоєння й оволодіння характерними для даної спільноти формами й засобами діяльності та комунікації.

Соціальним змістом саморегуляції як різновиду самовиховання є індивідуалізація особистості. Заперечення стереотипізації поведінки та інших соціально значимих видів активності, яка закономірно повинна викликати протиріччя із самісною природою особистості, зумовлює зміну напряду самовиховання із адаптації на саморегуляцію. Самовиховний зміст соціальної саморегуляції складають формування чи розвиток рис, які дозволяють не розчинитися у соціумі, зберегти свою самість й при цьому не вийти за межі суспільного життя, не відпасти від соціуму.

Але індивідуалізація соціальної активності має також і дезінтеграційні складові, які перешкоджають й індивідуальному соціальному самоздійсненню особистості. Тому заперечення ідентифікації особистості у суспільних відносинах на користь індивідуалізації її соціальної активності закономірно змінюється запереченням індивідуалізації, зумовлює діалектичний синтез. Як наслідок у особистості закономірно формується потреба в соціальній активності, яка б не просто відповідала потребам спільноти, ідентифікувала б особистість з нею, індивідуалізувала б особистість у суспільних відносинах, а формувала власну неповторну соціальну нішу особистості у певній спільноті. За змістом така діяльність відповідає потребі індивіда зробити свій власний внесок у соціальне життя спільноти. Прикладами можуть бути прагнення лідерства, іншої соціально значимої кар'єри. Якщо зазначена синтеза не відбувається, це призводить або до ізоляції індивіда, або до витіснення його із спільноти. Важливо, що така синтетична інтеграція особистості у соціальне середовище зумовлює потребу у формуванні чи розвитку все нових і нових рис, тобто саморозвитку, самовихованні особистості не лише у соціальному, а й в абсолютному значенні<sup>1</sup>.

Важливим для розуміння феномену самовиховання є розкриття й уточнення думки про те, що самовиховання є діяльністю, спрямованою на зміну самого себе, розвитком позитивних рис і викоріненням негативних. Зміну особистості, як і будь-якого об'єкта, можна уявити або як створення чи викорінення принципово нових елементів, або розвиток чи пригнічення існуючих. Тобто антонімом терміна «розвиток» слід вважати не «викорінення», а «пригнічення» та, за аналогією, «викорінення» – антонімом терміна «створення». Причому розвиток (пригнічення) того чи іншого елемента дійсності, наприклад, певної риси особистості, означає таку його зміну,

---

<sup>1</sup> Це стосується й самовиховання, викликаного відношенням у природному та інших, характерних для людини, типах життєвого середовища, а також морального самовиховання.



яка дає можливість ідентифікувати його з певним елементом дійсності (рисуою), що існував раніше. А створення нового елемента дійсності, наприклад, збагачення особистості новою рисою, означає, що він не може бути ідентифікованим ні з одним елементом (рисуою), що існували раніше. Тому, говорячи про буття особистості, практично завжди можна мати на увазі саморозвиток або самозгорання (самопригнічення) буття й лише за певних обставин – абсолютне, цілковите самознищення.

Справді, аналіз саморозвитку (чи самозгорання) особистості дає підстави розрізнати розвиток (чи пригнічення) певних елементів (рис) особистості, тобто збільшення їх вагомості, ролі, активності, покращення окремих характеристик особистості, з одного боку, та творення (ліквідацію, викоренення) певних елементів (рис) особистості – з іншого. У такому розумінні можна стверджувати, що збільшення фізичної сили є саморозвитком у вузькому значенні, саморозвитком не особистості в цілому, а окремої риси як елементу буття. Але це не завжди означає саморозвиток у широкому значенні як самозбагачення буття, самореалізацію особистості. Так і отримання нових знань можна назвати самотворенням у вузькому значенні, тобто не створенням нової особистості, а самозбагаченням її новими рисами, знаннями, які не були їй раніше іманентними. Тому коли йдеться про самотворення особистості, то можна сподіватися, що термін застосовано у вузькому значенні, і йдеться саме про творення нової риси особистості, раніше їй трансцендентної.

Маючи на увазі лише вузькі значення даних термінів і застосовуючи їх лише до тих чи інших знань, рис, можливостей особистості, можна стверджувати, що самовиховання особистості як самозміна можливе у формах усвідомленого саморозвитку або усвідомленого самотворення. У першому випадку змістом такої активності буде поступове збільшення вагомості, досконалості, впливу на буття особистості певних рис чи якостей або поступове зменшення значення небажаних рис. У другому випадку – формування бажаних рис та викорінення негативних. Цілком природно, що зазначені форми самовиховання взаємозумовлюють, змінюють одна одну.

Таке розуміння змісту самовиховання допомагає розкрити підхід І. О. Донцова, який розуміє самовиховання, самовдосконалення як різновиди самовідношення (свідомого, практично-діяльного, творчого) особистості або як спосіб творчої взаємодії людини з самою собою. Справді, творчість, у широкому розумінні, теж може мислитися як творення абсолютно нових елементів Всесвіту або розвиток вже існуючих. Творче самовираження особистості, яке є однією з головних екзистенціальних потреб особистості, взагалі неможливе без самовиховання особистості. Врешті-решт, розвиток творчих здібностей – це теж самовиховання. Будь-яка творчість – це оновлення творця на ту ідею, яка складає сутність новоствореного елемента дійсності. Тому творчість, як уже зазначалося, – це не лише саморозвиток, а заперечення власної недосконалості, наявного стану.

Отже, творчість потребує певної досконалості творця. А оскільки абсолютна творчість, яка вимагає абсолютної досконалості, притаманна людині лише як потенція і потреба, а не можливість, то будь-яка творчість дає неповне задоволення потреби у самовираженні. Тому самовиховання як форму саморозвитку можна розглядати як наближення творчих можливостей людини до ідеалу. А розуміючи творчість як потребу, слід визнати, що самовиховання, самовдосконалення живляться потребою у зростанні творчих можливостей, відчуттям збільшення своїх можливостей взагалі. Наприклад, вправи у стрільбі з рушниці – теж творчість, адже певний рівень майстерності, як і будь-який рівень досконалості того чи іншого способу взаємодії з середовищем життєдіяльності – це елемент дійсності, наслідок творчої активності й водночас певний рівень можливостей особистості, збільшення яких є потребою, основою самовдосконалення, саморозвитку.

Розуміння самовиховання і саморозвитку взагалі як творчості – принциповий момент для усвідомлення змісту цих явищ. Творчість хоча й залежить від особистісних зусиль, але далеко не повною мірою. Якими б значними вони не були, як би не полонили все єство творця, вони ніколи не є достатніми для об'єктивації з трансцендентності в іманентність ідей, що складають основу новизни. Ідеї, образи, рішення завжди несподівано, як дарунок падають на поле мислення, у руки бажання, промінь свідомості. Тому і є безперспективними методизм, «науковий підхід» у творчості. Основним джерелом творчості взагалі та самовиховання зокрема є містична мить натхнення. Обов'язковою також є аксіологічна активність (у випадку самовиховання – переважно моральна), тобто оцінка наявного, іманентного і вироблення критеріїв бажаного, але ще трансцендентного. Останній момент є початком об'єктивації новизни, наприклад, зростання досконалості як етапу саморозвитку.

Зауважимо, що недосконалість іманентна особистості за її природою, а вже потім і у зв'язку з цим – завдяки особистісній активності. Тобто людина народжується недосконалою й ніколи не досягає абсолютної досконалості. Власними, особистісними зусиллями вона не причетна до цієї передвічної недосконалості. Але недосконалість проявляється у недосконалій активності, недосконалій мотивації, недосконалості саморозвитку, що приносить нові елементи недосконалості, які стають іманентними індивіду вже завдяки його особистісним зусиллям. Інакше кажучи, всі люди несвідомо і невільно, тобто необхідно причетні до недосконалості як елементу загальнолюдської природи. Але свідомо-вільний, вольовий момент обумовлює їх особистісну, індивідуальну причетність до недосконалості. Та якщо недосконалість з самого початку притаманна індивіду від природи, поза його особистісної діяльності, й лише потім завдяки їй, то самовиховання повинно все таки починатися і безперервно супроводжуватися (як обов'язкова умова) особистісними, свідомо-вільними, вольовими зусиллями (що стосується і творчості взагалі). Тому причетність до досконалості

повинна бути насамперед (не за значенням, а у часі) особистісною, базуватися на вільному устремлінні до неї. Отже, однією з основ самовиховання повинно бути прагнення більш досконалого життя, більш досконалої поведінки, більш досконалого відношення до життєвого середовища і самовідношення, активності взагалі.

Але на чому ж базується містичність, неконтрольованість творчого натхнення, перетворення особистості? Безсумнівно, на найтіснішому єднанні з трансцендентними глибинами мікрокосму, глибинами платонівського світу ідей. Таке єднання є, звичайно, особистісним актом, але вже не свідомо-вольовим, а позасвідомим – любовним устремлінням, поєднаним з надсвідомим, аксіологічним передчуттям новизни, формуванням її критеріїв, зокрема, бажаних моральних якостей.

Справді, самореалізація є наближенням емпіричного стану людини до ідеалу, який передбачає абсолютні творчі<sup>1</sup> можливості, що потребують любові й водночас смирення, самозречення. Егоїзм перешкоджає людині сприйняти у себе нові, свої ж такі (бо абсолютна досконалість закладена у природу людини як ідеальна можливість, ідеальна сутність), але донедавна ще їй трансцендентні ідеї. Тільки гордість пригнічує творчість, а відтак, і саморозвиток особистості. Остання характеризується наявністю певної самоспостережної системи, яка при будь-якому відхиленні емпірії від потенційної можливості викликає незадоволення<sup>2</sup>. Завдання людини – правильно оцінити цей сигнал і спрямувати свою діяльність на досягнення досконалості, визначивши належні способи (тобто форми й прийоми свідомо-вольових зусиль).

Натхнення, одномоментне осяяння не є прямим результатом праці, певних зусиль, наполегливості тощо. Йому також передує цілком специфічний душевний настрій, і цей настрій повинен мати якесь джерело, чимось викликатися. Як зазначалося, вихідним пунктом для тієї таємничої діяльності душі, що передує одкровенню, оновленню, є відчуття у загальних рисах критеріїв очікуваного, отримання загального поняття про нього і бажання його, дія інтелектуального й вольового начал. Але такий тонкий продукт душевної діяльності, як натхнення, неможливий без залучення почуттів. Йдеться про ті складні психоемоційні стани, які за християнською термінологією (втім, вона певною мірою увійшла і в науковий лексикон) є функцією серця. Тому, будучи інтенціональним, очікування, «зустріч з музою» хоча й отримує спочатку абстрактне (аксіологічне) схвалення, але потім обов'язково повинно заповнити почуття<sup>3</sup>. Якщо усі сфери мікрокосму найтісніше узгоджують

<sup>1</sup> «Творчість – це виходження людського духу із трансцендентності в іманентність у вигляді ідей, геніальне сприйняття їх і талановите втілення при вирішенні інтелектуальних, етичних, естетичних та інших завдань» [Сідак Л. М. Проблеми аскетизму в духовному житті людини і суспільства. – Х.: Регіон-інформ, 2004. – 304 с. – С. 169].

<sup>2</sup> Проявом такого незадоволення є докори сумління.

<sup>3</sup> Це стосується й моральної, і пізнавальної, й естетичної діяльності, а також самовиховної.

свою діяльність, тоді можна споглядати повне нівелювання меж їх проявів<sup>1</sup>. Саме такий духовний настрій є передумовою натхнення, станом повного злиття у єдине ціле свідомих, надсвідомих та емоційно-почуттєвих граней душевної діяльності, що й уможливує розумно-любівне споглядання ідей та їх емоційно-вольове перенесення у свідомість.

Безпосереднім поштовхом до евристичного вирішення проблеми можуть бути випадкові асоціації, як це часто й буває. Але, застосувавши аналогію зі сніговою лавиною, можна констатувати: тільки при перевантаженні узгодженої душевної діяльності, устремлінням на очікуваний і бажаний результат певні асоціації можуть викликати потужний потік творчої енергії. Цікаву з цієї точки зору думку виказав М. Лоський: «Спрямування усіх духовних сил у напрямку вирішення певної проблеми у багатьох... потребує свободи від інших обов'язків... Часто вчений, який обирається декілька років поспіль на посаду ректора університету, декана факультету, втрачає здібності до продовження наукової роботи. І не дивно,... [йому] потрібно завжди мати на порозі свідомості безліч різних проблем»<sup>2</sup>. Таке відволікання любовної інтенції може назавжди відірвати від наукової творчості.

Отже, підсвідомі любовні устремління до ідеалу складають пануючу інтенцію особистості у процесі самовиховання. Це ґрунт, на якому може виникнути таємниче невольове перетворення, яке і є моментом самовдосконалення. Зауважимо, що любов не може виникнути з примусу, за своєю природою вона вільна, невимушена, найбільш індивідуальна, і саме цим вирізняється з-поміж інших духовних явищ. Як і будь-яка щира любов, любов до ідеально досконалого стану особистості потребує з'єднання зі своїм об'єктом, адже доки це не відбулося, вона з психологічною необхідністю спрямовує й визначає всю активність особистості. Таким чином, любовне устремління до досконалості як підсвідомо особистісне начало призводить до самоперебудови всієї особистості, але воно може виникнути за умови морального (і взагалі аксіологічного) схвалення та напруженої свідомо-вільної, вольової діяльності.

З огляду на визначальну роль любовних устремлінь у діяльності особистості стає зрозумілим значення прикладу, взірця, ідеалу як їх об'єкта. Практично усі світові релігії обов'язково пропонують людську особистість як взірець особистісної, людської досконалості, хоча й базуються на трансцендентальному відношенні. Показовим у цьому смислі є буддизм, який трансцендентним ідеалом визнає безособове і навіть безмістове начало, але для його досягнення пропонує наслідування особистості Будди.

Та найглибше розуміння значення ідеального-реального прикладу явило світу християнство. Адже Бог як абсолютно досконала Триособистість

<sup>1</sup> У християнській літературі для позначення схожого стану особистості застосовуються поняття «увага» і «перебування [розуму] в серці».

<sup>2</sup> Лоський Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. – 408 с. – С. 243.

саме для забезпечення самовдосконалення людей втілюється в абсолютно досконалу людську особистість: «Любов до Христа... закликає християнина до можливо повного злиття всіх його намірів, дій, душевних станів з основним напрямом діяльності Христа Спасителя, з цілим внутрішнім змістом Його особистості, – взагалі, істинна любов до Христа призводить до перебудови всього життя людини, відповідно до того життя, яке Христос здійснив на землі»<sup>1</sup>. Залишається лише додати, що досконала любов до Христа, на думку багатьох християнських апологетів, наприклад, Григорія Ниського, досягається напруженою працею, зусиллями, подвижництвом, аскетикою<sup>2</sup>.

Сутність християнської наполегливості полягає у прагненні особистості втілити у своєму житті зміст життєдіяльності обраного ідеалу, абсолютно уподібнитись йому, зробити спосіб його думок, прагнень, устремлінь, почуттів і діянь змістом власного буття. Таке прагнення при наявності любові до ідеалу стає психологічною необхідністю. Адже любов самим фактом свого існування споріднює свій суб'єкт і об'єкт. Реальне переживання одним особливостей буття іншого відбувається невимушено, без зусиль, за законом симпатії. Відтак, суб'єкт відчуває і сприймає постійний моральний (аксіологічний) вплив з боку об'єкта, відтворюючи у своїй особистості і критерії оцінки зовнішнього й внутрішнього середовища, тобто ціннісні орієнтації, і думки, і вчинки тощо. Поступово особливості об'єкта любовного почуття стають власним надбанням суб'єкта. Беззаперечний факт такого глибокого психологічного впливу однієї особистості на іншу відбито у багатовіковій народній мудрості: «Скажи, хто твій друг, і я скажу, хто ти». І свобода особистості, її самість чи індивідуальність у такому злитті з об'єктом любовного устремління не порушується, а навпаки, проявляється найбільш повно за умови, що об'єкт любові дійсно є зразком досконалості, адже перетворення суб'єкта стає у такому разі задоволенням найголовніших потреб особистості.

Слід зазначити, що особистісно-вольовий, особистісно-емоційний та особистісно-моральний аспекти самовиховання, з одного боку, і містично-натхненний момент осяяння, з іншого, розглядаються окремо лише для зручності аналізу, у конкретній реальності вони здійснюються неподільно, взаємно обумовлюючи один одного.

Але зазначені моменти саморозвитку – не єдині аспекти цього процесу, які різняться один від одного, даючи можливість його аналізувати, теоретично виділяючи ті чи інші особливості. Саморозвиток – це тривалий процес, який має багато етапів. І на кожному з них особистість розв'язує специфічні завдання, властиві переважно кожному з них. Залежно від завдань самовиховання на кожному з його етапів є можливість теоретично

<sup>1</sup> *Зарин С.* Аскетизм по православно-християнському учению. Этико-богословское исследование. – М.: Паломник, 1996. – 693 с. – С. 67.

<sup>2</sup> Там само.

виділяти окремі функції, пам'ятаючи, що цей аналіз – суто теоретичний поділ, а в реальності етапи самовиховання і його функції на кожному з етапів взаємно обумовлюють одна одну і складають єдиний процес. Це відбувається, зокрема, й тому, що самовиховання є способом самовідношення, тобто і суб'єкт і об'єкт залишаються незмінними на всіх етапах цього процесу. Крім того, самовиховання як різновид саморуку, його мета і способи здійснення тісно пов'язані з буттям особистості, тобто цей процес генетично пов'язаний з реальною практичною діяльністю – практично-духовною, соціальною чи предметною.

Тому при аналізі самовиховання надзвичайно важливо не обмежитися розглядом творчої функції, яка є однією з багатьох інших, взаємопов'язана і взаємозумовлена ними. Виходячи з природи й сутності самовиховання, його змісту, можна вирізнити самопізнавальну, аксіологічну (оціночну й моделюючу), адаптативну, регулятивну, творчу та інші функції або цілі самовиховання.

Самопізнання як функція самовиховання пов'язане з осягненням стану і складу особистості, своїх якостей, властивостей, можливостей тощо. Самопізнання також пов'язане з аксіологічною функцією, зокрема, вони обидві допомагають розв'язати завдання евристичної діяльності при формуванні ідеальної моделі особистості, її випереджальному відображенні, без якого неможливо визначити мету самовиховання.

Отож самопізнання не обмежується усвідомленням наявних рис особистості. Пізнання себе є одночасно знаходженням свого «Я-яким-воно-має-бути». Самовдосконалення, самовиховання – процеси, спрямовані на об'єктивацію цього «Я». А ефективність даних процесів залежить від того, наскільки людина змогла пізнати себе, свою самість, своє трансцендентне «Я-яким-воно-має-бути»: як можна навчитися моральним чеснотам, набути інших рис і якостей, не відчувши їх близькими, рідними, такими, з яких складається твоє потенційне «Я», не пізнавши їх? Не випадково, що «філософія займається передусім питанням про походження, про наше власне походження»<sup>1</sup>.

Основою самопізнання повинно бути самоспостереження. Самоспостереження – це періодичне і системне утримання у полі свідомості та уваги актів власної активності, намірів, устремлень, бажань, думок тощо. Емпіричний матеріал безапеляційно свідчить, що безсторонне самоспостереження виявить значно більше недоліків, зла, аніж чеснот, позитивних рис. У зв'язку з цим зрозуміла важливість дослідження і систематизації негативних сил душі, пристрастей, слабкостей. Не дивно, що практично будь-який підручник чи посібник з психології подає певну систему духовних недуг і пропонує ті чи інші засоби боротьби з ними. Тому на практиці метою самоспостереження є спостереження і пізнання негативних і недосконалих елементів власного буття. Зауважимо, що само-

---

<sup>1</sup> *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – С. 262.

спостереження буде практично марним «копанням у собі», якщо одночасно особистість не буде відповідним чином реагувати на негативні прояви. Наприклад, помітивши негативні, небажані думки, прагнення необхідно самому ж заперечити їх, знайти для них контраргументацію. Якщо думки зароджуються у надсвідомості у формі неясних абстрактних критеріїв реального або можливого, то й контраргументація повинна досягти надсвідомості й сформувати конкурентну ціннісну орієнтацію; негативна оцінка підсвідомих устремлінь, відразу до них повинна досягти саме підсвідомості для формування альтернативних устремлінь; якщо особистість помічає негативні бажання, то повинна сформуватися альтернативна воля. Такий спротив негативним якостям і рисам по суті і змісту є саморегуляцією, а отже, самоспостереження найтісніше пов'язане і зумовлює саморегуляцію.

Але значення самоспостереження насамперед полягає в тому, що нормальне й успішне його здійснення якнайкраще забезпечує самопізнання, метою якого є максимально достовірне, глибоке й точне визначення наявного стану сил і здібностей особистості, його чеснот і недоліків, їх джерел з метою доцільного спрямування самовиховання. Самопізнання повинно стати вихідним пунктом і підвалиною подальшого самовиховного процесу. Воно відрізняється від самоспостереження тим, що знання особистості про власні особливості стають наслідком не простого спрямування свідомості, уваги на певний об'єкт, що є складовою особистості, а наслідком самовипробування, певного експерименту над собою або порівняння з певними критеріями, взірцем, чи акту попереднього відображення, прогнозування тощо. Тобто самоспостереження природно, без особливих зусиль переходить у самопізнання<sup>1</sup>. Самопізнання пов'язане з отриманням нових знань про риси, особливості особистості. Його успішному здійсненню, наприклад, сприяє щоденний порівняльний аналіз сьогоденних та вчорашніх вчинків. Звичайно, подібне самодослідження повинно бути правдивим і безстороннім. У цьому випадку совість повинна правильно здійснювати своє призначення. Отже, спостерігаємо, що самопізнання не лише зумовлює, а й потребує аксіологічної функції. Слабкість самопізнання може бути причиною неадекватної самооцінки і призвести до створення неадекватної моделі саморозвитку.

Аксіологічна функція виражає ціннісне самовідношення особистості. Зокрема, совість є показником притаманної людині властивості розпізнання добра і зла. Хоча аксіологічне дослідження не повинно звужуватися лише до розгляду моральної сторони явища: людині властиво розпізнавати благо і зло в загальноаксіологічному значенні термінів. Аксіологічна діяльність, оскільки вона є різновидом духовних процесів, – це певна взаємодія суб'єкта з об'єктивним світом. Причому всі духовні процеси – це теж об'єктивна

---

<sup>1</sup> Тому самоспостереження й не розглядається як окрема функція самовиховання

реальність, з якою цілком можлива взаємодія особистості. Стосовно пізнання (самопізнання) аксіологічна діяльність забезпечує «мислене прогнозування нового знання з поступовим формуванням первинно неіснуючих критеріїв шуканого»<sup>1</sup>. А головне у пізнавальному процесі – це оцінка новизни, основою якої, тобто основою нашого знання про об'єктивну реальність, є критерії її оцінки. Тут слід зауважити, що аксіологічна діяльність «розпадається» на дві: по-перше, формування критеріїв оцінки, тобто формування загальних рис чи характеристик, яким повинен відповідати шуканий (прогнозований) елемент дійсності (новизна), наприклад, бажана риса особистості (функція моделювання); по-друге, оцінка того чи іншого елемента дійсності, що безпосередньо споглядається, безпосередньо є об'єктом взаємодії (як психічної діяльності<sup>2</sup>) суб'єкта з об'єктивною реальністю на основі вже винайдених критеріїв оцінки (власне, оціночна функція).

У зв'язку з цим слід розрізнити, наприклад, мислення конкретне (логічне, аналітичне), таке, що базується на конкретних критеріях, які були відомі наперед, та абстрактне, синтезуюче, основою якого і є формування критеріїв оцінки реальності. Конкретне мислення відбувається за конкретними, формалізованими, однозначними, наперед сформованими критеріями, що були вироблені чи сприйняті на основі попереднього досвіду<sup>3</sup>. Абстрактне мислення пов'язане з формуванням нових критеріїв або конкретизацією деяких загальних, якісних (абстрактних) критеріїв. Такими якісними критеріями можуть бути впевненість у правильності або хибності винайдених суджень, вони передують новому знанню і мають абстрактний та інтуїтивний характер. Здібність до самостійного вироблення критеріїв оцінки знань (абстрактного мислення) принципово вирізняє людську особистість (тобто не має аналогів у природному чи техногенно-

---

<sup>1</sup> Костин А. Н. Мышление и мозг: однозначна ли связь // Компьютерра. – № 29–30. – 2003. – С. 24–27. – С. 26.

<sup>2</sup> Результатом взаємодії духовного буття і фізіологічної діяльності нервової системи (яка є елементом природи і підпорядковується природним законам), є психікою. І тоді слід розрізнити закономірності психіки як детерміновані події, що відбуваються у високоорганізованій матерії, та особливості психіки як властивості духу, що не є формою матерії, а самостійною формою буття, якому не притаманний детермінізм і причинно-наслідкові зв'язки. Натомість можна говорити про свободу духу, його здатність до спрямування на будь-який об'єкт (елемент буття) для неформальної оцінки (або об'єктивації абстрактних критеріїв оцінки елементів дійсності) волю (бажання), любовне устремління, яке не підвладне волі, здатність взаємодіяти з високоорганізованою матерією (яка теж не підкоряється закономірностям і тому принципово не може бути пізнана до кінця). Це все форми духовного буття, що мають свої особливості, можуть спричиняти одне одного, але не за законами причинності.

<sup>3</sup> Інша справа, що процес логічного (дискурсивного) мислення обов'язково супроводжується абстрактним мисленням, завдяки якому постійно відбувається оцінка логічної відповідності кожного поняття попередньому (конкретизація критеріїв) і формування нових критеріїв для оцінки висновків логічного дискурсу як нового знання.



му середовищі), складає основу її волі (бажань<sup>1</sup>), визначає її моральність, естетичність, творчі здібності тощо<sup>2</sup>.

Очевидно, що аксіологічні процеси мають інтенціональний характер. Інтенціональний рух до об'єктивації нових суджень, ідей не визначається інформацією, яка надходить до суб'єкта, а навпаки, сам задає її пошук. Також і впевненість в істинності або хибності судження, у цінності ідеї не є наслідком їх інформаційного змісту. Якісні критерії нового знання взагалі не визначаються інформацією, у тому числі й попереднім досвідом, що зберігається у пам'яті, адже ні устремління, ні впевненість не можна згадати. Хоча у пам'яті можуть зберігатися апостеріорні переживання істинності або хибності того чи іншого судження – це є умовою можливості вже логічного, аналітичного мислення. Якісні критерії надбудовуються над інформаційними процесами, спрямовуючи та регулюючи їх на підставі оцінок, що не викликаються цими процесами. І якщо інформація завжди конкретна, то якісні критерії абстрактні по суті і повинні мати незалежне неінформаційне джерело.

Слід також зазначити, що критерії самооцінки, як і оцінки взагалі, можуть не тільки вироблятися особистістю, а й сприйматися нею, наприклад, при соціалізації особистості. Без цього неможливими були б фонематичний слух і мова, суспільна мораль, накопичення знань, взагалі культура. У цьому контексті слід погодитися, що «людина спочатку дивиться, як у дзеркало, в іншу людину»<sup>3</sup>. Але це не можна й абсолютизувати. Хтось таки мусить первинно виробити ті чи інші критерії, інакше неможливою слід визнати й творчість взагалі, і самовиховання зокрема, та й не буде підстав говорити про функцію самомоделювання (моделювання). А самомоделювання є важливим не лише тому, що за змістом – це процес формування ідеального образу майбутнього стану особистості, а й підґрунтя визначення засобів самовиховання.

Адаптивна функція самовиховання реалізується у пристосуванні індивіда до життєвого середовища через сприйняття ціннісних орієнтацій, пануючих у тому чи іншому соціумі, цінностей певного духовного середовища тощо або завдяки самостійному формуванню критеріїв особистості, яка б мала найповніше буття у конкретному середовищі, а також завдяки формуванню особистості згідно із зазначеними ціннісними орієнтаціями. Ця функція характерна для конформістської особистості, для особистості, яка вступає у нову для неї спільноту або якомсь по-іншому потрапляє у незвичне життєве середовище.

---

<sup>1</sup> А. Костін пише, що у здібності до вироблення критеріїв проявляється свобода волі, активне, суб'єктивне начало. Але критерії оцінки діяльності – це основа чи початок бажання, основа прийняття рішення, які самі по-собі є самостійними феноменами. Зокрема, бажання як процес продовжується після того, як винайдено критерій.

<sup>2</sup> Костин А. Н. Мышление и мозг: однозначна ли связь. – С. 26.

<sup>3</sup> Лозовой В. А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ. – Х.: Основа, 1991. – 208 с. – С. 13.

Саморегулятивна функція забезпечує реалізацію обраної і схваленої програми самовдосконалення. По суті, завдяки саморегуляції на всіх рівнях і здійснюється зміна тих чи інших рис, властивостей особистості на бажані, прагнення, устремління, вчинки, думки реформуються відповідно до обраних ціннісних орієнтацій. Саморегуляція здійснюється завдяки двом взаємопов'язаним і взаємообумовленим процесам – самопримушенню і самообмеженню, які репрезентують відповідно позитивне та негативне завдання самовиховання. Добровільне заперечення наявної недосконалості, зла та усвідомлення, бажання і прагнення досконалості, блага ще не забезпечує самовдосконалення, адже особистість ще залишається недосконалою, отже, її діяльність теж ще недосконала. Врешті-решт, загальні принципи добра і блага схожі у більшості людей, але досконалості досягають далеко не всі.

Самовиховання обов'язково пов'язане з доланням перешкод, які мають своїм джерелом психофізіологічні і духовні особливості самої ж особистості. Наприклад, бажання і усвідомлення необхідності освіти, заперечення наявного рівня знань спонукає до самоосвіти. Але це прагнення нерідко зупиняється простою звичкою задовольняти потребу в збудженні психічних процесів за допомогою телевізора, щоденного спілкування з товаришами (так званої «тусовки»), або невмінням зосереджуватися на теоретичному аналізі чи запам'ятовуванні інформації. Тому саморегуляція складає формальну основу самовиховання.

Щоб зрозуміти, від чого залежить успішність саморегуляції, необхідно мати хоча б загальну характеристику структури особистості та мотиваційних можливостей її складових.

Найдосконалішим фізіологічним інструментом взаємодії з ноосферою є нервова система. Її діяльність має рефлекторну природу, тобто складається з дискретних фаз: сприймання інформації, її аналіз і оцінка, формування команди на адекватну реакцію (ефект). Реагування здійснюється за певними алгоритмами, які й називаються рефлексами. Нервова система, зокрема, забезпечує відображення дійсності (мається на увазі не духовна реальність, а лише стан природних об'єктів) у духовновних феноменах<sup>1</sup>. Таке відображення відбувається у формі феноменальної<sup>2</sup> свідомості: комплексу органічних і чуттєвих сприйняття, думок і відчуттів, залишків згадок, вольових актів. Комплекс одночасних актів свідомості визначає її стан. Багатством, різнобарвністю та глибиною актів і станів свідомості зумовлюється її обсяг, який динамічно змінюється, як правило, збільшується<sup>3</sup>. Феноменальна

---

<sup>1</sup> Тобто духовний феномен, який ми називаємо особистістю, є приймачем інформації, яка сприймається за допомогою органів чуттів і нервової системи. А останні є матеріальними носіями інформації, яка сприймається особистістю як смисли.

<sup>2</sup> Від грецького *φαινομενον* – те, що з'являється, тобто те, що дається у досвіді чуттєвого пізнання.

<sup>3</sup> *Святитель Лука (Войно-Ясенецький)*. Дух, душа и тело. – К.: Общество любителей православной литературы, 2002. – 149 с. – С. 73.

свідомість ґрунтується на зв'язку матеріальної (детермінованої) реальності з духовною (недетермінованою). Тобто зазначені психічні процеси безпосередньо пов'язані з нейрофізіологічною активністю високоорганізованої матерії, зокрема, визначають їх як причина і сприймають їх як екран.

Але це лише частина внутрішнього (душевного) світу людини. Інтуїтивне прийняття рішення (тобто миттєве, не зумовлене обсягом і станом свідомості виникнення вольових актів), неформальна оцінка об'єктивної реальності (моральна, естетична, за принципом істинності або корисності), що теж відбувається миттєво, не можуть бути розкладені без залишку на рефлекси. Крім того, релігійні почуття, віру (не обов'язково релігійну), інші духовні реалії, взагалі свободу особистості, її самість не можна пояснити фізіологічною діяльністю мозку. Навіть мислення не обмежується процесами, пов'язаними з діяльністю кори головного мозку. Щойно окреслені акти не завжди входять в обсяг свідомості, не зумовлюються нею і можуть відбуватися, коли дискурсивне мислення, воля, феноменальні почуття приспані (наприклад, у стані сп'яніння чи гіпнозу).

Зазначені позасвідомі акти хоча й перебувають поза свідомим контролем, але мають інтенціональний характер: моральна оцінка (функція совісті) вимагає спрямування на певний аспект буття надсвідомих устремлінь, естетичне сприйняття об'єкта, його творче пізнання – устремління на нього людського духу. Визнаємо, що зазначені акти можуть бути пов'язані з феноменальною свідомістю та фізіологічною активністю вже тому, що об'єктом абстрактного, надсвідомого сприйняття може бути об'єкт природного чи елемент духовного середовища, який сприймається за допомогою органів чуття (наприклад, мелодія). Наслідком надсвідомої духовної активності є: неформальні (ціннісні) критерії, які складають основу свідомої активності, наприклад, дискурсивного мислення, логічного аналізу тощо; неформальна (аксіологічна) оцінка того чи іншого елемента буття; воля (бажання).

Крім щойно окресленої сфери духовного світу людини слід визнати ще одну, яку прийнято називати підсвідомістю і яка теж не зумовлюється ні фізіологічною активністю, ні феноменальною свідомістю.

Якщо надсвідомі акти певним чином надбудовуються над відповідними актами свідомості<sup>1</sup> (наприклад, оцінювання над інформативними процесами), то підсвідомість протистоїть волі, оцінці, відчуттям. Уся поведінка людини, її зовнішня і внутрішня активність визначається саме підсвідомими устремліннями, навіть мислення (дискурсивне й абстрактне, надсвідоме) значною мірою спрямовується ними. Крім того, підсвідомі устремління, маючи тен-

<sup>1</sup> Це не означає зумовленість надсвідомої активності свідомими актами, фізіологічною діяльністю, матеріальним чи соціальним світом. Надсвідомість забезпечує аксіологічне сприйняття світу, дає критерії для оцінки, аналізу «зовнішньої» та «внутрішньої» інформації, але це не виключає неможливості самостійної надсвідомої активності.

денцію не зважати на інтелектуальну чи надсвідому оцінку та автоматично опиратися вольовому впливу і бажанням, завжди перемагають їх<sup>1</sup>.

Якщо підсвідомі устремління не протидіють бажанням, узгоджуються з усвідомленим ідеалом особистості (тут найприйнятнішим її станом, суб'єктивно визначеним як позитивне благо), тобто, якщо є підстави говорити про любов до усвідомленого ідеалу і гармонію вольових, надсвідомих і підсвідомих актів, вони забезпечують самовдосконалення, самовиховання. А найприйнятнішим станом особистості є стан задоволеного любовного устремління<sup>2</sup>.

Устремління на збереження, усталення наявного стану особистості означає заперечення новизни, змін, розвитку особистості і є протилежним любові, хоча й має однакову з нею підсвідому еротичну природу. Таке устремління може називатися егоїзмом у первинному значенні. Це стан заперечення іншого буття, навіть якщо воно може стати іманентним людині<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Головне й визначальне підсвідоме устремління є любовним. Протилежне йому устремління (егоїстичне) завжди є формою любовного, тому розпізнаватися вони можуть лише через об'єкт захоплення. Якщо підсвідомі устремління спрямовують та забезпечують пізнавальні устремління, слід говорити про любов до знання, яке певний час трансцендентне особистості. Аналогічно можна говорити про релігійну любов як основну, визначальну складову релігійного відношення, якою воно і живиться. У розглянутих випадках любовне устремління одночасно означає заперечення власного наявного стану (емпіричного, адже може бути пізнане) і визначає його зміни або динаміку. Це любов у первинному значенні.

<sup>2</sup> Тому «добродесна душа обирається Богом не завдяки справам, а завдяки добродесній волі, спрямованій до Нього, і серцю, стражденному кожної миті... Бог же дивиться на устремління волі – на те, в чому вона знаходить задоволення» [*Исаак Сирий, преподобный. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сирийского еп. Иллариона (Алфеева). – 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с. – С. 41.*]

<sup>3</sup> Звичне розуміння поняття «егоїзм» можна вважати егоїзмом у соціальному значенні. Очевидно, що за природою це явище є похідним від щойно окресленого первинного явища егоїзму. Але соціальний егоїзм зовсім не заперечує любовні устремління (наприклад, вони притаманні творчості), може співіснувати з ними, використовувати. Слід пам'ятати, що підсвідомі устремління найменш контрольовані, але найбільш активні і майже визначають людську активність. Водночас підсвідомості належать трансцендентальні глибини мікрокосму. Вони є джерелом енергії любовних устремлень, інтуїції, самопізнання. Природно буде зазначити, що любов – основне почуття людини. Підсвідомі устремління як такі, зокрема, у відношенні «задоволені – не задоволені», певним чином відчуваються, усвідомлюються, що й слід називати почуттям любові як духовним станом, любов'ю як почуттям. Любов є найприйнятнішим душевним станом. Значення її для суб'єкта зумовлюється місцем підсвідомості у духовному житті особистості, її еротичною природою. Любов найвищого ґатунку слід розглядати як прояв повної узгодженості, гармонії підсвідомості, надсвідомості і феноменальної свідомості, тобто найбажанішим духовним станом. А будь-який наявний стан нижчого рівня означає певний внутрішній розлад, недосконалість душевного життя суб'єкта, яка відчувається як дискомфорт, страждання, взагалі невдоволення наявним станом, проявляється як незадоволеність певних духовних потреб.

У такому разі саморегуляція потребує узгодження або корекції підсвідомих устремлінь. А корекція устремління означає ніщо інше, як зміну його об'єкта. І такий об'єкт може бути лише елементом підсвідомих глибин. Породженням підсвідомості є також уява. Завдяки їй виникають і живуть образи, які можуть заповняти підсвідомість, не викликаючи протидії, ставати об'єктом підсвідомих устремлінь. У такий спосіб уява може, втілюючи ідеї в образи, оживляти їх. У цьому вона своєрідно споріднена з Еросом, який «захоплюється, спокушається» образами і животворить їх, забезпечуючи втілення. Це знову ж таки пояснює необхідність і важливість прикладу, живого, конкретного, реального образу, без якого не може бути втілення. Більшість способів і прийомів саморегуляції, більшість порад щодо цього ґрунтуються на перенесенні до підсвідомості бажаних об'єктів (або вилученні небажаних) за допомогою уяви. Такий обов'язковий елемент християнської аскези, як каяття – це ніщо інше, як розпізнавання негативних підсвідомих спонукань та формування їх підсвідомого заперечення, вилучення негативних образів з підсвідомості. Феномен, який прийнято називати «силою волі», є не що інше, як здатність швидко переносити у підсвідомість об'єкти, що визначаються власним бажанням; інакше кажучи, «сила волі» – це апіорна любов до власних бажань. Отже, самовдосконалення – це сублимація бажаного ідеалу і її рушійною силою є любов.

Підсвідомість, животворчий Ерос можуть бути підкорені лише конкретним образом. Ідея може заповнити підсвідомість лише тоді, коли вона втілена в конкретному образі. Образ, який проникає у підсвідомість, є джерелом справжніх чудес. Сила уяви – відоме сучасній науці явище. Найбільш вивченим є вплив цього феномену в мистецтві, творчості. Здатність образу до сублимації, його сублимуючий потенціал повністю залежать від того, чи здатен він заволодіти підсвідомим Еросом. Розглядаючи співвідношення любові й уяви, слід ще раз звернути увагу на спорідненість їх природи. Любов потребує об'єкта для спрямування своєї енергії, тому Ерос завжди націлений на прекрасний образ<sup>1</sup>, схильний до сублимації. Ерос сам може породжувати фантазію. І образ, який має джерело зовні, може сприйматися Еросом, якщо він відповідає його передчуттям, фантазіям. Такий образ підхоплюється Еросом і сублимує в напрямку, визначеному характером образу, ідеєю, яку він представляє.

Взагалі підсвідомість сприймає і негативні образи, заповняється злими ідеями. Людина може не пізнати позитивної системи моральних цінностей, може бути вихована, привчена до негативних переживань, мотивацій, ідей. І при цьому буде надсвідомо сприймати їх як нормальні, допустимі, позитивні. У зв'язку з цим можливий поступ у напрямку до зла. Хибна

---

<sup>1</sup> Слід усвідомлювати різницю: не на об'єкт, надсвідомо оцінений як прекрасний, благий, корисний, істинний тощо, а на прекрасний образ, тобто об'єкт, який не лише був позитивно оцінений, а ще й переродився за допомогою уяви в образ, став іманентним підсвідомості, об'єктом її устремління.

ціннісна орієнтація і негативні підсвідомі устремління призведуть до сублімації зі знаком мінус – профанації. Можливо, що людина буде сприймати свої досягнення позитивно, як сублімацію. І сама різниця між сублімацією і профанацією у цьому випадку лише знакова: плюс чи мінус. За «модулем» досягнення «злого генія» можуть бути значущими. Між іншим, це може стосуватися і великих соціальних груп.

Корекція підсвідомої активності складає зміст саморегуляції. Але це не означає, що саморегуляція можлива лише за умови усвідомлення і розуміння зазначених глибинних духовних процесів<sup>1</sup>. Як правило, саморегуляція відбувається за певними алгоритмами, які здобуваються емпірично або й осмислюються теоретично. Прикладом простої саморегуляції є доцільний розподіл уваги оператора, який керує складним процесом. Порядок перенесення уваги заздалегідь завчається, заповнює підсвідомість і під час безпосередньої роботи людини з об'єктом управління підсвідомість сама змінює об'єкти сприйняття інформації.

Самовиховання спрямоване на творення нової особистості, «Я-яким-воно-має-бути». Всі розглянуті функції покликані створити нову духовну і матеріальну реальність, оновити людину. Тому можна зазначити, що у самовиховній діяльності реалізується і творча функція, яка акумулює досягнення людини при самопізнанні, саморегуляції, адаптації, виробленні ціннісних критеріїв ідеалу й оцінці наявних рис та реалізації інших функцій. Слід зазначити, що творча функція репрезентує самовиховання на вищому рівні його прояву. Також дослідники виділяють інтегративну функцію самовиховання, яка неначе вбирає в себе, об'єднує щойно означені функції в єдиний механізм.

Отже, розглядаючи людину як дwoєдність духовної недетермінованої нескінченності та детермінованої матеріальної нескінченної реальності, саморозвиток або саморуйнацію слід визнати єдино можливими формами її буття. Форми саморозвитку (саморуйнації), зміст життєдіяльності є наслідком свободи особистості (як духовної реальності<sup>2</sup>), обмеженої детермінованим характером матеріальних реальностей (зокрема, організму) та свободою інших особистостей. Причому своєю матеріальною природою в кінцевому підсумку людина детермінована до руйнації. І лише самість особистості уможлиблює її саморозвиток.

Реальна (емпірична) людська особистість завжди існує як обмежена духовна нескінченність. Областю її саморозвитку (саморуйнації) є мікрокосм як Абсолютна нескінченність, у складі якої й диференціюється емпірична особистість. Ця диференціація дає підстави говорити про її самість, індивідуальність, визначальною рисою якої є свобода.

<sup>1</sup> Як майстерність гри на музичному інструменті не означає ще наявність музичної освіти, але така освіта, усвідомлення певних особливостей, наявність певних знань сприятимуть росту майстерності.

<sup>2</sup> Свобода й означає недетермінованість.

Одночасно трансцендентні глибини мікрокосму та емпірична особистість теж існують як двоєдність. Завдяки абсолютному характеру мікрокосму особистість іманентна йому, а завдяки диференціації в ньому особистість певною мірою йому протиставлена. Абсолютність мікрокосму і його трансцендентність особистості означає, що він є потенційно абсолютно повним буттям: потенційно абсолютно довершеним і повним світом, означає абсолютні творчі можливості тощо.

Таким чином, джерелами саморозвитку в усіх його проявах є не окремі елементи життєвого середовища, а саме мікрокосм, який своєю повнотою ототожнюється з найповнішим макрокосмом. Уся логосність світу духовного і світу матеріального міститься у трансцендентних особистості глибинах мікрокосму, які й складають основу саморозвитку, уможлиблюють його. Свого часу Платон, геніально осягнувши всеєдність мікрокосму і макрокосму, провів джерелом пізнання світ ідей, якому особистість одночасно трансцендентна й іманентна. Отож саморозвиток означає поступову іманентизацію мікрокосму, оновлення особистості, наближення її до повноти буття за його рахунок. Тому саморозвиток, взагалі життєдіяльність людини є дуже складною, ієрархічно організованою системою творчих процесів.

Отже, саморозвиток особистості – це низка пов'язаних одна з одною подій, зумовлених таким спрямуванням внутрішньо притаманної їй свободою змінювати свій стан на інший, що кожен наступний стан відповідає більш повному, досконалому, багатшому буттю. Саморозвиток особистості може здійснюватися як в неусвідомлених формах (наслідування, імітація, стихійна адаптація, гра), коли вона не має на меті безпосередньо саморозвиток, збагачення свого буття, самовдосконалення (а є неусвідомлюваним проявом загальної для всіх недетермінованих нескінченностей властивості збагачувати своє буття, результатом потреби у збагаченні буття), так і в усвідомлених формах, спрямованих на саморозвиток, коли самозбагачення буття усвідомлюється особистістю, схвалюється і є для неї бажаним.

Найвищою формою усвідомленого саморозвитку прийнято вважати самовдосконалення, тобто таку його форму, яка означає свідоме наближення до довершеності усіх якостей, сил, здібностей, можливостей особистості, що і забезпечує збагачення її буття. У свою чергу самовдосконалення особистості здійснюється завдяки самовихованню нею окремих її якостей. Сутнісними рисами самовиховання є планомірність цього процесу, передбачуваність і бажаність його результатів. Цей процес генетично пов'язаний з реальною практичною діяльністю – духовною, практично-духовною, соціальною чи предметною. На різних етапах самовиховання виконує різні функції, які є тісно взаємопов'язаними, обумовлюють одна одну і складають єдиний процес. Основними з них є самопізнавальна, аксіологічна (оціночна й моделююча), адаптативна, регулятивна, творча та інші.

## РОЗДІЛ 3. ЦІННІСНІ ЗАСАДИ В МЕХАНІЗМАХ САМОРЕГУЛЯЦІЇ ТА САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

### 3. 1. Цінності, витoki їх осмислення та систематизація

Осмислити усвідомлений саморозвиток особистості як спосіб буття неможливо без досягнення його цінності. Причому слід розуміти, що термін «усвідомлений саморозвиток» позначає процес, який може мати лише позитивну цінність, похідну від абсолютної самоцінності, якою є абсолютна повнота буття. Інакше кажучи, якщо усвідомлена діяльність фактично не є творенням більш повного, довершеного буття, тобто не має позитивної цінності, взагалі немає підстав говорити про усвідомлений саморозвиток.

Але дослідження усвідомленого саморозвитку не можна обмежувати лише найоптимальнішими формами життєдіяльності. Будь-яка діяльність особистості є саморухом, суб'єктивно спрямованою й суб'єктивно оціненою діяльністю, тобто її можна розглядати як самовідношення, самовизначення тощо. Відтак, якщо саморух особистості не є саморозвитком, то він є наслідком хибного самовизначення, адже особистість може бажати лише збагачення буття і заперечувати такий його характер, який суб'єктивно оцінюється як нестерпний чи небажаний. Тому, досліджуючи феномен усвідомленого саморозвитку, слід мати у полі зору і діяльність, що суб'єктивно визначається особистістю як саморозвиток незалежно від того, чи є такі самооцінка і самовизначення хибними. Отже, об'єктом дослідження насамперед повинен бути ціннісний характер діяльності, яка сприймається як самовдосконалення, тобто найповніша форма усвідомленого саморозвитку, зокрема, такого, як самовиховання – інструментальна основа самовдосконалення.

Ще з часів Арістотеля європейській філософії притаманне розуміння, що благо має стільки ж значень, скільки і буття. Така всеосяжність ціннісного моменту є умовою, яка не полегшує, а надзвичайно ускладнює його розпізнавання й вироблення абстрактного поняття цінності. У переважній більшості філософських теорій спрощується дана проблема і виробляються такі поняття цінності, які враховують лише один з аспектів цього феномену або мають на увазі не саму цінність, а лише умови, що їй передують, чи наслідки, що з неї витікають. Широко розповсюдженими є психологічні теорії, які наголошують на суб'єктивності цінностей і заперечують існування цінностей об'єктивних<sup>1</sup>. Одним з різновидів таких теорій є емотивізм. Е. Макінтайр у своїй праці «Після чеснот»<sup>2</sup>, детально проаналізувавши, довів його безпідставність. Він же показав, що поширеність емотивізму є

<sup>1</sup> Лосский Н. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1999. – С. 250–314. – С. 250.

<sup>2</sup> Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.



симптомом духовної кризи суспільства. Схожі симптоми кризових явищ розгледів ще Сократ у релятивізмі софістів, який базувався саме на аксіологічному суб'єктивізмі.

Втім, багато мислителів у своїх дослідженнях неодноразово обґрунтовано розмежовували об'єктивну цінність певної реальності та її суб'єктивне сприйняття. Наприклад, А. Мейнонг у 1894 році показав, що неприпустимо виводити цінність з бажаності, оскільки бажання базується на відчутті цінності, а не навпаки; її корисність залежить від цінності («*Psychologisch-ethisch Untersuchungen zur Werttheorie*»). Пізніше він же доводив, що не можна зводити цінність до задоволення потреб, тому що цінність мають всі елементи буття, але далеко не всі дають право стверджувати, що їх відсутність викликає потребу («*Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*», 1923 р.) або наявність – потребу їх позбутися<sup>1</sup>.

Також цілком очевидно, що хоча істинне знання і може бути отримане за допомогою індивідуально-психічних суб'єктивних актів уваги, розрізнення, оцінювання, уявлення, пригадування, вольових актів тощо, але ні знання, ні зазначені акти не є істиною, тобто гносеологічною цінністю самою по собі. Наприклад, логічна структура судження є чимось, що докорінно відрізняється від психічних актів. Тому дослідження актів оцінки і волі має своїм предметом психічні (духовні) процеси, пов'язані з цінностями, але не самі цінності<sup>2</sup>.

Хоча не можна заперечити, що поняття цінності повинно відбивати відношення до суб'єкта (на чому наголошував ще Арістотель у другій книзі «Великої етики»: «Неправий повинен відповідно знати, що гарно, а що погано, мати ж знання про такі речі властиво людині розумній і розуму»<sup>3</sup>). Причому цінність дійсності є джерелом відчуття цінності. Слід лише розуміти, що оцінювання, ставлення – не єдині з можливих форм відношення цінності до суб'єкта. Об'єкт може впливати на буття суб'єкта не залежно від того, чи відбувається цей факт у його духовному житті, чи ні. Але суб'єкт повинен бути здатним оцінити об'єкт за тих чи інших умов або принаймні здатним оцінити якісні зміни буття, викликані буттям об'єкта.

Отже, поняття цінності мусить відбивати відношення дійсності до суб'єкта, але відношення особливе, яке, по-перше, базується на об'єктивній властивості дійсності щось значити для буття суб'єкта та здатності суб'єкта оцінювати дійсність, формуючи відповідний духовний стан (відчуття цінності), й, по-друге, відношення не до якогось окремого аспекту буття суб'єкта, а його абсолютної повноти<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Лосский Н. Ценность и бытие. – С. 259.

<sup>2</sup> Там само. – С. 259–260.

<sup>3</sup> Аристотель. Большая этика Книга II (В) // Аристотель. Этика. – М.: Издательство АСТ, 2002. – С. 281–360. – С. 325.

<sup>4</sup> Лосский Н. Ценность и бытие. Схожу позицію виказував радянський дослідник О. Дробницький, а до нього А. Луначарський.

Але попри все психологічні, суб'єктивістські, релятивістські теорії цінностей знову й знову відтворюються у філософській думці, привносячи плутанину і руйнуючи методологічну основу дослідження не лише цінностей самих по собі, а й будь-якої реальності<sup>1</sup>. Крім того, здатність особистості оцінювати дійсність і здатність відповідних психічних реакцій визначати поведінку людини досліджувалися психологами у зв'язку з розробкою феномену установки (зокрема радянськими: Б. Ананьєвим, Л. Божович, А. Леонтьєвим, А. Прангішвілі, С. Рубінштейном, Д. Узнадзе та ін. ).

На базі зазначених розробок сформувався окремий напрям соціологічних досліджень, присвячених «регулятивним функціям різноманітних станів готовності особистості до певного способу дій. Їх називають по-різному – «життєва позиція», «спрямованість інтересів», «ціннісна орієнтація», «соціальна установка», «домінуюча мотивація», «суб'єктивне ставлення», «суб'єктивний смисл», який надається діям тощо. Все це ніщо інше, як диспозиція особистості – фіксовані у її соціальному досвіді схильності сприймати й оцінювати умови діяльності, а також діяти певним чином у цих умовах»<sup>2</sup>. Тобто зазначені поняття позначають феномен, що є похідним від відчуття цінності, закріпленому у соціальному досвіді. Можна, наприклад, говорити про особливості формування ціннісних орієнтацій залежно від соціального середовища, віку, освіти, національних традицій тощо. Але відсутність ґрунтовної аксіологічної філософсько-методологічної бази не дає змоги усвідомити відмінність між власне «цінностями», «відчуттям цінності» та «ціннісними орієнтаціями». Наприклад, абсолютно невиправдано цінності та ціннісні орієнтації ототожнює Л. Борзикова<sup>3</sup>. Класифікуючи цінності, вона розрізняє «цінності-цілі» та «цінності-засоби» або за термінологією, застосованою у зазначеній роботі, «термінальні» й «інструментальні»<sup>4</sup>. В кінці 70-х років ХХ ст. в соціологічній літературі домінувало уявлення про цінності, яке не дозволяло в повній мірі усвідомити, що вони є лише умовою виникнення певних психічних реакцій (відчуття цінностей та ціннісних орієнтацій) і лише у другу чергу зумовлюють прояв цих реакцій на рівні поведінки.

Взагалі термін «цінності» дуже часто використовується у соціологічних дослідженнях для позначення ціннісних установок, соціальних орієнтацій<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Тому дослідження того чи іншого явища під аксіологічним кутом зору обов'язково потребує уточнення як поняття цінність, так і споріднених з ним.

<sup>2</sup> Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности / Под. ред. В. А. Ядова. – Л.: Наука, 1979. – 263 с. – С.3.

<sup>3</sup> Аналогічно ототожнюють поняття цінність та суб'єктивна оцінка й багато інших сучасних дослідників, наприклад, Богдан Гаврилишин. [Див.: *Гаврилишин Б.* Дорогокази в майбутнє. – К.: Основи, 1993. – 238 с. – С. 124–136].

<sup>4</sup> Така класифікація вперше запропонована американським аксіологом М. Рокичем.

<sup>5</sup> Хоча деякі дослідники-соціологи й розуміють умовність застосування терміна «цінність» у соціологічному значенні як стимулу діяльності [Смирнов П. И. Социология личности: Учеб. пособие. – СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001. – 380 с. – С. 53.]

а також і усвідомлення цінностей, тобто явищ, далеко не тотожних ані одне одному, ані цінностям як таким<sup>1</sup>. Навряд чи можна визнати це доцільним, адже така термінологія привносить плутанину, аналогічну тій, яка б могла виникнути при змішуванні понять «істина» й «пізнання» або «істина» і «знання». Найдоцільнішим було б застосування інших термінів, але сучасна термінологія має усталений характер і її реформування може мати й негативні наслідки, тому вирішення даної проблеми потребує обережності.

Насамперед слід розмежувати смисл понять. Так, терміни *«матеріальні цінності»* і *«духовні цінності»* слід розуміти як *цінності матеріальних і духовних об'єктів, а не об'єкти самі по собі*, терміни *«цінність-мета»* і *«цінність-засіб»* – як *ціннісні установки, усталене суб'єктивне самовизначення щодо реальності, мотивація діяльності*, а термін *«суб'єктивні цінності»* – як *суб'єктивну оцінку реальності*. Терміни *«цільові»* й *«інструментальні цінності»* доцільно застосовувати у психологічному і психолого-соціальному смислі, а *«самоцінність»* чи *«похідна цінність»* – в об'єктивному філософському значенні. У цьому смислі слід розрізняти об'єктивну цінність самовиховання як явища, його особистісну або суспільну оцінку і зумовлену нею ціннісну установку.

Своєрідний перспективний підхід запропонував О. Дробницький: хоча цінність визначається ним через категорію потреби, тобто усвідомленої необхідності предмета, але потреба розглядається вже не лише як суб'єктивна, а й як об'єктивна категорія, цілком зумовлена попереднім досвідом самого суб'єкта й історичним досвідом всього людства (а ще точніше – об'єктивним станом світу). Вчення про об'єктивацію потреб є досить цікавим у О. Дробницького і взагалі у марксизмі: «Оцінюючи навколишній світ суб'єктивно, маючи про життя певне (ціннісне) уявлення, ми повинні й діяти відповідно. Тоді ідеї добра, справедливості, прекрасного переходять у дію, а потім у дійсність... Суб'єктивне стало об'єктивним»<sup>2</sup>. Як бачимо, є всі підстави чітко розмежувати суб'єктивну оцінку з ціннісною установ-

---

<sup>1</sup> Наприклад, будь-яка поведінка, будь-яка активність людини як феномен має цінність, тобто значення для повноти буття. Особистість може оцінити її в категоріях «добро» і «зло». Здатність феномена викликати моральну оцінку і здатність суб'єкта до моральної оцінки уможлиблюють існування моральних цінностей. Якби не існувало суб'єкта, здатного оцінити феномен або хоча б наслідки його існування чи, інакше кажучи, якби не існувало жодного суб'єкта, у якого феномен був би здатен викликати моральну оцінку, не було б і підстав говорити про цінності. Але цінність, у нашому прикладі моральна, є об'єктивною характеристикою феномена, відображає об'єктивне значення для досягнення повноти буття (власне повнота буття як Абсолют, область саморозвитку, може бути єдина для усіх особистостей), і вона зовсім не тотожна моральній оцінці. По-перше, оцінка може бути хибною, а по-друге, вони зовсім різні за природою. А від моральної цінності і від моральної оцінки відрізняються моральні норми, які є закріпленими у соціальному досвіді ціннісними установками, похідними від моральної оцінки.

<sup>2</sup> Дробницький О. Мир оживших предметов. – М.: Политиздат, 1967. – 350 с. – С. 294.

кою, мотивом дії. Окрім того, «Кожний природний і штучний предмет, річ або подія є суспільним предметом, залишаючись водночас частиною природи»<sup>1</sup> (тобто, об'єктивно має соціальну цінність, залишаючись предметом як таким). «Відношення людини до... предмета визначається способом її, людини, життя»<sup>2</sup>, отже, і суб'єктивна оцінка предмета може різнитися залежно від способу життя людини, хоча останній феномен не змінює сутності предмета, зокрема і його цінність, а лише оцінку. Зауважимо, що цінність є суб'єкт-об'єктною категорією, тому що викликає відчуття цінності в суб'єкті, але не свавільно чи випадково, а завдяки відношенню до предмета, який обов'язково має «суспільний» (а точніше – ціннісний) статус, завдяки чому виступає елементом суспільних відносин людей (що свідчить, звичайно, про первинність відчуття, яке викликає предмет, у порівнянні із застосуванням його на практиці).

Також зауважимо, що «... предмет як буття для людини<sup>3</sup>, як предметне буття людини, є одночасно наявним буттям людини для іншої людини, її людське відношення до іншої людини, суспільне відношення людини до людини»<sup>4</sup>. Отже, цінність не лише є об'єктивною характеристикою предмета, а й суб'єктивно сприймається як об'єктивна реальність, адже дає можливість виявити завдяки оцінці відношення однієї людини до іншої. Наприклад, подарунок є виявленням відношення однієї особистості до іншої і при цьому можливість дарування ґрунтується на переконанні суб'єкта, що оцінка дарунка іншими особистостями, навіть не лише одареним, буде такою ж, як і його власна.

Отже, потреба розглядається марксистами, зокрема О. Дробницьким, як об'єктивна категорія, що дає можливість позначати суб'єкт-об'єктні ціннісні відношення. Але навіть за умови усвідомлення, що предмет має цінність і тому здатен викликати потребу як суб'єктивне відображення об'єктивної дійсності, а не навпаки, визначення аксіологічні через потребу привносить небажану двозначність і потребує апеляції до аксіологічні категорій, адже можна говорити про першочергові, другорядні, головні потреби<sup>5</sup>. А визначення цінності через аксіологічні категорії завжди матиме певні вади.

Але виявляється, що дуже складно підібрати поняття, яке б не мало ціннісної складової й одночасно відбивало сутність самої цінності, адже ціннісними аспектами пронизані усі сторони буття. Об'єктивність цінності й зумовлюється тим, що будь-яке буття має ціннісний характер. І уможливають цінності як реальність не суб'єктивні переживання відчуття цінності

<sup>1</sup> Дробницький О. Мир оживших предметов. – С. 316.

<sup>2</sup> Там само. – С. 304

<sup>3</sup> Тобто, кожен предмет є буттям, яке обов'язково має цінність для людини.

<sup>4</sup> Маркс К. Святе сімейство, або критика критичної критики // К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори 2-е вид. – К.: Державне видавництво політичної літ-ри, 1958. – Т. 2. – С. 3–220. – С. 47.

<sup>5</sup> До того ж категорія «потреба» не дає можливості охопити увесь спектр ціннісних відношень (так, не всі цінності викликають потреби), зокрема, не дає можливості визначитися щодо абсолютної цінності.

як такі, а здатність особистості до оцінки значення будь-якого предмета, будь-якої реальності. Але не тільки і не стільки для будь-якого обмеженого аспекту буття або бування особистості, а для її «абсолютної повноти буття» (за термінологією М. Лосського<sup>1</sup>), яка повинна означати принаймні збалансованість її існування у єдності устремлень, бажань і можливостей. Вона повинна означати також повне злиття суб'єкта і об'єкта цінності, тобто самодостатність буття у самому собі, самовиправданість, самоздійснення, самореалізацію, а також злиття буття самого по собі і його цінності; вони вже навіть не можуть мислитися окремо одне від одного. За таких умов буття є *абсолютною позитивною самоцінністю*, яке не має у собі негативних аспектів і не породжує їх у своїх проявах. *Будь-яка особистість повинна визнаватися принаймні потенційною абсолютною цінністю*, яка є областю її саморозвитку як нескінченності, областю, що уможливило саморозвиток і надає йому смислу.

Прояви абсолютної цінності повинні називатися *похідними цінностями*. Їх можна визначити як буття в його значенні для збалансованого духовного і фізичного існування особистості, його виправдання, реалізації та самореалізації в єдності устремлень, бажань і можливостей, тобто для саморозвитку як наближення до Абсолюту.

Слід також визнати, що існують *цінності відносні*, які мають позитивну цінність лише для окремих суб'єктів чи лише за певних умов і можуть набувати негативного характеру. Відтак, відносні цінності можуть мати позитивний характер виключно для одного суб'єкта і тоді їх доцільно назвати *особистісними*. Але виникає потреба відрізнити від них суб'єктивну оцінку об'єкта або, як зазвичай вона називається, суб'єктивну цінність. Отже, необхідно розрізнити *абсолютні самоцінності* і похідні від них, *часткові самоцінності* (останні вже й можуть бути відносними і особистісними); це, наприклад, здоров'я, релігія тощо. В них знаходять прояв, виражаються первинні або базові самоцінності. Від самоцінностей слід відрізнити засоби для досягнення позитивної цінності<sup>2</sup>, а їх від *цінностей-засобів* як феноменів духовного життя, наслідку суб'єктивного самовизначення, та *інструментальних цінностей* (за соціологічною термінологією)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Лосский Н. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1999. – С. 250–314. – С. 265–267, 286.

<sup>2</sup> Докладніше дивись: Лосский Н. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1999. – С. 250–314. – с. 291–293.

<sup>3</sup> Поняття «інструментальна цінність» в соціології та «цінність-засіб» в аксіології не зовсім тотожні; лише в соціологічному дослідженні можна визнати здоров'я, життя інструментальними цінностями, як робить це П. Смирнов [Смирнов П. И. Социология личности: Учеб. пособие. – СПб.: Социологическое общество им. М.М. Ковалевского, 2001. – 380 с. – С. 65] та ін. з огляду на значимість останніх для досягнення термінальних соціальних цінностей. Для людини, особистості як такої, здоров'я і життя завжди є цінностями самі по собі, тобто самоцінностями, хоча й похідними, адже життя може бути формою нестерпно недосконалого буття.

як наслідку суб'єктивного самовизначення, усталеного у соціальному досвіді. Визнання певної реальності цінністю-засобом означає, що вона суб'єктивно визнається умовою і причиною досягнення самоцінності. Наприклад, припустимо, що засобом саморозвитку об'єктивно є самовиховання. Це означає, що відсутність причинного зв'язку між ним і саморозвитком позбавило б останній цінності, тоді самовиховання можна замінити іншим засобом, або повторювати застосування, і ця обставина не змінила б його значення для повноти буття суб'єкта. Але останній може вважати (наприклад, не безпідставно), що самовиховання наближає її до повноти буття. Тоді є підстави говорити про самовиховання як цінність-засіб, тобто про наявність певної ціннісної установки на самовиховання. Але якщо буде доведено, що самовиховання саме по собі є самоцінністю, наприклад, сам процес збагачує буття особистості<sup>1</sup>, то слід визнати, що воно є похідною самоцінністю. Якщо певна реальність оцінюється як самоцінність і така оцінка усталена у соціальному досвіді, то є підстави говорити про термінальну цінність.

Щодо *негативних цінностей*, то це ті, які перешкоджають гармонійному існуванню, самореалізації людиною своїх можливостей. «Це, однак, не означає, що зло, наприклад, хвороба, естетична потворність, ненависть, зрада тощо, не мають значення самі в собі, а лише настільки, наскільки їх наслідком є недосягнення повноти буття, вони є злом; як добро виправдане саме в собі, так і зло є щось саме в собі негідне, вимагає засудження; воно саме в собі протилежне абсолютній повноті буття як абсолютному добру. Але на відміну від Абсолютного Добра зло не первинне і не самостійне. По-перше, воно існує лише у тварному світі... первинно як незалежний вольовий акт і вторинно як наслідок цього акту. По-друге, злі акти волі здійснюються завжди у вигляді добра, оскільки спрямовані завжди на істинно позитивні цінності... По-третє, здійснення негативної цінності можливе не інакше як шляхом використання сил добра»<sup>2</sup>.

## **3. 2. Ціннісні засади в механізмах саморегуляції людини та саморозвитку особистості**

Діяльність особистості як саморух завжди є проявом свободи, яка реалізується як самовизначення у тих духовних актах, що мотивують активність. Крім того, що підсвідомі устремління, відчуття цінностей, ціннісні орієнтири, ціннісні установки, вольові акти переживаються особистістю і тому самі по собі мають цінність, тобто значення для її повноти буття, вони

<sup>1</sup> Симптомом цього може бути потреба як суб'єктивне ставлення до самовиховання, наприклад, потреба у спортивних тренуваннях.

<sup>2</sup> Лосский Н. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1999. – С. 250–314. – С.298.

у своїй сукупності визначають зміст діяльності (наприклад, самовиховання) й, отже, як таку її цінність. У зв'язку з цим не можна сподіватися повноти розкриття сутності самовиховання, його цінності, не усвідомивши механізму оцінки дійсності, формування ідеалу, ціннісної установки на самовиховання та її спроможності як мотивації саморуху.

Найдосконалішим біологічним механізмом реагування і взаємодії організму з природним середовищем, включаючи й сам організм, є нервова система. Та складова душевного світу, активність якої тісно пов'язана з нейрофізіологічною діяльністю, що дає йому змогу взаємодіяти з природним середовищем, як зазначалося, є феноменальною свідомістю. До її складу входять також акти відображення духовної реальності. Існує свідомість як комплекс органічних, чуттєвих сприйнятих, відчуттів, думок, згадок та ін.<sup>1</sup> Над свідомими актами надбудовується надсвідомо духовна активність. Її основу складає оціночна діяльність – оцінка даних у свідомості й у духовному досвіді феноменів в абстрактних, якісних критеріях і формування самих критеріїв, що відповідає абстрактному мисленню, синтезу, виробленню понять. Результати оцінки впливають на формування волі, складають основу бажань, що також є надсвідомими актами. Хоча бажання, воля зовсім не детерміновані оцінкою, як і оціночний акт вони є проявом свободи особистості (ми часто обираємо очевидно не найкраще рішення, варіанти поведінки, бажаємо того, що самі ж не схвалюємо).

У свою чергу критерії оцінки складають основу як оцінювання, так і мислення<sup>2</sup>: логічного, дискурсивного, забезпечують аналіз. Осмислення й переосмислення якісних критеріїв як основи знання дозволяє сформулювати абстрактні судження про життєве середовище і про власну особистість. Судження, визначені в якісних критеріях, можуть відображати взаємопов'язані суб'єктивні ставлення до належного і бажаного. Таке синтетичне ставлення і є ціннісною орієнтацією щодо тих чи інших елементів реальності. Отже, *ціннісні орієнтації* – це дані суб'єкту у досвіді або переживаннях відношення належного і бажаного, що ґрунтуються на суб'єктивній оцінці. Якщо змістом таких переживань є почуття невдоволеності, напруги як наслідку усвідомлення відсутності бажаного або нетотожності наявного, даного у досвіді і належного, то мова йде про потреби як форми ціннісних орієнтирів<sup>3</sup>. (Звичайно, мова йде про потреби як духовний, а не фізіологічний феномен).

---

<sup>1</sup> Активність свідомості завжди має більш або менш адекватне відображення у нейрофізіологічній діяльності. Наприклад, пригадування чогось завжди відіб'ється в активності певної групи нейронів. Але поки об'єкт пам'яті перебуває поза полем свідомості, це не відбувається. Та він існує, є реальністю, складовою духовного світу, хоча на цей момент не даний суб'єкту у свідомості.

<sup>2</sup> Власне, мислення є взаємодією свідомості й надсвідомої оцінки або відображенням у свідомості абстрактної оцінки й оцінкою свідомих актів.

<sup>3</sup> Отже, потреби є феноменом вторинним по відношенню до цінностей і навіть відчуття цінностей. Але беззаперечно пов'язаність потреб з цінностями і складність аналізу буття цінностей багатьох вводить в оману.

Основою ж духовного життя є підсвідомість, у глибинах якої формуються еротичні<sup>1</sup> за природою устремління. Вони найменш керовані, але найбільш енергетичні, потужні, найпевніше мотивують активність часто всупереч волі, оцінці, усвідомленим ціннісним орієнтирам. Вони ж і найповніше репрезентують свободу особистості. Взаємодія зазначених феноменів визначає напрям і зміст всієї активності людини: духовної, соціальної, рутинної, творчої тощо. Очевидно, що самовдосконалення і самовиховання також значною мірою залежить від підсвідомих любовних устремлінь. Але феномени, що розглядаються, – це усвідомлені процеси, тобто лише за умови усвідомлення цінності наявного стану, вільного формування критеріїв більш досконалого, визначення шляхів їх об'єктивації і бажання цього можна говорити про самовиховання й самовдосконалення. Тому необхідною умовою самовиховання і самовдосконалення є узгодження оцінювальної діяльності та вольових устремлінь і підсвідомої активності, підпорядкування всієї життєдіяльності ціннісним установкам. Зокрема, необхідною умовою є належна самооцінка і самовизначення.

Як зазначалося, самовиховання завжди спрямовується на самовдосконалення, але не завжди є успішним, що залежить від досконалості самооцінки і самовизначення особистості, ефективності обраних самовиховних прийомів і засобів тощо. Відтак, не викликає сумнівів, що самовиховання є похідною цінністю, яка зумовлюється цінністю бажаного стану (адже при хибному самовизначенні можна бажати і зло) й ефективністю самого процесу.

Але проблема цим не вичерпується: чи є самовиховання засобом, чи має більш самостійне аксіологічне значення? Справді, самовиховання, самовдосконалення є засобами саморозвитку, але досить часто схвалюються самі по собі: християнство тенденцію морального самовдосконалення, напружену роботу над собою цінує не менше, а навіть і більше, аніж моральний стан як такий; самовиховання, спрямоване, наприклад, на фізичне, естетичне самовдосконалення, нерідко набуває характеру потреби. Врешті-решт самовиховання може стати основою духовного життя людини, визначати його зміст. Чи не є це симптомом якоїсь самоцінності, притаманній самовихованню і самовдосконаленню самим по собі? І якою є у такому випадку природа цієї самоцінності?

Якщо самовиховання є самоцінністю, то воно повинно перейти на себе самоцінність більш досконалого стану особистості, довершеність якої обмежена абсолютною досконалістю. Тому цінність самовиховання, як і будь-якої реальності, слід визначати у відношенні до абсолютної досконалості, абсолютного блага. Як зазначалося, абсолютна самоцінність особистості означає потенційну самодостатність буття у єдності й узгодженості

---

<sup>1</sup> Не у значенні, яке має грецьке дієслово *εραυ*, тобто «спрямовувати на об'єкт всецілісне почуття, віддаватися об'єкту, для нього відчувати і сприймати». А як загальне позначення любові та її пафосу, а також любовного прагнення взагалі і пов'язаного з ним почуття.



самооцінки, бажань і можливостей, які в основному визначаються підсвідомою еротичною активністю. Людині від природи властиво чогось прагнути, і не лише у значенні бажати, воліти, а насамперед – тяжіти до чогось підсвідомо, еротично.

У загадкових любовних прагненнях і почуттях прихована велика таїна. Людський дух тисячоліттями бентежить у пошуках природи любові – непереборного устремління. Відірване від нього як своєї основи буття особистості не має ніякого сенсу. Найчастіше любов – це біль, страждання, адже захоплення тим чи іншим об'єктом відбувається абсолютно незалежно від нашої оцінки, бажання, осмислення, і після цього прагнення, устремління здійснюються чи відбуваються також незалежно і неконтрольовано й навіть не завжди усвідомлюються. Спробуйте за бажанням полюбити або розлюбити! У цьому пеклі любов утримує людину, доки не набуде ідеального змісту, ідеального спрямування. І тоді буття особистості стає досконалим, самоцінним. Але що є належним об'єктом досконалого підсвідомого устремління?

Якщо любов не завжди тотожна абсолютній самоцінності, то остання завжди означає любовний стан і любовну активність. Любов завжди прагне до злиття, ототожнення буття суб'єкта й об'єкта – і саме завдяки цьому до самодостатності, абсолютної повноти буття. Отже, для визначення сутності, зокрема, цінності особистості слід розглядати ступінь її самоздійснення у відношенні до вищих ступенів розвитку любовної функції, внутрішньої гармонії бажань, самооцінки і підсвідомих устремлень.

Єдиною підставою досконалої любові як ознаки й змісту абсолютно самоцінного буття може бути лише єдність природи всіх особистостей при індивідуальній відмінності кожної з них. Кожна особистість є індивідуалізованою загальноособистісною сутністю, її конкретною об'єктивацією. Оскільки кожна людина є лише частковою, недосконалою і тому далеко неповною реалізацією загальнолюдської особистісної природи, то вона, по-перше, відчуває неповноту, недостатність і недосконалість свого буття в його окремішності, відособленості від інших особистостей і прагне заповнити цю недостатність у взаємному спілкуванні з іншими особистостями; а по-друге, відчуває потребу поділитися з іншими тим особливим, індивідуальним, що має. Потяг однієї особистості до іншої для якомога тіснішого об'єднання їхнього буття з метою його взаємного доповнення і збагачення складає природу і сутність любові.

Отже, прагнення кожної особистості істинного блага у неспотвореній, природній формі обов'язково пов'язане з устремлінням до інших особистостей, тобто з любов'ю до них. А справжнє здійснення такого устремління реалізує благо.

При достатній досконалості буття особистості любов до інших особистостей і турбота про себе не суперечать одне одному, а поєднуються. Не новою є думка, що корисне для себе людина знаходить лише тоді, коли

шукає блага для іншого. Наприклад, її виказував ще Іоанн Златоуст<sup>1</sup>. Взагалі турбота про своє благо відповідає природі людини, вона складає сутність і зміст духовного й фізичного існування. І саме ця турбота є вихідним пунктом, мірилом, межею і критерієм любові до інших. Вираженням цієї думки є «золоте правило» моралі, зокрема максима, яка виражає вимогу любити ближнього, як самого себе.

Але турботливість про себе може набути й потворних форм. Оскільки любов має об'єкт, який не можна ототожнювати із суб'єктом навіть при злитті буття суб'єкта й об'єкта і саме за такої умови вона репрезентує найповнішу гармонію, то недосконалість повинна означати первинне ототожнення суб'єкта й об'єкта, самоспрямування підсвідомих устремлінь на себе, тобто недосконалість і дисгармонія буття визначаються егоїзмом, який об'єктивно зумовлює самопригнічення буття.

Отже, любов – основна мета, на досягнення якої слід спрямовувати самовиховання: будь-яка діяльність буде досконалою лише за умови її любовного спрямування (любов до творчості, істини тощо, але насамперед – до інших духовних істот). Тому, наприклад, християнство ставить перед собою завдання і прагне поступово звеличити людину до такого морального стану, коли б вона вбачала в іншій особистості не засіб, а мету власної життєдіяльності, як це і зрозумів, у свій час, І. Кант. Таким чином, поняття «єдність бажань і можливостей» означає не механічний збіг двох аспектів буття суб'єкта, а їх взаємопов'язаність та взаємозумовленість, що характеризує їх як динамічну систему.

Саме любов фактично репрезентує самоцінність особистості. Але досягнення істинної любові потребує напруженої самовиховної роботи, аскетизму. Справді, якщо любов має свій об'єкт поза особистістю-суб'єктом (незалежно від того, чи це інша особистість, чи істина, чи мистецький образ, чи власний потенційно досконаліший стан), то вона означає самопожертву, самозречення, самообмеження і самопримушення, і потребує їх, а це належна мета для самовиховання. Подібний стан добре відомий християнським богословам: «Проявляючи і здійснюючи самовіддану любов до людей, християнин повинен прагнути робити це не з розрахунку на власне благополуччя, тимчасове і вічне, земне і небесне, але за чистим безкорисним потягом люблячого серця, «з того переконання, що так угодно Богу» (І. Златоуст). Щоправда, християнин не одразу може досягти і досягає такого настрою. Спочатку він налаштовує себе до самопожертви і самообмеження усвідомленням, що корисне для себе він може знайти лише тоді, коли буде шукати користі для ближнього, що інший шлях просто не надійний і не доцільний. Але потім, з

<sup>1</sup> Дійсно, світ влаштований таким чином, що благо для одного неподільне від блага для іншого. Успішна кар'єра лікаря, самоздійснення на цьому шляху можливі лише при служінні благу інших людей. Те ж саме можна зазначити й щодо представників інших професій: корисним для землероба, художника, музиканта, шевця є те, що забезпечує благо інших.

розвитком, вдосконаленням і заглибленням в собі постійного настрою «любові», християнин діє з абсолютним самозабуттям»<sup>1</sup>.

Таким чином, любов сама по собі має цінність, але її природа безпосередньо зумовлена самоцінністю абсолютно досконалого людського буття, і чим досконаліше буття можемо споглядати, тим досконалішою і самоціннішою любов'ю воно буде представлене. Інакше кажучи, любов – це головна похідна самоцінність, зумовлена самоцінністю людської особистості. Наприклад, любов є основою моральності, основним моральним почуттям. І переважно так і сприймається людством. А оскільки сама здатність до неї набувається не інакше, як завдяки напруженій самовиховній роботі, й самовиховання методично спрямовується саме на афекти, підсвідомі еротичні устремління, то вона визначає його зміст. Тому самовиховання теж має цінність саме в собі, є похідною самоцінністю. Неналежне спрямування самовиховання означає неналежне, як правило, егоїстичне спрямування любовної функції і формування відповідних егоїстичних устремлень. За таких умов самовиховання теж має самоцінність, але похідну від негативної самоцінності людського егоїзму, людської деструктивності (оскільки недосконалість як така не є злом, тобто сама в собі негативної цінності не має; наприклад, недосконалість може як спонукати до самовиховання і самовдосконалення, так і зумовити неналежне спрямування життєдіяльності, саморуїнацію; очевидно, що негативною самоцінністю є самовдоволення при недосконалості, суб'єктивне визначення недосконалого стану позитивною самоцінністю і відповідне спрямування активності; врешті, це і є егоїстичним спрямуванням любовної функції).

Неналежне спрямування самовиховання призводить до негативних наслідків як на індивідуальному, так і соціальному рівнях. Воно може проявитися, наприклад, у порушенні принципу доцільності. Фактично злом або переважно злом є самовиховна робота в інтересах злочинної діяльності, самовиховання якостей, яких вимагають деякі релігійні системи (наприклад, індуїзм та буддизм) тощо. Звичайно, у реальному житті самовиховання не може мати наслідком лише пригнічення буття, як ніколи й не забезпечує його абсолютне збагачення, не позбавлене негативних складових. Отже, самовиховання має відносно цінність.

Як зазначалося, цінність самовиховання зумовлюється потенційною самоцінністю людської особистості та характером самооцінки і самовизначення. Якщо потенційна самоцінність притаманна кожній людській особистості, то відносність цінності самовиховання зумовлена можливістю суб'єктивного визнання кожною особистістю самоцінністю лише свого обмеженого буття, своєї недосконалої емпірії або окремих елементів своєї небездоганної життєдіяльності, своїх недовершених відчуттів, бажань, оцінок, забаганок, устремлень. При цій обмеженості будь-яка діяльність має

---

<sup>1</sup> *Зарин С.* Аскетизм по православно-християнському учению. Этико-богословское исследование. – М.: Паломник, 1996. – 693 с. – С. 485.

відносну цінність і здебільшого саме так і сприймається. Хоча слід розуміти, що глибинна причина відносності цінності самовиховання, нетотожності його із самовдосконаленням, знаходиться не у суб'єктивній оцінці. Недосконалість останньої теж є похідним явищем і зумовлюється егоїстично-відокремленим характером існування особистостей, який і призводить до недосконалої, егоїстичної оцінки і власного буття, і самовиховання, й інших явищ життя.

Визнавши, що самовиховання має похідну відносну самоцінність, слід віднайти безпосередню причину не лише відносності, а й такої автономності цінності. Отже, самовиховання є діяльністю, спрямованою відповідно на суб'єктивно визначений ідеал. Інакше кажучи, самовиховання є наслідком суб'єктивного сприйняття абсолютної самоцінності і навіть ширше – формою відношення особистості до ідеалу. Як процес пізнання чи наукова творчість є самоцінністю, тому що виступає формою відношення особистості до істини, а не лише наслідком суб'єктивного сприйняття істини, так і самовиховання є самоцінністю, тому що являє собою активну форму відношення до ідеалу, абсолютної досконалої, абсолютної самоцінності і тому переймає безпосередньо на себе зазначену самоцінність. Отже, самовиховання, оскільки воно спрямовується на досягнення усвідомленого ідеалу (а він завжди мислиться як абсолютна самоцінність або як умова її досягнення, частково перебирає її на себе), набуває характеру похідної самоцінності, залишаючись і засобом досягнення абсолютної самоцінності.

Досить рельєфно це проявляється на соціальному рівні. Як зазначив Е. Макінтайр, «кожна моральна філософія явно чи неявно пропонує принаймні частковий концептуальний аналіз відношення суб'єкта до його або її спонук, мотивів, намірів і дій і, таким чином, загалом передбачає твердження про те, що ці поняття втілені чи хоча б можуть бути втілені у реальному соціальному світі»<sup>1</sup>. Погодившись із таким твердженням, небезпідставним слід визнати й таку індукцію: будь-яка аксіологічна концепція і будь-яке відношення до життєвого середовища, яке базується на ціннісному самовизначенні, можуть бути втілені у соціальному світі, оскільки зазначене відношення передбачає певні спонуки, мотиви, наміри й активність особистості, а зазначена концепція – їх концептуальний аналіз. І справді, саме завдяки тому, що самовиховання є активною формою відношення особистості до абсолютної самоцінності і наслідком ціннісного самовизначення, воно має соціальний характер: ціннісні орієнтири, ціннісні установки, які зародилися на індивідуальному духовному рівні, неминуче набувають соціального значення. Самовиховна діяльність і її наслідки стають предметом оцінки малих і великих соціальних груп, і тому відповідні ціннісні орієнтири заволодівають мікрокосмом невизначеної кількості людей, спонукають і їх також до самовдосконалення, об'єднують соціум. Наприклад, праця

<sup>1</sup> *Макінтайр Е.* Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с. – С. 40.

може сприйматися як засіб самовдосконалення, але не лише як такий може схвалюватися суспільством, цінуватися не лише як основа господарювання (економіки), а усвідомлюватися як благо саме по собі, набувати моральної цінності, завдяки чому сформувалися моральні установки, які схвалюють працелюбність і мотивують відповідну діяльність. Причому й на особистісному, а не лише на соціальному рівні, праця як процес долаання перешкод, своєї слабкості, задоволення творчих устремлінь додає буттю особистості повноти й досконалості, тобто об'єктивно є самоцінністю.

Якби ж вона була лише засобом створення певних матеріальних благ, використовуючи які, людина задовольняла б якісь потреби, тобто збагачувала своє буття, то можна було б говорити лише про працю, як цінність-засіб. Досить поширеним сьогодні є хибне переконання, що цінність – це певний психічний стан, пов'язаний з об'єктом. Яке соціальне втілення може мати така теорія? Якщо праця не є самоцінністю сама по собі, а цінністю є психічний стан, з нею пов'язаний, то вона повинна сприйматися лише як негативна цінність, оскільки завжди викликає негативні почуття, емоції, втому і не завжди задоволення. Їй лише примус бюрократичний або примус необхідності задовольняти певні потреби може спонукати до праці. Таким чином, у суспільстві праця ніколи не буде вільною, не буде потребою, не буде, зокрема, й самовиховним засобом. Тоді організаційні форми, яких може набувати суспільство, будуть коливатися між бюрократично-поліцейською державою та необмеженим невпорядкованим анархістським хаосом. Власне, сьогоднішні суспільства більшості країн світу за формою і є поєднанням цих можливостей.

Таким чином, любов як устремління до збагачення власного буття, наприклад, до об'єднання свого буття з буттям інших духовних істот, є найвищою похідною самоцінністю, яка перебирає потенційну самоцінність особистості. Самовиховання як засіб збагачення буття живиться любовними устремліннями і спрямовується насамперед на формування любовної функції. Тому воно також набуває характеру похідної самоцінності. Але егоїстична й егоцентрична діяльність, яка об'єктивно самопригнічує буття особистості, теж притаманна людині, тому цінність самовиховання, як і більшості явищ, має відносний характер.

Але чи завжди дія, спрямована на досягнення самоцінної мети, теж набуває характеру самоцінності, перебираючи її самоцінність? Звичайно, ні. Безліч дій має характер лише засобу, не маючи при цьому самовиправдання. Наприклад, протокольне вітання, дрібні послуги одне одному у транспорті, інші дії, які зумовлені розвитком культури і повторюються невизначену кількість разів, можуть взаємозамінюватися, не впливаючи при цьому на досягнення цінності. Але, як уже з'ясовано, дія-засіб може набувати характеру самоцінності, переймати на себе самоцінність мети. Це відбувається за умови, що вона якимось чином сама по собі збагачує буття

особистості, духовний світ людини. Відтак, об'єктивне значення самовиховання зумовлюється його духовним характером, і тому дослідження цінності цього явища не можна вважати повним без усвідомлення особливостей його суб'єктивної оцінки. Як, наприклад, і дослідження істини окрім вивчення її як такої, особливо специфіки її структури, що є предметом логіки, потребує ще й дослідження особливостей суб'єктивних духовних актів (інтелектуальних, вольових, оціночних, підсвідомих), які дозволяють відкривати істину, що є предметом теорії пізнання.

Оскільки самовдосконалення є усвідомленим саморозвитком, а самовиховання – діяльністю, що усвідомлюється як саморозвиток, то первинним духовним актом процесу самовиховання чи самовдосконалення слід вважати оцінку наявного стану і формування критеріїв (ознак) стану більш досконалого, який би забезпечив більш повне буття. Наприклад, особистість визнає недосконалим своє буття у зв'язку з неможливістю соціальної самореалізації, а умовою збагачення буття – досягнення певного соціального статусу. Оцінюючи наявний стан (функція самопізнання), особистість усвідомлює недостатність знань і бажаність самоосвіти. Наступним обов'язковим кроком повинно стати визначення засобів саморозвитку. Після цього можливо, що в особистості сформується воля, бажання до самоосвіти (або освіти, невід'ємною складовою якої є самоосвіта). Безсумнівно, самоосвіта у такому разі буде формою самовиховання як усвідомленого самовдосконалення, оскільки об'єктивно дозволяє збагатити буття особистості, збільшити її можливості, а особистість і має на меті збагачення буття як прикінцеву мету.

Хоча неправильним було б вважати, що почуття цінності детермінує вибір волі. Як уже зазначалося, кожен з цих феноменів нарівні з підсвідомими устремліннями є проявами свободи особистості, які можуть вступати у протиріччя. З одного боку, усвідомлення цінності бажаного стану і методів його досягнення (самоосвіти) спонукає до вибору, стимулює поведінку, і тому автономне, є проявом свободи. З іншого – часто всупереч почуття цінності поведінка людини може мотивуватися підсвідомими устремліннями, скажімо, до звичних розваг. Або воля може не відповідати почуттю цінності. Та й почуття цінності можуть обумовити конфлікт, коли однозначна оцінка просто неможлива, суб'єктивне сприйняття відносності цінностей не дає можливості зробити однозначний вибір.

Отже, самовизначення і мотивація самовиховання характеризуються вибором можливостей і альтернатив, тобто елементами творчості. Сам процес самовиховання є оновленням особистості, об'єктивацією її нового стану, новизни, тобто творчістю у точному розумінні слова. Тому самовиховання задовольняє творчі потреби особистості. І тому воно дійсно є самоцінністю, адже безпосередньо стає частиною буття особистості. Завдяки цьому воно може сприйматися як самоцінність, а відчуття самоцінності –

формувати відповідну установку як мотив активності. Якщо початок самовиховання пов'язаний з доданням труднощів вибору, розв'язанням конфліктів цінностей, то сам процес характеризується безперервною необхідністю вибору, додання труднощів, самооцінки, самовизначення, самотворчості, а тому може настільки захопити, що заповнює особистість, стає потребою (а відтак, і формується відповідна ціннісна установка). А це симптом визнання самовиховання самоцінністю. Наприклад, тяжка праця, яка складає сутність самоосвіти, містить дорогоцінні перлини творчості, моменти задоволення прагнень, духовних потреб, устремлінь, завдяки чому і сприймається як самоцінність, викликає відчуття повноти буття. Мова йде і про задоволення підсвідомих, любовних устремлінь, які врешті-решт і мотивують активність, і про переживання у досвіді позитивних надсвідомих оцінок власних досягнень. Такі стани є первинними носіями відчуття самоцінності будь-якої діяльності. Вони ж є основою формування потреби як симптому ціннісної установки.

Слід зазначити, що цінністю може усвідомлюватися не процес додання труднощів й розв'язання антиномічно різноспрямованих мотивацій, а елементи творчості, з яких складається самовдосконалення і, в кінцевому підсумку, любовне прагнення бажаного результату та задоволення цього устремління. І якщо самотворення мотивується любовним устремлінням до такого бажаного стану особистості, який усвідомлюється як самоцінність, то воно сприймається як усвідомлений і бажаний саморозвиток. А задоволення такого устремління сприймається як досягнення бажаного результату, що повинно відчуватися як збагачення буття, тобто вищий щабель розвитку. Оцінка такого стану відбувається на усіх рівнях: він сприймається як благо, моральна цінність, як прекрасне або естетична цінність і як відкриття істини.

Таким чином, самовиховання як усвідомлений саморозвиток, навіть якщо воно спрямоване на формування фізичних здібностей або використання праці, гімнастичні вправи чи подібні прийоми, є духовним феноменом. Завдяки цьому воно набуває характеру похідної самоцінності, стаючи частиною буття особистості й збагачуючи його, перебирає на себе самоцінність самої особистості. А результати самовиховання стають іманентними особистості, оскільки вони означають зміни її стану, її буття, його збагачення або зубожіння, характеризують ступінь наближення до абсолютної повноти буття. Тому вони проявляються у подальшій життєдіяльності особистості, наприклад, у соціальній активності.

Аналогічно суб'єктивне ціннісне сприйняття самовиховання через соціальну активність проявляється й на соціальному рівні. Самовиховання може здобувати позитивної або негативної оцінки більшості суспільства або його окремої частини, а відтак – набувати характеру моральної норми. Останні можуть жити відносно самостійним життям і певним чином впли-

вати на суспільні відносини. Так, за радянських часів самовдосконалення офіційно не сприймалося. За твердженням А. Гусейнова, «наша ідеологія тривалий час стверджувала, що самовдосконалення – це ідеалістична вигадка, релігійний обман»<sup>1</sup>. Але формально офіційна радянська мораль дивним чином базувалася на нормах, що мотивували самовиховання певних якостей «будівника комунізму», «захисника Вітчизни», зокрема на аскетичних принципах – самообмеження і самопримушення. Слід також визнати, що суспільна та особистісна оцінка самовиховання і самовдосконалення формували певну соціально-психологічну установку, яка тривалий час активно впливала на життя радянської спільноти, зумовлювала саморозвиток декількох поколінь.

Саморозвиток особистості, у тому числі і його усвідомлені форми, об'єктивно збільшує можливості особистості. Самовиховання, зокрема, повинно забезпечувати збільшення можливостей свідомо керувати своїм саморозвитком. Інакше не буде підстав говорити про саморозвиток, а лише про безуспішне самовиховання, яке фактично матиме наслідком самопригнічення буття. Тому поняття «успішне самовиховання» тотожне поняттю «усвідомлений саморозвиток» і позначає процес самозбагачення буття, наближення до абсолютної повноти буття або абсолютної самоцінності. Справді, як уже зазначалося, самовиховання – це процес, що, усвідомлюється чи сприймається суб'єктом як наближення до абсолютної повноти буття. Отже, не лише стан і можливості особистості, взяті у конкретній точці часу, а й усвідомлений саморозвиток як процес не можуть бути осмислені без рефлексії їх відношення до абсолютної самоцінності, тобто без їх оцінки. Водночас і життєдіяльність (тобто саморух) особистості, яка може набувати лише форм саморозвитку або саморуйнації, не може осмислюватися без усвідомлення її цінності, тобто співвідношення реального і абсолютного самоцінного буття.

Як уже зазначалося, саморозвиток, як і будь-який прогрес, передбачає існування нескінченної мети цього процесу. І очевидно, що такою метою саморозвитку особистості й може бути її потенційний самоцінний стан. Усвідомленість же саморозвитку означає, що суб'єкт творить нові й нові стани свого буття, усвідомлюючи й осмислюючи цінність реальності і визначаючи смисл абсолютної самоцінності, абсолютної повноти буття. І цей смисл сприймається й об'єктивно є метою життєдіяльності особистості, досягнення стану самоцінного буття означало б самореалізацію особистості, а усвідомлений саморозвиток – смислом життя. Таким чином, смисл життя і самореалізація особистості – семантично близькі категорії, які позначають ціннісні аспекти усвідомлених форм саморозвитку. Слід розуміти, що бажане й суб'єктивно визначене як самоцінність може бути лише ілюзією, тобто окрім неналежних засобів досягнення бажаного, суб'єкт може визначити й неналежну мету. Тому успішність саморозвитку залежить від пра-

---

<sup>1</sup> Нравственное самосовершенствование личности (по материалам круглого стола – Москва, 1987): Этика. – М.: Знание, 1989. – № 2. – С. 5–52. – С. 23.



вильності смисложиттєвих установок, а їх зміст як показник ціннісного самовідношення зумовлює зміст життєдіяльності особистості.

Сенс життя усвідомлюється суб'єктом або завдяки особистісній інтеграції системи ціннісних орієнтацій, що функціонують у суспільстві, або завдяки особистісній саморефлексії та рефлексії власного ціннісного відношення до світу. Одночасно «сенс життя» є категорією, що позначає регулятивний феномен, чинник, який спрямовує життєдіяльність людини. Смисложиттєва орієнтація також складає основу будь-якої розвиненої світоглядної системи. Виникнення проблем визначення сенсу життя (тобто смисложиттєвої орієнтації) є одним із показників розвитку особистості і суспільства. Якщо особистість неправильно визначає сенс життя або взагалі не може його визначити, то вона не матиме значних досягнень своєї життєдіяльності, може помилятися у визначенні її завдань, не спроможна оцінити свої можливості, опиратися труднощам. Втрата смисложиттєвої орієнтації може призвести до саморуїнації. Усвідомлення ж смислу життя є фактором, який визначає відношення особистості до світу, самовідношення і спрямованість самоактивності. Стабільна смисложиттєва орієнтація додає людині відчуття стабільності, впевненості, сталості й цілісності саморозвитку при різноманітних видах життєвої активності.

Розробка поняття «сенс життя» і споріднених з ним завжди перебували у центрі філософської й теологічної думки. Хоча різні школи далеко не одноставні у розв'язанні цієї проблеми. Наприклад, морально-консервативна реформація Піфагора була викликана усвідомленням невідповідності людського життя його соціальному призначенню<sup>1</sup>. Отже, сенс життя вбачався у соціальній самореалізації<sup>2</sup>. І хоча значення духовного життя ще не усвідомлювалося, інтуїтивно реалізація зазначеної смисложиттєвої установки очікувалася на шляху саме духовного саморозвитку. З цим пов'язані посилення занять музикою, математикою (художньою й науковою творчістю) й потужний аскетизм у вченні і практиці піфагорійського товариства.

Вже Сократ, який розпочав боротьбу з софістикою, вбачав сенс життя у досягненні істини, знань, визначенні понять, під якими розумів сутність явища, його ідею, логос. Але оскільки свої пошуки мислитель спрямував майже виключно на моральну сферу, то очевидно, що сенс життя він вбачав у моральному самовдосконаленні, яке розумів саме як вироблення моральної свідомості, тобто системи чітких і точних моральних поглядів. Характерно, що сила, яка спонукає до самовдосконалення (точніше, пізнання, що у сократівському розумінні є тотожним) вже називається любов'ю (έρως). Головна цінність вчення Сократа для усього подальшого розвитку етичних

<sup>1</sup> Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 38.

<sup>2</sup> Аж до епохи «грецького просвітництва» характерною є зосередженість філософів на дослідженні проблем фізики та метафізики, а всього давньогрецького суспільства – на проблемах політичних і соціальних.

і антропологічних вчень полягає у його принциповій спрямованості на внутрішній світ і духовне життя людини.

Платон же стверджував, що сенс життя полягає не лише в осягненні ідей (логосу), а й, оскільки ідея визначає явища, у безперервному пізнанні світу. Арістотель метою будь-якого вчинку людини визначав благо, яке, у свою чергу, є засобом досягнення блаженства. Отже, останнє й визначається сенсом життя. Визнавши термін «блаженство» тотожним терміну «повнота буття», слід визнати Арістотеля автором визначення сенсу життя в аксіологічному ключі. Втім, і кініки ототожнювали чесноти, сенс життя та щастя. Демокріт у своєму атомістичному вченні при визначенні сенсу життя теж звертався до блаженства як наслідку пізнання.

Стоя відзначилася тим, що мету й сутність філософії вбачала саме у визначенні поняття мистецтва жити, фактично – сенсу життя, і розв'язання проблеми вбачала у звільненні від зовнішніх впливів, а також і власних емоцій, почуттів тощо. Сади теж орієнтувалися на пасивність, апатичність, але вони розглядалися засобом досягнення такого складу вольових й емоційних станів, які зменшують відчуття страждань і збільшують насолоду, тобто у визначенні сенсу життя орієнтувалися на евдемонізм.

Отже, антична філософія у визначенні сенсу життя подала два основні підходи. Перший можна умовно назвати гедоністичним: різноманітні школи й напрями різнилися лише семантикою понять «насолода», «блаженство» тощо. Другий підхід, який умовно може бути названий «якісним», орієнтував при визначенні сенсу життя на досягнення певних якостей, наприклад, доброчесності або досконалого (якісного) рівня певної діяльності, наприклад, пізнавальної. Світова антропологічна й аксіологічна думка ні до античності, ні у пізніші часи в жодному регіоні майже не виробила нічого, що принципово доповнювало б зазначені підходи. Наприклад, етика Закону, яка була розроблена старозавітною церквою і є варіацією «якісного» підходу, орієнтувала на безумовне виконання релігійного обов'язку і відповідну поведінку. Її видовою ознакою став трансцендентальний підхід до визначення семантики поняття «доброчесність». Буддиська антропологія, як і філософія кініків, орієнтуючись у визначенні сенсу життя на абсолютне усунення страждань, лише більш послідовно й оригінально розвинула принцип евдемонізму.

Лише християнству вдалося принципово доповнити й розвинути гедоністичний підхід. Воно теж орієнтується на досягнення найвищого блага, ознакою якого є блаженство, але визнає його джерело у трансцендентному людині абсолютно досконалому Божественному бутті<sup>1</sup>, якому людина потенційно іманентна за природою. До того ж християнство вперше принципово визначає духовне буття причиною й основою інших його форм і вбачає основу духовного життя в емоційно-почуттєвій сфері та надає завершення

<sup>1</sup>Тобто на відміну від буддизму й індуїзму надає смислового визначення Абсолюту.

вченню про любов як рушійну силу людського життя і як головну ознаку абсолютної самоцінності, головний показник можливостей особистості.

Усе середньовіччя ознаменувалося пошуками можливостей вдосконалення любовної функції з метою досягнення стану абсолютно досконалого буття, блаженства. Одним з відчутних кроків назад було виникнення мусульманства, яке хоча й декларувало досягнення райського блаженства як смисложиттєвий орієнтир, але фактично орієнтувало на безумовне виконання обрядів й інших релігійних обов'язків. На християнському культурному просторі в епохи Ренесансу і Просвітництва наукова і суспільна думка повернулася до ідеалів язичництва. У духовному світі особистості і суспільства почали домінувати егоцентризм, індивідуалізм, раціоналізм та похідний від них аксіологічний релятивізм. Розум визнавався абсолютною цінністю, а інтелектуальна діяльність – сенсом життя. Це означало відчутний поступ назад до притаманного язичницькому світогляду «якісного» підходу. Хоча паралельно раз у раз відроджувалися й не менш язичницькі гедоністичні підходи. Ці тенденції у кінцевому підсумку визначили сучасну духовну ситуацію у світі. Не випадково доба Просвітництва породила протестантську етику обов'язку і культ професійної діяльності як смисложиттєві орієнтири. Не випадково і марксизм при визначенні сенсу життя орієнтувався на соціальну активність.

Послідовний розвиток принципів, які визначають «якісний» підхід, поступово спростовує його, показуючи його абсурдність і неспроможність. Наприклад, Г. Гумницький зазначає: «Життя є метою у тому смислі, що все, що у ньому відбувається, функціонально спрямовано на його збереження і самоздійснення. Одночасно воно не має ніякої зовнішньої мети, для якої він був би засобом. Отже, життя є самоціллю, а смисл життя – у ньому самому»<sup>1</sup>. Очевидно, що життям є те, що у даному дослідженні визначено як буття недетермінованих нескінченностей. Звичайно, його метою слід визнавати самоздійснення, тобто досягнення нескінченної мети саморозвитку, в ідеалі – досягнення Абсолюту. Але це означає, що мета саморозвитку недетермінованої нескінченності трансцендентна самому саморозвитку (життю). Твердження про те, що життя не має ніякої зовнішньої мети і що смисл життя – у ньому самому, було б справедливим лише для буття Абсолюту, якому притаманний не саморозвиток, а лише саморух. Стосовно ж людської особистості таке твердження не відповідає дійсності<sup>2</sup>.

У такому разі, чи не слід погодитися з апологетами «гедоністичного» підходу до визначення сенсу життя? Чи не спонукає до самовдосконалення, самовиховання смисложиттєва орієнтація на отримання насолоди шляхом задоволення тих чи інших матеріальних або психологічних потреб? В уся-

<sup>1</sup> Гумницький Г. Н. Смысл жизни, счастье, мораль. – М.: Знание, 1981. – 64 с. – С. 7.

<sup>2</sup> Справді, дедукція твердження Г. Гумницького змушує визнати, що метою життя злочина є крадіжка, метою життя військовика – вбивство, а метою життя члена тоталітарної секти – саморуйнація особистості.

кому разі таку орієнтацію слід визнати досить поширеною. «Пригадаймо собі давніх римлян. Чого домагалися вони від свого уряду за часів імперії? Дармового хліба і – емоцій. Циркових змагань та атлетичних ігор. Замість самим вправляти спорт, римляни часів імперії воліли обмежуватися на роллю глядачів і оплескували тих, хто вправляв спорт для них. Треба було винаймати професійних атлетів, щоб розважити римлян. Але бажання емоцій, як і бажання наркотиків, постійно зростає. Те, що лоскотало нерви вчора, сьогодні вже не робить ніякого враження. Тому стало необхідним, щоб атлети не тільки змагалися між собою, але вбивали один одного. Врешті, щоб задовольнити бажання все сильніших емоцій, кидали полонених на арену цирку і їх там – на очах всіх присутніх – пожирали дикі звірі. В театрі реалізм досягав таких розмірів, що наші найвідважніші теперішні вистави видаються супроти них дуже скромними – артистів, наприклад, коли треба було, справді розпинали на сцені і таке ін. А глядачі, коментуючи ті вистави, казали, що вони пережили глибокі емоції»<sup>1 2</sup>.

Але чому такі емоції не можуть бути основою повноти буття, сенсом життя? Або емоції, викликані задоволенням фізіологічних потреб, володінням певними матеріальними благами: сукнею, автомобілем, будинком? Хіба лише тому, що всі описані емоції, переживання для підтримання своєї сили потребують постійного зростання енергії збудника або заміни його самого? Дійсно, позитивні емоції від усвідомлення володіння сукнею або автомобілем поступово слабшають і спонукають нас замінити їх новими збудниками. Але можливості цього обмежені, ми не завжди спроможні задовольнити свої матеріальні потреби.

Тож припустимо, що справа у наших можливостях і слід погодитися з гедоністами та шукати сенс життя у збільшенні можливостей задовольняти власні матеріальні та психологічні потреби? Тоді саморозвитком слід визнати самозбільшення можливостей створення матеріальних благ або психологічних збудників. Але емпіричний досвід свідчить про можливий і досить частий крах особистостей, які мали практично необмежені можливості для задоволення своїх матеріальних, фізіологічних чи психологічних потреб. Одночасно досвід переконує, що задоволення, насолода дійсно збагачують буття особистості, емоції, відчуття, афекти просто такі необхідні людині, вони ж бо є складовими її духовного буття. Отже, принаймні певні емоції, відчуття тощо іманентні абсолютній самоцінності, але далеко не всі.

Тому спробуємо віднайти спільний знаменник тих емоцій, відчуттів, прагнень, які викликають потребу у постійній заміні збудників або їх ак-

<sup>1</sup> Сьогоднішнє українське суспільство, і тим більше суспільство так званих «провідних», економічно найбільш розвинених країн, принципово не відрізняється від давньоримського. Воно також паразитує на «дармових» емоціях, прагне все нових і більш потужних збудників, доводячи життя своїх членів до огидного стану

<sup>2</sup> *Онацький Євген*. Українська емоційність. // Українська душа. – К., «Фенікс», 1992. – С. 36–47. – С. 44.

тивності й при цьому мотивують саморуйнацію особистості. Мова йде насамперед про духовне життя особистості та її самовідношення. Акти духовного буття переважно інтенціональні й спрямовуються на певний об'єкт. За об'єктом спрямування можна розглядати два типи життєдіяльності: вона може визначатися спрямуванням на власну особистість, на ті феномени, що іманентні реальному стану або конкретному змісту її життєдіяльності, або на об'єкт, який транссуб'єктний особистості. Говорячи про саморозвиток, слід визнати, що стан особистості, який складає зміст духовного буття у конкретній точці часу, певною мірою транссуб'єктний особистості у тому стані, який йому передував, адже буття особистості за умовою стало багатшим і нові його стани збагачені певними феноменами, які не були притаманні попереднім станам. Тому свідомий саморозвиток мусить означати таку життєдіяльність, яка спрямована на більш досконалий стан, який ще транссуб'єктний особистості, таку активність, яка спрямована, наприклад, на можливості, що ще не властиві особистості. Таким чином, усвідомлений саморозвиток – це певне заперечення себе, самозречення.

Отже, устремління на збереження наявного складу особистості й усталення духовних процесів, що складають її життєдіяльність, не сумісне із саморозвитком. Очевидно, що таке устремління на власне «Я» («Его») є егоїзмом у первинному, духовному значенні цього слова. Зокрема, егоїзмом є життєдіяльність, спрямована на усталення певних емоційних станів, про що йшлося вище. Активність, яка має метою повторення і відтворення певних афектів, відчуттів, насолоди, завжди егоїстична і тому не може бути саморозвитком особистості, не може збагатити її буття, забезпечити самореалізацію, а може зумовити лише саморуйнацію.

Також можливе спрямування самоактивності за межі своєї особистості як недетермінованої нескінченності. Об'єктом спрямування при цьому може бути інша особистість, більш досконалий стан особистості, який до певного моменту є транссуб'єктним особистості, нарешті його можна спрямувати на Абсолютну нескінченність, Абсолютну досконалість, Абсолютну самоцінність як мету саморозвитку. Зазначені види спрямування не перешкоджають саморозвитку особистості, адже навіть спрямування на іншу особистість, на наукове чи естетичне осягнення природного чи духовного середовища має на меті збагачення буття особистості.

Визначальною духовною функцією, яка зумовлює діяльність особистості, є підсвідоме устремління. При спрямуванні життєдіяльності на певний транссуб'єктний об'єкт підсвідоме устремління слід визнати любовними, оскільки воно є устремлінням на об'єднання свого буття з іншим буттям. Тому щойно зазначені типи діяльності слід назвати любовними на відміну від егоїстичних. Звичайно, егоїстичні типи активності теж мотивуються підсвідомими устремліннями, тому слід розуміти, що «егоїзм» означає неналежне, егоцентричне спрямування любовної функції.

Говорити про усвідомлений саморозвиток можна лише за умови усвідомлення, відображення у свідомості еротичної підсвідомої інтенції. А будь-який свідомий акт викликає надсвідому активність, тобто відбувається його оцінка, певним чином формується воля тощо. Отож усвідомлений саморозвиток означає певний синтез, в ідеалі узгодження волі, оцінки й підсвідомих любовних устремлінь. Інакше кажучи, усвідомлений саморозвиток можливий за умови любовного устремління у напрямку, який визначається смисложиттєвим орієнтиром, ототожненим з певним трансуб'єктивним об'єктом.

Таким орієнтиром не завжди визначається абсолютна нескінченність, абсолютна самоцінність. Частіше особистість визначає реальнішу і більш досяжну мету – відносно досконаліший стан, певний ступінь досконалості. Причому одним з мотивів, яким живиться самовдосконалення, є негативні відчуття (страждання, напруга), викликані усвідомленням самого факту недосконалості, незадоволеності підсвідомих устремлінь. Тому ті еведемоністи, які вважають, що саме по собі усунення бажань, прагнень усуває і страждання (кініки, стоїки, йоги) і тому вбачають сенс життя саме в цьому, принаймні обмежують можливості особистості до самовдосконалення. Без вдовolenня, насолоди (як і без напруги, незадоволення, страждання) самовдосконалення не можливе: досягнення визначеного ступеня досконалості, будь-якої мети, задоволення потреби приносить вдовolenня, яке втім, дуже швидко змінюється все тим же невдовolenням. Тому самовдосконаленню притаманне задоволення, але лише як симптом досягнення мети, досягнення визначеного щабля досконалості. І чим вищим буде цей рівень, чим досконалішою стає людина, тим тривалішим і стійкішим будуть гедоністичні відчуття. Але вони залишаються симптомами досконалості, самоцінності, отже, й самі є похідними цінностями, до того ж і відносними.

Справді, почуття вдовolenня, насолоди від досягнення бажаного стану особистості або задоволення певних потреб можуть мати й негативну цінність за умови, що досягнутий бажаний стан об'єктивно не є позитивною цінністю, пригнічує буття особистості або задоволене бажання об'єктивно є негативною самоцінністю. Наприклад, радість від отримання посвідчення водія об'єктивно матиме негативну цінність за наявності прихованої хронічної хвороби, яка під час руху може загрожувати життю. Отже, радість, задоволення, щастя мають похідну цінність, яка зумовлюється об'єктивною самоцінністю певного стану, можливостей особистості й притаманні усвідомленому саморозвитку як симптом досягнення бажаного, але навіть не симптом самоцінності.

Тому саморозвиток вимагає належного ставлення до страждань і насолоди, а разом з тим – до духовних і матеріальних потреб. Підвищена увага до цих явищ згубно впливатиме на весь стан особистості. Так, надмірна протидія потребам, тотальна відмова у їх задоволенні посилює і підносить їх до рівня

«страстей». Свідомо гіпертрофоване задоволення потреб і зумовлена ним зміна характеру життя призводить до надмірностей, потворностей, знову ж таки, «страстей», невдоволення, а не до саморозвитку, повноти буття.

Розвиток, вдосконалення – це позитивна зміна певної реальності. Позитивну зміну життєдіяльності особистості слід очікувати при доповненні її новими елементами – ідеями, якісно новими почуттями, устремліннями, бажаннями, ціннісними орієнтаціями. Щойно було показано, що якісного оновлення особистості не можна очікувати, якщо джерело цього оновлення шукати у своїй даності. Але воно можливе на шляху любовного устремління до абсолютної самоцінності, інших особистостей. Призначення такого устремління – це об'єктивація в особистості як духовній нескінченності трансуб'єктивних, у тому числі й трансцендентних за природою, ідей, образів тощо. Тобто мова йде про устремління на новизну й об'єктивацію новизни, інакше – творчість. Отже, усвідомлений саморозвиток – це творчий процес. А будь-яка творчість починається з об'єктивації найзагальніших якісних (ціннісних) критеріїв майбутньої новизни. Тому творчість обов'язково базується на відношенні до абсолютної самоцінності, як і усвідомлений саморозвиток. Справедливим буде й твердження, що відношення людини до абсолютної самоцінності відбувається у формі творчості. Тобто творчість зумовлюється устремлінням до повноти буття як визначальною рушійною силою особистості.

Завдяки цьому творчість завжди означає й саморозвиток (або саморуйнацію) особистості, а саморозвиток – це обов'язково творчий процес. Взагалі, творчість як процес – це єдність духовних актів, їх наслідків і проявів. І розрізнити складові цього процесу можна лише теоретично, розглядаючи творчість наукову, художню, технічну і, власне, усвідомлений саморозвиток, самотворчість, пам'ятаючи, що це – грані єдиного процесу. Наприклад, наукова творчість може означати об'єктивацію в духовному світі особистості певних ідей, які відбивають закономірності буття детермінованих нескінченностей. Цей процес певною мірою мотивується ціннісним відношенням до тієї чи іншої реальності і її духовного еквіваленту – знання про неї – за критеріями істинності. Але одночасно ідеї, знання, а через них і сам об'єкт дослідження оцінюються в категоріях естетики. І наукова творчість завжди означає створення нових естетичних цінностей (маємо на увазі ті чи інші реальності, значення яких для повноти буття можна досягнути в категоріях естетики). Наприклад, математики, фізики оцінюють формули за законами краси, звіряючи з такими оцінками й інші – у категоріях істинності. Нові знання або нові художні образи оцінюються й у категоріях «добра» і «зла». Але наукова чи художня творчість означає й збагачення особистості новими ідеями, образами, знаннями, тобто саморозвиток, оскільки вони об'єктивно означають збагачення (а іноді й пригнічення) буття. І самовиховання, наприклад, теж означає від-

криття знань про ті чи інші особливості власної особистості, творення естетичних цінностей тощо.

Отже, усвідомлений саморозвиток означає заперечення стану, даного людині в реальності, та об'єктивацію (або реалізацію) більш досконалого стану, даного їй як можливість і їй трансцендентного. Аналіз усвідомленого саморозвитку як творчої діяльності дозволяє зрозуміти, що об'єктивації передують сприйняття цінності майбутнього стану. Власне, оцінка повинна означати інтуїтивне передчуття (яке, наприклад, може бути описане у категоріях задоволення чи невдоволення) багатства буття, яке обумовиться реалізацією тієї чи іншої можливості. Тому оцінка, ціннісне відношення до світу, в тому числі й самовідношення, є початок і мотив творчості, зокрема усвідомленого саморозвитку.

Як уже зазначалося, буття особистості можливе лише у формі саморуху, тобто самотворення своїх нових станів. Тому самооцінка й оцінка складають одну з основ й один з мотивів життєдіяльності взагалі. Так, для усвідомлених форм саморозвитку ціннісне самовідношення і ціннісне відношення до світу є основою, визначає їх. Адже усвідомлені форми саморозвитку можливі при узгодженні аксіологічної діяльності й підсвідомої активності, тобто тоді, коли буття особистості спрямовується устремліннями до мети, надсвідомо визначеної самоцінною й саме такою усвідомлюваною. У такому разі усвідомлений саморозвиток повинен визначатися власною самооцінкою й оцінкою свого життєвого середовища, власне означати самосхвалюваний саморозвиток. Очевидно, що досконалість ціннісного самовідношення обумовлює досконалість визначення мети саморозвитку. Основу ідеї, яка відбиває мету усвідомленого саморозвитку, свідомих форм життєдіяльності, також складає оцінка. Якщо мета усвідомленого саморозвитку, а відтак, і якісні ознаки більш повного, досконалого буття визначені правильно, то об'єктивно він спрямовується на виховання якостей, що потенційно притаманні людській природі.

Як раніше зазначалося, оцінка реальності, тобто визначення щодо якісного відношення і самовідношення, може усталюватися у досвіді суб'єкта. Оцінка означає вироблення неформальних ціннісних критеріїв як основи знань і суджень про буття. Отже, усталення самооцінки та оцінки реальності, яка протистоїть суб'єкту як об'єктивне, означає усталення критеріїв цінності об'єктів, тобто повторювання застосування, переважно застосування для оцінки схожих об'єктів тих чи інших якісних критеріїв цінності. Наприклад, наукове знання про певну групу об'єктів (певний вид явищ тощо) є ніщо інше, як усталення критеріїв істинності; моральна позиція щодо певної проблеми означає усталення критеріїв моральної оцінки об'єктів, пов'язаних нею, тобто критеріїв визначення відношення об'єктів до абсолютного добра. Очевидно, що усталеність аксіологічних критеріїв репрезентує досвід суб'єкта, зокрема соціальний і закріплений у надбаннях



культури духовний досвід. Іноді особистість сама шляхом повторювання оцінювання схожих об'єктів і практичної перевірки об'єктивності оцінок на практиці виробляє усталене ціннісне самовизначення щодо реальності (або самовизначення). Але нерідко особистість сприймає ціннісні критерії, вироблені у соціальному й духовному середовищі. Так, усталення моральних критеріїв набуває форми моральних норм, що, як правило, засвоюються особистістю у процесі соціалізації. (Про засвоєння усталених в соціумі ціннісних критеріїв у процесі соціалізації, «входження» в певну культуру йдеться у монографії Л. М. Сідак «Проблеми аскетизму в духовному житті людини і суспільства: історія і сучасність»<sup>1</sup>).

Усвідомлені форми саморозвитку можливі при узгодженні аксіологічної і підсвідомої активності. Це може означати лише спрямування підсвідомого еротичного устремління на реальність, що оцінена як позитивна самоцінність, і підсвідоме заперечення та неприйняття реальності, суб'єктивно визначеної як негативна. Оскільки ми допускаємо усталеність у досвіді ціннісних критеріїв як основи світовизначення і самовизначення, слід визнати, що вони також можуть і повинні узгоджуватися із підсвідомою активністю, забезпечуючи підсвідому, найбільш потужну мотивацію усвідомлених форм саморозвитку. Наприклад, категоричне, необдумане заперечення (неприйняття) доносу чи співробітництва в іншій формі з правоохоронними органами підлітком свідчить, що негативна моральна оцінка такої поведінки, узвичаєна у субкультурному просторі життєдіяльності підлітка, не лише усталена у його морально-оціночній, а й у його підсвідомій активності. А безумовна, необдуманна, миттєва діяльність по рятуванню дитини, яка опинилася у небезпечній для життя ситуації (пожежа, водоймище, стихійне лихо), свідчить не лише про те, що оцінка життя дитини як самоцінності, вищої за власне життя, усталена у морально-оціночній активності суб'єкта, а й про те, що дитина є усталеним об'єктом підсвідомої еротичної активності.

Очевидно, що усталені в соціальному і духовному досвіді ціннісні критерії значною мірою визначають зміст саморозвитку, спрямовують самовиховання. Водночас слід зауважити, що вони у своїй сукупності і взаємообумовленості визначають світосприйняття як ціннісну основу світогляду. Отже, небезпідставним є очікування залежності спрямованості усвідомлених форм саморозвитку, зокрема самовиховання, від світогляду. Дійсно, така залежність описана й досліджена деякими авторами. Наприклад, можна говорити про відповідність вікових етапів формування світогляду і певних стратегій усвідомленого саморозвитку. А наявність різноманітних історичних типів світогляду дозволяє припустити наявність в історії різноманітних типів усвідомленого саморозвитку.

Слід підкреслити, що світогляд конкретної особистості – це не лише система засвоєних нею у процесі соціалізації, залучення до певного істо-

---

<sup>1</sup> Сідак Л. М. Проблеми аскетизму в духовному житті людини і суспільства: історія і сучасність: Моногр. – Х.: Регіон-інформ, 2004. – 304 с. – С. 33–50.

ричного типу культури або субкультури загальних уявлень, знань про себе і світ. Він також не є продуктом виключно індивідуального досвіду, особистісної практичної діяльності, яка базується на оцінчій активності. Зазвичай, світогляд базується на особистісній переоцінці критеріїв ціннісного відношення до світу й самовідношення, засвоєних із культурного середовища і сформованих у процесі власної духовної практики. Отже, предметний і соціальний світи через критерії їх оцінки вступають у духовний світ особистості як його складові. Так, зазначені критерії уможливають формування, накопичення й існування знань як форми відношення до світу і світовизначення. Одночасно вони існують як елементи системи, яку також утворюють критерії, що уможливають самовизначення. Саме ця система світосприйняття мотивує саморух особистості, зокрема і самовиховання<sup>1</sup>.

Водночас світогляд на всіх його рівнях сам є наслідком саморозвитку. Наприклад, В. Г. Табачковський зазначає: «Було б оманливим вважати, що світогляд формується в особистості сам по собі, автоматично. Очевидно, світогляд як єдність знань і переконань формується внаслідок подвійної рефлексії над суспільним буттям, яке відображається в життєвому досвіді особистості, в системі знань, яку отримує індивід в процесі освіти»<sup>2</sup>. Але тут слід зазначити, що світогляд дійсно стає ціннісною основою життєвої активності лише настільки, настільки він реально став її мотивом, наприклад, наскільки усталені у ньому ціннісні критерії самовідношення зумовили усталене спрямування підсвідомої активності чи наскільки вони узвичаюють зміст волі в однотипних ситуаціях.

Отже, світогляд слід розглядати не лише як систему ціннісних критеріїв, а як систему духовних актів світовизначення і мотивації діяльності, а тому як складову особистості, що повинна усвідомлюватися, інакше не можна буде говорити про світогляд як ціннісну основу свідомого саморозвитку. Свідомого осмислення можуть зазнавати і засвоєні ціннісні критерії блага, і вироблені на їх основі оцінки явищ, і узгоджені з ними підсвідомі устремління й воля. Отже, світогляд в загальних рисах визначає зміст свідомості як відображення світовизначення і самовизначення. Завдяки цьому людина усвідомлює себе і всю багатогранність власного відношення до світу (як людини й особистості, як члена конкретно-історичної спільноти, суб'єкта власної активності, пізнання, спілкування, суспільних стосунків, суб'єкта релігійного відношення тощо). Повернення саморефлексії на власну свідомість дозволяє розвинути чи скорегувати світогляд, розуміння свого місця у світобудові, смислу життя, інших ціннісних критеріїв, власних переконань й принципів.

<sup>1</sup> Шинкарук В. И., Иванов В. П. Научное мировоззрение и социалистическая культура. – К.: Наукова думка, 1988. – 303 с. – С. 18.

<sup>2</sup> Табачковский В. Г. Формирование мировоззренческой культуры молодежи. – К.: Наукова думка, 1990. – 308 с. – С. 121; Лозовой В. А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ. – Харьков: Основа, 1991. – 208 с. – С. 75–79.

Світогляд формується під впливом усіх притаманних людині способів духовного осягнення світу – релігії, філософії, науки, мистецтва та ін., але не включає їх у себе як складові, не є їх простою сумою. Світогляд – це основа всієї життєдіяльності особистості, хоча й формується в її процесі. Життєдіяльність як буття особистості є універсальною точкою відліку самовизначення і світовизначення, самооцінки й світооцінки, адже саме визначення відношення власного реального буття до абсолютно досконалого є основою будь-якої оцінки, ставлення, визначення. Наприклад, оцінюючи буття іншої особистості, ми виходимо за межі критеріїв абсолютно досконалого буття, отриманих при самооцінці й усталених у світогляді. Отже, світогляд особистості одночасно акумулює і її власний життєвий досвід, й історичний досвід соціальних спільнот, що утворюють соціальне середовище особистості. Крім того він є основою самопізнання, самооцінки, адаптації, саморегуляції як функцій самовиховання. Згадаємо, що аксіологічна функція забезпечує не лише ціннісне самовизначення щодо наявного, реального, але й вироблення ціннісних критеріїв перспективного, більш досконалого стану. Тому світогляд є основою моделювання самовиховної діяльності.

Таким чином, досконалість самовиховання як усвідомленої форми саморозвитку можлива за умови достатнього розвитку світогляду, критеріями якого є: 1) категоріальний склад свідомості, що є основою засвоєння світоглядної культури суспільства; 2) ідеологічна спрямованість світогляду, наслідком чого виступає усвідомлене самовизначення особистості, її місця й ролі у життєвому середовищі, що забезпечує її самореалізацію; 3) високий рівень об'єктивності (досконалості) ціннісних орієнтацій і повнота їх реалізації в реальній життєдіяльності й, нарешті; 4) зростання ролі саморегуляції, тобто рівня свободи особистості.

Довершеність світогляду особистості зумовлює досконале самовизначення, завдяки якому її життєдіяльність переважно й набуває усвідомлених форм саморозвитку, а особистість здебільшого цілеспрямовано формує й розвиває якості, які б забезпечили такий ступінь досконалості буття, що відповідав би ідеалам, усталеним у світогляді. Грунтуючись на світогляді, особистість розв'язує кардинальні життєві проблеми: вибір життєвого шляху, самовизначення щодо сенсу й мети життя, формування життєвої позиції, самовизначення у життєвому середовищі. Особистість, яка характеризується зрілим, достатньо досконалим світоглядом, грунтуючись на системі набутих чи вироблених ціннісних критеріїв, здатна передбачати й прогнозувати свій саморозвиток, визначати його мету, засоби і прийоми її досягнення. Досконалість самовизначення у єдності волі, прийнятих ціннісних критеріїв, й підсвідомих устремлінь, що формуються на їхній основі, зумовлює здатність особистості панувати над собою, визначати й формувати потреби, інтереси, цілі, тобто характеризують рівень свободи, рівень власне саморозвитку, самовиховання.

Натомість нестійкі форми світогляду не забезпечують виконання завдань регулятивної й інших функцій самовиховання та й життєдіяльності особистості як саморуху взагалі. Тому нерозвиненість світогляду зумовлює непослідовність і суперечливість самовиховної діяльності, життєдіяльності взагалі. Особистість при цьому характеризується низьким рівнем свободи. Отже, попередня теза про те, що певний тип світогляду визначає форму самовиховання, а їх різноманітність зумовлює різноманітність типів і рівнів саморозвитку, має своє підтвердження.

Таким чином, слід визнати, що цінність самовиховання є похідною і відносною і визначається як досконалістю самовизначення особистості, так і ефективністю реалізації відповідних установок. Крім того, самовиховання є самоцінністю. Якщо самовиховання має позитивну цінність, це означає, що воно тотожне саморозвитку, а у протилежному випадку – саморуйнації. Негативної цінності самовиховання набуває, як правило, при егоїстичному спрямуванні любовної функції. Це може поєднуватися як з негативною самооцінкою (зокрема егоїзму) й оцінкою життєвого середовища, так і з суперечністю оцінки та підсвідомих устремлінь суб'єкта. Щойно зазначене стосується й відношення підсвідомих устремлінь та волі. Але при цьому самовиховання, оскільки воно спрямовується на досягнення усвідомленого ідеалу (а він завжди мислиться як абсолютна самоцінність або як умова її досягнення, частково перебирає її на себе), набуває характеру похідної самоцінності, водночас залишаючись і засобом досягнення абсолютної самоцінності. Любов як рушійна сила життєдіяльності особистості є ніщо інше, як устремління до збагачення власного буття, і тому любовні підсвідомі устремління – це найвища похідна самоцінність, яка має джерелом потенційну самоцінність особистості. Але егоїстична й егоцентрична діяльність, яка об'єктивно самопригнічує буття особистості, теж притаманна людині. Саме тому цінність самовиховання, як і більшості явищ, має відносний характер.

Суб'єктивне сприйняття цінності самовиховання залежить від досконалості самооцінки і значною мірою визначає його цінність. Позитивна оцінка самовиховання завжди свідчить про відчуття задоволення підсвідомих, любовних устремлінь, які врешті-решт і мотивують активність, і про переживання у досвіді позитивних надсвідомих оцінок власних досягнень, взагалі про відчуття збагачення буття внаслідок самовиховної практики. На основі таких відчуттів може формуватися потреба у самовихованні як симптом відповідної ціннісної установки. Завдяки цьому самовиховання стає частиною буття особистості й, збагачуючи його, перебирає на себе самоцінність самої особистості. А результати самовиховання стають іманентними особистості, оскільки вони означають зміни її стану, її буття, його збагачення або зубожіння, характеризують ступінь наближення до абсолютної повноти буття. Так, саме завдяки суб'єктивній оцінці самовиховання,

його суб'єктивному переживанню воно стає іманентним особистості, збагачує або пригнічує її буття.

Тому устремління на збереження наявного стану особистості й усталення духовних процесів, що складають її життєдіяльність, не сумісне із саморозвитком. Очевидно, таке устремління на власне «Я» («Его») є егоїзмом у первинному, духовному значенні цього слова. Активність, яка має метою повторення і відтворення певних афектів, відчуттів, насолоди, завжди егоїстична і тому не може бути саморозвитком особистості, не може збагатити її буття, забезпечити самореалізацію, а може зумовити лише саморуйнацію. Натомість саморозвиток означає заперечення стану, даного людині в реальності, та об'єктивізацію (або реалізацію) більш досконалого стану, трансцендентного їй і даного як можливість.

## РОЗДІЛ 4. ПРОБЛЕМИ УСВІДОМЛЕНОГО САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ ТА ОСНОВНІ МОДЕЛІ І СТРАТЕГІЇ ЙОГО РЕАЛІЗАЦІЇ В ІСТОРИЧНОМУ ЧАСІ І ПРОСТОРІ

Саморозвиток – явище насамперед духовне. Його характер і зміст значною мірою визначаються світоглядом як синтетичною формою відношення до світу і самовідношення. Це стосується передусім усвідомлених форм саморозвитку. Тому розкрити їх сутність можна, лише дослідивши ті чи інші форми саморозвитку як прояви конкретно історичних форм світогляду, адже «життя особисте і життя колективне так тісно між собою пов'язані, що ми не можемо їх розуміти без освітлення життя особистого суспільними умовами і суспільних умов – властивостями особистості»<sup>1</sup>.

Тому досліджуючи феномен саморозвитку, необхідно враховувати конкретно історичні типи особистостей, отже, конкретно історичні типи суспільств. Уявлення авторів (дослідників історичних типів людських спільнот про етапи історичного процесу) ґрунтуються на різноманітних критеріях – способі виробництва, формі власності, системі ціннісних орієнтацій. Вони намагаються відтворити лінійність історичного часу; циклічність історичних процесів; вбачають в історії сходження від менш розвинених до більш складних форм соціальної організації, від примітивних до більш розвинених типів культури, осмислюючи її як розвиток тощо. Так, надзвичайно розповсюдженими уявленнями залишаються ті, що ґрунтуються на формаційному розумінні історичного процесу й культурно-історичній типології еволюції ціннісних орієнтацій і соціальних інститутів, котра передбачає поділ, наприклад, європейської історії на епохи античності, Середньовіччя, Відродження, Нового і Новітнього часу. З огляду на цивілізаційний підхід до осмислення історичного процесу виділяють доцивілізаційний період, ранні цивілізації, аграрну, аграрно-індустріальну, індустріальну і постіндустріальну (інформаційну) цивілізації. Існують уявлення про традиціоналістське (від так званого первісного суспільства до розпаду феодальної системи) і сучасне суспільство. В усякому разі в сучасних теоріях розповсюдженим залишається поділ історії суспільства на доіндустріальну, індустріальну, постіндустріальну стадії залежно від рівня розвитку матеріального виробництва, культури, соціальних, політичних інститутів. Релігійний підхід, що ґрунтується на визнанні зв'язку людини з вищим, божественним елементом світу, Абсолютом, неперевершеним буттям, дозволяє виділити язичницьку епоху, а в ній – періоди приниження поняття Бога, розпорошення божества у природі, загальноморальної деградації, з притаманними цим періодам тенденціями безрелігійності й богошування, що характерно, наприклад, для

<sup>1</sup> *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории / Составление, предисловие и примечания М. Б. Смолина. – М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2004. – 688 с. – С. 26.

класичної античності; епохи, які завдячують своїм виникненням одкровенню Надтварного Творця, й серед них – іудейську, християнську, мусульманські культури<sup>1</sup>; неозичницьку епоху з притаманними їй тенденціями раціоналістично-атеїстичного й окультно-магічного осмислення буття.

Вирішуючи проблеми даного дослідження, слід звернути увагу на матеріальні, економічні, політичні, соціальні, духовні виміри життєдіяльності суспільних систем. Саме вони визначають тип суспільної системи, її базову парадигму, в них проявляються ціннісні установки суспільства в цілому і тих верств, що його утворюють, зокрема соціальних спільнот. Не позбавлена раціонального зерна концепція Б. Д. Гаврилишина, який, віддаючи належне економічній складовій, що, на його думку, характеризує суспільний лад в цілому, виділяє цінності (тобто усталені у суспільстві ціннісні орієнтації) і політичні інститути<sup>2</sup>. Це і є той соціокультурний фон, на ґрунті якого формуються світоглядні підвалини, смисложиттєві позиції, ціннісні орієнтири особистості відповідної епохи, її ідентифікація з соціально цілим або диференційовано особливим.

При осмисленні тих чи інших форм практичної діяльності людини слід виходити з того, що основними ознаками усвідомленого саморозвитку, які дозволяють вирізнити усвідомлений саморозвиток з-поміж інших видів діяльності та розрізнити конкретні форми усвідомленого саморозвитку, є: 1) світоглядні, зокрема ціннісні й смисложиттєві орієнтації, мета і мотиви діяльності; 2) ставлення особистості до піднесення досконалості буття і співвідношення з цим своєї активності, зокрема бажаність, про що свідчить використання для цього вільного часу тощо; 3) багатогранність або односторонність самовпливу; 4) систематичність і напруженість діяльності, спрямованої на розвиток чи нейтралізацію тих чи інших рис; 5) планування діяльності й використання бюджету вільного часу; 6) самооцінка й суспільна оцінка самої діяльності та її наслідків.

На жаль, історія застосування усвідомлених форм саморозвитку як складова історії духовної культури мало вивчена. Самовиховання, аскетизм та інші форми активного вільного самовідношення особистості до свого розвитку осмислювалися у процесі дослідження окремих релігійних чи секуляризованих світоглядних систем, але переважно епізодично<sup>3</sup>. Іноді проводилося порівняльне дослідження зазначених систем і у зв'язку з цим – конкретних проявів усвідомленого саморозвитку. Але частіше домінуючі типи світогляду як такі, що зумовлюють характерний для кожного з

---

<sup>1</sup> Можна також говорити про етапи, які характеризувалися виникненням і пануванням синкретичних вчень, що мали елементи язичництва і одкровень релігій. В усякому разі в історії людства існували потужні субкультури, що ґрунтувалися на синкретичних вченнях – гностицизмі, маніхействі, герметизмі, неоплатонізмі, Кабаллі.

<sup>2</sup> *Гаврилишин Б. Д.* Дорогокази в майбутнє. До ефективніших суспільств. Доповідь Римському клубові. – К.: Основи, 1993. – 238 с.

<sup>3</sup> Особливо останні вісімдесят років.

них тип саморозвитку особистості, навіть не розглядався. Так, майже не вдалося відшукати системних свідчень про саморозвиток в архаїчних формах культури, особливо про взаємозв'язок між світоглядом та конкретними самовиховними, переважно аскетичними прийомами, які застосовувалися на цьому культурно-історичному етапі. Крім того, якщо дослідники більш-менш детально звертали увагу на ті чи інші форми саморозвитку, то лише в межах конкретних світоглядних систем, як, наприклад, юродство чи аскетизм досліджувалися православними теологами.

#### **4. 1. Про можливість саморозвитку особистості в доцивілізаційний період**

Певні спроби аналізу ступеня затребуваності, суспільного стимулювання усвідомлених форм саморозвитку особистості (самовиховання, самотворення, самовдосконалення) в різних соціокультурних системах відбувалися і в XIX та XX ст. Зокрема в СРСР А. Я. Арет, Ю. Я. Злотников, І. О. Донцов намагалися обґрунтувати, що самовиховання як форма усвідомленого саморозвитку практикувалося навіть в умовах первісного суспільства.

Так звані архаїчні типи культури особливо складні для дослідження. Джерелом знань про них є археологічні знахідки, серед яких переважають рештки поховань, а також дослідження найменш культурно розвинених етносів, сучасних нам чи описаних попередніми дослідниками. Але користування цими джерелами потребує максимального зменшення впливу помилок, зумовлених інтерпретацією фактів з позиції світогляду дослідника, зокрема, ідеалізацією власного світогляду і його рівня культури. Наприклад, така ідеалізація може проявитися в переконанні, що культура і, власне, світогляд – це результат безперервного розвитку і що всі відомі нам історичні типи культур є наслідком такого розвитку, походять з більш примітивних типів культури.

Характерним прикладом того, як ідеологічна упередженість й ідеалізація власного світогляду, а головне – слабкість методологічного підґрунтя підштовхує до висновків, не зумовлених об'єктивними фактами, є твердження Ю. Я. Злотникова: «Самовиховання виникло як об'єктивна необхідність на ранніх етапах становлення людини разом з диференціацією об'єкта і суб'єкта при зародженні самосвідомості. При цьому самовихованню індивіда історично передувало самовиховання колективу. Процес виділення першого з другого проходив в епоху розкладу родового суспільства і становлення рабства»<sup>1</sup>. І далі: «Потік самовиховання зароджується як моноліт в надрах первіснообщинного ладу»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Злотников Ю. Я. Самосознание и самовоспитание советского офицера. – М.: ВВИА, 1973. – 164 с. – С. 4.

<sup>2</sup> Там само. – С. 6.



Зазначені положення страждають внутрішньою суперечливістю. Очевидно, що автор цитати застосовує самовиховання у значенні «усвідомлений саморозвиток», тобто позначає процес, який є наслідком свободи або вільного самовідношення особистості. Якщо особистість має свободу, то вона повинна принаймні прагнути саморозвитку. В усякому разі, самовиховання як усвідомлений саморозвиток не є наслідком необхідності, особистість не може не самостверджуватися і не прагнути саморозвитку, який зумовлюється у такому разі більш-менш досконалим самовизначенням, і лише хибне самовизначення, обмежуючи свободу суб'єкта, призводить до саморуйнації. Крім того, об'єктивна необхідність самовиховання присутня завжди з огляду на недосконалість, неповноту емпіричного буття. Щодо наявності самосвідомості слід визнати, що вона дійсно є необхідною умовою самовиховання, адже вона – умова й усвідомленості саморуку і самовизначення особистості. Самосвідомість взагалі є однією з визначальних рис особистості. Без самосвідомості, тобто здатності усвідомлювати власне буття, здійснювати його самооцінку й у другу чергу усвідомлювати вже її, не можна говорити про людину як духовну істоту. Самосвідомість є передумовою будь-якої усвідомленої діяльності особистості, а не лише самовиховання.

Сумнівною є позиція, суть якої прихована у словах «самовихованню індивіда історично передувало самовиховання колективу». Беззаперечно, що самовиховання колективу теж повинно бути усвідомлюваним процесом, принаймні духовний лідер колективу повинен усвідомлювати цей процес як саморозвиток. Отже, він мусить усвідомлювати і своє відношення до світу, і свою діяльність свідомо спрямовувати на збагачення буття. Тому слід визнати можливість і навіть обов'язковість самовиховної діяльності принаймні у деяких членів архаїчних колективів. Але й такою ситуація бути не може. Не випадково у зазначеній вище цитаті не йдеться про виховання колективу, а саме про самовиховання. Надто очевидним є те, що розвиток колективу може ґрунтуватися лише на розвитку його членів. А такий може бути лише усвідомленим саморозвитком, оскільки орієнтація на імітацію, застосування виховного прийому «роби як я» тощо не може забезпечити виховання всього обсягу необхідних навичок, рис і якостей. Суб'єкт виховання колективу, надто соціуму, навіть архаїчного, не може особисто демонструвати всі здібності, навички, що вимагаються від усіх членів: підлітків, жінок, чоловіків. Деякі риси чи якості взагалі не можна безпосередньо імітувати. Наприклад, терплячість і кмітливість можуть бути наслідком лише наполегливого самовиховання особистості. Отже, самовиховання колективу може базуватися лише на самовихованні окремих особистостей.

Можливо, Ю. Злотников мав на увазі, що об'єктивна необхідність самовиховання (як усвідомленого саморозвитку) колективу історично виникла раніше, аніж необхідність самовиховання особистості. Однак і з цим теж важко погодитися. Необхідність усвідомлених форм саморозвитку, зокрема

потребу в них, слід шукати насамперед не в матеріальних умовах існування індивіда чи спільноти (наприклад, у різних формах трудової діяльності), а в духовній природі особистості.

Так, наукова неупередженість змушує Д. Ліндсея, який разом з багатьма дослідниками витоки людської духовності вбачає у трудовій діяльності, що задовольняє соціальні потреби<sup>1</sup>, визнати: «Ми не можемо пояснити розвиток людської свідомості, увесь діапазон нашої діяльності лише процесом праці»<sup>2</sup>. Зокрема, він звернув увагу на те, що навіть тварини, які значно нижче організовані, ніж людина, мають потребу в ігровій поведінці: «Один природознавець описує, як безтурботна зміївка умостилась на гілці болотяного кедра й узялася зривати гілочки, підкидаючи та ловлячи їх дзьобом»<sup>3</sup>. Така поведінка не викликана необхідністю тренування, принаймні після набуття певного досвіду (адже реальні життєві ситуації значно складніші за ігрові, і тренувальний ефект буде незначний). «Ловлячи галузки, пташка повторює у власній уяві ту дію, котра у повсякденні має першорядне значення для її виживання. Це не можна назвати звичайним або цілеспрямованим тренуванням. Уявна дія викликає задоволення. Але ця дія не абстрактна: вона якнайтісніше пов'язана з імітованою дією, скерованою на добування їжі. Емоційне задоволення пов'язане зі спогадом про успішне полювання і заспокоєння голоду, а не їх привидом. Своєрідна насолода впливає також і з самого вміння підкидати і ловити, удосконалення майстерності, водночас і пов'язаних і відокремлених від безпосередньої дії полювання... В уявній імітації нема більшості складностей та проблем повсякдення. Пташка може будь-якої миті зірвати довільну кількість гілочок,... та й умови «ловитви» пагілля набагато простіші за умови ловіння риби. Відси й більше задоволення та відчуття безпомилкового вміння, сили»<sup>4</sup>. Отже, гра імітує реальну, життєву ситуацію (наприклад, лови) не тільки «зовні», а й в уяві або відповідних формах психічного життя, притаманних тварині. Основою гри є прагнення відчутти, пережити усвідомлення досконалості, майстерності, повноту можливостей. Тому гра свідчить про потребу переживати усвідомлення чи бодай відчуття (як для тварини) власної досконалості. Очевидно, усвідомлення цієї потреби людиною є мотивом до самовдосконалення, усвідомленого саморозвитку. І таке усвідомлення досягне для людини на всіх стадіях культурного розвитку.

Досліджуючи архаїчні типи культури, також слід мати на увазі, що вони базувалися виключно на релігійних типах світогляду. Релігія є формою усвідомленого відношення людини до божества. Оскільки останнє завжди мислиться як більш досконале й повне буття або представляє його, то

<sup>1</sup> *Ліндсей Дж.* Коротка історія культури: У 2-х т.: Пер. з англ. – К.: Мистецтво, 1995. – Т.1: Від доісторичних часів до доби Відродження. – 240 с. – С. 6–11.

<sup>2</sup> Там само. – С. 11.

<sup>3</sup> Там само.. – С. 11.

<sup>4</sup> Там само. – С. 11–12.

релігійний світогляд як система завжди має як один з головних елементів усвідомлене відношення до досконалості, усвідомлення власної недосконалості чи взагалі недосконалості людини (якщо не ототожнювати себе з божеством). Тому релігійні типи світогляду обов'язково спонукають до усвідомленого саморозвитку, оскільки розуміння власної недосконалості повинно сприйматися як усвідомлення неповноти буття, зокрема, як невдоволення, страждання тощо. Наближення ж до божественного буття, наприклад, самовиховання, яке базується на релігійній системі ціннісних орієнтацій, сприймається як збагачення буття (інакше слід було б говорити про зміну духовної природи людини).

Слід виходити з того, що людина архаїчних суспільств могла свідомо прагнути саморозвитку, тобто збагачення буття. Так, аскетичний характер архаїчних культур свідчить про прагнення самовдосконалення як форми саморозвитку, на що звертають увагу деякі автори. Зокрема, А. Я. Арет, посилаючись на доробки своїх учнів, зазначає: «... Люди первісного суспільства до значного рівня розвивали свою кмітливість, терплячість, ретельність»<sup>1</sup>. Але низький рівень культури, звичайно, проявлявся у недосконалості усвідомлених форм саморозвитку, наприклад, недосконалості самовиховних прийомів. Напевно, недосконалий світогляд зумовлював недосконалий самовизначення, зокрема, визначення мети і засобів саморозвитку.

Власне, коли архаїчна людина імітує повсякденну діяльність, наприклад, полювання у магічному танку, вона свідомо прагне збагатити своє буття. Безсумнівно, вона вкладає у свої дії багато енергії, старання. І тому слід таку діяльність визнати спорідненою із самовихованням – формою діяльності, свідомо спрямованою на саморозвиток. У даному дослідженні самовиховання й визначається як діяльність, суб'єктивно спрямована на саморозвиток, а не діяльність, що об'єктивно є саморозвитком. Дійсно, ми досить часто зазнаємо поразки у самовиховній практиці, але це не дає нам підстав не називати її самовиховною.

Більше того, імітація повсякденної діяльності об'єктивно може бути засобом саморозвитку, зокрема самовдосконалення. Наприклад, імітація досить широко використовується військовою педагогікою у таких виховних і самовиховних прийомах, як піший по-автомобільному, піший по-льотному, командно-штабні ігри. Коли людина імітує реальну повсякденну діяльність, уявна дія перетворюється на віртуально-реальну, тобто під час імітації відбувається віртуальний перехід (особливо на це здатна гнучка дитяча психіка). А переживання подій, хоча б й у віртуальній реальності, само по собі збагачує досвід, наперед моделює рішення. Наприклад, уява обов'язково породжує можливі шляхи розвитку подій і варіанти поведінки.

Так, імітація є основою магії. Остання якраз і спрямована на збільшення можливостей людини, що дозволяє розглядати магічні дії як хибно

---

<sup>1</sup> *Арет А. Я.* Очерки по теории самовоспитания. – Фрунзе: Киргизский гос. ун-т, 1961. – 124 с. – С. 35–36.

спрямовані форми усвідомленого саморозвитку. Хоча магія може мати предметом речі природного світу, своїм об'єктом вона завжди має людину, досконалість її буття, повноту її можливостей. Наприклад, суб'єкт магічних дій може прагнути збільшити свої можливості впливу на матеріальні предмети, соціальних суб'єктів, отже, ці можливості і є об'єктом діяльності у такому випадку. Природою магії зумовлені й основні принципи магічного мислення: подібне походить від подібного і продовження зв'язку між предметами після припинення їх контакту чи взаємодії. У зв'язку з цим в магії розраховують не лише на допомогу елементів природного чи соціального середовища з властивостями, подібними до тих, яких мусить набути суб'єкт магічних дій, а й на допомогу надприродних сил, намагаючись поставити їх собі на службу, свідомо й цілеспрямовано використовувати їх. У такому разі принцип аналогії використовується як засіб тлумачення, перекладу бажання оператора (шамана, мага) на мову надприродної істоти.

Таким чином, магічна практика має ще одну особливість: вона ґрунтується на усвідомленні людиною причинно-наслідкових зв'язків між елементами природного середовища і «перенесенні» їх (тобто на сподіванні наявності таких же зв'язків) на трансцендентальні відношення та самовідношення. Це зумовлює два феномени: аскетично-самовиховний момент у магічних діях і принципове обмеження магією можливостей саморозвитку особистості. З одного боку, досвід свідчить, що позитивний результат завжди досягається напруженням фізичних і духовних сил за умов певної фізичної і психічної тренуваності, певної жертвовності, сумлінності, злагоженості дій колективу, і тому до учасників ритуалу людина ставить певні вимоги. З іншого – розуміння відношення між магічними діями і досягнутим (чи бажаним) результатом як причинно-наслідкових зв'язків обмежує свободу особистості, а тому магія в усій повноті її уявлень, дій і наслідків не може розглядатися як саморух особистості. Навпаки, особистість на духовному рівні сама обмежує свій саморух, психологічно сприймає його як закономірний рух елементів природного середовища<sup>1</sup>, що, звичайно, обмежує можливості саморозвитку.

Це підтверджується свідченнями про те, що магічні дії (співи, танок, замовляння, аскетичні випробування) виконуються для того, щоб набути можливості управляти духами. Так, К. Расмуссен вказував: «Готуючись до свого служіння, майбутній шаман відсилається далеко від стійбища, його надовго залишають у печері або в наметі одного без їжі та питва. У ці дні він мусить зосередитися на думці про великого духа і свого духа-покровителя. Істинної мудрості... можна набути лише вдалині від людей, у великому усамітненні, і досягається вона тільки шляхом страждань. Лише скрути

<sup>1</sup> Показово, що для магічного мислення характерним є сприйняття трансцендентальних об'єктів як природних. Такі метафізичні погляди властиві і язичницьким релігіям, що свідчить про засмічення язичництва магізмом.

і страждання можуть відкрити<sup>1</sup> розумові людини те, що приховано від інших... »<sup>2</sup> Подібне випробування тривало тридцять днів і було настільки виснажливим, що неофіт-медіум часом «ненадовго помирав». Однак, увесь час він повинен був думати про великого духа і власного духа-охоронця. І під кінець уві сні медіуму являвся дух-помічник. Саме так і сприймалося це явище – як встановлення зв'язку між медіумом (оператором) і духом, можливості якого мали на меті використати для збільшення власних можливостей. Отже, усі зусилля і страждання були спрямовані на збагачення власного буття, але переважно не шляхом самовдосконалення, а шляхом управління «надприродними» силами. Хоча певні вимоги (зокрема і моральні) ставилися й до самого шамана, мага тощо. Наприклад, існувала особлива клятва шамана<sup>3</sup>. Але саморозвиток шамана має неповний і обмежений характер. Більше значення надавалося своєрідним реквізітам і символічному одягу, аніж духовній підготовці<sup>4</sup>.

Як зазначав Д. Ліндсей, «уявна імітація найкраще виражається у танці»<sup>5</sup>. При цьому за допомогою танцювальної імітації людина не лише по-новому відображає реальність, вона вже власноруч творить нові форми й образи. Танцююча людина перебуває у віртуальній реальності, «вона переконана в тому, що відбувається, і в реальності образів і подій, нею ж і створених»<sup>6</sup>. Особливо це характерно для архаїчної людини. Хоча на усіх шаблях культурного розвитку в усіх видах мистецтва образ має силу реальності, силу примусу над митцем. При цьому не лише реальне життя дає матеріал для віртуальної реальності, але й остання претендує на потенційну можливість і реалізує її<sup>7</sup>. Таким чином, мистецтво збільшує владу людини над дійсністю і не лише спонукає до самовдосконалення, а й за змістом є процесом збагачення можливостей, збагачення буття.

Водночас Д. Ліндсей зазначає, що соціальні сили спонукають людину творити мистецькі схеми або концептуальні ідеї<sup>8</sup>. В контексті зазначеної роботи це рівнозначно твердженню, що архаїчна людина здатна до самовиховання настільки, наскільки цього від неї вимагає соціальне середовище. Але зі щойно зазначеним твердженням австралійського дослідника не мож-

<sup>1</sup> Зауважте, що скрути і страждання визнаються не необхідною умовою, а достатньою, тобто усвідомлюється причинно-наслідковий зв'язок між ними й отриманням нових знань чи можливостей.

<sup>2</sup> *Мень А.* Магізм и единобожие. – М.: Фонд Александра Меня, 2001. – 668 с. – С. 60-61.

<sup>3</sup> Там само. – С. – 59.

<sup>4</sup> Там само. – С. – 61.

<sup>5</sup> *Ліндсей Дж.* Коротка історія культури: У 2-х т.: Пер. з англ. – К.: Мистецтво, 1995. – Т.1: Від доісторичних часів до доби Відродження. – 240 с. – С. 12.

<sup>6</sup> Там само. – С. 12.

<sup>7</sup> Сьогодні сцени насильства й віртуальні образи жорстоких терористів дійсно перекочують з екранів у дійсність, як нещодавно так само об'єктивувалися моральні чесноти, декларовані у творах соцреалізму.

<sup>8</sup> *Ліндсей Дж.* Коротка історія культури. – С. 13–14.

на погодитися. Він правильно говорить, що духовні структури, матеріалізовані у ритмі танця або інших видах мистецтва та науці, є ніщо інше, як вияв напруги «всередині індивіда, так і напруги організму і середовища»<sup>1</sup>. Але він не бачить чи не хоче бачити, що середовище – це не лише соціум і природа, а ще і духовний світ як іманентний особистості, так і трансцендентний їй. І що навіть суб'єктом соціальних відносин людський індивід є тому, що він не лише організм, а насамперед особистість, духовний феномен, мікрокосм. Тоді мистецькі схеми чи концептуальні ідеї слід вбачати наслідком прагнення людини впорядкувати напруження між іманентним особистості духовним світом і життєвим середовищем, особливе місце в якому посідає саме трансцендентний особистості духовний світ, зокрема і трансцендентальні глибини мікрокосму. Саме напруга між відомим (ідеями, іманентними особистості) і невідомим (ідеями, трансцендентними особистості), можливостями і бажаннями (трансцендентними), реальним буттям (іманентним) і буттям абсолютно досконалим (трансцендентним) тощо породжує і мистецтво, і науку, і релігію (відношення до Абсолюту), і магію, і соціальне життя, і відношення у природному середовищі, і господарство (відношення у техногенному середовищі). Причому соціум, природа, техногенне середовище є лише окремими площинами одного єдиного життєвого середовища. І тому відношення, скажімо, в соціальному середовищі теж є мотивом для мистецтва, науки тощо. Але зосереджуватися виключно на ньому чи природі є грубою помилкою. Людина живе у цілісному життєвому середовищі, яке включає і трансцендентні глибини мікрокосму, і трансцендентальні духовні відношення взагалі, і воно в цілому є областю буття особистості, областю її саморуху, який є внутрішньо притаманною особистості властивістю й формою буття. Водночас духовне середовище, і соціум у тому числі, дають можливість проявити зазначену властивість, свободу особистості. Тому досить сумнівним є твердження про те, що усвідомлені форми саморозвитку особистості, насамперед самовиховання, є неможливими на найнижчих щаблях культурного розвитку.

Але ефективність усвідомленого саморозвитку й досконалість його спрямування в архаїчних культурах викликає великі сумніви. Необхідно визнати, що нерідко ті чи інші архаїчні культури виникали як наслідок деградації більш розвинених культур. Так, деградувала свого часу культура етрусків; очевидно, трипільська культура також занепала внаслідок системної культурної кризи. Залишки матеріальної культури свідчать про те, що інші, значно відсталіші у культурному розвитку етноси стали спадкоємцями здобутків трипільців. Отже, збереження господарських прийомів, навичок обробки матеріалів не гарантують високий культурний рівень етносу, зокрема, рівень духовної культури. Навпаки, рівень духовної культури зумовлює загальний культурний розвиток. Аналогічно й розвиток виробниц-

---

<sup>1</sup> *Ліндсей Дж.* Коротка історія культури. – С. 15.

тва, вдосконалення господарських прийомів не гарантують розвитку духовної культури, світогляду і, зокрема, вдосконалення прийомів та форм усвідомленого саморозвитку особистості, характерних для певного соціуму.

Очевидно, що архаїчна людина перебуває на найнижчих рівнях духовної досконалості, що означає не примітивність духовних процесів, а їх недосконалість, обмежений рівень свободи тощо. Це проявлялося й в обмеженні самосвідомості, що означало й обмеження самопізнання, самооцінки, недосконалість самовідношення взагалі й спрямування саморозвитку зокрема; й у синкретичності примітивного моністичного світогляду, який нерідко не дозволяв навіть диференціювати власне Я у життєвому середовищі; й у тому, що ставлення людини до елементів природного і соціального середовища внаслідок моністичного світогляду мало характер споживання, задоволення примітивних інстинктів й не спонукало до творчої діяльності та ін.

Отже, примітивність духовного світу людини архаїчних культур проявляється не у відсутності складних духовних процесів, а у їх недосконалості, відсутності свободи, хибному самовизначенні й зокрема – не у відсутності прагнення повноти буття, саморозвитку, а у максимальному обмеженні можливостей саморозвитку недосконалістю духовного життя.

#### **4. 2. Становлення процесів саморозвитку людини в умовах зародження та розвитку ранніх цивілізацій.**

Слід зазначити, що і релігія, і магія, і мистецтво, і наука (як це не парадоксально) можуть існувати одночасно навіть на найнижчих рівнях духовної досконалості людини. Інша справа, що тривалий час вони можуть бути синтезовані в одному абсолютному відношенні в єдиному абсолютному життєвому середовищі, і людина може не розмежовувати їх, як і не розмежовувати соціум, світ духів і природи. В цьому слабкість архаїчної людини, яка, наприклад, і породила магiзм. Але для даного дослідження важливо, що вони однаково спонукали до усвідомленого саморозвитку і були формами цього прагнення. Навіть тотемне плем'я знало розвинену магію, танець, живопис (очевидно, не лише наскельний), прагнуло пізнати світ. Знало воно й релігію, трансцендентальне відношення. Породженням тотемного світогляду були явища табу, ініціацій, а в подальшому – таємні товариства і містерії.

Одним із найдавніших регуляторів як особистісного життя, так і суспільних відносин було табу. Зрозуміло, що воно б не могло виконувати такої ролі, якби не спиралося на систему ціннісних орієнтацій, зокрема, таких, що можна виразити у моральних категоріях, тобто не мало б глибоких духовних коренів. А тому паралельно із системою уявлень і відношень табу не може не існувати системи прийомів та засобів самовдосконалення,

які б сприяли впорядкуванню дійсності відповідно до вимог і ціннісних орієнтацій, що характеризують світогляд тотемного племені.

Особливе місце у тотемному світогляді, який обумовлює систему заборон і правил табу, мають поняття «життя» і «смерті». Загалом дуалістичне світосприйняття, від якого залишилося протиставлення понять «життя» (що репрезентує моральну категорію «добро») і «смерть» (що відповідно репрезентує «зло»), вироджується у монічну<sup>1</sup> метафізику, для якої характерне визнання єдності всього суцього. Так, тотемний світогляд породжує релігійний культ предків, ототожнюючи буття після смерті і буття до неї; визнає єдність життя і смерті. І все-таки людина не може миритися зі смертю, сама її природа постає проти цього<sup>2</sup>. Тому вона прагне віддалити її. Все, що віддаляє смерть (зазначимо, що на цьому рівні духовного розвитку людина навіть не замислюється над можливістю її подолати; такі мрії означали б крах монічного світогляду), оцінюється як благо. Отже, усвідомлений саморозвиток можна очікувати у формах, що забезпечують фізичне виживання індивіда і тотемного племені. І все, що відповідає цим завданням, отримує моральне схвалення. Тому як табу має витоки в релігії і спирається на систему моральних уявлень, так і система самовдосконалення мусить базуватися на релігійних і моральних приписах.

Це означає, що вимоги до якостей окремої особистості ставилися і усвідомлювалися за опозиційною схемою, подібною до моральної – «добро-зло», і ці вимоги мусили відповідати вимогам табу, що вже було елементом самооцінки як основи самовиховання, самовдосконалення. Згадаємо також, що табу тісно пов'язане з уявленням про ману – силу волі, життєву силу, енергетичну характеристику особистості, яку можна збільшувати<sup>3</sup>. Таким чином, табу безпосередньо зумовлювало самооцінку та спонукало до самовдосконалення особливо духовних (зокрема вольових) якостей, і пов'язувало у свідомості людей цей процес з тими чи іншими обмеженнями. Тому відносини табу були безпосередньою передумовою усвідомлених форм саморозвитку і їх джерелом. Точніше, табу як система самообмеження обумовлювалося залишками дуалістичних поглядів людини на світ: праці як напруженню, самопримушенню, стражданню відповідає бажаний результат; самообмеження у задоволенні потреб, які небезпечно наближають до смерті, збільшують екзистенціальні можливості тощо. Такі погляди як елементи світогляду супроводжують самовиховну практику і на вищих рівнях духовного розвитку людини.

А самовиховна практика у людини тотемного світогляду склалася у цілу систему. Саме тотемний світогляд став підґрунтям ініціацій – вікових пос-

<sup>1</sup> Одним з проявів монічного світогляду є пантеїзм.

<sup>2</sup> Таке примирення означало б повну деградацію людини.

<sup>3</sup> *Ліндсей Дж.* Коротка історія культури. – С. 68–69; *Иллюстрированная история религии в двух томах под редакцией проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей.* – Т.1. – С. 48. та ін.



вчучувальних обрядів. На слушну думку С. Токарева<sup>1</sup> та інших дослідників, ініціації посідають центральне місце в системі релігійних культів «дикунських та варварських народів». Це означає, що ініціації (як система усвідомленого саморозвитку) ґрунтувалася на світогляді архаїчної людини. Головне призначення цих обрядів – формування індивідуума і зміцнення почуття єдності племені. У відсталих народів це мало не єдиний привід для спілкування між родами та сусідніми племенами, що знаменувалося церемоніальним перемир'ям. Втім, це стосується лише заключної стадії випробувань. Уся підготовка тривала декілька років і включала низку фізичних випробувань, потужний психологічний вплив і тренінг, піст, усамітнення (смысл яких полягає у закріпленні у підсвідомості здобутих знань, навичок, уявлень, понять), ознайомлення з ідеологічно-світоглядними уявленнями племені, правилами поведінки і обов'язками, тобто моральними уявленнями, що були визначальними у даному племені, інші випробування.

Ініціації є виховними системами, але спиралися на самовиховну діяльність особистості. По-перше, вони ґрунтувалися на системі обмежень і самообмежень, фізичних і психологічних тренувань (отже, орієнтувалися на самовизначення, самомотивацію, а відтак, і саморозвиток). По-друге, передбачали формування цілісної особистості (про що свідчить комплексний характер тренувань й інших форм підготовки), яка б відповідала прийнятій у соціумі системі цінностей: тобто були спрямовані не лише на виховання фізичної тренуваності, вправності тощо, а й морально-психологічну підготовку, в якій головне місце займало моральне і релігійне виховання. Як правило, провідна ідея обряду ініціації – це воскресіння, відродження, безсмертя<sup>2</sup> (отже, залишки дуалістичного світогляду попри засилля монічного остаточно не знищені й тут).

Оскільки ініціації займали центральне місце у системі релігійних культів та світоглядних орієнтирів, то їх основні риси, тобто орієнтація на саморозвиток, зокрема аскетизм, мали прояви у повсякденному житті архаїчної людини. Так, практично всі дослідники свідчать про аскетичний елемент у житті дикунських і варварських народів та на ранніх етапах цивілізації. Аскетизм визнається однією з найвищих моральних чеснот, свідчить про високе походження тощо. Так, Кветцалькоатль – бог толтеків (Мексика), є «культурний бог, який приніс людям зачатки цивілізації і моральності... він являється у вигляді пророка, який запроваджує аскетичний спосіб життя»<sup>3</sup>. Різні прояви аскетизму спостерігалися й у чисельних чоловічих та жіночих

<sup>1</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 620 с. – С. 207–208.

<sup>2</sup> Цікаво, що ініціації в переважній більшості не пов'язані з магією (шамани не брали в них участі). [Токарев С. А. Ранние формы религии. — С. 220–221]. Це ще раз доводить неготовність релігії і магії.

<sup>3</sup> Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь – Российский фонд мира, 1992. – Т. 1 – 411 с. – С. 43.

монастирях ацтеків<sup>1</sup>. Також широко застосовували аскетизм, зокрема піст та усамітнення, північноамериканські тубільці<sup>2</sup>.

Можна відшукати й інші свідчення про широке застосування тотемними культурами усвідомлених форм саморозвитку. Безперечно, що лише на самовихованні, самовдосконаленні тощо можуть базуватися карколомні культурні злети тотемних племен чи їх об'єднань, відомі історикам. Прикладом може бути доарійська хараппська культура, яка існувала на півночі сучасної Індії. Як свідчать історики, «у носіїв Хараппської цивілізації були розвинуті культи богині-матері, тварин, дерев, пов'язані з тотемними уявленнями»<sup>3</sup>. Але тотемний світогляд не обов'язково означає низький рівень матеріальної і духовної культури.

Ілюстрацією величезного духовного авторитету хараппської культури є таке свідчення: «Вплив хараппської і взагалі доарійської традиції проявився і у появі в індоарійців... усього кола уявлень, пов'язаних з аскетизмом. В індоарійців була відсутня аскетична практика, що мала місцеві витоки (поза прото-Шиви, характерна для йоги – одне з підтверджень існування подібної практики за часів Хараппі)»<sup>4</sup>. Очевидно, ця культура мала високо-розвинену систему саморозвитку, що сприяло, у свою чергу, злету духовності, підтвердженням чому стала поява писемності, торгівлі, метрології, високий рівень художньої культури<sup>5</sup>. Значним духовним здобуткам відповідає і розвинена матеріальна культура: урбанізація, монументальне зодчество, використання плугу, каналізації, металу<sup>6</sup>. Але й ця культура, як і багато інших, занепала, хоча й змогла передати наступникам свої найвищі здобутки – системи духовного і фізичного саморозвитку.

Високий рівень культури (майстерність ремісників, розвинений релігійний культ, фортифікаційні споруди тощо) свідчить про розширення суспільства. Отже, тотемний світогляд може існувати і в умовах однорідного суспільства, і в умовах соціального розширення, в кожній з яких існують системи усвідомленого саморозвитку. І якщо в архаїчних умовах вони переважно спрямовані на культивування якостей, необхідних для фізичного виживання індивіда й соціуму (хоча це не означає відсутність напруженого духовного життя; підтвердженням розвиненого духовного життя на архаїчних етапах історії людства є рядки «Як настав вечір, Ісак вийшов у поле поміркувати...» [Буття, 24;63]), то вищі рівні розвитку характеризувалися все більшою і більшою орієнтацією на духовний саморозвиток.

З огляду на це і беручи до уваги, що однією із соціальних функцій ініціацій було підтримання і збереження єдності та рівності в межах племені

<sup>1</sup> Иллюстрированная история религии. – С. 45.

<sup>2</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии. – С. 297.

<sup>3</sup> История древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго-Восточной Азии / А. Н. Бадак, И. Е. Войнич, Н. М. Волчек и др. – Мн.: Харвест, 1999. – 848 с. – С. 24]

<sup>4</sup> Там само. – С. 28.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Там само. – С. 16–19; 24.

(за винятком, звичайно, статевого та вікового поділу), а в умовах соціального розшарування певні верстви намагаються монополізувати саморозвивальну, зокрема, самовиховну практику, слід визнати, що культурний розвиток повинен був позначитися трансформацією ініціацій як носіїв езотеричних<sup>1</sup> релігійних культів, які синкретично відбивали світоглядні уявлення. Занадто важливими для людей були знання, які вони зберігали і накопичували, та можливості, які набувалися в результаті використання традиційних емпірично винайдених прийомів саморозвитку, формування особистості. Усвідомлення їхньої важливості, переваги, яку гарантувало володіння цими знаннями, збільшувало езотеричність обрядів і самого процесу формування та розвитку особистості. Так, ініціації трансформувалися у таємні товариства. Звичайно, таємні товариства змінили свою соціальну роль, зокрема, вони могли існувати одночасно з ініціаціями.

Сутність релігійних культів і уявлень, пов'язаних з таємними товариствами, досліджено недостатньо через їх езотеричність. Але безсумнівно, що однією з помітних ролей товариств була фізична і моральна підготовка її членів, що вже само по собі надавало їм переваги і багатьох приваблювало. Відомо, що члени товариств часто несли тягар різних заборон і табу, наприклад, харчових. Деякі войовничі товариства культивували хоробрість, презирство до смерті.

Це підтверджує думку О. Мєня про архаїчну людину: «Примітивна людина примітивна в одному – в техніці, цивілізації, а душевно вона аж ніяк не примітивна»<sup>2</sup>. Звичайно, іноді ми маємо справу із надзвичайно примітивним духовним розвитком, але таке явище характерне і для технічно розвинених цивілізацій. Зокрема, це характерно для кризових періодів історії культури (і духовності). Та у будь-якому випадку устремління до саморозвитку залишається визначальною рисою духовної природи людини. Це означає, що усвідомлений саморозвиток не може стати доступним лише обмеженим колам. Очевидно, японські нінзя могли виникнути у культурному середовищі, де войовничі езотеричні товариства були звичним явищем. Але для того ж середовища характерним є й орієнтація на саморозвиток усіх соціальних прошарків, і не лише на вдосконалення військової майстерності.

Хоча, як зазначалося, історія знає спроби узурпувати право на саморозвиток, зокрема на аскетичну, і факти боротьби за це право. Так, в індійському духовному просторі демократичні тенденції, поєднані з устремлінням до самовдосконалення та очищення, право на яке присвоїла каста брахманів, призвели не лише до оригінального тлумачення філософських ідей Вед, а й до створення так званих неортодоксальних шкіл, які заперечували їх авторитет. Історія виникнення у середовищі воїнської касты гли-

<sup>1</sup> Езотеричність проявляється у площинах: ініційовані – неініційовані, чоловіки – жінки, свої – чужі.

<sup>2</sup> Мєнь А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь: Лекции и беседы. – М.: Фонд имени Александра Мєня, 1997. – 671 с. – С. 19.

боко аскетичних релігійних систем джайнізму і буддизму доводить, що для цієї шляхетної верстви суспільства привабливим і цінним було не лише філософське і релігійне осмислення світу й, зокрема, людини, а аскетична практика брахманів (устремління до святості, зречення світу, пустельництво, що найбільш ревно оберігалось останніми<sup>1</sup>), яка вважалася основним привілеєм духовенства. Врешті-решт джайнізм став релігією не лише кшатріїв, а значно ширших верств, які теж відчували життєву потребу у саморозвитку. А буддизм набув світового поширення саме тому, що усім обіцяв подолання обмеженості людського буття. В усякому разі очевидно, що саморозвиток (самовдосконалення) є бажаним для усіх верств суспільства, за нього борються, найефективніші його форми (або такі, що вважаються найефективнішими) прагнуть монополізувати, йому надають сакрального значення, воно стає головною метою релігійного життя.

Якщо говорити про саморозвиток в Індії, то слід зазначити, що це країна екстравагантного аскетизму, і саме він традиційно ще з доарійських часів сприймався головним засобом саморозвитку. Й оскільки першопричиною недосконалості вважалася тілесність, груба матеріальність, саме проти цього й спрямовувався аскетизм. Хоча в різних релігіях практичне здійснення саморозвитку відбувалося у найрізноманітніших формах.

Так, джайніська община складалася з ченців (черниць) і мирян. Перші дотримувалися усіх обов'язкових для цієї релігії обітниць: повага до живої матерії, утримання від обману (правда завжди – благо), утримання від крадіжки, а також похотей (зречення шлюбу, плотських і духовних задоволень, навіть мрії про рай після смерті, взагалі позитивні емоції вважалися гріховними), від усього, що викликає задоволення. Головне – пригасити почуття, прагнення діяти, позбавити власне буття змісту. Миряни дотримувалися перших трьох обітниць. Метою такої практики було запобігання накопиченню карми та знищення її залишків від попереднього існування. Заради цього практикували крайні форми аскетизму, наприклад, відмовлялися від їжі аж до голодної смерті та від одягу. Закономірно, що джайніський аскетизм має переважно негативний характер і не спрямовується на вдосконалення, набуття певних рис.

Будда, як вважають, відмовився від аскетизму. Його вчення вимагає негативного ставлення до гріховної поведінки й водночас не регламентує належну. Але для досягнення нірвани потрібні постійні зусилля, які слід спрямовувати і на усунення неправедних думок і бажань, і на викликання бажаних. Тобто об'єктом зусиль, які повинні бути безперервними, є волява і розумова діяльність. З цим пов'язане вчення про праведне мислення. Тут буддизм застосовує цікавий аскетичний прийом. Наприклад, при аналізі поняття тіла пропонується подумки уявити усі компоненти цього об'єкта

<sup>1</sup> Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь – Российский фонд мира, 1992. – Т. 2. – 526 с. – С. 62.

(м'ясо, кістки тощо) у найнепривабливішому вигляді. Також слід уявити його розкладання після смерті. Викликані у такий спосіб негативні емоції тривалістю думки фактично переносяться у підсвідомість і формують негативний зміст поняття. Ці образи викликають негативні афекти і зумовлюють зменшення прив'язаності до тіла (свого й чужого)<sup>1</sup>.

Очевидно, що подібні зусилля мають мало спільного з аскетизмом джайністів і брахманів, але ж це зусилля, і спрямовані вони безпосередньо на вилучення певних духовних об'єктів мікрокосму й у деяких випадках на імплантацію бажаних образів. Це являє собою досить непросте самопримушення і самообмеження. Й у християнському розумінні – це досить досконала (за винятком її мети) аскетика. Очевидно, Будда мав на увазі аскетичну брахманів, говорячи, що нірвана не потребує аскетизму. Але з точки зору європейця (а поняття «аскетизм» грецького походження) спосіб життя ченця-буддиста вповні може визнаватися аскетичним.

Правильне зосередження, шлях до нірвани мусить бути таким: спочатку радість, яка породжується розумовим дослідженням певного об'єкта; далі досягається радість внутрішнього спокою й умиротворення; по цьому – втрачається і радість, відчуття тілесності й досягається байдужість до самовладання, страждань, навіть до самого цього стану. Отже, аскетика насамперед спрямована на контроль над стражданнями під час їх переборення. Її відмінністю є значна пом'якшеність у порівнянні з джайнізмом і посилена інтелектуальність, а також фактична спрямованість на афективну сферу. Але щодо прикінцевого завдання аскетичної, то буддизм дотримується індійської традиції. Взагалі практичне втілення прагнення до саморозвитку послідовників релігій, що постали на індійському ґрунті, змінюється у тому діапазоні, що був окреслений при розгляді джайніської і буддійської практики.

Як зазначалося, історія переходу індійських тубільців до цивілізованого способу життя свідчить, що якісні культурні перетворення супроводжуються активізацією саморозвитку особистостей. Таку особливість можна споглядати й у становленні давньокитайського суспільства.

На момент зародження першої китайської держави Шан (Інь) племена чжоу, шан, цинь мали потужні елементи матриархату<sup>2</sup>, як і племена хараппської цивілізації (а відтак, їх світогляд теж мав тотемний характер, що вказує на певні типи усвідомленого саморозвитку особистості). У II тис. до н. е. прискорений духовний, взагалі культурний розвиток зумовив трансформацію суспільства і виникнення держави. Причому очевидно, що культурні здобутки, зокрема, прорив у матеріалознавстві (знайомство з міддю і бронзою), технології обробки матеріалів тощо, передували соціальним змінам. Дослідники, інтерпретуючи цей факт, досить часто зазначають, що винахід бронзи, збільшення продуктивності праці були причиною соціаль-

<sup>1</sup> *Іванов В. Г.* История этики древнего мира. – СПб.: Лань, 1997. – 256 с. – С. 61–62.

<sup>2</sup> *История древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго-Восточной Азии.* – С. 347

них змін<sup>1</sup>. Але ж і революція у матеріалознавстві та ремісництві, й доместикація тварин і рослин могли спиратися лише на духовний розвиток, розширення кругозору, накопичення певної кількості знань про природу і людину. А ці досягнення базуються тільки на саморозвитку окремих особистостей, їх самовихованні, самовдосконаленні, самопізнанні та гносеологічному осягненні природного і соціального середовищ.

Про це свідчать й об'єктивні дані. «Деякі уявлення про розвиток виробничих сил в період Шан (Інь) дають матеріали розкопок. Хоча ще зберігають своє вагоме значення кам'яні й кістяні знаряддя, широко розповсюджуються вироби із бронзи»<sup>2</sup>. Як бачимо, вже за часів існування держави ще використовуються кам'яні й кістяні знаряддя. Отже, вже сталися певні соціальні зміни, а повний перехід до використання металевих предметів ще не відбувся. Цьому перешкоджали, очевидно, об'єктивні фактори: недоступність сировини, нерозвиненість економічної інфраструктури тощо. Але важливе інше: людина духовно вже готова використовувати бронзу – знає її властивості і способи видобування, володіє технологією обробки тощо. І ці знання доступні не лише окремим особистостям, а стають здобутком усього соціуму. Такі духовні успіхи повинні були виражатися не стільки у збільшенні продуктивності праці, а у більш розвиненому світогляді, досконалішому, порівняно з тотемним. Спираючись на нього, людина свідомо робила спроби об'єднати і координувати зусилля більшої кількості людей, аніж це було можливо за умов племінної організації суспільства. Водночас набувався перший досвід управління більшими соціальними спільнотами. І вже у нових соціальних умовах відбулося збільшення продуктивності праці, творення економічної інфраструктури тощо.

«Очевидно, що у період Шан (Інь) було досягнуто досить значного прогресу у розвитку виробничих сил... Велика різноманітність форм, більш досконала обробка виробів, багатий розпис посуду свідчать про високий рівень цивілізації Шан (Інь), що зароджувалася»<sup>3</sup>. Отже, дійсно, розвиток виробничих сил ґрунтувався на значному духовному розвитку китайських племен шан та інших у додержавний період. А духовні зміни, про які йшлося вище, відбулися в умовах ще відсталого виробництва архаїчного суспільства, тому вони могли ґрунтуватися лише на саморозвиткові окремих особистостей і, звичайно, не лише представників племінної аристократії, адже винаходити нові технології обробки, нові мистецькі образи (які, наприклад, проявилися у нових, ускладнених формах посуду і його розпису) повинні були всі, оскільки на архаїчних етапах розвитку кожна людина (точніше сім'я) була ще економічно самодостатня: хтось краще полював, хтось виробляв інструмент або посуд, але поділ праці на професії

<sup>1</sup> История древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго-Восточной Азии. – С. 349

<sup>2</sup> Там само. – С. 351.

<sup>3</sup> Там само.

ще не відбувся (можливий лише поділ праці за статевими і віковими ознаками)<sup>1</sup>.

Врешті-решт праця – такий вид діяльності людини, який створює сприятливі умови для саморозвитку. Справді, якщо вже за часів Шан (Інь) «вільні общинники були не тільки одним з головних виробників у суспільстві, а і являли значну політичну силу»<sup>2</sup> (наприклад, нерідко були основною рушійною силою повстань, очолювали їх, взагалі відігравали значну роль у суспільстві), то рівень їх духовного розвитку, світогляду, самосвідомості повинен бути досить високим, тобто вони мусли мати принаймні елементарні навички усвідомленого духовного саморозвитку. Зрозуміло, аристократи мали більші можливості для саморозвитку.

Отже, очевидно, що навички і традиції усвідомленого саморозвитку, які були характерні для архаїчних китайських племен, в умовах зародження цивілізації і у наступні періоди отримали подальший розвиток. Це відбулося і в основних філософсько-світоглядних системах Давнього Китаю, про що йшлося раніше. На відміну від архаїчних суспільств, в умовах зародження цивілізацій значно розширився діапазон цілей самовиховання. Крім навичок і якостей, які переважно забезпечували фізичне існування індивіда і спільноти – тих, що потребували господарська діяльність, військова справа, магія, людина все більше спрямовує зусилля на виховання естетичного смаку, художньої майстерності, навичок управління колективами і великими спільнотами, наукового пізнання, тобто тих рис і якостей, які впливають на якість буття. А релігія була немовби тією ланкою, стержнем, що зумовлював устремління до повноти буття. І в епоху архаїчного суспільства, і в епоху ранніх цивілізацій саме релігійні відношення спонукали людину прагнути його.

Оскільки, з одного боку, не викликає сумнівів, що художній смак, мистецтво, які потребували духовного саморозвитку, розвинулися внаслідок прагнення збагатити буття, а з іншого боку, як уже зазначалося, усвідомлені форми саморозвитку, що характерні для тієї чи іншої культури, зумовлюються світоглядом, то слід відзначити, що художня майстерність, краса, знання, впорядкованість соціальних відносин в епоху давніх цивілізацій більш усвідомлювалися як цінності, аніж це було в архаїчних суспільствах, тобто зміна світогляду насамперед проявилася в усталених ціннісних орієнтаціях. У зв'язку з цим можна припустити, що світогляд зумовлює характер самовиховання й інші форми усвідомленого саморозвитку, визначаючи передусім критерії оцінки реальності, даності, а потім і ціннісні орієнтири бажаного, тобто завдання саморозвитку.

<sup>1</sup> Цікаво, що спочатку новий світогляд проявився у мистецтві, соціальній сфері (виникнення держави, рабства тощо), а потім у господарстві. І ця особливість простежується в усіх народів, які спромоглися переступити межу цивілізації.

<sup>2</sup> История древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго-Восточной Азии. – С. 360

Саме своєрідний світогляд китайців та інших народів Далекого Сходу, який сформувався внаслідок багатоговікової духовної праці народу і його видатних мислителів, яким, зокрема, вдалося переосмислити й ідеї, запозичені у сусідньому індійському регіоні, наприклад, буддизмі, дозволив створити такі оригінальні системи психофізичної підготовки, як далекосхідні бойові мистецтва, що мали морально-соціальне, лікувальне та взагалі культурне спрямування.

«Цивілізований Захід» звернув на них увагу приблизно сто років тому у зв'язку з успіхами Японії у війнах проти Росії та Китаю. Але тоді зацікавилися лише екзотичними прийомами рукопашного бою та «невиданою» хоробрістю японських самураїв (які зрештою й не перевершували у цьому вишкіл наших козаків, професійних офіцерів, елітних підрозділів). Лише після другої світової війни ці системи разом з буддизмом та іншими східними філософськими вченнями (або їх сурогатами) заповнили свідомість західного обивателя. А. Долін правильно вказував на кризу моральних цінностей технократичного суспільства як на причину цього явища<sup>1</sup>. Вивчення прийомів рукопашного бою супроводжується пропагандою східної моралі, в основі якої – положення доктрини Кон-цзи: самовдосконалення та мистецтво управління (саморегуляції), а також ідеї даоської філософії про боротьбу двох основних начал (інь-янь), бездіяльність, природність, м'якість, метаморфози. Світоглядні основи складної системи бойових мистецтв базуються на ідеології конфуціанства і мають морально-політичний характер. Хоча джерела цього явища не слід обмежувати китайською філософією. До них можна віднести також класичну йогу та її сплави з даоською, буддиською філософією, тибетську традиційну медицину, біоніку давнини, давньокитайське військове стратегічне мистецтво.

Самовиховання, яке ґрунтується на зазначених принципах, мало комплексний характер і спрямовувалося одночасно на фізичну (тренування сили, вправності, реакції, координованості рухів тощо) і психологічну підготовку (рішучість, сміливість, презирство до смерті і фізичного болю, переконаність у власних силах, наполегливість), виховання волі (вміння реалізувати прийняті рішення), осягнення світоглядних засад, про які йшлося вище, самопізнання, а також навичок гносеологічного осягнення світу (зокрема, вміння розпізнавати й оцінювати наміри і мотиви діяльності інших людей), естетичного (саме цьому й доцільним стає термін мистецтво) тощо.

У вузькому значенні під бойовими мистецтвами слід розуміти «діяльність, яка за своїм характером і функціями найбільш сприяє моральному і психічному вдосконаленню людини, оптимізації її психофізичного стану,

---

<sup>1</sup> Долін А. А. Дальневосточные воинские искусства: миф и реальность // Вопросы научного атеизма: Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критики / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма. – М.: Мысль, 1989. – С. 191–207. – С. 192.



покликана виконувати психорегулятивні функції, найбільш пристосовані для того, щоб безпосередньо вирішувати завдання регуляції внутрішніх (мікрокосмічних) процесів»<sup>1</sup>. Одним із синонімів такої діяльності є «внутрішня робота» або «практика» (нейгун), яка традиційно протиставляється «зовнішній роботі» (вайгун), спрямованій на тренування м'язів та сухожиль. Але не можна погодитися з М. Абаєвим, що внутрішня робота спрямована на тренування і регуляцію дихання, завдяки чому й розвивається «внутрішня енергія»<sup>2</sup>. Низка прийомів і методів тренування свідчить про те, що його метою є перенесення, закріплення нових об'єктів мікрокосму (знань, навичок, стереотипних психічних реакцій тощо) у підсвідомості, формування рефлексів (або їх вилучення). Тільки за такої умови можна очікувати бажаних результатів від неусвідомлюваних спонтанних дій і рішень, на що спрямовувалися комплекси методів психічної релаксації, яка супроводжувалася релаксацією соматичною. Для цього можуть застосовуватися тривалі й чисельні повторювання різних вправ. Але характерною рисою такого самовиховання є особлива націленість на збільшення швидкості підсвідомої (впливу і взаємної реакції афектів), вольової та рефлексорної діяльності. Про спрямованість на перенесення образів у підсвідомість в чисельних школах бойових мистецтв вказують і характерні конкретні психотехнічні прийоми. Учень, наприклад, уявляв бажані «енергетичні» процеси у вигляді суворо регламентованих у конкретній школі символічних образів, картин. Характерно, що далекосхідні бойові мистецтва розвинулися у релігійних общинах і войовничих таємних товариствах як езотеричні вчення або їх складові.

Переїнявши естафету від архаїчних таємних товариств, містерії (як езотеричні культу) зберігали традиції самовиховання і взагалі саморозвитку, започатковані ще за часів ініціацій. Глибокий символізм цих вчень демонструє, що вплив на посвячених й особливо неопітів спрямовувався передусім через підсвідомість і мав на меті закріпити певні критерії оцінки блага і зла. В усякому разі, містерії завжди декларували мету своїх культів як допомога людині відродити в собі душевні сили завдяки глибинним змінам духовного світу.

Широко відомі аскетичні елементи самовиховної практики послідовників містерій друїдів. Служителі цього культу практикували тотальне самообмеження, утримання, основними заняттями були молитви та вивчення природничих наук. Часто ініційовані послідовники містерій об'єднувалися у групи аскетів і перебували у помешканнях, схожих на монастирські – або печерах, або кам'яних будинках тощо. Надзвичайно потужним був аскетичний елемент в багатоступеневих випробуваннях ініціацій та підготовці до

<sup>1</sup> Абаев Н. В. Критический анализ древних китайских систем психофизической подготовки (у-шу) // Вопросы научного атеизма: Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критики / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма. – М.: Мысль, 1989. – С. 208–225. – С. 213.

<sup>2</sup> Там само – С. 213.

них<sup>1</sup>. Очевидно, що метою такої практики було самовиховання, самоосвіта, моральне самовдосконалення.

Єгипетські містерії, присвячені Осирісу й Серапісу, також передбачали суворі і небезпечні фізичні й моральні випробування неофітів<sup>2</sup>. Відомо, що єгиптяни застосовували самообмеження як засіб самоочищення, а отже, самовдосконалення. Як свідчить Плутарх, у день народження Тіфона (Сета), тобто у 363 день року, царі Єгипту не споживали ні їжу, ні воду і не займалися ніякими справами<sup>3</sup>. Отже, самовдосконалення вважалося обов'язковим для фараонів. Очевидно, певні аскетичні самовиховні прийоми були їхнім привілеєм.

Існує переконання, що у єгипетській, як і перській, релігії аскетизм здійснювався виключно жерцями<sup>4</sup>, але це не означає відсутності самовиховання в інших верствах населення. Швидше за все, що певні прийоми жерці намагалися монополізувати. Є всі підстави вважати, що самовдосконалення практикувала значна частина єгиптян. Про це свідчить мистецтво Давнього Єгипту. Так, вишукані пам'ятки образотворчого мистецтва, літератури, будівництва могли виникнути лише на фоні прагнення десятків тисяч митців віднайти свій образ, створити власний шедевр. Тим більше, що часто їх добробут залежав від талановитості незалежно від того, чи це був вільний ремісник, чи жрець, чи раб. Найявність привілейованих ремісників – каменярів, ювелірів, мідників, пивоварів – також свідчить про стимул представників цих професій до саморозвитку своєї майстерності. Крім того, релігія орієнтувала єгиптян на моральну підготовку душі до потойбічного світу. І піддані фараонів намагалися не відстати від своїх володарів у готовності зустріти богів. Про це свідчать матеріали розкопок великої кількості поховань високопоставлених сановників, ремісників, землеробів. Тож немає підстав очікувати, що лише жерці турбувалися про свій духовний стан. Але безсумнівно, що саме жерці Єгипту найбільш свідомо прагнули саморозвитку і, зокрема, самовдосконалення й мали для цього найсприятливіші умови і, можливо, монопольне право на аскетичні самовиховні прийоми. Містерії численних богів передавали знання про людину, всесвіт і суспільство, навички саморозвитку, спонукали до нього.

Як зазначалося, філософія, з якою ознайомлювалися неофіти найвідоміших давньогрецьких містерій – Елевсинських, безпосередньо спонукала до самовдосконалення. Вчення містерій характеризувалося розумінням, що саморозвиток можливий саме в умовах матеріального існування; після смерті людина не може стати ані розумнішою, ані кращою. Є підстави

---

<sup>1</sup> Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1997. – 3-е изд. – 794 с. – С. 50–56.

<sup>2</sup> Там само. – С. 68–73.

<sup>3</sup> Бадж Э. А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. – М.: Новый акрополь, 1996. – 416 с. – С. 45.

<sup>4</sup> Православная богословская энциклопедия / Под ред. проф. А. П. Лопухина. – Петроград, 1901. – Т. II. – Ч. 1. – 1296 с. – С. 55–56.

вважати, що неопіти навчалися конкретним методам духовного розвитку, які були споріднені з аскетичними методами брахманських ритуалів. Причому Епоптес були знайомі з найбільш досконалими методами саморозвитку, які охоронялися як велика таємниця. Не випадково члени цього ордену вирізнялися високими моральними чеснотами і були носіями філософських знань Це, з одного боку, забезпечувало посвяченим надзвичайний авторитет у суспільстві, а з іншого – вплив ідеї духовного саморозвитку на розвиток античної філософської думки.

Образність і символізм обрядів ініціації були не лише засобом шифрування езотеричних доктрин, а й емпірично винайденим і усвідомлюваним засобом впливу на підсвідомість. Приставши на таку точку зору, слід визнати, наприклад, що похмурий характер малих Елевсинських містерій не лише символізував пригнічений, скорботний стан душі, яка перебуває у фізичному тілі, а ще і викарбовував у підсвідомості учасників відразу до людської обмеженості, біологічного способу існування, до фізіологічних, а можливо, і соціальних потреб. Зали, у яких проводилося висвячення неопітів, нагадували жахи Гадеса, самі ритуали мали форми вражаючих драм, під час яких кандидат мав подолати низку жорстоких випробувань. Заплативши таку ціну, Містес вже підсвідомо прагнув звільнення від матеріальної природи. А небагатьом обраним членам ордену розкривалися всі філософські і теологічні догмати езотеричного вчення. Отже, найдосконалішим буттям визнавалося таке, що характеризувалося усвідомленням основних цінностей і досконалою вольовою саморегуляцією.

Досліджуючи форми усвідомленого саморозвитку, не можна обійти діяльність піфагорійського філософсько-релігійного товариства – організації перехідного типу, що поєднувала риси містерій і наукових шкіл. Досягнення такої високої мети як моральна реформація не можна навіть уявити без усвідомленого саморозвитку. Сам засновник школи практикував досить потужну аскетику і робив це саме з метою саморозвитку і самовдосконалення. Про це свідчать самообмеження, які застосовувалися Піфагором і його послідовниками. Хоча слід критично ставитися до усіх табу, які були обов'язкові для піфагорійців. Ось деякі з них: «1. Утримуйся від вживання в їжу бобів. 2. Не піднімай те, що впало. 3. Не торкайся білого півня. 4. Не ламай хліба. 5. Не переступай через жердину. 6. Не розмішуй вогонь залізом. 7. Не відкусуй від цілої булки. 8. Не общипуй вінок. 9. Не сиди на мірі в одну квартиру. 10. Не їж серце»<sup>1</sup>. Напевно, всі щойно зазначені правила ґрунтувалися на уявленнях табу, а отже, на тотемному світогляді. Ймовірніше за все, що у піфагорійську світоглядно-релігійну і моральну систему вони прийшли з інших містерій. Якщо вони й сприймалися як умова досконалого буття, то ці уявлення мали алегорично-містичне тлумачення. Цих правил самих по собі дотримувалися, переважно за звичкою, як іудеї дотримуються приписів закону.

<sup>1</sup> *Рассел Б.* История западной философии: В 3-х кн.: 3-е изд. – Новосибирск: Изд-во Новосиб ун-та, 2001. – 992 с. – С. 64-65

Але існували й інші обмеження. Так, є свідчення, що Піфагор вважав, що вживання м'яса зменшує розумові здібності. А для тривалого молитовного усамітнення ним взагалі обиралася переважно рослинна дієта<sup>1</sup>. Цілком очевидно, що м'ясо, як і боби, – це страви, вживання яких у великій кількості викликає тривале відчуття ситості, розслабленості, сонливості і дійсно перешкоджає інтелектуальній активності. Як видно, ці обмеження у їжі Піфагор і його послідовники застосовували свідомо, як засоби, що безпосередньо сприяють збагаченню духовного життя, тобто саморозвитку. Але більш суттєвим для даного дослідження є моральна складова діяльності членів піфагорійського гуртка, характерними особливостями якого були орієнтація членів ордену (і всіх громадян, якщо союз брав контроль над полісом) на виховання почуття обов'язку, утримання, підкорення авторитету, самовладання, відразу до чуттєвої насолоди й устремління до духовного життя (в усякому разі, джерела підтверджують, що орден забезпечував своїм членам духовне спілкування, зокрема, заняття музикою, математикою, філософією) таке інше<sup>2</sup>.

Пізніше, за часів грецького просвітництва і демократії, розвиток філософії та й соціальна дійсність почали орієнтувати греків виключно на соціальну самореалізацію. Широкі верстви отримали можливість зробити кар'єру, проявити себе на державній службі, у торгівлі, ремеслах, що потребувало самовиховання. «Ми можемо собі скласти поняття про те, як високо оцінювала свої сили афінська демократія. Це усвідомлення відбилося у Фукидіда, який зазвичай драматизує політичні ідеї сучасності у вигляді промов і дебатів діячів війни. Делегати від Коринфа намагаються розворушити спартанців від апатії і спонукати їх до енергійних дій проти Афін. Але вустами коринфян говорить щирий прихильник афінського життя. «Ви зовсім не подумали, – так застерігають спартанців уявні коринфяни, – як не схожі на вас афіняни, і наскільки своєрідні ці люди взагалі. Це новатори, здатні швидко створювати плани і наполегливо втілювати своє рішення. Вони сміливі, готові на ризик і не втрачають голову у небезпеках. Вони вміють здобути найбільшу користь з перемоги, а у разі невдачі втратити якомога менше. Вони здатні жертвувати собою для держави, але зберігають при цьому повне владання усіма силами свого духу. Вони ніколи не задовольняються досягнутим, а йдуть далі і далі. Все життя вони працюють серед зусиль і небезпек. І зовсім не насолоджуються тим, чим володіють, бо постійно клопочуться про нові здобутки: у них немає іншого свята, аніж виконання обов'язку: бездіяльне дозвілля здається їм більшим нещастям, ніж

<sup>1</sup> Холл М. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – С. 224.

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 40–41.

тяжка праця. Одним словом, можна сказати, що афіняни від природи призначені не давати спокою ні собі, ні іншим... »»<sup>1</sup>.

Мабуть, цей панеґірик розрахований саме на сприятливу реакцію широких народних мас, а тому вихваляє чесноти простого люду. Але ці лестощі не позбавлені раціональної зернини. Противник демократії, невідомий афінський аристократ (псевдо-Ксенофонт), політичне послання якого одnodумцям (Політія) дійшло до нас, з відчаєм констатує, що «бідні і простий люду, звичайно, мають більше авторитету, ніж родовиті і багаті, тому що й справами міста, і на флоті усім розпоряджається народ: керманічі, лоцмани, старости гребців, кораблебудівники – ось хто є силою в державі!... Втім, простий народ уникає відповідальних і важливих посад військового характеру, наприклад, стратегів: вони надані людям впливовим. Що стосується тієї служби і політичних занять, які пов'язані з платнею і збільшують прибуток господарства, то демос їх жадібно домагається»<sup>2</sup>. Пристрасність автора послання не позбавляє його спостереження й оцінки достовірності та влучності. Так, він правильно оцінює джерело могутності Афін – панування на морі. Тож немає підстав сумніватися в тому, що демос завоював міцні позиції у державі, опанував морську справу, ремесла, мистецтва (батько Сократа був скульптором і тому він вважався вихідцем з народу).

Звичайно, могутність афінської демократії ґрунтувалася на талановитості, активності, мужності і патріотизмі широких народних мас. Це свідчить про напрями самовиховання афінян – професійна майстерність, мужність, сміливість, фізична підготовка, яких потребувала військова справа і мореплавство, почасти естетичний саморозвиток, який задовольняв потреби в емоціях. Але водночас основним мотивом ініціативи афінян взагалі і самовиховання зокрема було багатство, доступність матеріальних благ. Демократія тому й видається непереможною, що «народ зрозумів, що бідняки самостійно не могли влаштувати собі свята, ділитися з богами гарними обідами, облаштовувати місто просторими й багатими будинками. Тому народ взяв жертви, свята, будови на кошт громади. Декілька багатих людей мають власні лазні, гімнастичні зали тощо. Але народ побудував для себе свої великі публічні будови, і ними набагато більше користується чорний люду, ніж дехто з порядних людей»<sup>3</sup>.

Хоча й доводиться визнати позицію автора зазначеного послання<sup>4</sup> упередженою, слід прислухатися і до його думки: «Бідність – школа пороку, і через недостатність коштів більшість залишається грубою і темною. Не треба й пробувати розумній і порядній людині виступати з промовами і порадами перед народом. У демосу своерідна кругова порука: бідняки і

<sup>1</sup> *Вунер Р. Ю.* Лекции по истории Греции. Очерки истории Римской империи (начало). Изб. соч. в 2-х т. Т. 1. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1995. – 478 с. – С. 227.

<sup>2</sup> Там само. – С. 226.

<sup>3</sup> Там само. – С. 225.

<sup>4</sup> Там само. – С. 224–227.

простолюдности слухають собі рівних або людей, які говорять так, як і вони. Але це знову ж таки послідовно: від таких прийомів політики порядки будуть поганими, але чудово буде існувати демократія. Народ зовсім не хоче бути підлеглим в упорядкованій державі, він хоче свободи і влади<sup>1</sup>». Отже, неосвіченість, яка осмислюється як наслідок відсутності коштів для отримання освіти, вважається однією з рис низького становища. І саме чорн прийшла до влади. Народ більше цікавить не стан справ у державі (він не в змозі й спрогнозувати розвиток подій), а влада, свобода і розвиток, як би сказали сьогодні, соціальної сфери. Та очевидно, що відсутність вільних коштів не є безпосередньою причиною однобічного самовиховання представників народу. Якщо він мав волю і можливості побудувати публічні лазні і гімнастичні зали, дотувати драматичні вистави, то міг би організувати й публічну освіту. Мабуть, мета саморозвитку, ідеал повноти буття розумілися однобоко, і тому демос оспорував в аристократів можливість політичної кар'єри, професійного самовираження, фізичного саморозвитку, економічну незалежність, але не духовну досконалість в усій її повноті.

Звернімо увагу на песимізм аристократії щодо політичних перспектив власної партії. Автор твору, що цитувався, не бачить виходу з кризи: «Вищий клас повинен визнати своє безсилля і відмовитися від боротьби з цією непохитною демократією». Напевно, аристократія інакше бачить політичні перспективи і, можливо, вона змогла б краще керувати суспільством, але характер її протесту свідчить, що її ідеал добродесної людини не відрізняється принципово від ідеалу демосу. Швидше за все смисложиттєві орієнтації були запозичені ним в аристократів: політична влада, багатство, соціальна самореалізація і, як би з-поміж іншого, більш досконалий рівень мислення, ораторського мистецтва, манер.

Різняться також і форма самовиховання аристократичної молоді, яка орієнтувалася на освіту. Про це свідчить висока популярність вчителів-софістів. Засвоюючи певний багаж знань з історії, фізики, філософії, опановуючи навички диспуту й ораторське мистецтво, молоді аристократи, мабуть, сприймали таку освіту як саморозвиток. І це чудова ілюстрація того, як хибне самовизначення знецінює виховну і самовиховну практику. Власне, песимізм і апатія аристократів, пов'язані з політичною ситуацією, що не сприяла здійсненню амбіцій аристократів, свідчать, наскільки останні далекі від ідеалу повноти буття.

За часів Сократа й Платона подібна ситуація була настільки очевидною, що не дивним є перенесення ними центру досліджень на людину, особливості її буття, насамперед духовного життя. Не буде перебільшенням твердження про те, що Сократ вчив лише саморозвитку, на нього орієнтував членів свого інтелектуального гуртка, а абсолютне благо постійно було у центрі його уваги. Але ні його вчення, ні вчення інших видатних мислителів

---

<sup>1</sup> *Вупер Р. Ю.* Лекції по історії Греції. Очерки історії Римської імперії (начало). – С. 226.

тієї епохи, наприклад, Демокріта, Платона, які орієнтували на духовний саморозвиток, не давали надійного психолого-методологічного підґрунтя гармонійному саморозвитку особистості. Якщо Сократ і мав величезний вплив на своїх учнів, коло яких, зауважте, було досить обмежене, то він переважно обумовлювався геніальністю його особистості, а не досконалістю його ідей про механізм самовиховання, саморегуляції тощо. І його власні видатні особистісні якості, серед яких були не лише інтелектуальні здібності, але й добротність, ігнорування фізіологічних потреб і соціальних амбіцій, сумлінне виконання обов'язку, пояснюються неординарністю особистості, а не ефективністю застосованого ним методу усвідомленого саморозвитку<sup>1</sup>. Очевидно, він не зміг би вказати своїм учням навіть мету саморозвитку і взагалі чітко визначити сенс життя, про що свідчить протилежність філософій найбільш талановитих з них. Навіть Платон, який зазначав, що «Платона немає, є лише Сократ», пізніше перейшов до піфагорейства і містики в пошуках сенсу життя. Хоча слід визнати, що окремі прийоми самовиховання, застосовувані Сократом, є класичними, наприклад, самовипробування<sup>2</sup> і, звичайно, самопізнання.

Отже, можна бути переконаним, що самовиховна практика в усіх її формах була поширеною в епоху античності. Але визнати її саморозвитком у переважному загалі не можна. Саме її односторонність, обмеженість у кожному конкретному випадку (чи то оволодіння софістичною «мудрістю», чи певною професією) обумовлювала нескінченний трагізм життя у ті часи не менше, аніж зараз. Це й живило переконання про відносність цінностей. Але лише окремі духовні велетні, справжні аристократи духу (на відміну від аристократів крові) свідомо прагнули дійсної повноти буття та досягали вершин гармонії буття і можливостей. І ці видатні особистості у той час були саме філософами. Мабуть, чутки про те, що Зенон зусиллям волі зупинив дихання, якщо й не спираються на реальні факти, та все ж таки мають під собою підґрунтя. Вони принаймні вказують на ідеал стоїка-аскета. Досить відомі величні особистості Сократа, Платона, Арістотеля, Демокріта, Сенеки. Чи досягли вони абсолютної повноти буття? Є багато підстав у

---

<sup>1</sup> Наприклад, він «у ролі притана виявив себе справедливим і безстрашним перед надто збудженим натовпом» [Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 114.] У «Бенкеті» Платона Алквіад, описуючи Сократа на військовій службі (а він брав участь у трьох походах), вихваляв незрівнянну витривалість Сократа, його здатність терпіти голод, холод. Зокрема, Сократ (якщо вірити цим свідченням) ходив босим по кризі і в одному плащі. «Постійно підкреслюється вміння Сократа панувати над усіма плотськими пристрастями. Він рідко пив вино, але коли вживав, то міг перепити будь-кого; але ніхто ніколи не бачив його п'яним. В любові, навіть при найсильніших спокусах, він залишався «платонічним», якщо Платон говорить правду, ...він досягнув повного панування душі над тілом. Вирішальним ...доказом цього панування є його байдужість до смерті» [Рассел Б. История западной философии: В 3-х кн.: 3-е изд. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с. – С. 134].

<sup>2</sup> Виндельбанд В. История древней философии. – К.: Тандем, 1995. – 365 с. – С. 113.

цьому сумніватися. Але можна бути переконаним, що прагнули саме цього. Те ж можна сказати й про Діогена, але навряд чи можна визнати досконалим буттям його знамениту незалежність, якій позаздрив сам Олександр Македонський. Однак кініки вважали інакше! Вони ось-ось очікували блаженства...

Як уже зазначалося, принципово нові ідеї щодо сенсу життя і саморозвитку особистості усвідомилися у давньоєврейському духовному середовищі. І тим важливіша для нас іудейська культура, що разом з грецькою язичницькою культурою вони стояли біля витоків християнської культури. Активний взаємний вплив іудейської культури та еллінізму започаткувався з утворенням імперії Олександра Македонського, коли для всього стародавнього світу розпочався, по суті, новий історичний етап.

З цього періоду в Палестину проникла грецька культура і по всьому стародавньому світу стала розповсюджуватися іудейська діаспора. Утворення іудейських колоній і общин не лише не заборонялося, а й не рідко заохочувалося еллінськими правителями. Самих іудеїв далеко на сході й на заході приваблювала торгівля. Фактично народ втретє змінив спосіб життя. Так, спочатку вони були пастухами-кочівниками, потім землеробами, а тепер стали на шлях міжнародної торгівлі. Звичайно, іудеї прийняли і грецьку мову, і грецькі звичаї, але тільки зовні. Насправді вони продовжували сповідувати монотеїзм, скрізь засновували синагоги тощо.

За царювання Птолемея II Тора, а потім й інші священні книги перекладалися грецькою мовою. До них додавалися книги з теології, безпосередньо написані цією міжнародною свого часу мовою. Цей процес завершився створенням Біблії і багатой іудейської літератури у грецькому перекладі, що свідчило про надзвичайну привабливість для тогочасних народів іудейства взагалі й іудейського благочестя зокрема. І хоча досить часто спостерігалось вороже, презирливе ставлення греків до іудеїв, однак синтез грецької філософії та іудейської віри відбувся. При цьому іудейство нічого не втратило зі своєї внутрішньої сутності.

Привабливість філософської доктрини іудаїзму зумовила таке явище як прозелітизм. Діяльну роль при цьому відіграло і прагнення іудеїв невпинно втілювати свої принципи в реальному житті: моральна суворість, аскетика іудейської общини. Показово, що релігійні гоніння за часів Антіоха Єпіфана лише збільшили аскетичні устремління іудеїв. Саме у цей період утворилася секта хасидім (благочестиві), послідовники якої відзначалися вірністю закону Мойсея й вірі праотців та готовністю заради цього на мучеництво. Завдяки таким орієнтирам секта завоювала популярність в народі і змогла підняти його на латентну, а потім і відкриту боротьбу, яка навіть дозволила на короткий період відновити державність.

Саме цей період позначився розвитком іудейського благочестя, характерною рисою якого було енергійне сповідання ідеї верховенства закону. Вихідним пунктом у цьому відношенні була діяльність Єздри, яка продов-



жилася потім у працях вчених-книжників. Важливого значення ідея суворого дотримання закону набула завдяки опозиції фарисеїв садукееям (священицькій аристократії). Фарисеї – нова назва руху хасидім, секти, а в подальшому – партії, прихильники якої абсолютизували значення закону. Все, що знаходиться поза його межами – політика, світське життя – в їхніх очах не лише знецінювалося, а й набувало негативної цінності.

Головним і єдино важливим для фарисеїв було досягнення праведності через виконання Божої волі, яка виражається в законі. Все життя – це життя за законом, будь-яка дія мусить бути законною. При цьому моральність відійшла на другий план перед святістю, яка набувала виключно зовнішніх ознак, хоча формально важливою визнавалася не нормативна сторона закону, а його ідея, його вивчення й розвиток в окремих пунктах. Така зовнішня праведність, доступна небагатьом обраним, ставала невимовним тягарем й водночас предметом гордості.

Говорячи про прагнення євреїв до саморозвитку, можна згадати й про секту есеїв, яка, напевно, виникла як гілка фарисейства. Її члени організовувалися у тісно згуртовану общину, схожу на орден монахів, доступ до якої був можливий лише після суворого випробування. Чисельна община жила на комуністичних засадах: зароблене вважалося спільним надбанням, заперечувалися розкіш, рабство тощо. Головним для її послідовників було устремління до вищих ідеалів святості й чистоти, а всього земного, соціального вони зрікалися.

Якщо говорити узагальнено, закон повністю керує не лише самовдосконаленням іудея, а усім його життям. Невпинне дотримання вимог закону в усіх життєвих ситуаціях, життя за законом і сприймається як самовдосконалення, а відповідність вчинків і поведінки вимогам закону – досконалістю. Цього іудей прагне у спілкуванні (до повної відповідності закону соціального, політичного, особистого життя), під час праці, відпочинку, споживання їжі тощо. Наслідком такого самовиховання є зовнішнє благочестя, самовладання, однорідність світогляду. Закон в іудействі набуває абсолютного значення, він ототожнюється з природою людини, сенсом її життя й водночас має юридичну силу примусу<sup>1</sup>. Іудей насамперед дотримується встановлених приписів (утримується від їжі чи навпаки – примушує себе до сумлінної, наполегливої праці, терпить страждання, з покорою переносить їх, утримується від роботи всупереч матеріальним інтересам, зрікається матеріальних і соціальних благ тощо) з огляду на примус усвідомленого закону, а потім вже за велінням серця. Така ідеологія забезпечує добродієсну, праведну поведінку. Але значно менше виховує думки, почуття і не наближає до повноти буття.

<sup>1</sup> Вплив етики закону на людство важко перебільшити. В ідеології абсолютного закону слід шукати корені ідеї соціального договору або юридичних ідей давнього Риму. Звідси й віра у те, що справедливий закон, справедливий соціальний та економічний устрій можуть забезпечити виправлення людини, добродієсність і, зокрема, щастя.

Взагалі така поведінка прийнятна не лише в іудаїзмі. Сократ, наприклад, теж був великим подвижником (мучеником) закону. Для нього краще вмерти за законом, нехай і несправедливим, аніж порушити його. Ставлення до закону не любовне, вибір не йде від серця, він раціонально-свідомий, він не торкається душі, критерії блага вже встановлено. Сократ на суді глузував зі своїх суддів. Вони для нього – недосконалі особистості (тому й здатні на неправосудний вирок), а відтак – другого гатунку. Не авторитетові суддів він підкорявся, а імперативу закону.

Немає сумнівів, що зовнішня доброчесність, дотримання нормативних моральних, юридичних приписів (а відтак, і зовнішня стабільність, доброчесність суспільства) є досяжною метою для іудейської культури. Тому імперативно-нормативна етика закону – це вища цінність дохристиянської етики<sup>1</sup>. Значення її збільшується ще й з огляду на те, що у її глибинах закладені нові етичні принципи, зокрема, любов і спокутування.

Але не можна не помітити й обмеженості етики закону, навіть якщо це закон добра. Закон бореться проти гріха (недосконалості) шляхом судження й засудження. Він породжує тільки негативні афекти (заперечення, обурення, прагнення покарання) і тому, по-перше, не спонукає до позитивного самовиховання (спільний мотив вчень усіх пророків – гнівне засудження), а по-друге, закон у своєму протистоянні зі злом завжди програє. Скільки людство не намагалося обмежити зло системою моральних імперативів і юридичних заборон, досконалими законами, справедливим соціальним устроєм, йому не вдалося цього зробити. Усвідомлена імперативна норма, у тому числі й моральна, викликає в уяві і порушення закону, провокує опір підсвідомості. Тому, по-третє, закон збудує протизаконня. Він викликає дух протиборства, спокушає до переступу (ефект забороненого яблука: доки немає заборони, не хочеться й порушувати<sup>2</sup>). Отже, трагедія етики, яка базується на абсолютизації закону, полягає в тому, що вона не спроможна виправити людську природу.

### **4. 3. Саморозвиток особистості в добу Середньовіччя та Нового часу**

У працях А. Я. Арета, М. В. Гончаренка, І. А. Донцова, Ю. Я. Злотникова, С. М. Ковальова, О. К. Чаплигіна, Є. А. Шукліної та ін. розглядаються загальні питання самовиховання, самоосвіти, самовдосконалення особистості у добу Середньовіччя та Нового часу й аналізуються стратегії (культуроцентрична, соціоцентрична, індивідоцентрична тощо), моделі самоосвітньої, самовиховної активності в різних верствах, соціальних гру-

<sup>1</sup> *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – С. 16.

<sup>2</sup> Там само. – С. 32–39.

пах тогочасного західноєвропейського та російського суспільствах, зокрема, чернецтва, лицарства, військових, ремісників, робітників, інтелігенції тощо. Меншою мірою досліджувалось явище усвідомленого саморозвитку особистості, його релігійна стратегія та моделі в різних конфесіях. А це значна частина населення конкретно історичного суспільства цих історичних епох, особливо Середньовіччя.

Виникнення й поширення християнства дало додатковий потужний поштовх розвитку практики саморозвитку особистості. У православ'ї він не лише у своєму теоретичному, богословсько-філософському обґрунтуванні, а й у конкретних історичних формах та проявах зумовлюється християнським розумінням спасіння і практичним устремлінням до нього. В інших конфесіях були свої особливості. Традиційно саморозвиток особистості у християнстві здійснюється у формі аскетизму. Ця діяльність можлива у двох формах: усамітнено-споглядальній (чернецькій) та суспільно-діяльній (світській). Причому аскетизм (самовиховання) можливий і обов'язковий в обох випадках як засіб саморозвитку, є необхідною умовою наближення до Абсолютного Ідеалу.

В основу чернечого способу життя, який найбільш пристосований для самовдосконалення, аскетизму, покладено здійснення любові до Бога через споглядання, самопізнання, самовипробування, а інший тип базується на діяльності, яка у значній мірі повертає любов до Бога на любов до Його творинь. Безперечно, такий підхід до організації самовдосконалення базується на емпіричному досвіді і є результатом певного історичного розвитку. Справді, завжди були і є особистості, які тяжіли до внутрішнього, споглядального життя та ігнорували суспільну діяльність, але кількісно їх значно переважали постаті, які надавали перевагу зовнішній практичній діяльності. Зазначені життєві принципи виступають необхідними складовими єдиного релігійно-морального ідеалу. Виключна перевага одного принципу над іншим лише шкодить його здійсненню.

Обидва способи життя і відповідні їм способи саморозвитку мають свої переваги й недоліки. Чернече життя виховує релігійну зосередженість, запобігає гріховним спокусам і тим самим сприяє вдосконаленню любові до Бога, розпізнаванню Його волі і власних недоліків. Але водночас воно ускладнює розвиток, вдосконалення любові до ближнього, милосердя, благодійництва, які теж необхідні для християнського благочестя, як і любов до Бога (причому любов до ближнього повинна бути діяльною), тому покладає додаткові обов'язки на монаха. А суспільне життя перешкоджає зосередженості, самозібраності, молитовному спілкуванню з Богом. То ж обидва способи здійснення саморозвитку потребують взаємного обміну досвідом духовної практики.

Так, яскравим прикладом чернечого аскетизму є життя монахів Києво-Печерської Лаври. Один із перших ігуменів монастиря – Феодосій особисто практикував найсуворішу аскезу: їв тільки житній хліб, варену немащену

ну ярину і пив тільки воду; з початку Великого посту і до Вербної неділі зачинявся в тісній печері, на тілі носив волосяницю, а поверх неї – свиту. Крім цього, він здійснив багато інших тілесних і духовних подвигів, яких вимагав також і від братії. Але найбільше тренувалася здатність любовно підкоряти свою волю вищій волі. Так, святий Феодосій Печерський наголошував, що ніхто не повинен сам накладати собі постів, тільки тоді поститися, як скаже духовний отець. Типовим для монастирського життя було діяльне втілення любові до ближнього як Божого творіння. Св. Феодосій Печерський «приписував своїм монахам строгу самоту від світу, котрий вважав гніздом усякого зла, але до світських людей ставився з християнською любов'ю: він облаштував поблизу монастиря дім для калік, сліпих, кульгавих і давав на них десяту частину монастирських доходів, а в суботи посилав хліби по тюрмах»<sup>1</sup>. Приклади життя Іоанна Лествічника, Іоанна Дамаскіна, Григорія Богослова, Григорія Синаїта, Григорія Палами, Сергія Радонезького та багатьох інших показують, що головною і прикінцевою метою чернечого аскетизму було і є виховання любові як найвищої чесноти.

Друга стратегічна форма саморозвитку – суспільно-діяльна – теж може бути проілюстрована багатьма прикладами з життя християн. Такі приклади, зокрема, подає біле духовенство. Характерно, що суспільне служіння багатьох подвижників не лише було і є способом саморозвитку особистості, ґрунтом, на якому відбувалося збагачення буття подвижників, їх духовне зростання, а й феноменом, що збурював до саморозвитку інших, облаго-роджував їхнє життя. Чудовий приклад подав майже наш сучасник преподобний Іоанн Кронштадтський.

Його євангельська любов, євангельське милосердя для нього самого були раєм, вічною радістю, про що о. Іоанн сам писав. І ця повнота буття досягалася традиційними християнськими засобами: молитвою, постом, зосередженістю розуму у серці (тобто у центрі духовного життя) тощо. Але своїм життям він відновлював цей рай в людях, які його оточували. Про це свідчать не лише християни, а й люди, які мали інші світоглядні позиції. І справа не лише у чисельних чудесних лікуваннях безнадійно хворих<sup>2</sup>, воскресінні мертвої дитини, інших чудесах. Головне, що там, де з'являвся О. Іоанн, зло відступало.

<sup>1</sup> *Костомаров М.* Історія України в життєписах визначних її діячів. – К.: Україна, 1991. – 493 с. – С. 32.

<sup>2</sup> Наприклад, А. Ф. Коні свідчить, що у 1891 р. у Петербург спеціально для зустрічі з о. Іоанном приїхала й асистент одного із засновників невропатології Жана Мартена Шарко Глафіра Олександрівна Абрикосова зі своєю 17-річною сестрою Катєю, що надзвичайно страждала на заїкання, яке було наслідком істерії. Жоден з російських неврологів, а також і Шарко та видатний французький психіатр Маньян Жозеф Валентин не змогливилікувати дівчину. Після молитви о. Іоана хвора повернулася до Москви й через декілька днів несподівано позбавилася своєї недуги. (*Коні А. Ф.* Об И. Кронштадтском / Кронштадтский И. Христианская философия: избранные работы. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2004, – С. 638–642. – С. 639–640).

Особливо захоплює милосердя о. Іоанна. Він милостивий до всіх й в усьому. Все, що мав, віддавав бідним, навіть взуття, останній одяг, і нерідко повертався додому напівроздягненим. Ось як описує відвідування тяжко поранених солдат о. Іоанном генерал-лейтенант Д. О. Озеров: «... Здається мені, що тут вся Русь наша, свята, змучена, проста, рідна Русь: мужички забиті, солдатики змучені, монашки темні, й над ними на підвищенні отець Іоанн, всезагальний молитовник, гаряча й непорушна віра якого всіх втішає, підбадьорює; просто, безхитрісно, без міркувань і роздумів, по-русьському, по-старому, по-давньому, біблійному»<sup>1</sup>. Так, «коли до когось заїжджав о. Іоанн, то новина про це вмить облітала всю околицю і навколо його карети збирався великий натовп народу, який очікував його благословення»<sup>2</sup>, і нерідко священика збивали з ніг. Жоден монарх світу не отримував стільки кореспонденції, як о. Іоанн. І скільком він повернув смисл життя, втішив, врятував. Свідчень про це безліч. «Після вечірньої о. Іоанн довго благословляв народ, причому ми були свідками таких сцен: підходить пристойно вдягнений пан і повідомляє о. Іоанну, що він розорився, йому загрожує ганьба і тюрма, оскільки він розтратив чужі гроші. У цей час якась погано вдягнена жінка у хустці передає батюшці через голови інших якийсь білий вузлик. Отець Іоанн бере вузлик і, не поглянувши на нього, передає пристойно вдягненому панові. Жінка вигукує: «Батюшка, тут три тисячі!» Отець Іоанн до неї звертається зі словами: «Адже ти жертвуєш Богу? Господь приймає твій дар і твої гроші врятують людину», а людина з вузликом у руках вже стоїть на колінах перед іконою Спасителя й крізь сльози повторює: «Три тисячі, три тисячі! Як раз та сума, яку я заборгував!»<sup>3</sup>

З огляду на вищевикладене можна дійти висновку, що навіть у православному світі, як за часів середньовіччя, так і у Новий час, непереборне устремління до саморозвитку є винятковим явищем, але зрозумілим і дорогим кожному: врешті і мати преподобного Феодосія, і володар міста змирилися з аскетизмом святого, а мати сама потім прийняла постриг; а сучасники Іоанна Кронштадтського теж переважно не були ідеально досконалими особистостями, тому й потребували допомоги священика. Отже, християнська стратегія саморозвитку дає винятково унікальну можливість для необмеженого збагачення буття.

Надзвичайно спорідненою за своїм любовним спрямуванням і з чернечим подвигом, і з суспільно-діяльною формою християнського самовдосконалення (аскетизмом), але кардинально відмінною від них умовами здійс-

<sup>1</sup> Озеров Д. А. Отец Иоанн Кронштадтский у раненых / Кронштадтский И. Христианская философия: Избранные работы. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2004. – С. 608–616, 611.

<sup>2</sup> К. Салтыков, М. Е. Салтыков (Щедрин) и о. Иоанн Кронштадтский / Кронштадтский И. Христианская философия: Избранные работы. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2004. – С. 634–637, 636.

<sup>3</sup> Н. Т. Из воспоминаний / Кронштадтский И. Христианская философия: избранные работы. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastika, 2004. – С. 617–628, 620–621.

нення була та форма самовдосконалення, яку подав світові феномен юродства. Формальні ознаки юродивого такі: удаване безумство (буйство), мандрівне життя, відмова від житла та інших культурних надбань людства (наприклад, часто юродиві відмовлялися від одягу, взуття, спали на голій землі або взагалі уникали сну). Але головною метою і буйства, й інших аскетичних подвигів було маскування любовного служіння людям і виховання в собі любовного почуття. Ці чесноти, в основному, проявлялися у двох видах: по-перше, юродиві не соромилися викривати гріхи як можновладців, так і посполитих, часто потерпаючи від цього (але й користуючись іноді за це пошаною, якої й уникали більше всього); по-друге, намагалися надати діяльну допомогу ближньому у скрутну для того хвилину, але знову ж таки уникаючи подяки, ховаючи свої благодіяння за удаваним слабоумством чи ницістю. Таким чином, головною метою подвижництва святих юродивих було спасіння інших, моральний вплив на суспільство. І саме ця діяльність була засобом їхнього саморозвитку та, власне, й свідчила про духовну досконалість.

Усі конкретні прийоми саморозвитку (аскетики) у християнстві базуються на усвідомленні факту недосконалості (гріховності) і вольовому та любовному устремлінні до Абсолютного Ідеалу, Бога, тобто проявляються у прагненні усунути гріх, подолати недосконалість та одночасно – набути позитивних рис. Початком самовдосконалення людини у православ'ї традиційно вважається покаяння як результат вільного і свідомого самовідношення, самооцінки, що ґрунтується на критеріях оцінки, закріплених у моральній нормі. На цьому етапі виконується функція самопізнання, а також аксіологічна функція. Християнство, таким чином, не заперечує нормативну етику, імператив. Але недоліки, точніше, неспроможність останнього регулювати людську поведінку воно знімає за допомогою любовного устремління. Усі основні моменти самовдосконалення й усі конкретні аскетичні прийоми спрямовані на виховання почуття непримиренності до негативних рис і якостей (визначених шляхом порівняння з нормою: заповіддю або позитивним прикладом) й водночас на викликання любові до позитивних рис (визначених аналогічним способом). Отже, традиційна християнська аскетика є сублимацією іудейської нормативно-імперативної етики на основі любовного устремління.

Щойно описані конкретні прояви саморозвитку особистості окреслюють увесь діапазон форм саморозвитку, характерних для православ'я – від суворого чернечого життя до самовідданого любовного служіння суспільству і, головними чином, конкретній людині. Але два тисячоліття його історії багаті різними формами саморозвитку (опис й аналіз усіх їх потребує окремого дослідження) і неперевершеними духовними злетами подвижників – ченців і мирян, чоловіків, жінок і навіть дітей. Втім, слід визнати, що у конкретних культурно-історичних та етнічних умовах справжнє устрем-

ліній до саморозвитку навіть серед православних було настільки нечастим, наскільки бажаною була повнота буття, досконалість, спасіння.

Так, той же св. Феодосій Печерський, як свідчить св. Нестор Літописець у відповідному «Житті», ще хлопчиком демонстрував «концентровану спрямованість духовних устремлінь»: церква, божественні книги, відмова від нового дорогого одягу, дитячих ігор з однолітками, вивчення граматики<sup>1</sup>. Слід визнати, що подібну характеристику дитячих років можна нерідко зустріти в агіографічній літературі. Можливо, вона використовувалася як кліше. Але припустивши це, слід визнати, що подібні мотиви повинні були ґрунтуватися на життєвих реаліях; і у часи Феодосія, як і в інші історичні епохи, переважна більшість дітей з більшим бажанням віддавалися дитячим пустошам, аніж відвідували храм, молилися, виявляли ініціативу, старанність і наполегливість у навчанні. Подібне можна споглядати й сьогодні. І тому тим контрастніше виглядають устремління до саморозвитку окремих особистостей, тим більше здивування викликають вони і тим рельєфніше викривають бажаність досконалості для переважного загалу, який, однак, не може принести їй жертву у вигляді конкретних зусиль. І цю відносну безвольність ще більше підкреслює воля підлітка: його прив'язаність до убогого, заплатаного одягу не подобається заможним і загалом благочестивим батькам, які спонукають сина одягти пристойну свиту і брати участь у дитячих забавах; але Феодосій проявляє волю і відкритий непослух батькам, що виглядає дивним на фоні загальної покірності, слухняності і смирення отрока. Очевидно, це усвідомлений вибір на користь одного з аскетичних прийомів саморозвитку, не дуже поширеного навіть у православному суспільстві<sup>2</sup>. Це навпаки – явне відхилення від «норми». Його мати чітко це усвідомлює і, «будучи одержимою соціальними амбіціями», намагається «вмовлянням, благанням, насильством змінити позицію сина»<sup>3</sup>. Отже, система ціннісних орієнтацій матері відповідала пануючій у суспільстві і не сприяла духовному саморозвитку найвищого гатунку.

У маніхействі засобами саморозвитку визнавалися «печатка» вуст, рук, лона. Перша заборона включала будь-яку хулу, вживання м'ясної їжі та збуджуючих напоїв; друга передбачала обов'язок берегти будь-яке життя, відмову від матеріальних благ, споглядале життя у тілесному спокої; третя підносила до моральної норми цнотливість, утримання від шлюбу і, в будь-якому разі, від народження дітей. Отож маніхейська самовиховна практика мала суто негативне спрямування і негативний зміст. Спасіння повинно було досягатися виключно надприродним містичним способом, а дотримання самих обмежень, незважаючи на їх суворість, мало показний

<sup>1</sup> *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. – М.: «Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с. – С. 648.

<sup>2</sup> Там само – С. 648–652.

<sup>3</sup> Там само. – С. 652.

характер. Дотримання правил було обов'язковим лише для посвячених в езотеричну частину вчення, хоча самі езотеричні обряди мали вигляд розпутних оргій. Зовнішній екзотеричний культ взагалі не містив обрядів і вимагав посту лише у неділю та в день смерті Манеса. Хоча не підлягає сумніву, що простота і чіткість аскетичних і взагалі моральних вимог (як і мученицька смерть засновника секти) приваблювали багатьох послідовників.

Догматичні розбіжності православ'я і католицизму начебто не торкаються питань, що пов'язані із формами саморозвитку. І справді, наприклад, форми аскетизму католицьких і православних ченців зовні досить схожі, як схожі устремління католиків і православних до Абсолютного Ідеалу. Але одна із найсуттєвіших розбіжностей двох конфесій, принциповість якої не поступається ставленню до догматів про сходження Св. Духа чи непогрішимість папи, є відношення до власної досконалості і відношення до Абсолюту. Так, те, що у православ'ї вважається звичайним гріховним станом, католицизм сприймає як благодатний. Тобто католицизм схильний сакралізувати душевно-плотське начало (чуттєво-психологічне), яке у православ'ї сприймається як «спокуса». Духовні авторитети західної церкви дозволяють той шлях саморозвитку, що забороняють отці східної церкви.

На сході цілком усвідомлюють небезпеку уяви під час молитви чи іншої форми здобуття релігійного досвіду. Уява – це найкоротший шлях перенесення у підсвідомість сформованих власною свободою образів, які під час релігійного споглядання можуть бути прийняті за одкровення, і тоді об'єктом релігійного відношення стає його суб'єкт. Натомість католицька чуттєвість пропонує генерувати зорові й інші чуттєві образи на кшталт буддиських медитацій (наприклад, засновник ордену єзуїтів Ігнатій Лойола). У православ'ї форма релігійного споглядання значно ближча до іудейських традицій: її об'єктом є слово, смисл, розуміння, істина, а не образ чи естетична насолода. Естетичні критерії можна застосовувати при оцінці власної досконалості, а не при пізнанні Абсолюту. Католицька практика більше орієнтується на язичницьку античну естетичну традицію. І не дивно, що духовний досвід католиків переповнений різноманітними «видіннями» Христа, Мадонни, святих, ангелів. Ці видіння нерідко мають характер істерій, еротичних навіювань і устремлінь (наприклад, сприйняття Чесного Хреста як шлюбного ложа, видіння язичницьких «амурів»). Нерідко такі видіння сприймалися за доказ святості<sup>1</sup>, щоправда іноді й засуджувалися католицькою церквою. Так, серед обвинувачень, висунутих інквізицією проти Жанни Д'Арк, були обвинувачення у видіннях ангелів і святих, джерелом яких визнавалися злі духи, пророкування від імені Бога і святих та віра у ці пророцтва без поради духівника<sup>2</sup>. Але невдовзі після страти Жанна була виправдана по всім статтям!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Кураев А. Вызов экуменизма. – М.: «Благовест», 1998. – 237 с. – С. 115–160.

<sup>2</sup> Ли Г. Ч. История инквизиции в средние века / Пер. с франц. – Смоленск: Русич, 2002. – 640 с. – С. 543–544.

<sup>3</sup> Там само. – С. 548.



В усякому разі, не викликає сумнівів, що медитації, подібні тим, які пропонує І. Лойола, приховують істинну досконалість, прикриваючи її суб'єктивними образами. Це цілком очевидно для представника православної культури. Не дивно, що попри усі успіхи єзуїтів у галузі освіти, орден зазнав поразки в усіх своїх місіонерських починаннях, особливо серед дикунів, де потрібно було продемонструвати розуміння сутності саморозвитку. Саме цього не вистачило єзуїтським місіонерам у Південній Америці. А розпочиналися їхні місії досить оптимістично. Виказавши себе тонкими психологами, єзуїти досягли таких успіхів у наверненні індіанців у католицизм, які були недосяжними для інших католицьких ченців. Цьому сприяли мужність, неудавана любов до червоношкірих, самозречення, з якими єзуїти захищали їх. Намагаючись навернути дикунів до цивілізації, «чорні ряс» облаштовували місії, які займали площі до сотень квадратних кілометрів. Одна з найбільших – це так звана єзуїтська держава у Парагваї. У ній були розміщені різноманітні промислові майстерні і заводи, доглядалися майстерно оброблені поля й сади, випасалися сотні тисяч голів худоби. Ця колонія була економічно самодостатньою. І це настільки дивовижно, адже робочою силою у ній були вчорашні дикуни, навернуті у католицизм. Червоношкірі не знали приватної власності. Все, чим вони користувалися (житло, поле, худоба, одяг, інструменти), було власністю Бога. Тому «християнин» не міг вільно розпоряджатися ані своїм часом, ані власною особистістю.

Під опікою матері індіанська дитина залишалася лише у грудному віці. Після того, як вона навчиться ходити, її подальшим вихованням займалися отці-єзуїти, які одразу починали навіть під час ігор вчити дитину виконувати різні роботи. Коли дитина підросла, дівчат вчили прясти і ткати, а хлопців – читати й писати, але лише мовою гуарані, оскільки іспанська була суворо заборонена з метою запобігання небажаним впливам з боку зовнішнього світу. При досягненні дівчиною чотирнадцятирічного, а хлопцем – шістнадцятирічного віку, отці прагнули якомога швидше їх одружити, щоб запобігти плотському гріху. Жоден із туземців не міг стати ні священником, ні ченцем, зокрема єзуїтом. Вищим соціальним щаблем, якого міг досягти індіанець, якщо він мав особливі здібності, був «корегідорат», щось подібне до фельдфебеля при єзуїті. Якщо індіанець виявляв здібність до якогось ремесла, його починали вчити. Але майбутнє індіанця визначав не він сам, а отці. Втім, тубілець і не спроможний самостійно зробити вибір, оскільки з грудного віку позбавлений свободи і не вмів розпоряджатися своєю особистістю. Вони не мали навіть права залишити територію редукації і спілкуватися з європейцями.

Тубілець увесь час перебував під наглядом, але у матеріальному відношенні він був добре забезпечений: м'ясо й інші продукти харчування, тютюн, чай, одяг він мав у достатку. Робота також не була тяжкою. Єзуїти дбали про відпочинок своїх підопічних: вільний час заповнювався спор-

тивними змаганнями, концертами, драматичними постановками (наприклад, на Різдво – вертеп з маріонетками). Єзуїти по-батьківськи турбувалися про своїх підопічних, при цьому й карали за будь-який навіть незначний вчинок. Але смертна кара не застосовувалася: батіг, піст, тюремне ув'язнення, ганебний стовп на центральній площі селища, публічне каяття – повний перелік покарань<sup>1</sup>.

На перший погляд успіхи єзуїтських редуцій вражаючі: індіанці начебто повністю цивілізовані, вели економічно самодостатнє господарство, яке забезпечувало їм добробут. Продукти, одяг, меблі, музичні інструменти, навіть дзвони, машини, шрифт для друку, годинники, гармати, предмети релігійного культу тощо – все виготовляли самі «християни». Крім того, вони друкували книги, творили скульптури, писали картини. Але така цивілізованість мала штучний характер: як тільки «християни» переставали отримувати від отців вказівки і певні моделі, вони втрачали «творчі здібності». На жаль, єзуїти не розвинули їх волю, свободу оцінки і почуттів, природні обдарованості. Позбавивши індіанців матеріальних турбот, єзуїти відібрали у них і ту незначну частку ініціативи, яку вони мали раніше. Фактично тубільці перетворилися на муштрованих дикунів, духовний світ яких виявився більш здеградованим, аніж у їхніх предків. «Християнин», як стверджували самі отці, працював лише до тих пір, поки відчував за собою палку наглядача. Як тільки він залишався сам на сам, то забував про жнива на полях, переставав доглядати худобу, не дбав про знаряддя праці. Якщо не наглядати за ним під час польових робіт, то він зненацька може розкласти багаття з дерев'яних частин плуга, розпрягти вола, заколоти його і разом зі своїми побратимами з'їсти напівсирим. Тубілець знав, що за такий вчинок отримає 25 ударів батоєм і що добрі отці ні в якому разі не дозволять йому померти з голоду.

Єзуїти не змогли розвинути моральні почуття індіанців: любов до батьків і подружжя, відразу до грубо аморальних вчинків, патріотизм. В результаті виховної діяльності єзуїтів духовні надбання гуарані обмежилися марновірством («християнин» всюди вбачав чудеса, як і Жанна Д'Арк), нерозумним, безцільним аскетизмом (постом, що сприймався як покарання, пристрасною до жорстоких самокатувань). Лише зовні їх поведінка була добродесною. Проявляючи турботу про масовість успіху, економічні здобутки, наставники не турбувалися про розвиток інтелектуальної і моральної культури, істинних релігійних почуттів, волі, свободи, ініціативи своїх підопічних. А саме в цьому й полягає саморозвиток особистості. Орієнтація на зовнішнє благочестя та екзальтацію призводить лише до зубожіння. І такий наслідок діяльності єзуїтських, та й домініканських, францисканських й інших місій є надто показовим<sup>2</sup>.

Однією з особливостей протестантської етики є засудження самозаспокоєності та пов'язаної з нею фізіологічної насолоди і бездіяльності, які

<sup>1</sup> *Ли Г. Ч.* История инквизиции в средние века. – С. 346.

<sup>2</sup> Там само. – С. 314–353.

прямо суперечать Божій волі у розумінні протестантських теологів. Лише повсякденна активність людини служить Його прославленню (а саморозвиток протестантизм заміняє прославленням Бога, саме в цьому вбачаючи призначення й обов'язок людини). Тому морально неприпустимим є навіть тривалий (більше шести годин) сон. Увесь час уся активність повинна бути спрямована на продуктивну працю (фізичну або інтелектуальну). Навіть внутрішнє споглядання не повинно заважати професійній діяльності.

Безсумнівно, праця – один із головних самовиховних прийомів протестантизму. Серед допоміжних протестантизм пропонує дієту, рослинну їжу, холодні ванни, сексуальну стриманість тощо. Також у протестантських общинах створюється своєрідний моральний мікроклімат, який ґрунтується на самоуправлінні та згуртованості її членів. «Церковна дисципліна пуритан і сектантів, по-перше, проводилась почасти, а у багатьох випадках виключно мирянами; по-друге, засобом її реалізації була необхідність самоствердження; по-третє, вона виховувала або, інакше кажучи, відбирала певні якості... Для вступу до сфери будь-якого співтовариства член секти (або гуртка) повинен був мати певні якості, які... мали велике значення для розвитку раціонального сучасного капіталізму. Для того, щоб міцно утвердитися в даній общині, новий член общини мусив постійно підтверджувати наявність у нього якостей, що вимагалися: саме так вони безперервно у ньому виховувалися»<sup>1</sup>. Від цього залежало благополуччя протестанта. Слід наголосити, що основним релігійним обов'язком протестанта є саме професійна діяльність, усе інше має узгоджуватися з ним.

Самовиховна практика у протестантизмі не спрямована на виховання широкого спектру моральних почуттів, які позитивно оцінюються ортодоксальним християнством (дружби, навіть любові, самозречення, шляхетності, особливо презирства до багатства, самопожертви тощо), прагнення яких складає основу саморозвитку, вона спрямована на саморегуляцію, зовнішню відповідність певним чеснотам, професійне самовиховання. На питання, чи така поведінка відповідає повноті буття, протестантизм відповіді не дає. Та й не може дати, тому що устремління до досконалості буття не пов'язується із відчуттям цієї досконалості людиною.

Звичайно, подібне розуміння збіднює духовне життя, і тому протестантські общини змушені штучно культивувати почуття радості, оптимізму за допомогою проповіді, психологічної індукції тощо. Але такий оптимізм є неадекватним ставленням до емпіричної недосконалості й обмеженості буття кожної людини. Тому практика протестантського життя об'єктивно обмежує саморозвиток особистості. Безперечно, оптимізм і позитивні почуття важливі для саморозвитку особистості, але вони мають позитивну цінність тоді, коли викликаються відношенням до досконалості, повноти

<sup>1</sup> Вебер М. Избранные произведения. / Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – 805 с. – С. 89

буття, Абсолюту або його проявів, якими є справжня любов, дружба тощо. Але вона обов'язково поєднується у православ'ї зі смутком, гіркотою від усвідомлення власної недосконалості й обмеженості<sup>1</sup>. Щоправда, практичне втілення протестантських ідеалів забезпечує високу ефективність регуляції суспільної і особливо економічної діяльності. У цьому протестантизм споріднений з іудейською практикою. І не дивно, адже вони ґрунтуються на нормативній етиці.

Щоправда, соціально-економічна ситуація у Європі, особливо починаючи з XVIII ст., створила особливі, неповторні умови духовного життя. У цей період, зокрема у XIX ст., розвиток капіталізму, раціоналізація життя, інтенсивна соціальна динаміка, конкуренція у західноєвропейських країнах викликали і вимагали активності, самовпевненості, розвитку здібностей особистості. За цих умов відпрацьовувалися індивідуалістичні стратегії самовиховання, які реалізувалися переважно в моделях професійного самовиховання та самоосвіти. У західноєвропейській культурі виникає поняття *selfmademen* (людина, що створює сама себе). Йдеться про досягнення соціального статусу, матеріального багатства, розвиток здібностей, отже, поняття *selfmademen* точно показує, якими стали орієнтири самовиховання.

Так, розвиток промисловості, транспортних сполучень, викликав зростання чисельності робітників, їх концентрацію у великих містах. Дикий розвиток ринкових відносин, жорстка експлуатація робочої сили обумовили виникнення робітничого руху за покращення соціальних й матеріальних умов свого життя. Робітничий рух набув організованих форм, а отже, висунув своїх лідерів. Це вимагало від них відповідних знань, вмінь, навичок політичної боротьби. Тому під кінець XIX ст. обґрунтовуються, випробовуються й реалізуються соціоцентрична стратегії самовиховання. Політична самоосвіта, самовиховання рис і навичок, необхідних для революціонера: терористичної діяльності, ведення пропаганди, організація провокацій, масових заворушень, ведення легальної політичної боротьби, зокрема парламентської, визнаються сенсом життя.

Дещо інше ставлення до саморозвитку мусульманина. Закон приписує виконання п'яти правил ритуалу: сповідання віри, молитва, милостиня, піст і паломництво до Мекки. Вважається, що дотримання і виконання цих обрядів, а також моральних приписів і складають сутність благочестя, моральної і взагалі духовної досконалості. Хоча це не означає, що на практиці устремління до релігійного ідеалу особистості обмежується, наприклад,

---

<sup>1</sup> Аналогічно відчуття невдоволеності, страждання, викликані неможливістю самовираження, які поєднуються з передчуттям радості від розв'язання проблеми, оволодіння істиною чи красою, їх споглядання і забезпечують творче самовираження, саморозвиток у творчості. Натомість голий оптимізм і безпідставне задоволення власною «творчістю» і дійсністю лише обмежують можливості людини. Згадайте присні, невизнані, монотонні псалми у виконанні протестантських хорів і солістів.

лише щоденним п'ятиразовим виконанням молитовного обряду. Навпаки, хоча поняття «молитва» й ототожнюється з поняттям «богослужіння», точним виконанням молитовного дійства, але закон також вимагає й абсолютного поглинання свідомості віруючого прославленням Бога. Навіть не молячись людина за усіх обставин не повинна полишати думку про Аллаха і зобов'язана подумки повторювати «Бісміллах» (в ім'я Боже), 1 суру або іншу молитовну формулу. Психологічним смислом такої молитви, безсумнівно, може бути лише намагання постійно мати на порозі підсвідомості трансцендентальні устремління, що і зумовлює саморозвиток, зокрема, належне спрямування усієї поведінки людини.

Традиційно прийомом саморозвитку у багатьох релігіях вважається піст. Хоча в ісламі він має своєрідний характер: утримання від їжі, питва, куріння тощо можливе тільки протягом світлового дня (що може бути причиною тривалих страждань, наприклад, влітку). Очевидно, таке самообмеження є тренуванням волі. Але його психологічне значення полягає ще й у тому, що таке досить суворе самообмеження постійно спонукає до осмислення: «Я це роблю заради Бога, за Його приписом», і таким чином ідея служіння Богу заповнює свідомість і підсвідомість мусульманина. Піст повинен супроводжуватися іншими релігійними подвигами, наприклад, молитвою. Традиційна милостиня має у мусульманстві особливу форму: це або податок, або інша форма безadresної допомоги бідним. Вона має більш соціальне значення, аніж виховне і психологічне. Натомість паломництво є не стільки тягарем, скільки задоволенням релігійного почуття мусульман й у зв'язку із самовихованням – мотивом для самопізнання, саморозвитку.

Виконання мусульманських законів, які щойно згадувалися, виховують насамперед релігійні почуття, почуття обов'язку перед Богом. І тому хоча аскетизм не вимагається і традиційно не схвалюється в ісламі, офіційний культ ніколи не міг задовольнити благочестивим устремлінням усіх мусульман. Завжди в ісламі була достатня кількість людей, що все життя або тривалий період проводили у молитві, пості тощо. Деякі філософи й теологи, наприклад, відомий теолог Газалі вже у зрілому віці десять років присвятив аскетичним вправам, вважаючи їх цілющими для тіла і душі<sup>1</sup>. Подібні ідеї призвели до створення орденів дервішів, що мають свої будівлі (монастирі, текке), де проходять зібрання, на яких практикуються досить незвичні вправи для досягнення релігійної екзальтації. Хоча більшість дервішів живуть суспільним життям, але є й такі, що жебракують.

Слід зазначити, що подібні устремління призвели до створення в ісламі сект, які засуджувалися офіційним вченням. У подібних гуртах виробилося вчення про існування різних ступенів досконалості, яке мало джерела у самому Корані. Він дає підстави не лише вважати, що пророки і мучени-

<sup>1</sup> Иллюстрированная история религии. – Т. 1. – С. 396.

ки мають вище становище між людьми, а також і сини або друзі Бога (сура 10, 63). Арабською мовою узагальнена назва таких людей («валі») невдовзі набуло значення «святий». І хоча Коран забороняє поклоніння таким святим, немало мусульман ставить за мету досягти ступеня «друга божого». І для цього була вироблена ціла система правил. Так, грубий вовняний одяг (суфа) був атрибутом набожності і зречення світу, звідси набожні люди почали називатися суфіями, а мистецтво саморозвитку – тазаваф. Суфії в точності і буквально виконували релігійні приписи та практикували особливі зібрання для релігійних вправ, переважно молитов. Вони фактично змінили характер відношення мусульманина до Бога. Якщо традиційно воно ґрунтувалося на страхові перед заслуженим покаранням пекельними стражданнями, то суфіями уявлялося як союз любові, злиття з Богом, що в ортодоксальній мусульманській традиції рівнозначно пантеїзму. Саме впливу вчення містики суфіїв і зобов'язує Газалі своїм десятирічним вправам.

В ісмаїлізмі поняття «досконалість» пов'язувалося з набуттям чеснот і подоланням негативних моральних якостей. Практика ісмаїлітів відзначається ригористичністю. Як варіант шийтської етики, етика ісмаїлітів орієнтує на максимальне напруження і досягнення не посилюючого, а абсолютно можливого. У цій течії пантеїзм проглядається більш прозоро, аніж у суфіїв. Шлях до щастя визначається виключно містично-споглядальним. Але традиційна ісламська релігійна практика не заперечується, а підкоряється спогляданню, які на практиці є теоретичним осмисленням ідей досконалості, абсолюту тощо. У зв'язку з цим виникла ідея гармонії прихованого (яка має наслідком мудрість – досягнення гносеологічної цінності, тобто пізнання у платоно-аристотелівському смислі) і відкритого поклоніння (яка має наслідком зовнішнє благочестя).

В цілому самовиховання в ісламі являє собою синтез іудейської і християнської практики. Воно ґрунтується на суворому дотриманні релігійних приписів, що досягається осмисленням та імплантацією до підсвідомості відповідних образів. Основний психологічний прийом, який використовується в ісламі як засіб самовиховання, – це культивування страху перед покаранням і орієнтацію на моральні максими, викладені у Корані та інших священних книгах. Самовиховання, яке ґрунтується на устремлінні до любовного єднання з Богом, практикується лише як єресь. Втім, і таке устремління на практиці, як правило, зводиться до створення суб'єктивних образів і відчуттів в уяві та підсвідомості, які сприймаються як критерій досконалості. Але не можна заперечити, що система самовиховання ісламу забезпечує соціальну стабільність і благочесну поведінку.

Отже, переважна більшість релігійних, а також індивідоцентричних, соціоцентричних, техніко- та культуроцентричних стратегій живили відповідні їм моделі саморозвитку – наслідувальну, адаптативну, самостворювальну тощо, що мають переважно функціонально-інструментальний характер.

#### 4. 4. Проблеми та протиріччя саморозвитку особистості у XX ст. та на початку III тисячоліття

Духовні процеси Нового і Новітнього часу позначилися пошуками шляхів збагачення буття особистості. З часів Відродження і Реформації ці пошуки базувалися на запереченні релігійних ідеалів і цінностей. Носіям подібних культурних традицій здавалося, що неспроможність переважної більшості людей досягти ідеалу повноти буття за допомогою самовиховної практики, прийнятої за часів панування релігійного світогляду, компрометує сам ідеал, а не практику, методіку. Щоправда, з часів бароко європейець почав прагнути синтезу християнського ідеалу й свободи самовизначення. Але принципово нових підходів до практики саморозвитку досягнуто не було, натомість західна цивілізація втратила дуже багато духовних здобутків. Самовиховна практика з часів буржуазних революцій визначалася моральними принципами, характерними для протестантизму. Спрямування самовиховання почало визначатися утилітарно-прагматичними ціннісними орієнтаціями, характерними для *economic man*, описаної у «Багатстві народів» Адама Сміта. У поєднанні з ідеями про детермінацію місця людини у житті та концепцією «покликання»<sup>1</sup> вони зумовили обмеження саморозвитку професійним самовихованням, тобто формуванням певних здібностей, внаслідок чого він набув функціонально-інструментального змісту.

За останні двісті років (а в Європі ці процеси прискорилися ще раніше) внаслідок перенесення центра людської активності з духовної сфери на предметну сама людина почала сприйматися як предмет, річ і відповідно оцінюватися. Це стосується і суспільства, яке регулюється ринковими відносинами, і суспільства «державного капіталізму»<sup>2</sup> (термін Е. Фрома) радянського зразка: «як корисні речі, так і корисні людські сили і вміння перетворюються на товар»<sup>3</sup>. Подібне відбивається у ціннісних орієнтаціях.

<sup>1</sup> Згідно з якою людина покликана виконувати для прославлення Бога свої соціальні обов'язки, не зважаючи на свої уподобання, бажання, прагнення тощо. Це навіть не вважалося засобом збагачення власного буття, а лише засобом, який допомагає догодити Богові і здійснити лише Йому одному відоме призначення (*Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогрес, 1990. – С. 60–272. – С. 97.*)

<sup>2</sup> «І про успіх людини, про її цінність, про її моральність, про її трудове значення ми тепер не судимо з огляду на її заробіток, а судимо за її суспільним значенням». [*Макаренко А. С. Труд как средство воспитания / Макаренко А. С. Воспитание гражданина / Сост. Р. М. Бескина, М. Д. Виноградова. – М.: Просвещение, 1988 – с. 220–244. С. 245*]. Як бачимо, радянська культура демонструє велику згоду з традиційною західною культурою у тому, що людина сприймається як об'єкт суспільних відносин й не оцінюється як особистість; розбіжності при цьому зовсім не принципові: економічне чи суспільне становище. Власне, економіка – одна зі сфер суспільних відносин.

<sup>3</sup> *Фром Е. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. – 430 с. – С. 153.* Нижче спробуємо показати, що орієнтація на розвиток здібностей може призводити до деградації особистостей за умови егоїстичного спрямування людської активності.

Також однією з визначальних рис сучасності є зростання бюрократизації суспільних відносин: «ініціатива зміщується від індивіда до бюрократії», а «індивід втрачає свою індивідуальність»<sup>1</sup>.

Взагалі, як зазначав Е. Фром, «проблему людини у сучасному капіталістичному суспільстві можна сформулювати так: сучасний капіталізм потребує людей, які можуть легко, без збоїв працювати разом, і при цьому у великих кількостях; людей, які прагнуть споживати все більше і більше, людей, чії смаки нівельовані, легко піддаються впливам і легко змінюються. Він потребує людей, які вважають себе вільними і незалежними, не підпорядкованими будь-якій владі або принципам совісті, але при цьому прагнуть отримувати розпорядження, робити те, чого від них чекають, людей, добре пристосованих до соціальної машини, якими можна управляти без примусу, яких можна вести без вождя, спонукати до дії без будь-якої мети, окрім однієї: що-небудь виробляти, рухатися, функціонувати, кудись іти.

Якими є наслідки? Сучасна людина відчужена від себе, від свого ближнього, від природи. Вона перетворена на товар і сприймає свої життєві сили як капітал, який повинен приносити їй максимальний прибуток, можливий в існуючих умовах ринку. Людські стосунки стають, по-суті, відношеннями автоматів, відчужених один від одного. Кожен з яких забезпечує свою безпеку тим, що не виділяється з натовпу, не вирізняється від інших думками, почуттями, діями. Прагнучи якомога менше виділитися з оточення, кожен залишається безмежно самотнім; він сповнений почуття невпевненості, тривоги і вини, яке виникає завжди, коли людина не може подолати свою самотність. Наша цивілізація пропонує багато паліативів, які дають змогу людині не усвідомлювати свою самотність. Насамперед це монотонний хід бюрократизованої механічної роботи, яка сприяє тому, що люди так і не усвідомлюють своїх найголовніших людських прагнень: пристрасного бажання подолання і єднання. А оскільки однієї цієї одноманітної шаблонної роботи недостатньо, людина долає свій несвідомий відчай за допомогою таких же одноманітних шаблонних веселощів – пасивним споживанням звуків і зорових вражень, які пропонуються індустрією розваг; крім того, можна ще отримати задоволення, купуючи все нові і нові речі й швидко замінюючи їх іншими. По суті, образ сучасної людини близький до того, який зобразив Хакслі у своєму «Прекрасному новому світі»: ситий, гарно одягнений, сексуально задоволений, але позбавлений власного «Я», позбавлений контактів – окрім, хіба що досить поверхових – зі своїми ближніми, що керується лозунгами, які Хакслі коротко формулює так стисло і виразно: «Якщо ти відчувати будеш – суспільство цим загубиш», або: «Не відкладай на завтра задоволення, яке можна отримати сьогодні», або (коронна формула): «У наш час усі щасливі». У наші дні щастя людини полягає в «отриманні задоволеності». Задоволеність полягає у задоволенні від споживання і «пог-

---

<sup>1</sup> Фром Е. Душа человека. – С. 153–154.



линання» товарів, зорових вражень, страв, напоїв, сигарет, людей, лекцій, книг, кінокартин – все це споживається, поглинається. Світ – це один великий об'єкт для задоволення нашого апетиту, гігантське яблуко, гігантська пляшка, гігантські материнські груди; усі ми – сосунці, які вічно чекають, вічно чогось сподіваються – і вічно розчаровуються. Наша особистість пристосована до того, щоб обмінювати і отримувати, торгувати і споживати; все – і духовне, і матеріальне – стає предметом обміну і споживання»<sup>1</sup>.

Сучасну епоху проблематично назвати епохою пошуку гармонії, досконалості. Це, більше всього, рух у зворотному напрямку, оскільки вся людська діяльність обумовлюється не духовно-моральними орієнтирами, а раціонально-прагматичними інтересами, які посідають сьогодні провідне місце в системі ціннісних орієнтацій. За цих умов життя людини має здебільшого функціонально-інструментальний характер, що збіднює і спрощує потенціал особистості. Ідея морального, взагалі духовного самовдосконалення, не посідає провідного місця в системі цінностей сучасного суспільства, зокрема й в інтелігенції. А усвідомлений саморозвиток особистості в сучасних умовах реалізується, як правило, переважно у формах самовиховання.

У дослідженнях, здійснених у 90-х рр. ХХ ст., зокрема М. Б. Ценко, звертається увага, що смислами саморозвитку особистості у ХХ ст. є: а) спрямованість на самоствердження через індивідуалізовані форми самовираження й самоздійснення, з одного боку, а з іншого – через імітацію життя, наслідування (удавання), конформізм, слідування заданим ззовні схемам, смислам; б) культурно-історичне творення, творчість<sup>2</sup>.

В. Ф. Тертична звертає увагу на двоїсту природу самотворення особистості. Діяльно-забезпечувальна природа з функціонально-інструментальними характеристиками спрямовує самовиховну активність на вироблення, зміну чи вдосконалення окремих здібностей, якостей, які можуть бути використані й в асоціальних цілях. Духовно-моральна природа передбачає цілісне перетворення особистості і її духовно-моральне наповнення, тобто самовдосконалення. У західноєвропейському менталітеті, який орієнтований переважно на раціоналізм і прагматизм, усвідомлені процеси саморозвитку, як правило, мають функціонально-інструментальний характер і виражають діяльно-забезпечувальну природу самотворення. В культурах України і Росії домінувало не стільки утилітарно-практичне смислонаповнення, скільки духовно-моральне самотворення у формі самовдосконалення. У ХХ ст. у зв'язку з посиленням тенденції до універсалізму – зближення різних культурних традицій у єдине світове ціле, процеси усвідомленого особистісного саморозвитку, зазвичай, втрачають свою національну своєрідність і набувають дещо уніфікованого характеру<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фром Е. Душа человека. – С. 154–155.

<sup>2</sup> Ценко М. Б. Искусство в саморазвитии личности / Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Харьков, 1995. – С. 18–19.

<sup>3</sup> Тертична В. Ф. ... Самовдосконалення особистості: культурологічний аспект / Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Харків, 1999. – С. 8–14.

Не дивно, що в радянський період дослідження саморозвитку переважно зводилися до вивчення самовиховання, самоосвіти тощо. Так, О. Г. Ковальов описує самовиховання представників різних соціальних груп радянського суспільства<sup>1</sup>. О. Мурзін в серії художньо-публіцистичних портретів показує роботу над собою представників базисного типу особистості повоєнних радянських часів, у яких найбільш повно реалізувалася соціоцентрична стратегія<sup>2</sup>. І. Донцов змальовує методи та прийоми самовиховання і самоосвіти робітників та інтелігенції довоєнного й повоєнного періодів, узагальнює їх самовиховний досвід<sup>3</sup>. Про протиріччя саморозвитку особистості йдеться й у монографії І. Ведіна «Теорема особистості: дороги і тупики самотворення»<sup>4</sup>. М. Гончаренко звертає увагу на зовнішні і внутрішні фактори саморозвитку здібностей видатних діячів науки і мистецтва<sup>5</sup>.

Однобокість усвідомленої саморозвивальної практики підтверджують й соціологічні дослідження. Так, інтерпретовані Ю. Злотниковим, вони свідчать, що хоча більшість радянських офіцерів та майбутніх офіцерів (курсантів) займаються самовихованням й лише 5 % взагалі заперечують цей процес, більше 70 % опитаних спрямовують самовиховання на розвиток волі<sup>6</sup>. А це означає однобокість розвитку свободи особистості, власне, її втрату, а отже, унеможлиблює саморозвиток особистості як такий.

В. О. Лозовой, узагальнивши дані 50–80-х років ХХ ст. в СРСР, наводить кількісні та якісні показники самовиховної активності різноманітних вікових груп молоді (підлітки, юнаки, студенти, молоді робітники, службовці, молода інтелігенція – випускники вузів) та дорослих<sup>7</sup>. У віковій групі підлітків (учні середніх класів) самовиховання характеризується світоглядною невизначеністю, перевагою адаптивних технологій, некритичним наслідуванням референтному середовищу, авторитетам, у тому числі, сумнівним «героям». Воно відрізняється малоусвідомленістю, імпульсивністю, ситуативністю, однобокістю, локальним характером; зорієнтоване на безпосередній фізичний розвиток, покращення характеру, потребує сильного стимулювання та педагогічного керівництва. У юнацькому віці (учні старших класів, технікумів, ПТУ) самовиховання набуває певної ціннісної спрямованості, розширюється діапазон, інтенсивність і системність роботи над собою за індивідуально розробленими програмами. Пріоритетний розвиток у цій віковій групі мали у той час ідейно-політичні, моральні, інтелектуаль-

<sup>1</sup> Ковалев А. Г. Личность воспитывает себя. – М., 1983. – С. 224–227.

<sup>2</sup> Мурзін А. Сотвори себя сам. – М., 1987. – С. 200–280.

<sup>3</sup> Донцов И. А. Самовоспитание личности. – М., 1984. – С. 192–236.

<sup>4</sup> Ведин И. Теорема личности: дороги и тупики самосозидания. – М., 1988. – С. 74–76, 168–169, 179–183 и др.

<sup>5</sup> Гончаренко Н. В. Гений в искусстве и науке. – М., 1991.

<sup>6</sup> Злотников Ю. Я. Самосозидание и самовоспитание советского офицера. – М.: ВВИА, 1973. – 164 с. – С. 135.

<sup>7</sup> Лозовой В. А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ / В. А. Лозовой. – Харьков, 1991.

ні якості, естетичний потенціал. Тільки у віці з 18–23 років самовиховна діяльність набуває цілісного характеру, базується на чітких світоглядних позиціях. Тут збільшується значення морального, естетичного, інтелектуального самовиховання, але у взаємозв'язку з професійним і насамперед через самоосвіту. Залежно від змісту діяльності домінують відповідні напрямки самовиховання, самоосвіти. У робітників і службовців з середньою освітою переважає професійне самовиховання, вироблення таких якостей, властивостей, як працелюбність, відповідальність, різних морально-ділових якостей, розвиток сили, вправності, витривалості. У студентської молоді – на першому місці вироблення вмінь, навичок інтенсивної інтелектуальної діяльності. Молода інтелігенція має чітко визначені орієнтири на гармонійний розвиток здібностей, для чого широко використовується професійна і загальнокультурна самоосвіта. Мета самовиховання дорослих, в основному, – радикально збільшити свої можливості як суб'єктів соціальної діяльності, соціальних відносин. Воно залежить від характеру і змісту провідних видів і форм діяльності, має виражену професійну та загальнокультурну спрямованість.

О. Шукліна також звертає увагу на розвиток самоосвітньої активності інтелігенції насамперед у сфері професійної діяльності з метою підвищення матеріального добробуту, розвитку професійної майстерності, зміни соціального статусу тощо<sup>1</sup>.

Оскільки ціннісними орієнтирами залишаються раціонально-прагматичні інтереси, а не повнота духовного буття, ідея духовного розвитку, зокрема морального самовдосконалення, не може стати джерелом саморозвитку особистості. Це стосується як традиційних для тієї чи іншої культури форм саморозвитку, так і тих, що мігрують з одного соціокультурного простору в інший. Наприклад, такі традиційні для православної культури засоби саморозвитку, збагачення повноти буття, чистоти і досконалості духовних процесів, як піст і його складова – утримання від їжі, самоконтроль та інші в умовах раціоналізації духовного життя набувають функціонального характеру: спрямовуються на підтримання ваги тіла, його форми, досягнення лікувального ефекту, врешті-решт на задоволення марнославства й інших егоїстичних орієнтацій, тобто на реалізацію цілей, які не забезпечують повноти буття в цілому.

Популярні методики тренування прийомів рукопашного бою, які на «батьківщині» у далекосхідному регіоні мають комплексний характер – спрямовуються і на естетичний розвиток, і психологічну підготовку, і самопізнання та моральну досконалість, а також і фізичну натренованість та ведення фізичного протистояння – в умовах раціоналізованого духовного середовища мають вузько-функціональне спрямування. А саме: використовуються або для тренування армійських підрозділів, або підвищення осо-

<sup>1</sup> Шукліна Е. А. Технология самообразования: социологический аспект // Общественные науки. – 1999, – № 5. – С. 142–149.

бистої безпеки в умовах криміналізації суспільства, іноді з лікувальною метою, або навіть для підготовки до злочинної чи інших видів антигромадської діяльності. Не випадково жодна з теорій духовного розвитку не набула у ХХ ст. такої популярності, як ідея матеріального прогресу.

Аналіз матеріалів досліджень, проведених у радянському суспільстві у 50–80 роках ХХ ст. свідчать, що від 29 % до 81 % школярів 5–8 класів заявили про те, що вони займаються самовихованням, а приблизно 10 % здійснюють його систематично і комплексно. А з них 80 % спрямовують самовиховну практику на професійно-трудове, 33 % – фізичне самовиховання, 75 % – на виховання волі й лише від 11 до 24 % – на моральне, від 5 до 30 % – інтелектуальне, 5 % – естетичне самовиховання<sup>1</sup>. Отже, переважало функціональне спрямування самовиховної активності підлітків. Наведені дані вказують на тенденції спрямування самовиховання у цій віковій групі у третій чверті ХХ ст. Якщо таким же чином інтерпретувати матеріали досліджень, безпосередньо спрямованих на виявлення ціннісних орієнтацій, а вони виглядають так: вихованість (зовнішня доброчесність), працелюбність, розвинена воля, інші соціальні якості і доброта<sup>2</sup> (про інші моральні якості не йдеться), то очевидно, що самовиховання не могло не мати функціонально-утилітарного характеру. Сумніви можуть стосуватися лише реалізацій ціннісних орієнтацій. А про їхню узгодженість з практичною діяльністю якнайкраще свідчить використання вільного часу. Посилаючись на матеріали тих же досліджень, можна дійти висновку, що свідомо планують використання дозвілля лише половина школярів. Але й серед них приділяють час творчій діяльності (а вона єдина з усіх зазначених у дослідженнях, що аналізуються, забезпечує більш повний саморозвиток) лише від 5 до 13 %. Інші ж намагаються розвивати лише здібності у вузькому діапазоні: спортивна майстерність, хобі тощо<sup>3</sup>.

Дослідження самовиховної практики юнаків і дівчат 15–17 років виявили, що якісне ставлення до самовиховання у більш старших підлітків не змінилося. Переважна більшість з них регулярно і систематично самовиховну діяльність не практикують. А самовиховання незначної меншості має знову ж таки функціональний характер<sup>4</sup>. Цінності набувають такі види діяльності, що безпосередньо спрямовані на забезпечення потреби у мінімальному рівні збудження, потреби подолати несвідомий відчай самотності за допомогою одноманітних шаблонних веселощів – пасивним споживанням звуків і зорових вражень, які пропонуються індустрією розваг: телевізор, танці й дискотеки, популярна музика, беззмістовні бесіди з однолітками. Очевидно, що у суспільстві все менше цінується духовна досконалість,

<sup>1</sup> Лозовой В. А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ / В. А. Лозовой. – Харьков, 1991. – С. 91.

<sup>2</sup> Там само. – С. 91.

<sup>3</sup> Там само. – С. 92.

<sup>4</sup> Там само. – С. 93–98.

повнота духовного буття. Лише половина учнів старших класів читала класичну й сучасну літературу, передбачену навчальними програмами<sup>1</sup>.

Слід зазначити, що й представники старших поколінь з огляду на ціннісні орієнтації, що переважали у радянському суспільстві все менше свідомо прагнули саморозвитку, а якщо й займалися самовихованням, то воно мало переважно утилітарно-функціональний характер. Особливості стосуються лише вікових розбіжностей і пов'язаних з ними психологічних рис, характерних для людини у різні періоди життя. А в цілому, слід повторити, самовиховання спрямовувалося переважно на досягнення соціальної самореалізації, виконання соціальних функцій, на економічну діяльність, формування професійних навичок і здібностей. І однією з основних причин такого відношення до повноти власного буття була ціннісна орієнтація на соціальне самоздійснення, виконання своїх економічних функцій, на реалізацію соціальних завдань, що завжди мають відносну цінність, на матеріальний (технічний, економічний) розвиток.

А такі тенденції самовизначення зберігаються й у наш час. На думку А. Щелкіна<sup>2</sup>, яку ми поділяємо, сьогодні глобалізація матеріального виробництва і пов'язана з цим глобалізація психологічної регуляції соціальної поведінки є особливістю, що характеризує буття людини. Це проявляється у збільшенні залежності від матеріальних і соціальних факторів (а відтак, обмеженні свободи людини). Індивідуальне все більше пригнічується кооперативним і колективним. За таких умов соціальна і техногенна (економічна) активність перестають бути простором саморозвитку, саморуку. Людина виявилася втягнутою у пастку відтворення засобів виробництва й умов життя заради них самих. Сприйняття неповторного буття людини як самоцінності зникає, а натомість зміцнюється переконання у самоцінності економіки, матеріальних умов життя, соціального статусу.

Слід ще раз наголосити, що важливою особливістю буття сучасної людини є заміна духовного життя, зокрема саморозвитку, масовим виробництвом і споживанням психологічних збудників, що має наслідком виникнення потужних засобів маніпулювання людьми. Провідне місце у цьому посідає телебачення, реклама, так звані політтехнології. Саме ці чинники сьогодні найбільше обмежують свободу особистості, зокрема, її саморозвиток. Останній підміняється сурогатом, який зветься масовою культурою. А вона ґрунтується на таких засадах, як орієнтація на компактну й оперативну інформацію про події, які щойно відбулися у світі; орієнтація на психологічне<sup>3</sup> збудження (в основному на розвагу), а не духовну активність; ставка на ниці

<sup>1</sup> Лозовой В. А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ. – С. 96.

<sup>2</sup> Щелкин А. Г. Эмансипация целей от диктата средств // Философско-социологическая мысль. – 1992. – № 6. – С. 76.

<sup>3</sup> Тут під психологічним маємо на увазі такі прояви душевного життя, які описуються і прогножуються за допомогою психологічних законів, а оскільки закономірність завжди антиномічна свободі, то й доцільним є протиставлення психологічного і духовного (як прояву свободи).

інстинкти людини, яка все більше проявляється в рекламі; аксіологічний релятивізм; ототожнення когнітивної репрезентації світу з його дійсністю<sup>1</sup> (наприклад, реклами і товару, дійсного стану речей і звіту про роботу установи). Остання особливість створює переконання, що можна змінити об'єктивний світ, змінивши символічний, що саморозвиток тотожний репрезентації особистості, її безпідставному оптимізму<sup>2</sup>. Це є ознакою моністичного світогляду, зокрема, магічного мислення.

У зв'язку з цим вчені з тривогою відзначають інтелектуальну і психічну деградацію людства. Згідно з прогнозами деяких дослідників за умови збереження рівня сучасних психотропних та інформаційних впливів на людину напівідіотизм та ідіотизм стануть проблемою, з якою не можна порівняти жодну епідемію<sup>3</sup>. І очевидно, що причиною є не індукція ідіотизму, а виховне і духовне споживацтво, відмова від самостійного вільного саморозвитку на користь безтурботного споживання духовної продукції. Альтернатива невелика: або напруження, долання страждань, свобода і саморозвиток, або капітуляція перед власними пристрастями, духовне споживацтво, рабство і деградація.

Ще однією небезпекою і формою руйнування свободи особистості є культ неконтрольованої стихії підсвідомості, неконтрольований ірраціоналізм. Мова йде про відмову свідомо управляти підсвідомими устремліннями. Власне, керованість підсвідомих процесів повинна бути одним з основних завдань самовиховання. І без його успішного розв'язання неможливо узгодити свободу волі, свободу оцінки (а разом з нею і свободу думки) та свободу підсвідомих устремлінь. Якщо абсолютна гармонія усіх проявів свободи людини відсутня, доводиться з жалем констатувати обмеження свободи, відсутність гармонії буття, недосконалість. У такому разі неконтрольований ірраціоналізм є однією з форм несвободи, яка робить неможливим саморух і саморозвиток, перетворює особистість на соціально-економічний автомат.

Зауважимо, що рух автоматів є закономірним, визначеним певним алгоритмом. Відчуження особистостей однієї від одної означає егоїстичну орієнтацію духовної активності. Егоїзм є антиподом любовної активності як одного з проявів свободи людини. Очевидно, що сам егоїзм є передумовою і механізмом втрати свободи, зростання закономірності людської активності й перетворення людини на автомат. Усі сучасні соціальні і духовні проблеми – це прояв духовної деградації, в основі якої завжди егоїстичне спрямування духовного життя. Сьогодні людина зустрічається з егоїзмом з перших хвилин свого життя і потім у подальшому відтворює його.

<sup>1</sup> *Козелецкий Ю.* Человек многомерный: Психологическое эссе. – К.: Лыбидь, 1991. – 285 с. – С. 206.

<sup>2</sup> Який характерний, як зазначалося, для протестантської культури.

<sup>3</sup> *Локаневич В.* Психотропный монстр над планетой. // Укр. еженедельник. – 1993. – № 10. – С. 11.

Дійсно, ставлення сучасної людини навіть до народження дитини глибоко егоїстичне. Вона прагне переважно, а надзвичайно часто взагалі виключно сексу, тобто чуттєвого задоволення. Зародження життя при цьому – це завжди побічний, а то й небажаний результат. Мати сприймає чоловіка саме як статевого партнера, без якого неможливо отримати задоволення, а не як батька своєї дитини. Вона не потребує його як батька і тому автоматично, підсвідомо виключає зі своїх стосунків з дитиною. Дитина ще до народження виявляється обділеною любов'ю, тобто високодуховними взаєминами. Оскільки дитина не є головною і виключною метою інтимних стосунків, пологи сприймаються матір'ю переважно як джерело страждань навіть, якщо вона й хоче мати дитину. Під час пологів мати прагне захиститися від болю, а не захистити дитину, яка не відчуває підтримки у цей важливий момент. Це блокує пробудження материнства – найвитонченішого любовного відношення однієї особистості до іншої, у якому відбувається злиття одного буття з іншим і їхнє взаємне збагачення. Не відбувається й пробудження батьківства<sup>1</sup>. Навпаки, як зазначалося, дитина з перших хвилин буття поринає в егоїстичне духовне середовище і її духовні процеси переорієнтовуються на егоїзм, який блокує саморозвиток особистості, збагачення її буття.

У подальшому его-орієнтація сучасної дитини лише підсилюється. Відомо, як чутливо реагує дитина на зміни духовного стану матері. Вона безперервно потребує духовного спілкування з матір'ю як об'єктом спрямування духовної активності. Саме так вона може збагатити духовні процеси. Але у сучасному суспільстві мати нерідко змушена залишати дитину. Цього потребує економічна ситуація, весь економічний уклад. Цього вимагають сучасні звичаї, які в останні сто років теж деградували. Раніше в усіх народів не прийнято було розлучати матір з дитиною принаймні до п'яти років. Ціннісні установки, усталені у сучасному суспільстві, спонукають матір шукати міфічної «самореалізації». До того ж і мати перебуває у колі его-інтересів. Вона не вміє збагачувати власне буття шляхом його об'єднання з буттям іншої особистості (навіть власної дитини), тобто любовною активністю. Тому досить легко й легковажно деякі сучасні матері розлучаються з дитиною навіть у грудному віці. Втративши на більш-менш тривалий час можливість спрямування духовної активності на матір<sup>2</sup>, дитина переключається на власне «Я». Духовні процеси перебудовуються в его-спрямуван-

<sup>1</sup> Егоїстичне ставлення до дитини може розвиватися й за іншими сценаріями, але сьогодні це практично завжди егоїстичне ставлення. Наприклад, мати може сприймати дитину не як абсолютну самоцінність, рівну за самоцінністю їй самій, а як найбільшу цінність для неї. І тому відбувається не об'єднання і взаємозбагачення буття двох особистостей, а поглинання одного іншим і блокування саморозвитку обох. Мати усі свої устремління, свої сподівання тощо зосереджує на дитині, але це не любов, це егоїстичне ставлення до «свого», чогось найдорожчого у світі, але лише засобу для задоволення власного егоїзму.

<sup>2</sup> Що для дитини є невимовним стресом, жахом, від якого дитина й починає шукати захисту в егоїзмі.

ні. Вони проявляються по-різному: у формі протесту, непослуху, капризів, асоціальної поведінки, зосередженості на розвагах, грі. Одні діти протестують проти дитячого садочка, інші неохоче повертаються з нього додому. Перші почуваються некомфортно без матері й тому захищаються від цього почуття, а другі навчилися розважатися там так, як їм не вдається вдома, з батьками (які задоволені цим, адже вбачають у такій поведінці ознаку комунікабельності дитини). Але в обох випадках дитина прагне вже не духовного спілкування з іншою особистістю, мамою, а підтримання і відтворення певного духовного стану, який характеризується зосередженістю на власному «єго», вона зосереджена на собі, власних почуттях, емоціях.

Так від самого початку формується егоїстичний тип спрямування духовного життя дитини, принципово обмежуються можливості її саморозвитку, пригнічуються духовні сили дитини, формується бездуховність<sup>1</sup>. Зокрема, деградує совість – оціночна надсвідома діяльність, що відповідає за розпізнавання добра і зла<sup>2</sup>. Важливо, що саме у дошкільний період починають розвиватися здібності. І це збігається у часі з формуванням егоїзму, бездуховності. Егоїзм навіть сприяє пробудженню здібностей, адже вони сприяють задоволенню его-устремлень, наприклад, марнославства. У сучасному суспільстві здібності, як зазначалося, стали товаром, який можна обміняти на інші товари чи послуги, на певний соціальний статус і стан тощо. Зауважимо, що здібності – це можливість проявляти свою свободу

<sup>1</sup> Це не означає згортання духовних процесів як таких. Так, якщо ми говоримо про людину як про «безвольну», це не означає відсутності волі, бажань: людина завжди має волю як один з автономних проявів свободи. У таких випадках воля, по-перше, не противиться підсвідомим спонуканням, підкорюється їм всупереч власним оцінкам, наприклад, сигналам совісті і, по-друге, підсвідомість та разом з нею й воля спрямовуються то на один его-орієнтир, то на інший (що й повинно викликати докори сумління, тривогу совісті). Жоден з них не набуває характеру домінанти. Тому часто справи не доводяться до кінця, его-устремління стають неконтрольованими, змінюються спонтанно, а людина опиняється у нескінченному колі его-устремлень і его-бажань. А в цілому Я постійно залишається єдиним об'єктом власної активності у тому сенсі, що лише власні почуття й відчуття особистість прагне відновити чи створити. Хоча об'єкти бажань часто змінюються: це може бути печаль, прагнення розваг, смачної їжі, марнославство, вони не завжди задовольняються, чому така особистість і називається «безвольною».

Так і «бездуховність» не означає відсутність духовних процесів – оціночної діяльності, волі, підсвідомих устремлень. Вони не припиняються, але Я завжди залишається метою діяльності. Всі інші особистості, усе життєве середовище розглядаються лише як засоби чи як перешкоди досягнення его-устремлень. Людина не може вирватися з егоїстичного кола, що і дає підстави називати її бездуховною у тому сенсі, що зміст духовних процесів формується не з урахуванням власної совісті, взагалі власних оцінок, досконалості самих духовних процесів, повноти духовного буття, а з урахуванням егоїстичних підсвідомих устремлень або під впливом недосконалої оцінки тощо.

<sup>2</sup> Ми кажемо: «безсовісний», що означає не відсутність оцінки з позицій добра і зла, а швидше нездатність до правильної оцінки чи неспроможність совісті впливати на мотивацію активності. Часто відновити функцію совісті може лише страждання, яке здатне показати, що дійсно є «добром», а що «злом».



(волю, підсвідомі устремління, оцінки) у життєвому середовищі, тобто спроможність впливати на останнє. Тому якщо духовні сили людини не розвиваються, а, отже, деградують, розвиток здібностей призведе до підсилення прояву недосконалих, зубожілих духовних процесів (наприклад, моральної ницості особистості) у життєвому середовищі, зокрема – у соціумі. Слід вважати, що особистість і її життєве середовище – це система зі зворотним зв'язком. Тому недосконалий вплив на життєве середовище за умови розвитку здібностей при деградації духовних сил, зокрема, моральних, обов'язково проявиться як прискорення духовної деградації, тобто саморуйнації особистості.

Якщо у момент викликаного відривом від матері, або її егоїстичною поведінкою, або іншими чинниками пробудження егоїзму дитини почати розвивати інтелектуальні, технічні, естетичні чи інші здібності, то можна виховати надзвичайно розвинутих і прогресуючих у розвитку здібностей дітей тому, що егоїзм активізує розвиток здібностей. У майбутньому вони можуть стати надзвичайно корисними членами суспільства як працівники, займуть свою економічну, політичну нішу, стануть видатними вченими, художниками тощо, тобто соціально пристосованими. Але вони не вмітимуть жити для інших; вони не вмітимуть створювати і зберігати сім'ю, свій егоїзм передадуть дітям. Вони будуть егоїстами і ніколи не досягнуть повноти буття, не відчують його збагачення.

Досягаючи нових щаблів розвитку своїх здібностей, матеріального статусу, можливо, популярності, успіху, вони задовольнятимуть своє марнославство і переживатимуть миттєвості задоволення. Але лише миттєвості. Новий щабель здібностей, нові успіхи у поєднанні з егоїстичною спрямованістю духовних процесів практично миттєво породять невдоволення, напругу нового, ще більшого рівня<sup>1</sup>. Це спонукатиме до подальшого розвитку здібностей, але ніколи не дасть змогу досягти і відчуті повноти буття чи хоча би наблизитися до неї. Отже, дійсно егоїзм може спонукати до вдосконалення здібностей, навичок, вмінь, але вони стануть перешкодою саморозвитку. Хоча можливо, що особистість і вважатиме свою діяльність саморозвитком. Врешті решт марнославство, пиша, гордість, самозадоволення призведуть до краху особистості, втрати смисложиттєвих орієнтирів. Це, наприклад, може відбутися у зв'язку з усвідомленням невідворотності близької смерті.

Таким чином, позбавлення дітей духовного спілкування з матір'ю (а чим меншим є вік дитини, тим меншим є допустимий інтервал розлуки з нею), орієнтація дитини на егоїстичне спрямування духовної активності,

<sup>1</sup> «Закон» зростання потреб – це закон життєдіяльності егоїстично спрямованої особистості або соціуму, який утворюється такими особистостями. І він діє саме як закон, тобто егоїзм обмежує свободу особистості. Але чим більше вона буде позбавлятися егоїзму, тим менше проявлятиметься дія цього «закону», а особистість повертатиме собі свободу.

егоїстичне спрямування розвитку здібностей в інший спосіб (наприклад, шляхом запровадження конкуренції у дитячому колективі) можуть активізувати здібності особистості, але блокують її саморозвиток, формування цілісної, духовно розвиненої особистості. Якщо суспільство цікавить відновлення робочої сили, інтелектуального потенціалу, то егоїстичне спрямування навіть корисне. Сьогодні завдяки використанням спеціальних методик, орієнтованих на розвиток здібностей через активізацію его-процесів духовного життя, можна розпочати масове виховання обдарованих дітей (можна навіть масово виховувати геніїв-егоїстів), але, повторимо, вони не виростуть добрими, порядними, здатними любити, духовно розвиненими й цілісними особистостями. І скільки б суспільство не потребувало здібних особистостей, їхній егоїзм проявиться недосконалістю соціального життя.

Парадокс полягає в тому, що любовне спрямування духовного життя також може активізувати здібності особистості, але при цьому не блокує саморозвиток, а реально збагачує власне буття за рахунок його злиття з буттям інших духовних істот; не провокує відчуття невдоволення, зростання потреб після досягнення певного щабля. Адже спрямування власної активності для потреб іншого (інших) може задовольнити любовне прагнення на будь-яких щаблях досконалості здібностей; і чим значущими будуть здібності особистості, тим повніше вона може задовольнити свої любовні устремління, свої прагнення жити для іншого. Егоїзм використовує здібності, а любов наповнює їх духовними силами, оформлює їх свободою. Тому повноту практично невичерпних здібностей особистості можна досягти лише при любовному спрямуванні духовного життя й орієнтації на совість.

Але на превеликий жаль сьогодні вже діти, при чому більшість, демонструють егоїстичні риси характеру: капризність, впертість, злобність, агресивність, жадібність, заздрість тощо. І це надзвичайно тривожні симптоми. Молодь взагалі сьогодні не чує про необхідність збагачувати свою духовність. Вона знає лише про збагачення здібностей й емоційності. Але це лише можлива складова збагачення буття, тобто саморозвитку, а не саморозвиток як такий. Саморозвиток – це вдосконалення і збагачення підсвідомих устремлень, волі, оцінок, смисложиттєвих орієнтирів. Саме вони визначають духовне життя, репрезентують усю його глибину, свободу особистості. Сучасна молодь навіть не чула про такі тривіальні для старшого покоління істини, що внутрішній світ людини, її духовний розвиток визначають сутність людини, що внутрішня, духовна краса більш значуща аніж краса фізична, зовнішність, одяг чи матеріальне становище. Можливо, у 70-ті роки ХХ ст. від цих істин відмахувалися як від банальностей, але сьогодні про це навіть не говорять.

Однією з негативних тенденцій сучасності є руйнація духовної культури. Культура відображає духовне життя особистостей, що утворюють суспільство. Тому якби зміст творів художньої культури, досягнення науки, усі

предмети культури, всі її прояви були орієнтовані на глибинну духовність, це характеризувало би саморозвиток особистостей як непоодинокую реальність. На превеликий жаль сучасна культура орієнтована на предметний світ людини, а не на саму людину, у кращому випадку – на її емоціональність, здібності, зовнішність. Людина у такому культурному середовищі може думати, що вона саморозвивається. Але насправді – лише збільшує окремі здібності чи формує окремі риси<sup>1</sup>. Зокрема, це проявляється як прагнення самоствердження у певному субкультурному чи міні-соціальному середовищі<sup>2</sup>. При цьому свобода, а, отже, саморозвиток особистості обмежується оцінкою соціуму, його ціннісними установками. Справа у тому, що культура сучасної цивілізації у цілому і її окремі субкультурні осередки не орієнтують на саморозвиток, а обмежують його і найперше – обмежуючи свободу особистості й орієнтуючи її на егоїстичну духовну активність. Хоча остання означає прагнення усталювати або постійно відновлювати ті чи інші духовні стани (найчастіше – емоційність), джерелом цієї стабільності як правило є певні об'єкти соціального, техногенного, природного, але ніколи духовного середовища.

При чому слід наголосити, що культурні цінності не складають духовного середовища, адже вони є відбитками духовного життя людини, а не його формами. Тому прагнення, скажімо, самореалізації у художній творчості, науці тощо само по собі не може забезпечити саморозвиток. Останній відбувається у зовсім іншій площині – у любовному устремлінні збагатити своє буття новими цінностями: істинами (в науці), естетичними цінностями (у художній творчості), добром (у моральній самотворчості). Сучасне ж суспільство орієнтує на прагнення набути певного статусу – в науці, мистец-

<sup>1</sup> Наприклад, людина прагне досягти певного рівня «культурності», ототожнюючи її з духовністю, саморозвитком. Вона прагне оволодіти певними культурними цінностями, починає в залежності від самоототожнення з субкультурним середовищем орієнтуватися у живописі (мистецьких школах, особливостях художніх стилів, технік тощо), музиці (класичній, естрадній, джазовій), театрі, літературі (різних жанрів і гатунку), кіно, спорті, моді (на одяг, на макіяж чи зачіску, на автомобілі тощо), досягає певного рівня освіти, професійної майстерності. В основі такого прагнення – бажання досягти певного «статусу», відчуття себе «своїм» у тому чи іншому субкультурному середовищі, зайняти певну соціальну нішу. Людина відчуває, що розвивається, але насправді лише набуває певних рис, навичок чи знань, що не збагачує її буття кардинально. Центральним місцем її духовного життя стає прагнення задовольнити егоїстичне устремління підтримувати відчуття належного статусу за допомогою оволодіння об'єктами культурного середовища, яке породжує лише миттєвості задоволення прагнення і постійне відчуття невдоволення.

А духовний розвиток – це збагачення духовних актів моральної, естетичної оцінки, осягнення краси світу, пізнання його, еротичні устремління до зазначених цінностей і до Абсолюту, бажання їх, збільшення духовних можливостей.

<sup>2</sup> Надзвичайно рельєфно – у міні-колективах сучасної міської молоді: ціннісні установки, закріплені у відповідних субкультурах, спонукають особистість, яка прагне самоствердження у цих колективах формувати найганебніші риси й здібності: жорстокість, злодійські навички тощо.

тві тощо. А при цьому культурні цінності сприймаються не як можливість долучитися багатства духовного буття їх творців, а як джерело відновлення й усталення власних егоїстичних душевних станів, задоволення егоїстичних устремлінь, наприклад, гордості. Відтак людина орієнтується не на внутрішній духовний світ, а на зовнішній, предметний. А це призводить до збільшення потреб у тих чи інших зовнішніх елементах життєвого середовища, а відтак, у збільшенні інтенсивності егоїстичної активності. У цьому основна причина збільшення темпу й інтенсивності життя сучасної людини. Ритм життя сучасного мегаполіса задається егоїстичними устремліннями окремих особистостей, індукованими незліченну кількість разів.

Збільшення егоїстичної активності і викликана нею самодеградація особистості і суспільства проявляється у статевих відносинах. Хоча вони певним чином й обумовлені фізіологічними потребами людини, але ґрунтуються на духовній діяльності, нею визначаються й свідчать про її характер. Насамперед – про рівень свободи особистості. Підпорядкованість статевого життя і статевих відносин духу, якщо вона свідчить про певну духовну досконалість, ще не так давно називалася цнотливістю. Сьогодні це слово практично забуте. Усю радянську добу діяла гласна й негласна заборона на обговорення інтимних стосунків. Замовчувався й феномен цнотливості. Він взагалі не вкладався в рамки офіційної ідеології: підпорядкованість фізіологічних, взагалі матеріальних процесів духовним, пріоритет останніх явно їй суперечили.

Коли тема статевих стосунків перестала бути забороненою, стало очевидним, що вони потребують певного впорядкування, окультурення. Напоготові вже була «сексуальна культура», підготовлена сексуальною революцією, що відбулася на Заході. Про цнотливість і можливість підкорення фізіологічних потягів духовним процесам вже не згадували. «Сексуальна культура» розуміється як обізнаність із особливостями інтимних стосунків, їхньою фізіологією, емоціями, що їх супроводжують. І заборона на обговорення проблеми статі і сексуальне «просвітництво» мають один наслідок: підсилення зацікавленості проблемами статі особливо у дітей і підлітків. Задоволення цієї зацікавленості сприймається як розвиток. Ця думка посилено імплантується у суспільну свідомість. Величезні кошти витрачаються на те, щоб якомога раніше викликати у молоді й дітей інтерес до сексу й задовольнити його.

Дуже показово, що чим більше задовольняється зазначена цікавість, тим швидше пересичується особистість еротичними емоціями, враженнями і відчуттями, адже вони формують певні стани власного Я, орієнтують на егоїстичний тип активності й тому належать до простих збудників (за термінологією Е. Фрома). Але підсвідомі устремління на них, орієнтація на секс-еротику залишаються на все життя якщо з ними не боротися. Оскільки сексуальні збудники є простими, а не активуючими, відповідні устрем-

ління можуть приносити лише миттєві задоволення, а частіше не задовольняються. Оскільки вони орієнтовані на підтримання власних его-станів, то при неможливості задовольнитися вони спрямовуються на інші егоїстичні стани, наприклад, гнів. Згадаємо, як сексуальна (вже за визначенням егоїстична) невдоволеність часто проявляється як конфліктність особистості. В усякому разі, орієнтація на егоїстичний тип діяльності, а саме прагнення зберігати й відтворювати певні емоційні стани, враження, відчуття не дають можливості формувати й удосконалювати любовні устремління, шукати красу стосунків, моральної досконалості, тобто розвиватися. Для цього від статевого виховання слід повернутися до виховання цнотливості. Адже саморозвиток може існувати лише як пошук добра, істини, краси людських стосунків.

На жаль духовна криза не дозволяє використати й такий потужний засіб саморозвитку, як праця, адже вона застосовується переважно в економічній (егоїстичній за самим визначенням) діяльності. Праця як усвідомлений цілеспрямований вплив на життєве середовище з метою його зміни є однією зі сфер прояву духовності людини. В принципі будь-яку духовну активність людини можна розглядати як працю. У такому широкому розумінні праця може розглядатися як універсальна форма самобуття людської особистості, отже – і як універсальний спосіб саморозвитку. Але праця у господарських (економічних), а також побутових інтересах складає особливий феномен, який відображає духовні процеси. Залежно від їхнього спрямування можливі два типи трудової активності.

Один тип праці ґрунтується на прагненні відгукнутися на чийсь потребу, наприклад, біль, недосконалість, обмеженість буття. Така трудова активність не обов'язково потребує устремління на «зовнішній», скажімо, економічно значимий результат, але обов'язково – любовного ототожнення власного буття з буттям інших особистостей чи навіть з буттям інших об'єктів життєвого середовища. Якщо така праця задовольняє потребу іншого, то суб'єкт відчуває це як збагачення власного буття, задоволення власної потреби. Лише такий тип трудової активності може забезпечити саморозвиток.

Видатний український педагог В. Сухомлинський писав: «Семирічні діти стали учнями. Ми показуємо, пояснюємо, витлумачуємо їм світ. Ось виноградник: гнеться гілля від важких грон. Ось багата нива, на якій зеленіє озима пшениця. Пшениця дозріває, діти бачать важкі колоски, спостерігають, як комбайнер збирає врожай, як на колгоспному дворі виростає ворох зерна. А ось за двісті кроків від родючої ниви, бачите, діти, безплідна глиниста ділянка. Навіть бур'ян тут не росте. Що це таке? Звідки серед родючих полів мертва земля?»

Це мертве поле. Кілька десятиліть тому воно було таким самим родючим, як і нива, на якій зеленіє пшениця. Ґрунт тут невпинно орали, дощі по краплині змивали чорнозем, і поле вмерло, залишилася глина.

Ми вбачаємо єдність навчання і виховання в тому, щоб бачення світу почалося для маленької людини з тривоги і стурбованості, щоб першим громадянським бажанням, яке схвилювало дитину, була думка: так не повинно бути! Щоб ця думка пробудила почуття непримиренності до зла – неробства, безгосподарності, марнотратства, примусила маленьку людину засукаати рукава і взятися за справу.

Ми не боїмося того, що дітей вразить думка: адже так може статися з усіма полями! Навпаки, ми прагнемо утвердити у свідомості цю думку: всі поля можуть умерти, якщо про них не турбуватися... нехай вразить, схвилює їх: ось, поле жило і – вмерло, це несе людині горе, так не повинно бути!

Поряд з неродючою, глинистою ділянкою ми посіяли мак. Квітуче макове поле – і поряд мертвий ґрунт... нехай дитина бачить їх одночасно якраз для того, щоб бачення світу почалося з тривоги і стурбованості, щоб у маленького громадянина з'явилося бажання працювати.

Це дуже складна, тонка і ніжна річ – дитяче бажання працювати. Воно виникає тоді, коли в дитячій душі міцно засіла думка: так не повинно бути!... але бажання бачити світ кращим не може виникнути, якщо нема тривоги, стурбованості, гіркоти... Радість праці невідома взагалі тому, хто, пізнаючи й освоюючи світ розумом і руками, не пізнав тривоги, стурбованості, неспокою.

Поряд з маковим полем починається багаторічна праця. Виховний смисл її саме в тому й полягає, що вона багаторічна і починається тоді, коли дитина ще тільки пізнає світ, коли разом з першими істинами в її свідомість приходять переконання, як повинно і як не повинно бути. Мертве поле повинно ожити – ця думка одухотворює інтереси, прагнення. Багаторічна праця дітей полягає в тому, що вони створюють родючий ґрунт. У класі тридцять чоловік, кожен бере десять квадратних метрів мертвого поля. Триста квадратних метрів, три сотих гектара. Можливо, нам, дорослим, здається все це іграшковим, але для дітей – це велика праця. Її цінність насамперед у тому, що думки зливаються з ділами – тільки за цієї умови і з'являється те, що називають духовним життям. Прирости душею до чогось нелегкого людина не може, якщо це нелегке не стало серцевиною її духовного життя...

З кожним роком праця приносить усе відчутніші плоди. За шість, іноді за п'ять років три сотих гектара оживають, перетворюються на родючу ниву. Справжнім святом для дітей стає та весна, коли на мертвому, безживному пустирі розцвітає, як райдуга, мак. Макове поле – дитяча мрія, в її здійсненні – перша радість трудівника. Через рік на маковому полі досягають колоски пшениці»<sup>1</sup>.

Це дійсно радість, дійсно збагачення буття, і не стільки завдяки досягненню результату, бажаного, а завдяки тому, відбулося об'єднання власного буття особистості з іншим буттям. Шматочок поля увійшов у серце ди-

<sup>1</sup> Сухомлинський В. О. Розмова з молодим директором. – К.: Рад. шк., 1988. – 284 с. – С. 46–50.

тини і разом з ним – серця інших людей, з якими це поле пов'язане, кому воно принесе радість. І тому радість ця, це свято – не минуці. Це не миттєвість задоволення бажань, до яких ми звикли.

І це так природно для людини – збагачувати своє буття, любовно ототожнюючи його з буттям інших людей, з рідною землею, зі своїм народом тощо.

«Мама... розповідає про свого сина:

– Працювали ми з Колею разом, від посуд мені мити допомагав. Прийшов сусідський хлопчик і став кликати Колю на вулицю. Спокуса була великою. Колі дуже хотілося піти гуляти. Він вже хотів покласти рушника, але зненацька зупинився, глянув на мене і сказав другу: «Ось закінчу допомагати мамі і тоді обов'язково прийду». Задоволена я була такою поведінкою сина, адже раніше він так не робив»<sup>1</sup>. Приклад надзвичайно точний. Дитина відчула любовне єднання з мамою і разом з тим – її потребу як свою. Це не було наслідком педагогічного впливу матері, відбулося мимовільно (раніше взагалі такого не було), тому що це природно (неприродно, що раніше любовні прагнення пригнічувалися егоїстичними й не проявлялися). Таке ставлення до праці, точніше, така її мотивація – не лише умова саморозвитку особистості, але і його симптом, адже збагачення буття вже відбулося за рахунок об'єднання з буттям матері, ототожнення її потреб і своїх, задоволення їх як своїх. Та, очевидно, такий тип духовної активності, що проявляється у подібній мотивації праці, легко пригнати, адже подібного випадку мама раніше не помічала.

Уявімо, що мама почала хвалити сина, повідомить про його вчинок сусідів, вчителів тощо, тобто викличе у нього почуття гордості, успіху. Духовна активність дитини миттєво переключиться на егоїстичну. Почуття гордості, значущості – це рефлексія власного стану й одночасно самоізоляція у своєму Я. Це відчуття можна повторити, похваливши ще й ще. Бажання відчуття цю миттєвість може мотивувати подібну поведінку, яка зовні видаватиметься альтруїстичною. Але насправді мотивом подібної поведінки, праці є егоїзм. Його задоволення можливе, але це – лише миттєвості.

Отже, ми почали розглядати інший тип мотивації праці, що характеризується орієнтацією на успіх, досягнення певного статусу, зовнішній результат. Успіх – це психологічна ситуація, яка пов'язана із задоволенням власних амбіцій за умови вдалого подолання певних труднощів. На успіх націлює людину сучасна західна цивілізація. Зокрема, на успіх орієнтувало й радянське суспільство: «Якщо дитині все вдається, якщо вчителька і мама часто її хвалять, то навчання буде пов'язане з відчуттям успіху. А успіх – один з найважливіших джерел позитивного ставлення до занять»<sup>2</sup>. І сімде-

<sup>1</sup> Венгер А. Л. Психологическая готовность к школе / Популярная психология для родителей / Под ред. А. А. Бодалева. – М.: Педагогика, 1988 – С. 152–161. С. 154.

<sup>2</sup> Белопольская Н. Л. Взаимодействие семьи, детского сада и школы – залог успешного обучения ребенка / Популярная психология для родителей / Под ред. А. А. Бодалева. – М.: Педагогика, 1988 – с. 162–166. – С. 163.

сят років радянська система невпинно запроваджувала різноманітні види змагань (з природою, іншою економічною системою, з товаришами). Ринок теж націлює на змагання, конкуренцію. Змагання – це завжди готовність до протидії. Орієнтація на успіх – це завжди орієнтація на задоволення егоїстичних прагнень, практично завжди вона має в основі марносластво. Такий тип трудової активності закономірно обмежує саморозвиток особистості. І саме він переважає у сучасному суспільстві, саме на нього сьогодні орієнтована особистість.

З перших місяців життя дитина при звичається спрямовувати свої зусилля, тобто працю в широкому розумінні слова, на ствердження своєї значущості, а не на взаємозбагачення власного буття і буття інших. Так орієнтовані її батьки, які вважають (і це характерно для сучасної культури), що «бажання заслужити схвалення батьків, похвали є одним з найбільш дієвих важелів виховання... Похвала викликає почуття гордості. Поступово починає виникати таке важливе утворення, як самоповага... Домагання визнання – одна з найбільш значущих потреб людини. Вона ґрунтується на прагненні отримати високу оцінку своїх досягнень... Прагнення реалізації домагань розвиває дитину, робить її досконалішою. Дитина прагне самовдосконалення: вона вчиться краще бігати, плигати, перекидатися, вона прагне краще малювати, конструювати, вона хоче взагалі все робити краще<sup>1</sup>. Вона хоче зробити кращою і саму себе: вона хоче ствердитися у своїх моральних якостях, вона хоче бути гарною, хоче, щоб люди були їй вдячні, і вона так старається»<sup>2</sup>.

Дійсно, похвала викликає почуття гордості, але це є симптомом егоїстичного спрямування духовного буття, тобто деградації особистості. І прагнення визнання, похвали, поваги – це потреба егоїстично спрямованої особистості. Воно не розвиває її, не збагачує її буття, а приносить лише короткі миттєвості відчуття задоволення і постійне невдоволення. І тому «моральна поведінка, побудована лише на зовнішньому контролі, на заохоченнях – покараннях, прагматична, малюк дотримується норм не тому, що він «добрий», «чесний», «справедливий», а тому, що йому вигідно їх дотримуватися... Така моральна поведінка потребує зовнішньої опори – соціального контролю. А що як цей контроль ослабне? Якщо він зникне зовсім?»<sup>3</sup>.

Та й соціальне середовище далеко не завжди заохочує людину ситуацією «успіху». Наприклад, якщо дошкільнятко звикло отримувати похвалу старших членів сім'ї не залежно від того, наскільки значущими є його успіхи, а оцінка його досягнень вчителькою у школі буде більш об'єктивною. Це може викликати духовну кризу, підірвати сили дитини. В цілому, хоча су-

<sup>1</sup> Зауважте, що цього ж хоче і злочинець.

<sup>2</sup> Мухина В. С. Рождение личности / Популярная психология для родителей / Под ред. А. А. Бодалева. – М.: Педагогика, 1988 – С. 89–92. – С. 89.

<sup>3</sup> Субботский Е. В. Нравственное поведение дошкольников. / Популярная психология для родителей / Под ред. А. А. Бодалева. – М.: Педагогика, 1988 – С.118–123.



часна людина й орієнтована на «успіх», ця орієнтація не повинна бути домінуючою мотивацією активності і, зокрема, праці.

Найчастіше мотивом праці є бажання отримати винагороду або задовольнити власні потреби. Найбільш цінується при цьому ефективність перетворення життєвого середовища, тобто продуктивність праці. Це спонукає розвивати здібності, навички до того чи іншого виду праці. Як зазначалося, розвиток здібностей у сучасному суспільстві переважно сприймається як саморозвиток особистості, але найчастіше призводить до збіднення буття. Саме у праці (у широкому розумінні) можна спостерігати, як орієнтація на розвиток здібностей фактично призводить до деградації особистості. Так, А. С. Макаренко писав: «Батьки приділяють Наташі багато любові й турбот,... слідкують за її ростом... Наташа вже виросла, вона у дев'ятому класі, багато читає...

Але я спостерігав Наташу у домашній обстановці й був приголомшений і засмучений тим витонченим і глибоким цинізмом, що якимось чудом батьки виховали у своїй доньки.

Наташа глибоко переконана, що вона буде юристом.

Під час прогулянки я спитав у Наташі:

– Все-таки... Чому ви припускаєте, щоб Даша чистила ваші черевики, прибирала вашу постіль, навіть мила вашу зубну щітку? І я жодного разу не чув, щоб ви її подякували... Ваші батьки дуже заклопотані, вони багато працюють... цілком заслужено їм допомагає Даша. А ви при чому? Чим ви заслужили цю допомогу?

Наташа навіть зупинилася у здивуванні й виголосила мені цілу промову:

– А я не працюю? Ви думаєте, це легко вчитися на відмінно у дев'ятому класі, й потім всілякі навантаження? Й читати скільки необхідно! Думаєте, мало необхідно читати? Якщо я хочу бути юристом, так я не повинна читати, а повинна чистити черевики, так? А хіба мені у житті доведеться чистити черевики чи там прибирати ліжко? Якщо б я нічого не робила, інша справа, а то я цілий день працюю і так заморююсь, ви ж не знаєте! А що, мої батьки не заслужили, щоб їх донька була юристом чи що? Як на вас, все разом: і вчитися, і черевики чистити!

Увечері Наташа лежала на широкому дивані і читала книжку. Мати увійшла в кімнату з чайним прибором.

– Наташа, я тобі принесла чаю

Не відволікаючись від книжки й навіть не повернувши голови до матері, Наташа сказала:

– Поставте там.

– Тобі два чи три шматка? – спитала мати.

– Три, – відповіла Наташа, перегортаючи сторінку і підводячи очі до першого рядка....

– Ви навіть не подякували матері. Навіть не подивилися на неї...

–... Вона – мати, а я – «дитина». Вона й повинна про мене турбуватися. Що ж тут такого... Їй навіть подобається»<sup>1</sup>.

Цілком очевидно, що Наташа, про яку розповів А. Макаренко, справді не мала сили для домашньої роботи, адже це означало б задовольнити потребу іншої людини, полегшити їй працю тощо. А Наташа звикла робити лише те, до чого мала здібності, тобто займатися інтелектуальною працею. Вона після навчання у школі ввечері мала сили для читання. Інтелектуальна праця відповідала її здібностям і задовольняла егоїстичні устремління, зокрема, марносластво. Егоїзм додавав їй сили. Але приготувати чаю, навіть для себе, вона не мала сили. Дівчина не лукавила! Вона не мала, перш за все, духовних сил. Вони були нерозвинені, деградовані. А вони потребу-ють любовних устремлінь, живляться ними й саме їх дівчині бракувало.

Той же А. Макаренко показав, що праця, яка мотивується прагненням задовольнити не свої власні потреби, а потреби, скажімо, усього колективу, інших людей є потужним засобом саморозвитку особистості. Видатний педагог широко використовував працю як виховний засіб, але прагнув зроби-ти її любовно орієнтованою, а не егоїстично спрямованою:

«Творча праця можлива лише тоді, коли людина ставиться до роботи з любов'ю, коли вона свідомо вбачає в ній радість, розуміє користь і необхідність праці, коли праця стає для неї основною формою прояву особистості і таланту. Таке ставлення до праці можливе лише тоді, коли утворилась глибока звичка до трудового зусилля, коли ніяка робота на здається неприємною, якщо в ній є якийсь сенс»<sup>2</sup>.

«...Ми допомагали колишнім вихованцям, яких ставало все більше і більше, студентам, колишнім вихованцям, які опинилися у скруті, допомагали багатьом, хто брав шлюб. Подорожувати, приймати гостей теж досить дорого. Ми бували дуже часто в театрах, в цілому мали всі ті блага, які повинна мати радянська людина...

Ось ці блага... були настільки переконливим імпульсом для підвищення ефективності праці, що я навіть не згадував тоді про заробітну платню»<sup>3</sup>. Це підтвердження того, що не праця як засіб задоволення власних потреб, власного егоїзму, власного марносластва тощо допомагала здійснити педагогічне диво, що описане у книгах А. Макаренка, а праця, орієнтована на задоволення потреб інших, зокрема, й колективу. Шкода, що не довелося педагогу замислитися над тим, що прагнення досягти певного соціального статусу, орієнтація на успіх породжують егоїзм, марносластво, гордість і принципово обмежують можливості саморозвитку особистості.

Замислюватися над цим не характерно і для людини сучасної західної

---

<sup>1</sup> Макаренко А. С. Труд как средство воспитания / Макаренко А.С. Воспитание гражданина / Сост. Р. М. Бескина, М. Д. Виноградова. – М.: Просвещение, 1988 – С. 220–244. – С. 223–224.

<sup>2</sup> Макаренко А. С. Труд как средство воспитания. – С. 228.

<sup>3</sup> Там само. – С. 230.

культури. Праця стала засобом, за допомогою якого можна втиснутися у проскурове ложе соціального контролю: наприклад, досягти багатства, оскільки ціннісні орієнтири, що панують у суспільстві, високо цінують його. Але людина, що орієнтується на багатство, яких би «успіхів» не досягла у цьому, завжди відчуває невдоволення, турботу – «грошей не буває забагато». Праця може стати засобом досягнення певного щабля соціальної ієрархії, може допомогти відчути свою значущість. І ситуація знов повторюється. Егоїстично орієнтована праця не може збагатити буття особистості. Це – сізіфова праця.

Аналіз сучасної духовної ситуації у контексті саморозвитку чи деградації особистості підтверджує, що найбільш рельєфно рівень духовної досконалості особистості проявляється в соціумі. Водночас і соціальне середовище найактивніше впливає на духовність особистості. Якщо духовні сили людини нерозвинені, пригнічені, то її стосунки з іншими обов'язково будуть недосконалими, патологічними. Наприклад, людина, яка підвладна своїй емоційності, спонтанній афективності (а це одна з найпоширеніших форм духовної деградації особистості) не має можливості ані стерпіти у конфліктній ситуації, відмовившись від конфліктного варіанту розвитку стосунків, що виникають з протиріччя тих чи інших інтересів (нерідко абсолютно непринципових і неважливих), ані вибачити і припинити конфлікт, ані просто любити іншу. Зрозуміло, що така особистість створює навколо себе осередок конфліктності, який у свою чергу перешкоджає саморозвитку і самої особистості й інших членів соціуму, що зазнають впливу цього осередку. Засвоєний з дитинства характер відносин у сім'ї, мікро- й макроколективах відтворюється людиною у зрілому віці, передається новим поколінням, зокрема, власним дітям. Результатом може бути поступове зростання конфліктності, інших кризових явищ у суспільстві. Наслідки такого поступового зростання духовної кризи в останні шість-сім поколінь ми відчуваємо у суспільстві сьогодні.

Слід з жалем констатувати, що протягом століть соціальне й економічне середовище життєдіяльності людини, створюючи умови для збільшення технічних і технологічних можливостей суспільства, перешкоджали саморозвитку особистості, прояву її свободи. Люди перетворюються на бездуховних автоматів, подібних до гуаранів в езуїтських місіях. Парадоксально, та до такого стану людину призвело її прагнення свободи, але поєднане з хибним самовизначенням. Прагнучи свободи, людина визначила її носієм, або лише волю, бажання, або егоїстичні підсвідомі устремління, які прагнула обґрунтувати раціонально. Цей шлях і виявився тупиковим. По-перше, інтелектуальна активність ґрунтується на гносеологічній діяльності, і тому первинним носієм свободи є незалежність оцінки, а не думки. По-друге, поряд з нею та волею носієм свободи є ще й підсвідома, афективна активність, яка залишається при цьому основним мотивом діяльності людини.

По-третє, основним обмеженням волі людини є недосконалість усіх щойно зазначених джерел волі. І тому орієнтація на власну свободу недосконалої людини об'єктивно є самозакріпаченням особистості.

Ще й до сьогодні людство не полишає думку про можливість створення ідеальних соціальних умов, які б гарантували саморозвиток особистості, збагачення її буття, реалізацію людської природи. Це прагнення рабства, яке б забезпечило щастя (якщо зовнішні умови визначають (гарантують характер) буття, то про свободу особистості йтися не може). Нещодавно визнавали (а дехто лише декларував), що такими умовами є відсутність власності, усуспільнення засобів виробництва і праці, підкорення духовного життя соціальним інтересам. Але таке рабство, залежність від соціального, суспільного не забезпечили саморозвиток і самореалізацію особистості. Сьогодні пропагується нова панацея – ринкова економіка. Але наскільки можна говорити про передбачуваність ринку (на що вказував ще Адам Сміт), економічні закони, настільки ж слід визнавати несвободу особистості, її залежність від ринку, самоприниження свободи егоїстичним економічним інтересам. І знову ж таки, якщо не можна говорити про свободу, тобто *саморух*, якщо плин життя не підвладний свободі, а лише інтересам ринку, то не можна говорити й про *саморозвиток* та його усвідомлені форми, а у кращому випадку – про усвідомлення своєї деградації, і врешті-решт – навіть про неусвідомлення цього.

Отже, питання лише полягає в тому, чи спроможне суспільство вжити заходів самозахисту від руйнівних сил ринку, детермінізму законів егоїзму, духовного поневолення і руйнації<sup>1</sup>? Сьогодні наш егоїзм і наше йому рабство гальмує духовне життя і прогресуючими темпами породжує абсолютно новий спосіб життя, незнану культуру, стосовно якої лише можна бути впевненим у тому, що вона закономірно призведе до руйнації особистості і згортання культури. Відсутність свободи змушує прийняти готові відповіді й рішення, маніпуляцію своїм буттям. Але цього переважний загал і не усвідомлює, а знаходить «схованку і псевдобезпеку у розважливому інтелекті або гарно оплачуваній роботі. Ми прагнемо суперактивності, майже забуваючи, що означає «бути»»<sup>2</sup>.

Отже, факти, наведені у вищезазначених працях, підтверджують надзвичайно тривожний симптом, який полягає у тому, що в останні десятиліття активність людини зосереджується на самовихованні переважно, майже виключно, професійних навичок і здібностей, що означає згортання саморозвитку, деградацію як окремих особистостей, так і суспільства в цілому. Зазначені проблеми можуть створити загрозу людству, посилити фактори, що детермінують його саморуйнацію. На це вказують багато дослідників,

<sup>1</sup> У цьому плані слід навіть говорити не про саморуйнацію, а про руйнацію як закономірний і детермінований наслідок самопоневолення.

<sup>2</sup> Хиггинс Р. Седьмой враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – 495 с. – С. 3

зокрема Ю. Козелецький<sup>1</sup>. Серед тих особливостей сучасного історичного етапу, що сприяють посиленню цієї загрози чи є її симптомами, сучасні дослідники виділяють<sup>2</sup>, зокрема, те, що світ переходить до нової цивілізації, яка характеризується глобалізацією матеріального і духовного виробництва, коли посилюється залежність різноманітних сторін суспільного життя, будь-яких форм буття особистості від потреб цього виробництва, що переважно сприймається як абсолютна цінність. Це означає втрату людиною її свободи, повну залежність від ціннісних орієнтацій, що перебувають у повній підпорядкованості інтересам виробництва. Людина перетворюється на коліщатко величезної машини глобального виробництва. Індивідуальне все більше поглинається усупільненим і все більше ним опосередковується. Слід ще раз наголосити, що такі глобальні зрушення спираються на кардинальні зміни суспільних зв'язків, насамперед – організації виробництва. Реальне виробництво не є простором індивідуального розвитку, а у кращому випадку – сферою формування окремих навичок. Людина виявилася втягнутою у «магнітну пастку» відтворення засобів та умов виробництва заради них самих вона поступово втрачає смисложиттєві орієнтації, адже об'єктивно сенс і мета життя не можуть бути іманентними цим засобам й умовам<sup>3</sup>. Засоби легко змінюють свою функцію емансипації людини від зовнішньої залежності на дисфункцію закріпачення свободи суб'єкта інструментальною логікою засобів, що використовуються ним, і наслідків роботи. Розуміння ж людиною своєї детермінованості, матеріальної обумовленості своєї активності є передумовою розуміння і здійснення своєї свободи.

Для того, щоб подолати несвободу, що індукується в нас засобами і результатами діяльності, ми мусимо знайти способи конверсії цих засобів, прагнучи підкорити їх людині, повернути їй свободу. Протягом більшої частини історії людства соціальне середовище створювало сферу інтелектуального розвитку окремої особистості й умови накопичення технологічних зразків, які в цілому були ворожі розвитку потенцій людини, закладених у неї її природою. Також практично все життя людини сучасної європеїсько-американської культури механістичне, детерміноване, закономірне. Цей феномен Д. Бом назвав відсутністю в культурі когерентності (узгодженості), що спонукає людину на боротьбу із людською природою, людяним у собі.

Передусім вдосконалення суспільства може здійснитися лише через саморозвиток особистостей, а саморозвиток потребує зміни ціннісних орієнтацій, ціннісної свідомості. Смисложиттєві орієнтири людини, відбиваючи суперечливу практику, пов'язані з нашаруванням різноманітних

<sup>1</sup> *Козелецький Ю.* Человек многомерный. Психологическое эссе. – К.: Лыбидь, 1991. – 285 с.

<sup>2</sup> Див.: *Сиволатов А. П. В.* К новой модели обучения: социокультурный подход // Социологические исследования. – 1994. – 1994. – № 3. – С. 154–155.

<sup>3</sup> *Щелкин А. Г.* Эмансипация целей от диктата средств // Философско-социологическая мысль. – 1992. – № 6. – С. 76.

систем ціннісних орієнтацій, а також недосконалістю інших проявів людської свободи, підсвідомих спонукань і волі, зокрема – емоційності. Система ціннісних орієнтацій і критеріїв оцінки конкретної особистості завжди являє собою неповторну сукупність засвоєних нею загальнолюдських ціннісних орієнтацій, цінностей суспільства, в якому вона живе, специфічних орієнтирів тієї спільноти, до якої вона належить, та критеріїв цінності, вироблених самою особистістю.

В сучасному українському суспільстві, що трансформується, домінують смисложиттєві моделі «людина – техніка», «людина – природа», «людина – суспільство», «людина – нація», «людина – інформація», «людина – людина», що і задають відповідні стратегії саморозвитку особистості. Як бачимо, здебільшого вони не мають духовного наповнення і реалізуються через функціональне самовиховання. Така діяльність не може реально збагатити буття. Природно, що у таких умовах можуть формуватися й формуються хибні орієнтири, які породжують асоціальність, різноманітні девіації й аномії, що ґрунтуються на духовних патологіях. Останні й паралізують свободу особистості, викликають у неї агресивність тощо. Наслідком може бути лише руйнація індивідуального й соціального.

Орієнтиром у ХХІ сторіччя можуть слугувати цінності, що вистраждані народами Землі та втілені у багатовіковому досвіді людства. Під кінець II тисячоліття, у ХІХ і особливо ХХ сторіччях, на думку одного із доповідачів Римському клубові Б. Гаврилишина, найбільшого розповсюдження набули індивідуалістсько-конкурентні, групово-кооперативні та егалітарно-колективістські системи цінностей. Перша і третя ціннісні системи уособлювали розвиток суспільних систем і представлялись такими країнами як США та СРСР. Вони практично вичерпали себе вже у ХХ ст. і стали гальмом економічного, політичного та духовного розвитку народів.

Перспективою становлення ефективного суспільного ладу могла б стати для більшості народів світу й України як однієї з великих європейських держав апробована багатовіковим досвідом розвитку суспільної системи Японії та інших країн, групово-кооперативна система цінностей. Групово-кооперативні цінності як вони склались і втілюються у поведінці і діяльності соціальних індивідів базуються на розумінні, що «особистість – лише частинка Всесвіту і частинка суспільного ладу. Кожен покликаний відігравати власну роль у ньому, добровільно підпорядковувати себе вищим цілям, виконувати свої обов'язки і реалізувати своє призначення шляхом кооперативної взаємодії з іншими»<sup>1</sup>. У такому суспільстві людина визнається як невід'ємна частина світобудови. Вона повинна знаходитися у гармонії з природою, суспільством, спільнотами, індивідами. Сенс існування і призначення людини коріниться у суспільстві. Зміст і сенс людського життя полягає у нескінченному вдосконаленні усіх людських здібностей в індиві-

<sup>1</sup> Гаврилишин Б. Дорогокази в майбутнє. До ефективніших суспільств. Доповідь Римському клубові. – К., 1993. – С. 13.

дуальному і суспільному вимірах. Кожна особистість повинна знайти своє місце у структурах суспільства, щоб воно могло надійно функціонувати в інтересах саморозвитку та саморозгортання людини.

Відомо, що людство переживало різні етапи своєї історії. Довгий час домінували відносини особистісної залежності. Вони змінилися відносинами речової залежності. Для перших характерні відносини панування і підлеглості, для других – змагання та конкуренції на засадах рівноправності. Майбутнє людства вбачається у подоланні відносин панування і конкуренції та орієнтації на любов як цінність, як кінцеву мету суспільного розвитку, до якої людство має наближатись.

Сьогодні з-поміж релігій світу християнство орієнтує на любов до Бога і до людини як Божого творіння, хоча й деякі інші релігії закликають до милосердя. Сила любові допомагає з'єднати протилежності у добродіянні, досягти цілісності. І коли вона буде пануючим принципом у суспільстві, то особистість у ньому стане самоціллю.

Загальнолюдські цінності, зорієнтовані на захист життя людини, середовища, де вона мешкає, повагу гідності, спонукають до її саморозвитку та саморозгортання. Вони викристалізувались у такі соціоморальні принципи, як гуманізм, справедливість, рівність, патріотизм, колективізм, альтруїзм та інші, й цілий комплекс відповідних соціоморальних якостей особистостей.

Українське суспільство повинно відійти від антагоністичного мислення й способу подолання суперечностей, відмовитись від егалітарно-колективістських цінностей, зробити рішучий крок у їх подоланні, усвідомити, що орієнтація на групово-кооперативну систему цінностей – це шлях до подолання системної кризи та перспективного розвитку.

## Післямова

Саморозвиток особистості – це низка пов’язаних одна з одною подій, зумовлених таким спрямуванням внутрішньо притаманної їй свободи змінювати свій стан на інший, що кожен наступний стан відповідає більш повному, досконалому, багатшому буттю. Саморозвиток може набувати як неусвідомлених форм (наслідування, імітація, стихійна адаптація, гра), коли особистість завдяки універсальній властивості прагнути збагачення власного буття реалізує його, навіть не маючи це безпосередньо на меті, так і усвідомлених, безпосередньо спрямованих на саморозвиток, коли повнота буття усвідомлюється як мета і є бажаною.

Найвищою формою усвідомленого саморозвитку небезпідставно вважається самовдосконалення, яке характеризується свідомим наближенням до довершеності усіх якостей, сил, здібностей, можливостей особистості, що і забезпечує збагачення її буття. Мета самовдосконалення реалізується особистістю завдяки самовихованню нею окремих якостей.

Самовиховання слід визначити як діяльність, що ґрунтується на усвідомленому прагненні самовдосконалення; це може бути будь-яка діяльність, що відповідає зазначеній ознаці, навіть якщо вона, з огляду на суб’єктивні причини, не забезпечує збагачення буття. Тому і є підстави говорити про неуспішне самовиховання. Сутнісними рисами самовиховання є планомірність діяльності, прогнозування і бажаність результатів. Цей процес генетично пов’язаний з реальною практичною діяльністю – духовною, практично-духовною, соціальною чи предметною, у яких самовиховання виконує різні функції, які є тісно взаємопов’язаними, одна одну обумовлюють і складають єдиний процес. Основними з них можна визначити самопізнавальну, аксіологічну (оціночну й моделюючу), адаптативну, регулятивну, творчу та інші.

Досконалість самовиховання досягається за умови достатнього розвитку світогляду, критеріями якого є: 1) категоріальний склад свідомості, що є основою засвоєння світоглядної культури суспільства, 2) усвідомлене самовизначення особистості, її місця й ролі у життєвому середовищі, 3) високий рівень досконалості ціннісних орієнтацій і повнота їх реалізації в



реальній життєдіяльності та 4) зростання рівня свободи особистості, тобто ролі саморегуляції. Саме завдяки досконалому самовизначенню життєдіяльність набуває усвідомлених форм саморозвитку. Воно проявляється у єдності волі, прийнятих ціннісних критеріїв та підсвідомих устремлінь, якщо вони формуються на їх основі, а також зумовлює здатність особистості панувати над собою і життєвим середовищем, визначати й формувати потреби, інтереси, цілі, завдання життєдіяльності, тобто характеризує рівень свободи, саморозвитку, самовиховання. Саморозвиток, саморух особистості слід осмислювати як форми буття, так, як і рух осмислюється формою буття інших реальностей, наприклад, матеріальних об'єктів. Саморух принципово відрізняється від руху саме наявністю свободи суб'єкта змінювати свої стани, тоді як рух відбувається детерміновано, закономірно.

Цінність самовиховання є похідною і відносною й визначається як досконалістю самовизначення особистості, так і ефективністю реалізації відповідних установок. Самовиховання водночас є самоцінністю. Позитивна цінність самовиховання означає його тотожність із саморозвитком, а негативна – із руйнацією особистості. Остання, як правило, означає егоїстичне спрямування любовної функції у поєднанні як з відсутністю когерентності підсвідомих устремлінь, волі, оцінок, ціннісних установок, так і з хибними спрямуваннями усіх зазначених проявів свободи особистості. Крім того, що самовиховання є похідною відносною самоцінністю, воно залишається засобом досягнення абсолютної самоцінності. Любов, яка є рушійною силою життєдіяльності особистості, зокрема і самовиховання, і саморозвитку, є ніщо інше, як устремління до збагачення власного буття. Тому любовні устремління й обумовлюють самоцінність самовиховання. Але егоїстична й егоцентрична діяльність, яка об'єктивно самопригнічує буття особистості, теж притаманна людині; саме тому цінність самовиховання, як і більшості явищ, має відносний характер.

Суб'єктивна оцінка самовиховання зумовлюється самооцінкою особистості, її оцінкою життєвого середовища і значною мірою визначає характер життєдіяльності. Позитивна оцінка самовиховання означає переживання у досвіді позитивних надсвідомих оцінок власних досягнень, взагалі відчуття збагачення буття внаслідок самовиховної практики. На основі таких відчуттів може формуватися потреба у самовихованні як симптом відповідної ціннісної установки. Змінюючи стан особистості, самовиховання стає частиною її буття. А результати самовиховання стають іманентними особистості, оскільки вони означають зміни її стану, її буття, його збагачення або зубожіння, характеризують ступінь наближення до абсолютної повноти буття. Інакше кажучи: завдяки суб'єктивній оцінці самовиховання, суб'єктивному переживанню його наслідків, воно стає іманентним особистості, уможливує збагачення або пригнічення буття, що й визначає самоцінність самовиховання.

Ось чому характер самовиховної практики залежить від світогляду. Його нерозвинені форми ускладнюють самовизначення і тому зумовлюють непослідовність та суперечливість самовиховної діяльності, життєдіяльності взагалі. Особистість при цьому характеризується низьким рівнем свободи, її життєдіяльність частіше набуває неусвідомлених форм саморуху, зокрема саморозвитку, ускладнює саморозвиток. Наприклад, релятивізм у питанні цінностей обумовлює індивідуалізм й орієнтує на виховання діловитості, соціальної активності, професійну підготовку, тобто функціональне спрямування самовиховання, що обмежує свободу особистості і блокує саморозвиток. Функціональне спрямування самовиховання було характерне для багатьох історичних періодів. Наприклад, для епохи античного просвітництва, а також і для сучасної європейської цивілізації та сучасного українського суспільства. А світогляд, що характеризується визнанням об'єктивності блага, переважно орієнтує на досягнення повноти буття. Так, Сократ, визнавши благо абсолютною етичною цінністю і абсолютною істиною, насамперед спонукав до морального самовдосконалення.

Та лише світогляд, що ґрунтується на метафізичному дуалізмі – протиставленні абсолютної повноти буття як абсолютної досконалості і абсолютної повноти можливостей та буття обмеженого, недосконалого – дозволяє принципово змінити розуміння саморозвитку і досягти найдосконаліших його форм, оскільки спонукає до принципового розв'язання проблеми на користь абсолютної повноти буття. Так, в іудейському духовному середовищі з'явилось розуміння, що формальні моральні норми (оціночні уявлення) можуть мати джерелом не обмежений людський дух, а Абсолют. Це дозволило досягти такого рівня об'єктивності самопізнання, яке не було можливим раніше. А вже християнство (саме православ'я) розвинуло ідеї про те, що людина є відображенням Божественної особистості, тому їй потенційно доступне абсолютне буття, а реалізація зазначеної потенції і є спасінням, саморозвитком. Від людини християнство вимагає певної спорідненості з Богом, яка досягається свідомим, вільним наслідуванням божественної досконалості, що потребує досконалої волі, а відтак – заперечення недосконалих обмежених бажань, любовного устремління до абсолютної досконалості і тому заперечення усіх інших недосконалих почуттів, афектів, що мають відносну цінність, та пізнання критеріїв абсолютного блага. Повніше смисл саморозвитку, досконале самовизначення і свободу особистості ніхто не визначав. Заперечення християнського світогляду завжди обмежувало розуміння сенсу життя, саморозвитку або боротьбою з матеріальним началом, або самовихованням окремих рис і якостей, яких потребують утилітарні, відносно цінні завдання, або детерміністським запереченням саморозвитку як феномену тощо.

Слід ще раз наголосити, що самовиховна практика завжди когерентна свободі особистості, вони утворюють не просто систему зі зворотнім

зв'язком, а систему із зустрічними впливами. Тому слід визнати, що дослідження саморозвитку повинно базуватися на більш ґрунтовному вивченні феномену свободи особистості, окремих її проявів, їх взаємовпливу. Зокрема, потребують осмислення роль волі й підсвідомих спонукань людської активності у самовиховній практиці. Також не має повної ясності питання про роль естетичної оцінки у самовихованні, зокрема, естетичної оцінки власного стану, самовиховних процесів. Також чекають на дослідження феномени пізнання і самопізнання в контексті саморозвитку та самовиховання. Особливо необхідно дослідити сьгодні умови та форми втрати людиною свободи в українському суспільстві, вплив сучасного суспільства на ціннісні орієнтації особистості, волю людини. Також доречним було б дослідження впливу субкультурних середовищ на свободу й саморозвиток особистості.

## БІБЛІОГРАФІЯ

1. Абаев Н. В. Критический анализ древних китайских систем психофизической подготовки (у-шу) // Вопросы научного атеизма / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма. – М., 1989. – Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критики
2. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни / К. А. Абульханова-Славская. – М., 1991.
3. Аврелий М. Наедине с собой / М. Аврелий. – М., 1914.
4. Азимова Р. Д. Проблема нравственной самооценки в марксистской этике: Автореф. дис.... канд. филос. наук / Р. Д. Азимова. – Баку, 1971.
5. Айзенберг А. Я. Проблемы теории и практики самообразовательного чтения в России (вторая половина 18 – 19 вв. ) / А. Я. Айзенберг. – М., 1984.
6. Айзенберг А. Я. Самообразование: история, теория и современные проблемы / А. Я. Айзенберг. – М., 1986.
7. Айзенберг А. Я. Социально-культурная роль чтения и самообразования в развитии личности / А. Я. Айзенберг // Вопросы философии. – 1986, № 6.
8. Александрова Л. Н. Самосознание в процессе самовоспитания / Л. Н. Александрова // Вестн. Ленингр. Ун-та. – 1985. – № 6: История КПСС. Науч. коммунизм, философия, право. – Вып. 1.
9. Алексеев А. В. Себя преодолеть / А. В. Алексеев. – М., 1985.
10. Алексеевич Г. С. Роль самовоспитания в развитии нравственных потребностей / Г. С. Алексеевич // Формирование духовных потребностей школьников. – Новосибирск, 1966.
11. Алехина З. Ф. Самовоспитание личности в условиях социалистического образа жизни / З. Ф. Алехина // Категории диалектики и научное познание. – Саратов, 1983.
12. Алякринский Б. С. Беседы о самовоспитании / Б. С. Алякринский. – М., 1977.
13. Алякринский Б. С. О талантах и способностях / Б. С. Алякринский. – М., 1971.
14. Амосов Н. М. Природа человека / Н. М. Амосов. – К., 1983.
15. Амосов Н. М. Раздумья о здоровье / Н. М. Амосов. – М., 1987.
16. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б. Г. Ананьев. – М., 1977.
17. Андреев В. И. Диалектика воспитания и самовоспитания творческой личности. Основы педагогики творчества / В. И. Андреев. – Казань, 1988.
18. Андреев В. Н. Саморазвитие менеджера. / В. Н. Андреев. – М., 1995.
19. Анисимова О. М. Самооценка в структуре личности студента: Автореф. дис. ... канд. психол. наук / О. М. Анисимова. – Л., 1984.
20. Антропова Л. И. Социальные проблемы самореализации личности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Л. И. Антропова. – Ростов н/Д., 1980.
21. Арет А. Я. Очерки по теории самовоспитания / А. Я. Арет. – Фрунзе, 1961.
22. Арлычев А. Н. Саморегуляция, деятельность, сознание / А. Н. Арлычев. – СПб., 1992.

23. Афанасьева А. И. Диалектика воспитания и самовоспитания / А. И. Афанасьева // Проблемы коммунистического воспитания молодежи. – М., 1980.
24. Афанасьева Т. М. Душа и тело: О самовоспитании личности / Т. М. Афанасьева. – М., 1990.
25. Барановский В. Н. Генезис и функции категории самодвижения / В. Н. Барановский. – К., 1985.
26. Бардин С. М. Учитесь властвовать собой / С. М. Бардин. – М., 1976.
27. Баррон Ф. Личностная функция проектирования человеком самого себя / Ф. Баррон // Вопросы психологии. – 1990. – № 2.
28. Бачинская Т. А. Научно-техническая революция и проблема самовоспитания студенческой молодежи / Т. А. Бачинская, А. М. Ясько // Научно-технический прогресс и молодежь: Тезисы докладов. – Харьков, 1971.
29. Башкирова Г. Б. Наедине с собой / Г. Б. Башкирова. – М., 1975.
30. Белик В. Ф. Воспитание и самовоспитание личности в условиях развитого социализма / В. Ф. Белик // Научный коммунизм. – 1982. – № 1.
31. Беляев Г. С. Психогигиеническая саморегуляция / Г. С. Беляев, В. С. Лобзин, И. А. Копылова. – Л., 1977.
32. Беляева В. А. Педагогические основы физического самовоспитания студентов: Автореф. дис.... канд. педагог. наук / В. А. Беляева. – Рязань, 1978.
33. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М., 1993.
34. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М., 1998.
35. Бех І. Д. Від волі до особистості / І. Д. Бех. – К., 1996.
36. Билалов Р. Х. Культура и самовоспитание личности / Р. Х. Билалов, О. Н. Коршунова // Социализм и культура. – Казань, 1982.
37. Бирах А. Победа над бессоницей / А. Бирах. – М., 1979.
38. Блекки Дж. С. Самовоспитание умственное, физическое и нравственное / Дж. С. Блекки. – СПб., 1900.
39. Бондаревский В. Б. Беседы о самовоспитании / В. Б. Бондаревский. – М., 1976.
40. Борденюк О. В. Психологические факторы профессионального самовоспитания будущих учителей: Автореф. дис.... канд. психол. наук / О. В. Борденюк. – К., 1983.
41. Бражник Н. И. К вопросу воспитания и самовоспитания учащихся / Н. И. Бражник // Советская педагогика. – 1947. – № 12.
42. Брумель В. Н. Не измени себе / В. Н. Брумель, А. А. Лапшин. – Л., 1989.
43. Брусова Н. А. НОМО-PUBLICUS – герой нашего времени / Н. А. Брусова // Социологические исследования. – 1998. – № 4.
44. Бурлука Е. В. Самообразование в доклассовом обществе как способ социокультурной интеграции / Е. В. Бурлука // Научный вестник Харьков. госуд. пед. ун-та. Сер. Философия / Харьков. госуд. пед. ун-т. – 2002. – Вып. 10.
45. Бурлука Е. В. Самообразование как средство социализации и самореализации личности / Е. В. Бурлука // Научный вестник Харьков. государ. пед. ун-та. Сер. Философия / Харьков. госуд. пед. ун-т. – 2001. – Вып. 9.

46. Бурлука О. В. Знання та самоосвітня активність особистості: постановка проблеми / О. В. Бурлука // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід. Міжвузівська наукова конференція (м. Харків, 12 – 13 квітня 2006 р.) – м. Харків, 2006.
47. Бурлука О. В. Самоосвіта особистості як соціокультурне явище: Автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. В. Бурлука. – Харків, 2005.
48. Бурлука О. В. Самоосвіта як соціокультурне явище в постіндустріальному суспільстві / Е. В. Бурлука // Науковий вісник Харків. держав. пед. університету. Сер. Філософія / Харків. держав. пед. ун-т. – 2002. – Вип. 13.
49. Буряк В. Формування у школярів потреби в самоосвіті / В. Буряк // Рідна школа. – 2000. – № 9.
50. Вагнер Е. А. О самовоспитании врача / Е. А. Вагнер, А. А. Росновский, П. Л. Ягунов. – М., 1971.
51. Васюк Т. И. Самовоспитание как фактор активизации нравственного развития личности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т. И. Васюк. – К., 1996.
52. Ватин И. В. Человеческая субъективность / И. В. Ватин. – Ростов н/Дону, 1984.
53. Ващенко Г. Виховання волі і характеру / Г. Ващенко. – К., 1999.
54. Ващенко Г. Євангельський ідеал людини / Г. Ващенко // Київська старовина. – 1993. – № 6.
55. Вебер М. Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух // Вебер М. Соціологія. загальноісторичні аналізи. Політика: Пер. з нім. – К., 1998.
56. Ведин И. Теорема личности. Дороги и тупики самосозидания / И. Ведин. – М., 1988.
57. Вернадский В. И. Страницы автобиографии / В. И. Вернадский. – М., 1981.
58. Вертиль И. В. Творческая активность эстетического сознания как фактор саморазвития личности (методологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. В. Вертиль. – К., 1987.
59. Власенко Г. Г. Возрастание роли самовоспитания личности в условиях развитого социализма / Г. Г. Власенко. – Одесса, 1984.
60. Власенко Г. Г. Самовоспитание в системе коммунистического воспитания / Г. Г. Власенко. – Одесса, 1984.
61. Власов Ю. Себя преодолеть / Ю. Власов. – М., 1965.
62. Власов Ю. П. Стечение сложных обстоятельств / Ю. П. Власов // Физкультура и спорт. – 1983, № 8.
63. Власов Ю. П. Формула мужества / Ю. П. Власов. – М., 1987.
64. Войнич Э. Л. Овод / Э. Л. Войнич. – М., 1977.
65. Волков Г. Н. Рождение гения / Г. Н. Волков. – М., 1968.
66. Волкогонов Д. А. О героях и героическом / Д. А. Волкогонов. – М., 1977.
67. Вопросы нравственного самовоспитания школьников. – Тамбов, 1968.
68. Вопросы самовоспитания и самообразования. – Рязань, 1974. – Вып. 1.
69. Вопросы самовоспитания и самообразования. – Рязань, 1975. – Вып. 3. Самовоспитание и перевоспитание.

70. Воронин С. Жизнеописание Ивана Петровича Павлова / С. Воронин // Роман-газета, 1986, № 20.
71. Воропай Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс / Т. С. Воропай. – Х., 1999.
72. Воспитать себя коммунистом. – Рига, 1980.
73. Воспитывай характер. Сборник для детей. – М., 1957.
74. Высоцкий А. И. Анализ приемов, применяемых подростками при самовоспитании // Материалы II межвузовской конференции по проблемам психологии воли. – Рязань, 1967.
75. Высоцкий А. И. Жизненные планы и волевая активность студентов / А. И. Высоцкий. – М., 1979.
76. Высоцкий А. И. Психологическая характеристика процесса самовоспитания подростков: Автореф. дис. ... канд. психолог. наук / А. И. Высоцкий. – Рязань, 1966.
77. Вяккерев Ф. Ф. Диалектическое противоречие и самодвижение (Теория и методы ее разработки): Автореф. дис. ... доктора филос. наук / Ф. Ф. Вяккерев – Л., 1972.
78. Вяккерев Ф. Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике / Ф. Ф. Вяккерев. – Л., 1972.
79. Габдулова Н. Н. Самовоспитание и формирование коммунистического мировоззрения социалистической личности / Н. Н. Габдулова // Формирование коммунистического мировоззрения. – Л., 1982.
80. Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии / Н. К. Гаврюшин // Вопросы философии. – 1996. – № 5.
81. Галкин Ю. В. Нравственное самовоспитание и самосовершенствование как формы нравственной саморегуляции личности / Ю. В. Галкин // Этическая теория и нравственность. – М., 1984.
82. Гамаюнов И. М. Сотворение характера / И. М. Гамаюнов. – М., 1972.
83. Ганди М. Моя жизнь: Пер. с англ. / М. Ганди. – М., 1969.
84. Гарин И. И. Кальвин / И. И. Гарин. – Харьков, 1994.
85. Гарин И. И. Лютер / И. И. Гарин. – Харьков, 1994.
86. Гарифьянов Р. С. Педагогические основы руководства самовоспитанием студентов: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Р. С. Гарифьянов. – М., 1978.
87. Гарифьянов Р. С. Психолого-педагогические основы руководства самовоспитанием студентов / Р. С. Гарифьянов. – Казань, 1978.
88. Гернек Ф. Пионеры атомного века / Ф. Гернек. – М., 1974.
89. Гершензон М. О. Творческое самосознание / М. О. Гершензон // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции (1909). – Свердловск, 1991.
90. Гильти К. Воспитание воли и характера / К. Гильти. – СПб., 1899.
91. Глезерман Г. Е. Воспитание и самовоспитание личности / Г. Е. Глезерман // Структура морали и личность. – М., 1977.
92. Глезерман Г. Е. Рождение нового человека: проблемы формирования личности при социализме / Г. Е. Глезерман. – М., 1982.

93. Глезерман Г. Е. Формирование, воспитание, самовоспитание личности / Г. Е. Глезерман // Вопросы философии. – 1976. – № 4.
94. Голованов Я. К. Этюды об ученых / Я. К. Голованов. – М., 1983.
95. Гончаренко Н. В. Гений в искусстве и науке / Н. В. Гончаренко. – М., 1991.
96. Горбунов Г. Д. Учитесь управлять собой / Г. Д. Горбунов. – Л., 1976.
97. Гордеева Л. М. Педагогическое руководство нравственным самовоспитанием школьников: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Л. М. Гордеева. – Минск, 1974.
98. Государев Н. А. Так становятся чемпионами / Н. А. Государев. – М., 1989.
99. Грабовський С. Самовизначення людини як проблема сучасної доби / С. Грабовський // Сучасність. – 1998. – № 9.
100. Гранин Д. Эта странная жизнь / Д. Гранин. – М., 1982.
101. Григорьев Г. С. Противоречие как источник саморазвития материи / Г. С. Григорьев, Р. Г. Симонгуляк // Понятие развития и актуальные проблемы теории социального прогресса. – Пермь, 1987.
102. Григорян Т. Г. Изучение философии как фактор самовоспитания и самообразования / Т. Г. Григорян // Методика преподавания общественных наук (Материалы конференции кафедр общественных наук МГУ). – М., 1972.
103. Гримак Л. П. Резервы человеческой психики: Введение в психологию активности / Л. П. Гримак. – М., 1987.
104. Гришин Д. М. Педагогическое руководство самовоспитанием школьников / Д. М. Гришин, Я. М. Колдунов. – М., 1975.
105. Гришин Д. М. Руководство самовоспитанием школьника / Д. М. Гришин, Я. И. Колдунов. – Калуга, 1968.
106. Гришина А. Ф. Воспитание и самовоспитание личности / А. Ф. Гришина // Мирозрение и личность. – Л., 1982.
107. Громцева А. К. Самообразование как социальная категория / А. К. Громцева. – Л., 1976.
108. Громцева А. К. Самообразование старшеклассников общеобразовательной школы / А. К. Громцева. – Л., 1974.
109. Громцева А. К. Самообразование школьников / А. К. Громцева // Советская педагогика. – 1987. – № 3.
110. Громцева А. К. Формирование у школьников готовности к самообразованию / А. К. Громцева. – М., 1983.
111. Грофф С. Путешествия в поисках себя / С. Грофф. – М., 2001.
112. Грязнова О. Ю. Самодисциплина личности – следствие и условие социального прогресса / О. Ю. Грязнова // Человек и социальный прогресс: Межвуз. сб. – Ижевск, 1982.
113. Губерський Л. Культура. Ідеологія. Особистість. Методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. – К., 2002.
114. Гуревич Л. І. О. М. Горький про виховання волі і характеру / Л. І. Гуревич // Радянська школа. – 1953. – № 6.



115. Гуревич П. С. Вселенная по имени человек / П. С. Гуревич // Свободная мысль. – 1991. – № 4.
116. Гуревич П. С. Человек в авантюре саморазвития / П. С. Гуревич // В кн. Э. Фромм. Психоанализ и этика. – М., 1993.
117. Гусева А. Г. Особенности познания самих себя студентами вуза в зависимости от половой принадлежности: Автореф. дис. ... канд. психолог. наук / А. Г. Гусева. – М., 1981.
118. Дао Зуй Нган. Психологические предпосылки самовоспитания в юношеском возрасте: Автореф. дис.... канд. психолог. наук / Нган Дао Зуй. – М., 1982.
119. Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера. Автобиография / Ч. Дарвин. – М., 1957.
120. Декарт Р. Правила для руководства ума. Страсти души: Пер. с лат. и франц. / Р. Декарт // Соч. в 2-х томах. – М., 1989. – Т. 1.
121. Денев, Дечо Жечев. Самовъзпитание / Дечо Жечев Денев. – София, 1970.
122. Дзюбалов В. А. Диалектика самовоспитания и воспитания в трудовом коллективе / О. Ю. Дзюбалов // Личность и общество в условиях совершенствования социализма. – Смоленск, 1985.
123. Димитрий Ростовский. Жития святых. Октябрь: Репр. изд. – Издание Введенской Оптиной Пустыни, 1993.
124. Добраев Л. П. Психологические основы работы над книгой / Л. П. Добраев. – М., 1970.
125. Донцов И. А. Критика христианского православного «учения» о личном самоусовершенствовании: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. А. Донцов. – Казань, 1966.
126. Донцов И. А. Личное самосовершенствование и мораль / И. А. Донцов. – М., 1975.
127. Донцов И. А. Проблема личного самосовершенствования в марксистской и христианской этике / И. А. Донцов // Атеизм, религия, нравственность. – М., 1972.
128. Донцов И. А. Проблемы личного самоусовершенствования / И. А. Донцов. – Таганрог, 1972.
129. Донцов И. А. Самовоспитание личности: философско-этические проблемы / И. А. Донцов. – М., 1984.
130. Донцов И. А. Самосовершенствование личности / И. А. Донцов. – Ростов н/Д., 1977.
131. Дорофеев Ю. Н. Нравственный идеал и его роль в самовоспитании личности (Методологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ю. Н. Дорофеев. – Харьков, 1986.
132. Дорофеев Ю. Н. Самовоспитание как необходимая категория общественной жизни / Ю. Н. Дорофеев. – Харьков, 1984.
133. Дорофеев Ю. Н. Сущность самовоспитания и его роль в системе коммунистического воспитания трудящихся / Ю. Н. Дорофеев. – Харьков, 1985.
134. Дронов М. Протестантская этика и православная аскетика // Человек. – 1999. – Вып. 3.

135. Дунина Н. И. Профессионально-педагогическое самовоспитание студентов: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Н. И. Дунина. – Рязань, 1975.
136. Дэй Л. Самоучитель по развитию интуиции / Л. Дэй. – М., 2001.
137. Дюбуа П. Самовоспитание. – СПб., 1915.
138. Евтушенко Е. Талант есть чудо необычайное / Е. Евтушенко. – М., 1980.
139. Елканов С. Б. Воспитание и самовоспитание ответственности у подростков: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / С. Б. Елканов. – М., 1970.
140. Елканов С. Б. Основы профессионального самовоспитания будущего учителя: Учебное пособие для студентов пединститутов / С. Б. Елканов. – М., 1989.
141. Елканов С. Б. Профессиональное самовоспитание учителя. Книга для учителей / С. Б. Елканов. – М., 1986.
142. Емельянова Л. К. Влияние различных видов примера на самовоспитание старших подростков: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Л. К. Емельянова. – Иркутск, 1972.
143. Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики. – Нижний Новгород: Изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002.
144. Ермилов В. Воспитание и самовоспитание в беседах / В. Ермилов. – Москва-Санкт-Петербург, 1915.
145. Етика: Навчальний посібник / В. О. Лозовой, М. І. Панов, О. А. Стасевська та ін., за ред. В. О. Лозового. – К., 2002.
146. Єрахторіна О. М. Самовдосконалення особистості як наукова проблема / О. М. Єрахторіна // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід. Міжвузівська наукова конференція (м. Харків, 12 – 13 квітня 2006 р.) – м. Харків, 2006.
147. Жизненный путь личности (Вопросы теории и методологии социально-психологического исследования). – К., 1987.
148. Жизнь как творчество (социально-психологический анализ). – К., 1985.
149. Життєві кризи особистості: У 2 ч. – К., 1998. – Ч. 2.
150. Жоли Г. Психология великих людей / Г. Жоли. – СПб., 1894
151. Жуховицкий Л. А. Помогите своей судьбе / Л. А. Жуховицкий. – М., 1989.
152. Заборова В. В. Искусство как форма самопознания и развития личности / В. В. Заборова. – Свердловск, 1975.
153. Завязкин О. В. Самоконтроль и саморегуляция / О. В. Завязкин. – Донецк, 1998.
154. Закладная В. О самовоспитании / В. Закладная, О. Целикова. – М., 1964.
155. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование / С. М. Зарин. – М., 1996.
156. Зборовский Г. Е. Самообразование в условиях формирования новой образовательной парадигмы / Г. Е. Зборовский // Гуманизация и гуманитаризация профессионально-педагогического образования. – Екатеринбург, 1994.
157. Зборовский Г. Е. Самообразование как социологическая проблема / Г. Е. Зборовский, Е. А. Шуклина // Социологические исследования. – 1997. – № 10.
158. Зевево И. Самопознание Дзено / И. Зевево. – Л., 1972.
159. Зинченко В. П. Человек развивающийся / В. П. Зинченко, Е. Б. Моргунов. – М., 1994.

160. Зинченко Ю. Г. Роль самовоспитания в духовном развитии личности (к постановке проблемы) / Ю. Г. Зинченко // Духовное производство и личность: Межвузовский сборник научных трудов. – Л., 1981.
161. Злобин Д. Ф. Советский образ жизни как основа самовоспитания и воспитания личности / Д. Ф. Злобин // Советский образ жизни – основа формирования личности: Темат. сб. науч. тр. профес. -преподават. состава вузов М-ва Просвещения Каз. ССР. – Алма-Ата, 1985.
162. Злотников Ю. Я. Проблема самосознания в философии и ее значение для советских воинов / Ю. Я. Злотников. – М., 1979.
163. Злотников Ю. Я. Самовоспитание и морально-боевые качества / Ю. Я. Злотников // Коммунист Вооруженных сил. – 1968. – № 17.
164. Злотников Ю. Я. Самосознание и самовоспитание советского офицера. Методологические основы / Ю. Я. Злотников. – М., 1973.
165. Злотников Ю. Я. Самосознание советского человека: теоретико-методологический аспект / Ю. Я. Злотников // Коммунист Узбекистана. – 1986. – № 6.
166. Злотников Ю. Я. Философские вопросы теории самовоспитания: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ю. Я. Злотников. – М., 1970.
167. Зосимовский А. В. Проблема управления процессом формирования личности / А. В. Зосимовский, Л. И. Рувинский. – М., 1972.
168. Зотов Н. Д. Личность как субъект нравственной активности: природа и становление / Н. Д. Зотов. – Томск, 1984.
169. Зягин Б. П. Педагогические основы профессионального самовоспитания студентов в педагогических вузах: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Б. П. Зягин. – Алма-Ата, 1976.
170. Ибраимов Х. Особенности самовоспитания студентов младших курсов: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Х. Ибраимов. – М., 1984.
171. Иванов Д. Так улыбаются сильные / Д. Иванов, С. Токарев. – М., 1976.
172. Иващенко А. В. Нравственное самовоспитание старшеклассников / А. В. Иващенко. – М., 1974.
173. Иващенко А. В. Основы нравственного самовоспитания старшеклассников: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / А. В. Иващенко. – М., 1971.
174. Игнатовский Л. И. Нравственное самовоспитание личности в условиях развитого социализма / Л. И. Игнатовский. – М., 1979.
175. Иеромонах Алексей (Кузнецов). Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование / Репринт. изд., 1913. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000.
176. Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить / Э. В. Ильенков // Наука и жизнь. – 1984, № 8.
177. Иноземцева Л. Д. Особенности педагогического руководства самовоспитанием учащихся школ взрослых: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Л. Д. Иноземцева. – М., 1980.
178. Исаак Сирий, преподобный. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новоткрытые тексты / Пер. с сирийского. – СПб., 2003.

179. Исаева Н. И. Психологические особенности профессионального самовоспитания студентов медвуза: Автореф. дис. ... канд. психолог. наук / Н. И. Исаева. – М., 1984.
180. Йолова Х. Г. Соотношение самооценки и некоторых компонентов умственных способностей: Автореф. дис. ... канд. психолог. наук / Х. Г. Йолова. – М., 1989.
181. Кабанова С. В. Самовоспитание в системе воспитательной работы со студентами педагогического вуза: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / С. В. Кабанова. – М., 1980.
182. Каганов Л. Л. Учись учиться, учись трудиться / Л. Л. Каганов. – Минск, 1979.
183. Кайдалов А. Г. Проблема самодвижения в марксистско-ленинской философии / А. Г. Кайдалов. – Пермь, 1982.
184. Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы / В. А. Кайдалов. – Томск, 1982.
185. Как построить свое «Я». – М., 1991.
186. Калиниченко П. П. Деякі аспекти організації самовиховання студентської молоді / П. П. Калиниченко // Проблеми освіти. – 2001. – Вип. 25.
187. Каптерев П. В. О саморазвитии и самовоспитании / П. В. Каптерев // Педагогика. – 1999. – № 7.
188. Карнаухова Л. А. Самосознание и его роль в нравственном поведении личности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Л. А. Карнаухова. – Л., 1978.
189. Карпенчук С. Г. Самовиховання особистості: Науково-методичний посібник / С. Г. Карпенчук. – К., 1998.
190. Карсавин Л. П. Аскетизм и иерархия / Л. П. Карсавин // Минувшее: Исторический альманах. – Париж, 1991.
191. Карсавин Л. П. Монашество в средние века / Л. П. Карсавин. – М., 1992.
192. Кассиль Л. Разговор о культурном человеке / Л. Кассиль. – М., 1961.
193. Керженцев П. М. Организуй самого себя / П. М. Керженцев. – М., 1925.
194. Кессиди Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. – М., 1988.
195. Кириладш А. Г. Самоосвітня діяльність учня як складова сучасної гуманістичної педагогічної технології / А. Г. Кириладш, Е. А. Коровка // Зб. наук. праць. – Херсон, 1992. – Вип. 9.
196. Кириленко Г. Г. Самосознание и мировоззрение личности: (Философско-публицистический очерк) / Г. Г. Кириленко. – М., 1988.
197. Кирхнер Ф. Самовоспитание юношества / Ф. Кирхнер. – СПб., 1902.
198. Киселев В. П. Нравственное самовоспитание / В. П. Киселев. – М., 1977.
199. Клочков В. М. Школа и самовоспитание / В. М. Клочков // Науч. докл. высш. шк.: Науч. коммунизм. – М., 1984. – № 5.
200. Клюев Б. И. Йога: философия и практика / Б. И. Клюев // Вопросы научного атеизма. – М., 1989. – Вып. 38: Мистицизм: проблемы анализа и критики.
201. Книга и политическое самообразование. – М., 1973.
202. Князин М. О. Функціональна роль самоосвітньої роботи у становленні особистості вчителя-дослідника / М. О. Князин // Наук. вісник Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського. – Одеса, 1999. – Вип. 8 – 9.

203. Кобенко А. А. Педагогическое руководство самовоспитанием офицеров / А. А. Кобенко. – М., 1970.
204. Кобенко А. А. Самовоспитание будущего офицера / А. А. Кобенко // Советы первокурснику военного вуза. – Ростов, 1973.
205. Кобенко А. А. Самовоспитание офицеров Советской Армии: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / А. А. Кобенко. – М., 1971.
206. Ковалев А. Г. Воля и ее воспитание. – Симферополь, 1949.
207. Ковалев А. Г. Личность воспитывает себя / А. Г. Ковалев. – М., 1983.
208. Ковалев А. Г. Психология и педагогика самовоспитания / А. Г. Ковалев, А. А. Бодалев. – Л., 1958.
209. Ковалев А. Г. Психология личности / А. Г. Ковалев. – М., 1970.
210. Ковалев А. Г. Самовоспитание школьников / А. Г. Ковалев. – М., 1968.
211. Ковалев С. Общественное воспитание и самовоспитание социалистической личности / С. Ковалев // Политическое самообразование. – 1984. – № 10.
212. Ковалев С. М. Воспитание и самовоспитание / С. М. Ковалев. – М., 1986.
213. Ковалев С. М. Самовоспитание / С. М. Ковалев // БСЭ. – М., 1975. – Т. 22.
214. Ковалев С. М. Формирование социалистической личности / С. М. Ковалев. – М., 1980.
215. Ковалева М. М. Особенности организации самовоспитания в юношеском возрасте: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / М. М. Ковалева. – М., 1973.
216. Коваленко Е. А. Духовно-ціннісна природа усвідомленого саморозвитку особистості / Е. А. Коваленко // Гуманізм і моральність: екзистенційні виміри. – Львів, 1997.
217. Коваленко Е. А. Самовиховання особистості: філософсько-етичний аспект / Е. А. Коваленко // Наук. вісник Харків. держав. пед. ун-ту. Філософія. – Х., 1998.
218. Коваленко Е. А. Типологія світогляду та типологія самовиховання особистості / Е. А. Коваленко // Вестник Харьков. государ. ун-та № 409'98. Философские перипетии. – Харьков, 1998.
219. Коваленко Е. А. Ціннісна природа усвідомленого саморозвитку особистості: соціально-філософський аналіз: Автореф. дис. ... канд. філос. наук / Е. А. Коваленко. – Х., 2005.
220. Коваленко Э. А. Нравственное самосовершенствование личности / Э. А. Коваленко // Вісник Харків. держав. ун-ту. Філософія і культура. – Харьков, 1997 – 1998. – № 397.
221. Коваленко Э. А. О двойственной природе осознанного саморазвития личности // Вчені записки Харківського гуманітарного інституту «Народна українська академія». – Харьков, 1998. – Т. 4.
222. Коваленко Э. А. О формах и уровнях саморазвития личности / Э. А. Коваленко // Вчені записки Харків. гуманітар. ін-ту «Народна українська академія». – Х., 1999. – Т. 5.
223. Коваленко Э. А. Система ценностей в саморазвитии личности / Э. А. Коваленко // Ученые записки Харьков. гуманитар. ин-та «Народная украинская академия». – Харьков, 1996. – Т. 2.

224. Коваленко Э. А. Ценностная природа самовоспитания личности / Э. А. Коваленко // Проблемы буття людини. Вісник Харків. націон. ун-ту ім. В. Н. Каразіна № 501/2. – Харків-Дрогобич, 2001.
225. Ковальов О. Г. Самовиховання учнів / О. Г. Ковальов, Л. С. Сапожникова. – К., 1964.
226. Коган Л. Н. Самореализация личности как социальный процесс / Л. Н. Коган // Социально-культурный предпосылки самореализации личности в социалистическом обществе: Сб. ст. – Свердловск, 1983.
227. Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека / Л. Н. Коган. – М., 1984.
228. Коган Л. Н. Человек и его судьба / Л. Н. Коган. – М., 1988.
229. Козелецкий Ю. Человек многомерный: Психологическое эссе / Ю. Козелецкий. – К., 1991.
230. Коларова М. Роль морали и нравственного самовоспитания в формировании личности / М. Коларова, Е. К. Бородихина // Общественная среда и личность. – К., 1981.
231. Колбановский В. А. Значение самовоспитания в коммунистическом воспитании трудящихся / В. А. Колбановский // Вопросы теории и практики коммунистического воспитания. – М., 1962.
232. Колбаско И. И. Учащимся о самообразовании / И. И. Колбаско. – Минск, 1976.
233. Колесникова Е. В. Эстетическое самовоспитание в развитии творческого потенциала будущего инженера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Е. В. Колесникова. – К., 1989.
234. Коломинский Я. Л. Познай самого себя / Я. Л. Коломинский. – Минск, 1981.
235. Коломинский Я. Л. Человек среди людей / Я. Л. Коломинский. – М., 1973.
236. Комаров А. А. Организация, психология и технология самообразования человека работающего / А. А. Комаров // Управление персоналом. – 2001. – № 4.
237. Коммунистические идеалы и становление личности студента. – Харьков, 1977.
238. Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание / И. С. Кон. – М., 1984.
239. Кон И. С. Открытие «Я» / И. С. Кон. – М., 1978.
240. Кондратюк А. П. Самовоспитание и коллектив / А. П. Кондратюк // Вестник высшей школы. – 1974. – № 6.
241. Конри Р. Властелин эмоций / Р. Конри и др. – СПб., 1997.
242. Корнеев П. В. Жизненный опыт личности / П. В. Корнеев. – М., 1985.
243. Корнилов К. Н. Воля и ее воспитание / К. Н. Корнилов. – М., 1957.
244. Корнилов К. Н. Воля и ее воспитание / К. Н. Корнилов. – М., 1957.
245. Коростылева Л. А. Проблема самореализации личности в системе наук о человеке / Л. А. Коростылева // Психологические проблемы самореализации личности. – СПб., 1997.
246. Костюк Г. С. Навчально-виховний процес і психічний розвиток особистості / Г. С. Костюк. – К., 1989.
247. Кочетов А. И. Взаимосвязь воспитания и самовоспитания: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / А. И. Кочетов. – М., 1967.
248. Кочетов А. И. Как заниматься самовоспитанием / А. И. Кочетов. – Минск, 1991.

249. Кочетов А. И. О возможностях самовоспитания / А. И. Кочетов // Народное образование. – 1964. – № 10.
250. Кочетов А. И. О некоторых вопросах теории самовоспитания / А. И. Кочетов // Советская педагогика. – 1971. – № 1.
251. Кочетов А. И. Организация самовоспитания школьников / А. И. Кочетов. – Минск, 1990.
252. Кочетов А. И. Особенности самовоспитания подростка / А. И. Кочетов // Советская педагогика. – 1966. – № 10.
253. Кочетов А. И. Педагогические основы самовоспитания / А. И. Кочетов. – М., 1974.
254. Кочетов А. И. Самовоспитание подростка / А. И. Кочетов. – Свердловск, 1967.
255. Кравчун Н. С. Самовоспитание советских воинов / Н. С. Кравчун // Военная педагогика. – М., 1966.
256. Краева О. Л. Диалектика потенциала человека / О. Л. Краева. – М. – Н. Новгород, 1999.
257. Крамар П. П. Про творче самовдосконалення людської особистості та його суперечливий характер / П. П. Крамар // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя, 1999. – Вип. 5.
258. Крауклис А. А. Саморегуляция высшей нервной деятельности / А. А. Крауклис. – Рига, 1964.
259. Крупская Н. К. Вопросы самообразования / Н. К. Крупская. – М., 1939.
260. Крупская Н. К. О самообразовании / Н. К. Крупская. – М., 1936.
261. Крупская Н. К. Организация самообразования / Н. К. Крупская // Воспитание молодежи в ленинском духе. – М., 1989.
262. Крутецкий В. А. Воспитание воли и характера / В. А. Крутецкий. – М., 1960.
263. Куликова Л. Н. Активизация самовоспитания старшеклассников в деятельности школьной комсомольской организации: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Л. Н. Куликова – М., 1979.
264. Куликова Л. Н. Педагогические основы самовоспитания ученического коллектива старшеклассников / Л. Н. Куликова. – Владивосток, 1989.
265. Куликова Л. Н. Проблемы саморазвития личности / Л. Н. Куликова. – Хабаровск, 1997.
266. Культура жизни личности (проблемы теории и методологии социально-психологического исследования). – К., 1988.
267. Курчинский В. О. Самоосвітні роздуми / Курчинский В. О. – К., 1991.
268. Кутеев Е. А. Преодоление у подростков отрицательных качеств в процессе самовоспитания: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Е. А. Кутеев. – Минск, 1982.
269. Кутеева О. Г. Опыт подготовки будущих учителей к организации самовоспитания старшеклассников / О. Г. Кутеева, Е. А. Кутеев // Советская педагогика, 1981. – № 5.
270. Кутепов В. П. Человеческая деятельность как самопорождающаяся система: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. П. Кутепов. – Фрунзе, 1976.
271. Куценко В. Г. Пути самосовершенствования личности / В. Г. Куценко. – Л., 1979.

272. Куценко В. Г. Управление самовоспитанием учащихся / В. Г. Куценко. – Л., 1973.
273. Куценко В. Г. Формирование самостоятельного поведения у младших подростков на основе самовоспитания: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / В. Г. Куценко. – Л., 1965.
274. Кучуашвили В. К. Педагогические основы организации процесса самовоспитания учащихся старших классов: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / В. К. Кучуашвили. – Тбилиси, 1980.
275. Кюри Е. Мария Кюри / Е. Кюри. – М., 1980.
276. Лакейн А. Как стать хозяином своей судьбы / А. Лакейн. – М., 1997.
277. Леббок Дж. Самовоспитание и умение жить / Дж. Леббок. – СПб., 1913.
278. Лебедев Ю. А. Физическая культура общества и физическое совершенство личности в условиях развитого социализма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ю. А. Лебедев. – Пермь, 1983.
279. Леви В. Искусство быть другим / В. Леви. – М., 1980.
280. Леви В. Искусство быть собой / В. Леви. – М., 1977.
281. Леви П. Рациональное воспитание воли. Практическое руководство к духовному самолечению и самовоспитанию / П. Леви. – СПб., 1912.
282. Левченко О. О. Культура творчої особистості / О. О. Левченко. – Луганськ, 1999.
283. Линдеман Х. Аутогенная тренировка / Х. Линдеман. – М., 1980.
284. Липкина А. И. Психология самооценки школьника: Автореф. дис.... канд. психол. наук / А. И. Липкина. – М., 1974.
285. Личность и труд. – М., 1965.
286. Личность. Проблемы формирования и личного самосовершенствования // Труды радиотехнического института. – Таганрог, 1972. – Вып. 23.
287. Лобзин В. Искусство управлять собой / В. Лобзин, Г. Беляев, Л. Копылова // Наука и жизнь. – 1978. – № 7 – 11.
288. Лобзин В. С. Аутогенная тренировка / В. С. Лобзин, М. М. Решетников. – Л., 1986.
289. Лозовой В. А. Возрастные роли самовоспитания личности в условиях развитого социализма / В. А. Лозовой // Вестник Харьков. политех. ин-та. – 1983. – № 201.
290. Лозовой В. А. Конкретно-социологический анализ самовоспитания советской молодежи / В. А. Лозовой // Вестник Харьков. политех. ин-та. – 1985. – № 228.
291. Лозовой В. А. Культура жизнетворчества и самовоспитание / В. А. Лозовой, А. В. Буряк, Н. И. Соболева // Дух і космос: Наука і культура на шляху до нетрадиційного світосприйняття. – Х., 1995.
292. Лозовой В. А. Культура личности и самовоспитание (историко-философский и историко-культурологический аспекты) / В. А. Лозовой, И. Н. Пугина. – Харьков, 1988. – Деп. в ИНИОН АН СССР. – 17. 08. 88. – № 35190.
293. Лозовой В. А. Методика конкретно-социологического исследования самовоспитания личности / В. А. Лозовой // Проблемы научных исследований и практики преподавания социологии. Материалы республиканского научно-методического семинара преподавателей социологии. – К., 1991.



294. Лозовой В. А. Нравственная культура личности: содержание и пути формирования. Учебное пособие / В. А. Лозовой. – Харьков, 2001.
295. Лозовой В. А. Нравственное самовоспитание личности: критерии, типы и уровни развития / В. А. Лозовой // Ключевые проблемы нравственного воспитания. Тезисы к методологическому семинару сектора этики Института философии АН СССР. «Этика. Мирозозрение. Нравственное воспитание». – М., 1986.
296. Лозовой В. А. О педагогическом руководстве самовоспитанием студентов / В. А. Лозовой // Pzace naukowe instytutu nauk economicznych i społecznych. – Poznan, 1981. – № 16.
297. Лозовой В. А. Особенности культурологического анализа личностного саморазвития / В. А. Лозовой, В. Ф. Тертычная // Ученые записки Харьков. гуманитар. ин-та «Народная украинская академия». – Харьков, 1997. – Т. 3.
298. Лозовой В. А. Педагогическое руководство самообразованием студентов / В. А. Лозовой // Перестройка преподавания общественных наук. Сборник информационных материалов. – К., 1990.
299. Лозовой В. А. Противоречия развития культуры личности / В. А. Лозовой, И. Н. Пугина // Наука и культура: гуманистический аспект. Тематический сборник научных трудов. – Харьков, 1991.
300. Лозовой В. А. Роль самовоспитания в процессе подготовки советского специалиста: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. А. Лозовой. – Харьков, 1976.
301. Лозовой В. А. Роль самовоспитания в развитии творческого потенциала специалиста / В. А. Лозовой, М. П. Колесников, Е. В. Колесникова // Интеллектуализация образования и творчество. Материалы научно-практического симпозиума «Интеллектуальная поддержка в сложных предметных областях». – Новосибирск, 1992. – Вып. 3.
302. Лозовой В. А. Самовоспитание личности как философско-социологическая проблема: Автореф. дис. ... докт. филос. наук / В. А. Лозовой. – К., 1991.
303. Лозовой В. А. Самовоспитание личности: философско-социологический анализ / В. А. Лозовой. – Харьков, 1991.
304. Лозовой В. А. Самовоспитание, самосовершенствование личности как научная проблема / В. А. Лозовой // Актуальные проблемы формирования личности: Сборник статей. – Харьков, 1995.
305. Лозовой В. А. Самообразование – важное звено перестройки высшего образования / В. А. Лозовой, В. Н. Чижиков // Вопросы общественных наук. – К., 1989. – Вып. 80.
306. Лозовой В. А. Самообразование личности как необходимость и ценность / В. А. Лозовой, Е. В. Бурлука // Вчені записки Харків. гуманітар. ін-ту «Народна українська академія». – Х., 2001. – Т. 7.
307. Лозовой В. А. Самообразование личности как социальная проблема и отрасль социологического знания / В. А. Лозовой // Курс лекций по социологии образования: Учебное пособие для высших учебных заведений / Под ред. В. И. Астаховой. – Харьков, 2003.
308. Лозовой В. А. Самообразование студента: проблемы и опыт / В. А. Лозовой // Ученые записки Харьков. гуманитар. ин-та «Народная украинская академия». – Х., 1995. – Вып. 1.

309. Лозовой В. А. Саморазрушение личности как социальная проблема / В. А. Лозовой, В. А. Иванова // Харьковские социологические чтения – 97. Научно-методическое обеспечение преподавания социологических дисциплин. Доклады и сообщения участников семинара преподавателей вузов Украины. Часть II. – Харьков, 1997.
310. Лозовой В. А. Самосовершенствование личности: философско-художественное осмысление идеи и процесса в украинском духовном пространстве / В. А. Лозовой, В. Ф. Тертычная // Ученые записки Харьков. гуманитар. ин-та «Народная украинская академия». – Харьков, 1996. – Т. 2.
311. Лозовой В. А. Самосознание и самовоспитание в становлении личности будущего специалиста / В. А. Лозовой, Ю. Ф. Максименко // Вестник Харьков. политех. ин-та. – 1983. – № 201.
312. Лозовой В. А. Социальная функция самовоспитания студентов / В. А. Лозовой // Вестник Харьков. политех. ин-та. – 1979. – № 154.
313. Лозовой В. А. Социология личности. Учебно-методическое пособие / В. А. Лозовой, И. С. Сабатовская. – Харьков, 2002.
314. Лозовой В. А. Сущность, содержание, закономерности и особенности самовоспитания личности в условиях совершенствования социализма / В. А. Лозовой. – Харьков, 1988. – Деп. в ИНИОН АН СССР. – 24. 01. 89. – № 36729.
315. Лозовой В. А. Формы проявления саморазрушительной активности человека / В. А. Лозовой, В. А. Иванова, А. И. Понедилок // Економічне, політико-правове і духовне життя в Україні та розвиток особистості: Матеріали наукової конференції за підсумками виконання комплексної цільової програми (м. Харків, 12 – 13 квітня 2001 р. ). – Харків, 2003.
316. Лозовой В. А. Эстетическое воспитание и самовоспитание – важные факторы развития творческого потенциала специалиста / В. А. Лозовой, Е. А. Петутина, Е. В. Тарасова // Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. – Симферополь, 1987.
317. Лозовой В. А. Эстетическое воспитание и самовоспитание как средство становления личности инженера / В. А. Лозовой, И. П. Стогний, Е. В. Тарасова и др. // Проблемы высшей школы. Респ. научно-методический сб. – К., 1987. – Вып. 63.
318. Лозовой В. А. Эстетическое самовоспитание студенческой и других групп молодежи / В. А. Лозовой, Е. В. Тарасова. – Харьков, 1987. – Деп. в НИИ ВШ СССР. – 31. 03. 88, № 483 – 488.
319. Лозовой В. О. В. І. Ленін про проблеми самовиховання / В. О. Лозовой // Вісник Харків. політех. ін-ту. – 1969. – № 42 (90).
320. Лозовой В. О. Деякі питання удосконалення процесу самовиховання студентів / В. О. Лозовой, С. М. Коновалов, В. О. Правоторов // Вісник Харків. ун-ту. – 1976. – № 143.
321. Лозовой В. О. До вивчення проблеми самовиховання студентів / В. О. Лозовой // Вісник Харків. ун-ту. – 1975. – № 121.
322. Лозовой В. О. Культура життєтворчості особистості (історико-логічний аспект) / В. О. Лозовой, Г. В. Буряк, Соболева Н. І. // Вісник Харків. політех. ін-ту. – 1993. – № 18: Деякі питання історії української держави.

323. Лозовой В. О. Про роль професійного інтересу студента у процесі його самовиховання / В. О. Лозовой, В. О. Правоторов // Вісник Харків. політех. ін-ту. – 1973. – № 86.
324. Лозовой В. О. Роль самовиховання у формуванні особи майбутнього спеціаліста / В. О. Лозовой // Вісник Харків. ун-ту. – 1974. – № 114.
325. Лозовой В. О. Самовиховання студентів як предмет конкретно-соціологічного дослідження / В. О. Лозовой // Вісник Харків. ун-ту. – 1976. – № 144.
326. Лондон Д. Мартин Иден / Д. Лондон. – М., 1980.
327. Луначарский А. В. О воспитании и образовании / А. В. Луначарский. – М., 1976.
328. Луценко Е. А. Целесообразное развитие способностей как предметная специфика самовоспитания / Е. А. Луценко // 60-летие образования Союза Советских Социалистических Республик и актуальные проблемы научного коммунизма. – М., 1983.
329. Лысьий В. От самообразования к самообразующейся организации / В. Лысьий, В. Опанасюк // Персонал. – 2001. – № 8.
330. Макарец Н. Ф. Самосовершенствование как фактор социализации индивида: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Н. Ф. Макарец. – К., 1987.
331. Макаровская А. П. Педагогическое руководство самовоспитанием пионеров: Автореф. дис. ... канд. пед. наук / А. П. Макаровская. – М., 1967.
332. Макаровская А. П. Руководство самовоспитанием пионеров / А. П. Макаровская // Советская педагогика. – 1967. – № 4.
333. Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни // Творения преп. Максима Исповедника. – Книга 1: Богословские и аскетические трактаты. – Мартис, 1993.
334. Малахов Г. П. Измени себя сам / Г. П. Малахов. – Донецк, 1999.
335. Малая В. Г. Воздействие семейной микросреды на процесс самовоспитания личности / В. Г. Малая. – Иваново, 1983.
336. Малая В. Г. К вопросу о гносеологическом анализе самовоспитания / В. Г. Малая. – Иваново, 1981.
337. Малая В. Г. Проблема самовоспитания личности и задачи идеологической работы на современной этапе / В. Г. Малая. – Иваново, 1986.
338. Малая В. Г. Роль культуры в процессе самовоспитания личности: история и современность / В. Г. Малая. – Иваново, 1985.
339. Малая В. Г. Роль макросреды в процессе самовоспитания личности / В. Г. Малая. – Иваново, 1982.
340. Малая В. Г. Роль микросреды в процессе самовоспитания личности / В. Г. Малая. – Иваново, 1983.
341. Малая В. Г. Самовоспитание личности в трудовом коллективе / В. Г. Малая. – Иваново, 1983.
342. Малая В. Г. Самовоспитание личности в условиях НТР / В. Г. Малая. – Иваново, 1984.
343. Малая В. Г. Социально-философское содержание категории «самовоспитание» / В. Г. Малая // Становление и структура сознания и познания. – Иваново, 1982.

344. Малая В. Г. Философский анализ категории самовоспитания / В. Г. Малая. – Иваново, 1981.
345. Малая В. Г. Эстетическое самовоспитание личности при социализме / В. Г. Малая. – Иваново, 1985.
346. Маленкова Л. И. Я – человек! (курс «Человековедения»: старшеклассникам о самопознании и самовоспитании) / Л. И. Маленкова. – М., 1996.
347. Маркова Т. И. Нравственное самовоспитание: Методологические проблемы: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т. И. Маркова. – Л., 1987.
348. Марковец Г. В., Марковец Л. Н. Організація самостійної роботи студентів, що навчаються за індивідуальним планом // Проблеми вищої школи: наук.-метод. зб. – К., 1994. – Вип. 81.
349. Марьенко И. С. Процесс нравственного самовоспитания в советской школе: Автореф. дис. ... докт. педагог. наук / И. С. Марьенко. – М., 1970.
350. Маслоу А. Самоактуализация личности // Психология личности: Тексты / А. Маслоу. – М., 1982.
351. Матвеев П. Е. Профессиональная этика и проблема самовоспитания // Профессиональная этика: производственные и непроизводственные аспекты / П. Е. Матвеев, Л. И. Иванов. – Владимир, 1982. – С. 62 – 64.
352. Матвейчев В. П. О самовоспитании учащихся / В. П. Матвейчев // Единство обучения и воспитания в процессе трудовой подготовки молодежи. – М., 1972.
353. Матюшкова Т. И. Идейно-нравственное самовоспитание рабочей молодежи в условиях развитого социализма. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук / Т. И. Матюшкова. – Минск, 1984.
354. Матюшкова Т. И. Роль самовоспитания в формировании морального облика молодого рабочего / Т. И. Матюшкова, М. П. Винокурова // Советский рабочий: социальный и духовный облик. – Минск, 1983.
355. Матюшкова Т. И. Самовоспитание как фактор духовного развития личности в свободное время / Т. И. Матюшкова // Свободное время и духовное богатство личности. – Минск, 1983.
356. Машкова Л. Т. Воспитай себя (методическое пособие в помощь лектору) / Л. Т. Машкова. – Л., 1974.
357. Мессон Дж. О самовоспитании / Дж. Мессон. – СПб., 1865.
358. Методология и методика исследования проблемы самовоспитания. – Рязань, 1978.
359. Мехорн Г. Гениями не рождаются / Г. Мехорн, Х. -Г. Мелхор. – М., 1989.
360. Микалко М. Тренинг интуиции / М. Микалко. – СПб., 2001.
361. Мистецтво життєтворчості особистості: У 2 ч. – К., 1997.
362. Михайлов Ф. Т. Общественное сознание и самосознание личности / Ф. Т. Михайлов. – М., 1990.
363. Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития / Н. Н. Моисеев. – М., 1987.
364. Момов В. Самовоспитание, самоутверждение, самоконтроль / В. Момов, А. И. Кочетов. – М., 1975.

365. Монтень М. Об искусстве жить достойно / М. Монтень. – М., 1973.
366. Монтень М. Опыт / М. Монтень // Избранные произведения в 3-х томах. – М., 1992.
367. Моральный облик строителя коммунизма. – М., 1964.
368. Мурзин А. Сотвори себя сам / А. Мурзин. – М., 1987.
369. Мясников А. Самовоспитание доступно каждому / А. Мясников // В человеке должно быть все прекрасно. – Л., 1962.
370. Навхарова Л. В. Мироззрение, моральное сознание и нравственное самовоспитание личности / Л. В. Нахарова // Человек, философия, культура: Тез. выступлений слушателей V Всесоюз. шк. молодых ученых (Звенигород, 1984 г.). – М., 1984. – Вып. 2. – Ч. 1.
371. Нагорный Н. Н. Саморазвитие личности в условиях реформирования общества / Н. Н. Нагорный, Н. А. Ермоловский // Молодежь и реформирование общества (Пути, методы, средства воспитания). – М.; – Х., 1993.
372. Назаров В. Н. Нравственная мудрость как творчество жизни / В. Н. Назаров // Философские науки. – 1991. – № 11.
373. Назаров И. Т. Культура воли. Система самовоспитания здоровой личности / И. Т. Назаров. – Л., 1929.
374. Налівайко Г. В. Історіографічний аспект розвитку самоосвітньої діяльності вчителів / Г. В. Налівайко // Імідж сучасного педагога. – 2001. - № 1.
375. Наумченко И. Л. Самообразование будущего учителя / И. Л. Наумченко. – Саранск, 1974.
376. Научно-техническая революция и социализм. – М., 1973.
377. Невельская-Гордеева Е. П. Философский анализ проблемы самоопределения личности: Автореф. дис... канд. филос. наук / Е. П. Невельская-Гордеева. – Х., 1994.
378. Невжиловски Л. Уровень развития самосознания студентов и деятельность студентов по самовоспитанию / Л. Невжиловски // Совр. высш. шк. – Варшава, 1983. – № 2 /42.
379. Недашковская М. А. Самореализация личности как феномен культуры: Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. – К., 1990.
380. Немировская В. П. О самовоспитании учащихся / В. П. Немировская // Советская педагогика. – 1961. – № 12.
381. Непокойчитский А. А. Необходимость самовоспитания / А. А. Непокойчитский. – К., 1912.
382. Нестеренко Г. О. Самореализация личности в аспекте ее культурного бытия / Г. О. Нестеренко // Філософські, культурологічні, релігійознавчі аспекти осмислення сучасного світу та їх науково-методичне значення: Науково-методичн. зб. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 1.
383. Никитин Е. П. Проблема самоутверждения личности в философии и психологии / Е. П. Никитин, Н. Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1995. – № 8.
384. Никитин Е. П. Самоутверждение человека / Е. П. Никитин, Н. Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1997. – № 9.
385. Николов Л. Структуры человеческой деятельности / Л. Николов. – М., 1984.

386. Ніколенко Д. Ф. Проблема формування у студентів нахилів до самовиховання / Д. Ф. Ніколенко // Проблеми вищої школи. – К., 1972. – Вип. 9.
387. Нордау М. Психологія генія і таланта / М. Нордау. – К.; Х., 1898.
388. Норкин Г. А. Формирование самодисциплины труда в условиях социализма / Г. А. Норкин. – Л., 1982.
389. Носов М. А. Духовная лестница св. Исаака Сирина // Человек. – 1992. – № 5.
390. Нравственное воспитание. Проблемы теории и практики. – М., 1979.
391. Нравственное самосовершенствование личности (по материалам круглого стола – Москва, 1987): Этика. – М.: Знание, 1989. – № 2.
392. Нравственные аспекты общественного сознания: Межвуз. сб. науч. тр. – Барнаул, 1990.
393. Нравственный прогресс и личность. Методические вопросы нравственного прогресса и самосовершенствования личности. – Вильнюс, 1976.
394. Ольшанский Л. В. О психологических механизмах социальной адаптации и самовоспитания личности / Л. В. Ольшанский, Н. Г. Ярлыкова // Социальная адаптация и вопросы нравственного воспитания личности. – Барнаул, 1984.
395. Опарев Г. И. Самовоспитание и формирование личности (в помощь лектору) / Г. И. Опарев. – Рига, 1969.
396. Оптовцев М. П. О самоулучшении / М. П. Оптовцев. – М., 1907.
397. Орлов Ю. Как начать «новую жизнь» / Ю. Орлов // Молодой коммунист. – М., 1981. – № 11.
398. Орлов Ю. М. Восхождение к индивидуальности: Книга для учителя / Ю. М. Орлов. – М., 1991.
399. Орлов Ю. М. Самопознание и самовоспитание характера: Беседы психолога со старшеклассниками. Книга для учащихся / Ю. М. Орлов. – М., 1987.
400. Орынбаев С. Самовоспитание в процессе нравственного воспитания учащихся 7–8 классов: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / С. Орынбаев. – Ташкент, 1969.
401. Осипов П. Н. Руководство самовоспитанием молодых рабочих в деятельности наставника: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / П. Н. Осипов. – Казань, 1981.
402. Оствальд В. Великие люди / В. Оствальд. – СПб., 1910.
403. Островский Н. Как закалялась сталь / Н. Островский. – М., 1989.
404. Островский Н. А. Мысли о самовоспитании / Н. А. Островский // Юность. – 1955. – № 3.
405. Очаковская Л. С. Зачем Я? / Л. С. Очаковская. – М., 1967.
406. Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных / И. П. Павлов. – М., 1973.
407. Паклоне В. Я. Педагогическое руководство самовоспитанием старшеклассников в условиях средней сельской школы: Автореферат дис. ... канд. педагог. наук / В. Я. Паклоне. – Вильнюс, 1983.
408. Палама Григорий. Триады в защиту священнобезмолствующих. – М., 1995.
409. Панкратов В. Н. Искусство управлять собой / В. Н. Панкратов. – М., 2001.
410. Панкратов В. Н. Саморегуляция психического здоровья. / В. Н. Панкратов. – М., 2001.

411. Панов А. Г. Аутогенная тренировка / А. Г. Панов, Г. С. Беляев, В. С. Лобзин, И. А. Копылова. – Л. 1973.
412. Панпурин В. А. Структура внутреннего мира личности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. А. Панпурин. – Свердловск, 1986.
413. Пекелис В. Д. Как найти себя / В. Д. Пекелис. – Минск, 1989.
414. Пекелис В. Д. Твои возможности человек! / В. Д. Пекелис. – М., 1975.
415. Петров В. Личность Сквороды / В. Петров // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 1 – 2.
416. Петров Н. Самовнушение в древности и сегодня / Н. Петров. – М., 1986.
417. Петровский А. В. Индивид и его потребность быть личностью / А. В. Петровский, В. А. Петровский // Вопросы философии. – 1982. – № 3.
418. Петрушенко Л. А. Единство системности и самодвижения / Л. А. Петрушенко. – М., 1975.
419. Печчеи А. Человеческие качества: Пер. с англ. / А. Печчеи. – М., 1980.
420. Писаренко В. И. Педагогическая этика / В. И. Писаренко, И. Я. Писаренко // Нравственное самовоспитание учителя. – Минск, 1973.
421. Покуленко Т. А. Вегетарианство как нравственная ценность // Этическая мысль. – М., 1990.
422. Полетаева В. А. Самовоспитание старших школьников / В. А. Полетаева. – Абакан, 1971.
423. Понеділок А. І. Аутоагресія як предмет рефлексії європейської свідомості / А. І. Понеділок // Проблеми розвитку суспільства: системний підхід. Міжвузівська наукова конференція (м. Харків, 12 – 13 квітня 2006 р.) – м. Харків, 2006.
424. Проблема самосовершенствования личности // Философские науки. – 1988. – №№ 4, 5.
425. Проблема управления процессом формирования личности. – М., 1972.
426. Проблемы нравственного воспитания. – М., 1977.
427. Проблемы управления процессом воспитания. – М., 1971.
428. Прокопенко А. Руководство самообразованием учителей / А. Прокопенко // Народное образование. – 1977. – № 6.
429. Протоиерей Александр Соловьев. Старчество по учению святых отцов и аскетов. – Москва-Рига: Благовест, 1995.
430. Процицкая Е. Н. Психологические особенности профессионального самовоспитания старших школьников: Автореф. дис. ... канд. психолог. наук / Е. Н. Процицкая. – Минск, 1982.
431. Психология жизненного успеха. – К., 1995.
432. Психология развивающейся личности / Под ред. А. В. Петровского. – М., 1987.
433. Психология формирования и развития личности. – М., 1981.
434. Психологія і педагогіка життєтворчості: Навч.-метод. посібник / Ред. рада: В. М. Доній, Г. М. Несен, Л. В. Сохань, І. Г. Єрмаков та ін. – К., 1996.
435. Пугина И. Н. Культура личности как система: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. Н. Пугина. – Харьков, 1991.

436. Пэйо Ж. О самовоспитании воли / Ж. Пэйо. – СПб., 1915.
437. Пэйо Ж. Самовоспитание воли / Ж. Пэйо. – СПб., 1906.
438. Радунская И. Л. Предчувствия и свершения / И. Л. Радунская. – М., 1985.
439. Развитие как регулятивный принцип. – Ростов н/Дону, 1991.
440. Развитие личности: проблемы, поиски, решения. – Свердловск, 1989.
441. Регирер Е. И. Развитие способностей исследователя / Е. И. Регирер. – М., 1969.
442. Рейнвальд Н. И. Личность как предмет психологического анализа / Н. И. Рейнвальд. – Харьков, 1968.
443. Ривес Ю. Две книги о самовоспитании школьников / Ю. Ривес // Народное образование. – 1977. – № 6.
444. Рогожин В. Самовоспитание школьников / В. Рогожин // Народное образование. – 1975. – № 11.
445. Розенберг А. Н. Саморазвитие личности в системе источников и движущих сил общественного прогресса / А. Н. Розенберг // Понятие развития и актуальные проблемы теории социального прогресса. Тез. конф. – Пермь, 1985.
446. Розова И. М. Формирование коллективистских отношений в процессе самовоспитания студентов. Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / И. М. Розова. – М., 1984.
447. Романовский А. Г. Саморазвитие личности и механизмы ее самоактуализации / А. Г. Романовский. – Харьков, 2002.
448. Романовский А. Г. Философия достижения успеха. Учебное пособие / А. Г. Романовский, В. Е. Михайличенко. – Харьков, 2003.
449. Роменец В. А. Ідеал самопізнання і смислу людського життя у творчості Г. С. Сковороди / В. А. Роменец // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Зб. наук. праць. – К., 1992.
450. Ротин И. Среди других и наедине с собой / И. Ротин. – М., 1964.
451. Рубакин А. Рубакин (Ллоцман книжного моря) / А. Рубакин. – М., 1979.
452. Рубакин Н. А. Как заниматься самообразованием / Н. А. Рубакин. – М., 1962.
453. Рубцова Т. Б. Искусство как средство самопознания личности / Т. Б. Рубцова // Актуальные вопросы теории и истории эстетики: Филос. -эстет. сб. – М., 1984.
454. Рувинский Л. И. Ведущий путь управления самовоспитанием / Л. И. Рувинский // Новые исследования в педагогических науках. – № 13. – 1969.
455. Рувинский Л. И. Воспитание и самовоспитание воли у подростков / Л. И. Рувинский. – М., 1963.
456. Рувинский Л. И. Воспитание и самовоспитание школьников / Л. И. Рувинский. – М., 1969.
457. Рувинский Л. И. Как воспитать волю и характер / Л. И. Рувинский, С. И. Хохлов. – М., 1988.
458. Рувинский Л. И. Некоторые вопросы педагогического руководства самовоспитанием воли подростка / Л. И. Рувинский // Доклады АПН РСФСР. – 1962. – № 6.
459. Рувинский Л. И. Нравственное воспитание личности / Л. И. Рувинский. – М., 1981.
460. Рувинский Л. И. О понятии самовоспитания / Л. И. Рувинский // Вопросы психологии. – 1967. – № 4.



461. Рувинский Л. И. О руководстве нравственным самовоспитанием подростков / Л. И. Рувинский // Народное образование. – 1964. – № 10.
462. Рувинский Л. И. О сущности процесса самовоспитания / Л. И. Рувинский // Вопросы психологии. – 1968. – № 5.
463. Рувинский Л. И. Педагогика высшей школы и самовоспитание / Л. И. Рувинский // Психолого-педагогическая подготовка учителей. – М., 1972.
464. Рувинский Л. И. Психологические основы самовоспитания: Автореф. дис. ... доктора психолог. наук / Л. И. Рувинский. – М., 1969.
465. Рувинский Л. И. Психология самовоспитания / Л. И. Рувинский, А. Е. Соловьева. – М., 1982.
466. Рувинский Л. И. Самовоспитание личности / Л. И. Рувинский. – М., 1984.
467. Рувинский Л. И. Самовоспитание чувств, интеллекта, воли / Л. И. Рувинский. – М., 1983.
468. Рувинский Л. И. Самовоспитание школьника / Л. И. Рувинский. – М., 1968.
469. Рувинский Л. И. Самовоспитание школьников / Л. И. Рувинский, А. Я. Арет. – М., 1976.
470. Рувинский Л. И. Теория самовоспитания / Л. И. Рувинский. – М., 1973.
471. Русаков Б. А. Как воспитать самого себя / Б. А. Русаков. – Новосибирск, 1975.
472. С чего начинается личность. – М., 1983.
473. Савченко С. В. Социализация студенческой молодежи в условиях регионального образовательного пространства. – Луганск, 2003.
474. Самарин Ю. А. Самовоспитание школьников в системе коммунистического воспитания / Ю. А. Самарин // Советская школа на новом пути. – Л., 1960.
475. Самоорганизация в природе и обществе: Науч. конф. – Л., 1988.
476. Саморегуляция и прогнозирование социального поведения / Под ред. В. А. Ядова. – Л., 1979.
477. Сапожникова Л. С. Самовоспитание как фактор развития личности / Л. С. Сапожникова // Проблемы личности. – М., 1970. – Т. 2.
478. Сафин В. Ф. Психология самоопределения личности / В. Ф. Сафин. – Свердловск, 1986.
479. Свободное время и нравственное воспитание. – М., 1979.
480. Свядоц А. М. Аутогенная тренировка // Руководство по психотерапии / А. М. Свядоц. – Ташкент, 1979.
481. Священник Тимофей. Пособие по аскетике для современного юношества / Священник Тимофей. – М., 1999.
482. Селиванов В. И. Воля и ее воспитание / В. И. Селиванов. – М., 1976.
483. Селиванов В. И. Воспитание воли школьника / В. И. Селиванов. – М., 1954.
484. Селиванов В. И. О самовоспитании воли и характера / В. И. Селиванов // Советская педагогика. – 1949. – № 7.
485. Семенов В. Культура и развитие человека / В. Семенов // Вопросы философии. – 1982. – № 4.
486. Семеньков В. Н. Совершенствование социализма и общественное воспитание. Вопросы методологии и практики / В. Н. Семеньков. – Минск, 1986.

487. Сенека, Честерфилд, Моруа. Если хочешь быть свободным. – М., 1992.
488. Сепчева З. С. Педагогическое руководство самовоспитанием студентов педвузов: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / З. С. Сепчева. – К., 1983.
489. Серебрякова Г. И. О других и о себе / Г. И. Серебрякова. – М., 1968.
490. Сериков Г. Н. Навыки самообразования – важная цель обучения / Г. Н. Сериков, Л. И. Пидкасистый, А. Е. Пасекунов // Вестник высшей школы. – 1987. – № 4.
491. Сивкин И. Ф. Познавательная активность как фактор самовоспитания школьников / И. Ф. Сивкин // Ученые записки Кемеровского педагогического института. – Кемерово, 1972. – Вып. 28.
492. Сивкіна М. І. Деякі питання формування у студентів потреби самовиховання / М. І. Сивкіна, І. Ф. Сивкін // Проблеми вищої школи. – К., 1972. – Вип. 9.
493. Сидорчук Н. Г. Категоріальний аналіз поняття «самоосвітня діяльність» майбутнього вчителя / Н. Г. Сидорчук // Вісник Житомир. пед. ун-ту. – 1999. – № 3.
494. Симонов П. В. Темперамент. Характер. Личность / П. В. Симонов, П. М. Ершов. – М., 1984.
495. Симонова С. В. Идея нравственного самосовершенствования в этике Л. Н. Толстого: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / С. В. Симонова. – Л., 1982.
496. Симонова С. В. Роль самовоспитания в формировании личности / С. В. Симонова. – Л., 1980.
497. Ситин Г. Н. Приемы самовоспитания. – Николаев, 1970.
498. Ситін Г. М. Психологія самовиховання / Г. М. Ситін. – К., 1973.
499. Сідак Л. М. Аскетизм як принцип саморозвитку та самореалізації особистості: Автореф. дис. ... канд. філос. наук / Л. М. Сідак. – Х., 2003.
500. Сідак Л. М. Проблеми аскетизму в духовному житті людини і суспільства: історія і сучасність: Монографія. – Х., 2004.
501. Сідак Л. М. Страждання як необхідна умова самореалізації особистості / Л. М. Сідак // Наукові записки Харків. військ. ун-ту. Соціальна філософія, психологія. – Х., 2003. – Вип. 1 (16).
502. Сідак Л. М. Сутність самоздійснення особистості як аскетичне устремління до вдосконалення / Л. М. Сідак // Науковий вісник Харків. держав. пед. ун-ту ім. Г. С. Сковороди.. Серія філософія. – Х., 2002. – Вип. 13.
503. Сідак Л. М. До визначення понять «розвиток», «саморозвиток», «саморозвиток особистості» / Л. М. Сідак // Теорія і практика управління соціальними системами // Щоквартальний науково-практичний журнал. – Харків: НТУ «ХП». – 2006, № 2.
504. Скворцов Л. В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своего бытия / Л. В. Скворцов. – М., 1989.
505. Смайлс С. Саморазвитие (самодеятельность) умственное, нравственное и практическое / Смайлс. – СПб., 1900.
506. Смайлс С. Саморазвитие умственное, нравственное и практическое / С. Смайлс. – СПб., 1895.
507. Согомонов А. Ю. Генеалогия Успеха и Неудач / А. Ю. Согомонов. – М., 2005.
508. Соина О. С. Этика самосовершенствования: Л. Толстой, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев: Философское эссе / О. С. Соина. – М., 1990.

509. Соловьева А. Е. Самооценка как фактор самовоспитания в юношеском возрасте: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / А. Е. Соловьева. – М., 1973.
510. Соловьева А. Е. Формирование самооценки как педагогического условия управления самовоспитанием в юношеском возрасте / А. Е. Соловьева // Новые исследования в педагогических науках. – 1973. – № 7.
511. Соловьева Г. Г. Познать свое «Я» / Г. Г. Соловьева. – Алма-Ата, 1979.
512. Солонько Л. Проблема личностного самоопределения человека / Л. Солонько // Философская и социологическая мысль. – 1996. – № 9 – 10.
513. Сохань Л. В. Духовный прогресс личности и коммунизм / Л. В. Сохань. – К., 1965.
514. Социализм и личность. – М., 1979.
515. Социально-активная деятельность как фактор саморазвития субъекта: Научная конференция. – Л., 1988.
516. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание / А. Г. Спиркин. – М., 1972.
517. Спурга В. П. Педагогическое руководство самовоспитанием выдержки старшеклассников: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / В. П. Спурга. – Вильнюс, 1978.
518. Станиславский К. С. Работа актера над собой / К. С. Станиславский. – М., 1954. – Часть 1.
519. Станоев Л. Творцы на самите себе си / Л. Станоев. – София, 1977.
520. Станоев Л. И. Общественная деятельность как фактор самовоспитания подростков: Автореф. дис. ... канд. философ. наук / Л. И. Станоев. – М., 1968.
521. Степанишин Б. Из опыта руководства самовоспитанием учащихся / Б. Степанишин // Народное образование. – 1977. – № 6.
522. Степанченко А. М. О роли самовоспитания в формировании нового человека / А. М. Степанченко // Вестник Харьков. госунар. ун-та. Серия философия. Вып. 1. – Харьков, 1965. – № 6.
523. Столин В. В. Самосознание личности / В. В. Столин. – М., 1983.
524. Столович Л. Н. Жизнь, творчество, человек / Л. Н. Столович. – М., 1985.
525. Строительство коммунизма и духовный мир человека. – М., 1966.
526. Структура морали и личность. – М., 1977.
527. Сулимов Е. Ф. Теория и практика коммунистического воспитания / Е. Ф. Сулимов. – М., 1984.
528. Суляева Е. Место и роль самовоспитания в формировании коммунистического сознания / Е. Суляева // Человек будущего рождается сегодня. – М., 1964.
529. Сухомлинский В. А. Воспитание и самовоспитание (проблемы нравственного воспитания школьников) / В. А. Сухомлинский // Советская педагогика. – 1965. – № 12.
530. Сухомлинский В. А. О воспитании / В. А. Сухомлинский. – М., 1982.
531. Тайчинов М. Г. Воспитание и самовоспитание школьников: Книга для учителя / М. Г. Тайчинов. – М., 1982.
532. Тайчинов М. Г. Педагогические основы самовоспитания старших подростков: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / М. Г. Тайчинов. – М., 1968.

533. Тайчинов М. Г. Самовоспитание и его совершенствование / М. Г. Тайчинов // Пути повышения эффективности обучения. – Челябинск, 1972. – Вып. 5.
534. Творения святителя Игнатия епископа Ставропольского. Аскетические опыты: В 2-х т. – Издание Сретенского монастыря, 1996.
535. Телешевская М. Э. Учитесь властвовать собой / М. Э. Телешевская. – Л., 1978.
536. Тельных Н. В. Самовоспитание как фактор формирования всесторонне развитой личности в условиях совершенствования социализма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Н. В. Тельных. – Ростов н/ Дону, 1985.
537. Теория и практика коммунистического воспитания. – М., 1980.
538. Теория личности / Под ред. В. Ф. Сержантова. – Л., 1982.
539. Терещенко Н. М. Підготовка учнів до самоосвіти в системі модульної організації навчання // Херсон. держав. пед. ун-т. Зб. наук. праць «Педагогічні науки». – Херсон, 1998. – Вип. 1.
540. Терещенко Н. М. Підготовка учнів до самоосвіти: основні напрямки діяльності вчителя // Херсон. держав. пед. ун-т. Зб. наук. праць «Педагогічні науки». – Херсон, 1998. – Вип. 3.
541. Тертична В. Ф. Самовдосконалення особистості: культурологічний аспект: Автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. Ф. Тертична. – Х., 1999.
542. Тертычная В. Ф. Идея и процесс самосовершенствования личности в западноевропейской культуре / В. Ф. Тертычная // Методологічні проблеми соціального пізнання у світлі сучасної науки. Збірка наукових праць. – Суми, 1995.
543. Тертычная В. Ф. Идея самосовершенствования личности в культуре Киевской Руси / В. Ф. Тертычная // Вестник Харьков. госулар. ун-та. – Харьков, 1998. – № 409.
544. Тиллих П. Мужество быть: Пер. с англ. / П. Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995.
545. Титов В. Всем смертям назло / В. Титов. – Петрозаводск, 1988.
546. Титов Г. 7 000000 километров в Космосе / Г. Титов. – М., 1961.
547. Тойч Д. М. Второе рождение или искусство познать и изменить себя / Д. М. Тойч, Ч. К. Тойч. – Днепрпетровск, 1998.
548. Толстой Л. Н. О самоусовершенствовании / Л. Н. Толстой. – М., 1906.
549. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. / Л. Н. Толстой. – М., 1985. – Т. 22: Дневники.
550. Томан І. Як удосконалювати себе / І. Томан. – К., 1988.
551. Томпсон П. Самоучитель общения / П. Томпсон. – СПб., 2002.
552. Управление процессом нравственного воспитания. – М., 1979.
553. Урюпин А. И. Диалектика самовоспитания / А. И. Урюпин. – Рязань, 1985.
554. Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В 11-ти т. / К. Д. Ушинский. – М.; Л., 1952. – Т. 11: Материалы биографические и библиографические.
555. Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви / Г. В. Флоровский. – М., 2003.
556. Форд Г. Моя жизнь, мои достижения / Г. Форд. – Л., 1928.
557. Франклин Б. Автобиография. Памфлеты: Пер. с англ. / Б. Франклин. – М., 1987.
558. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – К., 1998.

559. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм. – К., 1998.
560. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2000.
561. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
562. Харчев А. Г. О диалектике процесса воспитания / А. Г. Харчев // Философские науки. – 1971. – № 1.
563. Хей Л. Исцели себя сам / Л. Хей. – Кишинев, 1996.
564. Хмелько В. Е. Социальная направленность личности: некоторые вопросы теории и методики социологических исследований / В. Е. Хмелько. – К., 1988.
565. Хоружий С. С. Исихазм и история / С. С. Хоружий // Человек. – 1991. – №№ 4, 5.
566. Целикова О. П. Коммунистический идеал и нравственное развитие личности / О. П. Целикова. – М., 1970.
567. Ценко М. Б. Искусство в саморазвитии личности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / М. Б. Ценко. – Харьков, 1995.
568. Цибалов А. К. Самовоспитание и всестороннее развитие личности / А. К. Цибалов, А. М. Дулевич // Научные основы формирования гармонически развитой личности. – Днепропетровск, 1983.
569. Цукерман Т. А. Психология саморазвития / Т. А. Цукерман, Б. М. Мастеров. – М., 1995.
570. Чаплигін О. К. Любов до мудрості як засіб саморозвитку людини / О. К. Чаплигін // Науковий вісник Харків. держав. пед. ун-ту. Серія філософія. Вип. 8 – X., 2001.
571. Чаплигін О. К. Педагогіка і філософія саморозвитку людини у М. Федорова / О. К. Чаплигін // Науковий вісник Харків. держав. пед. ун-ту. Серія філософія. Вип. 7 – X., 2001.
572. Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини як предмет соціально-філософської рефлексії: Автореф. дис. ... докт. філос. наук / О. К. Чаплигін. – X., 2002.
573. Чаплыгин А. К. Потребность в самореализации и ее роль в формировании творческого потенциала личности / А. К. Чаплыгин, И. М. Маяк // Вопросы научного коммунизма. – К., 1986. – Вып. 64.
574. Чаплыгин А. К. Человек, сотвори себя сам / А. К. Чаплыгин // В кн. Чернышева Е. Мера вечности. – Харьков, 1996.
575. Чаппинг В. О самовоспитании и другие избранные статьи / В. Чаппинг. – М., 1906.
576. Чернышева И. М. Руководство самовоспитанием в вечерней школе: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / И. М. Чернышева. – Л., 1966.
577. Чеснокова И. И. Проблема самосознания в психологии / И. И. Чеснокова. – М., 1977.
578. Чехов А. П. Собрание сочинений: В 12-ти т. / А. П. Чехов. – М., 1957. – Т. 12: Письма 1893 – 1904 гг.
579. Чхейло І. І. Самореалізація особи (соціально-філософський аналіз): Автореф. дис. ... канд. філос. наук / І. І. Чхейло. – X., 2000.

580. Шелкова Э. Н. Самовыражение и самовоспитание в процессе литературного творчества старшеклассников: Автореф. дис. ... канд. педагог. наук / Э. Н. Шелкова. – Красноярск, 1970.
581. Шепеля Л. П. Самосовершенствование личности в христианском и марксистском понимании: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Л. П. Шепеля. – М., 1979.
582. Шершаков В. П. Воспитай себя: О главном в самовоспитании / В. П. Шершаков. – М., 1979.
583. Шимановский Д. С. Мироззрение и нравственное самовоспитание личности / Д. С. Шимановский // Этика и эстетика. – К., 1977.
584. Шимановский Д. С. Моральное самосознание личности / Д. С. Шимановский. – М., 1986.
585. Шимановский Д. С. Моральное самосознание. Этико-философский аспект / Д. С. Шимановский. – К., 1986.
586. Шимановский Д. С. Самосознание в структуре нравственной деятельности личности / Д. С. Шимановский // Вопросы философии. – 1984. – № 3.
587. Шкоринов В. П. К проблеме самоограничения / В. П. Шкоринов // Философские науки. – 1991. – № 3.
588. Шкуро И. П. К проблеме генезиса нравственного самовоспитания личности / И. П. Шкуро // Мораль, общество, личность. – М., 1979.
589. Шкуро И. П. Нравственное самовоспитание личности (в условиях развитого социализма): Автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. П. Шкуро. – М., 1981.
590. Шопенгауэр А. О гении / А. Шопенгауэр. – СПб., 1899.
591. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность: Пер. с нем. / А. Шопенгауэр. – М., 1992.
592. Шуклина Е. А. Вопросы методики социологического исследования самообразования / Е. А. Шуклина // Социологические исследования. – 2000. – № 10.
593. Шуклина Е. А. Самообразование как отрасль социологического знания / Е. А. Шуклина // Социологические исследования. – 1999. – № 4.
594. Шуклина Е. А. Теоретико-методологические основания социологического изучения самообразования / Е. А. Шуклина // Социологические исследования – 2000. – № 6.
595. Шуклина Е. А. Технологии самообразования: социологический аспект / Е. А. Шуклина // Обществ. науки и современность. – 1999. – № 5.
596. Шульц И. Г. Аутогенная тренировка / И. Г. Шульц. – М., 1985.
597. Эмих К. Н. Идеино-нравственное самовоспитание студенческой молодежи / К. Н. Эмих. – Фрунзе, 1976.
598. Эстетическая культура и эстетическое воспитание. – М., 1986.
599. Юзефович Б. Основы самопознания. Философский очерк для юношества / Б. Юзефович. – К., 1908.
600. Юркевич В. С. Выполнить себя... / В. С. Юркевич. – М., 1980.
601. Ядов В. А. Культура жизни личности / В. А. Ядов. – М., 1988.
602. Якокка Л. Карьера менеджера / Л. Якокка. – М., 1991.
603. Яхнин Л. З. Сила воли или искусство владеть собой / Л. З. Яхнин. – Варшава, 1960.

*Наукове видання*

В. О. Лозовой, Л. М. Сідак

**САМОРОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ  
У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ  
ТА СОЦІАЛЬНІЙ ПРАКТИЦІ**

*Монографія*

Коректор *Т. Ф. Зуб*  
Комп'ютерна верстка  
і дизайн *В. М. Зеленька*

Підписано до друку з оригінал-макета 28.11.06.  
Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>, Папір офсетний. Гарнітура Times.  
Ум. друк. арк. 16. Обл.-вид. арк. 18. Вид. № 276.  
Тираж 300 прим.

Видавництво «Право» Академії правових наук України  
Україна, 61002, Харків, вул. Чернишевська, 80

(Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів  
видавничої продукції  
Серія ДК № 559 від 09.08.2001 р.)

Надруковано в друкарні СПДФО Білетченко  
8 (0572) 58-35-98