

## ДУХОВНІ ГОРИЗОНТИ ОСОБИСТОСТІ: ПОТЕНЦІАЛ ВЕРШИННОЇ АНАЛІТИКИ

Віктор МОСКАЛЕЦЬ

Copyright © 2011

**Актуальність проблеми.** Це повідомлення є своєрідним продовженням статті автора “Структурно-функціональна організація особистості”, опублікованої у часописі “Психологія і суспільство” [9]. У тій статті показана пріоритетна актуальність психологічної проблематики особистості в умовах науково-технічного прогресу. Зокрема, зазначалось, що функціонування більшості сучасних виробничих технологій має життєво важливий аспект, який слушно назвати *екологічним*. Невміле, професійно некомпетентне, застосування таких технологій зазвичай завдає великих руйнацій довкіллю і здоров’ю людей. Але ще більша небезпека прихована у хижацькому, захланно-корисливому, утилітарно-меркантильному, безвідповідально-споживацькому використанню їх, коли задля матеріальної вигоди, прибутків ігноруються й приховуються екологічні руйнації, які воно спричиняє. Отож глобальна екологічна криза, що реально загрожує вже невдовзі перерости у глобальну екологічну катастрофу і завершитись омніцидом (загибеллю життя на нашій планеті), нагально вимагає, щоб суб’єкти, які мають справу з потужними виробничими технологіями, були, по-перше, професійно компетентними, по-друге, екзистенційно відповідальними за свою діяльність, поведінку, вчинки.

Екзистенційна відповідальність є вагомою складовою *духовності особистості*, якщо вбачати найістотніший зміст цієї функціональної структури її психіки насамперед у бажанні та здатності автентично, внутрішньо-психічно обирати значущі для неї *духовні цінності* (Бога, мораль, доброзичливість й добродійність, справедливість, красу і т. ін.) та неухильно поводитись відповідно до них навіть усупереч загрозливому тиску ззовні, інстинкту самозбереження, матеріальним збиткам тощо. Отож вивищення духовності особистості – це пріоритетно актуальна проблема, від розв’я-

зання якої, без жодного перебільшення, залежить саме існування людства.

Піднесення духовності нагально актуальне і з позицій гуманізму, стратегічною метою якого є створення таких природних, суспільно-соціальних і психокультурних умов життя людини, за яких вона могла б уповні розгортати свій потенціал (задатки й здібності), працювати, спілкуватися, жити оптимістично, щасливо, з вдовolenням, радістю, насолодою. Видатні представники, усіх без винятку гуманістично зорієнтованих напрямів психології, так чи інакше дійшли висновку, що духовність особистості – визначальна умова і базовий чинник гуманістичних трансформацій соціуму.

Проблематику духовності особистості активно, ефективно й плідно розробляли й розробляють чимало зарубіжних та вітчизняних дослідників. Однак ще не створено ієрархічно систематизованого категорійно-понятійного апарату *феноменології духовності*, що, чи не першочергово, стосується української психології. Це явно вносить плутанину й непорозуміння у семантично-когнітивне поле її численних досліджень. Тому нижче пропонуємо визначити істотний, суто відрізняльний (*differentia specifica*), зміст тих констеляцій, які вважаємо основними у структурі духовності особистості.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Ніхто з авторів публікацій, присвячених духовності людини, не заперечує, що вона є найвищим рівнем, вершиною її особистісного розвитку. Тому сукупність учень, концепцій, положень, у яких висвітлюється феноменологія духовності, слушно називають *вершинною психологією*. Один із її найвидатніших дослідників, котрий увів у науковий обіг цю назву, В.Е. Франкл так охарактеризував духовність особистості: “Духовне в людині – це те, що протистоїть тілесному і соціальному, і навіть психічному. Духовне і є вільне в ній, або те,

що завжди може заперечити” [10, с. 112]. На нашу думку, в цій характеристиці відображено найістотнішу властивість духовності – *автентичне екзистенційне самовизначення особистості*.

Вказане протистояння, за В. Франклом, аж ніяк не означає, що духовність особистості має пригноблювати її біологічні потреби, обмежувати їх задоволення, безальтернативно заперечувати суспільні норми, соціальні імперативи і різні табу. Ні, вона покликана ушляхетнювати і біологічне, і соціальне у диспозиціях, мотивах, учинках, поведінці, діяльності особи, робити їх повно культурними, гуманістичними, добропорядними. Видатний український природодослідник і мислитель В.І. Вернадський з цього приводу писав: “Духовне життя людини уявляється найвищим виявом усього живого, що не відокремлюється від нього” [1, с. 178].

Життєві факти свідчать, що чимало особистостей у демократичному суспільстві і навіть в умовах тоталітарних режимів прагнуть автентично визначити смисл, сенс, ціннісні орієнтації, принципи, норми свого життя і дотримуватись їх, а не жити чужим, нехай і найреферентнішим та найавторитетнішим, розумом. Завершеним результатом такого самовизначення є психологічне утворення, яке можна назвати *екзистенційною відповідальністю* особистості. Екзистенційно відповідальний суб’єкт життєдіяльності переймається ідейними, політичними, правовими, традиційними засадами і реаліями суспільного повсякдення, характером стосунків у ньому, взаємин у соціумі, всіма можливими для нього засобами протидіє тим явищам, проявам, які суперечать його переконанням, ціннісним орієнтаціям, вірі, диспозиціям тощо. Формування такої відповідальності визначено основною, стратегічною метою систем освіти більшості розвинених країн.

Автентичне екзистенційне самовизначення вимагає від суб’єкта-діяча активного пізнання сутності людини, сенсів існування світу, людства, які висвітлюються в духовній сфері буденного життя – в релігії, мистецтві, філософії, етиці, естетиці, науці. Отож автентична пізнавальна активність в духовній сфері, вершиною якої є творчість, – істотна властивість духовності як уреальненої екзистенції особистості. Але результатом автентичного самовизначення не завжди є екзистенційна відповідальність. Іноді шлях пізнання суб’єкта в духовній сфері веде його до психологічного відсторонення, відчуження від проблем суспільства. Він знаходить себе у містичних пошуках зв’язків з надприродним, у спілкуванні з

природою, мистецтвом, ігноруючи при цьому політику, ідеологію, пов’язані з ними соціально-економічні, правові, екологічні проблеми та колізії суспільного життя. Оскільки така життєва позиція обирається суб’єктом автентично, то вона, згідно з визначенням сутності людської духовності, і є духовною. Специфіка цього формовияву духовності полягає саме у відсутності активно-дієвої екзистенційної відповідальності.

Будь-яке ставлення людини до світу і до себе в ньому містить моральну складову, яка досягає завершеного розвитку на рівні духовного утвердження особистості. Мораль – одна з форм суспільної свідомості та нормативної регуляції, що функціонує в межах дихотомії “добро – зло”. Її нормативно-регулятивна функція поширюється на всі сфери суспільного життя, фіксує й організовує утворені на основі змістового визначення добра і зла, глибинні, засадові принципи ставлення людини до себе, до інших людей, до суспільства, культури, природи, що наявні в моральних заповідях, кодексах, і відповідні цим принципам норми поведінки, повсякденного поводження. Отож принципи і норми моралі є змістовою базою всіх інших форм нормативної регуляції (права, адміністративних приписів, традицій, звичаїв). Інакше кажучи, вони являють собою стратегічно скеровуючі орієнтири, згідно з якими формується узмістовлення цих форм.

Порівняно з іншими формами нормативної регуляції, моралі притаманна істотна психологічна особливість: вона діє як автентичний регулятор. Тих, хто стоїть на сторожі правових, адміністративних, традиційно звичаєвих норм, принципово не цікавить, як ставляться до цих норм ті, на кого вони поширюються, головне – щоб їх дотримувалися всі у своїй діяльності та поведінці. А моральні принципи та норми, безсумнівно, адресовані внутрішньому світу особистості, її світогляду, переконанням, ціннісним орієнтаціям, вірі. Вона має прийняти і наслідувати їх автентично, тобто уособлювати як істотні складові її власної сутності, самосвідомості, Я-концепції. Звідси очевидно, що моральна регуляція функціонує насамперед як автентично-особистісна самоорганізація та саморегуляція. В реальному житті моральна форма нормативної регуляції неподільно взаємопереплітається з усіма іншими її формами, так що феноменальні прояви кожної з них можна диференціювати тільки мисленнєво, себто лишень ідеалізуючи як принципи, правила чи максими.

Моральні принципи і норми як скеровуючий зміст автентичної саморегуляції особистості утворюють когнітивне підґрунтя її *моральності* – автентично-моральні засади її спрямованості, котрі функціонально виявляються у їх впливі на дії, поведінку, діяльність, спілкування людини як суб'єкта та індивідуальності.

Моральна саморегуляція особистості, як відомо, здійснюється її *совістю*. Функціонально совість – це перманентний процес автентичного визначення суб'єктом добра і зла. На цю істотну ознаку феномена совісті вказав свого часу Г.В.Ф. Гегель, котрий, характеризуючи її, зокрема зауважив: “Людина по-справжньому боїться не зовнішнього насильства і його гноблення, а сили моральної, яка є визначенням її власного розуму і разом з цим чимось вічним і недоторканим, котре вона щоразу піднімає проти самої себе, коли чинить всупереч йому” [2, с. 365]. Вочевидь можна сказати, що совість людини здійснює суд над її вчинками, діями, поведінкою, діяльністю. “Внутрішнє судилище”, – назвав совість І. Кант. Як і належить суду, вона карає за порушення принципів та норм добродетності, за скоєне зло. Її карою є *муки совісті* – душевний біль, емоційне страждання. Покарання істинними муками совісті не залежить від того, знають про скоєне суб'єктом зло, що спричинило їх, чи не знають. Душевний дискомфорт, негативно забарвлений емоційний стан суб'єкта, зумовлений засудженням, зневагою, презирством, втратою прихильності, симпатії, поваги навколишніх тощо, тому що вони дізналися про його аморальні, негідні, ганебні вчинки, – це сором. Суб'єкт, який його переживає, переймається не стільки стражданнями тих, кому завдав зла, не співчуттям їм, скільки негативною реакцією на це зло оточуючих, особливо референтних та авторитетних для нього. Отож сором, на відміну від совісті, не є власне моральним переживанням. Але в реальному житті сором і совість неподільно взаємопов'язані. Самопокарання муками совісті може бути вельми болючим і навіть нестерпним, що іноді призводить суб'єкта до самогубства.

Винагорода совісті – вдовolenня, радість від дієвого дотримання автентично визначених моральних принципів і норм, від уникання зла. Цю винагороду називають *спокійною або чистою совістю*. Динаміка мук совісті та вдовolenня спокійної совісті – основний психологічний механізм її функціонування. У цьому змістовому контексті велику увагу феномену совісті приділив В. Франкл, котрий наголошу-

вав, що совість кожної людини може помилятися. У тій чи іншій конкретній ситуації об'єктивно більш моральним, добродетельним може бути не те, що таким вважає суб'єкт життєдіяння, а те, що підказує совість іншого суб'єкта. Розуміння і визнання цього факту є психологічною основою смиренності, терпимості, толерантності. Бути терпимим, за В. Франклом, не означає щоразу приєднуватися до думки інших, бути конформістом. Це – беззастережне визнання суб'єктом права кожної особистості слухати голос своєї власної совісті і керуватися ним.

Наука поки що не може пояснити джерела, витоки моральності, совісті. Чимало дослідників вершинної психології вбачають їх у тих таємничих структурах несвідомої сфери психіки людини, які вони вважають надприродними, божественними за походженням. Так, В. Франкл стояв на тому, що *пласт несвідомої духовності* містить корені та джерела усього того духовного, морального, яке усвідомлюється суб'єктом. Духовно-моральне видобувається з несвідомого інтуїцією, не підлягає раціональному пізнанню, тому що сутнісно ірраціональне та алогічне. До того ж немає логічно виважених аргументів, які б вказували, що те діяльне самозречення суб'єкта на користь інших, та альтруїстична самопожертва, до яких спонукає совість, приносять зиск, прибутки, утилітарну користь йому самому. Ірраціональність духовності, моральності особистості є, за В. Франклом, найпереконливішим свідченням їх надприродного, божественного походження [10, с. 97, 126, 257]. Що ж очевидно, що цей аргумент і водночас факт, до якого він апелює, також ірраціональні.

Нагадаємо, що у божественному походженні моральності, совісті був впевнений І. Кант, який створив потужне етичне вчення, котре й на сьогодні залишається вельми вагомим та значущим. Основним *законом моралі* цей філософ вважав аналітично виведене ним поняття “*категоричний імператив*”. Це – закон, який “...не має нічого спільного з природним світовим порядком і цілком випливає з надприродних спонук”. Категоричний імператив наказує людині:

по-перше, дій тільки згідно з такою максимом (максимально високе, межове завдання, вимога, домагання), керуючись якою ти водночас можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом;

по-друге, дій так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі, і в особі всіякого іншого як до мети, і щоб ніколи не ставився до іншого тільки як до засобу [6, с. 243–283].

Ірраціональність та надприродне походження моральності особистості стверджує у своєму оригінальному етичному вченні А. Швейцер, котрий спирався на етику І. Канта і на постулат А. Шопенгауера про закладену в душі людини “волю до життя”, що прагне звільнення її від хвилювань та страждань і сходження на шлях миру та душевного спокою. Він рішуче поставив таку волю до життя вище від раціонального пізнання та перетворення світу, адже саме вона є інтуїтивним пізнанням і живиться тими “соками”, які містяться в ній самій. Ці “соки” – духовно-моральні ідеали та цінності, глибинну сутність яких раціональне мислення неспроможне збагнути. І хоча наука не знає, яким чином виникає і функціонує “воля до життя”, люди мають вірити її таємничим, сокровенним покликам. Це, за словами А. Швейцера, єдиний надійний компас для плавання, що відбувається вночі і без мапи – земного повсякдення людини. Примітно, що “воля до життя” виявляється в особливих емоційних переживаннях, які він назвав “емотивним пізнанням дійсності”. Таке пізнання постає абсолютно істинним у найголовнішому сенсі – з його допомогою суб’єкт осягає предмети і явища світу як прояви тотальної, всеохоплюючої волі до життя, створеної Богом. Воно пробуджує в людині почуття органічного, неподільного, іманентного зв’язку з Творцем і Його творінням – земним життям, що формує в її душі сталі, непохитні автентичні прагнення робити добро, не чинити зла, бути доброчинною [11, с. 113–115; 281–306].

Оскільки мораль функціонує в межах дихотомії “добро – зло”, то ключовою проблемою етики є визначення їх сутності. Розпочинаючи пошук цієї сутності, А. Швейцер поставив перед собою такі питання: Що є спільним у наших чисельних уявленнях про добро? Чи існує найбільш загальне поняття добра? І якщо так, то який його зміст і наскільки воно реальне й потрібне для мене? Які впливи може чинити добро на мої переконання та дії? В які суперечності і конфлікти зі світом воно може мене втягнути?

Пошуки відповідей на ці питання А. Швейцер почав з аналізу важливих етапів становлення етичної думки. Він, зокрема, показав, що давньогрецькі філософи трактували моральне як корисне і таке, що приносить людині радість з позицій розуму. Так, Сократ стверджував, що за допомогою розуму, раціонально можна і потрібно обґрунтувати істинно доброчинні норми поведінки, у яких правильно визначена користь індивіда гармонійно поєднується з

інтересами суспільства. Але він, як і інші філософи античності, не визначив власне змісту доброчинності, наявного в усіх її проявах, її *differentia specifica*. Така невизначеність замкнула античну етичну думку в колі еґоїстичного утилітаризму, адже кожен може і буде тлумачити корисне так, як він його розуміє, тобто з позицій власних інтересів.

Це хибне коло розірвало християнство. Ісус Христос однозначно трактував *добро* як діяння людини, спрямовані на благо інших людей, як діяльне самозречення на користь інших. Таке розуміння сутності добра лягло в основу гуманістичної етики, усіх гуманістично зорієнтованих наук [11, с. 121–134; 152; 156; 162]. Цілком поділяючи християнське тлумачення природи добра, А. Швейцер дав розширену інтерпретацію цього феномена, яка відповідала його ідеї благоговіння перед життям як абсолютною цінністю: добро – це те, що зберігає і вдосконалює життя, зло – те, що нищить його, шкодить і перешкоджає йому. У зв’язку з цим він, зокрема, зауважив: “Єдино можливий принцип етики, що постійно, жваво й конкретно полемізує з дійсністю, проголошує: самозречення заради життя через благоговіння перед життям” [11, с. 304–308]. Коли цей мислитель висловлював свої міркування про добро і зло, на нашій планеті ще не було глобальної екологічної кризи, що загрожує екологічною катастрофою та омніцидом. Вочевидь, що в умовах цієї кризи ці його міркування особливо актуальні, їх треба вивчати й розвивати як концептуальні засади екологічної екзистенційної відповідальності.

Християнське розуміння сутності добра відповідає стрижневому поняттю моралі цієї релігії – *любви до ближнього*. Ісус учив: “Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою”. Це – найбільша й найперша заповідь. А друга, – рівна з нею: “Люби свого ближнього як самого себе” (Матв.; 22; 37; 38; 39). Ці заповіді любові відповідають радикальній зміні засад взаємин між Богом і людьми. Людина в Новому Завіті – “син Божий”, а не лише “раб Божий”, “раб Судії”, “хробак Господній”, як у Старому Завіті. Істинний смисл містерії боговтілення – явлення людям Бога як Сина Свого і земної жінки полягає, на нашу думку, у встановленні родинних взаємин між Ним, як між Батьком і людьми, як між Його дітьми. Всі люди – діти Бога, тому для кожного з нас кожна інша людина є ближнім – братом чи сестрою у Христі.

Рабовласник вимагає від своїх рабів беззастережної покори. А правдиво люблячий батько чекає від своїх дітей любові, яка має виявлятися насамперед у їхній любові одне до одного, адже кожна його дитина – це для нього найвища цінність, а благо всіх і кожної з них – найбільша радість. Ось чому Ісус сказав, що обидві Заповіді любові однакові за важливістю. Богу-Отцю, як люблячому батькові, не потрібні беззастережна покора, що засновується тільки на страху, плазування, жертвопринесення тощо, як того вимагає авторитарне божество від своїх “хробаків”, ким є для нього люди. Кожна людина, незалежно від расової, національної, статевої приналежності, соціального статусу, багатства, стану здоров'я тощо, стає улюбленою дитиною Бога, якщо вона перейнялася Його Заповідями любові й доброчинності і щиро намагається дотримуватись їх.

Г.В.Ф. Гегель вказував, що “істинна сутність любові полягає у здатності відмовитися від свідомості самого себе, забуваючи себе в іншому “Я”, однак в цьому забуванні і щезненні вперше опанувати самого себе і володіти самим собою” [2, с. 107]. Це означає, що любов – вершина альтруїстичного, безкорисливого, діяльного самозречення суб'єкта на користь її об'єкта. Відбувається любовне самозречення на основі емоційної ідентифікації, в якій домінують захоплення і радість суб'єкта любові з її об'єктом, котрий унаслідок цього стає для суб'єкта найвищою цінністю. Відтак щира, щедра, безкорислива, самовіддана, жертвна турбота про об'єкт любові, діяльне самозречення і самопожертва на його користь приносять суб'єкту велике задоволення, насолоду. Для того, хто любить, благополуччя того, кого він любить, є втіхою, радістю, звеселенням, і він докладає всіх можливих для цього зусиль задля створення такого благополуччя. Стародавні греки, як відомо, самовіддану любов називали *agape*. Вони виділили й інші види любові – ерос, філію і сторге. Ерос – це захоплення закоханість, що виявляється у пристрасному бажанні суб'єкта володіти об'єктом своєї пристрасності, стати цілковитим й одноосібним володарем його тіла і душі (пристрастей, думок, бажань, почуттів). Філія являє собою любов-дружбу, щирю приязнь між людьми. Сторге – любов-прихильність, першочергово сімейна, родинна, етнонаціональна.

Очевидно що християнська любов до ближніх як до братів і сестер у Христі, як до дітей одного люблячого батька – Бога-Отця, не може досягати рівня *agape*. З такою потужно емоцій-

но насиченою самовідданістю людина здатна любити своїх дітей, коханих, батьків, інших близьких родичів. Напевне, любов, яку започинав Ісус, має бути своєрідним проявом любові-філії і любові-сторге.

Сьогодні людство, на жаль, охопила тотальна криза духовності – переважна більшість землян перебуває у полоні егоїзму, себелюбного меркантилізму, утилітаристської налаштованості, нездатна на альтруїстичну християнську любов як щирю приязнь і прихильність до ближніх. Воднораз намагаються заснувати нинішні суспільні стосунки та соціальні взаємини на засадах християнської любові було б черговою утопією. Це, як наголошують західні вчені-гуманісти, ідеал далекий, але є підстави вірити, що досяжний. Вони поділяють припущення Е. Фромма, що основною метою історичного процесу є створення всебічно розвиненої цілісної особистості, яка перебуває в гармонійній толерантно-прихильній єдності зі світом, суспільством, соціумом. Тому треба шукати прийнятні й перспективні шляхи поєднання егоїстичних, матеріально-корисливих інтересів людини із її духовно-моральною мотивацією, щоб поступово нарощувати потенціал останньої.

А. Швейцер стверджував, що матеріальне і духовне блаженство не доповнюють одне одного, не продовжуються одне в одному. Скажімо, коли в інтересах стимуляції, підсилення моральності чи духовності апелюють до матеріальних благ, то це не лише не сприяє духовно-моральному розвитку, а, більше того, нейтралізує його. Духовно-моральне блаженство самодостатнє, а тому не потребує жодного матеріального, корисливого, споживацького підсилення. Або людина приймає рішення робити добро й уникати зла, оскільки чекає від цього користі для себе (здобуття і зміцнення захоплення, поваги, пошани, симпатій навколишніх, престижного соціального статусу, матеріального статку, збагачення тощо), або вона знаходить на шляху добропорядності і доброчинності радість, духовне піднесення, не переслідуючи при цьому жодної егоїстично-корисливої мети [11, с. 162].

Але і християнська мораль у рамках виголошених канонів і норм містить відчутний егоїстично-утилітарний мотив. Адже за дотримання її заповідей, за порядність і доброчинність людини у земному житті християнство обіцяє спасіння і вічне високе блаженство її душі у потойбічному житті, в Раю, у лоні Божественного Світу. А душі тих, котрі не були добропорядними і доброчинними, зазнають не-

минутих пекельних мук. Кожен знає про це. Тому надія потрапити до Раю та страх перед муками Пекла і є егоїстично-утилітарним мотивом доброчинності віруючої особистості. Зліквідувати цей мотив неможливо – для цього треба було б заперечити догмати про безсмертя душі, про Рай і Пекло. Отож треба виходити з реалій і поєднувати егоїстично-корисливе, утилітарне, якого не позбавлене навіть християнство, і яке міцно засіло в наших душах, з доброчинним й криштально альтруїстичним. Це має привчати людей до добра і покликати відвертати від зла, сприяти поступовому очищенню їхніх душ. Таке поєднання відбувається насамперед в парадигмальному погляді, який називають розумним або освіченим егоїзмом.

Історичні факти, життєві реалії переконали, що духовний, соціальний і матеріальний добробут спільноти, а отже і кожного її члена безпосередньо залежать від рівня її гуманістичності, демократизму, від повноти втілення у життя високих духовно-моральних принципів і норм. Тому піклуючись про демократію, гуманізм, моральність суспільства, свого етнонаціонального соціуму, особистість дбає про своє та своїх близьких і нащадків душевне й соматичне здоров'я, соціальне та матеріальне благополуччя. Ці істини – основа логіки розумного або освіченого егоїзму. Мотиваційний принцип, що впливає з цієї логіки такий: “Хочеш блага для себе, дбай про благо для всіх”. Правило, яке американці називають золотим і яке було відоме навіть шумерам, – *не роби іншим того, чого ти не хотів би, щоб інші робили тобі* – також цілком відповідає логіці розумного егоїзму. Адже людям властиво на зло відповідати злом, а на добро – добром чи, принаймні, утриманням від зла. “Що посієш, то пожнеш”, – вчить українська народна мудрість.

Вагомими у позиціях розумного егоїзму є аргументи психогієни, психопрофілактики, психотерапії. Адже остаточно доведено, що всі невротичні розлади і чимало соматичних хвороб спричинені негативно забарвленими емоційними переживаннями – ненавистю, злобою, гнівом, заздрістю, ревностями, відчаєм, розпачем, страхом, тривогою тощо. Абсолютна більшість таких патогенних емоційних переживань виникає у процесі спілкування в конкретному довідлі, у формальних та неформальних взаємостосунках.

Популярний американський дослідник людських взаємин, спілкування Дейл Карнегі писав, звертаючись до всіх нас: “...Коли Христос

сказав: “Любіть ворогів ваших”, він проповідував не тільки правильні етичні принципи, а й провідні принципи медицини двадцятого століття. Слова Христа “прощайте сім раз по сімдесят разів” допоможуть нам вберегтися від підвищеного кров'яного тиску, серцевих хвороб, виразок шлунку, колітів та багатьох інших захворювань.

Одна моя знайома нещодавно зазнала серцевого нападу. Лікар призначив їй постільний режим і вимагав, щоб вона в жодному випадку не гнівалася. Лікарі знають, що напад гніву може вбити людину зі слабким серцем... Кілька років тому шістдесятилітній власник кафе у Спокані розлютився через те, що кухар збирався пити каву з його горнятка. Він був настільки розлючений, що схопив револьвер і почав ганятися за кухарем, і раптово помер від серцевого нападу. ...Згідно з висновком судово-медичного експерта, причиною серцевого нападу, що призвів до смерті, був гнів.

Коли Христос сказав: “Любіть ворогів ваших”, він водночас радив нам, як покращити нашу зовнішність. Я (та й ви також) знаю жінок, обличчя яких вкриті зморшками, мають непривітний вираз, спотворені злопам'ятством. Жодні косметичні процедури у світі не зможуть поліпшити їхню зовнішність хоча б наполовину так, як це зробило б серце, сповнене прощенням, ніжністю і любов'ю...

Наші вороги, мабуть, потирали б зловтішно руки, якби довідалися, що наша ненависть до них виснажує нас, робить нас втомленими і знервованими, псує нашу зовнішність, приносить нам серцеві захворювання і вкорочує нам життя...

Ми не можемо бути настільки святими, щоб любити своїх ворогів, але заради свого власного здоров'я і щастя давайте принаймні простимо їх і забудемо про їхнє існування. Мабуть, це наймудріша річ, яку ми можемо зробити. “Те, що вас образили або пограбували, – сказав Конфуцій, – нічого не значить, якщо ви не будете постійно про це згадувати”...

Заратустра вчив: “Робити добро іншим – не обов'язок. Це – радість, бо це поліпшує здоров'я і збільшує щастя” [7, с. 404–406].

Дієвим суспільним фактором доброчинності, що також цілком вписується в логіку розумного егоїзму, є її схвалення, підтримка церквою, владою, громадською думкою, що виявляється у захваті, прославленні, нагородах і породжує у суб'єктів шляхетної моральності почуття гордості. Є певна доля істини у дещо цинічних словах Б. Мандевіля: “...Моральні доброчин-

ності є плодами політики, які лестощі породили з гордості” [8, с. 71].

Але які б мотиви, крім підступних, підлих, не спричиняли добродійність суб’єкта, вона є благом, добром, насамперед для тих, на кого спрямована, кого торкається і стосується. Вона облагороджує взаємини і людські душі. У тих, хто її зазнав, має породжувати вдячність – прекрасне моральне почуття. А тих, хто свідомо дотримується її, робить усе більш моральними і доброзичливими. Адже згідно з відомою психологічною закономірністю людина не лише чинить відповідно до того, чим вона є, а й перетворюється згідно з тим, як вона чинить. Перетворення добродійної людини джерелять задоволенням від духовно-моральних, соціально-психологічних, соціальних та матеріальних надбань, які їй приносить її добродійність, – повагу, авторитет, референтність, спокійну совість, усвідомлення своєї гідності та мудрості, умиротворений стан душі, позбавлення від неприємних і руйнівних стосовно психічного та соматичного здоров’я, негативно забарвлених емоційних переживань і т. ін.

Повернемося ще раз до проблеми здоров’я. К.Г. Юнг писав: “Протягом останніх кількох десятиліть до мене звертались за допомогою люди з усіх розвинених країн світу. Я вилікував сотні пацієнтів. Серед усіх моїх пацієнтів за тридцять п’ять років не було жодного, чий проблеми не можна було б здолати за допомогою релігійного світогляду. Я сміливо можу сказати, що вони всі захворіли, оскільки не мали під собою того ґрунту, який в усі часи дає людям віра. Тому вони змогли вилікуватися тільки тоді, коли серцем прийняли християнське ставлення до життя” [11, с. 63]. У цій розповіді йдеться не лише про християнську мораль любові, альтруїзму й добродійності, а щонайперше про власне релігійну віру – віру в існування Бога, котра є запорукою і потужним духовним чинником душевного та соматичного здоров’я особистості.

Віра в Бога – одна з найважливіших, найактуальніших та найскладніших проблем вершинної психології, насамперед екзистенційної, видатним представником якої є В. Франкл. Нагадаємо, що екзистенційна психологія виникла і розвинулась на ідейно-концептуальних засадах екзистенціалізму. Філософи-екзистенціалісти занурилися у проблеми смислу життя людини і зосередилися на її фрустраційних переживаннях безнадії, безвиході, приреченості, зумовлених її становищем у світі. Вкинута у світ (народжена) незалежно від її бажання і

навіть без усвідомлення цього акту, людина так само без власного бажання і згоди викидається з нього – вмирає. Внаслідок виразного усвідомлення цього трагічного факту в неї виникають питання: Який смисл має її життя? Заради чого вона повинна напружуватися, докладати зусиль, мордуватися, якщо фінал один – смерть, притім невідомо, яка і коли?!

А. Камю, напевне завдяки своєму письменницькому генію, вражаюче дошкульно розгорнув ці ключові екзистенційні проблеми. В його інтерпретації вони постають як суперечність між прагненням людини до нескінченності, всеприналежності, всеприсутності, тобто до вічної невід’ємності від світу, до органічної родинності з ним, до виразного розуміння смислу, сенсу свого існування у Всесвіті та неминучим усвідомленням своєї скінченності, незворотності смерті, відчуженості від світу, його байдужості до неї, до її долі, мук, страждань, бажань і мрій. Усвідомлюючи цю суперечність, людина опиняється у стані нерозв’язних конфліктів: між поривом до гармонії, досконалості, величі та реальним досвідом недосконалості світу і власної нікчемності, жалюгідності; між потребою бути прийнятою, ідентифікованою, “усиновленою” Всесвітом, суспільством, соціумом і досвідом неприйняття, нерозуміння, відкинутості, відчуженості, радикальної самотності; між бажанням жити і тягарем перебігу життя, в якому чи не найважчим постає розуміння його абсурдності, приреченого на неминучу смерть.

Суб’єкт життєдіяння опиняється в абсурдній ситуації внаслідок диспропорції між його намірами та об’єктивною реальністю, нездоланної суперечності між його реальними можливостями і поставленими цілями. Якщо, наприклад, людина з ножом атакує взвод автоматників, то її дії абсурдні. Абсурдність життя тут полягає не в ній і не в навколишньому світі, а в їх поєднанні, з якого випливає неможливість здійснення її заповітних бажань щодо свого фатального становища в ньому.

Абсурдність людського життя виразно вимальовується перед суб’єктом тоді, коли, за словами А. Камю, рветься ланцюг щоденних дій і серце марно шукає його загублену ланку. Людині властиво жити мріями, надіями, сподіваннями на майбутні блага, завтрашнє щастя, поки вона виразно не усвідомлює, що час невблаганно наближає її до старості і смерті. Співвідносячи себе з часом, вона доходить висновку, що посідає в ньому місце з визначеним початком і кінцем, що остаточно нале-

жить часу, своєму наймогутнішому, непереможному ворогу, який неблаганно веде її до таємничого і жахаючого кінця. Цей висновок – початок абсурдного мислення, яке приводить людину в абсолютно чужий для неї світ. Тому вона болісно виявляє його непроникну щільність – усвідомлює, що кожна річ є чужою стосовно неї, що природа, навіть звичний пейзаж, сповнені неприйняттям людини як її вінця, що в навколишньому світі немає нічого справді спорідненого їй, що людський розум і наука спроможні лиш “ковзати” видимими поверхнями предметів і явищ, не наближаючись до пізнання їх сутностей. Навіть із власного фотопортрета і з дзеркала на неї дивиться якийсь до болю знайомий, але в чомусь незрозуміло головному чужий і зовсім незнайомий суб’єкт. Вона виразно бачить обмеженість, тупість, дріб’язковість, метушливість, сумну кумедність людського світу.

А. Камю щиро дивувався з того, що всі живуть так, ніби ніхто не знає про неминучий кінець. Він пояснює це винятково тим, що люди не мають досвіду смерті. По-справжньому людина знає лише про те, що вона випробувала, пережила на власному досвіді. Досвід смерті інших – небіжчиків – не дуже переконує, не справляє глибокого шокуючого враження. А особистість, охоплену розумінням абсурдності людського існування, неблаганність смерті жахає. На всі піднесені розмірковування і балачки про душу смерть відповідає бездиханними тілами, у яких душ немає. У світлі суворо визначеної приреченості людини на смерть в особи, яка мислить абсурдно, виникають фруструючі сумніви щодо сенсу всіх прагнень, самообмежень, зусиль, страждань, творінь. Все це породжує у її душі сталий стан відрази і страху, який екзистенціалісти назвали “духовною нудотою” та “екзистенційною задухою”.

Якби людина, яка стала на шлях абсурдного мислення, достеменно могла переконатись, що Всесвіт не байдужий до неї, що існує Вища Сила, котра знає сенс її життя на Землі, який ущент руйнує його абсурдність, котра любить людей, переймається їх стражданнями і кожному дає шанс на гармонійне і прекрасне нескінченне буття після завершення земного шляху, вона б вочевидь заспокоїлась і була б щасливою.

Жагуче прагнення позбутись духовної нудоти – відрази і страху, зумовлених усвідомленням абсурдності людського існування, привела багатьох філософів-екзистенціалістів до віри у Вищу Силу – в Бога. Наприклад,

К. Ясперс зауважив, що крах людського розуму, раціонального мислення у сфері екзистенційних проблем людини врешті-решт приводить його до *акту чистої віри в Бога*, в надприродне буття. Л. Шестов емоційно вигукнув: “Єдиний вихід там, де для людського розуму немає виходу! Інакше навіщо нам Бог?! До Бога звертаються за неможливим. Для можливого і людей достатньо! Ці філософи вважають, що слід цілковито пожертвувати Богові людський інтелект, тому що тільки так можна здобути щирі віру, яка дарує віруючому тріумфальну перемогу над духовною нудотою. Мовляв, якби у людей не було віри в Бога, котрий керує світом, переймається ними, любить їх і може подарувати кожному щасливе безсмертя, якби люди не могли бачити в основі всіх явищ нічого, крім кипіння диких сил і темних пристрастей, а в кінці свого земного шляху – тільки безодню небуття, темну порожнечу, то людське життя було б сповнене суцільним нестерпним відчаєм. Але, на щастя, є віра, здатна дати світлу і радісну надію у самому факті неминучості смерті.

Однак не всі спроможні повірити в Бога, насамперед тому, що, як висловився А. Камю, відсутні зрозумілі, прийнятні для розуму людини свідчення божественного сліду в людському житті. Мовляв, немає достатньо переконливих для критичного раціонального мислення аргументів і фактів, які б свідчили про існування Бога і, головне, про Його співчутливо-турботливу участь у бутті людства і житті кожної людини.

Відтак озброєній розумом, людині, яка збагнула екзистенційний абсурд, свою неспроможність подолати його за допомогою раціонального мислення і знайти порятунк у сліпій вірі в Бога, залишається якимось іншим чином усунути цей абсурд, щоб позбутись страждань відчаю і страху, зумовлених усвідомленням його. Оскільки абсурд виникає внаслідок поєднання людини і світу, то знищити його можна тільки розірвавши цей зв’язок. Є тільки одна можливість зробити це – ліквідувати його складові чи принаймні якусь одну з них. Людина не може знищити світ, а себе може. Ця логіка привела А. Камю до висновку, що існує лише одна насправді серйозна філософська проблема – *самогубство суб’єкта*, охопленого екзистенційним відчаєм, нестерпною “духовною нудотою” та “екзистенційною задухою”, який не знайшов порятунку в релігійній вірі” [5, с. 222–257].

Одним із провідних ідейних натхненників екзистенціалізму був великий російський



письменник Ф.М.Достоевський, у деяких творах якого виразно простежується думка, що самогубство може бути результатом усвідомлення і осмислення людиною свого трагічно-абсурдного становища у світі. Так, в написаній у формі передсмертного послання мініатюрі “Вирок”, він виклав аргументи самогубця, якого назвали “розумним”. Ці аргументи – фатальні факти людського існування. Ключові ж серед них – несвобода народження та смерті людини, її приреченість на смерть. Мислення такого самогубця виявляє ці фатальні факти і демонструє йому “нуль, що загрожує завтра”. Відтак він стає позивачем і відповідачем, суддею та підсудним водночас, котрий хоче засудити природу, що створила його для страждань, абсурдним фіналом яких буде небуття. Але, розуміючи свою нездатність притягнути природу до відповідальності, він виносить вирок смерті собі. Остаточною причиною цього вироку є небажання безглуздо терпіти тиранію життя [4, с. 146–148].

Вивчаючи психологію “розумного самогубця”, В.Джемс поділяв людей на два типи за критерієм ставлення до наявного у світі зла: “один раз народжені” – оптимісти, і “двічі народжені” – песимісти. В останніх психіка розбалансована, хоч зовні це зазвичай непомітно. У внутрішньо-психічному плані така розбалансованість постає як песимізм, породжений суперечністю між Я-реальним та Я-ідеальним суб’єкта. Я-ідеальне прагне до гармонії, прозорості, досконалості, перспективності існування, до такого смислу життя, який генерував би життєву наснагу, високу та світлу радість буття тощо. А Я-реальне не знаходить усього цього у реальному житті, що породжує смислоттєву фрустрацію, яка, досягаючи високого рівня, може призвести до суїциду. В. Джемс назвав таку фрустрацію “хворобою розвиненого інтелекту”. На його глибоке переконання, радикально врятувати від неї може тільки досягнення суб’єктом “вершин свідомості” – віри в існування Вищого Розуму, тобто в Бога, яка надає високого смислу існуванню людини на Землі, переймається долею людства і кожної людини й кожному дає надію та шанс на щасливе безсмертя [3, с. 73–111].

Логіка “розумного самогубця”, “хвороба розвиненого інтелекту” були закономірним наслідком грандіозної трагічної події у сфері духовності в другій половині ХІХ – на початку ХХ століття, яку назвали “Смертю Бога”. Це криза релігійної віри, що виявилась у помітному поширенні атеїзму в усіх його формах

та проявах. Теоретичні засади “вбивства Бога” створили деякі з потужних мислителів тих часів. Так, Л.А. Фюєрбах намагався довести, що Бог є лише фантазійним уособленням, персоніфікацією нескінченної жадоби людського серця до прекрасних почуттів, які вивершує любов. К. Маркс у багатьох своїх творах, вельми популярних у ті часи серед читаючої публіки, стверджував, що Бог – це ілюзійна компенсація безсилля людей перед руйнівними стосовно них силами природи і суспільства (експлуатації та інших форм насильства, несправедливості тощо), таврував релігію як засіб задурювання і відволікання експлуатованих класів від революційної боротьби за соціально-економічну справедливість (“релігія – опій народу”). Ф.Ніцше топтав християнство як релігію слабких, котра калічить психіку людей закличками до миру, милосердя, непротивлення злу насильством і цим підриває здорову волю людини до влади і панування. З. Фройд писав, що віра в Бога, релігія є колективним неврозом, шкідливою ілюзією, яка гальмує розвиток розуму, інтелекту особистості. Ці ідеї підхоплювали чисельні теоретики меншого й дрібнішого “калібру”, розвивали, інтерпретували, спрощували й доводили до абсолютно аморальних, сатанинських форм та... активно поширювали їх, що й призвело у підсумку до жахів ХХ століття.

Разом із релігійною вірою, зазнала відчутних ударів система духовних цінностей, смислоттєвих орієнтацій, у лоні яких люди жили і з яких черпали надію, оптимізм, душевний спокій, життєву наснагу. Втрата цих цінностей та орієнтацій у поєднанні з ослабленням віри в Бога завдала суттєвих і в багатьох випадках непоправних руйнацій людським душам, призвела до глобальної кризи духовності, що західні дослідники назвали “Смертю Людини”. По-перше, сатанинськи спокусливий висновок “Бога немає, отже все дозволено” розв’язав зло в душах людей, що вихлюпнулось аморалізмом, злочинністю, нерідко вкрай жорстокою, у тому числі й на рівні державної політики. Досить згадати неймовірно жажливі широкомасштабні злочини КПРС, яка проголосила та гвалтівними методами насаджувала атеїстичну ідеологію. По-друге, поширилось атеїстичне тлумачення абсурдності людського життя, що породило песимістично-депресивні настрої, яким притаманна тенденція переростати в суїцидальні налаштування, відображені у творах Ф.М. Достоевського, В. Джемса, А. Камю та ін. Але переважна більшість цих авторів,

передусім А. Камю (!), рішуче виступили проти самогубства як засобу порятунку від екзистенційної “духовної нудоти” та “задухи”.

Пошук порятунку від цього фруструючого стану у вірі в Бога А. Камю назвав “Втечею від Абсурду”. Мовляв, релігійно налаштовані філософи-екзистенціалісти демонструють абсурд лиш для того, щоб відразу його розвіяти. Вся інтелектуальна досконалість, глибина і витонченість осмислення ними екзистенційного абсурду людини виявилася всього-на-всього патетичним фокусництвом, адже вони були потрібні тільки для того, щоб принести фрустрований цим осмисленням розум у жертву релігійній вірі. Могутність екзистенційного абсурду полягає у його здатності розбивати душу людини відчаєм. А віднесення абсурдності її існування до компетенції Бога ліквідує його – він розчиняється у вірі в можливість для неї щасливого безсмертя, що обіцяє релігія. На цьому, власне, боротьба людини з абсурдністю власного існування припиняється.

Але А. Камю хотів боротися. Він стояв на тому, що мужній людський розум здатен витримати фруструючий жах усвідомленого ним екзистенційного абсурду, не тікати від нього у втішний, заколисуючий самообман релігійної віри. Мовляв, розум ґрунтується на ясності. А пояснення існуванням ірраціонального, незрозумілого, неприступного для нього Надприродного Світу екзистенційного абсурду нічого не пояснює, тому що неможливо пояснити ірраціональне ірраціональним. Справді мужній розум, який А. Камю назвав абсурдним, не вдається до таких прийомів: збагнувши ірраціональність абсурдності існування людини, все ж не ховає її за іншим ірраціональним, а протиставляє себе їй. Абсурдний розум не бажає платити будь-яку ціну за надію і тому приймає світ, у якому немає підстав для раціональної надії. Він визнає свою обмеженість і марноту, але виразно бачить і свою могутність; тому прагне триматися того “середнього шляху”, на якому зберігається його ясність.

На цьому “середньому шляху” немає жодних підстав і для заперечення існування Бога, Надприродного Світу. А. Камю солідаризується з М. Гайдеггером, який підкреслював, що не намагається розв’язати проблему існування Бога і навіть ніколи не торкається її, тому що людський розум неспроможний зробити це. Він, як і М. Гайдеггер, припускав, що, можливо, Бог відкриється людині, коли її совість утвердить благо і святість у душі і взаєминах. І водночас наголошував, що на сьо-

годні відсутні раціональні, зрозумілі й прийнятні для ясного і критичного розуму свідчення існування Бога, Його дієвого піклування про людей.

Індивіди з абсурдним розумом, які обрали “серединний шлях”, не мають чинити самогубства, а, навпаки, повинні жити максимально повнокровно і активно, палко переконував А. Камю. Вони знають про неможливість гармонійного єднання людського розуму та світу, однак відмовляються від “релігійних ілюзій”, від “екзальтованої релігійної лірики” і мужньо приймають екзистенційний відчай як породження реальності, котру неможливо усунути. Мовляв, сміливий духом здатен це витримати і понад це – сміятися в обличчя екзистенційному абсурду.

Абсурдний розум не знає, чи має цей світ і людина в ньому якийсь вищий, надприродний смисл існування. Для нього все це незбагненне, а отже й невідоме. Він знає лише дві екзистенційно важливі достовірності – бажання людини мати високий смисл життя, який би гармонійно поєднав її зі світом, і те, що він не може здійснити це бажання. Отож суб’єкт з абсурдним розумом вступає у світ з ясным розумінням, що пекло людського життя є його єдиним царством. Це загострює його пристрасті, почуття, відчуття, з’являється глибоке й інтенсивне почування краси й поезії, форм і барв, палкий порив до всього того прекрасного, заради чого, на думку Ф.Ніцше, варто жити на землі, що приносить високу духовну насолоду, передусім до мужності, мистецтва, музики, танцю, розуму, духу – усього креативного, витонченого, божевільного чи божественного. А. Камю додав до цього ще й голос плоті, ніжності, творчості, благородство, шляхетність. Сповнюючи цим своє життя, людина з абсурдним розумом кидає гордий і мужній бунтівний виклик ірраціональному, байдужому і ворожому до неї світу. Немає нічого більш величного і прекрасного, ніж такий бунт людини проти сили, яка значно переважає її.

Бунт людини з абсурдним розумом не є устремлінням до якоїсь стратегічної екзистенційної мети, адже в ньому відсутня надія на розв’язання основних проблем людського буття. Але у цій безнадійності немає затурканості, покірливості, сумирності. Це – вільний, гордий і високий злет людського духу [5, с. 257–319].

Однак такий витончено благородний, філософськи філігранний, бунт вимагає, на нашу думку, специфічних мазохістських властивостей. Адже суб’єкт черпає наснагу до життя,

боротьби, бунту, творчості у відчай екзистенційної нудоти й задухи. Щоб ці страждання стали буденним запалом, вони мусять бути своєрідною “пекельною” насолодою. Це і є специфічний мазохістський прояв. Напевне, що таких мазохістів небагато...

Отже, якщо віра в Бога рятує людей від страждань, зумовлених усвідомленням і переживанням неминучості смерті, то це є незаперечною підставою для констатації її високої психопрофілактичної і психотерапевтичної потужності і значущості. Понад це, кожна людина з нормальною психікою, не обтяженою садистськими й мазохістськими комплексами, жорстокістю, авторитарністю, агресивністю, психопатіями, акцентуаціями характеру тощо, щиро хоче розумних, справедливих, доброзичливих, добросердних, приязних взаємин в усіх сферах свого життя, прагне уникнути цинізму, аморальності, ворожнечі, агресивності, потреби коїти злочини, конформістської покірливості, приниженості, знуцань, що здебільшого знаходить опору і поживне духовне підґрунтя у вірі в Бога, в релігійних цінностях. Саме у вірі в Бога чимало з нас черпають утіху, релаксацію, душевний спокій і духовне піднесення, добросердне розчулення і почуття гідності, на основі віри формують і зміцнюють автентичне духовно-моральне “Я” та доброзичливі, приязні взаємини, естетичні переживання краси і досконалості, які є у світі і в людині, що сукупно створює стан високої і світлої радості буття, сповненої надією на щасливе безсмертя.

Всупереч усім тим, хто намагався і намагається “вбити Бога”, хто вже поспішив констатувати Його смерть, у сьогоденних реаліях виразно постає життєва потреба для людини у прийнятті релігійної віри як потужного чинника гуманізації, що благотворно впливає на духовно-моральний розвиток її як особистості і на толерантне окультурення суспільства, в якому вона проживає.

**Висновок.** Основною відрізняльною властивістю духовності особистості є її бажання і здатність до автентичного ціннісного орієнтування на когнітивному, мотиваційному та поведінково-діяльнісному рівнях. Базовою функціональною структурою духовності тут є моральність, яка регулюється совістю і комплексно виявляється в екзистенційній відповідальності. Вершина моральності особистості – християнська любов до ближнього, яку можна і слід розвивати як любов-філію та

любов-сторге. Досягнення цієї вершинності уможливується в межах найперспективнішої парадигматики – духовно-морального розвитку особистості і суспільства в цілому за сучасних умов, і на ще далеку перспективу – в контексті зреалізування мотиваційних позицій “розумного егоїзму”, насамперед психопрофілактичних та психотерапевтичних практик, котрі актуалізують могутній психодуховний потенціал віри в Бога.

1. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – 519 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – Т. XIV. – М., 1958. – 418 с.
3. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – 418 с.
4. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – М., 1972-1986. – Т. XXIII. – М., 1981. – 423 с.
5. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М., 1989. – С. 222–319.
6. Кант И. Сочинения: В 6 т. – М., 1963-1966. – Т. 4. – Ч. 1. – М., 1965. – 544 с.
7. Карнегі Д. Як завойовувати друзів та впливати на людей. Як виробляти в собі впевненість і впливати на людей, виступаючи прилюдно. Як перестати хвилюватись і почати жити. – Харків, 2007. – 559 с.
8. Мандевиль Б. Басня о пчелах. – М., 1974. – 375 с.
9. Москалець В. Структурно-функціональна організація особистості // Психологія і суспільство. – 2010. – №2. – С. 20–25.
10. Франкл В.Е. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
11. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973. – 344 с.
12. Jung C.G. Modern Man in Search of a Soul. – L., 1970. – 373 p.

## АНОТАЦІЯ

**Москалець Віктор Петрович.**  
**Духовні горизонти особистості: потенціал вершинної аналітики.**

У статті обґрунтовано аналітично виведений – сутнісний та відрізняльний (*differentia specifica*) – психологічний зміст духовності, моральності, совісті, автентичної екзистенційної відповідальності людини, християнської любові до ближнього; висвітлено парадигматику духовно-морального розвитку особистості з позицій “розумного егоїзму”, аргументовано сприятливий психопрофілактичний та психотерапевтичний потенціал віри в Бога стосовно її духовно-морального зростання.

**Ключові слова:** *вершинна психологія, особистість, духовність, моральність, совість, автентична екзистенційна відповідальність особистості, психологія християнської любові, розумного егоїзму, екзистенційного абсурду, “Втечі від Абсурду”, позиції “Всупереч Абсурду”, духовно-розвивальний психотерапевтичний аспект релігійної віри.*

## АННОТАЦІЯ

*Москалец Виктор Петрович.*

**Духовные горизонты личности: потенциал вершинной аналитики.**

В статье обосновано аналитически выведенное – сущностное и отличительное (*differentia specifica*) – содержание духовности, нравственности, совести, аутентичной экзистенциальной ответственности человека, христианской любви к ближнему; раскрыта парадигматика духовно-морального развития личности с позиций “разумного эгоизма”, аргументирован благоприятный психопрофилактический и психотерапевтический потенциал веры в Бога относительно её духовно-нравственного роста.

**Ключевые слова:** вершинная психология, личность, духовность, моральность, совесть, аутентичная экзистенциальная ответственность личности, психология христианской любви, разумного эгоизма, экзистенциального абсурда, “Бегства от Абсурда”, позиции “Вопреки Абсурду”, духовно-развивающий психотерапевтический аспект религиозной веры.

## ANNOTATION

*Moskalets Viktor.*

**Spiritual Horizons of a Personality: Potential of Upper Analytics.**

In the article it has been analytically shown out – the essential and distinguishable (*differentia specifica*) – psychological contents of spirituality, morality, conscience, authentic existential responsibility of a human, Christian love to the near, the paradigm of spiritual-moral development of a personality from the positions of “clever egoisms” has been depicted, the favorable psycho-prophylactic and psycho-therapeutic potential of faith in God concerning its spiritual-moral grows has been confirmed..

**Key words:** vertex psychology, personality, spirituality, morality, consciousness, authentic existential responsibility of a personality, psychology of a Christian love, clever egoism, existential absurd, spiritual-developing psycho-therapeutic aspect of a religious faith.

Надійшла до редакції 29.12.2010.

## КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ



**Костенко Ліна.**

**Записки українського самашедшого.** — К. : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. — 416 с.

Роман написано від імені 35-річного київського програміста, який на тлі особистої драми прискіпливо, глибоко й болісно сканує усі вивихи нашого глобалізованого часу. У світі надмірної (дез)інформації і тотального відчуження він — заручник світових абсурдів – прагне подолати комунікативну прірву між чоловіком і жінкою, між родиною і професією, між Україною і світом.

За жанровою стилістикою книга – насичений мікс художньої літератури, внутрішніх щоденників, сучасного літописання і публіцистики. Це перший опублікований прозовий роман видатної української поетеси.