

Усе це дає змогу екстраполювати семантику казкового нарративу як модель актуалізації та розвитку креативності в дошкільному віці.

На сьогодні з метою сприяння цьому процесу в дослідженнях зроблено акцент на методиках діагностики і розвитку вербальної креативності на матеріалі твору казкового тексту, на що буде спрямована подальша наша робота.

Література

1. Бремон К. Логика повествовательных возможностей / К. Бремон // Семиотика и искусствометрия / [под ред. Ю.М. Лотмана]. – М. : Мир, 1972. – С. 108–136.
2. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения / В.В. Давыдов. – М. : Интор, 1996. – 543 с.
3. Дружинин В.Н. Психология общих способностей / В.Н. Дружинин. – СПб. : Питер, 1999. – 368 с.
4. Дьяченко О.М. Роль слова в развитии воображения дошкольника / О.М. Дьяченко, Е.Л. Пороцкая // Слово и образ в решении познавательных задач дошкольниками / [под ред. Л.А. Вергера]. – М. : Интор, 1996. – С. 78–97.
5. Зеленкова Т.В. Функционально-статистический анализ сказок, сочиненных детьми / Т.В. Зеленкова // Вопросы психологии. – 2001. – № 6. – С. 17–27.
6. Кербелете Б.П. Историческое развитие структур и семантики сказок / Б.П. Кербелете. – Вильнюс : Вага, 1991. – 350 с.
7. Краснянский В.В. Стилистика художественной речи / В.В. Краснянский. – М. : Изд. Моск. ун-та, 1972. – 33 с.
8. Кудрявцев В.Т. Инновационное дошкольное образование: опыт, проблемы и стратегия развития / В.Т. Кудрявцев // Дошкольное воспитание. – 1998. – № 10. – С. 73–80.
9. Лотман Ю.М. Об искусстве / Ю.М. Лотман. – СПб. : Искусство-СПб, 1998. – С. 400–440.
10. Моляко В.А. Проблемы психологии творчества и разработка к изучению одаренности / В.А. Моляко // Вопросы психологии. – 1994. – № 5. – С. 86–95.
11. Пропп В.Я. Морфология сказки / В.Я. Пропп. – 2-е изд. – М. : Наука, 1969. – 164 с.
12. Сапогова Е.Е. Морфология и психосемиотика сказки в контексте моделирующих процессов воображения / Е.Е. Сапогова // Журнал практического психолога. – 1999. – № 10–11. – С. 5–27.

ЛЕВЧЕНКО Я.Е.

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНОГО КОМПОНЕНТА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ МАЙБУТНЬОГО ВЧИТЕЛЯ

У всі часи духовність відігравала величезну роль у житті суспільства. На сьогодні проблема духовності сучасної молоді – тема, що стосується не тільки України. Численні глобальні проблеми сучасності, серед яких суперечки на ґрунті національних, політичних, конфесійних розбіжностей, пов'язані із руйнуванням традиційних норм і цінностей. При цьому одні перебувають у лоні марновірства, магізму й ідолопоклонства, інші сповідують ту чи іншу релігію або віддають перевагу атеїзму. У цій ситуації особливо нагальною стає проблема виховання майбутнього вчителя на основі православної культури в усіх формах її прояву: релігійній, ідеологічній, науковій, художній, що дає можливість більш повного й об'ємного сприймання світу, свого місця в ньому. Ані духовне, ані моральне, ані психічне життя сучасної молоді неможливо зрозуміти, якщо не враховувати релігійно-етичні погляди на особистість, саме в релігійній антропології (вчення про людину) й етиці (вчення про мораль) розкривається сутність загальнолюдських цінностей. Релігійно-етичний компонент формування особистості відіграє роль морального і світоглядного фактора підготовки майбутнього вчителя.

Сьогодні, коли світ стрімко змінюється, культурні й духовно-релігійні традиції різних народів усе інтенсивніше взаємодіють між собою. У

зв'язку із цим важливо звернутися до того, як у різних духовно-релігійних вченнях розкривається проблема людини та її особистості. Йдеться не про особисту віру в Бога й не про церковну практику, а тільки про те, як у різних релігіях розуміється проблема самої особистості. Вона як особлива тема в релігійній філософії й богослов'ї з'явилася зовсім недавно, а саме наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. У православної релігійній думці проблема людської особистості почала вперше спеціально розроблятися М.О. Бердяєвим, С.М. Булгаковим, Б.П. Вишеславцевим, Л.П. Карсавіним, В.М. Лосським, В.С. Соловйовим, С.Л. Франком та ін. Останніми роками інтерес до цієї проблеми гостро підсилюється, що підтверджують теми конференцій з антропології, проведені Православною церквою. На особливу увагу заслуговують питання, що пов'язані з існуванням у людини незмінного ядра особистості й шляхами її вдосконалення. Цим зумовлена актуальність теми статті.

Мета статті – проаналізувати релігійно-етичні погляди на проблему людини і її особистість у різних духовно-релігійних вченнях.

Наука до сьогодні не дає вичерпного пояснення тим дивним подіям, які стали раптово відбуватися незалежно одна від одної в різних точках земної кулі з VIII ст. до н. е. до I ст. н. е. Німецький філософ К. Ясперс так характеризує цей період, який назвав “осьовим часом”: “Відбувся дуже різкий поворот в історії. З'явилася людина такого типу, яка збереглась і до сьогодні... В осьовий час відбулося відкриття того, що пізніше стало називатися розумом й особистістю. У цю епоху були розроблені основні категорії, якими ми мислимо донині, закладені основи світових релігій” [7, с. 32]. Особливо дивно те, що цей процес відбувався практично синхронно в багатьох народів, котрі розділені між собою величезними просторами.

У різних частинах світу посилилася етична сторона релігії, оскільки всюди Божественне сприймалося як уособлення добра, любові, справедливості й милосердя. Не випадково всі філософські й релігійні вчення “осьового часу” висунули незалежно один від одного однакову етичну формулу, так зване “золоте правило моральності”: “Не роби іншому того, чого собі не бажаєш”. Звичайно, релігійні й філософські шукання цієї епохи були різноманітними й відрізнялися одне від одного. Але не можна не бачити і спільне, а саме те, що людина стає на шлях, який вона повинна пройти як окрема особистість, котра відповідальна перед Божественними силами за свої думки, справи й вчинки. Найбільшою мірою на розвиток людської цивілізації вплинули п'ять так званих світових релігій: буддизм, індуїзм, конфуціанство, християнство й іслам.

Китайська духовна традиція важкодоступна для розуміння. Не тільки тому, що в неї багато понять, котрі не мають близьких аналогів у європейській свідомості. Тут усе інше – сприйняття світу й людини, змісту її життя й смерті, ставлення до Божественної реальності, а сама модель світу являє собою єдність протилежностей. Символ такої моделі добре відомий: єдине коло, поділене на чорну й білу половинки із великими крапками посередині в кожній. Символічне зображення Всесвіту виглядає як коло із двома напівзігнутими половинками, що схожі на коми, чорного і білого кольору.

Чорна “кома” уособлює жіноче начало “їнь”, а біла – чоловіче – “янь”. У центрі білої “коми” є чорна крапка, а в центрі чорної – біла. Це свідчить про те, що все в природі має два начала – “їнь” і “янь”, одне не може існувати без іншого. Важливо тут те, що за певних умов “їнь” може перетворюватися в “янь” і навпаки. Не випадково в цих комах є крапки протилежних кольорів як символ зародку протилежного начала. Кожна подія, річ, явище, стан людини розглядалися з погляду взаємодії “їнь” і “янь”. Мета полягала в тому, щоб знайти гармонійну рівновагу між ними.

Дві різноспрямованих течії в китайській духовній традиції – даосизм і конфуціанство, які в іншій культурі, напевно, вступили б між собою в боротьбу, мирно співіснують і доповнюють одна одну. Це виявилось особливо чітко на прикладі їхніх учень про людину та її особистість. Проблема людини була центральною як для даосизму, так і для конфуціанства. Обидва вчення бачили в людині вінець творіння, “цілковитий плід” усіх світових сил, “щире серце світу”. Даосів більше цікавили кінцеві причини явищ, джерела життя світу й людини. Конфуція і його послідовників, навпаки, приваблював звичайний людський світ з його земними проблемами, що належало виховувати й морально вдосконалювати. Конфуціанство формувало нові “колективні уявлення”, розробляючи систему моральних наказів для кожної людини окремо й усього суспільства. Людина тут розглядалася як частина цілого. Даосизм, навпаки, прагнув виявити в людині особистість, єдину й неповторну, а тому одне із своїх завдань бачив у звільненні людини від “колективних уявлень”, якими б прекрасними вони не були [3, с. 40].

Деякі з поглядів даосів містять у собі ряд досить істотних і корисних ідей, котрі необхідно мати на увазі при аналізі проблем особистості. У даосизмі основним поняттям було Дао, так позначали безособову Божественну реальність, яку не можна ні уявляти собі в образах, ні описати словами. Загальне призначення людини в даоській традиції полягає в постійному вдосконаленні й перетворенні. На цьому шляху особистість людини виглядає як певна динаміка внутрішніх станів. Сенс і мета життя полягають у сходженні щаблями цих станів аж до вищого стану – всеосяжної повноти буття, злиття з Дао. Перша попередня умова на шляху до вдосконалення кожної людини – визволити особистісне ядро від усіх зовнішніх нашарувань культурних і соціальних умовностей, “колективних уявлень” і панівних у суспільстві стереотипів. Із цим пов’язаний початок процесу знаходження внутрішньої волі, котра слугувала одним із найважливіших критеріїв досконалості особистості в даосизмі. Щоб розкрити в собі особистісне начало, людина повинна відмітати забобони й умовності, адже особистість полягає в природності. Тому не дивно, що для даосів був неприйнятний конфуціанський ідеал “вихованої людини”, котра жорстко контролює свої емоції й свою поведінку, не допускає ані природних, ані спонтанних проявів, і точно знає, як їй “благопристойно” поводитися відповідно до кожного випадку [1, с. 57].

Якщо китайська традиція приймала цей “даний нам у відчутті” світ як благо, вчила радіти всім проявам життя й спокійно зустрічати смерть із

повною довірою до безособового, але все-таки доброго Дао, то індійська думка не приймала цей світ і вважала його місцем абсолютного зла й безпросвітнього страждання, а тому шукала порятунку від нього. Із цим пов'язане й принципово різне ставлення до проблеми особистості. Китайська традиція (у першу чергу, даосизм) бачила головну мету людини в знаходженні особистості, досягненні бажаного безсмертя. В ученнях Індії, насамперед у буддизмі, мета вбачалася в прямо протилежному, а саме в применшенні особистості з її свідомістю “я” і згубним бажанням цього “я” жити й усвідомлювати себе. Людина уявлялася зовсім не “вінцем творіння”, а істотою, що має лише деякі переваги перед тваринами й рослинами в досягненні бажаної мети – припинити жити, вирватися з кола перероджень. Стани жреців дійшли висновку, що в основі всіх видимих матеріальних явищ лежить щось нематеріальне й вічне. Вони назвали це Світовою Душею, з якої все виникає, а потім у неї ж і повертається. Цю безособову Світову Душу, з якою пов'язувалася надприродна Сила, що володіє світом, вони назвали Брахманом. Брахманом називали також представника касти жреців і текст священних книг індуїзму. Оскільки Брахман як Світова Душа присутня у всьому, людина може виявити й відчути своє “я” не тільки у своїй особистості, але в рослинах або тваринах. Тому не потрібно завдати шкоди нічому живому, цим людина завдає шкоди сама собі.

Паралельно із цим ученням брахманів виникло інше – про реінкарнацію. Воно було пов'язане з етикою, а звідси і з ідеєю справедливої нагороди на небесах за справи, здійснені в цьому світі. Привабливим у цьому вченні є опора на етику. Адже людина одержує наступне, краще повторне народження й в особливих випадках небесне блаженство, тільки якщо вона зробить достатню кількість добрих справ і буде морально досконалою. Цей принцип причинно-наслідкового зв'язку між поведінкою людини і її майбутньою долею (наступних народжень або виходу з ланцюга реінкарнацій) дістав назву карми. Вчення про реінкарнацію й карму цілком опанувало індійською думкою, але у двох учіннях – джайнізмі й буддизмі – воно стає центральною темою. Вчення про особистість впливає з нього й підпорядковане йому. На відміну від брахманів, відчужених від світу, джайністи прагнули до життя, “не заплямованого” світом. Тому в обітницях, що приносили послідовники джайнізму, головними вважалися п'ять: не заподіювати шкоди живим істотам, не вбивати жодної тварини навіть з необережності; бути щирим і не брехати; не красти; дотримуватись цнотливості (навіть мирянам); володіти обмеженою кількістю речей.

Інакше дивиться на світ й особистість у ньому буддизм. Будда говорить, що свобода душі від світу, відчуженість від нього доводиться не відмовою від мирського життя, а помірним задоволенням своїх потреб і духовною практикою. Будда створює свій метод, одним із принципів якого є рятування від реінкарнації. Відповідно до буддійського вчення, такою силою звільнення володіє моральне вдосконалення. Тому буддизм, який визнає вчення про карму, створює величну систему етики й надає моральному вигляду особистості величезного значення. Будда заперечував стабіль-

ність особистісного “я”. Він говорив, що наше внутрішнє “я” не є постійна сутність. “Ми не визнаємо наявності якої-небудь незмінної сутності або вічного принципу в людині. Життя “я” або того, що ми називаємо особистістю, триває рівно стільки, скільки триває мить свідомості”. Відомий дослідник буддизму В.О. Кожевников справедливо відзначав, що ніхто, крім буддизму, не дав настільки послідовної й детально розробленої концепції заперечення особистості як цінності і як реальності: “Навіть у релігійному відношенні особистість, як така, не мала у буддизмі самостійної цінності: істотним визнавалися не прояви її власних, конкретних особливостей, а тільки виявлення в ній стороннього ідеалу” [4, с. 137]. Водночас не можна не визнати великої заслуги буддизму у створенні високодуховної етичної системи. Її особливістю був акцент на утриманні від поганого, а не діяльна любов. У своїх основних положеннях буддизмська етика перегукувалася із брахманізмом і джайнізмом. У цілому можна зробити висновок, що буддизмське ставлення до особистості відрізняється крайньою суперечливістю. З одного боку, метою є знищення бажання продовжувати своє “я”, тобто жити й зберігати свою особистість. З іншого боку, як відзначав філософ В.С. Соловйов: “Всесвітньо-історичне значення буддизму полягає в тому, що тут уперше особистість людська стала цінуватися не тільки як член роду, касти, союзника національно-політичного, а як носій вищої свідомості, як істота, яка здатна пробудитися від обманів життєвого сну, звільнитися від ланцюгів причинності” [6, с. 285].

Три монотеїстичні релігії: іудаїзм, християнство й іслам, – які сповідали віру в Єдиного Творця й сприймали Його як Божественну Особистість, не являли собою єдиний релігійний напрям, але генетично пов’язані між собою. Іудаїзм – найдавніша з монотеїстичних релігій. Як вважають представники всіх монотеїстичних релігій, її історичні коріння ідуть від ХІХ ст. до н. е., часу життя Авраама, прабатька єврейського народу й першої людини, котра увірувала в Єдиного Бога. Через багато століть з лона іудаїзму зародилося християнство (І ст. н. е.). У VII ст. виник іслам, котрий багато чого успадкував зі Старого Завіту.

В іудаїзмі питання про людину і її особистість ставиться у взаємозв’язку з питанням про Бога і Його Божественну Особистість, тобто із самого початку встановлюються відносини між двома особистостями – людською і божественною. Бог створює людину, і тому природа людини як створеної істоти й зміст її життя визначаються Божественним задумом. Але зрозуміти, для чого Бог створив людину й що Він хоче від свого творіння – означає зрозуміти Бога як Особистість із певними задумами, планами й бажаннями. Образ Божий відображений у кожній людині й зберігається у неї як “печатка” Творця. У людину Бог Сам безпосередньо “вдихнув” душу. “І створив Господь Бог людину з праху земного, і вдихнув в людину подих життя. І стала людина душею живою”. У Біблії термін “душа” має багато значень. Часто під “душею” мається на увазі найглибше й найцінніше в людині, те духовне начало, що робить людину подібною до Бога. Також “душа” позначає людське життя і людську особистість. Слід

відзначити, що в іудаїзмі вчення про духовне начало і вчення про душу не було так розвинуте, як у християнстві. Це багато в чому пов'язане з тим, що євреї, на відміну від народів, що їх оточували, протягом багатьох століть (приблизно до II ст. до н. е.) не були схильні вірити ні в безсмертя душі, ні у винагороду в загробному житті й воскресіння мертвих. З останніх століть до нашої ери в іудаїзмі віра в Бога стала усе більше пов'язуватися з вірою в безсмертя душі й посмертну винагороду. Але навіть у наш час серед так званих неортодоксальних рабинів зберігається скептичне ставлення до життя після смерті. "Євреї не вірять у життя після смерті. Скоріше, ми живемо гарними справами, які ми робимо, і пам'яттю тих, кого залишаємо після себе" [5, с. 251]. Спираючись на ці біблійні слова, євреї вважають, що спільними зусиллями людей, які знайдуть внутрішню гармонію, покращиться земне життя. Тому досягнення внутрішньої гармонії особистості виявляється головним духовним завданням кожної людини. Таким чином, кожна особистість гідна поваги незалежно від рівня виявлення своїх позитивних якостей.

Християнська антропологія спирається, з одного боку, на старозавітну традицію, а з іншого – на грецьку філософію. Значно більший, ніж в іудаїзмі, інтерес до людини визначається вірою в Ісуса Христа як Боголюдину. У Ньому з'єднані дві природи – Божественна й людська. Тому в християнському вченні антропологія й теологія нерозривно пов'язані між собою. У християнстві Бог відкривається як Божественна Трійця в трьох Особах або Іпостасях: Бог-Батько, Бог-Син і Святий Дух. Якщо в іудаїзмі Бог – насамперед, Грозний Суддя, перед яким людина тріпотить як раб, то в християнстві "Бог є любов". Бог-Син втілюється в людину Ісуса з Назарета. Мова йде не просто про явище Бога в людському образі (це можна знайти й в інших релігіях), а про зовсім особливе з'єднання Божественної й людської природи в одній Особистості – Ісусові Христі. Бог-Святий Дух одухотворяє людину й розкриває її особистісне начало.

Звеличуючи людину, деякі батьки Церкви говорили про людину навіть як про "великий", а не про "малий" всесвіт, оскільки людина перевершує видимий світ тим, що в неї є душа й духовний вимір. Звичайно, такий погляд на людину пов'язаний з релігійним світоглядом. Але як колись, так і тепер, у релігійній або безрелігійній свідомості тільки високі духовно-моральні орієнтири здатні підняти людину й дати імпульс для її розвитку. У християнстві людина являє собою цілісне з'єднання душі й тіла. У своєму вченні про душу християнські мислителі спирались на грецьку філософію. Подібно до того, як Божественне вище людського, так і душа – вище начало в людині й вища її цінність. Вона безсмертна й не гине, відокремившись від тіла в смерті, але знову з'єднується з тілом під час воскресіння мертвих. У зв'язку із цим релігійна традиція звеличення душі людини як її головного внутрішнього надбання особливо важлива для розуміння проблеми особистості. Християнське богослов'я пов'язує особистість із "внутрішньою людиною", тобто душею.

Як висновок, слід зазначити, що в християнстві прояв особистісного начала завжди пов'язувався із праведним життям, що вважається наслідком натхнення душі. Християнство не прагне до знаходження якихось надприродних здатностей і не вважає їх надійними ознаками високодуховної особистості. Найголовніший критерій досконалості людської особистості й основний шлях її натхнення – це любов.

Виникнення ісламу пов'язане з життям і діяльністю пророка Мухаммеда (570–635 рр.). Мусульмани порівнюють його роль в історії арабського світу з роллю Мойсея в Ізраїлі, завдяки якому народ одержав Закон Божий і заповіді. Літочислення в ісламі починається не з моменту одержання пророком Мухаммедом Божественного Одкровення, а з початку його подорожі в місто Медину в 622 р. Таким чином, історично іслам виник пізніше іудаїзму й християнства, і його можна вважати наймолодшою з усіх монотеїстичних релігій. Слово “іслам” – арабське, воно означає “покірність”. Покірність Єдиному Творцеві і Його Законам становить, відповідно до мусульманських поглядів, сутність усякої істинної релігії, а отже, іслам є її загальною назвою. У людській історії цю релігію проповідували пророки, які несли людям різні Закони Божі (“Шаріати”), оскільки вважається, що кожний з таких “Шаріатів” відповідав рівню духовно-морального розвитку людства. Той “Шаріат”, що приніс пророк Мухаммед, є найдосконалішим з усіх Законів Божих. Важливо відзначити, що іслам виявився багато в чому значно ближчим до старозавітного іудаїзму, ніж християнство. Це стосується, насамперед, загального сприйняття Божественної Особистості. У Корані й Хадисах Пророка (Перекази про життя й діяльність Мухаммеда) містяться найрізноманітніші епітети Бога, всього сто Його “найкрасивіших Імен” (включаючи Ім'я Аллах). З усіх цих епітетів створюється образ Божественної Особистості, яка ні від чого не залежить, ні в чому не має потреби, нікому не зобов'язана, всемогутня, всевідаюча, всеосяжна, вічна, така, що панує над усім [2, с. 46]. Іслам й іудаїзм можна назвати релігіями Закону. Мусульманське поняття Закону (“Шаріату”) досить близьке іудаїстському. Його приписи й заборони охоплюють в ісламі, так само як і в іудаїзмі, абсолютно всі питання практичного життя. Слово “шаріат” перекладається як “дорога до водопою” й означає шлях заповідей Божих.

Таким чином, кожна дія набуває релігійного змісту і співвідноситься з тими чи іншими приписами або заборонами Закону. Не дивно, що основна увага зосереджена на питаннях Закону і їхньому трактуванні, а проблема людини відсунута на задній план. Іслам, як і всі інші монотеїстичні релігії, визнає двоєдину природу людини, що складається з тілесних і духовних начал. При цьому дух і тіло розглядаються в Корані як неподільно поєднані начала, тому що цілісність людини потрібна для щирого поклоніння Богові. В ісламі немає терміна “духовність”, тому що зовнішні вчинки благочестя (обряди й виконання заповідей) мають визначатися внутрішньою відданістю Богові. Людина мислиться як істота не тільки розумна, але й етична, для якої проблема морального вибору має безпосереднє значення для життя в цьому й потойбічному світі. Праведна поведінка особистості в

ісламі орієнтується на моральні принципи, котрі багато в чому збігаються з тими, на які вказують етичні вчення інших релігій.

Таким чином, удосконалення особистості у всіх трьох монотеїстичних релігіях пов'язане з її зростанням у любові до Бога й ближнього. І в цьому бачиться їхня принципова єдність.

Висновки. Аналіз різних релігійно-етичних учень дає змогу переконатися, що всі вони істотно відрізняються один від одного в сприйнятті Бога, світу й людини. По-різному дивляться вони й на людську особистість. Одночасно виявляється дивна подібність у їхніх етичних принципах. Всі релігійно-етичні вчення пов'язують Божественну реальність із Добром, всі в тій чи іншій формі розділяють й “золоте правило” моральності, говорять про необхідність морального вдосконалення особистості й про те, що в основі цього вдосконалення лежить любов до всього сущого. Отже, людина у всіх релігійно-етичних ученнях розуміється як істота етична й розкривається як особистість, яка має величезний духовно-моральний потенціал. Зіставлення моральних поглядів різних світових релігій свідчить про наявність базових універсальних принципів у визначенні моральної поведінки сучасної молоді. Саме релігійно-етичний аспект дає змогу в подальшому дослідженні по-новому оцінити особливості морального світоглядного фактора підготовки майбутнього вчителя.

Література

1. Антология даосской философии / [сост.: В.В. Малявин, Б.Б. Виноградский]. – М. : Клышников-Комаров и К°, 1994. – 447 с.
2. Житие пророка Мухаммеда. – Симферополь : Эра, 2002. – 99 с.
3. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае / А.И. Кобзев // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М. : Наука, 1988. – 329 с.
4. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством / В.А. Кожевников. – М. : Изд-во М. Меркушева, 1916. – Т. 1. – 633 с.
5. Телушкин Р.И. Еврейская мудрость / Р.И. Телушкин. – М. : Феникс : Неоглори, 2009. – 816 с.
6. Соловьев В.С. Сочинения : в 2 т. / В.С. Соловьев ; [сост., общ. ред. и вступит. статьи А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги ; примеч. С.Л. Кравца, Н.А. Кормина] ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1988. – Т. 1. – 892 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс ; [предисл. П.П. Гайденко]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).

РЯБЧЕНКО Л.О.

УПРАВЛІННЯ САМОСТІЙНОЮ ПІЗНАВАЛЬНОЮ ДІЯЛЬНІСТЮ МАЙБУТНІХ ЕКОНОМІСТІВ

Проблема ефективної організації пізнавальної діяльності майбутніх економістів пов'язана із комплексним вирішенням питання забезпечення ефективної самостійної роботи студентів і полягає в тому, як ефективно спрямувати пізнавальну активність студентів у напрямі їх подальшої професійної діяльності, як врахувати, з одного боку, психолого-педагогічні завдання, а з іншого – індивідуальні особливості особистості, сформувати необхідні професійні вміння та навички, що сприяють професійному становленню особистості, саморегуляції професійної діяльності, формуванню адекватної самооцінки та здатності до самокорекції.