

МОРАЛЬНЕ ЗДОРОВ'Я ОСОБИСТОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ ПСИХОЛОГІЧНОГО ПІЗНАННЯ

Мирослав САВЧИН

УДК 159.923.2

Myroslav Savchyn MORAL HEALTH OF PERSONALITY AS A SUBJECT OF PSYCHOLOGICAL COGNITION

Актуальність дослідження. Низький стан моральності в сучасному українському суспільстві вимагає активізації наукового пошуку причин такого стану та з'ясування шляхів підвищення рівня морального здоров'я громадян. Насамперед проблема морального здоров'я людини вимагає методологічного аналізу суті моральності, її співвіднесеності з духовним у теології, філософії та психології. Ось чому висвітлення того, як в історії філософської думки обґрунтовувалась сутність морального у його зіставленні з духовним, важливо ще й у проекції на нинішній етап життя соціуму в індивідуальних та групових особливостях моральної сфери громадян. Водночас це призводить до неоднозначності у трактуванні психологічного змісту морального здоров'я людини.

Виклад основного матеріалу. Історичний аналіз трактування морального взагалі та у його відношенні до духовного зокрема здійснив А. Швейцер [27]. Він відзначає, що у стародавньому Китаї та Індії основним критерієм морального вважалося життя, котре тлумачилося, як вияв світової волі. Дії, котрі не суперечили цій волі, вважалися моральними. Давньогрецькі мислителі визначали моральне як корисне і таке, що приносить людині радість з погляду розуму. Так, Сократ стверджував, що розумом можна обґрунтувати норму поведінки, у якій правильно витлумачене щастя індивіда гармонійно поєднується з інтересами суспільства. Такою нормою поведінки філософ вважав добродетельність. Але він, як і інші мислителі античного світу, не знайшли основного

принципу істини, стрижньової добродетельності. Отож древні філософи зупинилися на порозі справжніх труднощів – визначення найзагальнішого змісту морального, в основі якого перебуває трансцендентна духовність.

Епікур, як і Сократ, пов'язував мораль із “задоволенням від розуму”, відмовою від “нерозумних задовольень”, що врешті-решт привело філософа до проголошення відсутності потреби задоволення найвищим задоволенням. Аристотель, намагаючись наповнити “задоволення від розуму” сталим і конкретним змістом, долучив до нього активну діяльність. Уся його філософія веде до розуміння буття як активності творення. Така активність, за Аристотелем, є суттю людини і становить її щастя, якщо вона відповідає добродетельності. Тоді найбільше задоволення приносить переживання успішного завершення активності.

Невизначеність щодо проблеми моральності людини привела етичну думку античності до морального песимізму: моральність визначалась лише як така, що приносить задоволення з позиції розуму, тому що вона корисна. Моральне виявилось замкненим у сфері егоїстичного (індивідуального, відокремленого, такого, що незорієнтоване однозначно на іншого). Тоді кожна людина тлумачить корисне із погляду власного інтересу. Вивести аналіз із цього замкненого кола могло тільки звернення до альтруїзму. Адже допоки моральна поведінка задовольняє егоїстичні потреби, доти людина, котра керується утилітарною етикою, дотримується її, вона забуває про об'єктивну мораль, якщо це суперечить її інтересам. Вказане виявля-

ється за сучасних умов, коли значний відсоток людей фактично створює свою утилітарну мораль, плекає власну систему норм, яку нав'язує собі та іншим.

До утилітарної етики призводять також спроби знайти суть моральності у співчутті, що беруть свій початок у Д. Юма, який стверджував, що стимули добродійних дій народжуються не з шляхетних міркувань, а з безпосереднього співчуття до іншої людини. І справді, людина ставиться з любов'ю до навколишніх лише тому, що їй властиве співчуття до щастя інших людей і відроза до їхніх бід. Але коли інший потрапив у скрутну ситуацію, коли йому ще більше потрібна підтримка, допомога, сприяння, тоді особа здебільшого не робить цього. А. Швейцер [27] вважав, що було б логічним визнати таку симпатію формою егоїстичної потреби щасливих людей. Особа, щоб бути справді щасливою, повинна бачити навколо себе щастя. Але таке співчуття нерідко є продовженням стурбованості за власний добробут. Вона побоюється, що нещасні заздритимуть їй і тому будуть усіляко шкодити, зазіхати на її добро.

В аналізі проблеми морального філософ Б. Спіноза підняв етичне над земним, зауважуючи, що людина, яка дійшла до розуміння сутності моралі, стає подібною Богові, що персоніфікований в універсальному бутті та діє не відповідно до цілей, а згідно із внутрішньою потребою. У будь-якому разі особа робить тільки те, що належить до досконалого пережиття, і більше нічого. Це є вище самозбереження і водночас стрижень добродійності. Інакше кажучи, людиною оволодіває прагнення до пізнання та безсторонність, що звільняє її для визначення себе шляхом заглиблення у власну суть.

Методологічно утилітаризм в етиці вперше подолав І. Кант [12], який показав, що людина за своєю природою – носій одночасно доброї та злої волі. До двох існуючих на той час варіантів етики – прагнення до того, що приносить задоволення, з погляду розуму, і альтруїзму з утилітарно-психологічною основою – І. Кант додав намагання досягнути самовдосконалення. Його етика – бажання людини, котре дозволяє їй піднятися над собою, звільняє її від природного порядку чуттєвого світу та долучає до вищого світового порядку. Вдосконалення людини вимагає постійного культивування доброї волі та одночасного викорінення злої. У плані моралі філософ виділив типи людей: 1) добродійні представники людства, для яких характерна стійкість моральних

переконань, а їх сила дозволяє перемагати свою схильність до зла; 2) підлі або злі, – у яких відсутні моральні переконання, має місце неусвідомлення себе як особистості, тваринно-подібний спосіб життя; 3) сатанинські особи, котрі вирізняються відсутністю добрих намірів, свідомо творять зло. Формулювання цієї тези А. Швейцер [27] вважає великим науковим досягненням І. Канта. Але філософ не знайшов внутрішнього зв'язку між прагненням до власного вдосконалення і до загального блага, що становить корінь морального як такого. На відміну від І. Канта, І. Фіхте наголошує на спонтанності морального вчинку, який спричиняється не метою, а виявляється як “безпосередність, тобто як зміст внутрішнього веління”, що визначає мету [25, с. 217].

У філософії етичне також пов'язувалося з такою цінністю, як досконале людське життя. Так, твердження А. Шопенгауера [28], що в людині закладена універсальна воля до життя, спрямоване на те, щоб звільнити її від страждань і хвилювань та оволодіти світом. А. Швейцер [27] також рішуче ставить волю до життя вище від раціонального пізнання світу, котра є пізнання інтуїтивне й тому живиться соками, які містяться в ній самій. Причому воля до життя – пізнання у формі переживань. “Усяке істинне пізнання переходить у переживання”. Суттю цієї волі є прагнення прожити його досконало. Щоправда тут постає проблема іншого порядку: переважна більшість людей не знає, не відкрила для себе, що є дійсно досконалим для людини.

Прагнення до досконалості виявляється насамперед як воля зберігати життя і все існуюче, якщо воно якимось чином підвладне нам, і розглядати власне життєздійснення як найвищу цінність, якій справді моральна людина підпорядковує власне Я. З позиції волі до досконалого життя, суть моральності полягає у тому, що людина виявляє рівне благоговіння перед життям як стосовно своєї власної волі до життя, так і щодо будь-якої іншої. У цьому, за А. Швейцером [27], полягає основний принцип морального, і з цим не можна не погодитись. Добро – це те, що зберігає і вдосконалює життя. Зло – те, що нищить його чи перешкоджає йому, що уможливує його вільному, спонтанному самовияву. Моральність людини – безмежна відповідальність за все живе, переживання всіх станів і прагнень волі до утвердження життя, до самовдосконалення, основу якого становить самозречення для підтримки і вдосконалення людського існування.

Логіка етики волі до життя, на відміну від логіки утилітарної етики, не залежить від сприятливих чи несприятливих зовнішніх обставин. Навіть тоді, коли події прирікають людину, котра керується етикою волі до життя, на страждання, вона не перестає бути сама собою. І навіть якщо людина віддає заради етики своє життя, вона знає і відчуває, що залишається у життєвому світі цілого. Сам А. Швейцер [27] пропонує три можливі варіанти відповідей на поставлені питання про співвідношення егоїстичного та альтруїстичного у моральній сфері людини: 1) внаслідок послідовного розмірковування егоїстичне у свідомості індивіда переходить в альтруїстичне; 2) альтруїстичне виникає у мисленні суспільства і переходить потім у переконання індивідів; 3) альтруїстичне та егоїстичне одвічно вживаються у людській натурі. При цьому другий варіант філософом рішуче відкидається. Справжня моральність – нетільна, індивідуальна, нерегламентована, але й абсолютна. Навпаки, суспільна моральність завжди надіндивідуальна, регламентована і регулятивна. Звідси будь-яке психологічне поєднання моральності з користю, добробутом становить не істинну моральність, а утилітарну.

Представник екзистенціалізму С. К'еркегор у витлумаченні моралі, як і А. Шопенгауер, надає великого значення волі. На його думку, людина тільки тоді знаходить своє справжнє Я, перестає плисти за течією, коли здійснює свій вибір. Але в людському житті є моменти, “коли вже не йдеться про вибір не тому, що він здійснений, а тому, що пропущено момент для нього... За людину вибрало життя і вона втратила саму себе, своє Я” [17, с. 231]. Натомість М. Лоський указує на те, що самообмеження, приборкання примітивних потягів має позитивний вплив на моральний розвиток особистості, навіть якщо це здійснюється заради егоїстичних цілей, кар'єри, покращення матеріального стану. Подолання лінощів, похоті та інших нижчих потягів призводить до їх послаблення й “одночасно до звільнення від сліпоти, яка раніше заважала сприйняттю вищих цінностей” [18, с. 102].

Традиційно в гуманітарних науках духовне асоціюється з моральним, часто духовне зводиться до морального. Так, відомий український філософ С.Б. Кримський [14; 15] під духовністю розуміє здатність особистості переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт на моральній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалі-

зується собітотожність людини, її свобода від повної залежності від ситуації, яка постійно змінюється. Духовність у кінцевому підсумку призводить до своєрідного смислового поєднання образу з моральним законом особистості. Вона постає як “внутрішня людина”, людина-серце, сокровенний суб'єкт власних творчих інтенцій.

У гуманістичній психології (А. Адлер [1], Е. Фромм [26]) альтруїзм, окрім інших аспектів, асоціюється із соціальним почуттям, котре розглядається як головна ознака здорової моральності, як здатність особи цікавитися іншими людьми та співчувати їм. Це – звичайна і велика людська Доброта (А. Адлер), яка особливо яскраво виявляється у людському спілкуванні як природна взаємодія суб'єктів об'єктивної дійсності. Тому “Ми-реальність” мого Я виявляється надіндивідуально і лише частково об'єктивується у дійсності. Немає такої форми особистого буття, куди б не входило відношення з певним “Ти”. Найбільш виразно воно виявляється у любовному теплі материнських обійм. Навіть самотник у пустелі, зайнятий тільки спасінням своєї душі, живе через свою зверненість до Бога, через зв'язок з ним й у своїй відреченості розвиває любов до інших людей та бере суб'єктну участь у їх спасінні. З іншого боку, очевидно, що егоїст теж думає про інших, але у негативному плані – як використати іншого для свого блага.

Вивчення морального здоров'я особистості здійснюється переважно із різних підходів. За соціально-психологічного підходу особлива увага акцентується на з'ясуванні ролі соціальних чинників моральності особистості – етнокультурних, соціоекономічних, статусних, вікових, гендерних та ін.; за загальнопсихологічного – моральна складова особистості розглядається в контексті спонукальної сфери особистості (мотивів, цінностей, ідеалів, намірів тощо), самосвідомості (моральної самосвідомості чи самооцінки, домагання у сфері моральної поведінки тощо), волі (моральної саморегуляції, поведінки тощо) [2; 8; 9; 10; 11]. Вважається, що морально здорова людина характеризується: 1) високою емпатійністю, відчуттям єдності з людством, здатністю до конструктивних позитивних стосунків, до діалогу зі світом; 2) правдивим баченням себе та інших, несхильністю до атрибутивних ілюзій, до викривлень самосвідомості, спричинених витісненням, раціоналізацією, проекцією та іншими видами психічного захисту; 3) здатністю до самостійних рішень на основі влас-

ного сумління, спроможністю діяти в умовах невизначеності та ризику, відданістю цінностям добра, істини, краси.

Дослідники [5] виділяють мораль турботи, що більш характерна для жінок, і мораль справедливості, що, навпаки, більше притаманна чоловікам. У підґрунті першої перебуває емпатійне ставлення до людей, розуміння іншого як відмінного від себе, врахування його самотності, індивідуальних прагнень, звичок, особливостей; виявляється у служінні людям не заради ідеї, а задля підтримки емоційного ставлення. У засновках другої наявне чітке усвідомлення свого Я як відмінного від інших; людина з такою мораллю керується самостійно сформованими моральними принципами, своїм розумінням людських прав, справедливого суспільного ладу тощо, хоча й не повно враховує ситуацію та негативні наслідки своїх дій.

Розглянуті вище підходи до змістовлення морального здоров'я особистості не упроблемлюють глибинний смисл і мотивацію моральної поведінки та її стійкості. Як показують наші дослідження [21; 22; 23], таким джерелом є *духовна сфера людини*, вищі духовні здатності особистості. У цьому плані важливими є ідеї українського філософа і психолога М. Грота [6]. Так, розглядаючи погляди на мораль відомих мислителів – Канта з його “категоріальним імперативом морального обов'язку”; Шопенгауера з ідеєю “взаємного співчуття”, Спенсера з його твердженням про прагнення людини до свого щастя та до сприяння щастю інших на основі родового інстинкту альтруїзму; розмірковувань Ф. Ніцше і Л. Толстого; Дж. Ст. Мілля з його принципом служіння якомога більшому щастю максимальної кількості інших істот тощо, він ставить питання: “Чи правда те, що моральний обов'язок виявляється у найбільш безумовній формі наказу цілковитого відречення від свого особистого щастя на користь щастя інших істот, а у більш умовній – служити щастю інших істот, жертвуючи для цього певною часткою свого щастя?” [6, с. 47]. Він звертається у пошуку відповіді до аналізу поведінки матері, взагалі батьків стосовно своїх дітей, друзів відносно своїх однолітків, вихователів і вчителів стосовно учнів, дорослих відносно молодого покоління, мудрих керівників щодо покращення економічного стану народу, коли, “якщо всіма вчинками попутно і досягається щастя тих істот, яких ми любимо і жаліємо, то не як мета сама собою, а як можливий, але випадковий, тобто незалежний від нас, результат.

Яку ж загальну позитивну ознаку і внутрішній сенс мають моральні вчинки, котрі навіюються любов'ю і співчуттям, якщо вони не спрямовані на щастя інших істот? Тут помічаємо одну безсумнівну рису: всі щасливі істоти безпосередньо і передовсім схиляються до збереження і врятування життя інших істот, незалежно від питання про їх щастя, при цьому моральний учинок, за загальним уявленням, стає тим моральнішим, чим більше – заради спасіння і збереження чужого життя – ставиться на карту власне життя того, хто любить і жаліє” [6]. Відповідно до цього, на переконання М.Я. Грота, “безпосереднє завдання кожної особистості – створити і підтримати, зберегти чи врятувати якомога більше інших життів, хоча б і з пожертвуванням свого власного одиничного життя... Любити, жаліти, пестити, зберігати і рятувати від смерті все живе – ось загальна формула” [6, с. 50–51].

М.Я. Грот [6] висновує таке: “психологічно головною підвалиною морального життя і діяльності є в нас світова воля до життя духовного, світовий інстинкт самозбереження життя духовного, вищого. Головні чотири позитивні ознаки цієї світової волі, котра навіює особистості людини її моральну поведінку: 1) це – сила, яка створює, оберігає і рятує життя індивіда у світі, 2) це – сила, яка ворожа індивідуальній волі до життя – егоїзму й тваринного інстинкту самозбереження, 3) це – сила, яка тягнеться до нескінченної повноти і досконалості своїх утілень, реальних та ідеальних, 4) це – сила, спрямована переважно на творення й удосконалення духовне, творення ідеального життя світу. Згідно з природою вказаної сили, свідомим ідеалом морально здорової поведінки має бути “досягнення світом моральних істот – людей – можливо повного, всебічного і високого духовного розвитку і творчості”, а свідомим критерієм моральної діяльності будуть “чистота, безкорисливість і самовідданість роботи людини для мети нескінченного духовного вдосконалення світу”. Такий зміст ідеї безумовного морального обов'язку [6, с. 55].

Основа моральної діяльності – потяг до щастя і блаженства духовного, ідеального, супротивному всякому обмеженню умовами часу і простору, взагалі індивідуальному тваринному існуванню. Внаслідок цього неминучим постулатом можливості моральної діяльності є допущення самостійності тієї всезагальної субстанції – духу, завдяки якій ми у самих себе знаходимо особистість, котра здатна у вищих ідеях, потягах і почуттях своїх

відмовлятися від індивідуальних і тимчасових умов тваринного або фізичного існування. Духовність “пов’язана із вибухом свого власного образу, своєї долі і ролі, одним словом, із зустріччю з самим собою” [29, с. 30]. Ось чому тільки таким чином можна пояснити, чому моральне здоров’я людини передбачає не тільки боротьбу проти всякого егоїзму, почуттєвості, розрахунку особистої вигоди і благоговіння, але й повне самозречення від тваринної особистості, тобто готовність людини не лише зазнавати будь-яких страждань, пов’язаних з обмеженням її тваринної природи, а якщо потрібно – і повну готовність її пожертвувати в ім’я вищого духовного блага, навіть самим індивідуальним життям як тимчасовою і випадковою формою буття того всезагального начала, котре становить сутність та першооснову ідеального існування особистості (див. [6]).

М. Грот висловлює переконання, що через корінну протилежність тимчасової тваринної природи особистості – її вічній і загальній духовній основі – вона не має права ставити своє індивідуальне існування вище інших індивідуальних існувань і повинна приймати своє щастя не у збереженні себе самої як фізичного організму, а у збереженні і примноженні у цілому світі того ідеального самопочуття, у підсиленні тієї духовної могутності, яку вона в собі усвідомлює і в ім’я якої діє морально. Звідси джерелить заповідь любові до Бога як верховного, вічно існуючого ідеалу, заповідь любові до ближнього як до самого себе, тобто як до того вищого духовного начала, котре людина містить у собі і яке в інших може здійснитися в ім’я Бога – не гірше, ніж у ньому, справу втілення духовних витоків у житті, якщо тільки сама вона не подасть приклад самозречення, тобто такого морального підйому духу, за яким тваринне існування цілковито приноситься у жертву вічному й абсолютно духовному буттю” [6, с. 16].

Головна ідея цього дослідження формулюється як максима: *в основі морального здоров’я особистості перебуває її духовність*. Моральне здоров’я як складова загального здоров’я людини синергійно взаємодіє з її духовним, соціальним, психологічним, психічним та соматичним складниками здоров’ям. Отож справжнє благо морально здорової особистості – у зреченні від своєї тваринної відокремленості, в усвідомленні себе ланкою і втіленням загального цілого, вічного. У здійсненні цього усвідомлення і полягають ті щастя

і блаженство, котрі становлять реальне підґрунтя моральної поведінки людини, а значить і її морального обов’язку [6].

Не ґрунтована на духовності моральність розвиває природні сили, а властивий їй волюнтаризм підпорядковує людину етичним імперативам. Проте відомо, що крихкою та малоефективною є будь-яка автономна та іманентна етична система, яка не містить ніякої животворної сили. Можна поважати закон, але його неможливо любити як особу, як Ісуса Христа. Христос – не принцип блага, а втілене Благо. Ось чому в трагічних екзистенційних конфліктах, на межі якнайглибшого страждання або самотності, моральні та соціологічні “принципи” виявляються безсилими. В них немає влади сказати хворому: “Встань і ходи!” котрого не було, чи воскресити мертвого. Зведений у систему суворий вигляд безособового і всезагального приховує фарисейство “гордині покірливих”, і цей її різновид найнебезпечніший, адже “гординя, прийнята одного разу за смирення, стає хворобою невиліковною” [7, с. 619]. Про це ж стверджує психолог В.С. Братусь [2], який найвищим рівнем морального розвитку виділяє духовний (есхатологічний), коли людина усвідомлює себе та інших не як конечних смертних істот, а як істот, пов’язаних з духовним світом, коли суб’єкт доходить до розуміння людини як образу Божого, коли інша особа розглядається як творіння Боже.

Морально здорова людська особистість покликає усвідомити сповна свою духовну суть, зрозуміти справжній верховний закон свого життя, з’ясувати для себе стислість, ненадійність і фатумну шкідливість для справжнього блага свого всіх тих захоплень тваринними насолодами і всіх тих побоювань перед тваринними стражданнями, які керують її життям на нижчому ступені морального розвитку. Це розуміння дається, вочевидь рано чи пізно, для маси людей самим повсякденням, із його жорстокими і нещадними уроками. Але воно може бути також плодом наукового досвіду і результатом теоретичної рефлексії філософів і психологів.

У плані співвідношення моральності та духовності у внутрішньому світі особистості М.О. Бердяєв [3] виділяє типи розуміння призначення людини: етику закону, етику спокути порівняно з революційно-гуманістичною етикою, а також етику творчості. Перша, *етика закону* – це своєрідна мораль соціальної буденності, яка організовує життя пересічної людини та людських мас. Вона є виявом панування суспільства з його нормами і прави-

лами над індивідуальним життям людини. Ця етика ігнорує внутрішній, неповторний моральний досвід окремої особистості, її духовні пошуки та поривання. У цій позиції найважливіше те, чи виконує вона закон, норму, правило, чи ні. Для етики закону свобода волі не має творчого характеру, виявляючись лише у відповідальному виборі: людина приймає або не приймає моральний закон. Ця етика безсила змінити внутрішні прагнення людини, не рятує від нудьги, бо моральне відірване від духовного.

Сутність другої – *етики спокути* (Євангельської етики любові) – полягає в безмірній увазі до кожної неповторної людини як образу Божого. Справжнє добро є там, де вчинки мотивовані любов'ю до ближнього. Ця етика суттєво відмінна від революційно-гуманістичної етики, яка проголошує благо абстрактної, далекої людини, не зважає на конкретну, близьку, земну особу, навіть, що дуже прикро, допускає принесення її у жертву загального блага.

Третя – *етика творчості* – передбачає здійснення людиною Божого задуму про себе, реалізацію себе як творця. Нова доброта та цінності творяться індивідуально, а не суспільством. Людина переживає свою єдність з іншими людьми через свободу совісті, а не через примус чи тиск авторитету. Тут свобода полягає не у самовизначенні щодо морального закону, а у творенні нового добра, нових цінностей. Вважається, що соціально задане добро, правило чи норма не можуть врятувати людину від нудьги та породжених нею поганих похотей. Якщо добро нав'язане, позбавлене творчого характеру, то похоть є виходом з нудьги через зло. Ця етика спрямована в майбутнє, вона хоч і виходить від індивідуальності, але все ж спрямована соціально [3].

Теолог А. Кураєв [16] аналізує в духовно-моральному вимірі три різні стани людської душі. Вищий характеризується висхідною цілісністю, коли все в людині об'єднане і спрямоване до найвищої інстанції – Бога. Середній, більш поширений рівень душевного устрою – “демократія” почуттів, бажань, думок, розкиданість душевних поривань, залежність від зовнішніх впливів. У такому розслабленому стані людина, хоча й відкрита для благих поривань, думок і справ, проте не належить їм цілком. На нижчому рівні спостерігається низхідна спрямованість та ієрархічність душевних поривань. Думки, почуття, задуми людини теж зібрані воєдино, але кристалізуються навколо якоїсь сильної гріховної пристрасті, яка повністю підпорядковує собі

людину. Тут виокремлюються такі підтипи: 1) людина підкоряється пристрасті, усвідомлюючи, що це гріх, переживає безсиле каяття, але протидіяти пристрасті не може; 2) людина не знає, що її пристрасті – це гріх, і спокійно, без боротьби, духовно занепадає; 3) людина усвідомлює, що творить беззаконня, але нею оволодіває сатанинська гордіня і вона свідомо протистоїть Богові, духовному зростанню, яке полягає у руйнівному впливі пристрасті через відсутність каяття до творення цілісної спрямованості душі до Бога [16].

Отже, у традиційному трактуванні моральне здоров'я людини, в якому засадниче відсутнє духовне, фактично є неповноцінним. І тут очевидно, що принцип морального обов'язку – це не абсолютна цінність. У контексті духовної парадигми духовні переживання і стани (віра, любов, надія, сумління тощо) становлять основу справжнього морального здоров'я особистості.

Аналізуючи проблему здоров'я людини взагалі та морального здоров'я зокрема, виходимо з таких методологічних тверджень: 1) людина – це єдність духу, душі та тіла; 2) в ідеалі повноцінно вона живе у двох вимірах: а) горизонтальному (соціумі – світі людей та матеріальному повсякденні – світі речей, і б) вертикальному – стосунках з Богом (духовна сфера). Конкретна людина може жити переважно тільки в горизонтальному вимірі (світі земному) і менше в духовному світі (всесвіті небесному). Духовно розвинена особистість живе переважно у вертикальному вимірі – засвіті тому, небесному; 3) у здоров'ї людини збалансовано наявні такі складові: соматична, психічна, психологічна, соціальна, моральна та духовна; 4) виокремлені складові до того ж взаємопов'язані синергійно; 5) диференціація стратегій передбачає виокремлення зміцнення, збереження та відновлення здоров'я; 6) здоров'я людини зумовлено дією сукупності чинників, зокрема: а) об'єктивних (матеріальних чинників, у єдності з об'єктивними умовами життя та генетичною спадковістю людини); б) соціально-психологічних обставин (особливостей сім'ї, професійних груп, стосунків у групах, спілкування, цінностей та норм, які культивуються тощо); в) суб'єктивних (психікою та особистістю); г) особливостями перебігу життєдіяльності людини (життєвими цілями, смислами життя, соціальними технологіями, результатами життєреалізування тощо); д) активності й самоактивності особистості із зміцнення, збереження та відновлення здоров'я.

Моральне здоров'я людини стосується реалізації нею стосовно іншої, груп та суспільства загалом духовних здатностей вірити, любити, творити добро і боротися зі злом, плекати свободу та відповідальність. Фактично мовиться про “горизонтальний” вимір духовного здоров'я людини. Емпіричні дані, одержані нами під час вивчення морально здорових і морально нездорових особистостей, дозволяють стверджувати, що моральне здоров'я особи уконкретнюється у:

- вшануванні інших людей, поцінуванні їх гідності, у спогляданні іншої особи як творіння Божого, у визнанні вартісності та самоцінності кожного громадянина (рідної особи, товариша, приятеля, ображальника, грішника, опонента і ворога), у високому оцінюванні навколишніх;

- безумовному сприйнятті і прийманні інших людей як неповторних індивідуальностей, у визнанні їхньої свободи, в духовному ставленні до проступків іншого;

- творенні любові, добра та свободи для інших, в оберіганні від впливу з боку злих людей, у безумовній підтримці навколишніх;

- обстоюванні людської гідності іншого, у прощанні помилок оточуючих, прийнятті їх вибачення;

- відсутності озлоблення на інших людей, в умінні не ображатися на навколишніх;

- прояві відповідальності за долю інших людей, у заступництві за тих, кого ображають, обезчещують, принижують, знущаються, виражають ворожу нетактовність та агресивність;

- силі духу аби вибачитися перед іншою людиною за приниження, нетактовне чи негідне, зі свого боку, слово, поганий учинок, негативну оцінку, за своєчасне ненадання допомоги, підтримки;

- відсутності конформістської покірності у ситуації дії зла, неправди;

- здоланні в собі цинізму та аморальності у міжособистих стосунках, в не принижуванні і не знуцанні з людей, у відсутності ненависті, ворожої налаштованості та агресивності.

Отже, в ідеалі морально здорова особистість орієнтується на абсолютні духовні цінності, в реальному житті реалізує духовні здатності. Але насправді часто людина має інші моральні орієнтації, виробляє самісно прийнятні моральні норми поведінки.

Для глибшого розуміння проблеми морального здоров'я особистості проаналізуємо **феноменологію морального нездоров'я**. Передусім зауважимо, що, крім моральності духовної, існує *моральність соціальна* [21]. Остання

не співмірна з духовними цінностями. У житті моральність соціальної природи виявляється різнобічно: 1) людина не творить зла, але й не чинить добра; 2) перетворює розповсюдження добра у “товарні” стосунки – “ти мені, а я тобі”; 3) особистість толерує до всього, у тому числі й до зла, нездорових соціальних норм, навіть до спричинення зла через інших людей; 4) вона, хоча й не завдає шкоди іншим, одночасно байдуже ставиться до їх долі; 5) переживає за власні інтереси й водночас байдуже ставиться до інтересів навколишніх; 6) високо оцінює потребу у власній індивідуальності та все ж байдуже, а то й критично, ставиться до проявів індивідуальності оточуючих; 7) реалізує потребу у власному ствердженні й водночас байдуже чи навіть негативно ставиться до такої ж потреби іншого; 8) не бере на себе відповідальності за долю інших людей, групи, націю, українське суспільство; 9) непомітно, хитро, а почасти й дуже підступно і результативно, маніпулює іншими людьми (“якщо вдалося, а чому б ні”) й не вбачає у цьому аморальності; 10) через свою ліню перекладає свої обов'язки на інших людей, не вважаючи це аморальним; 11) часто дотримується моральних норм у стосунках з рідними, тоді як не дотримується їх у взаємодії з навколишніми.

Ще один прояв морального нездоров'я – наявність конфліктів у моральній сфері особистості між усвідомленим й неусвідомленим [20]. Найголовнішими з них є такі: 1) людина відмовляється від старих поглядів, у неї з'являються нові моральні орієнтації, а старі звички ще тривалий час присутні в поведінці; 2) вона намагається дотримуватися старих норм, а життя стихійно виробляє в неї нові стереотипи; 3) моральні переконання особи змінюються в негативному напрямку, хоча її позитивні моральні звички ще залишаються актуальними; 4) вона дотримується позитивних моральних орієнтацій, але одночасно в неї стихійно виробляються негативні моральні звички. Найчастіше трапляються перший і четвертий випадки. Наявність таких конфліктів у зрілому віці однозначно свідчить про моральне нездоров'я особистості.

Характер розв'язування моральних конфліктів залежить від духовного, морального та соціального оточення, у якому живе людина. Якщо навколишні поведуться морально, то конфлікти будуть розв'язуватися позитивно, і навпаки, коли поряд знаходяться аморальні особистості, то вони негативно впливають на її моральний розвиток. Зокрема виразно

моральне нездоров'я проявляється в егоїзмі. Егоцентрична особистість живе у світі “кривих дзеркал”, коли замість інших людей бачить навколо себе лише свої проекції. Доки “людина ще не вільна від свого Двійника, то ще не отримує свого Співбесідника, а говорить і марить сама із собою, і лише тоді, коли проб'єшка ралупу і поставить у центр тяжіння особистість іншого, вона вперше отримує співбесідника. Двійник помирає, щоб дати місце Співбесіднику” [24]. Егоцентризм виявляється як фіксація на власних переживаннях, як нерозуміння навколишніх, як байдужість до їхніх почуттів, як відсутність орієнтації на загальнолюдські цінності.

Для егоцентричних, морально нездорових осіб характерна схильність до атрибутивних ілюзій [13], що оприявнюється в несвідомому применшенні своєї провини й натомість у збільшенні чужої, у приписуванні собі більш шляхетних мотивів, ніж іншим людям, у схильності розглядати свої успіхи як результат власних наполегливих зусиль розуму, волі, працездатності, а невдачі, неприємності списувати на обставини, ворожі інтриги. Моральна здорова людина, навпаки, вимоглива перш за все до себе, а до інших ставиться толерантно, здатна зрозуміти іншого як відмінного від себе. Засуджуючи негідний учинок, вона здатна на емпатійне ставлення до суб'єкта невітшних дій. Досить часто соціально зріла особа сприймає своїми цінностями просоціальні чи духовні, а її реальне життя підпорядковане владі неусвідомленій егоцентричній мотивації. Ця суперечність спустошує її як неповторну особистість.

Моральне нездоров'я особи вочевидь часто проявляється не тільки у її егоїзмі, гордині чи творенні зла, а й у володінні нею деструктивними моральними цінностями, що зумовлено дією різних психологічних чинників. Формування останніх спричинене механізмами функціонування Я особистості, яке інтегрує суперечливі тенденції: дотримування вимог реальності та одночасне нехтування нею для задоволення власних потреб Я за будь-яких умов. Як слушно зазначає Т.С. Яценко [30; 31], це виражається у глобальних суперечностях у внутрішньому світі особистості між спрямуванням до: 1) сили і водночас до слабкості Я; 2) повноцінного життя і психологічної смерті (завдання собі шкоди); 3) прагненням до єднання з людьми і тенденцією “від людей” (самоізоляцією, самотністю). Складність усвідомлення особистісної проблематики пов'язана

з виникненням певних ілюзій – спотвореного усвідомлення себе та соціально-перцептивної інформації, що стосується інших людей, міжособистісної взаємодії. У плані функціонування персоніфікованої моральності внутрішній конфлікт породжує несвідому тенденцію, у якій домінує то одна, то інша моральна норма чи почуття, наприклад, любов і ненависть, відповідальність і безвідповідальність, відкритість і закритість до людей. Це блокує здатність особи спрямовувати свої внутрішні сили на досягнення конструктивних цілей [4]. На нашу думку, є підстави говорити про існування невротичної моральності та психопатичної аморальності особистості.

З психологічного погляду, як відомо, будь-яка свідомо проголошена людиною цінність може мати у своїй основі глибші вартості інфантильного характеру, які не усвідомлюються нею без цілеспрямованої зовнішньої психологічної допомоги. Неусвідомлювані глибинні моральні цінності пов'язані із психологічним егоїзмом і потягами та іншими глибокими переживаннями дитинства. Фактично вони ірраціональні, тому приховуються нормативними, більш-менш прийнятними для свідомості, цінностями, у певний спосіб співвідносяться з екзистенційно-автентичними прагненнями до свободи, самозбереження, втамування сексуального голоду. У внутрішньому світі особистості умовні вартості інтегруються з нормативними (прийнятними для соціуму) цінностями, у результаті чого виникають і розвиваються вкрай суперечливі моральні феномени (див. [30]).

Часто умовні моральні цінності становлять важливу складову системної й суперечливої моральної сфери особистості. Їх специфіка детермінована внутрішньою проблематикою особистісного світу людини, зокрема вони відповідають ідеалізованому Я-моральному, викликають позитивні емоції, коли підтверджуються у житті. Це означає, що особа перебуває в зачарованому колі: чим більшою мірою виражена розбіжність між внутрішніми логіками “ким я є” і “ким я хочу бути”, тим частіше й глибше вона “змушена” відступати від реальності [30]. Щоб зберегти власну Я-концепцію, що фактично несумісна з реальним досвідом, людина реагує спотвореннями досвіду (К. Роджерс, О.Є. Фурман (Гуменюк) та ін.). На поведінковому рівні моральні спотворення приховуються тенденціями раціоналізації власних учинків як, до прикладу, дія ефекту “добрих намірів”.

Умовні цінності пов'язані з динамікою реалізації захисних тенденцій “від слабкості до сили Я” [30]. При цьому специфіка вияву ситуативних вартостей залежить від того, у якому ракурсі висвітлюється Я суб'єкта в актуальній ситуації особистісної взаємодії та які різновиди конкретних захистів діють задля збереження ідеалізованого образу Я-морального. Ця інфантильна (хвороблива) активність особистості часто суперечить її декларованій моральній налаштованості на певну діяльність чи справу.

Умовність неадекватних моральних цінностей полягає у тому, що вони підтримують ілюзорне (неадекватне) уявлення про себе як суб'єкта моральної поведінки. Ці цінності утворюються під впливом очікування на підтвердження (підкріплення) ідеалізованого Я-морального, що призводить до формування ригідних характеристик особистості, зумовлює її закритість до адекватного морального досвіду, до блокування функціонування моральної рефлексії, спотворення моральної самооцінки, моральних ідеалів [8; 10; 11]. У поведінці починають домінувати ірраціональні моменти, немотивовані вчинки. Такі глибинні інфантильні вартості визначають динаміку енергетики моральної сфери як системи. Якщо для свідомості існує ідеал Я, цінності якого особистість може свідомо проголошувати, то для несвідомого є сила Я, котра інтегрується з когнітивним рівнем захистів через умовні цінності [30].

Ідеалізація Я-морального навіть може виражатися через дискримінацію іншої людини. Неусвідомлене почуття меншовартості часто зумовлює протилежну тенденцію – переоцінку власних переваг. Особистість очікує, що навколишні позитивно ставитимуться до неї відповідно до власної уявленої “досконалості”, “ідеальності”. Це виявляється у її ціннісній орієнтації: “я кращий від вас”. Такі викривлення провокують деперсоналізацію інших людей, формується зверхня (“батьківська”) настанова, коли іншому відводиться позиція “нерозумної дитини” [4; 30].

Умовні моральні цінності структурують соціальне життя і буденну моральну поведінку людини, що виявляється у руйнуванні міжособистісних стосунків, у нездатності бачити радості життя тощо. Підтримання ідеалізованого Я-морального потребує раціоналізації (захистів), перцептивних спотворень, відступів від реальності. Щоб підтвердити позитивність свого Я-морального у власних очах та в очах

інших людей, особистість вимушено відступає від реальності. У неї виникає когнітивний дисонанс, невідповідність, суперечність у системі знань про себе, про свою моральну поведінку та соціально-моральну дійсність, між тим, що вона знає, у що вірить та якими є її реальні вчинки. Воднораз це спричиняє в особистості неприємні переживання та спонукає до дій, спрямованих на подолання цієї суперечності, що деструктивно впливає на сприйняття соціальної перцептивної інформації про автентичну моральність. Такі спотворення зумовлюють не тільки об'єктивно аморальну поведінку, а й соціальну дезадаптацію та психологічну незахищеність, призводять до надмірної витрати енергії, поповнення якої потребує додаткових відступів від реальності у процесі взаємодії з іншими людьми. Дисонанс може поставати чинником зміни персональних моральних орієнтацій: відбувається зміна внутрішньої позиції стосовно власної поведінки (а отже й зміна цінностей), раціоналізація вчинків на основі умовних моральних цінностей. Що більш значущими для особи є конфронтуючі цінності, то більший когнітивний дисонанс може виникнути і спричинити стан психоемоційного напруження. Отож неусвідомлена аморальна поведінка детермінується конфліктом між локусом контролю та інтелектуальним стилем особистості.

Дослідження показують, що для захисту ідеалізованого Я-морального особистість може використовувати символічні моральні вчинки та діяння. Щоб мати “чисте” сумління, виглядати моральною в очах інших людей, особистість, котра переважно діє аморально, епізодично та демонстративно, здійснює незначні моральні дії (вибачення, подяка, неістотна епізодична допомога навколишнім тощо). Часто особистість маскує суб'єктивне почуття власної неспроможності у моральній сфері шляхом спрощеного розуміння морального ідеалу та соціальних норм. Власні аморальні вчинки вона пояснює несприятливими обставинами, протидією оточуючих. Часто своя власна нездатність відчувати та задовольняти інтереси інших маскується проекцією таких тенденцій на сторонніх (це вони аморальні, безвідповідальні, ліниві).

Позитивне почуття вдячності, яке неадекватно долучається до образу ідеального Я-морального, теж може набувати характеру умовної цінності. Вираження вдячності іншим людям опосередковано використовується як спосіб власного самоствердження. Особистість

повсюдно, багаторазово, нав'язливо виявляє свою вдячність іншим людям незалежно від ситуаційних нюансів. Вона застосовує завищений рівень вдячності та безперестанку дякує за незначні послуги (“Та немає за що”, “Я вам нічого такого важливого не зробив, щоб ви мені так багато дякували”, “Мені це було легко зробити”), вимагаючи від них такої ж зворотної реакції.

Умовною цінністю особистості може стати недовіра до щирості, доброго ставлення з боку інших людей. Її інфантильне підґрунтя – переживання дитинства, коли особа не мала щирого ставлення батьків, близьких, наприклад, досвід “торгів” (примусу щось робити за певну поступку) шляхом виявлення показної “доброти” з боку рідних. У цьому випадку безумовно глибинно-психологічною цінністю є бажання щирого ставлення, яке не було задоволено батьками [30]. Бажання зла, конкуренція з батьківською особою зумовлюють регрес особистості, замість її прогресивного становлення. Регресія відмежовується від першопричини й набуває аморальної спрямованості.

Загалом умовною моральною цінністю може стати будь-яке загальноприйняте твердження, метафоричне висловлювання (моральна “аксіома”). Такі цінності володіють загальними, усталеними характеристиками та індивідуально неповторними варіаціями їх вияву [30]. Вони мають свою суб’єктивну семантику та прояви. Сам зміст цінності не усвідомлюється, оскільки має глибинно-психологічне підґрунтя – травму минулого. У поведінці умовна цінність здебільшого оприявнюється як бажання отримати зовнішню допомогу, в безініціативності, що набуває суб’єктивно значущого забарвлення завдяки ідеалізованому Я-моральному. До того ж вказані цінності пов’язані із захисною системою особистості, що зорієнтована на підтримання віртуального Я-морального. Психологічні захисти становлять своєрідне внутрішнє виправдання будь-якого акту поведінки, часто сутнісно аморального. Індивідуальна неповторність названих захистів знаходить відображення у системі умовних моральних цінностей, у їх ієрархізації і ступені значущості для суб’єкта. Ці цінності первинно пов’язані із базовими та ситуаційними захистами особистості, виконують функції проміжного механізму між вказаними захистами та соціальною реальністю.

Однак з факту володіння окремими особистостями умовними моральними цінностями не варто песимістично висновувати, наслідуючи

психоаналіз, що морально здорові (і духовно віруючі) особистості часто є невротиками. Так, А. Марінетті стверджує: “Я вивчав багато людей, які, з погляду моралі, були зразками, причому кожен своєрідним. Проте всі вони були невротиками і перебували у стані конфлікту із собою” [19, с. 15]. Тут йдеться про хворобливу моральність. Але людина може бути справді моральною й одночасно бути душевно здоровою, що вказує на здорову моральність і на високий духовний розвиток.

Отже, моральне здоров’я проявляється у здатності особистості реалізувати духовні цінності та моральні норми в людських стосунках і взаєминах з іншими та у сфері самотворення власної особистості. Основу такого здоров’я особи становлять автентичні духовні цінності, розвинуте моральне Я, моральна самосвідомість, моральний ідеал. Натомість найвищим рівнем прояву морального нездоров’я особи є її егоїзм, нехтування духовними цінностями та соціальною моральністю. Водночас урахування особливостей моральності духовної та соціальної природи, неусвідомлених феноменів моральної сфери уможливорює ефективніше здійснення педагогічного керівництва процесом становлення і зміцнення морального здоров’я людини як особистості та індивідуальності.

Перспективою дослідження даної проблеми є з’ясування зумовленості морального здоров’я станом духовного, соціального, психологічного і власне психічного здоров’я особистості та психосоціальними характеристиками її оточення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Адлер А. Наука жить: пер с англ. и нем. – К.: Port-Royal, 1997. – 288 с.
2. Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века // Вопросы психологии. – 1993. – №1. – С. 6–13.
3. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
4. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. – М., 1983. – 236 с.
5. Гиллиган К. Иным голосом // Этическая мысль. – М., 1991. – С. 362–373.
6. Грот М.Я. Вибрані психологічні твори / упорядник, передмова, примітки М.Д. Бойправ. – Ніжин: Вид. НДП ім. М. Гоголя, 2006. – 296 с.
7. Еп. Игнатий Бренчанинов. Творення. – М., 2017. – Т.1. – 787 с.
8. Заболоцька С.І. Психологічні умови розвитку моральних форм поведінки у навчально-ігровій діяльності дошкільників: автореф. дис. – Острог, 2013. – 20 с.

9. Завгородня О. Моральність як психологічна проблема // Психологія і суспільство. – 2009. – №2. – С. 60–77.
10. Замішчак М.І. Психологічні умови становлення моральної самооцінки молодших школярів: автореф. дис. – Острог, 2014. – 20 с.
11. Зимянський А.Р. Психологічні умови розвитку моральної самосвідомості підлітків: автореф. дис. – Острог, 2015. – 20 с.
12. Кант І. Из “лекции по этике” // Этическая мысль. – М., 1990. – С. 297–323.
13. Кон И.С. Психология доброго поступка // Этическая мысль. – М., 1989. – С. 58–85.
14. Крымський С.Б. Балансируя между ангелом и зверем. Каким будет моральный выбор современности? // Человек и мир. – 1996. – №5. – С. 22–25.
15. Крымский С.Б. Контуры духовности: Новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1992. – №12. – С. 21–28.
16. Кураев А.О. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 26–35.
17. Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
18. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Высшая школа, 1991. – 559 с.
19. Маринетти А. Словарь образов. – Л., 1991. – 149 с.
20. Николаичев Б. Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности: дисс... канд. психол. наук: 19.00.13. – М., 1974. – 139 с.
21. Савчин М.В. Духовний потенціал людини: [навч. видання]. – Вид. 2-ге, пер., доп. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – 518с.
22. Савчин М.В. Духовна парадигма психології: [монографія]. – К.: Академвидав, 2013. – 224 с.
23. Савчин М.В. Методологеми психології: [монографія]. – К.: ВЦ “Академвидав”. – 221 с.
24. Ухтомский А.А. Доминанта. – СПб.: Питер, 2002. – 448 с.
25. Фихте И.Г. Сочинение в двух томах. – М., 1993. – Т.2. – 349 с.
26. Фромм Э. Бегство от свободы: пер. с англ. – М.: Прогресс, 1995. – 256 с.
27. Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1993. – 343 с.
28. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. Ст. А.А. Гусейнова и А.П. Скрипника. – М.: Республика, 1992. – 448 с.
29. Юнг К.Г. Современности будущего. – Минск, 1992. – 456 с.
30. Яценко Т.С. Основы глубинной психокорекции: феноменология, теория і практика: [навч. посібник]. – К.: – Вища школа, 2006. – 382 с.
31. Яценко Т.С. Проблема дослідження несвідомої сфери психіки суб’єкта // Феномен широті (до 100-річчя від дня народження Карла Роджерса: Матеріали наук. практ. конф. 27-29 вересня 2002 р.) – Вінниця, 2002. – С. 49–65.
1993. – №1. – С. 6–13.
3. Berdiaev N.A. O naznachenii cheloveka. – М.: Respublika, 1993. – 383 s.
4. Bern Э. Igray, v kotorye igrayut lyudy. Lyudy, kotorye igrayut v igry. Psykholohiya chelovecheskoi sudby. – М.: 1983. – 236 s.
5. Hyllyhan K. Inym golosom // Eticheskaya mysl. – М., 1991. – С. 362–373.
6. Hrot M.Ia. Vybrani psykholohichni tvory / uporiadnyk, peredmov, prymitky M.D. Voiprav. – Nizhyn: Vyd. NDP im. M. Hoholia, 2006. – 296 s.
7. Ep. Ignaty Brenchaninov. Tvorennia. – М., 2017. – Т.1. – 787 s.
8. Zabolotska S.I. Psykholohichni umovy rozvytku moralnykh form povedinky u navchalno-ihrovii diialnosti doshkilnykiv: avtoref. dys. – Ostroh, 2013. – 20 s.
9. Zavorodnia O. Moralnist yak psykholohichna problema // Psykholohiia i suspilstvo. – 2009. – №2. – С. 60–77.
10. Zamishchak M.I. Psykholohichni umovy stanovlennia moralnoi samoostinky molodshykh shkoliariv: avtoref. dys. – Ostroh, 2014. – 20 s.
11. Zymianskyi A.R. Psykholohichni umovy rozvytku moralnoi samovidomosti pidlitkiv: avtoref. dys. – Ostroh, 2015. – 20 s.
12. Kant Y. Iz “lektsyi po etike” // Eticheskaya mysl. – М., 1990. – С. 297–323.
13. Kon Y.S. Psykholohiya dobroho postupka // Eticheskaya mysl. – М., 1989. – С. 58–85.
14. Krymskyi S.B. Balansyruia mezhd u angelom i zverem. Kakim budet moralnyi vybor sovremennosti? // Chelovek i mir. – 1996. – №5. – С. 22–25.
15. Krymskyi S.B. Kontury dukhovnosti: Novye konteksty identifikatsyi // Voprosy fylosofii. – 1992. – №12. – С. 21–28.
16. Kuraev A.O. O vere y znaniyi – bez antynomyi // Voprosy fylosofii. – 1992. – №7. – С. 26–35.
17. Kerkehor S. Strakh i trepet: per. s dat. – М.: Respublika, 1993. – 383 s.
18. Lossky N.O. Uslovyia absoliutnogo dobra. – М.: Vysshiaia shkola, 1991. – 559 s.
19. Marynetty A. Slovar obrazov. – Л., 1991. – 149 s.
20. Nykolaychev B. Osoznaevomoe i neosoznaevomoe v нравственном поведении личности: dyss... kand. psykhol. nauk: 19.00.13. – М., 1974. – 139 s.
21. Savchyn M.V. Dukhovnyi potentsial liudyny: [navch. vydannia]. – Vyd. 2-he, per., dop. – Ivano-Frankivsk: Misto NV, 2010. – 518s.
22. Savchyn M.V. Dukhovna paradyhma psykholohii: [monohrafiia]. – К.: Akademvydav, 2013. – 224 s.
23. Savchyn M.V. Metodolohemy psykholohii: [monohrafiia]. – К.: VTs “Akademvydav”. – 221 s.
24. Ukhtomskyi A.A. Dominanta. – SPb.: Piter, 2002. – 448 s.
25. Fykhte Y.H. Sochyneny v dvukh tomakh. – М., 1993. – Т.2. – 349 s.
26. Fromm E. Begstvo ot svobody: per. s angl. – М.: Prohress, 1995. – 256 s.
27. Shveitser A. Kultura i etika. – М.: Prohress, 1993. – 343 s.
28. Shopenhauer A. Svoboda voli i нравstvennost / obshch. red., sost., vstup. st. A.A. Huseinova y A.P. Skrypnika. – М.: Respublika, 1992. – 448 s.

REFERENCES

1. Adler A. Nauka zhyt: per s angl. y nem. – К.: Port-Royal, 1997. – 288 s.
2. Bratus B.S. K probleme нравstvennoho soznaniya v kulture ukhodiashcheho veka // Voprosy psykholohii. –

29. Yunh K.H. *Sovremennosty budushchoho*. – Minsk, 1992. – 456 s.

30. Yatsenko T.S. *Osnovy hlybynoi psikhokorektsii: fenomenolohiia, teoriia i praktyka*: [navch. posibnyk]. – K.: – Vyshcha shkola, 2006. – 382 s.

31. Yatsenko T.S. *Problema doslidzhennia nesvidomoi sfery psikhiky subiekta // Fenomen shchyrosti (do 100-richchia vid dnia narodzhennia Karla Rodzhersa: Materialy nauk. prakt. konf. 27-29 veresnia 2002 r.)* – Vinnytsia, 2002. – S. 49–65.

АНОТАЦІЯ

Савчин Мирослав Васильович.

Моральне здоров'я особистості як предмет психологічного пізнання.

У статті здійснено історичний аналіз трактування в гуманітарних науках моральності особистості взагалі та у її відношенні до духовного і до проблематики морального здоров'я зокрема. Констатується невизначеність щодо проблеми моральності людини в етичній думці античності, що привела до морального песимізму. Стверджується, що на сучасному етапі традиційно вивчення морального здоров'я особистості здійснюється переважно із соціологічного, психосоціального і загальнопсихологічного підходів, які не становлять глибинного смислового узмістовленні мотиваційного поля моральної поведінки та її стійкості. Аргументується, що автентична моральність індивідуальна, нерегламентована й абсолютна. Викладаються методологічні і теоретичні засади психологічного вивчення морального здоров'я особистості у контексті духовної парадигми, аналізуються емпіричні факти прояву даного феномену. Зазначається, що моральне здоров'я як складова сили та енергії людини перебуває у синергетичній взаємодії з її духовним, соціальним, психологічним, психічним та соматичним здоров'ям. Висновується, що повноцінне моральне здоров'я стосується володіння особистістю духовними здатностями вірити, любити, творити добро і боротися зі злом, уреальнювати свободу та відповідальність. Детально розглядається феномен морального нездоров'я, що виявляється в орієнтації особистості на моральність соціальної природи, у володінні неусвідомленими неавтентичними моральними феноменами, в наявності конфліктів у моральній сфері особистості між усвідомленими й неусвідомленими утвореннями, в егоїстичній спрямованості спонукальної сфери, в обстоюванні деструктивних умовних моральних цінностей, що спричинені дією психологічних механізмів функціонування нездорового Я. Обґрунтовується, що в основі морального здоров'я особистості є автентичні духовні цінності, розвинуте моральне Я, моральна самосвідомість, моральний ідеал. Викладаються перспективи

дослідження даного проблемного контексту актуалізованого поля психологічного упредметнення.

Ключові слова: *особистість, здоров'я, моральне здоров'я, моральна сфера, моральне нездоров'я, особистість, мораль духовної природи, мораль соціальної природи, умовні моральні цінності.*

ANNOTATION

Myroslav Savchyn.

Moral health of personality as a subject of psychological cognition.

The article presents a historical analysis of the interpretation in humanities morality of personality in general and in its relation to the spiritual and to the problems of moral health in particular. It is stated uncertainty about the problem of human morality in the ethical thought of antiquity, which led to moral pessimism. It is argued that at the present stage traditionally the study of moral health of personality is carried out mainly from sociological, psychosocial and general psychological approaches, which do not place a deep semantic content filling of the motivational field of moral behavior and its stability. It is argued that authentic morality is individual, unregulated and absolute. The methodological and theoretical principles of psychological study of the moral health of personality in the context of spiritual paradigm are described; empirical facts of the manifestation of this phenomenon are analyzed. It is noted that moral health as a component of human power and energy is in synergistic interaction with its spiritual, social, psychological, mental and somatic health. It is concluded that full moral health relates to the possession of a person's spiritual ability to believe, to love, to do good and to fight evil, to establish freedom and responsibility. The phenomenon of moral illness is considered in detail, which manifests itself in the orientation of personality on morality of social nature, in the possession of unconscious non-authentic moral phenomena, in the presence of conflicts in a moral sphere of personality between conscious and unconscious entities, in the selfish orientation of an inductive sphere, in the defense of destructive conditional moral values, caused by an action of psychological mechanisms of the functioning of unhealthy Self. It is substantiated that the basis of moral health of personality are authentic spiritual values, developed moral Self, moral self-consciousness, moral ideal. The prospects of studying this problematic context of actualized field of psychological specification are presented.

Key words: *personality, health, moral health, moral sphere, moral illness, morality of spiritual nature, morality of social nature, conditional moral values.*

Надійшла до редакції 01.02.2018.

Підписана до друку 17.07.2018.

Бібліографічний опис для цитування:

Савчин М. Моральне здоров'я особистості як предмет психологічного пізнання / Мирослав Савчин // Психологія і суспільство. – 2018. – №3–4. – С. 120–131.