

ДО ОБҐРУНТУВАННЯ РАЦІОГУМАНІСТИЧНОГО ПІДХОДУ У ПСИХОЛОГІЇ

Георгій БАЛЛ

Copyright © 2004

Актуальність проблеми і спрямування статті. У праці [7] було звернуто увагу на те, що потреба у посиленні гуманістичного впливу на суспільні процеси з боку психологічної науки та базованої на ній практики спонукає до узгодженої реалізації у цій сфері принципів гуманізму, з одного боку, і раціоналізму, як визначальної засади наукового пізнання, – з іншого. З огляду на це, було наголошено на актуальності розроблення *раціо-гуманістичного підходу в психології* та окреслені деякі шляхи здійснення такої роботи.

Слід відзначити, що думки, співзвучні з обстоюваними в [7], не є поодинокими у психологічній літературі. У [8] наведено висловлювання класиків гуманістичної психології (А. Маслоу, К. Роджерса, Дж. Б'юджентала, Р. Мея), що засвідчують їхню (на відміну від, мабуть, більшості їхніх послідовників) повагу до наукового раціоналізму й детермінізму, зокрема у психологічній царині. Найважливіше у цих висловлюваннях охоплює теза Роджерса, яку я знову процитую тут: досвід свободи “не суперечить картині психологічного універсуму як послідовності причин і наслідків, а доповнює такий універсум” [50, с. 44].

Наведу також кілька думок, висловлених пізніше та відтворених у [8]. Н. Сміт прогнозує розвиток психологічних досліджень і теорії відповідно до “традицій-

ної концепції науки, яка має за мету наближення до істини в тому, що стосується причинного аналізу умов і наслідків, проте з обов'язковим зверненням до людських смислів і цінностей” [54, с. 122]. В.О. Кольцова, вказуючи, що “гуманістичний підхід є найбільш адекватним сутності психологічної науки”, водночас виражає побоювання, що “однобічне захоплення гуманітарно-орієнтованими, описовими підходами й уявленнями” може позначитись на рівні доказовості й систематизації результатів і зменшити евристичний потенціал психології [25, с. 13]. Т.В. Панфілова критикує той стан речей, коли “з легкої руки бігевіористів дві найважливіші характеристики психологічної теорії (науковість і гуманістичність) стали сприйматись як несумісні” [43, с. 174]. Вона вважає: “якщо у центрі психологічної теорії перебуває особистість, така психологія може бути і науковою, і гуманістичною...” [43, с. 175].

Процитовані висловлювання заслуговують на підтримку. Проте, на жаль, більш поширеним є взаємне нерозуміння й неприйняття представників різних течій у психології, коли гуманістично налаштовані діячі третирують напрями сцієнтистської орієнтації (тобто ті, що наслідують природничонаукові зразки) як “психологію пацюка” і “психологію комп'ютерів” [1], а з боку прибічників згаданих напрямів лунають на адресу опонентів

(разом із класиками гуманістичної психології) звинувачення у схиланні до містицизму й окультизму [46]. Водночас у працях, прихильних до ідеї поєднання науковості й гуманістичності, бракує аналізу труднощів на шляху такого поєднання, так само як і визначення принципів засад і конкретних способів їх подолання. Усе це робить актуальними зусилля, спрямовані на глибше обґрунтування раціогуманістичного підходу у психології, зокрема на розкриття його світоглядних підвалин. Сказане визначає надзавдання цієї статті. Вважаючи її продовженням [7], я зводжу до мінімуму повторення наявного там матеріалу.

Сутнісний зміст. Проблеми й виклики сучасної епохи зумовлюють необхідність в оновленні гуманізму. Одним з важливих напрямків такого оновлення має бути розширення формату гуманістичного конструктивного діалогу на відносини між світоглядними орієнтаціями, зокрема між гуманістичною й тими, що протягом століть вважались альтернативними їй. У руслі цієї вимоги у статті розглядається взаємодія між гуманізмом і науковим (зокрема, природничо-науковим) раціоналізмом. Розкривається зміст *раціогуманізму як принципу*, що передбачає у світоглядному плані визнання інтелектуальної культури (і науки як її головного осередку) одним із найважливіших здобутків людства, а в аспекті методології людинознавства вимагає максимального використання цього багатства у його гармонійній взаємодії з іншими складниками культури задля розширення знань про людину та їх гуманістично зорієнтованого практичного застосування. З'ясовуються небезпеки, які несе раціональність, коли претендує на самодостатність, відриваючись від цілісної системи людських цінностей; водночас очевидно, що без раціональності ця система є не просто неповною, а більше того – приреченою на занепад. Показано неправомірність ототожнення раціоналізму як такого з його недосконаліми, дисгармонійними варіантами, адже небезпе-

ки, породжені незбалансованим інтелектом, можна пом'якшити лише скориставшись інтелектом, але гармонійним. Обговорюються шляхи впровадження раціогуманістичного підходу в дослідницьку й практичну діяльність психологів, а також у взаємодію між науковими школами у психології.

Ключові слова: *гуманізм, сучасний гуманізм, раціоналізм, раціогуманізм, психологія, методологія, світогляд.*

1. Суспільна потреба в сучасному гуманізмі та його сутність. Ситуація у світі є нині вельми драматичною, тому природно вона містить особливий виклик для психології. Цитую А.П. Назаретяна: “Унікальність... нинішньої епохи в тому, що глобальне самознищення цивілізації є можливим, по-перше, за дуже короткий час і, по-друге, внаслідок *обмеженого числа індивідуальних дій*... Із збільшенням технологічної могутності зростає залежність соціальної системи від масових та індивідуальних психічних станів” [39, с. 144]. Ця констатація, доповнюючи загальновідому інформацію про глобальні небезпеки, що загрожують людству, налаштовує на песимістичний лад. Проте песимізм здатний тут лише зашкодити; але й оптимізм не набагато кращий від нього. А.П. Назаретян слушно зазначає: “Оптимізм і песимізм – полюси фаталістичного світогляду, особливо небезпечного у кризові епохи. Альтернативу становить світогляд *конструктивістський*...” [39, с. 145].

Назаретян наголошує на актуальності забезпечення для такого світогляду наукового фундаменту й на ролі, яку здатна відіграти тут синергетика. Погоджуючись із цим, слід передусім визначитися щодо ціннісних засад світогляду, про який йдеться. І тут ми логічно приходимо до поняття *гуманізму* і – при всій повазі до історії цієї світоглядної орієнтації – маємо зосередитися на такій його інтерпретації, яка б найбільше відповідала проблемам і викликам сучасної епохи.

Простіше кажучи, йдеться про *сучасний гуманізм*. Його визначальними заса-

дами, на мою думку, можна вважати:

по-перше, переконання у величезних можливостях гармонійного розгортання позитивних (тих, котрі сприяють виживанню й розвитку) людських здатностей. Таке розгортання здійснюється на рівні окремих індивідів, людських спільнот і людства в цілому, знаходячи вияв у продуктивній суб'єктній активності (цілепокладальній, рефлексивній, творчій тощо) і діалогічній взаємодії суб'єктів (індивідуальних і групових). Само собою зрозуміло, що існують можливості й негативні, тобто ті, що в умовах сучасного світу ведуть до катастрофи, – але не лише вони;

по-друге, розуміння того, що, прагнучи повноцінного розкриття й широко-масштабної реалізації зазначених позитивних можливостей, слід зайняти (див. вище) не фаталістичну, а конструктивістську позицію, тобто не покладатися на спонтанні процеси, а здійснювати цілеспрямовану діяльність, пов'язану з розв'язанням досить складних проблем. Та при цьому така діяльність аж ніяк не має бути авантюристичною. Вона має передбачати повагу до інтересів та позицій суб'єктів (різного рівня), з якими здійснюється взаємодія, і, ширше, до закономірностей функціонування і тенденцій розвитку органічних цілісностей (природних, соціальних, культурних тощо). Узагальнюючи, можна сказати, що гуманістично налаштована соціальна поведінка має уникати крайнощів і безвідповідального активізму, і пасивного споглядальництва;

по-третє, настановлення на сприяння узгодженому здійсненню окресленої діяльності індивідами, спільнотами та людством у цілому. Головна соціально-психологічна перешкода на цьому шляху полягає в тому, що “тисячоліттями люди навчалися об'єднуватись головно через розмежування (“вони – ми”)", а тепер треба виробляти й освоювати “механізми неконфронтаційної солідарності” [39, с. 144].

Прикрою обставиною є характерне для сучасної епохи – на рівні як масової, так і елітарної свідомості – розчарування

в гуманізмі, аж до констатування його “клінічної смерті”, щоправда із визнанням можливості його “реанімації” [15]. Ці формулювання С.В. Бородавкіна, як на мене, занадто різкі – швидше публіцистичні, ніж власне наукові. Автор більш точний, коли констатує глибоку кризу “традиційного гуманізму, що склався в культурі Відродження і філософії Нового часу” [15, с. 164] і вказує на необхідність “нового підходу й переосмислення гуманістичних ідеалів”, а також на доцільність базування такого підходу на “досягненнях сучасних досліджень у сфері семіотики, герменевтики, соціальної синергетики...” [15, с. 165]. Ці твердження, як бачимо, співзвучні окресленій вище ідеї “сучасного гуманізму”, так само як і ідеї *раціогуманізму*.

Бородавкін виокремлює “породжені техногенною цивілізацією” чинники, котрі, як каже він у своїй публіцистичній манері, “завершили розгром традиційного гуманізму Ренесансу і Просвітництва”: це створення ядерної зброї, екологічна криза й, нарешті, все більша втрата людиною своєї індивідуальності під впливом нових інформаційних технологій [15, с. 163]. Хотілося б, однак, застерегти проти фаталістичного сприймання вказаних чинників. Вони є не вироком людству, а викликом йому, і на цей виклик треба відповідати (слід визнати, що певні, хоч і недостатні, відповіді здійснено; наприклад, попри всі негаразди й небезпеки, бойового застосування ядерної зброї після 1945 року не було). “Альтернативою саморуйнуванню” (знову цитую А.П. Назаретяна) мають стати “якісні стрибки в розвитку” як прояв адаптації людства до своїх примножених технологічних можливостей [40, с. 73]; в історії людства досвід таких стрибків існує.

Водночас повторюю, нема сумніву, що гуманізм потребує оновлення. Один з важливих напрямків останнього – поширення *гуманістичного принципу конструктивного діалогу* на відносини між світоглядними орієнтаціями, зокрема між гуманістичною й тими, що протягом

століть вважались альтернативними їй, а саме – релігійною і природничо-науковою (див. також [9; 10, розділ 1]). Ці відносини їй досі лишаються напруженими, їй донині віддається перевага взаємному викриванню й висміюванню, і нині дуже бракує турботи про наведення мостів між згаданими орієнтаціями. Тим часом можливості тут досить великі. Зокрема, прагнучи конструктивної взаємодії між принципами християнської духовності, з одного боку, й гуманізму – з іншого, можна спертися, наприклад, на концепцію образу Божого в людині, за В.В. Зеньковським. “Святі отці, – писав він, – вбачають головний прояв у нас образу Божого в розумі й свободі людського духу, – обидві ці властивості підносять нас над тваринним світом і звільняють від його влади” [21, с. 154]. Наявність тут ліній перетину з гуманістичним світоглядом є очевидною. Що ж до взаємодії між гуманізмом і науковим (зокрема, природничо-науковим) раціоналізмом, то вона є основним предметом розгляду в цій статті.

2. Категорія культури у розкритті людської сутності й обґрунтуванні гуманістичного світогляду. Та передусім зосередимося на питанні: на яке тлумачення людини, людської сутності має спиратися гуманістичний світогляд?

Поширеним трактуванням людини як суто біологічної, або соціальної, або навіть біосоціальної істоти явно бракує адекватності. Наголошування вульгаризованим марксизмом “соціальної сутності людини” ігнорує ту обставину, що *соціальність*, тобто істотна залежність функціонування кожної особини від відносин, котрі існують в організованій певним чином спільноті, до якої вона належить, притаманна багатьом видам тварин. Людину вирізняє не соціальність як така, а втілені в матеріальних (зокрема, виробничих) і духовних формах *соціальна пам’ять* і *соціально значуща творчість*. У своїй єдності ці специфічно людські функції (та засоби їх реалізації)

утворюють *культуру* в найширшому розумінні цього поняття.

У статті [11] зроблено спробу (із спираючись на ідеї В.С. Біблера [14]) конкретизувати це розуміння. Культура визначається при цьому як така система складників і якостей соціального (і соціально зумовленого індивідуального) людського буття, яка – через взаємне опосередкування наступності й творчості, через різноманітні зовнішні й внутрішні *діалоги*, через упредметнення людської сутності (що розкривається у сукупності типових культурних змістів) у *творах* та її розупредметнення в *особистостях* – забезпечує її (людській сутності) різнобічну реалізацію й безперервний розвиток. Ця характеристика культури постулює задіяння до її складу *нормативно-репродуктивних* компонентів (їх здебільшого пов’язують із поняттям *цивілізації*) і водночас наголошує на вагомості її *діалогічно-творчих* складових.

У сучасній науці й суспільній практиці поняття культури найчастіше співвідносять з тими чи тими спільнотами, зокрема з етносами, суперетносами й субетносами. При всій корисності такого розгляду зрозуміло, що в культурі, як і скрізь, особливе має розкриватись у єдності із всезагальним, з одного боку, та індивідуальним – з другого (пор. у Е.В. Ільєнкова: “людську особистість можна по праву розглядати як одиничне втілення культури, тобто всезагального в людині” [22, с. 261]).

З огляду на активність (яка, звичайно, може бути більшою або меншою) соціальних спільнот та особистостей у культурному просторі, вони постають не просто носіями, а *суб’єктами культури* [64]. Власне, особистість – це сформований на природній основі людського організму (і вже внаслідок цього – хоч і не тільки цього – індивідуально своєрідний) відносно автономний суб’єкт культури. Відповідно, є сенс розглядати систему якостей тої чи тої особистості як суб’єкта культури, або, вдаючись до простішого терміна, – *культуру особистості*. Куль-

тура особистості формується як стихійно, так і завдяки цілеспрямованим впливам на останню (які зосереджуються насамперед у рамках відповідних соціальних інститутів). При цьому адекватним курсом для сприяння становленню культури особистості (й одним з провідних принципів гуманізації освіти) є надання переваги *діалогічній стратегії* вказаних впливів [10], у межах якої вони постають складниками (й регуляторами) взаємодії повноправних партнерів.

Із вищесказаним узгоджується теза, за якою гуманізація суспільства передбачає таку організацію суспільного життя, коли “людина усвідомлює себе неповторною й автономною особистістю, органічно вплетеною у систему національної та суспільної культури” [59, с. 21]. Отже, сприяння становленню й розвитку культури особистості має бути в центрі зазначеної гуманізації (зокрема, гуманізації сфери освіти).

3. Раціогуманізм як світоглядний і методологічний принцип. Раціональність у системі людських цінностей. Є загально-визнаним, що вельми істотну відмінність людини становить якість володіння нею *розумом* й опертя на нього у різних видах діяльності. Розум можна визначити як такий тип *інтелекту* (здатності розв’язувати різноманітні задачі й проблеми з використанням різних пізнавальних процесів включно з мисленням – елементарним чи розвинутим¹), який відрізняється від інтелекту тварин не лише за кількісними параметрами, а й якісно – передусім тим, що він є здобутком і рушієм культури. Надалі у цій статті йтиметься лише про людський інтелект, і тому терміни *інтелект* і *розум* вживатимуться як синоніми.

З огляду на сказане, однією з істотних сторін гуманізму природно постає *раціогуманізм* (від лат. *ratio* – розум), тобто, у

найпростішому тлумаченні, цінування розуму і спирання на нього. Звідси, важливою стороною культури, зокрема культури особистості й культури професіонала, постає *інтелектуальна культура*, а важливим аспектом виховання – *розумове виховання* [56]. Це дає змогу говорити про *раціогуманізм* як про принцип, що передбачає у світоглядному плані визнання інтелектуальної культури (і науки як її головного осередку) одним із найважливіших здобутків людства, а в аспекті методології людинознавства вимагає максимального використання цього багатства у його гармонійній взаємодії з іншими складовими культури, насамперед для розширення знань про людину та їх гуманістично зорієнтованого практичного застосування.

Щоправда, тут може постати сумнів: якщо раціоналізм є стороною гуманізму й до того ж існує впевненість у необхідності гармонійної взаємодії інтелектуальної культури з іншими складовими простору культури, то навіщо окремо виділяти “раціогуманізм”? Проте можна спробувати й розсіяти такий сумнів: поперше, з огляду на світоглядні потреби наукової сфери (включно з її людинознавчим сегментом); по-друге, визнавши полемічний аспект у гаслі раціогуманізму. Проголошення цього гасла є спробою відповіді на дуже поширене в наш час протиставлення раціоналізму й гуманізму, на нинішнє чергове (в історичному масштабі), але досить виразне посилення антиінтелектуалістичних настроїв.

Деяко парадоксальною рисою цього явища є те, що до небезпечного процесу дискредитації інтелектуальної культури прилучилися й рафіновані інтелектуалістичні постмодерністи. Вони вдаються до розвінчування її вершинних досягнень, що знайшли вияв у ідеях раціоналізму, детермінізму, діалектики, системності

¹ Не варто ні зводити інтелект до мислення, ані нехтувати сутнісним зв’язком цих феноменів – пор. [55, розділ 1].

тощо. Замість того, щоб, “стоячи на плечах гігантів” і входячи в діалог з ними, долати застарілі форми згаданих ідей, розвивати, оновлювати, перетворювати їх з урахуванням нових реалій і знань, – ці ідеї раз у раз намагаються взагалі відкинути, віддаючи перевагу еклектиці.

Нинішній сплеск антиінтелектуалістичних настроїв є, звичайно, не випадковим феноменом, а реакцією на бурхливе зростання механістичних форм інтелекту і на їх застосування, яке нехтує віддаленими наслідками (тобто є сутнісно бездумним; у латинізованій термінології – ірраціональним) у війнах і готуванні до них, у насаджуванні екологічно шкідливих технологій, у корисливому маніпулюванні свідомістю й поведінкою великих мас людей і т.п. Ці явища стимулюються технократичним мисленням, істотними рисами якого є “примат засобу над метою, часткової мети над смыслом і загальнолюдськими інтересами та цінностями” [18, с. 96]; можна додати: примат гіпертрофованої цивілізаційної сторони культури над її діалогічно-творчою складовою. Так чи інакше, але в даному разі діє *дисгармонійний раціоналізм* (негативну оцінку саме такого раціоналізму переконливо обґрунтував Р. Трач [58]). Проте не варто ототожнювати раціоналізм як такий з його недосконаліми, дисгармонійними варіантами і на цій підставі виправдовувати сучасний антиінтелектуалізм: адже небезпеки, породжені незбалансованим інтелектом, можна пом’якшити лише скориставшись інтелектом, однак тільки гармонійним. Саме спираючись на інтелект, можна “втїлити добрі побажання у конкретні справи, спроможні гарантувати успіх...” [44, с. 127], отримати ефективні рішення, здатні “компенсувати недостатню ефективність раніше прийнятих дій” [5, с. 50]. Водночас нині постає нагальна потреба не просто у підвищенні ефективності рішень, а у розв’язанні нового для людства завдання – забезпеченні згаданої вище (див. розділ 1) адаптації до його власних набутих можливостей (точніше, набутої

інструментальної могутності). І тут не обійтись без *гармонійного інтелекту!*

Гармонійність інтелекту передбачає:

а) що він не зводиться до стандартизованих (і, отже, таких, що легко піддаються формалізації, технологізації, автоматизації, – одним словом, цивілізаційних) варіантів, відомих під назвою *розсудку*, а постає творчим, готовим до опрацювання суперечностей *діалектичним розумом*;

б) що він налаштований на якнайповніше та якнайглибше охоплення світу із доданням часових, просторових і змістових обмежень, а також на *цілісну духовність*, тобто на прилучення до найвищих культурних (буттєвих, за А. Масловим [30]) цінностей у їхній єдності. Вище йшлося про розум як визначальну якість людини, котра вирізняє її з-поміж інших живих істот. Але так само “жадоба цілісного зв’язку з дійсністю у її повності... з усіх живих істот притаманна самій лише людині” [20, с. 115].

Поняття гармонійного інтелекту може здатися новим. Та чи не відоме воно дуже давно під іменем *мудрості*? Останнім часом посилився інтерес до аналізу мудрості у психологічному аспекті [4]. Цікаво при цьому, що у концепції, запропонованій П. Балтесом, серед психологічних характеристик мудрості вказуються, зокрема, високий рівень використовуваних знань та їх збалансованість (цит. за [41, с. 107]).

Вельми слушне порівняння розуму (звичайного, буденного – в оригіналі вжито російське слово *ум*) і мудрості дає Ф. Іскандер: “Розум і мудрість. Розум – це коли ми найкращим чином розв’язуємо ту чи ту життєву задачу. Мудрість обов’язково сполучає (“сопрягает”) розв’язування даної життєвої задачі з іншими життєвими задачами, які перебувають із цією задачею в осяжному зв’язку. Розумний розв’язок може бути й позаморальнішим (“безнравственным”). Мудрий – не може бути позаморальнішим” [23]. Варто згадати й подібну думку С.Л. Рубінштейна, що характеризував мудрість

як уміння “не лише відшукувати засоби для розв’язання задач, що випадково виникли, а й визначати самі задачі й мету життя так, щоб справді знати, куди в житті йти й задля чого...” [53, с. 682]. Прочитую ще й С.Б. Кримського. Пов’язуючи мудрість із “поєднанням розуму та совісті” [26, с. 230], він підкреслює, що “нова, неklasична раціональність утверджує себе в широкому контексті людських цінностей...” [26, с. 109].

Очевидними є небезпеки, які несе раціональність, коли претендує на самодостатність, відриваючись від цілісної системи людських цінностей. До того ж у своїх втіленнях у соціальну практику раціональність раз у раз виявляється не просто дисгармонійною, а й звульгаризованою, спотвореною. Яскравим виявом цього є “культ науки”, коли остання розглядається “не як інструмент пізнання світу і здобуття відносної істини, а як абсолютна Сила, здатна змінити світ у потрібному людині напрямку” [16, с. 69]. При цьому, звісно, не зважають на артикульовану Т.І. Ойзерманом думку, “якої немає в Канта, але яка може бути з нього виведена: *світ рівною мірою і доступний, і недоступний пізнанню*. Це впливає вже з того, що ми завжди пізнаємо лише якусь частину цілого, отже, не можемо вичерпно судити про неї, оскільки не знаємо цілого”. У наведеному міркуванні Ойзерман вбачає найсильніший аргумент “проти сцієнтизму, проти перетворення науки на ікону чи що” (цит. за [35, с. 67]). Найвиразніше окреслені обставини даються взнаки при вивченні вельми складних систем, зокрема соціальних. І тому, як наголошував у своїй нобелівській лекції Ф.А. фон Гаек, “щоб людина не зробила більше зла, ніж добра, у своїх спробах поліпшити соціальний порядок, їй треба зрозуміти: ... вона не може досягти повного знання, яке у принципі зробило б її господарем ситуації” [62, с. 176]. Переоцінка наявних можливостей науки,

вважав І.Т. Фролов, “породжує наукову міфологію, яка стає ще небезпечнішою, коли береться на озброєння політиками”; тому потрібний “новий синтез науки й гуманізму” (цит. за [45, с. 182]).

Наведені висловлювання є взірцями відповідального (і тому – критичного) оцінювання вченими (і філософами, котрі досліджують науку) можливостей та обмежень раціонального пізнання. Та вони не мають нічого спільного з його панікерським запереченням. Як було сказано вище, раціональність має бути вписана у цілісну систему людських цінностей. Але так само очевидно, що без раціональності ця система є не просто неповною, але приреченою на занепад.

Раціонально-рефлексивна свідомість, підкреслює В.С. Швирьов, “є необхідною цінністю культури, зокрема сучасної. Без раціональності ми деградуємо”. При цьому він слушно уточнює, що раціональність “слід розглядати як одну з форм світоставлення людини, одну з форм свідомості, яка не пригнічує інші її форми”. Він висловлюється також на користь розуміння раціональності як деякого ідеалу, як “настанови, що реалізується, але ніколи не може бути реалізована вповні... Це ідеал, подібний до моральнісних настанов. Ми прекрасно розуміємо, що не можемо реалізувати їх повністю. Проте, якщо їх взагалі усунути, то нам не буде на що орієнтуватись і чого прагнути” [13, с. 122].

Відмічена В.С. Швирьовим аналогія видається вельми змістовною: високий раціоналізм не лише узгоджується з моральністю, а й є з нею внутрішньо спорідненим. Констатуючи в іншій своїй праці зміну форм раціональності із прогресом науки, Швирьов водночас відзначає, що найбільше зберігає свою актуальність ціннісний аспект раціоналістичної традиції як “традиції *вільної відповідальної самоусвідомлювальної думки*, котра не піддається тискові зовнішніх сил, як-от інерція повсякденної

свідомості, авторитет традиції, релігійні догми², не кажучи вже про грубий ідеологічний і соціальний диктат” [65, с. 109]. Тут варто згадати й закономірність, виявлену А.П. Назаретяном на базі узагальнення досліджень екологів, економістів, політологів: “по досягненні деякого оптимального обсягу інформації, що використовується у процесі вироблення рішення (кількість враховуваних параметрів, їх системних залежностей, часових масштабів прогнозування), грамотні прагматичні оцінки зникають з моральнісними” [38, с. 133]. Цей напрям думки продовжує Д.І. Дубровський: “Наш час настійно вимагає розвитку нового типу наукового мислення, націленого рівною мірою як на виробництво новації, так і на оцінку її наслідків негативного характеру. Проектування й виробництво новацій має органічно включати з’ясування тих проблем, які вони здатні породити” (цит. за [42, с. 13]). Реалізувати цю вимогу, звичайно, дуже нелегко, але чимало важить бодай її щире визнання як ідеалу, до якого треба наближатися.

Мабуть, слід підтримати втілений у наведених висловлюваннях підхід, що обстоює головні людські цінності (і серед них цінності раціонального пізнання) на протигагу методологічному анархізму, який зневажає або, принаймні, остерігається їх. Щоправда, провісник такого анархізму П. Фоерабанд правий, вказуючи, що “для об’єктивного пізнання є неохідною різноманітність думок. І тільки той метод, який заохочує таку різноманітність, є сумісним з гуманістичною позицією” [61, с. 178]. Має рацію і Ж.-Ф. Ліотар, твердячи, що “будь-яка претензія на створення загальнообов’язкових правил і норм містить у собі небезпеку терору” (цит. за [29, с. 159]). Проте, зважаючи на сказане, слід водночас погодитись із В.Н. Порусом у тому, що “для кожного учасника діалогу обов’язково повинна існувати “вертикаль культури”, у якій не всі елементи рівно-

значні, де є “високе” й “низьке”, а головне існує вектор, спрямований до вищого” (цит. за [42, с. 29]). Простіше кажучи, не можна обійтися без орієнтації на цінності, зокрема на цінності раціоналізму. Інакше позбавляється змісту поняття про об’єктивне пізнання, а тому міркування про те, що є сутнісним для нього, втрачають сенс.

4. Категорія медіації в обґрунтуванні раціогуманізму. Тут стають у пригоді категорії *інверсії* та *медіації*, що плідно використовуються у сучасній культурології та методології людинознавства. Під *інверсією* розуміють перехід від утвердження якоїсь тези до її відкидання та до утвердження протилежної за змістом, а також зворотний перехід. Часто має місце послідовність таких протилежних за напрямком переходів, коливання між взаємовиключними позиціями. “...Наприклад, ставлення до людини як до друга може миттєво змінитися на ставлення до неї як до ворога, і навпаки” [19, с. 82]. Принципово досконалішим, порівняно з інверсією, механізмом оперування змістом свідомості є *медіація* (від лат. *media* – середина). Її сутність – в ув’язуванні разом тез, які в тих чи тих аспектах суперечать одна одній, і в отриманні завдяки цьому нового цілісного знання.

Розглядаючи питання, що цікавлять нас, ми можемо скористатися поняттям медіації у двох планах.

По-перше (детальніше див. [12]), смисловим (емоційно-ціннісним) підґрунтям медіації можна вважати прагнення подолати певний когнітивний дисонанс. Якщо цей смисл спонукав до діяльності, яка – за допомогою міжсуб’єктивних і внутрішніх діалогів – забезпечила просунення у пізнанні об’єктів, щодо яких виник дисонанс, то можна констатувати продуктивність медіації, котра за сприятливих обставин сягає й рівня системного синтезу (за менш сприятливих такий синтез досягається лише на метарівні, тобто

² Відмежовування наукового раціоналізму від релігійних (як і будь-яких інших) догм не виключає визнання важливої ролі релігії як носія і транслятора духовних цінностей.

рівні не знань про об'єкти, а знань про знання / або думки, гадки / про об'єкти [10, розділ 10]). За відсутності згаданого просунення має місце, за термінологією статті [12], *псевдомедіація* (або, висловлюючись толерантніше, *квазімедіація*), що формує позбавлене цілісності (хоча б і внутрішньо суперечливої), *еклектичне* знання. Еклектика становить, звичайно, неусувну складову культури. Проте доводиться із прикрістю констатувати надання їй надмірних позитивних смислів у межах сучасного постмодернізму.

По-друге, інверсійним шараханням між полюсами бінарної опозиції (в даному разі між авторитаризмом і догматизмом, з одного боку, і анархією – чи то суспільною, чи теоретичною, – з іншого) слід протиставити медіаційне настановлення на конструктивне подолання однобічностей, притаманних таким полюсам. Вибір між догматизмом і “постмодерністським “вінегретним” плюралізмом” [57, с. 20] є хибним; натомість варто віддати перевагу “діалектичній системності мислення” [Там само]. Це не означає повного заперечення постмодерністських тенденцій (що було б проявом догматизму). За М.В. Шугуровим, у соціальній поведінці призначення “постмодерністського сценарію”, із характерною для нього “ледачою толерантністю”, – служити викликом нормовідповідній (“режимній”) толерантності, “відповідаючи на який остання б розвивалась” [67, с. 149]. Так само можна вбачати певні позитивні моменти й у теоретичній анархії (інакше кажучи, в еклектиці, зокрема постмодерністській), та лише при наданні їй суто тимчасового, перехідного статусу, усвідомленні її ролі як кризового феномена, що готує поле для нової системності. Вище я критично висловився щодо методологічного анархізму П. Фоерабенда, але з ним можна погодитись у тому, що “навіть та наука, яка спирається на закон і порядок, успішно розвиватиметься лише в тому разі, якщо в ній бодай інколи відбуватимуться анархістські рухи” [61, с. 158]. Не варто, однак, бачити в анархії норму і взірць.

5. Раціогуманістичний підхід у психологічній царині. Безсумнівно, коли досліджуються об'єкти дуже складні, суперечливі, мінливі, до того ж такі, що мають виражені суб'єктні властивості (а саме з цим ми зустрічаємось у людинознавстві, передусім у психології), то орієнтуватися на ідеал раціональності набагато важче, ніж у разі простіших об'єктів. За Г.С. Померанцем, “точні науки... мають справу з банальними предметами думки, тому вони й точні. Можна точно висловитися про властивості міді, з органічною молекулою справа обстоїть гірше... А з людиною зовсім погано. Спробуйте точно висловитися про Гамлета” [47, с. 23]. І тому закономірною постає констатація: “Парадокс наукової психології у тому, що чим більше вона наближається до науковості, тим менше вивчає людину” [66, с. 45].

Проте вдумаємось у це твердження. Ступінь “наближення до науковості” (точніше, до наукової раціональності) тут фактично оцінюється за використовуваними процедурами. Та цього ж не досить! Чи варто відзначати як “наукову” таку психологію, яка мало каже про свій об'єкт – людину? Вочевидь за обсягом аж ніяк не мало, але при цьому обминаючи чи не найсуттєвіше – не розкриваючи належною мірою істини щодо неї. За такого підходу реалізується вищезгаданий (див. розділ 3) “примат засобу над метою, часткової мети над смислом...”.

Не випадково до сцієнтистських напрямків у людинознавстві ставляться дуже по-різному: одні вважають їх взірцями наукової раціональності, а інші піддають критиці за “надмірну раціоналістичність”. Мабуть, на критику ці напрямки справді заслуговують, але системних вимог раціоналістичної наукової методології вони якраз не задовольняють. Можна сказати, що у них (принаймні якщо вони абсолютизуються як єдино можливі чи правильні) знаходить певний вияв дисгармонійний раціоналізм. Характерний приклад – бігевіористична психологія, яка відмовляється вивчати свідомість і

духовне життя особистості на тій підставі, що до їх пізнання не можна застосувати апробовані в межах цього напрямку методи дослідження. Тим часом раціоналістична методологія вимагає долучати (відшукувати або, якщо вони відсутні, створювати) методи, які були б адекватні об'єктам, що вивчаються, й не ігнорували їхніх найважливіших властивостей. Т.В. Панфілова слушно вбачає науковість психології передусім у тому, що психічні процеси мають досліджуватись “у їх дійсному розгортанні, багатобічності й суперечливості” [43, с. 175], і робить висновок, що така науковість цілком узгоджується з гуманістичністю. Додам, зі свого боку, що наукова спадщина Г.С. Костюка становить взірць саме такого підходу.

Яскравим втіленням у психології раціогуманістичного підходу (конкретніше: а) суттєвого для сучасного гуманізму поєднання конструктивістської налаштованості з повагою до закономірностей функціонування і тенденцій розвитку органічних цілісностей – див. розділ 1; б) відповідного раціоналістичній традиції зосередження на визначенні вимог до наукового методу, адекватного досліджуваному об'єкту) можна вважати обґрунтований С.Д. Максименком *генетико-моделювальний метод* дослідження процесу становлення особистості. Таке дослідження, в ідеалі, – “це співіснування за принципом сполучальності (Г.С. Костюк): ми повинні дати змогу особистості (об'єкту вивчення) вільно функціонувати і розвиватися за власними законами, але, водночас, надавати їй керовано такі можливості (природні і соціальні), які підлягають емпіричній фіксації і верифікуванню” [28, с. 6].

У зв'язку із сказаним варто відзначити ще й таке. Коли йдеться про людину, то недооцінювання чуттєво-емоційної сфери й несвідомого психічного (взагалі – спираючись на штучно “раціоналізовану” модель людини, брак уваги до ірраціонального в ній) нехтує – хоч попервах

це здається парадоксальним – принципом раціонального наукового пізнання, що, як було щойно нагадано, вимагає передусім адекватності пропонованих моделей. Так само вимогам наукового раціоналізму (і раціогуманізму) не відповідають освітні системи, які фактично спираються на неадекватні моделі людини, що знаходить вияв у недостатній увазі до естетичного розвитку учнів, нехтуванні особливостями “правопівкульних” дітей і т.ін. До того ж гармонійний раціоналізм поціновує цілісний інтелект у єдності його дискурсивних та інтуїтивних складників. Д.І. Дубровський зазначає з цього приводу, що ірраціональне “присутнє у творчому процесі, але готовий продукт творчості, який має істотну соціальну цінність, – це нова, *унікальна цілісність* і, отже, сутнісно раціональна якість, котра протистоїть хаотичному, тому, що розкладається, аморфному, суб'єктивістському, абсурдному” (цит. за [42, с. 10]).

Застосовуючи це загальне положення до підготовки практичних психологів, констатуємо, що є слушними (й відповідними принципів раціогуманізму) і увага до формування у студентів – майбутніх психологів – інтелектуальної готовності до професійної діяльності, і виокремлення у складі такої готовності “вираженого творчого настановлення... в сукупності зі здатністю до метафоризації професійної інформації” [6, с. 11].

Раціогуманістичний підхід отримує конкретизацію також у виділенні окремих принципів гуманістично зорієнтованої соціальної поведінки, що підтвердили свою слушність у тій чи іншій її сфері, і у поширенні цих принципів (за наявності раціональних підстав до того) на ширший діапазон застосувань. Так, наприклад, один з істотних у гуманістичній психології та педагогіці принцип орієнтації у взаємодії з партнером (клієнтом, учнем тощо), передусім на його найвищі досягнення (і реальні, і потенційні), варто поширити, зокрема, на сферу взаємодії світоглядних спрямувань

(див. вище, розділ 1), методологічних парадигм, наукових напрямів³. Тут можна згадати, що один із провідних психологів-гуманістів США, Т.Грінінг, вважає прикрою помилкою американської гуманістичної психології надто сильне “протиставлення себе іншим течіям, а також антиінтелектуалістичне настановлення” (цит. за [49, с. 6]).

Чимало непорозумінь пов’язано з тим, що, обговорюючи проблему застосування у психології раціоналістичної наукової методології, найчастіше ототожнюють останню з методологією природничо-науковою⁴, якій протиставляється суб’єктивний підхід, “що спирається на інтуїцію, міфологію, етику” [46, с. 43]. Психологія постає наче перед вибором між цими двома варіантами. Здається, що при цьому забувають про існування гуманітарних наук – філології, культурології, мистецтвознавства, історичної науки тощо. Гуманітарні науки, як і природничі, прагнуть здобувати істину раціональними методами. Проте, оскільки їхні об’єкти дуже складні, суперечливі, мінливі, вони змушені послаблювати вимоги до чіткості понять, строгості емпіричних методів і логічних процедур, вдаватися до герменевтичних прийомів (розуміння, інтерпретації) заради повнішого охоплення багатьох сторін зазначених об’єктів.

Гуманітарні науки зазнають труднощів не лише через складність досліджуваних об’єктів, а й через емоційно-ціннісне ставлення до них дослідника, яке заважає йому неупереджено шукати істину. Ця трудність, однак, не є непереборною: тут стає у нагоді прагнення до здобуття раціонально підтверджуваної істини як

провідний нормативний смисл науково-пізнавальної діяльності [7; 10]. Як зазначав А. Ігнатов, “правда, викривлена внаслідок ціннісного впливу, може бути за допомогою цінності і відновлена... Ідеології, релігії, патріотизм і політика базуються на цінностях. Ці цінності ведуть до хибних думок, ілюзій, помилок. Але любов до істини теж є цінність. Як і пишання історика тим, що він у змозі подолати свої власні симпатії, дозволити собі об’єктивність” (цит. за [24, с. 185]).

У людинознавстві (у психологічній науці зокрема), поряд з природничо-науковою, існує солідна гуманітарна традиція; тому ці традиції мають конструктивно взаємодіяти. Досягти такої взаємодії непросто. Нерідко відбуваються занадто гострі дискусії (їх осмислюють як суперечки “між “культурою” й “цивілізацією”, між “метафоричним” і “поняттєвим” баченнями світу” [17, с. 52]). І лише поступово налагоджується конструктивний діалог. Водночас потреба в діалогічній взаємодії гуманітарної та природничо-наукової традицій усвідомлюється дедалі ясніше – і щодо психології, і у ширшому масштабі. Вказується, що “пізнання найцікавіших аспектів феномена свідомості стає можливим лише при погляді на нього одночасно з двох сторін – природничо-наукової та гуманітарної” [33, с. 71]. Наголошується на важливості “збереження й подальшого розвитку систематичної функції пізнання на базі синтезу когнітивних практик, а також діалогу двох традицій – розсудливо-раціональної (картезіанської) у її сучасному вигляді та екзистенційно-антропологічної” [34, с. 52].

³ Аналогія між зіставлюваними видами взаємодій може здатися дещо далекою (а відтак можливості поширення принципу, що розглядається, – дещо сумнівними) з огляду на симетричність взаємодій наукових напрямів, парадигм тощо й начебто очевидну асиметричність взаємодії педагога з учнем, або психолога з клієнтом (про параметр діалогу “симетричність/асиметричність” див. [3]). Проте істотна асиметричність є тут обов’язковою лише в аспекті соціальних ролей партнерів; водночас за гуманістичного підходу має місце симетричність взаємодії у тому сенсі, що обидва партнери є її повноправними суб’єктами.

⁴ Цьому сприяє, крім іншого, те, що англійське словом *science* здебільшого означає природничу науку або таку, що побудована на кшталт природничої.

Утім наведені вимоги можна вважати застосуванням до сфери пізнання більш загальних світоглядних ідей; вони захоплюють “тлумачення й серйозне визнання інших, таких, що не збігаються з нашим, підходів до дійсності” [51, с. 105], передбачають, що *ідеологія виживання людства* “має виходити не з універсального еволюціонізму й прогресизму, які спрямовують усе суще до якоїсь абстрактної точки, а з настанови на коеволюцію його різних форм” [27, с. 75].

І у пізнанні буття, і в намаганні вплинути на нього в гуманістичних цілях має принципове значення одночасне наголошення і повага до *різних форм*, і настанови на їх *коеволюцію*. Тут варто процитувати ще Ф.Т. Михайлова. Зазначаючи, що “діалог філософських культур не вимагає перемоги однієї над усіма іншими”, він водночас відкидає “плюралізм без берегів”; останній, будучи “таким самим плоским, як і абстрактно стверджувальний монізм”, призводить до того, що “філософія із розгалуженого саморозвивального єдиного Поняття про Буття перетворюється на компот...” [36, с. 36].

Повертаючись до психології, можна зробити висновок, що психологам варто було б: по-перше, більшою мірою базувати на засадах раціогуманізму свою дослідницьку й практичну діяльність, побудову її методології (а також, відповідно до вищесказаного, взаємодію між науковими школами); по-друге, приділяти особливу увагу з’ясуванню психологічних чинників, котрі або перешкоджають, або допомагають внесенню раціогуманістичних засад у різні види соціальної поведінки (зокрема, й у поведінку психологів – науковців і практиків). Розробка проблематики соціального пізнання, психологічної епістемології, психологічної герменевтики [2; 12; 48] має стати тут окремим професійним завданням.

6. Функціональність психологічного пізнання. У цій статті зосередимось бодай на одній проблемі даної сфери.

Добре відомо (принаймні з часів В. Дільтая), що термін “психологічне пізнання” може означати зовсім різні речі. Цей плюралізм слід, мабуть, вітати, але за умови відповідності форм пізнання розв’язуванню задачам (нагадаю, що проблема *функціональності знань* є однією з основних у психологічній епістемології [12]).

Обминаючи проміжні ситуації, розглянемо полюси. На одному з них – номотетичне фундаментальне дослідження, спрямоване на з’ясування закономірностей функціонування й розвитку психіки. Для отримання висновків, які можуть претендувати на достовірність, тут бажано залучити якнайбільше інформації та найретельніше її опрацювати.

Слід підкреслити, що таке дослідження зовсім не має абстрагуватися (варто висловитися сильніше: повинно не абстрагуватися) від специфіки своїх об’єктів – включно із притаманними досліджуваним особам індивідуальними особливостями (хіба що вони враховуються через статистичні розподіли) та суб’єктними якостями. У статті [7] я вже цитував дотепне коментування П. Тілліхом тези Ж.-П. Сартра “екзистенція передує есенції”. Тілліх запитує: “Чи не містить це речення, попри його інтенцію, якогось твердження щодо есенціальної (сутнісної) природи людини?” – і відповідає: “Так, містить! Особлива природа людини полягає в її здатності творити себе” (цит. за [32, с. 133]).

Другий полюс – це ідіографічне вивчення людського індивіда (або, радше, особистості), причому разом із інтуїтивним емпатичним його розумінням, що здійснювані в межах практичної роботи з надання йому психологічної допомоги. Про максимізацію інформації щодо індивіда тут не йдеться; натомість потрібна її оптимізація за кількісними та якісними критеріями. Надмірний обсяг інформації не бажаний тут не лише тому, що утруднює її швидке опрацювання; крім того, операції з її отримання й використання можуть порушити природність

і невимушеність спілкування психолога і клієнта. Дж. Гілмен запитує: “Чи сприяють відомості, отримані за рахунок ще більшого віддалення спостерігача від спостережуваного, шляхом внутрішнього роз’єднання самого індивіда, надання йому допомоги, зціленню його душі? Що з надбаних відомостей може бути реалізоване й інтегроване особистістю, котра розвивається?..” [63, с. 31].

В описаній ситуації опрацювання психологом інформації про клієнта і вся взаємодія з ним великою мірою спирається на інтуїцію. “То при чому ж тут раціоналізм?” – може запитати читач. Спробую відповісти. По-перше, нагадаю сказане Д.І. Дубровським (див. вище, розділ 5) про те, що наявність ірраціональних механізмів у творчому процесі не суперечить раціональній якості його продуктів. По-друге, рефлексія психологом його взаємодії з клієнтами і свідоме узагальнення істотних властивостей такої рефлексії, її процесу й результатів (що, власне, й робить Дж. Гілмен) збагачують (причому раціональним, хоч і не формалізованим, способом) масив психологічних знань – і прикладних (безпосередньо потрібних для роботи психолога-практика), і фундаментальних – тих, що розкривають важливі аспекти людської сутності.

У цьому плані заслуговує на підтримку коментування Б.Г. Матюніним [31] відомої тези К.Д. Ушинського «Якщо педагогіка хоче виховувати людину в усіх відношеннях, то вона повинна до того пізнати її теж в усіх відношеннях» [60, с. 15]. Для оптимальної взаємодії з конкретною дитиною (як і з будь-яким суб’єктом) кращим, на думку Матюніна, є гармонійне поєднання знання і незнання про неї. У зв’язку з цим звертаю увагу на те, що Матюнін чинить цілком дочечно, критикуючи не Ушинського (який писав про те, що має пізнати педагогіка), а деяких сучасних педагогів-дослідників, котрі інтерпретують Ушинського в тому сенсі, що вчитель має прагнути того, аби пізнати в усіх відношеннях кожного конкретного школяра. Загалом підтриму-

ючи позицію Матюніна, я водночас висловив у [12] думку, що вчителів не стане на заваді (скажімо, для планування педагогічних дій) якнайповніше знання і про конкретну дитину – та лише за умови, що він у своїй взаємодії з нею зуміє абстрагуватися від усієї інформації, котра може зашкодити беззастережному її прийняттю, принаймні в інтерпретації К. Роджерса, і невимушеному спілкуванню з нею (більше того, “щиро забути” таку інформацію). Було зроблено уточнення, що для реалізації такого підходу потрібний високий рівень особистісного розвитку педагога, його спроможність керувати системою своїх знань.

Звертаючись же до загальної проблематики психологічного пізнання, слід, мабуть, наголосити:

по-перше, на тому, що різним методологічним парадигмам у психології відповідають специфічні функціональні (об’єктні та проблемні) ніші, у кожній з яких є найадекватнішою певна парадигма;

по-друге, на тому, що у взаємодії вказаних парадигм (точніше, базованих на них орієнтацій) критика (без якої, звичайно, не обійтись) має бути лише стороною взаємозбагачувального конструктивного діалогу.

Міркуючи над становленням “психологічного канону ХХІ століття”, С.О. Мусатов висунув ідею, що таким канонам як “рушійною силою та взірцем психологічного знання” [52, с. 827] “може виступити єднання людей як своєрідний вчинок духовного рівня, що не заперечує їх неповторної індивідуальності, а взаємно збагачує цю їхню якість на базі колективної творчості...” [37, с. 187]. Звичайно, потребує подальшого опрацювання питання про те, якими способами та якою мірою такий канон здатний забезпечити логіко-змістову інтеграцію психологічного знання. Але те, що принцип зазначеного єднання неповторних індивідуальностей, поширений на взаємодію орієнтацій і напрямків у психології, має бути ціннісною засадою розвитку психологічної науки і практики, є, на мій погляд, очевидним.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи сказане вище, констатуємо, що у розробленні й застосуванні раціогуманістичного підходу у психології варто базуватися, зокрема, на наступних ідеях:

- конструктивістського (на протигау фаталістичному) ставлення до суспільного та індивідуального буття, причому у поєднанні з повагою до інтересів та позицій суб'єктів (різного рівня), з якими здійснюється взаємодія, і, ширше, до закономірностей функціонування і тенденцій розвитку органічних цілісностей;

- якнайповнішого опертя у здійсненні діяльності гуманістичного спрямування на досягнення й можливості інтелектуальної культури (як невід'ємної складової цілісної людської культури) і, зокрема, науки – як її (інтелектуальної культури) найчіткішого втілення;

- розуміння серйозних небезпек дисгармонійного раціоналізму і водночас того, що шляхом до їх подолання є не антиінтелектуалізм, а опертя на гармонійний інтелект (мудрість), ознаками якого є долання часових, просторових і змістових обмежень у сприйнятті світу, творча налаштованість на опрацювання суперечностей і прилученість до найвищих культурних цінностей у їхній єдності;

- визнання як головних вимог наукової раціональності, забезпечення адекватності пропонованих моделей досліджуваних об'єктів (коли йдеться про пізнання людської психіки, такі моделі мають, зокрема, відображати притаманний їй ірраціоналізм) й узгодженості цих моделей (і методів дослідження загалом) із особливостями розв'язання пізнавальних чи практичних задач;

- визнання цінності (зокрема, у психологічному пізнанні) як природничо-наукової, так і гуманітарної методологічних традицій, причому із розумінням того, що, при спільній налаштованості на щойно вказані головні вимоги, вони розрізняються наданням переваги або точності й доказовості отримуваних знань, або повноті охоплення власти-

востей складних об'єктів; саме тому для успішного пізнання таких об'єктів є природною взаємодія зазначених традицій;

- медіаційного опрацювання суперечливих змістів за допомогою міжсуб'єктних і внутрішніх діалогів, із уникненням крайнощів догматичного монізму і “ледачого”, байдужого до цінностей плюралізму, орієнтацією на досягнення системного синтезу (хоча б на метарівні) та допущенням еклектичної квазімедіації лише як перехідного, кризового феномена, котрий готує поле для нової системності;

- виділення особливих принципів гуманістично зорієнтованої соціальної поведінки, що підтвердили свою слушність у тій чи тій її сфері, і поширення цих принципів (за наявності раціональних підстав до того) на ширший діапазон застосувань;

- актуальності з'ясування психологічних чинників, котрі або перешкоджають, або допомагають внесенню раціогуманістичних засад у різні види соціальної поведінки (зокрема, й у поведінку психологів – науковців і практиків).

Цілком ясно, що сукупність викладених ідей (разом із сформульованими у [7]), не може претендувати на системність (не кажучи вже про повноту) в характеристиці засад раціогуманістичного підходу в психології. Тому перспективу подальших розвідок вбачаємо у спрямуванні зусиль на досягнення такої системності. Бажано приділити увагу також розробці інструментарію окресленого підходу й виявленню конкретних можливостей його застосування у різних сферах психологічної науки і практики.

1. Аантус К. Головна течія у психології та гуманістична альтернатива // Гуманістична психологія: Антологія в 3 т. за ред. Р. Трача, Г. Балла: Т. 1. Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. - К.: Пульсари, 2001. - С. 23-36.

2. Андреева Г.М. Социальное познание – старт или финиш? // Вопр. психологии. – 2004. – № 3. – С. 124-131.

3. Андрієвська В.В. Навчальний діалог: основні характеристики // Діалогічна взаємодія у навчально-виховному процесі загальноосвітньої школи. Кн. для вчителя / За ред. Г.О. Балла, О.В. Киричука, Р.М. Шамелашвілі. – К.: ЗМН, 1997. – С. 47-61.

4. Анциферова Л.И. Мудрость и ее проявления в разные периоды жизни человека // Психол. журн. – 2004. – № 3. – С. 17-24.

5. Ахизер А.С., Гольц Г.А. Неэффективность решений как фактор дезорганизации общества (на примере транспортной системы России) // Обществ. науки и современность. – 2003. – № 6. – С. 41-50.

6. *Бадалова М.В.* Формування в майбутніх психологів інтелектуальної готовності до розв'язування консультативних задач: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. - К.: Інститут психології ім. Г.С. Костюка АПН України, 2004. - 18 с.
7. *Балл Г.* До визначення засад раціогуманістичного підходу в методології психологічної науки // Психологія і суспільство. - 2000. - № 2. - С. 74-90.
8. *Балл Г.* Післямова // Гуманістична психологія: Антологія в 3 т. за ред. Р. Трача, Г. Балла: Т. 1. Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. - К.: Пульсари, 2001. - С. 246-251.
9. *Балл Г.О.* Про світоглядні орієнтири гуманістичної психології // Практична психологія та соціальна робота. - 2002. - № 2. - С. 54-57.
10. *Балл Г.О.* Сучасний гуманізм і освіта: Соціально-філософські та психолого-педагогічні аспекти. - Рівне: Ліста, 2003. - 128 с.
11. *Балл Г.* Категорія «культура особистості» в аналізі гуманізації загальної та професійної освіти // Педагогіка і психологія професійної освіти: результати досліджень і перспективи: Зб. наук. праць / За ред. І.А. Зязюна, Н.Г. Ничкало. - К., 2003. - С. 51-61.
12. *Балл Г.О.* Актуальні проблеми психологічної епістемології // Мова і культура. - К., 2003. - Вип. 6. - Т. II. Психологія мови і культури. Мова і засоби масової комунікації. - С. 5-12.
13. *Берега раціональності: Беседа с В.С. Швыревым* // Вопр. философии. - 2004. - № 2. - С. 113-126.
14. *Библер В.С.* На границах логики культуры: Книга избранных очерков. - М.: Русское феноменологич. общ-во, 1997. - 440 с.
15. *Бородавкин С.В.* Гуманизм в культуре и культура в гуманизме // Вопр. философии. - 2004. - № 5. - С. 163-176.
16. *Бочаров В.В.* Интеллигенция и насилие: социально-антропологический аспект // Антропология насилия / Отв. ред. В.В. Бочаров и В.А. Тишков. - СПб.: Наука, 2001. - С. 39-87.
17. *Голіченко Т.* Интеллектуали у фокусі сучасних французьких соціологічних, політологічних та історичних досліджень // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. - 2004. - № 2. - С. 42-63.
18. *Гончаренко С.У.* Зміст загальної освіти і її гуманітаризація // Неперервна професійна освіта: проблеми, пошуки, перспективи / За ред. І.А. Зязюна. - К.: Віпол, 2000. - С. 81-107.
19. *Давыдов А.П.* Проблема медиации в европейской культуре: Запад и Россия. Статья 1. Представление о человеке как форма медиации и проблема культуры // Обществ. науки и современность. - 2000. - № 6. - С. 82-93.
20. *Делл'Аста А.* Виховання та дійсність // Філософська думка. - 2004. - № 2. - С. 114-124.
21. *Зеньковский В.В.* Об образе Божьем в человеке // Вопр. философии. - 2003. - № 12. - С. 147-161 (Впервые опубликовано у 1931 році).
22. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. - М.: Политиздат, 1974. - 271 с.
23. *Искандер Ф.* О движении к добру и технологии глупости // Литературная газета. - 1986. - 30 июля.
24. *Кантор В.К.* Рецензия на кн.: *Ignatow, Assen.* Chronos im Blickfeld von Klio: Versuch einer Erkenntnistheorie der Historie // Вопр. философии. - 2003. - № 1. - С. 184-186.
25. *Кольцова В.А.* Системный подход и разработка проблем истории отечественной психологической науки // Психол. журн. - 2002. - № 2. - С. 6-18.
26. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. - К.: ПАРАПАН, 2003. - 240 с.
27. *Кутырев В.А.* Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопр. философии. - 2003. - № 1. - С. 63-75.
28. *Максименко С.Д.* Метод дослідження особистості // Практична психологія та соціальна робота. - 2004. - № 7. - С. 1-8.
29. *Малахов В.С.* Лиотар, Жан-Франсуа // Современная западная философия: Словарь. - М.: Политиздат, 1991. - С. 158-159.
30. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. - М.: Смысл, 1999. - 425 с.
31. *Матюнин Б.Г.* Нетрадиционная педагогика. - М.: Школа-Пресс, 1994. - 96 с.
32. *Мей Р.* Становлення екзистенційної психології // Гуманістична психологія: Антологія в 3 т. за ред. Р. Трача, Г. Балла: Т. 1. Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. - К.: Пульсари, 2001. - С. 124-164.
33. *Менский М.Б.* Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами // Вопр. философии. - 2004. - № 6. - С. 63-75.
34. *Микешина Л.А.* Философия познания: Polemические главы. - М.: Прогресс-Традиция, 2002. - 622 с.
35. *Митрохин Л.Н.* Из бесед с академиком Ойзерманом // Вопр. философии. - 2004. - № 5. - С. 33-77.
36. *Михайлов Ф.Т.* Образование и власть // Вопр. философии. - 2003. - № 4. - С. 31-47.
37. *Мусатов С.А.* К вопросу о психологическом каноне XXI столетия // Журнал практикующего психолога. - 2004. - Вып. 10. - С. 169-189.
38. *Назаретян А.П.* Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы: Очерки междисциплинарной теории прогресса. - М.: Недра, 1991. - 222 с.
39. *Назаретян А.П.* Синергетика, когнитивная психология и гипотеза техно-гуманитарного баланса // Обществ. науки и современность. - 1999. - № 4. - С. 135-145.
40. *Назаретян А.П.* Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // Вопр. философии. - 2002. - № 11. - С. 73-84.
41. *Нартова-Бочавер С.К.* Дифференциальная психология: Учебное пособие. - М.: Флинта, 2003. - 280 с.
42. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре: Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. - 2003. - № 12. - С. 3-52.
43. *Панфилова Т.В.* Гуманистический потенциал психоанализа // Обществ. науки и современность. - 2003. - № 3. - С. 173-176.
44. *Паронджанов В.Д.* Устойчивое развитие и проблема улучшения интеллекта // Обществ. науки и современность. - 2003. - № 2. - С. 125-135.
45. *Пастушный С.А.* К выходу в свет трехтомника «Избранных трудов» академика И.Т. Фролова // Вопр. философии. - 2004. - № 5. - С. 177-183.
46. *Плес З.* Методологические проблемы научного наследия К. Юнга, К. Роджерса, А. Маслоу в контексте современной психологии: Дис. в форме научного доклада на соискание уч. степени доктора наук в области психологии. - К.: Международ. кадровая академия, 2004. - 46 с.
47. *Померанц Г.* Интеллигент в разломе России // Искусство кино. - 1993. - № 6. - С. 27-29.
48. Проблемы психологической герменевтики / За ред. Н.В. Чепелевой. - К.: Міленіум, 2004. - 276 с.
49. Психология с человеческим лицом: Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, В.Г. Щур. - М.: Смысл, 1997. - 336 с.
50. *Роджерс К.* Вчитися бути вільним // Гуманістична психологія: Антологія в 3 т. за ред. Р. Трача, Г. Балла: Т. 1. Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. - К.: Пульсари, 2001. - С. 38-59.
51. *Розин В.М.* Личность как учредитель и менеджер «себя» и субъект культуры // Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко. - М.: Наука, 2002. - С. 42-112.
52. *Роменец В.А., Маноха І.П.* Історія психології ХХ століття. - К.: Либідь, 1998. - 992 с.
53. *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. - М.: Учпедгиз, 1946. - 704 с.
54. *Смит Н.* Современные системы психологии: История, постулаты, практика. - СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. - 384 с.
55. *Смольсон М.Л.* Психологія розвитку інтелекту. - К., 2001. - 276 с.
56. *Сухомлинский В.А.* Павлышская средняя школа. - М.: Просвещение, 1979. - 393 с.
57. *Тарасенко В.* Дивовижна «ненаука» соціологія // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. - 2004. - № 2. - С. 5-23.
58. *Трач Р.* Нігілізм як виклик // Газ. «Наша віра». - 2004. - №2-3. - С. 8-9; № 4. - С. 8-9.
59. *Устоюшкин Ю.М.* Культура и гуманизация общества // Вестник Моск. ун-та. Философия. - 1992. - № 6.
60. *Ушинский К.Д.* Педагогические сочинения: В 6 т. - М.: Педагогика, 1990. - Т. 5. - 522 с.
61. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. - М.: Прогресс, 1986. - 542 с.
62. *Хайек Ф.А. фон.* Претензии знания // Вопр. философии. - 2003. - № 1. - С. 168-176.
63. *Хиллман Дж.* Внутренний поиск: Сборник работ разных лет. - М.: Когито-Центр, 2004. - 335 с.
64. Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко. - М.: Наука, 2002. - 445 с.
65. *Швырев В.С.* Рациональность в современной культуре // Обществ. науки и современность. - 1997. - № 1. - С. 105-116.
66. *Шкуратов В.А.* Историческая психология. - М.: Смысл, 1997. - 505 с.
67. *Шугуров М.В.* «Праздная» толерантность: постмодернистский сценарий // Обществ. науки и современность. - 2003. - № 5. - С. 140-149.

Надійшла до редакції 25.08.2004.