

ВЧИНКОВА БУТТЄВІСТЬ ОСОБИСТОСТІ: ВІД КОНЦЕПТУ ДО МЕТАТЕОРІЇ

ЧАСТИНА ПЕРША

Анатолій А. ФУРМАН, Анатолій В. ФУРМАН

УДК 159.923 : 167/168

Anatoliy A. Furman, Anatoliy V. Furman
**ACTION EVERYDAY LIFE OF PERSONALITY:
FROM CONCEPTION TO META-THEORY (PART I)**

*Присвячується світлій пам'ятї
талановитого мислителя, видатного
історика психології і славного
достойника українського духу
Володимиру Роменцю
(1926 – 1998)*

ВСТУП

Проблемне поле дослідження. Психологічне пізнання тієї суб'єктивної реальності, що описується терміном “особистість”, має понад столітню історію, тобто відтоді, як авторські концепції особистості запропонували О.Ф. Лазурський, В.М. Бехтерев, В. Джемс, Дж. Дьбуї, З. Фройд, В.В. Зеньківський та інші, що ґрунтувалися головним чином на утвердженні у психології природничо-наукового підходу до витлумачення душевних явищ. Нині ситуація у теоретичній і прикладній персонології нагадує “багатоголосий пташиний спів у ранковому літньому лісі”: для освоєння і використання всіма бажаними пропонується кілька десятків тільки визнаних науковим загалом концепцій і теорій особистості як у зарубіжній [див., наприклад, 6; 36; 41; 56; 68; 72–77; 91; 101; 125], так й у вітчизняній психології (В.І. Вернадський, Л.С. Виготський, С.Л. Рубінштейн,

Л.І. Божович, З.С. Карпенко, Г.С. Костюк, О.Ю. Кульчицький, О.М. Леонтєв, С.Д. Максименко, В.О. Моляко, В.Ф. Моргун, В.П. Москалець, В.М. М'ясищев, К.К. Платонов, В.В. Рибалка, О.П. Саннікова, О.М. Ткаченко, Б.Й. Цуканов, А.А. Фурман та ін.). Причому засаднича проблема полягає в тому, що визначення психологічного змісту того, що *таке особистість*, фактично за обсягом не просто тотожне будь-яким формам і самоорганізаційним схемам свідомої активності людини, що вочевидь методологічно необґрунтовано, а ще й невиправдано долучає до структури особистості “біологічну підсистему” (К.К. Платонов [69]), психофізіологічні чи суто темпераментальні властивості особи [див. 76]. Скажімо, у фундаментальному енциклопедичному виданні “Теорії особистості у вітчизняній психології” 2006 та істотно доопрацьованому 2015 року, підготовленому В.В. Рибалкою, до теорій особистості віднесені концепції і моделі,

які перебувають на периферії відомих авторських теоретичних систем і в яких особистість рефлексивно вивчається як дотичний складник, чинник чи продукт соціального розвитку, педагогічного формування (виховання) або особистого самоздійснення. Мовиться перш за все про концептуальні контури особистості в культурно-історичній теорії вищих психічних функцій Л.С. Виготського, педагогічну систему перевиховання дітей і юні А.С. Макаренка, християнсько-антропологічну модель особистості В.В. Зеньківського, теоретичні погляди на особистість у рамках учення В.І. Вернадського про перехід від біосфери до ноосфери планети Земля, інтегративну концепцію українського персоналізму О.Ш. Кульчицького та ін. (див. [74; 75]).

У підсумку отримуємо кілька сотень емпірично описових визначень особистості: “Особистість... є поняття соціальне, вона охоплює надприродне, історичне в людині. Вона не природжена, але виникає внаслідок культурного розвитку, тому “особистість” є поняття історичне. Вона містить єдність поведінки, котра вирізняється ознакою оволодіння...” (Л.С. Виготський [25–26]). “Особистість не може бути абсолютизована, вона не розвивається сама із себе, але набуває свого змісту у спілкуванні зі світом цінностей, у живому соціальному досвіді, у зверненні до Бога” (В.В. Зеньківський [40]). Особистість сутнісно передусім “характеризується як система відношень (і ставлень. – А.А.Ф., А.В.Ф) людини до навколишньої дійсності” (В.М. Мясичев [61]). “При поясненні будь-яких психічних явищ особистість постає як воедино пов’язана сукупність внутрішніх умов, через які переломлюються усі зовнішні діяння (до цих внутрішніх умов задіюються і психічні явища – психічні властивості і стани особистості)” (С.Л. Рубінштейн [87]). “Особистість є особлива якість, яку природний індивід набуває у системі суспільних відносин” (О.М. Леонтьєв [50, с. 15]). Особистість – це людина, котра “досягнула такого рівня розвитку, за якого її погляди і відношення-ставлення набувають стійкості і вона стає здатною свідомо та творчо перетворювати дійсність і саму себе” (Л.І. Божович [21]). “Людський індивід стає суспільною істотою, особистістю, мірою того, як у нього формується його свідомість і самосвідомість, утворюється система психічних властивостей, яка внутрішньо визначає його поведінку, робить його здатним брати участь у житті суспільства, виконувати ті чи ті суспільні функції...” (Г.С. Костюк [45]) і т. д. і т. ін.

Водночас в одному з кращих зарубіжних посібників знаходимо схоже, хоча емпірично й більш витончене визначення: особистість – це “багатство психічних систем, що визначає єдність і безперервність у поведінці та переживаннях людини, у тому вигляді, в якому ця множинність може проявлятися і сприйматися самою особою та іншими людьми” (Дж. Капрара, Д. Сервон) [41, с. 30]. Відтак і тут особистість зводиться до чотирьох ознак: (а) це така повнота психічних систем, що (б) визначає поведінку та переживання, котрі (в) можуть формовиявлятися і (г) сприйматися як самою особою, так і навколишніми. Іншими словами, будь-яка поведінка чи переживання, виходячи із вищенаведеного визначення, характеризує людину саме як особистість, а не як особу, суб’єкта чи індивідуальність, що, по-перше, примітивізує змістово-сміслову наповненість категорійного поняття “особистість”, по-друге, невиправдано широко визначає критеріальні ознаки того, хто насправді є особистістю, і, по-третє, вносить невизначеність у понятійно-категорійний лад сучасної психології, ототожнюючи особистість або із суб’єктом, або із особою.

У ґрунтовному підручнику “Психологія особистості” (2013) відомий український психолог В.П. Москалець, визначаючи предмет цієї дисципліни, слушно вказує щонайменше на три сутнісних ознаки особистості: це, по-перше, людина як суб’єкт суспільних стосунків, соціальних взаємин та свідомої діяльності (праці, пізнання, спілкування, гри); по-друге, системне поєднання (інтеграція) всіх психічних процесів, станів і властивостей (відчуттів, сприймання, уяви, мислення, пам’яті, бажання, інтересів, мотивів, вольових зусиль, здібностей, темпераменту, характеру тощо), тобто це окрема важлива форма існування людської психіки; по-третє, Я-концепція як інтегральне ядро особистісного світу, що охоплює її знання, уявлення про себе як про окремого індивіда, котрий живе, діє у певних суспільних умовах, та її ставлення до себе, до своїх властивостей, рис, особливостей. У підсумку аналітичних розвідок автор подає таке визначення: “особистість – це людина, якій притаманна суспільна природа, носій самосвідомості (усвідомлення власного Я як окремого суб’єкта), суспільного досвіду, втіленого у понятійних знаннях, трудових, пізнавальних, комунікативних, ігрових уміннях і навичках, суб’єкт свідомого відображення оточуючого світу і регулювання свого буття в ньому на основі своєї спрямованості” [60, с. 24].

Теоретично зрілим є визначення особистості, що обґрунтоване акад. С.Д. Максименком в обстоюваній ним генетичній концепції (див. [56]): “Особистість – це форма існування психіки людини, яка являє собою цілісність, здатну до саморозвитку, самовизначення, свідомої предметної діяльності й саморегуляції і має свій унікальний та неповторний внутрішній світ” [55, с. 7]. Не заперечуючи евристичних можливостей генетико-моделювального методу, який майже століття розробляється й деталізується вченими-психологами (Ж. Піаже, Л.С. Виготський, В.В. Давидов, С.Д. Максименко та ін.), все ж зазначимо, що **особистість** – це канонічна форма буттєвої присутності людини у світі й останнього у її психодуховному засвіті і водночас це спосіб достепенного, суб’єктно натхненного її життєреалізування, у якому головною цінністю є вчинкове діяння, вчинення, завдяки яким вона об’єктивує свою творчу сутність, виявляє неповторну людську природу, реалізує покликання, врешті-решт переживає всю гаму ставлень до світу й досягає – розумом, почуттями, інтуїцією – можливості відкрити для себе смисл буття і сенс життя (В.А. Роменець та ін. [2; 54; 71; 81–82], П.А. М’ясоїд [64], А.А. Фурман [107], О.Є. Фурман [32]). А це означає, що особистість становить окремий, сутнісно канонічно-вчинковий, зріз чи вимір буття людини й може бути адекватно пізнана тільки з міждисциплінарних позицій, для яких характерний найширший горизонт філософсько-наукового теоретизування (див. детально [103–107]).

Окрім того, лівова частина визначень особистості мало що не враховує її дійсного онтичного вкорінення, себто не зважає на сутнісно буттєву, екзистенційно просякнуту й учинково оформлену присутність людини у світі, а ще й описує феномен особистості статично, одноманітно, змертвлено, а відтак зформалізовано, спрощено, ареально. Насправді цей психодуховний феномен – винятково складнодинамічне, розвитково пульсуюче, життєдайно змінне утворення. “Адже особистість – це форма і спосіб буття, особливий стан життя, знахідка еволюції, – пише К.М. Мамардашвілі, – ...це “велична думка природи” [57, с. 173]. А думка як психоенергетичне ядро особистості народжується тільки в *акті самого думання і живе у процесі власного самовчинення*, тобто самовиповнюється і самовичерпується у внутрішньому плані того у життєвій конкретиці самісного *вчинкового*

акту, котрий натхненно і відповідально здійснює ця особистість (див. далі).

Мета пропонованої наукової роботи полягає у філософсько-психологічному обґрунтуванні засновків *метатеорії особистості* як системної плероми (від грецьк. *pleroma* – повнота, велика кількість, множина) складноорганізованого знання постнекласичного типу раціональності, об’єкт-предметна рефлексивна панорама якого охоплює, з одного боку, взаємопроникнення двох сфер онтофеноменальної тотальності людського повсякдення – смислбуттєвості і сенсожиттєвості, що через різноманітні форми усуб’єктнення забезпечують особі екзистенційно індивідуальнісний вихід на безкраї горизонти самотворення і самоздійснення, з другого – наявні у філософії і науці підходи, методи, концепції, теорії, парадигми як матеріал для критичної рефлексії, різнобічного інтелектуального опрацювання, синтетичного теоретизування і конструктивного методологування, ще з іншого боку, не лише освоєні у філософській методології інструменти мислєдіяльності (мислєсхеми, рефлексивні моделі, моделі-конфігуратори, методологічні план-карти, категорійні матриці та ін.), а й новітні, інноваційні, що уможливають *метапарадигмальне дослідження особистості* як форми і способи буття й одночасно як стану і стилю життя.

У цьому вимірі свідомого пошукового інтенціювання нами обрані для досягнення **чотири цілі**:

а) подати чітке понятійне визначення *парадигмальної дослідницької карти* як ефективного інструменту професійного методологування, що дає змогу здійснювати шестикомпонентне метатеоретичне картографування особистісного світу людини як самобутньої психодуховної дійсності;

б) шляхом реконструювання побудувати й уперше презентувати *парадигмально-дослідницькі карти пізнання особистості*, що латентно наявні у філософсько-психологічних системах О.Ф. Лосєва, М.М. Бахтіна, М.О. Бердяєва, С.Л. Рубінштейна, В.А. Роменця;

в) окреслити контури авторських парадигмально-дослідницьких карт (А.А. Фурмана – смисложиттєвого розвитку, А.В. Фурмана – свідомісної особистості), що у взаємодоповненні уможливають *постання метатеорії особистості*, виявляючи тим самим сутнісні горизонти як персональної буттєвості, так і синтезу методологій її пізнання;

г) у рамках метатеоретичної аналітики запропонувати *методологему концептизації* на

предмет того, що в канонічному значеннево-смысловому наповненні являє собою *особистість як ідеальна самоорганізаційна якісна характеристика людини*, котра розвитково актуалізується як цілісність лише у здійсненні нею *повноцінного вчинку*, як довершений фрагмент її життєреалізування в сьогочасному теперішньому суспільному повсякдення.

Водночас **головне завдання**, що деталізує мету та цілі і на вирішення якого спрямовані зусилля авторів, полягає в тому, щоб інтелектуально упрозорити та методологічно відрефлексувати культурно найвагоміші *концептні інваріанти* (себто ті означені та осмислені змістовлення-згустки теоретизування, що тривалий час є незмінними за плинних історичних умов і подій) розуміння особистості як канонічного, свідомо вчинкового способу буття людини у світі й одночасно як універсальної форми смислосенсової репрезентативності-представництва останньої як самотутньої суб'єктивної дійсності у її психодуховному засвіті індивідуального життя.

Розділ 1 МЕТОДОЛОГІЧНА ОПТИКА МЕТАПАРАДИГМАЛЬНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

1.1. Обґрунтування новітніх інструментів методологування у форматі філософсько-психологічного пізнання особистості

Закономірно, що для досягнення поставленої мети та пов'язаних з нею похідних різноцільових завдань цього дослідження нами свідомо обрана найскладніша з існуючих *методологічна оптика* пізнання особистості як вкрай розвитково складного, пульсуюче самоорганізаційного й соціокультурно багатфакторно спричиненого явища – *оптика постнекласичного ідеалу (типу) раціональності*, що у кінцевому результаті уможливує нову – перш за все на метатеоретичних засновках – інтеграцію здобутого знання не лише на монотематичному і конкретно-науковому рівнях у контексті сучасної гуманітаристики, а головне – на мультидисциплінарному і навіть міжнауковому в лоні здобутків загальнолюдської культури (див. [37; 39; 65; 98; 110]). Причому цілком підтримуємо одну із засадничих тез М.С. Гусельцевої, що вказана оптика завжди “націлена на вирішення надзавдання – обійняти неосяжне..., дослідник рефлексує

множинність теорій, методів, підходів, які вірні в контексті локально вирішуваних завдань, розкривають різні аспекти реальності, змінюються разом із ситуацією, працюють на випередження і т. ін. Наслідком цього стає зусилля, а згодом і навичка надрефлексивності, інтелектуальної гри антиноміями (і те, і це), практика зміни оптик” [38, с. 45].

Примітно і те, що в нашому дослідницьки інструментальному вжитку-методологуванні обстоювана тут оптика істотно розпросторена засобово й одночасно деталізована процедурно. Зокрема мовиться не тільки про здійснювану роботу із перекладу одних концептуальних мов, що так чи так описують окрему упредметнену реальність, на інші мови, або не лише про триангуляцію, себто про коректне використання декількох, переважно якісних і кількісних, методів у вивченні певного фрагменту з метою збільшення достовірності знання, або навіть не про логічно обґрунтоване поєднання окремих пізнавальних ракурсів й отримання нових несподіваних можливостей пошуку у площині оглядової рефлексії, де власне й розв'язуються завдання синтезу та інтеграції дослідницьких стратегій, а й про таке конфігурування та інтегрування у часопросторовій (ситуаційній) плинності та мінливості тієї онтично вкоріненої суб'єктивної дійсності, що поіменовується категорійним поняттям “особистість”, або ще називається “особистісний світ людини”, новітнього, унікально складного, винятково інтелектуально потужного набору методологічних інструментів усвідомлено розширеного пізнання та рефлексивної мислєдіяльності. Цей набір у нашому пошуковому досвіді взаємодоповнює дві групи інструментів: філософсько-методологічного дискурсу і науково-методологічного, у тому числі й гуманітарно-методологічного, пізнання (див. *рис. 1*).

До *першого блоку* належать щонайменше чотири мислєінструментальні комплекси:

- методологічна оптика постнекласичного ідеалу раціональності (В.С. Стьопін, П.П. Гайдєнко, М.С. Гусельцева, П.А. М'ясоїд та ін.);
- психософія вчинку В.А. Роменця як методологія пізнання джерел людського буття;
- теорія, технології і мислєвчинкові практики професійного методологування одного з авторів (А.В. Фурман);
- теоретична концепція генези смислової сфери особистості одного з авторів (А.А. Фурман) як методологія “Великої логіки вчинку”, або як її причетність до пережиття людством “свого єдиного одвічного вчинку – свого ду-

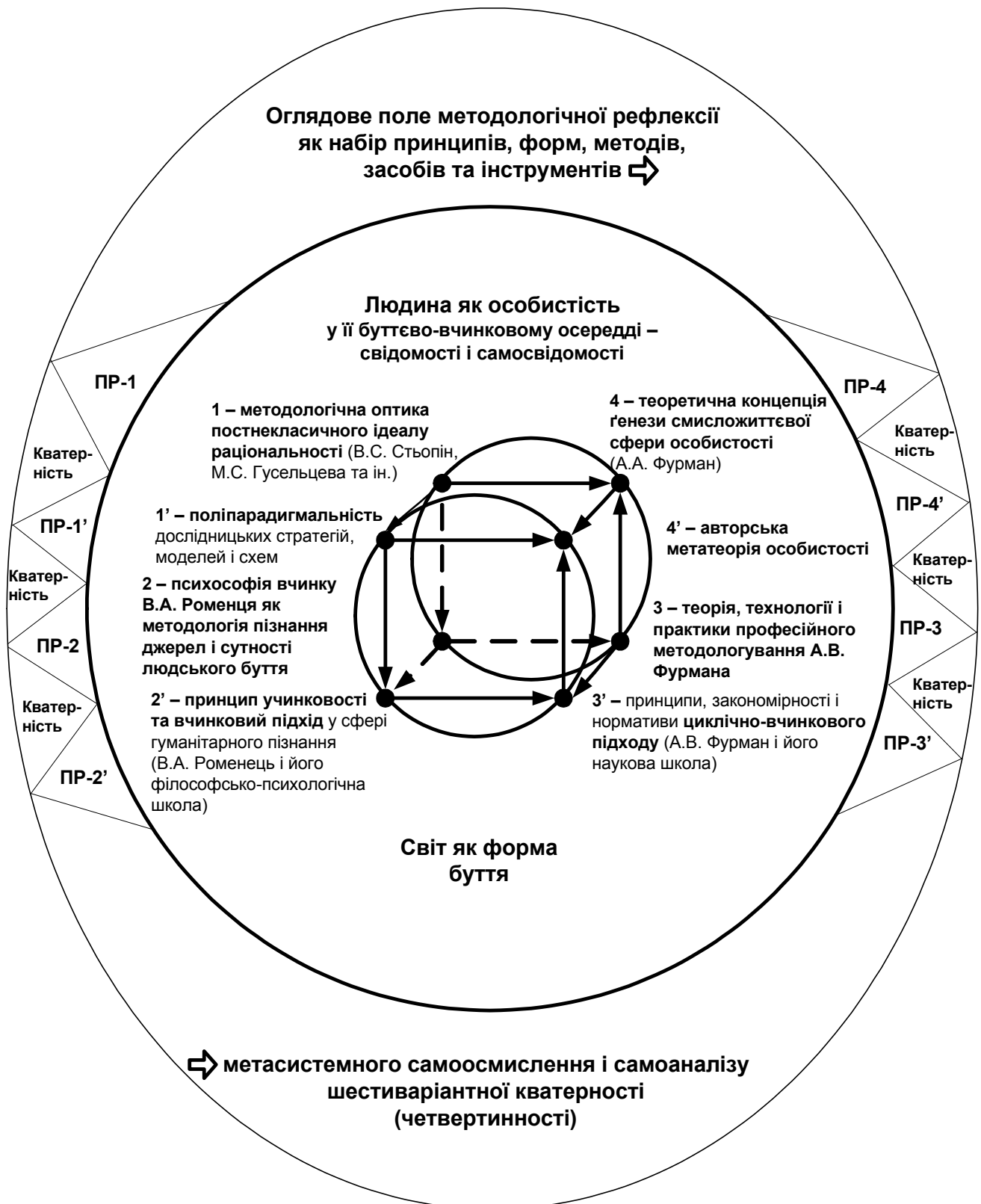


Рис. 1.

Методологічна оптика як набір інструментів метатеоретичного пізнання особистості
(створено 25.04.2018)

Умовне позначення:
ПР – поле рефлексії

ховного формування” (В.А. Роменець [81, с. 534]), котре центрується на подвійній онтофеноменальній плеромі – осмисленні буття (смыслебуттєвості) й осенсовуванні життя (сенсожиттєвості) та забезпечує її екзистенційно індивідуальнісний вихід на неозорі горизонти самотворення і самоздійснення.

До другого блоку методологічних інструментів, які за принципом взаємодоповнення розширюють можливості розкриття онтофеноменальної дійсності особистісного світу людини, відносяться ті, що реалізують канони наукового підходу в його різнотипологічних версіях та ідеалах раціональності (класична, посткласична, некласична, постнекласична):

– поліпарадигмальність і плюралізм наукових дослідницьких стратегій, моделей та організаційних схем як базові принципи постнекласичного методологування;

– принцип учинковості та вчинковий підхід у сфері гуманітарного пізнання (В.А. Роменець і його філософсько-психологічна школа: В.О. Татенко, Т.М. Титаренко, П.А. М’ясоїд, І.В. Данилюк та ін.);

– принципи, закономірності і нормативи циклічно-вчинкового підходу в гуманітаристиці і філософії науки (А.В. Фурман і його школа: О.Є. Фурман, С.К. Шандрук, А.А. Фурман, А.Н. Гірняк, І.С. Ревасевич, Я.М. Бугерко, О.С. Морщакова, О.М. Хайрулін, О.Я. Шаюк та ін.);

– новостворювана метатеорія особистості, котра фундується на авторській методологічній план-карті її дослідження як інтегральної онтофеноменальної дійсності.

Отже, для досягнення поставленої мети і вирішення похідних від неї цілей і завдань нами використані **новітні комплексні інструменти методологування**, що деталізують та уконкретнюють методологічну оптику філософсько-психологічного пізнання особистості, а саме:

1) *методологічна оптика постнекласичного ідеалу раціональності*, що найповніше висвітлена М.С. Гусельцевою в контексті еволюції психологічного знання (див. [34–39]) як особливе “налаштування саморефлексії дослідницької свідомості, яке дозволяє сконструювати індивідуальний дизайн дослідження і здійснити вибіркоче нюансування локальної пізнавальної ситуації” [38, с. 40]; мовиться, власне, про сутнісне вивчення особистості як незвідано надскладної, діалектично (ноуменально-феноменально) саморозвиткової, надматеріальної і суб’єктивно плинної в екзистенції реальної життєвості *метасистеми*, а відтак про багатовимірну саморефлексію її упредмет-

нень, визначень та інтерпретацій, лібералізм і плюралізм численних теоретичних поглядів на її природу, врешті-решт про достеменність здійснюваних над нею надрефлексивності і поліпарадигмальності;

2) *психософія вчинку В.А. Роменця як самобуття методологія пізнання джерел і сутності людського буття* (див. [2; 71; 82]), що в рефлексивній реконструкції постає як взаємодоповнення двох четвертинних мислєсхем – підсистем – засобів-інструментів і способів-процедур професійного методологування [2, с. 313, 323] у дослідницькій дорозі до вчинкової феноменальної плеромі (повнотимножинності) буття особистості; причому тут “дослідникові належить: подолати суперечність між *гносеологічним та онтологічним визначеннями вчинку*; проаналізувати суперечності вчинку, зрозуміти його як *діяння*, через яке *особистість стає достеменним суб’єктом власного життя*; віднайти “універсальний алгоритм” приходу особистості до вчинку”, охарактеризувати типи вчинкового діяння та рівні її становлення, керуючись логіко-канонічною структурою вчинку (ситуація, мотивація, дія-вчинення, післядія) [64, с. 445–446]: від індивідуалізму до вселюдської й одночасно до самісної незмінності, від наслідування до повноцінного вчинкового діяння, від пристосовницької активності до творчості та натхненного зреалізування власного поклонання, від палітри різномодальних ситуативних ставлень до смислу людського буття і сенсу власного життя;

3) інтелектуальні ресурси та мислєдіяльнісний інструментарій *вітакультурної методології і теорії професійного методологування* одного з авторів (А.В. Фурман [24; 109–110]), передусім у такому інтелектоємному сегменті здійснення рефлексивної методологічної роботи, як виокремлення, узмістовлення, типологізація і взаємодоповнення *засадничих методологем*, що умовно названі нами принципом “чотирьох К” і конкретизовані у відповідних процедурах і результатах, а саме: а) категорій як світоглядних універсалій, б) *концептів* як завершеного змісту понять без їх смислового наповнення у відмежуванні від конкретно-мовної форми виразу, в) *конструктів* як теоретичних та емпіричних понять, себто як штучних (гносеологічних) утворень зі своїми службово-пізнавальними функціями, г) *концепцій* як системи поглядів на ті чи інші явища, процеси, у т.ч. певного способу бачення, розуміння і витлумачення предметів, об’єктів, подій (див. детально [110, с. 160–181]);

4) *теоретична концепція генези смисло-життєвої сфери особистості* одного з авторів (А.А. Фурман [103; 107]) як системи свідомісних організованостей життєактивності, що впорядковує її інтенційні та потенційні запити, засвідчує повномірне осягнення себе і дійсності, становить екзистенційне осереддя її персоніфікованого буття; при цьому сенсо-смисловий розвиток особистості витлумачується з позицій та з допомогою інтелектуальних засобів компетентного методологування як закономірне розпросторення проблемно-модульної мислєдїяльностї від активів поїменування та поїнування до діяльно-креативного і рефлексивного опанування нею навколишньої дійсностї й усвідомлення своєї присутностї у свїті та виходу на неозорї горизонти самотворення, що викристалїзовується у вчинках осмислення буття й осенсовування життя. Не дивно, що один із рецензентів монографїї 2017 року (проф. Є.М. Потапчук) підкреслив, що, “крїм ковїтального теоретичного фундаменту авторської концепції, воно виявляє й демонструє ефективностї оригїнального, створеного за постнекласичними канонами, інтелектуального інструменту – методологїчної оптики пїзнання смисложиттєвої сфери особистостї, котра взаємодоповнює дослідницькї засоби принаймнї шести напрямів теоретизування у психологїї: онтологїчного, феноменологїчного, екзистенційного, аксіологїчного, гносеологїчного й суто категорїйного” [107, с. 10]; бїльше того, ця авторська архїтектонїчна оптика за умов її широкого використання у широкому діапазонї пїзнання-усвідомлення – від першозасновкїв (джерел) людського буття до канонїчних форм (еталонїв, узірцїв) творчого зреалїзування особи подїбної духовної сутностї – дає змогу адекватними інструментами рефлексивної мислєдїяльностї розкодувати вїдомий дослідникам *концепт Великої Логїки Вчинку* В.А. Роменця, хоча й у проєкції не на багатовїковий розвиток людства (тобто не стїльки у філогенетичному вимїрї), а переважно у взаємодоповнювальному становленнї смислєбуттєвостї і сенсожиттєвостї у рамках життєвого шляху особистостї (себто переважно в аналітичному форматї онтогенезу);

1/) *полїпарадигмальностї і плєуралїзм у виборї науковцем дослідницьких стратегїй, моделей та оргсхем*, що вїдїграють роль інварїантних принципїв-лїнз методологїчної оптики, застосовуваної ним під час реалїзації постнекласичного ідеалу рацїональностї; їх об’єднує не тїльки рїзноаспектне використання

змішаних методїв, пїдходїв і методологем (див., до прикладу, цїкаву роботу М.В. Савчина [92]) та зведення воедино вїдрєфлексованою мозаїки дослідницьких ресурсїв і мисленневих проєкцій об’єкт-предметного багатоманїття свїту, а й створення набору *парадигмально-дослідницьких карт* (методологїй), а також *полї- чи метапарадигмальних програм*; тут переконливим пїдтвердженням, що потребує пїдтримки і наслїдування, є презентованї одним з авторїв (А.В. Фурман) чотири *метапарадигми* психологїчного знання – позитивїзм, критичизм, конструктивїзм і методологїзм, що характеризують епїстемну логїку-логос розвитку гуманїтарної науки, починаючи із кїнця XVII й завершуючи інтелектуальним сьогоденням, та чотири основних типи і вїсім похїдних вїд них *дослідницьких методологїй*: емпїрична – описова й експериментальна, дїалогїчна – пояснювальна й розумїннєва, теоретична – концептуальна і парадигмальна, метатеоретична – історико-психологїчна і метапарадигмальна (див. [94; 114–115]); примїтно, що пропонуванa типологїя методологїй “охоплює історичний, предметно-логїчний, соціокультурний і теоретичний вимїри-аспекти методологування у психологїї, модельно інтегрує основнї та похїднї (бїнарнї) методологеми...”, поєднує традиційнї та інноваційнї стратегїї методологїчно зорїєнтованої соціально-психологїчної роботи, вказує на їх рїзне сутнїсне наповнення, спрямування та основний метод дослідження, на рїштї вимагає виявлення позитивної і негативної сторїн кожної стратегїї та їх сукупного дїалектичного взаємодоповнення [115, с. 85–86; 114], а головне – повною мїрою стосується і сфери філософськє-психологїчного пїзнання особистостї;

2/) *принцип учинковостї* вперше із філософських позицій однозначно і чїтко окреслює у першїй половинї XX ст. М.М. Бахтїн (і хоча вчинок не становить категорїю тїльки психологїчну, все ж до сфери його визначення належать майже всї психологїчнї поняття: “вчинком є всякий психїчний феномен – дїя, думка, слово, почуття та ін.”), далї його всерединї минулого столїття розвиває переважно із психологїчного погляду в контекстї діяльностї парадигми С.Л. Рубїнштейн (вчинок – це особливий вид дїї, котра є “клїтинкою” або “чарункою”, в якїй можна виявити зародки всїх елементїв психологїї у їхнїй єдностї [87, с. 173]), й насамкїнець в останнїй третинї цього ж столїття В.А. Роменець створює *нову парадигмально-дослідницьку карту* вчинку як

вузлового осередку буття, канонічного способу особистісного існування людини у світі, почергово створюючи логічно обґрунтований ланцюжок форм методологічного знання: спочатку це *вчинок як принцип* (“... вчинок слід розглядати як всезагальний філософський принцип, який допомагає тлумачити природу людини і світу в їх пізнавальному та практичному сенсі” [82, с. 728]), потім культурно-історичний підхід та ідею вчинку як практики – творчого освоєння людиною світу і себе у світі й одночасно учинку не стільки як поняття, скільки як категорія психологічної науки і культури (вчинок став для В.А. Роменця “магічним кристалом, через який він проінтерпретував історію психології і на підставі якого запропонував оригінальну модель інтеграції психологічного знання” [35, с. 92]), й у підсумку відкриває *психософію вчинку* як методологію пізнання засновків людського буття та *канонічну психологію* як витончену цілісну епістемну систему особливої – подієво досконалої, взірцево феноменальної – життєвості; важливо, що В.А. Роменець не просто солідаризується із М.М. Бахтіним, С.Л. Рубінштейном, О.М. Ткаченком у визначальному значенні вчинку в організації психічного життя людини саме як особистості, а далі розвиває їхні думки і збагачує виголошені ними концепти на якісно новому рівні теоретичного синтезу, крок за кроком вибудовуючи *вчинкову парадигму* історико-культурологічного формату і психософійного масштабу: “Вчинок, – пише він, – це спосіб особистісного існування у світі” [54, с. 13], “... саме вчинок як універсальний принцип і спосіб самовідтворення буття, що інтегрує [в контексті культури. – А.А. Ф., А.В.Ф.] у собі його найвищі й найзагальніші цінності, дає змогу людині, котра вчиняє усім своїм життям, стати воістину “безсмертною”, “долучитися до вічності”” [67, с. 440];

3/) *циклічно-вчинковий підхід у гуманітарному пізнанні*, обґрунтований в останні роки одним з авторів (А.В. Фурман [108; 117; 121; 123]), що стосовно особистості передбачає взаємозалежне застосування в конструюванні її онтології як окремого зрізу буття чотирьох засадничих принципів (учинковості, метасистемності, циклічності, синергійності), шести закономірностей розвиткового функціонування особистості, котра відповідально вчиняє (довершеною послідовністю восьми фаз становлення, оптимальною насиченістю кожної фази психосоціальним змістом, структурно-функціональною цілісністю змінного особистісного світу, відносною автономністю періодів і фаз

онтогенезу особистості, його синергійно відкритою і миследіяльно змістовною циклічністю, соціокультурною контекстністю і самоспричиненням), а також низкою похідних нормативів (канонів, правил, вимог тощо);

4/) форми, методи, способи, засоби та інструменти *метатеоретичного дослідження особистості* у взаємодоповненні аналізу, синтезу, рефлексії, конфігурування, типологування і вторинної та наступних систематизацій, яке дало змогу не тільки критично й водночас конструктивно прояснити логічні засновки та культурно-історичну еволюцію, структурну організацію і конкретне предметно-змістове поле наявних теорій особистості у філософії, соціології, психології та педагогіці, а й виявити їхній методологічний потенціал як *імовірних парадигмально-дослідницьких карт* гуманітарного спрямування.

Остання методологічна позиція вочевидь потребує бодай тезового роз’яснення в обстоюваній тут версії уможливлення **метатеорії особистості**.

По-перше, йдеться не про одновимірні чи моноаспектні дисциплінарні теоретичні побудови, а про міждисциплінарні і навіть міжнаукові, переважно філософсько-психологічні, своєрідним надконцептуальним знаменником яких є соціогуманітарне *метатеоретизування*, котре за умов мислейнструментального наповнення (плетиво понять, категорій, мислесхем, концептів, принципів, підходів тощо) трансформується у площині дослідницької свідомості в *метаметодологування*, тобто в розумову роботу особливо творчого статусу – у вибудовуване за логікою розвитку рефлексії продукування “знання про знання” (себто, власне, про добування методологічного знання), а відтак про ресурси і засоби уможливлення повноцінної проблемно-діалогічної свідомості в колективній та індивідуальній пізнавальній творчості.

По-друге, метарефлексивній обробці підлягатимуть не стільки вельми розлогий епістемний матеріал (проблеми, гіпотези, визначення, моделі, наукові факти та ін.) існуючих численних теорій особистості самі по собі, а й їх взаємозв’язок і діалектична єдність із самотньою контекстною парадигматикою, що охоплює як коло проблем і методів їх розв’язання й набори передумов для цього (символічні узагальнення і метафізичні налаштування), так і окрему “дисциплінарну матрицю” (Т. Кун [47]) із відповідними їй цілями, настановленнями і цінностями, що обстоюються науковим співтовариством чи

лідером філософської школи (див. детально [108; 117]).

По-третє, метатеорія особистості реально можлива і ще з однієї важливої причини: соціогуманітарне знання добувається натхненною творчою мисленневою працею не шляхом його нарощування та історично й культурно зумовленого ускладнення, а *методом проблемно-дискурсивної* – подієво безперервної, соціально спричиненої та наскрізно суб'єктивованої і вособистісної – *фільтрації* й відтак постійного перегляду раніше здобутого знання як проблемного, достеменно не проявленого, сутнісно незавершеного, неповного. Тому в гуманітаристиці по-новому або, принаймні, по-іншому формулюються раніше поставлені проблеми, гіпотези, версії, теоретичні засновки, зважаючи перш за все на сьогочасний соціокультурний контекст повсякдення людства і на їх самобутнє сприйняття, осмислення та інтерпретацію науковою школою чи окремим дослідником. У такий спосіб *метатеоретична позиція* (точка відліку) мислителя-науковця фактично закладена у підґрунтя самого гуманітарного пізнання, адже її зневажання чи заперечення означає не тільки нехтування багатющим концептуально-теоретичним матеріалом, напрацьованим попередниками і призначеним для створення новітнього, більш сучасного знанневого дизайну чи храму, а й утрату чітких засновків-орієнтирів і найголовніше – загальної у своєму осерді мови, щонайперше поняттєво-категорійного ладу, що унеможлиблює методологічно прозору еволюцію типів наукової раціональності й гуманітарного знання в цілому (М.С. Гусельцева [36; 38–39]) та до абсурду хаотизує філософсько-науковий дискурс. І тоді вповні справджуються відомі слова П. Фойєрабенда, виголошені ним як максима стосовно науки: вона вповні є анархічним підприємством (див. [100]).

По-четверте, філософсько-психологічна метатеорія особистості, яка програмно окреслюється цим дослідженням, є відносно, штучно й тому умовно самодостатньою, але ні в якому разі епістемно неповною і, тим більше, функціонально цілісною та вичерпною. Річ у тім, що тут треба зважати на відомий *закон взаємоперетворення теорії і методу*: теорія за умов рефлексивного використання її складників-компонентів як засобів та інструментів мислєдїяльності стає методом пізнання і способом компетентного методологування, а метод і методологування, зі свого боку, зреалізовуючись дослідником у лоні певного об'єкт-предметного змістовлення, пофрагментно та

результативно забезпечують пояснення й інтерпретацію засновків, причин і закономірностей зміни-розвитку виявлених емпіричних фактів чи залежностей шляхом побудови ідеального об'єкта та мисленого конструювання одного або кількох предметів ґрунтового вивчення і висунення пояснювальної гіпотези як форми раціонального знання, яка внаслідок доведення здебільшого набуває статусу теорії. В нашому випадку це означає підтвердження і продовження авторських метатеоретичних конструкцій онтофеноменальної плероми особистості ще й у *методології метапарадигмальних досліджень*, яка, маючи низку примітних сутнісних ознак (засновків, функцій, детермінант, типологічних координат і карт, рівнів розвиткового функціонування та ін.), диференціюється щонайменше на чотири глобальних системи здійснення гуманітарного пізнання-творення із центруванням на історієгенезі науки в інваріантних рамках епістемологічної дихотомії “об'єкт пізнання – наукове знання”: позитивізм, критицизм, конструктивізм, методологізм (А.В. Фурман, див. [94; 114–115]). Причому *метапарадигмальна карта методологування*, на переконання авторів, є найбільш евристичною і продуктивною в обґрунтуванні вказаної метатеорії, спричиняє задіяння форм і методів, процедур і механізмів, засобів та інструментів взаємозалежних теоретизування і методологування, що дають змогу розуміннево охопити відразу багато різноаспектних предметних проєкцій на ідеальну площину дослідницької свідомості такого надскладного об'єкта, як особистість. Для цього стають у нагоді не лише інноваційні процедури конфігурування і типологізації, а й безперервно пульсуючий “перехід онтологічного в ґносеологічне і навпаки... як аспекти буття (включаючи й психічне)...” (В.А. Роменець [82, с. 147]). Тоді сам дослідник, здійснюючи самопізнання, пізнає приховані реалії світу, є теоретиком і практиком (П.А. М'ясоїд), методологом та умільцем (майстром) в одній особі.

1.2. Поняття про парадигмально-дослідницьку карту та її покомпонентну побудову

Західні персонологи (Л. Хйолл і Д. Зіглер, Р. Фрейнджер і Дж. Фейдимен, К.С. Хол і Г. Линдсей, Дж. Капрара і Д. Сервон та ін.) для порівняння достовірності й концептуальної повноти теорій особистості здебільшого використовують певний набір їх стандартних компонентів, що уможлиблює застосування

базових гносеологічних конструктів, тематизмів і дослідницьких засобів, напрацьованих у лоні окремих теоретичних систем, в інтелектуальній проекції на єдині координати методологічно вивіреного теоретизування. Скажімо, Л. Хйолл і Д. Зіглер виокремлюють й описують шість компонентів будь-якої змістовно довершеної теорії особистості: структурна концепція, що відображає відносно незмінні характеристики (властивості, риси-якості) або типи особистості; концепція мотивації (тобто рушійних сил особистісного розвитку) та її динамічні, редуccionістські, компетентнісні, реверсивні й інші моделі-версії; концепція процесу-перебігу розвитку особистості упродовж її життєвого шляху і в її рамках висвітлення детермінант, факторів, структурних змін, закономірностей, механізмів і траєкторій вказаного розвитку; психопатологія особистості як розділ, що вивчає причини ненормального, аномального її функціонування та форми психічних розладів і патологічної поведінки на різних вікових етапах; портрет психічно здорової особистості, принципи і критерії комплексного оцінювання її внутрішнього благополуччя і психологічної зрілості; нарешті знання змін особистості, які можливі з допомогою тих чи інших психотерапевтичних впливів, у тому числі психокорекційних програм, консультативних й реабілітаційних практик, різних терапевтичних технік [125, с. 28–35]. Крім того, в літературі неодноразово зустрічаються згадки також про ще два компоненти: сферу прикладного застосування теорії та опрацьовані у її поліконцептуальному форматі дослідницькі засоби.

Відштовхуючись від постнекласичної методологічної оптики метатеоретичних пошукувань як надскладного набору інноваційного пізнання-конструювання особистісного світу людини (див. *підрозділ 1.1*), такий підхід є неприйнятним для цілей і завдань нашого дослідження, котре виходить за змістові межі монопсихологічних розробок, сягаючи міждисциплінарних горизонтів світоглядно рясного філософського дискурсу і не менш концептуально поліфонічного наукового пізнання. Тому постала проблема відшукати новий методологічний інструментарій, який був би адекватний такому надскладному об'єкту вивчення, як *особистісний світ*. Після тривалих пошуків було встановлено, що таким інструментом може бути **парадигмальна дослідницька карта**, поняття про яку введено одним з авторів у 2012–13 роках у зв'язку з неможливістю коректного засто-

сування концепції парадигми Т. Куна в соціогуманітаристиці, з одного боку, і водночас, зважаючи на виняткову евристичність проведення *парадигмальних досліджень* у психології та соціології – з другого, хоча й, як зрозуміло, на якісно нових філософських засновках і з реалізацією широкого поля істотно оновлених ознак і функцій (див. [114–115]). Підкреслимо, що мовиться не стільки про чотириконтентну структуру парадигми як комбінованого теоретичного конструкту спільної мислєдіяльності наукового товариства і разом з тим як певної ідеалізованої матриці розуміння ним специфіки об'єкта, предмета і методу дослідження, логіки опису та пояснення природи отриманого соціально-психологічного знання, скільки про *шестиконтинентне картографування особистісного світу* як самобутньої психодуховної дійсності, а саме про такі к о н т и н е н т и методологування:

- відрізнявальні ознаки категорійного поняття “особистість”;
- об'єкт-предметне поле дослідження людини як особистості;
- теоретичну модель або концептуальну сферу дослідження як міждисциплінарного, поліпарадигмального;
- методологічну модель (оптику, архітектоніку) чітко упредметненого дослідження;
- емпіричну базу конкретної теорії особистості та формат її прикладного застосування;
- засновки або фундаментації як окремі знаннєві цілісності, що: а) функціонують у лоні парадигмально-дослідницької карти, б) утворені із багатоманітних форм знань (від емпіричних фактів до законів, концепцій, теорій), в) визначають стратегію наукового пошуку, задаючи методологічний вектор її конкретно-історичного уможливлення, г) опосередковують задіяння і рефлексивний відбір здобутків та результатів цього пошуку у сферу загальнолюдської культури.

Отож маємо щонайменше шість взаємодоповнювальних *атрибутивних складників* будь-якої довершеної теорії особистості, які одночасно є рамковими умовами її повноти, цілісності, достовірності, евристичності і наявності яких має бути встановлена на різноякісному епістемному матеріалі окремих теоретичних систем. І все ж зауважимо, що серед сув'язі труднощів пізнання сутнісної природи особистості (різноманітність філософських традицій і теорій, маловизначеність предмета вивчення, вплив соціально-історичних і політичних факторів), як не парадоксально, першість належить *методологічним*.

Передусім мовиться про значеннєві інтерференції та смислову поліфонію категорійного статусу поняття “особистість”. Річ у тім, що ця категорія соціогуманітарної науки, як і будь-яка інша, є функцією від такого найзагальнішого поняття, котрому властиві максимальний обсяг і мінімальний зміст, гранична абстрагованість від природної матеріальності та відображення найфундаментальніших зв’язків так чи інакше об’єктивованої дійсності (див. запропоновану одним з авторів формулу категорії [111, с. 26]). Ось чому так важко, а то й просто неможливо, дати одну, чітко визначену, дефініцію таких категорій, як “психічне”, “соціальне”, “екзистенційне”, “духовне”, “свідомість”, “цінність”, “свобода”, “соціум” тощо, адже їх зміст немов розтікається безкраїми значеннєво-смисловими об’єктами локально об’єктивованого свідомістю людини (тобто феноменально наявного), а насправді безмежного (себто ноуменально непрявленого) світу. Скажімо, у цьому аналітичному розрізі М.О. Бердяєв писав, що “особистість людська більш утаємничена, ніж світ” [17 с. 14], вона і “є свобода, котра протистоїть необхідності”, і як реальність духовна “передбачає існування духовного світу” [Там само, с. 62].

На підтвердження сказаного звернімося до п’яти концепцій особистості філософсько-психологічного формату теоретизування:

О.Ф. Лосєва, що створена у лоні *діалектики міфу*, котрий розуміється відомим мислителем як “буття особистісне або, точніше, як образ буття особистісного, особистісна форма, образ особистості” [51, с. 73];

М.М. Бахтіна, що як концепція відповідальної особистості створена автором у контексті онтолого-вчинкової філософії, в котрій *категорії вчинку* відведено загальнокультурне значення: буттєва подієвість й отже повновагома присутність людини у світі, справжня її реалізація як особистості можливі лише через учинення – думкою, почуттям, дією, словом і навіть свідомістю, і завдяки вчинку як інструменту розкриття світу, набуття ним визначеностей;

М.О. Бердяєва, що обґрунтована в контексті екзистенційно-персоналістичного напрямку філософування, де особистість розуміється як реальність духовна й тому “ніякий закон до неї незастосовний”; до того ж вона “є не субстанція, а творчий акт” й відтак опір, бунт, боротьба, перемога над важкістю, свято свободи над рабством; власне, зважаючи на це, “її не можна перетворити в об’єкт науко-

вого дослідження”, а навпаки, “вона пізнається як суб’єкт, у нескінченній суб’єктивності, в котрій прихована таємниця існування” (див. [16, с. 55–67; 17, с. 17–43]);

С.Л. Рубінштейна, що запропонована свого часу (1957) у винятково напруженому проблемному полі філософської думки – найскладнішого питання пізнання природи психічного, свідомості у їх відношенні до буття, до матеріального світу (див. [86–88]);

В.А. Роменця, що логічно, історично та онтологічно інтегрована у психософію вчинку та канонічну психологію; перша є філософсько-психологічною теорією вчинку й водночас, звісно, за умов її рефлексивного використання мислителем, стає методологією пізнання джерел і сутності людського буття; друга сутнісно постає як “своєрідна [світоглядна] позиція бачення та осягнення психічного”, як повнота співіснування людини і світу, що і є альфою та омегою цієї психології взірцевих феноменів буття [82, с. 891, 895].

У підсумку рефлексивних оприявлень низки парадигмально-дослідницьких карт особистості контурно окреслимо *методологеми концептизації особистісного способу буття людини* й сконструюємо авторський мета-теоретичний модуль того, що являє собою особистість як онтофеноменальна дійсність і вітакультурна цінність.

Розділ 2 ПАРАДИГМАЛЬНО-ДОСЛІДНИЦЬКІ КАРТИ ПІЗНАННЯ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

2.1. Парадигмально-дослідницька карта особистості у діалектико- феноменологічній філософії О.Ф. Лосєва

1. *Відрізнювальні ознаки категорійного поняття “особистість”*. О.Ф. Лосєв чітко методологічно розрізняє категорійний пояс або вимір ідеального життя-інтелігенції особистості та суто буттєвий, онтичний. Зокрема, називаючи формулу “*міф є буття особистісне*” “простою та єдиною категорією, яка відразу ж вимальовує всю своєрідність міфологічної свідомості” [51, с. 73], він, як слідує з рефлексивного аналізу його тексту, виокремлює принаймні десять *відрізнювальних ознак* категорійного поняття “особистість”: (а) наявність самосвідомості, котра (б) має постійно

діяльно виявлятися, (в) висвітлюючи перспективну глибину в часовому та історичному контекстах, (г) утримувати стале ядро і (д) пов'язані з ним змінні акциденції (з лат. *accidentia* – випадковість) як його енергійні самовияви, (е) є носієм антитези внутрішнього і зовнішнього, тобто протиставляє себе всьому зовнішньому, що не є вона сама; (є) заглиблюючись у самопізнання, (ж) у собі віднаходить цю саму антитезу суб'єкта та об'єкта, пізнаючого і пізнаваного, що (з) обов'язково в ній – особистості – переборюється, (і) причому не просто долаються, а в актах усвідомлення і самоспостереження названі протилежності синтезуються, зливаються до повного нерозрізнення, “тотожності мене зі мною як суб'єкта з об'єктом”.

Отож, особистість, висновує О.Ф. Лосєв, “як самосвідомість й відтак як завжди суб'єкт-об'єктне взаємопізнання, є необхідним чином *вимовиста категорія*” [51, с. 74].

2. *Об'єкт-предметне поле дослідження особистості.* У філософських пошуках О.Ф. Лосєва воно спричинене оригінальною системою діалектико-феноменологічної філософії, що ґрунтується на нових концепціях імені, символу і міфу, які генетично пов'язані із поіменуванням і доктриною православ'я; причому його філософування центрується на проведенні всеохватного символістського синтезу і водночас на детальному аналізі природи “імені” чи “слова”. Онтологічно розумом осягнуте *ім'я-слово* є “особим місцем зустрічі сенсу людської думки та іманентного смислу предметного буття, що в завершеному вираженні перетворює ім'я на “ідею”, котра схоплює й окреслює “ейдос” (тобто “образ”, “вид” – А.А.Ф., А.В.Ф.), присутність досліджуваного предмета (символу, енергії). Найбільшу глибину і повноту ім'я набуває, обіймаючи затаєний пласт буття та розкриваючись як міф, котрий є не вигадка, але остання повнота реальності, “безпосередньо відчута дійсність”, уже не ейдос, а “саме буття” у його саморозкритті. При цьому міф завжди особистісний, тоді як символ може бути лише статуарний...” [59, с. 568]. Ось чому особистість, будучи поіменованою, осмисленою й оформленою з погляду міфологічної свідомості, є “тотожність символу і міфу”, у якій останній становить “у словах подану чудову особистісну історію”. “Пласт особистісного буття, – пише відомий мислитель, – присутній буквально на кожній речі, адже кожна річ є не що інше, як вивернута догори сподом (рос. *наизнанку*) особистість, що коливається між

Першо-вогнем і Першо-світом, з одного боку, і Темрява безпросвітна – з другого”. І більше того, “особистісним сприйняттям пронизаний вирішально всілякий найменший акт нашої свідомості” [51, с. 93, 76].

3. *Теоретична модель або концептуальна сфера дослідження.* О.Ф. Лосєв висловлює ідею, яка у творчості С.Л. Рубінштейна була різнобічно обґрунтована та отримала статус принципу психологічного пізнання. В особистості обов'язково присутні два різних й одночасно неподільних плани: щось *внутрішнє*, але таке, що подане тільки через *зовнішнє*. І це закономірно, адже особистість – це завжди виявлення, жива феноменологія, а тому сутнісно – і *символ* (тобто багатозначний предметний образ, що актуально функціонує в ідеальних площинах мислення, свідомості). “Але найголовніше, підкреслює Олександр Федорович, це те, що особистість є обов'язково здійснений символ і здійснена інтелігенція” (розумова проникливість. – А.А.Ф., А.В.Ф.). Відтак особистість є міф, тому що “вона осмислена й оформлена як міфологічна свідомість. Ось чому кожна річ, залишаючись самою собою, може мати нескінченні форми вияву своєї особистісної природи...” [51, с. 73, 76, 93]. Як зауважує Л.А. Гоготишвілі у післямові до творів філософа, відома формула “пізнається річ, розуміється – особистість” так доповнюється ним: “але розуміється вона не безпосередньо, а через символи”, через особливий символічний світ [29, с. 886].

4. *Методологічна модель дослідження.* Загалом О.Ф. Лосєв підходить до інтерпретації особистості як універсально-унікального способу людського буття із власним інструментом мислення – із *методом логіко-сміслового конструювання* філософського предмета на підвалинах синтезу феноменології і діалектики й самотворення такої інтелектуальної практики, яка базується на новостворених ним концепціях імені, символу і міфу. Мислительнісне докладання цього методу до релігійно-філософської проблематики результативно оформляється як “платонівсько-гусерліанський ейдос”, тобто як досконала єдність розумового і почуттєвого змістовлень, що й становить символ – той самий “ейдос, але відтворюваний в іншому”. Логічна схема розмірковувань тут така. Онтологічно осягнене ім'я (слово) є “особливим місцем зустрічі сенсу людської думки та іманентного смислу предметного буття, що в завершеному вираженні перетворює ім'я на “ідею”, котра схоплює й “окреслює” ейдос, присутність досліджу-

ваного предмета (символу, енергії). Найбільшу глибину і повноту ім'я набуває тоді, коли охоплює затаєний шар буття і розкривається як міф, котрий не є видумка, але остання повнота реальності, “безпосередньо відчута дійсність”, уже не єйдос, а “саме буття” у його саморозгортанні” [59, с. 568]. Натомість “символ тим змістовніший, що більше він багатозначніший”, а його смисл “об’єктивно здійснюється не як наявність, а як динамічна тенденція: він не даний, а заданий” (С.С. Аверинцев [1, с. 181–182]). Водночас методологічно важливо, що міф завжди особистісний, хоча і є не сама особистість, проте образ його, він – “у словах дана особистісна історія”. З іншого боку, особистість – це тотожність статуарного символу і словотвірному міфу, що осягнена й утворена з ідеальностей міфологічної свідомості.

5. *Емпірична база та прикладне застосування теорії.* Фактично у цій точці філософського теоретизування О.Ф. Лосєв здійснює інтелектуальну проекцію запропонованої ним категорійної моделі особистості на безліку множинну картографію її онтофеноменальних оприявнень. Це однозначно підтверджують такі слова: “Якщо ми говоримо про символ як такий, [то] він залишається чистим поняттям, про який невідомо, які речі він осмислює та оформляє... Особистість насправді завжди є речова здійснюваність інтелігенції і символу. Особистість є ф а к т. Вона існує в історії. Вона живе, бореться, народжується, розквітає й умирає. Вона – це завжди обов’язково життя, а не чисте поняття. Чисте поняття має бути здійснене, уречевлене, матеріалізоване. Воно повинно постати із живим тілом та органами...” [51, с. 74]. Причому це безкрая феноменальна містерія особистісної присутності людини у світі і предметно-речового бездоння у її внутрішньому засвіті не виникають самі собою, а “являють собою не більше як становлення вічності”: “Одна й та ж річ, одна й та ж особистість може бути відтак *подана та зображена нескінченно різноманітними формами*, дивлячись на те, у якому плані просторово-часового буття ми її мислимо...” [Там само, с. 91].

Крім того, застосування феноменологічного складника-горизонту Лосєвського методу логіко-смыслового конструювання філософського предмета дає змогу зафіксувати життєдайну своєрідність і феноменальну мозаїку кожного конкретного роду символів, адже смисловий шар у міфі може бути дуже складним, принаймні подвійним (перший характеризує образне значення символу, другий вказує на його інше

значення); причому символ як виразна форма завжди перебуває у відношенні до чого-небудь, тому, з другого боку, одна й та ж виразна форма, зважаючи на спосіб співвідношення з іншими виразами чи речовими конфігураціями, може бути і символом, і схемою, й алегорією одночасно, що конкретизує самодостатні обрії символічної дійсності міфу (див. [51, с. 36–57]). Стосовно діалектичного горизонту обстоюваного філософом методу зауважимо, що він уможлиблює не лише ефективний та однорідний аналіз всеможливих символів і символіки, а й живу діалектику таких категорій, як “особистість – історія – чудо – слово”, “особистість – життя – серце – вічність – символ”, й відтак дозволяє упрозорити світлом проникливої думки сутнісні аспекти-виміри міфологічної свідомості людини, змалювавши діалектичне мереживо та безкраї простори феноменальних оприявнень її буттєвості.

6. *Засновки або фундаментації як окремі знанняві цілісності теорії.* Визначення їх холістично-ієрархічної мозаїки засобами аналітико-синтетичного філософування однозначно вказує, що *теорія особистості*, запропонована О.Ф. Лосєвим у 30-х роках ХХ ст., становить важливу концептуальну сферу-сегмент створеної ним оригінальної системи *діалектико-феноменологічної філософії*. В її основу покладені нові теоретичні конструкти складнозмістового концептуального осереддя – *імені, символу, міфу та особистості*, які водночас всеосяжно пронизані діалектикою таких категорій, як “особистість”, “історія”, “чудо” і “слово”, що об’єднані формулою: “*міф є у словах подана ч у д е с н а особистісна історія*” [51, с. 195]. Прагнучи у своїх світоглядних настановленнях розв’язати найважливішу для релігійного філософування антиномію дуалізму і монізму в контексті розвитку ідей символічно витлумаченого православного енергетизму, він створює власний, повно використовуваний ним упродовж усього свого творчого шляху, інструмент методологування – *метод логіко-смыслового конструювання філософського предмета*, що створений на засадах рефлексивного синтезу феноменології і діалектики. Відштовхуючись від того, що логічно ідея раніше матерії, смисл передує явищу, мислитель підкреслює, що “сутнісно віра і є достеменно знання”, особистість – це “фактична, тобто інобуттєва, здійснюваність інтелігенції” у єдності трьох базових моментів – пізнання (“теоретичного розуму”, науки), волі (“практичного розуму”,

моралі) і почуття (“естетичного розуму”, мистецтва).

Отож, О.Ф. Лосєвим створена *оригінальна парадигмально-дослідницька карта особистості* у рамках діалектики міфу. І справді, міф є не тільки необхідна категорія свідомості і буття загалом, розгорнуте магічне ім'я, символічно подана інтелігенція (самосвідомість) життя, а й живе суб'єкт-об'єктне взаємоспівування, реально – речовино і почуттєво – творена дійсність, особистісне життя в його історично плинній подієвій проекції, образ буття особистісного, або ще – “у словах подана особистісна історія”, “розмальовка особистості, картинне випромінювання”, образ її. У цілому відрадно констатувати той конче важливий методологічний момент, що всі сутнісні визначеності міфу в досвіді розмірковувань Олексія Федоровича пов'язані із логіко-змістовим упрозоренням особистісного шару (плану, виміру) буття: “Міф, – пише він, – діалектично потрібний через те, що він є особистісне й отже історичне буття, а особистість – лише подальша необхідна діалектична категорія після смислу (ідеї) та інтелігенції” [51, с. 184]. Причому особистість – це історично (подієво) оприявлена, самобутньо розвизкована, імовірна буттєвість міфу. “У середині самого себе міф утримує діалектику первовічної, до-історичної, не трансформованої у становлення особистості та [власне] особистості історичної, оновлюваної, емпірично випадкової. Міф – неподільний синтез обох цих сфер” [Там само].

Водночас особистість у ще одному матеріковому вимірі буття – це здійснена самосвідомість (у термінах Лосєва – інтелігенція як міф, як смисл, як образ її самої). Тому “співпадання випадково проминаючої історії особистості із її ідеальним завданням і є чудо” [51, с. 172]. З іншого боку, чудо розуміється мислителем як сфера *цільної особистості* та її історичний вияв, енергійне прожиття особистості у її *субстанції*. Тут важливо зауважити, що фактично мовиться про *саме життя* та співпадання чи неспівпадання з ідеалом, знову ж таки, самого життя. Критикуючи психологів за примітивне атомізоване розуміння психіки як низки станів чи форм психічного життя (скажімо, так висвітлюють відчуття, сприймання, увагу, пам'ять, емоції, вольові акти та інші форми як ізольовані функції), О.Ф. Лосєв пише: “...Особистість у жодному разі не є ні відчуття, ні сприйняття, ані увага, ані взагалі пізнання; вона не є ні афект, ні емоція, ані почуття, ні прагнення, ні бажання, ні воля, ані вчинки”;

вона, звісно, необхідним чином у них *проявляється*. Але особистість виявляється загалом в усьому – в костюмі, у фізіологічних процесах дихання, кровообігу, харчуванні; і це аж ніяк не означає, що особистість є сукно чи суконний костюм, що вона є шлунок і травлення їжі й т. ін. *Особистість як категорія нічого загального не має з окремими ізольованими функціями*; із них ніколи не можна буде отримати особистість, якщо поняття про неї не отримано з іншого джерела” [Там само, с. 172–173].

Для уконкретнення аналізованої парадигмально-дослідницької мозаїки насамкінець підкреслимо таке. Особистість у діалектичних опрацюваннях О.Ф. Лосєва обов'язково є і суб'єкт, і об'єкт, себто становить той синтез, котрий суміщує у єдиному й неподільному бутті ці обидві стихії. Як категорія “особистість є діалектичний синтез категорійних понять “суб'єкт” і “об'єкт” в одному неподільному цілому. Натомість феноменально особистість, будучи квінтесенцією міфу, виявляє себе багатоманітно, у безкрайому шерегу форм та ознак, адже шар особистісного буття позначається на кожній речі, а особистим сприйняттям просякнутий вирішально всілякий найменший акт нашої свідомості. Вона є не лише концепт і чисте категорійне поняття, а обов'язково життя та історичний факт.

2.2. Парадигмально-дослідницька карта особистості в онтологічно-вчинковій філософії М.М. Бахтіна

1. *Відрізнявальні ознаки категорійного поняття “особистість”*. М.М. Бахтін ще на початку свого творчого шляху, в незавершеній роботі початку 1920-х років “До філософії вчинку”, виступає із програмою побудови філософії нового типу, яка через звернення до “єдиної та унікальної моральної відповідальності” покликана здолати “дурну незлитість (рос. – неслиянность) культури і життя”. Відтак онтологія людського буття конструюється ним як *онтологія вчинку*, як учення про “неповторну подію здійснюваного буття” [9]. А це означає, що буття-подія не тільки мислиться, а й уреальнюється через людину як відповідальну особистість. Воно визначається лише в категоріях дійсного практикування, тобто в *категоріях учинку*, в категоріях співчутливо дійового переживання конкретної непересічності світу. Унікальний учинок завжди заперечує загальне, хоч і постає на його підґрунті. Та й загальне, виходячи з його природи, не охоплює вчинку у його непов-

торності, тому саме діяльно втілюваний учинок є справжньою реалізацією особистості.

Значно пізніше, у програмному творі “До методології гуманітарних наук” (195...), М.М. Бахтін обґрунтовує *базову методологію*: “гуманітарні науки мають справу з особистістю, а отже атрибутивно передбачають наявність діалогічної активності того, хто пізнає, діалогічний рух-поступ розуміння, котре, зі свого боку, ґрунтується на діалогічному контакті між текстами і на складному взаємовідношенні тексту й контексту, а також уможливорює діалог на вищому рівні – особистостей”. Зокрема, далі він пише таке: [Існує] “дві межі думки і практики (вчинку) або два типи відношень (річ та особистість). Чим глибша особистість, себто [людина] ближче до особистісного порогу, тим більш незастосовні провідні методи, генералізація і формалізація стирають грань між генієм і бездарністю” [8, с. 391–392].

Відштовхуючись від цих засновків, визначимо десять *відрізнявальних ознак* категорійного поняття “особистість”, які розсіпані концептуальними “материками” самотньої сфери філософування цього яскравого мислителя-філолога: *особистість* – це: (а) одна із двох (поруч із річчю) гранична межа (поріг, полюс) думки (мислення, пізнання, теоретизування) і практики (діяння, вчинення, вчинку), (б) або один із двох (в онтично вкоріненій дихотомії “річ – особистість”) тип всезагальних відношень – як взаємодія людини зі світом речей і взаємостосунки із собі подібними – іншими, суб’єктивним оточенням, (в) де особистість становить неповторно неподільну причетність до нескінченного цілого, (г) перебуваючи до нього, до світу в усвідомлено активній позиції “не-алібі” (тобто не в іншому місці як доказ безпосередньої причетності людини до буття) та (д) із єдиного місця-реальності домагається своєю відповідальною одиничністю “утвердження свого не-алібі в бутті”, (е) причому її справжня подієва буттєвість досягається не просто у відповідальній стосовно світу позиції, скільки у довершеному вчиненні, (є) що виявляється не тільки в розумовому модусі, а передусім у подієво даних-заданих емоційно-вольових тонах; (ж) саме відповідальний учинок, відіграючи роль центру сходження суб’єкта життєактивності до самотньої персональної співучасті в подієвому пліні буття, визначає як розлам світу на “я” та “інших”, конкретне, архітектонічно значуще протистояння *я* та *іншого* й відтак поліфонію голосів – діалог

смислів, позицій, особистостей, (з) так і розвиток особи через головний онтичний формат повсякдення – через сукупність учинків, суцільне вчинення, до якого належить усякий психічний феномен – дія, думка, слово, переживання, почуття та ін., (и) причому *я* як *автор* та *інший* як *герой* – це основоположні складові особистості, що характеризуються позаприсутністю (не можуть співпадати) й істотно відрізняються способом даності діяльно-діалогічної свідомості: *я* задане із середини і в цій даності нецілісне й незавершене, тоді як *інший* завдаваний іззовні, його особистість цілісна і завершена.

2. *Об’єкт-предметне поле дослідження особистості*. Воно визначається онтологією людини, котра охоплює взаємовідношення між “одиничністю наявного буття” і “цілим буттям”, діалектика якого висвітлюється з допомогою понять “неподільного” і “незлитого” та розпізнання “даного” і “заданого” у висхідному акті “утвердження свого не-алібі в бутті”. Саме цим актом започатковується “відповідальний центр сходження вчинку” особистості, у результаті чого місце “бути” отримує бажану конкретність та “інкорпорованість” (приєднаність), онтичне персоніфіковане вкорінення. Тому в онтології людського буття на зміну homo sapiens (людині розумній) приходять homo acting (тобто “людина, котра вчиняє”). У такий спосіб постулюється не випадковість будь-якого вчинку, а моральна філософія набуває онтологічного вкорінення у вчинку, діалозі, події, особистості. “Наша думка і наша *практика*, – стверджує М.М. Бахтін, – не технічна, а *моральна*, себто це і є наші відповідальні вчинки, що здійснюються між двома кордонами: відношенням до речі і становленням до особистості”, розпросторюючись в актах *уречевлення* та *персоніфікації*. А це означає, що “одні акти (пізнавальні та моральні) прагнуть до межі уречевлення, ніколи його не досягаючи, інші акти – до межі персоніфікації, також до кінця його не досягаючи” [8, с. 392]. Хоча тут же філософ зауважує, що “важливо добратися, заглибитися до творчого ядра особистості”, у якому та продовжує жити безперервним учиненням і стає безсмертною.

Логічним продовженням об’єкт-предметної сфери самотнього філософування М.М. Бахтіна є визначення ним *предмета гуманітарних наук*: це “*вимовисте і живоголосе буття*”, котре “ніколи не співпадає із самим собою і тому невичерпне у своєму смислі і значенні” [Там само, с. 431]. Так виникає конкретне, архітек-

тонічно ціннісне протиставлення *я* та *іншого*. Причому ця архітектоніка, обіймаючи три типи світів – дійсний, естетичний і теоретичний, “безупинно здійснюється... відповідальним учинком” [10, с. 66–67], слугує особі за орієнтир у буттєвій стихії, оприявненої події-вчиненні, надає останній ціннісно-свідомісної смислової заданості, що у Бахтінських роздумах названо терміном “емоційно-вольовий тон”.

3. *Теоретична модель або концептуальна сфера дослідження.* У філософській концепції М.М. Бахтіна “річ та особистість – [граничні] межі, а не абсолютні субстанції” [8, с. 388], де особистість становить неподільну причетність до буття з єдиного місця-реальності й відтак перебуває у світі як справжня буттєвість, як неповторна життєва подія, але, знову ж, тільки через учинок як усеприсутність “тут-тепер-завжди”, що співвідносний з нею саме як відповідальною особистістю. Причому у своїй відповідальній стосовно світу позиції, у вчинку, в подієвому пристрасному вчиненні вона виявляється не лише у розумовому модусі, а щонайперше в емоційно-вольовій тонації-спрямованості. “Дійсне буття-подія, – пише філософ, – дане-задане в емоційно-вольових тонах, [тому] співвіднесення з єдиним центром відповідальності у своєму подієвому, єдино важливому, важкому, примусовому сенсі, у своїй правді визначається не саме по собі, а у зіставленні з моєю зобов’язаною одиничністю, [де] вимушено дійсний образ події розкривається з мого і для мене єдиного місця...” [10, с. 45]. І якщо поза емоційно-вольовим задіянням особистості до світу останній постане тільки як теоретичний, то саме діалогічно здійснюване вчинення утверджує буття-подію. Оскільки насправді дуже багато персонально відповідальних суб’єктів виплекують останню, то буттєва тканина повсякдення набуває поліфонійності, наскрізь пронизаної діалогом смислів, у якому значущий кожний голос, виявляючи у такий спосіб непересічно особистісний момент співучасті у постійному творенні життєвого лона цієї тканини. Іншими словами, “єдність цілого зумовлює єдині й неповторні ролі всіх учасників. Безліч неперевершено цінних особистих світів зруйнувала би буття як змістовно певне, готове і застигле, але воно саме вперше створює єдину подію” [Там само].

Предметне поле гуманітарних наук твориться допитливою думкою М.М. Бахтіна як “вимовисте і живоголосе буття”, що характеризується незавершеністю, невичерпністю. Особистість також, будучи структурована

вчинками як цілісність, ніколи не завершена, неповна, запитувана, постаючи втіленням складної діалектики зовнішнього і внутрішнього, себто обіймаючи у своїх межових горизонтах середовище й оточення, з одного боку, та власний кругозір автора чи героя – з іншого. Звідси природно, що на арені персональної причетності особи до буття та під кутом опрацьованого кругозору “вчинком виявляється всякий психічний феномен – дія, думка, слово, почуття і т. ін. Будь-яке оприявнення людини у світі – це завжди відповідальний учинок, де відповідальність спричиняє та організує її життя саме як людини, котра вчиняє свідомо, ціннісно, діалогічно, активно й актуалізаційно беручи посильну для неї участь в екзистенційному проживанні-творенні буття всіляким психічним актом, духовним зусиллям. Саме стосовно *іншого* виявляється унікальність і “незаміщуваність” мого місця у світі, – пише М.М. Бахтін: мій дар *іншому* ґрунтується на моєму погляді, вкорінений у моєму місці буття.

Проте *дійсний світ учинку*, що проголошений фактично засадничим методологічним принципом, становить “конкретне, архітектонічно значуще протиставлення *я* та *іншого*. Два сутнісно різноманітних, але співвіднесених між собою ціннісних центри знає життя: себе й *іншого*, і саме навколо них розподіляються і містяться всі конкретні миттєвості буття. Один і той же змістовно тотожний предмет – момент буття, співвіднесений зі мною або з іншим, має вигляд ціннісно різний, і весь змістово єдиний світ, співвіднесений зі мною або з іншим, проникнутий цілком іншим емоційно-вольовим тоном, по-різному ціннісно значимий у своєму самому найважливішому, найістотнішому сенсі. Цим не порушується смислова єдність світу, але зводиться до ступеня подієвої одиничності” [10, с. 66–67]. Інакше кажучи, архітектоніка активно належного розлому світу на “я” та “інших” здійснюється безупинно обновлюваним відповідальним учинком і слугує за орієнтир подієво локалізованого, хоча насправді ноуменально безкрайого, буття.

Зазначене архітектонічне облаштування світу спричиняє відповідну структуру особистості, котра відображає загальну діалектику дійсного, естетичного і теоретичного підсвітів, де, перебуваючи у дійсності повсякдення, “я” суголосо *актору*, а “інший” – *герою*. Причому обидві структурні складові не співпадають, характеризуються позаприсутністю і докорінно відрізняються способом

унаявлення діяльності у свідомості: якщо “я” задане зі сторони й у цій даності не цілісне й незавершене перш за все для себе, через що унеможлиблює упредметнення як свого естетичного переживання, так і власних високих почуттів (любові, ніжності, благоговіння тощо), то “інший” задається із зовні, тому його особистість цілісна і довершена, може стати предметом нашого естетичного пережиття, до якого природно прикутий емоційно-вольовий тон авторської позиції. Дещо реінтерпретуючи Бахтінське розуміння діалектики “я” – “інший”, крім трьох розвитково функціональних рівнів їхньої взаємодії, додамо, згідно із концепцією одного з авторів (А.А. Фурман [106–107]), четвертий щабель. А точніше серцевинну ланку – прагнення людини “надати сенсу своєму життю, що означає обмежити себе, адже сенс є лише тонкою лінією на безмежному полі життя (В.А. Роменець [67, с. 359]). У підсумку отримуємо чотири пояси взаємостосунків: а) просторові форми (зовнішньої людини, тілесності), б) часового цілого (внутрішньої людини – душі), в) смислбуттєвої реальності (смилова глибина і смилова перспектива, змісл образу і символу, осмилення як відкриття наявного через угледіння-споглядання і доповнення шляхом творчого конструювання та ін.) та її суб’єктивного осереддя – сенсожиттєвої присутності людини як натхненної відповідальної особистості у повсякденні в плинній екзистенції співбуття обох – зовнішнього (матеріального) і внутрішнього (особистісного) – світів.

М.М. Бахтін однозначно віддає перевагу практичному розумові над теоретичним. І це зрозуміло чому, адже справжній, відповідальний учинок здійснюється не в теоретичному світі, не в інтелектуальній сфері культури, а у часопросторі безпосереднього практикування особистістю своїм життям у діалогічній взаємодії з іншими, навколишніми. Хоча світ як предмет теоретизування, на його думку, і прагне видати себе за весь світ у його цілісній буттєвості, причому не тільки за абстрактно єдине, але й за конкретно непересічне буття у його цілісному уможливленні. Інакше кажучи, теоретичне пізнання намагається створити першу філософію або ж утілити себе у формі гносеології чи світоглядних моделей, ґрунтованих на фізичних, біологічних, психологічних та інших засадах. Упродовж століть мислителі ігнорують ідею-думку того, як учинок із його суб’єктивними настановленнями є “співдіяльне мислення”. Тоді як учинок-подія опосередковує об’єктивне і суб’єктивне, він животочить

водночас і тим і тим, що відкриває світ ізсереди. “Теоретичний світ, – підкреслює філософ, – отримано у принциповому абстрагуванні від факту мого єдиного буття і морального сенсу цього факту – немовби мене й не було, й це поняття буття, для якого байдужим є центральний для мене факт мого єдиного дійсного долучення до буття, не може дати жодних критеріїв для життя практики, життя вчинку, не в ньому я живу. Якби таке буття було єдиним, мене не було б” [9, с. 88].

Цілком підтримуючи тезу М.М. Бахтіна, що уявне єдине буття, маючи абстрагований від акту вчинення смисловий зміст, не становить цілісного достовірного буття, у якому ми живемо й умираємо та в якому здійснюється наш відповідальний учинок, усе ж зауважимо, що насправді має місце більш складна діалектика як категорій “теорія” і “практика”, так мислєдіяльнісних організованостей “теоретизування” і “практикування”. Так, теорія, будучи задіяною до вирішення методологічних, методичних і суто алгоритмічних завдань, стає практичною мислєдіяльністю, тоді як остання, розгортаючись в ідеальних площинах осмилення особою свого буття та осенсовування нею власного життя, трансформується в теоретичну здатність як роботу з ідеальними упредметненнями та узмістовленнями. Тому входження людини у світ реальний, дійсний – історичний, вособистіснений, усупільнений – це не лише занурення її у світ готового, завершеного пізнання-вчинення, учинку-ставлення або вчинку відповідального діяння чи вчинку бездіяння, а й онтичне впадання у напружено синтетичну, відкрито пульсуючу й синергійну сферу екзистенціювання людського буття, де владарюють різні організмичні форми і функціональні рівні практикування – від механіки фізичних рухів і дій до засвіту розумових і вольових зусиль та психоенергетики духовних інтенцій, вірувань і святостей.

4. *Методологічна модель дослідження.* Оскільки онтологія людського буття розглядається М.М. Бахтіним як онтологія вчинення у її центральній ланці – вченні про “унікально здійснювану подію” у форматі складного взаємовідношення між неповторністю наявного особистого (зі свого власного єдиного місця) існування і “цілим буттям”, то цими засадничими концептами і тематизмами визначається як шлях-спосіб його подальших філософських розміркувань, так і той інтелектуальний, головне поняттєво-категорійний, інструментарій, котрий для цього задіюється. Щонайперше підкреслюється, що справжнє повсякдення-

подія для людини як індивідуально відповідальної особистості можливе лише через вчинення, тобто в активному перетворенні найближчого довкілля і світу в позиції “не-алібі”, де вона вичерпно виявляється не стільки у розумовому стилі-вимірі, скільки в емоційно-вольовому тоні. Зі свого неповторного місця особистість у першопочатковому акті утвердження свого “не-алібі в бутті” постає як “відповідальний центр сходження вчинку”, в результаті чого “місце бути” отримує конкретність та “інкарнованість” (втілення), онтичне вкорінення. У такий спосіб від згорнутої потенційності до вчинково здійснюваної актуальності у буттєвих вимірах ковітального, передусім діалогічного й поліфонічного, відбувається утвердження особистості, котре набуває всеохватної діалектичної ємності, але не у взаємопроникненні “естетичного і теоретичного світів” із їх відстороненням від “нудотної дійсності” “єдиного й непересічно відповідального буття”, а у реальній буттєвій екзистенції “відповідальної єдності” мислення і вчинку.

Творча реконструкція *філософської методології* М.М. Бахтіна, ґрунтуючись на логіко-історичному матеріалі його онтологічно-вчинкових інсайтів, дає підстави висновувати, що основним способом його філософування є **метод відповідального мислевчинення**. І хоч автор “своєрідної онтології вчинку” (за визначенням В.А. Роменця [81, с. 711]) не вживає терміна “мислевчинення”, однозначно надає перевагу практичному, діяльному, подієвому на протигагу теоретичному, розумовому, раціональному, все ж він виходить із *багатовекторної діалектики* (а) вчинку як універсального буття-події у житті усупільненої людини і водночас як унікального у її персоніфіковано пристрасній емоційно-вольовій тональності, (б) “неподільно” й одночасно “незлитного” непересічного особистого існування, яке протистоїть і входить у співвідношення із “цілим буттям”, (в) даного за логікою людського життя як суцільне вчинення, як персоніфікований складний учинок і водночас заданого поліфонією суб’єктивних голосів – діалогічним простором смислів, у якому важливим є кінцевий голос, що становить самобутній вособистіснений момент співучасті у буттєвій мозаїці світу, (г) а оскільки вчинок опосередковує об’єктивне і суб’єктивне, є і тим і тим, відкриває світ ізсередини, то він як породжує “вчинкове мислення”, так і урельнюється “сучасним мисленням”, котре у

форматі філософії переважає або “усвідомлено й виразно”, або “несвідомо і замасковано”, (д) вищим архітектонічним принципом світу вчинку є конкретне значуще протистояння *я* та *іншого*, і це – активно належний розлам буття на два сутнісно різних, але співвіднесених між собою ціннісних центри подієвої одиничності повсякдення, (е) звідси логічно слідує ключове розрізнення “я” як *актора* та “іншого” як *героя* у ролі головних структурних складових особистості, що характеризуються позаприсутністю, неспівпаданням, кардинально відрізняючись способом діяльної даності свідомості: нецілісне і незавершене “я” задане ізсередини, натомість цілісна й довершена особистість “іншого” задана іззовні, причому це стосується бінарності названих позицій на різних рівнях: і просторової форми (зовнішньої людини, тілесності), і часової цілісності (внутрішньої людини – душі), і смислбуттєвого цілого (поліфонія-діалог свідомостей), і його спонтанно плинного осереддя – сенсожиттєвої присутності особистості із її унікального місця перебування-переживання (поліфонії сенсів у лоні самосвідомості).

У будь-якому разі Бахтін інтуїтивно осягнув, але логічно не прийняв онтичну неподільність у річищі особистісного буття інтелектуальних і комунікативних процесів, свідомості і спілкування, розумових зусиль і діяльності, мислення і вчинення. І те, що він зупинився на порозі відкриття нового терміна – “*мислевчинення*” – вочевидь спричинене його відомим методологічним настановленням: навіть найзмістовніше й аналітично найґрунтовніше теоретизування неспроможне осягнути світ реальної людської буттєвості, конкретних подій і вчинків. Адже вчинок, будучи об’єктивно явищем архітектонічно універсальним, передусім як чинник, рамкова умова і свідоцтво подієвої справжності особистого та соціального повсякдення-прожиття, водночас у суб’єктивному вимірі, в емоційно-вольовій тональності є утворенням унікальним, тому охопити екзистенційну одиничність у його достеменній дійсності ніякими теоретичними засобами неможливо.

Фактично тільки через століття (у 2017 р.) після виголошеної Бахтіним ідеї “відповідальної єдності” мислення і вчинку одним з авторів (А.В. Фурман) цього дослідження введений у науково-методологічний дискурс неологізм “*мислевчинення*” (див детально [116, с. 37–39, 48–49]). Це категорійне нововведення спричинене кількома важливими моментами, що виходять як за рамки аналізо-

ваної тут філософської концепції відповідальної особистості, так і за культурно-історичний формат тогочасного методологування. Власні дослідження останніх двадцяти років, здійснені у сфері філософської і наукової методології, по-перше, фундуються на розлогіх напрацюваннях творців системомислєдїальнїсної (СМД-)методології (Г.П. Щєдровицький і його школа [28; 128–133]), осереддя дослідницької програми якої становлять уведєні в 1980 році неологізм “мислєдїальнїсть” (“МД”) та базова трипоясова схема МД; по-друге, узмістовлюють та інструменталізують авторську теорію профєсійного методологування (ПМ, А.В. Фурман [24; 108–110; 116; 118; 120]); по-третє, пропонують чотиривимірну схему-матрицю модульно-розвивального оргпростору ПМ, де один із вимірів охоплює п’ять поясів мислєвчинення, що підлягають інтелектуальному практикуванню, й, по-четверте, все це здійснюється в межах переходу від засновків і вимог діяльнїсного підходу до принципів, закономірностей і нормативів циклічно-вчинкового, та від методологічної оптики некласичного ідеалу-типу раціональнїсї до постнекласичного (див. М.С. Гусєльцева [37; 39], П.А. М’ясоїд [65–66], В.С. Стьопін [98], А.В. Фурман [110]).

Зважаючи на сказане та беручи до уваги засадничі тематизми М.М. Бахтіна, вкажемо на виняткову євристичнїсть як *концепту мислєвчинення*, що істотно розширює горизонти канонічно зорієнтованого теоретизування, так і на *метод відповідальної мислєвчинення*, який інструментально збагачує наявний інтелектуальний арсенал компетентного здійснення рефлексивної методологічної діяльнїсї в сучасній гуманітаристичї. І це потребує окремого ґрунтового дослідження.

5. *Емпірична база та прикладне застосування теорії*. Бінарна структура особистості емпірично ілюструється М.М. Бахтіним розлогіми матеріалами художніх творів, у яких герой як особистість створюється автором-митцем. А оскільки вона твориться із позиювання зсєредини, то не може бути повно цілісною, завершеною, а завжди є у власному самобаченні й підсумовуванні тимчасовою, неповною, неправдивою. Та й динаміка її розвитку безпосєредньо корєлює з учиненням, з учинково-подієвою участю думки, почуттів, волі, відповідальної свідомості у справі. Ця динаміка ситуаційно й мотиваційно унікальна і здійснюється в неповторній емоційно-вольовій тональнїсї вчинку, котрий становить не “пасивну психічну реакцію”, а морально

значущу відповідальнїсть і навіть повиннїсть, певну орієнтацію й самісно розпросторєну інтенційнїсть свідомості. Центральну ланку вказаної динаміки становить не відреагування чи слїдування потягам, а переживання, розуміння і мислєдїання, котрі подієво зливаються в конкретній одиничній ціліснїсї не лише як унікальне місце суб’єкта у житті, а й як його причєтнїсть до нескінченної буттєвості, локалізованим свідочтвом якого на рівні самобутнїсї особистості і є індивідуально відповідальні акти вчинення.

У поліфонійній сфері шерєгу смислових діалогів, що може досягати найвищого рівня – *діалогу особистостей*, М.М. Бахтін розрізняє, аналізує й описує форми явного і прихованого діалогу, з допомогою концептних репрезентацій яких пояснює природу внутрішньоособистісного конфлікту, який також буває явним (усвідомлєним) і прихованим (неусвідомлєним). При цьому ознаками останнього, як підтверджує здійснена філософом реконструкція текстів Ф.М. Достоевського, є “рвана” промова героя, затримування чи перешкодження оповіді, перебивання його застереженнями. У лоні такого непрявленого діалогу, крім того, можливе існування феноменів “озирання” і “лазійки”, що за психологічним змістом близькі механізмам психічного захисту. “Озирання” – це промова, що зважає на сприйняття її слухачем, виявляється у зволіканні, затягуванні оповіді, перебиванні її застереженнями. Натомість “лазійка” – фіктивне (вигадане) самовизначення із передбаченням реакції слухача, сповідь героя з урахуванням погляду зовні.

Однак і в цьому пункті прикладного докладання філософських розмірковувань до розгадки найменших подробиць людського буття між М.М. Бахтіним і, скажемо, зрілим В.А. Роменцем, є істотна *методологічна розбіжнїсть*: перший, хоча й розглядає багато суто психологічних проблемних питань переважно у літературознавчому змістовому контексті та з позицій феноменологічної традиції, проте критично налаштований на спроможнїсть психології як наукової дисципліни ізсєредини збагнути та пояснити справжній особистісний світ людини (й у цьому не в останню чергу переконували тогочасні напрями – інтроспєктивна та експериментальна гілки психології, що конструювали самозамкнені світи теоретизування), другий, навпаки, своїм потужним теоретичним інтелектом розкриває логіко-канонічну картину вчинкового буття світу і людини в ньому ізсєредини психології,

а точніше – із широкопредметних обріїв *психософії*, наближаючи теоретичний кругозір даних дисциплінарних версій, у його розумінні сутнісно культурно-історичних, із контекстів гуманітарної науки до вчинкової буттєвості, знаходячи всю безкраю унікальність, минуність, непересічність учинкових проявів як інструменту осягнення всезагального, універсального. За процесом – це творчість, за формою організації – вчинок, за способом уреальнення – метод вчинкової діалектики, за результатом – *натхненна особистість*, котра пройшла й пододала індивідуалізм і піднялася до вселюдського, водночас залишившись сама собою, індивідуальністю у безперервному вчинковому діянні, яка відкриває для себе смисл буття, знаходить і втілює покликання. До того ж, обґрунтовуючи теорію вчинку та історію всесвітньої психології, В.А. Роменець утверджує власною творчістю себе “не стільки як талановитого теоретика філософсько-психологічного дискурсу, скільки як послідовного і продуктивного методолога, котрий творить і мислевчинково апробує самобутню систему гуманітарного пізнання. Осереддя цієї системи становить циклічно-вчинкова схема організації його винятково плідної рефлексивної мислєдіяльності, яка поєднує оригінальні форми, методи, способи і засоби психософійно зорієнтованого методологування...” [2, с. 191–205; 110, с. 313–323].

І хоч “Бахтін, на думку В.А. Роменця, оберігає філософію вчинку від психології вчинку”, все ж він “просіює через сито” сконструйованого ним вчинкового методу психічну феноменологію, розуміючи, що людина як суб’єктивно подієва буттєвість не тотожна наявному в ній самій “психологічному знаряддю”. Тому й окрема особистість становить певну, більш чи менш, незавершену циклічність, внутрішньо організовану безперервною вчинковою активністю. Та й очевидно інше: *категорія вчинку є не тільки психологічною*, на сьогодні вона обґрунтована як категорія соціогуманітарної науки й починає освоюватися як світоглядна універсалія, тобто як категорія культури. Відтак Бахтінським тематизмам та узагальненням на кшталт “вчинком виявляється всякий психічний феномен – дія, думка, слово, почуття” і навіть свідомість і безупинний перебіг життя, або “будь-який прояв людини – це завжди відповідальний учинок”, де кожна думка, окремий акт переживання є моментом-продуктом живого вчинення, послуговуючись його термінологією, прита-

манна *психософська тональність* розмірковувань, поліфонія філософських інсайтів і психологічних концептів, у проблемно-діалогічному річищі якої важливий кожний смисловий голос й онтичний відтінок, а також кожне, осенсоване з різних дисциплінарних позицій, упредметнення. А це вказує на те, що М.М. Бахтін ще в 20 роках ХХ ст. зупинився за кілька кроків до відкриття методу вчинкової діалектики, яке через півстоліття здійснив видатний український філософ і психолог Володимир Роменець, котрий показав себе не лише як самодостатній теоретик-гуманіст, а й, щонайважливіше, як яскравий і послідовний *методолог*, який освоїв новий шлях розвитку наук про людину – *вчинково-канонічну схему організації гуманітарного пізнання* як рефлексивну мислєдіяльність особливого – психософійного – типу.

б. *Засновки або фундаментації як окремі знаннєві цілісності теорії*. Отже, у теорії М.М. Бахтіна розвиток особистості як одного з двох межових порогів думки, пізнання і практики (активного діяння) визначається наступністю вчинків, фактично безперервним учиненням, адже справді бути у повсякденні означає вчиняти – осмислено, діалогічно, творчо, відповідально. “Кожна моя думка з її вмістом, – пише він, – є мій індивідуально відповідальний учинок, один з учинків, із яких складається все моє єдине життя як суцільне вчинення, тому що все моє життя може бути розглянуте як деякий складний учинок: я вчиняю всім своїм прожиттям, отожд кожний окремий акт і хвилювання є моментом мого життя-вчинення” [10, с. 12]. Так, власне, у теоретизуваннях цього відомого мислителя постає *філософія вчинку*, концептними засновками якої є щонайменше десять *ідей-визначень*:

- універсальності вчинкового діяння людини;
- наскрізної буттєвої діалогічності її пізнання і свідомості;
- двох меж думки, дії і практики загалом – речі та особистості, що визначають учинковий (діалогічно-подієвий) формат індивідуального буття;
- моральності, а не технічності думки і практики, тобто відповідальності вчинків і відношенням до речей та становленням до інших особистостей;
- справжності (відтак і правдивості) буття-події у вчинку індивідуально відповідальної особистості;
- сутності вчинку-дії, що буттєво виявляється не тільки у розумовому модусі, а

передовсім в емоційно-вольовому тоні;

– перетворюваності речі у смисл в учинку-події, в якому водночас виявляється смисловий потенціал особистості;

– можливості досягнути смислового переображення буття тільки зусиллями особистості, котра вчиняє відповідально;

– інваріантної бінарної структури особистості, де вчинково діє “я” як актор, “інший” – як герой;

– діалогу особистостей як найвищому щаблеві розвитку діалектики.

У посмертно виданій “Історії психології ХХ ст.” (посібник підписано до друку 20.12.1998 р.) В.А. Роменець доходить такого категоричного узагальнення: “Бахтін оберігає *філософію вчинку від психології вчинку*. Цю останню він пов’язує із суб’єктивізмом. Мабуть, він розуміє предмет психології лише в його інтроспективному, традиційному плані. Крім того, філософія вчинку, його правда, на думку Бахтіна, є естетичною правдою вчинку. В цьому синтетизмі щонайменше ірраціонального, адже вчинок у його цілісності більш ніж раціональний – він відповідальний. Раціональність тут тлумачиться тільки як момент відповідальності” [82, с. 136–137].

Діалектична концепція М.М. Бахтіна одержує істотне збагачення і змістове розширення в роботі про автора і героя, де проблема “я – інший” отримує детальний розгляд, і не в останню чергу завдяки введенню в мисленнєву орбіту філософування таких понять, як “поза перебування”, “світогляд” та “оточення”, “я-для-себе” і “я-для-іншого”, “інший-для-мене” та ін. Скажімо, саме моє позаперебування стосовно іншого надає естетичному відношенню творчого продуктивного характеру: оскільки я володію “надлишком бачення” подієвої картини іншого, то мені є чим його обдарувати, і в цьому дарі він, на переконання філософа, зазнає абсолютної нужди-нестачі. Водночас актуалізується моральна складова вчинку особистості як форма її відповідальності й також постає його естетичне наповнення. Першомоментом естетичного споглядання є *вживання* особи в індивідуальний предмет бачення (тобто його усуб’єктнення) шляхом розкриття його власної природи. За “суб’єктивацією” відбувається “об’єктивізація”, що дає змогу охопити максимально розширеним поглядам індивідуальність як єдину, цілісну, якісно своєрідну даність-заданість. Результатом естетичної діяльності стає народження іншого в новому плані буття, котре визначене

новими, “трансгредієнтними” іншому цінностями. І тут важливими є два моменти. З одного боку, людина, впевнено почуваючи себе в автономному світі культури, але невпевнено – у неповторному вирі-вимірі життя, звідкіля, власне, й виходить учинок, учиняє певно і рішуче, коли діє не від себе, а від іманентності. Нагальності сенсу, відповідальності, перетворюючи вчинок на підсумок святості й безгрішності, проте вже без конкретного суб’єкта діяльності. З іншого боку, онтичне природження до нових цінностей, будучи недоступним для іншого, зважаючи на те, що мій дар виходить із моєї, єдиної й незамінної, точки зору, вкорінений у моєму місці в буття, вимагає від мене застави у вигляді власного буття. Пізніше “властивий естетичному спогляданню момент подієвої довершеності був оцінений Бахтіним як насилля, що несумісне з ідеєю діалогізму як живого “відношення двох свідомостей” [59, с. 76]. Нова художня модель світу, як вважає філософ, взірцево створена у вигляді поліфонічного роману Ф.М. Достоєвського, примітними ознаками якого є “поєднання нероздільних голосів” і незавершена, повно проблемна, діалогічність. Та й саме буття людини як особистості – це завжди “глибоченне спілкування; бути означає спілкуватися”, бути на межі “різних смислових світів” *я та іншого*, де кожний смисл не суб’єктивний, а “персоналістичний: у ньому завжди є запитання, звернення і передбачення відповіді, в ньому завжди двоє (як діалогічний мінімум)”. І цей персоналізм не стільки психологічний, скільки смисловий [8, с. 391, 393].

Відрадно констатувати, що пропедевтика *вчинково-діалогічного методу* й відповідно авторської організаційної схеми його самотнього методологування розпросторюється М.М. Бахтіним й на гуманітарні науки, предметом яких є “*виразне й вимовисте буття*”, перш за все на вищому діалектичному рівні – *діалогу особистостей*. Причому “це буття ніколи не співпадає із самим собою і тому невичерпне у своєму смислі і значенні. Маска, рамка, сцена, ідеальний простір і т. ін. – це різні форми репрезентативності буття (а не одиничності і речовинності) і безкорисливість ставлення/відношення до нього...” [8, с. 430]. Тому становлення буття – це вільне становлення особистості, котра здатна жити й розвиватися до рамок безсмертя через діалог, запитання, молитву у своєму творчому осередді, в актах довільного самоодкровення. Цілком логічно у форматі заданого Бахтіним

стилю філософування, що гуманітарне пізнання передбачає діалогічну активність дослідника, фундується на діалектичному поступі його думки, розуміння, свідомості, які, зі свого боку, ґрунтуються на діалогічному контексті між текстами і на складному, щонайперше за смисловою глибиною і перспективою відродження та оновлення забутих смислів, взаємовідношення тексту і контексту. Більше того, визнання філософом не завершеного оновлення смислів у нових контекстах повсякдення приводить до розрізнення малого часу і великого часу, де останній інтерпретується як нескінченний і незавершений діалог. Про це він пише так: “Немає ні першого, ані останнього слова і немає меж діалогічному контексту (він входить у бездонне минуле і в безкрає майбутнє). Навіть *минуле*, тобто народжені в діалозі минулих віків, смисли ніколи не можуть бути стабільними (раз і назавжди завершеними, закінченими) – вони завжди будуть змінюватися (оновлюватися) у процесі наступного, майбутнього розвитку діалогу. У будь-який момент розвитку діалогу існують величезні, необмежені масиви забутих смислів, але в певні моменти подальшого розвитку діалогу, в процесі його вони знову згадаються та оживуть в оновленому (незвіданому контексті) вигляді. Немає нічого абсолютно мертвого: у кожного смислу буде своє свято відродження...” [Там само, с. 393].

Насамкінець зауважимо для нас очевидне: М.М. Бахтіним створена не лише самобутня філософсько-психологічна, парадигмально-дослідницька карта особистості, а й окреслена оригінальна програма побудови методології

гуманітарних наук, що знову ж таки має справу з особистістю, діалогічними формами, методами і засобами її пізнання, вчинкового проживання, осмисленого спілкування, внутрішньо діалогічного самотворення. Головне завдання, яке упродовж життя вирішував цей талановитий філософ і філолог, полягало в тому, щоб *речове* середовище, що механічно впливає на особистість, примусити заговорити, тобто розкрити в ньому слова і тон, перетворити його на смисловий контекст особистості, котра мислить, говорить, учиняє (у тому числі й творить). По суті всякий глибокий самозвіт-сповідь, автобіографія, чиста лірика та інше це роблять. Із письменників найбільшої глибини у такому перетворенні речі у смисл досягнув Достоевський, розкриваючи вчинки і думки своїх головних героїв. Річ, залишаючись річчю, може діяти тільки на самі речі; щоб впливати на особистість, вона має розкрити свій *смисловий потенціал*, стати словом, себто долучитися до можливого словесно-смислового контексту”. І далі: “Смисл... сам сильніше всілякої сили, він змінює тотальний сенс події і дійсності, не змінюючи ні йоти в їх справжньому (буттєвому) складі, все залишається як було, але набуває зовсім іншого сенсу (уможливлює смислове перетворення буття). Кожне слово тексту перетворюється в новому контексті” [8, с. 387–388].

(Д а л і б у д е)

Надійшла до редакції 14.05.2018.
Підписана до друку 22.05.2018.

Бібліографічний опис для цитування:

Фурман А.А., Фурман А.В. Вчинкова буттєвість особистості: від концепту до метатеорії (частина перша) / Анатолій А. Фурман, Анатолій В. Фурман // Психологія і суспільство. – 2018. – №1–2. – С. 5–26.