

Фундаментальні дослідження

ДУХОВНО-УНІВЕРСУМНЕ САМОТВОРЕННЯ —
ЦЕНТРАЛЬНА ЛАНКА ПСИХОЛОГІЧНОГО ВПЛИВУ

Оксана ГУМЕНЮК

Copyright © 2003

Постановка суспільної проблеми.

Утворення та формування розвиткових процесів сучасного суспільства, гармонізація міжособистісних, міжгрупових взаємостосунків у соціумі неможливі без привласнення духовних цінностей. Забезпечити стале окультурення народного загалу, духовне збагачення гуманітарної аури українського суспільства, прискорення психосоціального розвитку дітей і молоді, а також оптимізувати обмін культурними вартостями між поколіннями спроможна нова ідеологічна стратегія державотворення – вітакультурна парадигма розвитку освіти і науки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій з даної проблеми. Нині слово “духовність”, як відомо, є актуальним для всіх. Багато вчених говорять про кризу, занепад, відродження утвердження явища, котре описується цим терміном. Але кожний розуміє, що цей феномен являє собою певну величність у житті. Дослідники вважають, що внутрішній зміст духовності утворює істинне моральне пізнання, а духовно-моральне відчуття – її зовнішній прояв (С.Ф. Анісімов); Ю.Г. Буртин пов’язує духовність із світом емоцій, а бездуховність – із відсутністю емоційної чутливості; В. Франкл стверджує, що людська духовність знаходиться у глибинах несвідомого, тому вона “неминуче несвідома”; В.І. Гусев під зазначеним явищем розуміє істину, добро й красу, як щось ціле; Л.Н. Каган – прояв властивості особистості; В.Г. Федотова

– міру репрезентованості у структурі її мотивів двох фундаментальних потреб людини – пізнавальних і соціально-альтруїстичних; І. Силуянова, Е. Соколова зміст духовності вбачають у моральному наповненні волі і розуму, коли досягається інтеграція моральності, гуманності та здатності до вольової регуляції чуттєвої царини; Ш. Ауробіндо обстоює тезу, що духовність – це не інтелектуальність, ідеалізм, чиста мораль, релігійність, емоційність, а велика цінність, магістральний шлях до дисципліни та очищення людської природи; В.І. Ксенофонов на феноменологічно-описовому рівні співвідносить духовність із світом соціально-моральних відчуттів людини. Також відмітимо роботи М. Бовена [6], А.І. Зеліченка [16], В.І. Знакова [17], В.Н. Колесникова [18], С.Б. Кримського [22], А. Маслова [25], В.А. Пономаренка [27], В.А. Роменця [30], В.І. Слободчикова, Є.І. Ісаєва [34], А.В. Фурмана [40], Ж. Юзвак [51], в яких проблема духовності має неперехідне значення і на праці котрих опираємося у статті.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття. Зазначена тема вперше розглядається у психологічній науці, в аспекті поєднання проблем духовності, універсумного самотворення, інноваційної освіти та оргвпливу. Зокрема, раніше ніким із дослідників не аналізувалося духовно-універсумне самотворення через чотири принципи духов-

ності (активність, саморозвиток, ієрархічність, гармонійність) у соціально-психологічно-культурному просторі-часі як сутнісної складової оргклімату модульно-розвивальної системи.

Формулювання цілей статті (постановка завдань). Вказане наукове дослідження обґрунтовує: а) *ідею спонтанної активності* людини у теоріях З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, А. Фурмана; б) *метод спонтанно-сенсового вибору* однієї із психодуховних форм самопізнання (віри, краси, честі, справедливості, істини, любові, користі) через зміст принципів та напрямків соціально-психологічного висвітлення духовності; в) *ознаки пробудження духовності* в учня як універсума і г) *основні умови-чинники самотворення* останнього на четвертому періоді функціонування інноваційної системи освіти.

Ключові слова: *духовність, універсум, самотворення, спонтанність; принципи активності, саморозвитку, ієрархічності, гармонійності; причинність, особистісний ідеал, архетипи, модульно-розвивальна інноваційна система, Я-концепція, самоорганізація, утвердження абсолюту Я-духовного, самореалізація.*

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. В контексті піднятої проблематики Т.А. Флоренська пише: “У психологію мене привели пошуки того, як вийти із бентежного стану душі. Я відчувала, що так не повинно бути, ... і наука психологія може мені допомогти. Але лекції та семінари із психології в МДУ не торкалися моїх душевних проблем: умовні рефлексії, відчуття, сприйняття, пам’ять, увага – усе це в окремих розділах, між котрими я не могла знайти внутрішнього зв’язку. Психологія у перекладі з грецької – “наука про душу”. Але та психологія, яку ми вивчали, явно була наукою без душі. Найпереконливішою

фразою для Вченої ради була така: “психологічний механізм такий-то...”.

Не кращі справи були і з педагогікою. У людини, вчили нас, 95% психіки – це результат виховання. Із цього слідувало, що особистість формується за заданою програмою, є продуктом середовища і виховних впливів.

Університетські заняття психологією, фізіологією, “науковим атеїзмом” забрали багато часу і буквально “за смічували голову”. Я уже почала забувати про своє бажання знайти у психології відповіді на запитання, які мене турбували і з допомогою яких я прагнула знайти душевний спокій.

У нас час витісняється найголовніше в душі людини – голос совісті. А визнання у внутрішньому світі людини духовного життя – неявного чи прихованого, “витісненого” у сферу несвідомого, – принципово змінює десятиліттями вкорінене уявлення про психологію” [38, с. 5–8]. Отож відома дослідниця, як бачимо, зосереджує увагу на тому, що *психологія – це не лише наука про душу, а й духовність*. На наш погляд, зазначена ідея потребує окремого фундаментального дослідження.

Зазначимо ще такий принциповий момент: “мова духовності – це мова екзистенційних категорій, тобто морально-емоційних універсалій культури. Духовність треба відкривати у самому житті. Головне питання екзистенційної проблематики – як людина переживає своє відношення до світу, інших осіб, природи і самої себе. Духовність означає перш за все емоційне відчуття не лише свого Я, а й чужого. І далі, – душевність – це емоційна чутливість, чуйність: співчуття, любов до ближнього і т. ін. Сама розсудливість, високі розумові здібності не гарантують високих душевних якостей особистості. Бездушевність означає не безумство, а атрофію, або нерозвинутість соціально-моральних відчуттів чи “моральну глухоту”, тобто коли людина не відчу-

ває сорому, не чує докорів совісті. Особа, якій невідомі почуття провини чи покаяння ні за особисті гріховні дії, ні за трагічні зигзаги історії своєї країни і народу, не володіє духовністю” [23, с. 43–50].

При духовній смерті, – вказує А.І. Зелінченко, – людина залишається у власній шкарлупі. Вона закрита для етичних, естетичних, релігійних та інших цінностей. Поняття совісті, краси, істини, смислу життя, Бога не наповнені живими переживаннями. Послабленими стають не стільки мисленнєві, скільки емоційні зв'язки із світом. Науковець також виділяє чотири форми індивідуальної духовності та набір устремлінь, котрі в них реалізуються: а) *розвиток і пошук* – прагнення до гармонії, рефлексії (знання, розуміння); б) *життя з Богом* – намагання вийти за межі чуттєвості, піднятися до високодуховного еталону; в) *любов* – прагнення до розповсюдження себе на світ, злиття із світом духовності; г) *творчість* – самовтілення в матеріальну форму, устремління до гармонії, рефлексії, духовного [16, с. 37–38]. Відтак “окреслюється парадигма духовності як філософсько-психологічна категорія, розглядається як одна з істотних здатностей людини” [51, с. 140]. Наше намагання у цьому дослідженні – обґрунтувати не лише психологічний зміст зазначеного феномена, а й поєднати його із універсумним самотворенням, що змістово зреалізовується на четвертому періоді модульно-розвивального навчання.

Загалом ідея самотворення обґрунтована нами із моделі вільного спричинення В.А. Петровського, що розвиває концепцію Я як *causa sui* шляхом осмислення чотирьох граней (ідеальне Я – образ, іманентне Я – інтенція, трансфінітне Я – переживання, трансцендентальне Я – думка), кожна з яких реалізує в собі одну із відомих аристотелівських причин і водночас може бути

віднесена до рангу “причини себе” [28а, с. 269–281]. Саме ця модель слугує своєрідною відправною точкою теоретичного аналізу проблеми самотворення Я-концепції, оскільки визнання самозумовлення у психології дає змогу підтвердити достовірність не лише ідей *саморуку* та *саморозвитку* особистості, коли розвиток відбувається у внутрішньому просторі її зв'язків з іншими людьми, а й **соціально-психологічного механізму самотворення Я** через *внутрішню зустріч* у сфері самосвідомості вітакультурних форм активності (поведінка, діяльність, спілкування, вчинання) та образів суб'єктивної реальності (суб'єкт, особистість, індивідуальність, універсум) [див. 11, с. 77–83, 151–152].

Духовне творення себе кожним учасником паритетних взаємостосунків здійснюється у певному структурному полі. Останнє утримує: параметр саморозвитковості, “майбутнє як властивість суб'єктивно пережитого часу” [45], принцип духовності, інноваційні програмово-методичні засоби, цикл спілкування через об'єктивований дух, самореалізаційний процес, метод спонтанно-сенсового вибору у життєреалізуванні. Вказані складові дають змогу розгорнути вчинкову *післядію* учнів чи студентів, а відтак є можливість пізнати себе в універсумно сенсовій самореалізації.

Охарактеризувати схематично компоненти структури духовно-універсумного самотворення не має потреби, оскільки усі вони спрямовані на *духовний розвиток* молоді людини. Крім того, нами обґрунтоване самоосягнення Я-духовного Я-концепції універсума [див. 11, с. 123–145 (рис. 3.5–3.9); 12]. Але перш ніж висвітлити універсумне самотворення учасників розвивальної взаємодії в контексті оргвпливу, коротко звернемося до психологічно проаналізованої нами раніше проблематики духовності [Там само].

Зауважимо, що обстоюваний *метод спонтанно-сенсового вибору* ґрунтується

на чотирьох “*принципах причинності*: активності (пріоритет внутрішнього над зовнішнім), саморозвитку (обстоювання майбутнього над минулим), ієрархічності (переважання метасистемного над субсистемним)” [18], а також на гармонійності (запропонований нами – обстоювання вітакультурного над деструктивно-афективним). Розгортання методу через вказані принципи втілюється у пріоритет “суб’єктивного (внутрішнього, майбутнього, метасистемного”, вітакультурного) над “об’єктивним (зовнішнім, минулим, субсистемним”, деструктивно-афективним), що і є основним постулатом психології духовності [Там само, с. 127]. Причому витлумачення правила активності стосується просторового аспекту, саморозвитку – часового, ієрархічності – організаційного, а гармонійності – культурного.

Спонтанність (лат. spontaneous – самодовільний) – характеристика процесів, котрі викликані не зовнішніми впливами, а внутрішніми причинами [37, с. 474]. Ще в далекій античності Арістотель говорив про існування деякої причини, яка є “причиною для самої себе” [4; 24, с. 330]. Концепція причинності довгий час існувала лише на філософському рівні (Сократ, Платон, Арістотель), а у психології владарювала картезіанська (Р. Декарта) стратегія. І лише вчення про “живі монади” Г. Лейбніца, – зауважує В.Н. Колесников, – дало імпульс для створення нового підходу про причинність у психології, на основі якої сформувалася концепція несвідомого. Останнє можна уявити “як активний океан, кожний елемент якого спонтанно прагне із стану сну (глибини несвідомого) перейти в бадьорий (поверхня свідомості)” [18, с. 12]. Або інший приклад: уявимо собі, що сні – це як зірки на небі, вдень їх не видно, а вночі вони загоряються таємничим світлом. Отож зірки вдень – це як несвідоме у психіці: їх не видно, але вони реально існують.

Філософське розуміння психології духовності припускає ознайомлення із трьома її основними категоріями – *об’єктивним духом, особистим духом та об’єктивованим духом* [21, с. 146]. Перша – це філософський синонім психологічного розуміння духовності, яка, на думку В.Н. Колесникова, В. Франкла, Д. Андреева, розглядається як основна глибинна сила сфери несвідомого. Друга (особистий дух) – синонім семи *святостей* (за В.Н. Колесниковим). У теорії модульно-розвивального навчання останні названі нами як психодуховні форми пізнання себе. Крім того, у взаємодоповненні *сім святостей* (віра, честь, користь, любов, краса, істина, справедливість) сприяють становленню повноцінно духовної людини. Третя (об’єктивований дух) – філософський синонім результатів проекції духовності на продукти людської діяльності (твори науки і мистецтва, в яких пізнається живий дух, котрий їх створив).

Отож принцип активності розглядає духовність як прояв об’єктивованого духу, через який можна спілкуватися із продуктами культурами. У засадничому правилі саморозвитку, – пише В.Н. Колесников, – обстоюється переважання молодих духовних сил (святостей) над старими (тваринними чи біологічними, наприклад, лібідо). У принципі ієрархічності метасистема є головним рушієм несвідомого, яка називається психологічним поняттям – *духовність*. Принцип гармонійності обґрунтовує пріоритет окультурених форм організації життя над руйнівними згустками виходу негативної психічної енергії (щонайперше, афектів). “Психологію, що розглядає духовність як основну силу людського несвідомого, називають **психологією духовності**. Спонтанною активністю (СА) керують через вплив на умови цієї активності. Реалізація ідеї СА у психології втілюється у концепцію несвідомого. Ефективне управління душевним світом – це вплив на умови розвитку, а не пряме

втручання у внутрішній світ людини” [18, с. 21, 22, 131].

У випадку повної реалізації вимог усіх чотирьох принципів причинності головною силою сфери несвідомого треба вважати духовність, а “ядро” особистості повинно бути утворене святостями. Тоді визначальними ознаками **пробудження духовності** будуть такі характеристики: а) суб’єктивний простір має бути важливіший за об’єктивний, б) суб’єктивний час пріоритетніший за об’єктивний (астрономічний), а в) суб’єктивна чистота ґрунтовніша за об’єктивну [18]. Проаналізуємо детальніше перші три принципи причинності з позицій різних психологічних теорій, а четвертий – й у модульно-розвивальній системі.

Просторовий підхід **принципу активності** відносить до внутрішнього неусвідомлені сили, а до зовнішнього – усвідомлені. Зазначене правило розглядає усі елементи душевного світу “живими” істотами, або силами. Загалом із філософського погляду **активність** – це здатність матерії до спонтанної самоорганізації та саморозвитку [28, с. 14]. І далі В.Н. Колесников пише: якщо матерія не буде самоорганізовуватися, то в майбутньому виникне “теплова смерть Всесвіту”. Тому й життя останньої учений розглядає як живу систему, котра рухається від неорганізованого стану до організованого. Самоорганізація Всесвіту, на думку дослідника, схожа на епізод із кінофільму “Термінатор”, де біоробот від вибуху розплавився і розлетівся на шматки. Потім останні стали самостійно збиратися, поєднуватися у тіло, яке врешті-решт ожило. Так і Всесвіт: як не розсіюють його катаклізми у просторі, схожий на робота, що прагне до організованого стану. Відтак *якщо система містить властивості самоорганізації, то це рівнозначно тому, що вона є активною*. Виходячи із постулату внутрішньої активності

матерії, – стверджує Рузавін Г.І., – під її розвитком розуміють саморозвиток, під організацією – самоорганізацію [32].

Принцип активності у вивченні душевного світу полягає у тлумаченні його елементів як “живих” істот. Зазначену динаміку вперше відкрив Г. Лейбніц. Згідно з методологією вченого, вічно “жива” активність елементів душі ніколи не згасає і виявляється у постійному бажанні вивільнити їх із актуального стану в потенційний.

З. Фройд також обґрунтовує ідею “живого” ставлення до сил несвідомого. Але при виділенні останніх притримується критерію біологічності і не визнає надіндивідуальних (метасистемних) сил душі. *Головною силою несвідомого, як відомо, психоаналітик вважав інстинкт сексуального потягу – лібідо*. На його думку, останнє дає силу усім елементам душі. У випадку грубого пригнічення основного потягу мораллю і нормами поведінки, його “жива” активність виявляється у свідомості у вигляді симптомів душевного розладу – сексуального невроту (за З. Фройдом). Отож “фройдизм функціонує згідно з принципом активності, але не відповідає саморозвитку та ієрархічності” [18, с. 34].

Відтак основна ідея принципу активності, – пише В.Н. Колесников, – полягає в інтерпретації елементів душевного світу як “живих” систем, котрі прагнуть перейти із сфери несвідомого у свідоме. Відповідно до вказаного принципу виникнення людського невроту обґрунтовується як порушення правила “живого” ставлення до сил несвідомого, внаслідок чого деформується адекватне керівництво особою власними неусвідомленими інстинктами.

Згідно з **“принципом саморозвитку”** ядро душевного світу становлять не “старі” тваринні сили (за З. Фройдом “Ід”), а еволюційно нові – духовні, які називаються *Вірою, Честю, Користю, Любов’ю, Красою, Істиною, Справед-*

лівістю. Саме вони покликані не пригнічувати сексуальні потяги, а їх одухотворяти. Зазначений принцип відноситься до минулого біологічні сили, а до майбутнього – духовні. Крім того, згідно з цим правилом системи майбутнього називаються духовними силами” [Там само, с. 47-52].

З. Фройд, як відомо, “оживив” сили несвідомого, проте визнавав в основному лише біологічні потяги. А. Адлер зробив великий крок у розвитку концепції несвідомого, і природно, що систему своїх поглядів назвав “індивідуальною психологією” [28, с. 20]. Остання відповідає принципам активності й саморозвитку, але не реалізує вимоги ієрархічності. Хоча пізніше у працях А. Адлера все ж виникає ідея ієрархічності, коли він говорить про те, що здорова психіка повинна містити *суспільне відчуття*, тобто нормальне душевне становлення має спрямовуватися в майбутнє.

Якщо З. Фройд [39а], керуючись біологічним критерієм, вважав, що у сфері несвідомого діють лише сили минулого – інстинкти та потяги, то А. Адлер доводив, що там наявні еволюційно нові, тобто майбутні, потенції, які повинні переважати над усіма іншими. Підхід останнього називають ще *телеологічним* (грец. teleos – ціль, logos – учіння), або вчення про внутрішнє цілепокладання. Зауважимо, що телеологія – це не лише вчення про ціль, а й про неусвідомлену мету.

А. Адлер [1;2] вважає, що духовні сили прагнуть до *вдосконалення*, яке є вродженою потребою людини. Пригнічення цього вдосконалення позбавляє її смислу життя. Зазначені думки пізніше розвивалися В. Франклом, котрий стверджує, що саме вдосконалення утворює істинне ядро людської індивідуальності. А. Адлер, на думку В.Н. Колесникова, перший, хто послідовно обстоював небіологічний підхід до пояснення природи душевного світу людини як суспільної істоти.

Головною силою несвідомого австрійський учений вважає *прихований “особистісний ідеал”* (або “цільовий образ”) досконалої людини. Пробудження у несвідомому останнього суб’єктивно переживається як відчуття спрямованості до абсолютно невідомої цілі, котре допомагає особі піднятися до індивідуального вдосконалення. Крім того, А. Адлер стверджує, що “кожний індивідум досягає конкретної цілі завдяки творчості, котра тотожна самості” [36, с. 12]. Якщо психоаналіз, за З. Фройдом, – це пригадування минулого, то за А. Адлером – “пригадування майбутнього”. Також останній пропонує шукати у проективному матеріалі (сни, фантазії, малюнки) не ситуацію сексуальної травми, а істинну глибинну ціль особистості. Відтак майбутнє окремої людини зазвичай закодоване у ранніх дитячих пригадуваннях.

Якщо біологічні інстинкти пригнічують духовні сили, то, за А. Адлером, виникає невроз. Стрижнем “особистісного ідеалу” є “суспільне відчуття”, котре за умов пригнічення спричинює появу душевної патології: “В усіх людських невдачах, неслухняності дітей, у неврозах, невропсихозах, злочинах, самовбивстві, алкоголізмі тощо виявляється недостатність відповідного рівня суспільного відчуття” [15, с. 15].

Відтак принцип саморозвитку є не лише методологічним правилом причинного аналізу психічних явищ в індивідуальній психології, а й відіграє роль другого важливого закону розвитку духовного світу людини.

Принцип ієрархічності потребує пошуку метасистемної (надіндивідуальної) причинності душевних явищ: активність субсистемного рівня задіяна у системний, а останній – у метасистемний і т. д. Якщо вибрати для розгляду середній системний рівень, то вплив на нього процесів метасистемності має більший пріоритет (діє як причина), ніж субсистемний (впливає як умова)” [18, с. 77].

Організаційний підхід, що реалізується у контексті принципу ієрархічності, припускає відносити субсили до субсистемного рівня, сили – до системного, а надсили – до метасистемного. Наведемо приклад, на який вказує В.Н. Колесников. *Уявіть собі три мотрійки, що знаходяться одна в одній. Велика – це аналог метаістоти, середня – істоти (системний рівень), а маленька – субістоти (субсистемний рівень). Але на відміну від трьох мотрійок, тіла системної ієрархії (метаістоти, істоти, субістоти) немов би розчинені одна в одній. При цьому активність субістоти задіюється за правилом співдії в активність істоти, а вона – в метаістоти і так далі.* Відтак пріоритет метасистемного рівня над субсистемним, – пише далі вчений, – це певне методологічне положення, що вказує на переважання високоорганізованої матерії над низькоорганізованою. Звідси філософське резюме: усе живе прагне від простого до складного, а все інше – навпаки.

Вкажемо й на такий приклад. Щоб зрозуміти людину, треба пізнати не лише її індивідуальні глибинні сили (істоти), що діють із несвідомого, а й зрозуміти, які надіндивідуальні системи (метаістоти) зумовлюють її життя (К. Юнг, Д. Андреев). Метаістота (грец. meta – після) – термін для позначення верхнього рівня ієрархії (наприклад, табун риб), що утримує в собі істоти (окремі риби). Останні містять субістоти (нейрони мозку кожної рибини) [Там само].

Зазначимо, що тріада, “метасистема – система – субсистема” має аналогії. Зокрема, Л.Н. Гумільов користувався термінами “субетнос”, “етнос” і “суперетнос” [13, с. 128-149]. Субетноси – це великі групи людей, які наділені різними поведінковими відмінностями. Серед росіян, це – сибіряки, козаки, столичні інтелігенти та ін. Етноси мають здебільшого стереотипну поведінку й утворюють великі коаліції – суперетноси, котрі в історії називаються “культурами”, “цивілізаціями”, “світами”.

Принцип ієрархічності як стратегічна реалізація пріоритету метасистемного над субсистемним у глибинній психології розвивався в контексті науково-історичного переходу від фройдизму до аналітичної психології К.Г. Юнга. Мистецтво використовувати вказаний принцип у психології – це вміння бачити у взаємовідносинах двох індивідуальностей надіндивідуальну складову. “З. Фройд “оживив” сили несвідомого, але визнавав лише індивідуальні біологічні потяги. К.Г. Юнг виділив нову сферу несвідомої психіки – колективне несвідоме. Біологічні інстинкти він образно назвав “душами” і відвів їм сферу особистого несвідомого, а до колективного несвідомого відніс також і тваринні потяги, однак більшого масштабу, назвавши їх “духами” [18, с. 87]. Відтак аналітична психологія, – пише В.Н. Колесников, – відповідає принципу активності та ієрархічності, але не співпадає із правилом саморозвитку, хоча пізніше К. Юнг уміло використовує цільову причинність для тлумачень снів, задаючи питання “для чого?” Саме так він пояснює активність архетипів як живих метаістот.

Отож вчений головними силами, які утворюють індивідуальність людини, вважав **архетипи “колективного несвідомого”**. Саме ці тваринні сили минулого, – пише про це В.Н. Колесников, – допомагають відновити цілісність душевного світу і водночас, як не прикро, пригнічують віру, честь, користь, любов, красу, істину та справедливість, порушуючи тим самим духовну еволюцію. *Архетип* (від грец. arche – початок, typos – форма, зразок) – це психічний елемент колективного несвідомого, котрий виявляється в образах літератури і мистецтва, снах, міфах, казках [37].

Більше того, К.Г. Юнг доводить, що у пам’яті кожної людини є сфера, у якій зберігається досвід попередніх поколінь, котрий утворений сукупністю архетипів. Але ми звикли до думки, що

пригадати можна лише те, що бачили чи чули, проте забули. А ось концепція вченого допускає можливість вилучення з пам'яті "архаїчних образів" (тобто тих, що існували у давні часи), які наповнені конкретним змістом. Їх можна намалювати, виявити у музиці чи танці. В обґрунтуванні співвідношення двох сфер несвідомого швейцарський дослідник, безперечно, перевагу надає колективному над особистісним й у такий спосіб підкоряє інстинкти (за З. Фройдом – Ід) метаінстинктам.

К.Г. Юнг [50] вважає, що одним із основоположних архетипів є *самість*, котра забезпечує цілісність індивідуальності і захищає психіку від виникнення другого Я. Дослідник зосереджує увагу на виживанні не шляхом посилення сексуальної привабливості, а через пробудження в собі надіндивідуальних надсил (наприклад, архетип клану, племені, етносу, суперетносу), які живлять біологічну силу. Такі індивіди мають більше шансів на виживання. Наділивши архетипи головними силами несвідомого в контексті біологічного підходу, К.Г. Юнг будує свою "містичну" стратегію психоаналізу, себто пропонує шукати у проективному матеріалі (сни, фантазії) прихований вплив архетипів.

Унаслідок порушення принципу ієрархічності, тобто коли індивідуальні сили починають домінувати над надіндивідуальними метасилами, виникає "містичний" невроз. Як відомо, за К.Г. Юнгом, фундамент людського життя становить досвід попередніх поколінь, який утворений сукупністю архетипів, котрі невидимо діють як "незалежні істоти" із глибини колективного несвідомого. У разі виникнення травматичної проблемної ситуації (душевна травма, хвороба, смерть близьких і т. ін.) оживляються у сфері свідомості різні архетипи. Сильне їх вторгнення викликає невроз, який утілюється у містичних переживаннях та супровод-

жується страхом. Учений виділяє слабкий і сильний неврози. Останній може виявлятися так. *Існування колективного несвідомого легко розпізнати у випадках шизофренії. Тут знаходять зреалізування багато міфологічних образів. Наприклад, коли один хворий кричить, що він уявляє себе матір'ю-землею (колективне несвідоме), інший – Наполеоном, Моцартом чи Бахом (особисте несвідоме).*

Звідси стають зрозумілими також користь і шкода від музики стилю рок. У давні часи низькочастотними ударами по великих барабанах піднімали бойовий дух воїнів, котрі йшли на битву. Нині ця музика наповнює тією ж агресивною силою молодих фанатів, – пише В.Н. Колесников. Адже вони начисто доводять, що із рок-концертів юнь іде із зарядом бадьорості та сили. Але, на жаль, – це регрес психіки, котрий свідчить про переповнення душевного світу біологічними інстинктами виживання, що й може в кінцевому підсумку спричинити ноогенний невроз. Не випадково, оформлення таких концертів наповнене здебільшого архаїчною символікою (зображення черепів, кісток тощо) [18].

Отже, за К.Г. Юнгом невроз виникає як слабке чи сильне вторгнення у сферу свідомості людини архетипів, які в далекому минулому приносили користь у жорсткій боротьбі за біологічне виживання спільностей. Тоді стратегія одужання полягає в адаптації ("індивідуалізації"), або поверненні архетипів із сфери свідомого назад – у колективне несвідоме. Образно кажучи, архетип схожий на Джина, якого випустили із глека і котрого потрібно знову посадити туди, де він знаходився.

На відміну від концепції А. Адлера, у теоріях З. Фрейда та К.Г. Юнга, що створені в межах біологічного підходу, ні про які духовні сили несвідомого мови не може бути, – зазначає В.Н. Колесников. Адже "архетипи не що інше,

як форми прояву інстинктів” [49, с. 131]. Відтак єдина стратегія одужання від неврозу – це адаптація тваринних інстинктів до існуючої культури. З. Фройд називав цю адаптацію “відреагуванням”, а К.Г. Юнг – “індивідуацією”. Суть останньої полягає у своєрідному “прирученні” архетипів колективного несвідомого.

Хоча сам К. Юнг припускав, що для лікування душі варто малювати страшні сні та нав’язливі фантазії, але робити цього не слід, – пише В.Н. Колесников. Адже під час такого продукування архаїчні образи втихомирюються лише на деякий час, а їх чергове пробудження ще з більшою силою вимагає знову до себе уваги – більш інтенсивного малювання. Так створюється замкнене коло, і “художник” перетворюється немов би у залежного наркомана. Тому для психологічного одужання треба діяти навпаки: малювати благородні картини-рисунок і здійснювати гуманні вчинки. Тоді архаїчні образи не отримають енергетичної підтримки. Саме на цьому концептуальному підґрунті й побудована логотерапія В. Франкла [39, с. 338–359].

Отож теорія З. Фрейда відображає рух від зовнішнього до внутрішнього, А. Адлера – від минулого до майбутнього, а К.Г. Юнга – від субсистемного у метасистемне. Концепція причинності першого дослідника на підвалинах лібідо обстоює таку триєдність: “внутрішнє – минуле – субсистемне” [18, с. 172], другого вченого – на підґрунті особистісного ідеалу: “внутрішнє – майбутнє – субсистемне”, а третього – на засадах архетипності: “внутрішнє – минуле – метасистемне” [Там само]. Що правда пізніше К.Г. Юнг визнає принцип цільової причинності (наприклад, у трактуванні снів [48, с. 150]), а після ознайомлення із індійськими системами духовного вдосконалення навіть обґрунтовує архетип “самості” як аналог духовності. Тому він, безперечно, причетний до тріади причинності гуманістичної психології: “внутрішнє – майбутнє

– метасистемне”. У випадку повної реалізації трьох принципів причинності, – пише В.Н. Колесников, – головною силою сфери несвідомого треба вважати *духовність*, а “ядро” особистості повинні утворювати інкарнації духовності – *святості і святині*.

Внаслідок порушення принципів активності, саморозвитку та ієрархічності, тобто у ситуації пригнічення глибинних сил несвідомого, у людини виникає “ноогенний невроз”. На це вказують В. Франкл і Д. Андреев: знищення пріоритету суб’єктивного над об’єктивним в організації душевного світу індивіда приводить до того, що святості втрачають зв’язок із духовністю, а у її “ядро” починають проникати псевдоцінності (ревності, заздрість, скупість, страх, гнів тощо). Після пригнічення віри, краси, справедливості тощо фатумно діє правило В. Франкла: “коли ми знищуємо у собі ангела, то він перетворюється на диявола”, котрий блокує світло “особистісного ідеалу”. Відтак людина змінює орієнтацію у внутрішньому часі – усе сприймає із “майбутнього” у “минуле”, внаслідок чого у неї розвивається невроз (за А. Адлером). Його основними ознаками є душевне безсилля, песимізм і цинізм. Звідси життєве кредо психічно здорових людей: у своєму житті керуватися головною силою несвідомого – духовністю, котра є єдиним орієнтиром в удосконаленні себе й оточення, що закономірно розширює поле добра й водночас звужує простір зла.

Охарактеризовані активність, саморозвиток, ієрархічність й гармонійність повно функціонують у модульно-розвивальній системі А.В. Фурмана і змістовно переплітаються із вимогами принципів ментальності, духовності, розвитковості та модульності [41]. Обґрунтуємо цей взаємозв’язок концептуально: принцип активності ототожнюється нами із ментальністю, саморозвитку – із розвитковістю, ієрархіч-

ності – з модульністю, а гармонійності – із духовністю. *Ментальність* [42] утверджує у внутрішньому світі учасників розвивальної взаємодії гаму національних цінностей, характеризується як динамічний процес утворення нових вартостей і смислів, тобто розглядає “живу” соціоорганіку, самоорганізаційну долю народів, етносів, освітніх систем і технологій. Принцип *духовності* [40], як *головна сила сфери несвідомого Я учня чи студента*, обстоює пізнання себе через усвідомлене прийняття кожним психодуховних форм – віри, честі, користі, любові, краси, істини, справедливості. Цей самореалізаційний цикл здійснюється, як відомо, внаслідок проходження наступниками відповідних форм активності (поведінка, діяльність, вчинок, спілкування), котрі поперемінно на різних періодах оргмодуля спричинюють становлення культурної людини [7, с. 73–79].

Принцип ментальності відповідає постулату активності, яка відображає пріоритет внутрішнього над зовнішнім, а форми активності буденно втілюють розвій гармонійності кожного й спричинюють утворення нових смислів у їхній свідомості. Крім того, якщо взяти до уваги складові вітакультурної парадигми (дім, ковітальна спільнота, культурне тіло, духовна аура суспільства), то зрозуміло, що *домом* у модульно-розвивальній системі є соціально-культурно-психологічний простір-час школи. Ковітальна спільнота й культурне тіло, як відомо, утворюються на *ми-зібраннях* і відображають моменти знаходження себе серед інших. Під мизібраннями розуміємо групову нормативну діяльність учасників взаємодії, яка спричинює вчинкові дії, а пізніше останні дають змогу обстоювати психодуховні форми. *Духовна аура* інноваційної системи продукує пріоритет суб’єктивного (вітакультурного, внутрішнього, майбутнього, метасистемного) над об’єктивним (деструктивно-афективним, зовнішнім, минулим, субсистемним).

Зауважимо, що *розвитковість* передбачає ситуативну актуалізацію майбутніх форм духовної самоактивності наступників як універсумів, котрі виявляються у процесі осягнення вихованцями сенсу життя шляхом обстоювання власного особистісного ідеалу. А це характеризує переважання майбутнього (цикл нормонаслідування, цінування) над минулим (знання, уміння, навички). Принцип *модульності*, що суголосний змісту ієрархічності, доводить, що організаційна модульно-розвивальна метасистема має явний розвитковий пріоритет над класно-урочною та лекційно-семінарською субсистемами. Окреслене переважання зримо наявне під час функціонування цілісного освітнього циклу навчального оргмодуля, який задіює до свого перебігу різновиди змісту розвивальної взаємодії та адекватні їм сфери змістового модуля.

Класно-урочна система, як відомо, працює лише із знаннями, уміннями, навичками наступників, обстоює тільки соціально-психологічний клімат взаємин, монологічне ведення навчально-виховного процесу, формує переважно негативний Я-образ, занижену самооцінку у зв’язку з інформаційно-репродуктивним перевантаженням психіки молодого покоління. Модульно-розвивальна оргсистема, навпаки, дає змогу учням та студентам ще й нормувати отримані знання, обстоювати особисто здобуті цінності, а відтак надає кожному можливість утверджувати позитивну Я-концепцію та її складові у сфері самосвідомості [11]. Це відбувається внаслідок функціонування інноваційного оргклімату взаємин і полідіалогічного наповнення розвивальної взаємодії між учасниками навчально-виховно-освітньо-самореалізаційного процесу, котрий стимулює їх до самоздійснення окультурених вчинкових дій. Останні дозволяють кожному вибирати та обстоювати одну із психодуховних форм самотворення

себе, що й спричинює становлення *абсолюту Я-духовного* кожного учасника навчання у власному діапазоні само-реалізування.

Крім того, принципи активності, саморозвитку, ієрархічності та гармонійності співпадають із структурою організаційного клімату модульно-розвивальної системи. Зокрема, активність як просторовий аспект причинності, саморозвитковість як суто часовий контекст й гармонійність як її культурний формат безпосередньо переплітаються із ситуативно актуалізованим *соціально-культурно-психологічним простором-часом* освітнього процесу. Останній створює особливе самоактуалізаційне поле впливу, взаємовпливу, самовпливу і самотворення [див. 10], тоді як принцип ієрархічності (організаційний аспект) повно відповідає оргклімату інноваційної системи. Іншими словами, зазначений принцип не лише відображає простір-час, а й інформаційний, діловий, психологічний та духовний обміни [8], полімотивацію реальних взаємостосунків [9] між наставником і конкретною групою наступників.

Отож квінтесенцією інноваційної організації на четвертому періоді модульно-розвивального освітнього циклу є пробудження духовності в кожного універсума як реальної глибинно-вершинної сили його вітакультурного самоутвердження й закономірної відповіді на запитання: “У чому сенс життя?” В. Франкл називав духовність “підсвідомим богом”, тому що вона відіграє стрижневу роль у розвитку кращих потерцій-здібностей учня і забезпечує його цілісність. У разі її пригнічення (характерного для традиційної системи) виникає *ноогенний невроз* [18], тобто стан втрати сенсу життя, котрий спричинює апатію, депресію і т. ін. Тому духовність спонукає універсума до потреби досягнути цей сенс на етапі духовно-естетичної самопрезентації, коли незаперечною вимогою

є пріоритет суб’єктивного в усіх його формовиявах над об’єктивним.

На четвертому періоді аналізованого циклу наступники, із запропонованого набору психодуховних форм, вибирають та обстоюють ту, котра найбільш причетна до здійсненої вчинкової дії, тобто пригадують, який духовний стан переважав у них під час її виконання. Наставник просить не лише розповісти про обрану красу чи віру, справедливість чи честь, любов чи користь, а й намалювати одну з них, відобразити в ній учинковий зміст і власні переживання. Таким чином об’єктивований дух (освітній продукт творчості) – це засіб спілкування із власною, оформленою в думках, афектах і спонуканнях, духовністю, коли кожен має змогу стати хоча б на певну мить духовною людиною та обстоювати свій ідеал.

Загалом у психології духовності вважається, що особа духовна тією мірою, якою замислюється над сенсом свого життя. Іншими словами, для духовної людини “суб’єктивні” цінності завжди важливіші за “об’єктивні”, зокрема матеріальні. Цей теоретичний концепт розвивається в міждисциплінарному підході А.В. Фурмана, де становлення абсолюту Я-духовного учня-універсума спричинюється оргтехнологічно, програмово-методично і психомистецьки. Звідси очевидно, що, **духовність – основна сила несвідомого універсума**, життєпокладання якого спонукає душевний світ до межового вдосконалення та постійного пізнання себе як Богоподібної істоти, а його **ядро чи осередок становлять канонізовані психодуховні форми-святині**. Тоді головними психологічними *характеристиками* духовності кожного будуть потребо-нормативні, ціннісно-естетичні, поведінково-діяльнісно-вчинкові, когнітивно-інтелектуальні, морально-вольові, чуттєво-емоційні, гуманістичні.

За модульно-розвивального навчання важливими ознаками **пробудження**

духовності в учня-універсума є такі: 1) суб'єктивний соціально-культурно-психологічний простір стає важливішим щодо об'єктивного, інформаційно-пізнавального, оскільки перший окреслює не тільки класи оргвпливу, а й утворює образи суб'єктивної реальності учасників освітньої взаємодії [див. 10, розділ 3]; 2) суб'єктивний вітакультурний час пріоритетніший за об'єктивний, а відтак властивості суб'єктивно пережитого часу сприймаються наступниками із майбутнього через теперішнє у минуле [див. Там само, § 2.2]; 3) суб'єктивна чистота у паритетних полідіалогічних взаємостосунках переважає над об'єктивними монологічними взаєминами [див. Там само, § 2.1] і 4) внутрішня культура і самодостатність вагоміші над зовнішньо змодельованими формовиявами поведінки, діяльності, спілкування.

Духовність, як відомо, самодостатньо готова “прокинутися” в людині. Однак вона здебільшого не актуалізується, оскільки “немає умов, точніше не отримує чистих умов для її пробудження. Духовність загострює відчуття чистоти, дає змогу орієнтуватися у створенні чистих умов” [18, с. 156]. З цього приводу наведемо приклади цитованого дослідника. *На столі ми штовхаємо шматок крейди. Коли перестали це робити – вона зупиняється. Очевидно, що причина руху – це рука. В іншому експерименті навпаки: кинемо зерно у плодовиту, але суху землю. Коли поливаємо, то воно росте. За аналогією з попереднім прикладом зробимо висновок: причиною росту зерна є вода. Але чи так це? Отож, не дивлячись на все сказане, вода не є причиною біологічного росту, вона – лише умова зростання, а причина знаходиться у самому зерні.* Так само і модульно-розвивальна система теоретично, технологічно, практично створює не лише сприятливі, позитивні, паритетні умови, а й дає змогу кожному шукати причину

особистого самотворення в собі. Іншими словами, учасники інноваційних взаємостосунків зреалізовуються не тільки у вчинкових діях, а й у післядії, тобто тоді, коли самопізнання відбувається через вибір однієї із психодуховних форм. У такий спосіб суб'єктивна – духовно-універсумна – самореалізація переважає над об'єктивним пошуком інформаційних знань.

Наші теоретико-експериментальні пошуки, здійснювані в контексті вітакультурної парадигми, показали, що інноваційне ведення освітнього оргпроцесу дає змогу кожному учневі (студентові) на духовно-естетичному етапі, завдяки моделюванню ситуацій самотнього творення і продуктивного фантазування, розширювати *внутрішні горизонти* його духовного самовдосконалення й у такий спосіб реалізувати все те краще, що закладене в ньому від людської природи. Якщо, наприклад, у вихованця проглядаються акторські здібності, то він відкриває це сам і внутрішньо прагне стати актором, тоді як угледіння задатків мислителя приводить його до бажання бути в майбутньому вченим. Імовірно, що за відсутності такої – *природно-спонтанно-духовної* – реалізації Я розвивається внутрішній конфлікт, котрий породжує неврози різного психотравмувального характеру.

Отже, аналізований період організаційного модуля відіграє роль глибинно-вершинної сили утвердження універсума, котра первинно діє із Я-несвідомого, яке інтегрує Я-соціальне, Я-ідеальне, Я-духовне в окрему цілісність й водночас розвиває саму духовність. У психології відомі різні *психоформи пробудження людського духу*: лібідо (за З. Фройдом) спонукає людину до сексуальної насолоди, “цільовий образ” (за А. Адлером) організує її індивідуальне життя, архетипи (за К. Юнгом) наповнюють особу надіндивідуальною енергією далекого “минулого”. Проте все це суперечить змісту та вимогам вище-

описаного принципу саморозвитку. Стратегія пробудження духовності у глибинах несвідомого Я учня (студента) задовольняє основоположні принципи самоорганізації духовної сфери універсума і становить надійний фундамент його душевного світу.

Пробудження духовності, як центральної сутнісної енергії універсума, супроводжується станами небаченої краси. Духовність насичує його внутрішній світ через такі, фактично надлюдські, психодуховні форми – Віру, Честь, Красу, Істину, Справедливість тощо. Ще В. Франкл підкреслював, що духовність – це не продукт культури, яка нав'язана зовні. Вона – істинне ество людини, котре знаходиться в глибинах “несвідомого”. “Пласт підсвідомої духовності містить джерела і коріння всього свідомого. Тому ми знаємо і визнаємо не лише несвідоме у вигляді потягів, а й духовне несвідоме, і в ньому вбачаємо основу всієї свідомої духовності” [39, с. 96].

Із сказаного можна зробити таке узагальнення: *самореалізація духовного Я* кожного універсума передбачає переважання вітакультурного над деструктивно-афективним, внутрішнього над зовнішнім, майбутнього над минулим, метасистемного над субсистемним й утверджується у свідомості як окрема іманентна самість тоді, коли в людини виникає *бажання до всього прекрасного*. Наслідуючи стратегію пізнання себе через “об’єктивований дух”, вона разом з тим самовіддано плекає своє Я-духовне під час сприймання музики, фантазування, акумулювання переживань та відображення їх в авторських малюнках, віршах, висловлюваннях. Таке *самотворення добра* не є універсальним набутком тільки самого учителя (викладача) чи учня (студента), а виконує функції опосередкованого спілкування, щонайперше через духовні продукти життєтворення із вселенським океаном духовності загалом, реалізує місію-мету

– стати універсумом повно і безперервно духовним. Відтак основну силу несвідомого Я на духовно-естетичному етапі становить той пласт духовного світу, який є першоумовою формування ідеального Я та абсолюту Я духовного як рушійних енергоінтенцій учнівського (студентського) бажання відшукати і реалізувати сенс свого життя *за принципом “тут-тепер-повно-назавжди”*.

За відсутності буттєвого сенсу у людини виникає екзистенційний вакуум (дослівно – пустота існування), який спричинює ноогенні неврози (апатія, депресія, втрата інтересу до життя). За переконанням В. Франкла, якщо особа слідує рекомендаціям З. Фройда, тобто повно розкріпає свої тваринні інстинкти і не мислить про сенс життя, то це є пряма дорога до ноогенного неврозу і, як не парадоксально, до імпотенції та фригідності [Там само].

В модульно-розвивальному оргпроцесі найважливіше те, що на четвертій, *духовній фазі освітнього циклу* відбувається пізнання себе кожним учасником міжособових взаємин, а відтак пробудження духовності. Це водночас забезпечує актуалізацію такої форми причетності учня (студента) як універсума до організаційного творення соціально-культурного досвіду – *самореалізації*. Четвертий період аналізованого оргциклу, на наш погляд, пізнається та проживається кожним універсумом паритетної взаємодії шляхом *осягнення* людської духовності в усій її змістовній повноті, феноменальній інтенційності та формотворчій багатоманітності.

За підрахунками А. Маслоу [25], як відомо, особи, які здатні й схильні за звичайних умов життя до самоактуалізації, складають близько одного відсотка населення, являють собою взірць найбільш психічно здорових представників людства та уособлюють найкраще у людині. У модульно-розвивальній системі учасники паритетних взаємовідносин – гуманні *носії персоніфікованої*

самоактуалізації, адже вони буденно зреалізують свій кращий вчинковий потенціал. Внаслідок цього у їхньому внутрішньому світі виникає адекватне сприйняття дійсності, самооцінка, що вільні від дії ситуативних потреб чи стереотипів. Таких вихованців характеризують певні риси, а саме: спонтанність у виборі, природність, самостійність, стійкі моральні норми й цінності, незалежність від оточення і відчуття органічної єдності із довкіллям.

За усім розмаїттям сучасних підходів до проблеми духовності, на думку В.В. Знакова [17], проглядається чотири основоположних і водночас сутнісно відмінних напрямки у витлумаченні того, що таке духовність і *духовна людина* зокрема. Вони проаналізовані нами й доповнені під час обґрунтування *духовної складової Я-концепції особи* [див. 11, с. 123–131]. Коротко висвітлимо суть цих напрямків та їх значення в контексті самотворення кожного учасника паритетних взаємин.

Перший напрямок спрямований на з'ясування витоків, або першоджерел духовності не стільки у самій людині та її здатності до рефлексії, скільки у **продуктах життєдіяльності**, котрі об'єктивуються у вищих витворах людського духу – пам'ятках старовини, творах науки і мистецтва, культурних досягнень народів [17]. Духовне творення себе кожним за інноваційної системи описується як результат його прилучення до загальнолюдських норм, цінностей, духовної культури, тобто до об'єктивованого духу чи *власних освітніх вчинкових дій*.

Другий напрямок досліджень духовності стосується вивчення ситуативних та особистісних чинників, що сприяють виникненню у людини **духовних станів**. Духовний стан характеризується тим, що людина тимчасово “не помічає” зовнішнього світу, не відчуває своїх органічних функцій, своєї тілесності, а зосереджується на осмисленні

і переживанні духовних цінностей, тобто пізнавальних, моральних чи естетичних аспектів людського буття. Умовно кажучи, духовні стани протистоять матеріальній природі і світу [Там само]. Тому ситуативне переживання конкретного духовного стану учнем як універсумом спостерігається у моменти інтелектуальних спалахів і розв'язання внутрішніх етичних конфліктів морального вибору однієї із психодуховних форм самотворення (краса, істина, добро тощо), що дає змогу пізнати себе шляхом внутрішнього осягнення сенсу життя.

У межах **третього напрямку** духовність розглядається як **форма саморозвитку і самореалізації** людини, звернення до вищих ціннісних інстанцій конструювання універсума. Зазначений принцип функціонує в модульно-розвивальній оргсистемі у зв'язку з тим, що розвиток і самореалізація абсолюту Я-духовного кожного учня та студента як універсума ґрунтується на **прийнятті** й осягненні психодуховних форм самотворення та психологічній **готовності** до їх збагачення й розповсюдження. Мотиваційним підґрунтям такої готовності є *духовні бажання* особи, які обстоюються в ідеалах та переживаються як абсолютні, а їх розвиток відбувається за наявності *внутрішньої свободи*. Відтак самореалізація кожного здійснюється у процесі прийняття ідеалу та активності-готовності його постійно збагачувати.

Четвертий напрямок (історично є першим), – пише В.В. Знаков, – пов'язаний переважно з *релігійною свідомістю*, має чітко задані межі, оскільки в ньому духовність подається як господня відвертість: *Бог є дух*, а життя духовне – це життя з Богом і в Господі. Зауважимо, що мовиться не лише про віру в Бога, а й про віру в найширшому сенсі слова – *прийняття неочевидного за істинне*. Цей напрямок стосується спонтанно-духовної складової Я-кон-

цепції, котра розгортається на духовно-естетичному етапі. *Адже будь-яке знання ґрунтується на вірі*, яка відіграє роль важливої нормотворчої системи у життєдіяльності модульно-розвивальної школи й змістовно об'єктивована у принципі духовності. Крім того, створена програма довготривалої дослідно-експериментальної роботи “Школа віри” [43], згідно з якою віра – вітакультурна реальність людського буття, якій щонайперше притаманні такі атрибутивні риси як прагнення, емоційність, спонтанність та інтуїтивність; саме з їх допомогою універсум компенсує нестачу світоглядних знань та уявлень, розширює межі внутрішньої свободи і духовної самодостатності у високопроблемному навколишньому світі.

Отже, духовність як підґрунтя віри сприяє становленню **абсолюту Я-духовного** через вказані властивості, компенсує нестачу знань, норм, вартостей і збагачує горизонти внутрішньої свободи учня (студента) як універсума. Завдяки психокультурним технологіям модульно-розвивального навчання кожен має змогу піднятися до вершин духовності. Адже відомо, що “повністю бездуховних людей не має і духовність не знаходиться у прямій залежності від здібностей та інтелекту. Духовною може бути й особа із середніми задатками, а талант – бездуховним” [47, с. 257].

Крім того, інноваційне навчання створює соціально-культурно-психологічний простір для вивільнення із Я-несвідомого психодуховних форм наступників. Адже якщо “не прагнути створювати умови для проростання красивих квітів, то на клумбі виростуть одні бур'яни” [18, с. 188]. Відтак проблема плекання духовності набуває основоположного значення на духовному періоді модульно-розвивальної оргсистеми освіти, а її розв'язання у нашому концептуальному обґрунтуванні актуалізує такий логічний цикл явищ-подій: зовнішнє спричинення – внутріш-

нє поліопосередкування – самоспричинення – самотворення.

Основними умовами-чинниками **самотворення** учня як універсума на четвертому періоді функціонування інноваційної оргсистеми є такі:

1. *Переважання духовно-спонтанної технології* ведення освітнього оргпроцесу, яка моделює ситуації самотнього творення універсума та організується за пріоритетних умов наявності однієї із універсальних психодуховних форм присутності людини у світі – віри, честі, любові, краси, істини тощо. Останні є надуніверсумними силами несвідомого Я, котрі існують для утвердження вітакультурного, внутрішнього, майбутнього та метасистемного принципів людинобуття. Крім того, зазначена технологія сприяє самовідкриттю кожним учнем духовно-смилових опор віри у себе, співпереживанню іншим, осмисленню потреби у власному самовдосконаленні, виходу за освоєні горизонти самореалізації.

2. *Наявність механізму вчинкової післядії*. Саме після неї універсум “відчуває справжній драматизм учинку як такого” [35, с. 34]. У процесі вчинкової післядії в учнів та студентів виникають позитивні емоції від факту досягнення цілей і завдань, в інших – лише моменти осмислення того, що здійснений вчинок вичерпав всього один із освітніх способів самореалізації чи самовдосконалення.

3. *Динамічний розвиток найвищого рівня глобальної полівмотивованої вершинної форми самотворення людини як універсума* за допомогою внутрішнього спонукання до осягнення сенсу свого буття, котре й пробуджує становлення абсолюту Я-духовного через поживлення в учнів (студентів) почуття співпереживання та усунення сцен жорстокості, які його пригнічують. Паритетний емпатійний вплив учасників навчально-виховно-освітньої взаємодії розширює межі людського Я і тим самим збільшує

універсумний психологічний простір самотворення.

Відомо також, що “самотворення – це процес, котрий здійснюється через вчинок як універсальний механізм самовідтворення буття” [26, с. 413]. На етапі післядії спостерігається певний вчинковий полідіалог, учасники якого не лише вибирають одну із психодуховних форм на основі методу спонтанного вибору, а й обстоюють, розповідають іншим чому вибрали їх, який сенс та ідеал вбачають у них. За інноваційного навчання освітній вчинок розв’язує конфлікти морального [див. 10, § 3.3] й спонтанного вибору, оскільки останній “за своєю природою тяжіє до “позитивної спонтанності, яку не слід плутати з імпульсивністю, реактивністю і т. ін. Отже, здатність до вчинку визначається “коефіцієнтом спонтанності”, мірою вільного виявлення своєї індивідуальності” [26, с. 420]. Крім того, спонтанно-сенсовий вибір кожного ґрунтується на пріоритеті суб’єктивного над об’єктивним, що пробуджує учнівську та студентську духовність та утверджує їхню людську універсальність духу.

Здійснений теоретичний аналіз становлення учня як суб’єкта, особистості, індивідуальності та універсума в їх основному інтеграційному ядрі – Я-концепції, дає змогу виділити на *вершинному самотворенні* такі повноцінно функціональні характеристики: а) відкритість до переживань (спроможність слухати себе, відчувати усю сферу сенсорних, емоційних і когнітивних переживань у собі, не приймаючи загрози від власного Я); б) екзистенційний спосіб життя (буття за принципом “тут-тепер-повно”); в) емпіричну свободу (відчуття особистої влади, здатність робити вибір і керувати собою); г) креативність (творчий потенціал) [29].

В.І. Слободчиков, Є.І. Ісаєв пишуть, що “універсалізм людського буття – це вищий рівень його духовного виміру... Саме тому ми входимо тут у сферу

ризикованих пропозицій, а, можливо, й суперечливих тверджень. Але вважаємо принциповим започаткувати розмову про універсальність людського духу...” [34, с. 360]. Остання розкривається дослідникові під час аналізу проблеми еквівалентності Людини і Світу [5; 31]. Так, відомо багато сучасників, які відчують глибинний субстанціональний зв’язок із природою, світом, котрий фундаментальніший, ніж реальні соціальні взаємини (К. Роджерс, А. Маслоу, В.А. Ромеєць, С.Л. Рубінштейн, А.С. Арсеньєв, А.В. Фурман, В. Франкл). З цього приводу влучно висловився М. Бовен: “Під духовним я розумію такий момент, коли ми діємо, виходячи із нашого Внутрішнього Я, відчуваючи тим самим свій взаємозв’язок з енергією Універсума. Межі між Я – Ти – Вони – Природа – Бог зникають. Тут немає ніякого мислення, ми суть чистої свідомості, чистий досвід.

Такий духовний досвід – відчуття Внутрішнього Я, яке не є не досягнутим чи чужим більшості із нас. Усі ми переживали той чи інший момент відчуття повноти, в якому нічого не втрачено, коли володіємо абсолютною свідомістю і відчуваємо щастя. Тоді забуваємо про власну окремішність і стаємо злитими з тим, що робимо. Межі між Я – Інший – Оточення – Бог зникають. Усе є Одне. Це може виникнути тільки тоді, коли ми проникаємося творчим процесом, ... знаходимося у єдності із природою ...” [6, с. 31].

У контексті вітакультурного наукового підходу завдяки окресленому розумінню людини через формат відносин “Людина – Всесвіт” утверджується нова мислєдїяльність, нове світобачення, за яких передусім ставляться онтологічне (буттєве) та аксіологічне (вартісне) питання. Безсумнівно, що людина повинна бути розглянута як “мікрокосмос”, аналогічний за внутрішньою своєю сутністю Всесвіту (“макрокосмос”). Саме в такій взаємеквівалентності може

з'явитися більш цілісне розуміння людини. І чим глибша *рефлексія психодуховних форм* її життя і внутрішнього Я зокрема, тим розгорнутішим стає *трансцендування* (вихід за межі явного буття, усвідомлення своєї єдності із Всесвітом як цілим). Іншими словами, ґрунтовність інтроспекції (рефлексія в формі споглядання) визначає масштабність трансцендування, а відтак просування до Всесвіту як цілого, до універсальності і всезагальності [34].

Отже, учень (студент) як універсум на духовному періоді відчуває себе як цілісна людина. Процес самотворення наповнюється не лише його раціональним мисленням та емоціями, а й уся *психодуховна сфера* (передусім численні складові Я) функціонує як синергійна – надскладна і максимально ємна – довершеність. У цій найвищій точці власного *духовного самовияву*, учень спроможний відчути власну трансцендентність явного життя і співпричетності до Всесвіту як цілого. *Під утвердженням абсолюту Я-духовного універсума розуміємо переважання суб'єктивного над об'єктивним, тобто вітакультурного, внутрішнього, майбутнього, метасистемного над деструктивно-афективним, зовнішнім, минулим, субсистемним; це такий стан, коли виникає усвідомлене прийняття-єднання Людини із Всесвітом і якісно нова культурна діяльність творення, світобачення, самореалізації та самовдосконалення, а також саморозгортається розкриття себе через одну із психодуховних форм пізнання – віру, красу, справедливість, честь тощо.*

Свого часу ще Г.С. Сковорода стверджував, що перш ніж пізнати світ, людина має пізнати себе як частинку Всесвіту. “Якщо хочеш виміряти небо, землю і моря, – повинен виміряти себе” [33, с. 162]. Пізнаючи себе і навколишній світ, людина самостверджується, розвиває свої природні нахили й здібності, обирає свій життєвий

шлях. Звідси “основна проблема людського існування – щастя конкретної людини – розв'язується лише подвигом самопізнання, через який виявляється “внутрішня”, “серцева”, “єдина” людина” [44, с. 15].

В такий спосіб становлення Я-духовного в учня як універсума на духовному періоді (чуттєво-естетичний і духовно-естетичний етапи) цілісного модульно-розвивального оргциклу психосоціальними засобами осягнення сенсу життя здійснюється за наявності *духовно-спонтанної технології*, механізму вчинкової післядії та вершинного рівня іманентності духовно-сенсових установок і надлюдських святостей (зокрема, Бога як абсолюта добра). Так досягається найвищий рівень формовияву людської суб'єктності у форматі Я-концепції – *рівень абсолютного суб'єкта*, що, в термінах З.С. Карпенко, В.І Слободчикова, Т.А. Флоренської та інших дослідників, означає наявність повної ідентифікації Я з універсумом, вихід його за межі наявних (екзотеричних) граней самості у сферу прихованих, неочевидних, езотеричних, духовних Я. Водночас саме у цьому полягає основний психологічний зміст *духовно-універсумного самотворення* соціальної людини.

ВИСНОВКИ І ПЕРСПЕКТИВИ ПОДАЛЬШИХ РОЗВІДОК

1. Основна сила несвідомого учня чи студента під час духовно-універсумного самотворення – духовність, а їх універсумне ядро становлять *психодуховні форми* (віра, краса, любов, честь, справедливість, користь, істина), актуалізація яких дає змогу пізнати себе шляхом обстоювання самостійно здобутого сенсу в житті.

2. Принципи духовності (активність, саморозвиток, ієрархічність, гармонійність) повно функціонують і змістово переплітаються із принципами модульно-розвивальної системи – менталь-

ністю, розвитковістю, модульністю й духовністю, внаслідок чого обстоюється пріоритет *суб'єктивного* (вітакультурного, внутрішнього, майбутнього, метасистемного) над *об'єктивним* (деструктивно-афективним, зовнішнім, минулим, субсистемним), що і є *основним постулатом розвитку духовності*.

3. На внутрішньо суголосному підґрунті *об'єктивного* (філософський синонім психологічного поняття духовність), *об'єктивованого* (учинковий продукт самотворчості) та *особистого* (обстоювання психодуховних форм) різновидів духу відбувається утворення та утвердження *абсолюту Я-духовного* людини-освітянина як універсума в інноваційному оргкліматі модульно-розвивальної соціосистеми.

4. За логікою дослідження ґрунтовнішого психологічного висвітлення потребують *психодуховні форми самопізнання* учня чи студента в контексті проективного обґрунтування та психопрактичного зреалізування.

1. Адлер А. Индивидуальная психология // История зарубежной психологии. Тексты. – М.: МГУ, 1986.

2. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. – М.: За экономическую грамотность, 1995.

3. Андреев Д.Л. Роза мира. – М.: Прометей, 1991. – 324 с.

4. Аристотель. Сочинения. – Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 550 с.

5. Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 130–160.

6. Боуэн М. Духовность и личностно-центрированный подход // Вопросы психологии. – 1992. – № 3–4. – С. 29–35.

7. Гуменюк О. Психологічний оргвплив у структурі модульно-розвивальних взаємин // Психологія і суспільство. – 2002. – №3–4. – С. 59–82.

8. Гуменюк О. Технологічна організація спілкування за модульно-розвивальної системи // Психологія і суспільство. – 2001. – №3. – С. 145–159.

9. Гуменюк О. Феномен полімотивації: сутнісний зміст взаємин за модульно-розви-

вальної оргсистеми // Психологія і суспільство. – 2001. – №1. – С. 74–123.

10. Гуменюк О.Є. Психологія впливу: Монографія. – Тернопіль: Економічна думка, 2003. – С. 192–219.

11. Гуменюк О.Є. Психологія Я-концепції: Монографія. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – С. 123–145.

12. Гуменюк О.Є. Спонтанно-духовна організація Я-концепції універсума: Лекція. – Тернопіль, Економічна думка, 2003. – 40 с.

13. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: ДИ-ДИК, 1994.

14. Донченко О.А., Романенко Ю.В. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). – К.: Либідь, 2001. – 334 с.

15. Зейгарник Б.В. Теории личности в зарубежной психологии. – М.: МГУ, 1982.

16. Зеличенко А.И. Психология духовности. – М.: Трансперсональный Институт, 1996. – 400 с.

17. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопросы психологии. – 1998. – №9. – С. 104–114.

18. Колесников В.Н. Лекции по психологии индивидуальности. – М.: Институт психологии, 1996. – 224 с.

19. Кон И.С. Открытие «Я». – М.: Политиздат, 1978. – 352 с.

20. Крайг Г. Психология развития. – СПб.: Питер, 2000. – 992 с.

21. Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс, 1994.

22. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты индивидуальности // Вопросы философии. – 1992. – №2. – С. 21–28.

23. Ксенофонов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. – 1991. – №12. – С. 41–52.

24. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: Молодая гвардия, 1993.

25. Маслоу А. Психология бытия: Пер. с англ. – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997. – 304 с.

26. Основи психології: Підручник / За ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. – К.: Либідь, 1996. – 632 с.

27. Пономаренко В.А. Психология духовности. – М.: Магистр, 1998. – 164 с.

28. Психология. Словарь. – М.: Политиздат, 1990.

28а. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъективности. – Ростов-

на-Дону: Фенікс, 1995. – 512 с.

29. Роджерс К. К науке о личности // История зарубежной психологии. – М.: МГУ, 1986. – С. 199–230.

30. Роменець В.А., Маноха І.П. Історія психології ХХ століття: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1998. – 992 с.

31. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: Питер, 2000. – 712 с.

32. Рузавин Г.И. Синергетика и принцип самодвижения материи // Вопросы философии. – 1984. – №8.

33. Скворода Г. Наркис. Розмова про те: пізнай себе // Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: АН УРСР, 1961. – 640 с.

34. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. – М.: Школа-Пресс, 1995. – 384 с.

35. Татенко В.О., Титаренко Т.М. Володимир Андрійович Роменець (1926–1998): життя як вчинок і подія // Роменець В.А., Маноха І.П. Історія психології ХХ століття. – К.: Либідь, 1998. – С. 7–37.

36. Фейдимен Дж., Фрейдер Р. Личность и личностный рост. – М., 1994.

37. Философский словарь. – М.: Политиздат, 1991.

38. Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии: Наука о душе. – М.: ВЛАДОС, 2001. – 208 с.

39. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

39а. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1989. – 456 с.

40. Фурман А.В. Духовність – основа нової школи // Освіта. – 1996. – 30 жовтня. – С. 2–3.

41. Фурман А.В. Модульно-розвивальне навчання: принципи, умови, забезпечення. – К.: Правда Ярославичів, 1997. – 340 с.

42. Фурман А.В. Психокультура української ментальності. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.

43. Фурман А.В., Костенко В.І. Школа віри: Програма досл.-експ. роботи на 1994–2008 роки. – К.: Рада, 1996. – 47 с.

44. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3–35.

45. Цуканов Б.И. Время в психике человека. – Одесса: Астропринт, 2000. – 220 с.

46. Чудновский В.Э. Смысл жизни: проблема относительной эмансипированности от «внешнего» и «внутреннего» // Психол. журнал. – 1995. – Т.16, №2. – С. 15–25.

47. Шадриков В.Д. Психология деятельности и способности человека. – М.: Логос, 1996. – С. 238–257.

48. Юнг К. Аналитическая психология // История зарубежной психологии. Тексты. – М.: МГУ, 1986. – С. 143–170.

49. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – М.: Прогресс, 1993. – 310 с.

50. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991.

51. Юзвак Ж. Духовність як психологічний феномен: структура та чинники розвитку // Філософська думка. – 1999. – №5. – С. 139–150.

52. Ясперс К. Общая психопатология. – М.: Практика, 1997.

Надійшла до редакції 10.10.2003.