

ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
“ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА”

На правах рукопису

Климишин Ольга Іванівна

УДК 159.923(000.28)

**ХРИСТІЯНСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ
ОСОБИСТОСТІ**

Спеціальність 19.00.07 – педагогічна та вікова психологія

дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора психологічних наук

Науковий консультант:

доктор психологічних наук, професор

Карпенко Зіновія Степанівна,

Прикарпатський національний університет

імені Василя Стефаника,

м. Івано-Франківськ

Івано-Франківськ - 2013

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ I. ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕНЬ СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЇ	17
1.1. Антропологічна криза сучасного суспільства як фактор активізації наукових досліджень духовності.....	17
1.2. Теоретико-методологічні ракурси психології духовності.....	28
1.2.1. Аксиопсихологічні характеристики духовності.....	29
1.2.2. Системологія духовності особистості.....	46
1.2.3. Духовність як онтична властивість людини.....	50
1.3. Онтогенетичні показники духовного розвитку особистості.....	60
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I	68
РОЗДІЛ II. ХРИСТІЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНА КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ	71
2.1. Пролегомени християнсько-орієнтованого підходу у психології	71
2.1.1. Філософсько-теологічні засади християнської персонології.....	71
2.1.2. Холархічна концепція духовної природи особистості	81
2.1.3. Християнсько-орієнтована герменевтика як метод пізнання і конструювання духовності особистості.....	91
2.2. Структурно-функціональне моделювання психології духовного розвитку особистості.....	104
2.3. Релігійна віра як телеологічне ядро християнсько-орієнтованої психології духовного розвитку особистості.....	128
2.3.1. Площини теоретизації та диференціації релігійної віри.....	129
2.3.2. Віковий вимір динамічності релігійної віри.....	144
2.4. Християнсько-психологічні чинники духовного розвитку особистості	153
2.4.1. Сакраментальність як трансцендентальне джерело духовного розвитку особистості	153

2.4.2. Суб'єктність як механізм духовного розвитку особистості.....	166
2.4.3. Діалогічність як засіб духовного зростання особистості.....	179
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II.....	196

РОЗДІЛ III. ПОРІВНЯЛЬНЕ ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ДОРΟΣЛОЇ ОСОБИСТОСТІ ПРАКТИКУЮЧИХ ТА НОМІНАЛЬНИХ ХРИСТІЯН	202
3.1. Принципи і параметри діагностики духовного розвитку особистості..	202
3.2. Психодіагностичний інструментарій та вибірка емпіричного дослідження.....	208
3.3. Комплексна оцінка показників духовного розвитку практикуючих та номінальних християн.....	216
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ III.....	247

РОЗДІЛ IV. ЗАСТОСУВАННЯ ХРИСТІЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНИХ ДУХОВНИХ ПРАКТИК У РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ ДОРΟΣЛИХ.....	251
4.1. Екзистенційно-феноменологічний контекст християнської віри особистості.....	251
4.1.1. Мотиваційні чинники релігійної віри у вихованні християнина	251
4.1.2. Психологічні функції християнської віри в духовному розвитку особистості.....	270
4.2. Терапевтично-виховний потенціал духовних практик у психології духовного розвитку особистості.....	286
4.2.1. Молитва як форма духовного діалогу	287
4.2.2. Вчинок покаяння як спосіб духовного розвитку особистості	302
4.2.3. Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання особистості	317
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ IV.....	324

РОЗДІЛ V. ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ РАКУРСИ РЕАЛІЗАЦІЇ ХРИСТІЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНОГО ПІДХОДУ ДО РОЗВИТКУ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ДОРΟΣЛОГО.....	329
5.1. Християнсько-психологічний супровід духовного розвитку особистості в умовах освітнього процесу.....	329
5.2. Християнсько-психологічна практика нейтралізації духовних деформацій адиктивних особистостей	358
5.3. Оптимізація духовного розвитку невиліковно хворих.....	377
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ V	395
ВИСНОВКИ.....	400
ДОДАТОК А.....	406
ДОДАТОК В.....	412
ДОДАТОК С.....	431
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	450

ВСТУП

Актуальність дослідження. Проблема розвитку духовності особистості в сучасному соціальному світі є особливо нагальною. Цілий ряд вчених (С.Б. Кримський, М.К. Мамардашвілі, Х. Ортега-і-Гассет, Ф.А. Степун, Д. С. Соммер, Р. Трач, А.Л. Швейцер, К.Т. Ясперс та ін.), аналізуючи духовні здобутки історичного поступу в ХХ столітті, відзначали його вражаючу трагічність як століття зростання тривоги і примноження зла. Останнє знайшло своє виявлення у злочинах щодо порушення невід’ємних прав людини (тоталітаризм, тероризм, расизм, геноцид), у техногенних катастрофах та ін., що є свідченням антропологічної кризи в сучасному світі, коли відбувається “уніфікація соціально-політичних структур, руйнування форм культурної, історичної, духовної ідентифікації людини” (В.І. Слободчиков). Духовна, соціальна та психофізична деградація екокультурних засад життя особистості спричинена, як видається, найголовнішим – десакраменталізацією людської природи, знеціненням її духовної сутності, диктатом у процесі життєбудови технократичних стандартів і прагматичних інтересів. У цьому контексті звернення до християнських цінностей, підкріплене справедливою соціальною політикою і реформами у сфері освіти і виховання підростаючого покоління, повинно привести до духовного відродження й української нації, а відтак і до економічного прогресу держави.

У науковій сфері, зокрема у психології, реалізація цього звернення полягає у виборюванні права на існування такої парадигми розуміння людини, яка враховувала б широкий континуум її життєздійснення. Тільки світоглядно-методологічна толерантність учених-психологів до інших ракурсів бачення і тлумачення природи людини здатна привести до діалогічно-творчого доповнення природничо-орієнтованої психології духовно-релігійними доктринами і практиками. Відтак, реалізація ідеї побудови психологічної антропології можлива шляхом інтеграції психології з християнським віровченням, що відкриває перспективу телеологічного витлумачення сутнісного призначення (задуму) особистості та її життєвого покликання.

Слід віддати належне досвіду наукового конституювання християнської психології на пострадянському просторі. Зокрема, аргументовано необхідність реалізації християнсько-орієнтованого підходу до вивчення особистості (В.Л. Восейков) та перспективи розбудови психології як антропної науки (Ю.М. Зенько, В.І. Слободчиков), означено предметну площину досліджень християнської психології (С.Л. Воробйова, В.Х. Манеров, Л. П. Мордвинцева), представлено християнсько-орієнтовані концептуальні підходи до вивчення людини як тілесно-душевно-духовної істоти (Б.С. Братусь, Л.Ф. Шеховцова), розкрито психологічний зміст духовних практик (Ф.Ю. Василюк, Н.Л. Мухелішвілі) та обґрунтовано методичні прийоми реалізації християнсько-орієнтованого підходу в умовах психотерапевтичної (Л.С. Виноградова, Б.А. Воскресенський, Е.Н. Проценко, В.В. Стома) та консультативної (Т.О. Флоренська) практики. В свою чергу, у вітчизняній психології виконано низку наукових досліджень, які розбудовують методологічні основи християнської психології. Смисложиттєва, екзистенційна сутність людини, що репрезентує її вершинну, духовну природу, в останні два десятиліття стала предметом пильної уваги таких українських дослідників, як Г.О. Балл, М.Й. Боришевський, З.С. Карпенко, О.В. Киричук, О.П. Колісник, С.Д. Максименко, В.П. Москалець, Е.О. Помиткін, М.В. Савчин, Т.Ф. Цигульська та ін.

Психолого-педагогічні дослідження духовного розвитку особистості опираються на здобутки вивчення проблеми в царині екзистенціальної філософії (М. Бердяєв, М. Бубер, Г. Марсель, Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Ф. Шлейєрмахер та ін.), гуманістичного психоаналізу (Е.Фромм), психосинтезу (Р. Ассаджолі), психології самості Х. Когута, аналітичної психології К. Юнга, гуманістичної психології (А. Маслоу, К. Роджерс), трансперсональної психології (С. Гроф, Е. Сутич), екзистенціальної психології (В. Франкл, А. Ленгле) та ін.

Психологічні студії показують: духовність постає інтегральною ціннісною характеристикою як здобутків світової культури, так і сакраментальних інтенцій життєздійснення особистості (А.Ю. Агафонов, М.Й. Боришевський,

З.С. Карпенко, Д.О. Леонтьєв, М.В. Савчин, В.Е. Чудновський та ін.). Актуалізація духовного потенціалу в комплементарному соціокультурному просторі виступає визначальною умовою розвитку особистості (С.Д. Максименко, Т.М. Титаренко, В.Д. Шадриков, Ж.М. Юзвак та ін.). Духовність постає специфічною психічною активністю, що визначає досвід самопізнання, самовизначення, самовдосконалення та самореалізації особистості як суб'єкта життєтворчості (А.В. Брушлинський, О.І. Зеліченко, В.В. Знаков, І.М. Ільчева, О.В. Киричук, О.П. Колісник, В.О. Татенко, В.М. Ямницький та ін.)

На сьогодні віковий аспект психології духовного розвитку розкрито в працях І.Д. Беха, А.Ц. Гармаєва, М.Г. Іванчук, В.П. Москальця, І.С. Пасічника, Е.О. Помиткіна та ін. Зокрема, І.Д. Бех запропонував особистісно орієнтовану модель виховання, ядром якої є моральне самоусвідомлення та розвиток духовних вартостей підростаючого покоління; В.П. Москалець охарактеризував особливості національного виховання школярів на основі духовних цінностей; Е.О. Помиткін розкрив зміст психолого-педагогічного супроводу духовного розвитку дітей і молоді, спроектованого з урахуванням їх вікових та індивідуальних особливостей, а також закономірностей і механізмів духовного становлення особистості.

В останнє десятиріччя питання християнської освіти були підняті в сучасній українській школі, що об'єднало вчених як природничих, так і гуманітарних наук (В.Т. Андрушко, І.Д. Бех, В.А. Бодак, Г.П. Васянович, В.М. Зінько, С.Б. Кримський, Е.І. Мартинюк, О.В. Огірко, В.Д. Онищенко, П.А. Павлюк, Д.В. Степовик, Д.В. Усов, О.О. Хлевов, Ю.А. Чаус та ін.).

І якщо проблема духовного розвитку дітей та молоді все ж знайшла наукове висвітлення в царині вітчизняної психології, то завдання з'ясування особливостей духовного розвитку дорослих залишається на часі. Онтогенез у період дорослості характеризується яскраво виявленою нелінійністю, нерівномірністю, гетерохронністю, інтенсивністю соціальної активності, характеризується нагромадженням особистого духовного досвіду. При цьому

актуалізація духовного потенціалу особистості відбувається у двох площинах життєздійснення: в горизонтальній – у середовищі діяльній самореалізації та у вертикальній, яка репрезентує духовне зростання людини шляхом її служіння трансцендентним цінностям – найвищим імперативам суспільства. В період дорослості закріплюється світоглядна позиція особистості на засадах відрефлексованої релігійної віри. Будучи багатограним психодуховним феноменом, вершинним аксіологічним утворенням, вона визначає онтологічно-екзистенційне устремління особистості та виступає ядром її духовного розвитку.

Реалізація християнсько-орієнтованого підходу в психології особистості передбачає розроблення фундаментально-технологічної моделі духовного розвитку особистості. Мова йде як про різні інститути соціалізації, починаючи від сім'ї і закінчуючи професійними спільнотами, так і про християнсько-орієнтований психологічний супровід окремих категорій осіб, що перебувають у тій чи тій проблемній ситуації. Утвердження в рамках екзистенційно-гуманістичної традиції християнсько-орієнтованого підходу до розгляду проблем вікової та педагогічної психології стало б дієвою відповіддю на гуманітарні, соціокультурні, морально-етичні виклики сучасного суспільства.

Попередньо проведений аналіз наявних у сучасній психології здобутків у дослідженні проблем духовності і духовного розвитку особистості засвідчує, що, попри значні досягнення, все ще відсутнє несутеречливе трактування духовності та споріднених із нею феноменів. Християнсько-орієнтований підхід до тлумачення природи і розвитку особистості як історично й ментально релевантний варіант особистісно-орієнтованого підходу до виховання, що склався в українській психолого-педагогічній науці і практиці, вимагає повнішої методологічно-теоретичної аргументації й емпіричної валідації.

Все вище відзначене зумовлює актуальність теми дисертаційного дослідження: **“Християнсько-психологічні основи духовного розвитку особистості”**.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано в контексті колективної наукової теми

кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника “Інноваційні психотехнології оптимізації аксіогенезу особистості” (номер державної реєстрації 0109U001408). Тему дисертації затверджено Вченою радою того ж університету (протокол № 8 від 13 березня 2007 р.) та узгоджено Радою з координації наукових досліджень у галузі педагогіки та психології в Україні (протокол № 2 від 26 лютого 2008 р.)

Мета дослідження полягає в теоретико-методологічному обґрунтуванні та емпіричному встановленні особливостей духовного розвитку дорослої особистості, що здійснюється на засадах християнсько-орієнтованого виховання, розробці та впровадженні технологічної моделі християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку дорослої особистості в консультативно-корекційній та психотерапевтичній практиці.

Об’єкт дослідження – духовний розвиток особистості.

Предмет дослідження – християнсько-орієнтований зміст духовного розвитку особистості.

В основі дослідження лежать **припущення** про якісну відмінність показників духовного розвитку практикуючих християн порівняно з номінальними християнами, обумовлену досвідом віри та застосуванням духовних практик. Релігійна віра як телеологічне ядро духовності визначає дієвість християнсько-психологічних чинників духовного розвитку дорослої особистості – сакраментальності як його трансцендентального джерела, суб’єктності як механізму розгортання та діалогічності як засобу реалізації. Терапевтично-розвивальний потенціал християнсько-орієнтованих духовних практик утворюють молитва як форма духовного діалогу, вчинок покаяння як спосіб і Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання особистості. Психотехнічні можливості реалізації християнсько-орієнтованого підходу в процесі виховання особистості визначаються змістом його фундаментальних засад, доцільністю застосування відповідних духовних практик у роботі з людьми різного віку, світоглядною орієнтацією, типом проблемної ситуації тощо.

Завдання дослідження:

1. Розкрити сутнісний зміст феномену духовності особистості в контексті досліджень сучасної психології.
2. Обґрунтувати фундаментально-технологічну християнсько-орієнтовану концепцію духовного розвитку особистості.
3. Здійснити порівняльне емпіричне дослідження духовного розвитку практикуючих та номінальних християн у період дорослості.
4. Визначити особливості терапевтично-виховного впливу християнських духовних практик на процес духовного розвитку дорослої особистості.
5. Охарактеризувати специфіку реалізації християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку дорослої особистості в умовах консультативно-корекційної та психотерапевтичної практики.

Методи дослідження:

- *теоретичні*: аналіз, синтез, порівняння, систематизація і узагальнення теоретичних засад досліджуваної проблеми, концептуальне моделювання;
- *психодіагностичні*: методики діагностики показника актуалізації та розвитку духовного потенціалу особистості – “Духовний потенціал особистості” (Е.О. Помиткін), авторська анкета “Духовний світ особистості”, методика незавершених речень; методики діагностики етичного компонента духовності – “Шкала совісності” (В.В. Мельников, Л.Т. Ямпольський), “Шкала доброзичливості” (Дж. Кемпбелл), особистісної установки “альтруїзм – егоїзм” (Н.П. Фетискін, В.В. Козлов, Г.М. Мануйлов); методики діагностики естетичного компонента духовності – особистісної креативності (Е.Е. Тунік), соціальної креативності (Н.П. Фетискін, В.В. Козлов, Г.М. Мануйлов), оцінки творчого потенціалу та креативності (Е.І. Рогов); методики діагностики пізнавального компонента духовності – розвитку рефлексивності (А.В. Карпов), актуалізації та реалізації потреби в

- пізнанні, саморозумінні САМОАЛ (А.В. Лазукін в адаптації Н.Ф. Каліної); методики діагностики екзистенційного компонента духовності – життєвих цінностей особистості (П.Н. Іванов, Е.Ф. Колобова), суб'єктних здатностей та особистісних цінностей (З.С. Карпенко), СЖО (Д.О. Леонт'єв);
- *формувальний експеримент* у вигляді серії просвітницьких тренінгів, консультативних бесід та психотерапевтичних заходів;
 - *статистичні*: знаходження середніх величин, процентних співвідношень, статистичних критеріїв значущості відмінностей (t-критерію Ст'юдента, χ^2 -критерію, А-критерію Колмогорова-Смірнова, Z-критерію знаків, U-критерію Манна-Уїтні) за допомогою пакету SPSS 17;
 - структурний і генетичний методи *інтерпретації*.

Експериментальна база дослідження. Дослідно-експериментальна робота виконувалася на базі вищих навчальних закладів м. Івано-Франківська (Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу, Інститут менеджменту та економіки “Галицька академія”, Івано-Франківська Духовна семінарія імені Св. Йосафата), катехитичних центрів Івано-Франківської єпархії. В емпіричному дослідженні взяли участь 1124 досліджуваних.

Дослідження проводилось у період з 2006 до 2012 року.

Наукова новизна та теоретична значущість отриманих результатів полягають у тому, що:

- *вперше* проведено системне теоретико-експериментальне дослідження християнсько-психологічних основ духовного розвитку особистості, обґрунтовано християнсько-орієнтований підхід до вивчення процесу духовного розвитку, який передбачає інтеграцію теологічного, філософського (ноологічного) та психологічного знання про духовну природу людини; здійснено методологічний синтез культурно-історичної, психодинамічної й екзистенційно-феноменологічної

традицій дослідження цієї проблеми; узагальнено концептуальне розуміння людини як цілісної комплементарної єдності тіла-душі-духа, що реалізується у вертикальній та горизонтальній площинах життєздійснення; створено авторську теоретико-прикладну концепцію духовного розвитку як процесу актуалізації й опредметнення сакраментальних духовних інтенцій аксіопсихологічного потенціалу особистості (Сутнісне Я) – добра, краси, істини, блага як сенсу людського життя загалом та суб'єктних здатностей, що зумовлюють динаміку смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного змісту і визначають координати й форми самопізнання, самовизначення, самотворення, самотрансценденції особистості шляхом її приєднання до метафізичної сакральної реальності та сповнення Духовного ідеалу; обґрунтовано зміст трансцендентального джерела духовного розвитку дорослої особистості – сакраментальності, суб'єктності як механізму духовного розвитку та діалогічності як засобу духовного зростання; теоретично обґрунтовано і емпірично підтверджено реконструктивну дієвість духовних практик для практикуючих християн – молитви як форми духовного діалогу, Тайни покаяння як вчинкового способу духовного розвитку і Тайни Євхаристії як глибини сакраментального посвячення та джерела духовної ініціації особистості; доведено, що емпіричними показниками духовного розвитку особистості практикуючих християн є рефлексивна актуалізація її духовного потенціалу, що виражається в таких функціях самосвідомості, як самопізнання, самоприйняття та самовдосконалення; розроблено фундаментально-технологічну модель християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку дорослої особистості та встановлено ефективність її реалізації в умовах психологічної практики;

– *уточнено* змістово споріднені ракурси тлумачення психологічного змісту духовності, які було покладено в основу конструювання холістичної концепції психології духовності особистості, а саме:

духовність як єдність ціннісно-сислової сфери, як інтегральна риса особистості, як сутнісна особливість унікальної психосоматичної природи людини;

- *розширено* уявлення про зміст релігійної віри як психодуховного феномена в площинах несвідомого, інтелекту, емоцій та почуттів, волі; про детермінанти релігійності – апріорну здатність сутнісної природи людини до дієвого життєздійснення, відповідь на почуття страху, задоволення потреби в ідентичності, усвідомлення складності, гармонійності та доцільності організації Всесвіту; про психологічні функції релігійної віри – світоглядну, інтегрувальну, регулятивну, комунікативну, психотерапевтичну.

Практичне значення дослідження. Запропонована концептуально-методична модель розвитку духовності особистості задовольняє потреби сучасної системи освіти та психологічної практики в інноваційній фундаментально-технологічній, організаційно-методичній і психотехнічній базі щодо формування цілісної, гармонійної людини, мотивованої універсальними трансцендентними цінностями. Обґрунтовані в роботі християнсько-психологічні засади духовного розвитку особистості покладено в основу методичних рекомендацій з надання допомоги молодим людям в особистісному становленні та профілактиці духовних девіацій. Розроблені засоби психологічної діагностики та розвитку духовності можуть використовуватися практичними психологами, вчителями, методистами, а також викладачами ВНЗ під час проведення лекцій, практичних і лабораторних занять з навчальних дисциплін “Психологія духовності”, “Загальна психологія”, “Психологія релігії”, “Педагогічна та вікова психологія”, “Основи психотерапії”, “Психологічне консультування” тощо.

Особистий внесок автора полягає в християнсько-орієнтованому підході до виховання через конструювання фундаментально-технологічної моделі духовного розвитку особистості; в розкритті філософсько-теологічних засад християнської персонології; експлікації сутнісного змісту релігійної віри як

телеологічного ядра психології духовного розвитку особистості та обґрунтуванні його християнсько-психологічних чинників – джерел, механізмів, засобів; у встановленні психологічних особливостей духовного розвитку практикуючих та номінальних християн, який полягає у відмінностях екзистенційно-мотиваційного контексту досвіду віри; у герменевтичній реконструкції розвивально-терапевтичного впливу християнських духовних практик на рівень життєздійснення особистості; у виокремленні психолого-педагогічних особливостей християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості в процесі психокорекційної, консультативної та психотерапевтичної роботи.

У монографії “Синиці і журавлі: у пошуках першооснов буття”, написаній у співавторстві з І.А.Климишиним, особистий внесок здобувача полягає в підготовці двох підрозділів вступу та двох розділів, що становить 45% від усього обсягу праці. У монографії “Збагнути світ та себе в ньому”, підготовленій у тій же авторській співпраці, здобувачем написано тексти 5, 15-18 і 23 параграфів, значною мірою 4, 6, 19 параграфів, що становить 40% від усього обсягу роботи. У статті “Творчість як спосіб репрезентації духовної природи особистості”, написаній у співавторстві з О.І. Семак, внесок здобувача становить щонайменше 75%, у статті “Криза створіння: постановка проблеми в рамках християнсько-психологічного підходу”, написаній у співавторстві з о.Володимиром Лосем, особистий внесок здобувача сягає 75%, у статті “Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання особистості”, написаній у співавторстві з І.А. Климишиним, внесок здобувача становить 70% від усього обсягу роботи.

Апробація та впровадження результатів дослідження. Основні результати дослідження викладалися на Міжнародних науково-практичних конференціях: “Наука і релігія в духовному відродженні суспільства” (Одеса, 2006), “Соціально-психологічні проблеми трансформації сучасного суспільства” (Луганськ, 2006), “Психологічні аспекти національної безпеки” (Львів, 2007), “Християнська демократія і освіта в сучасному українському суспільстві” (Одеса, 2007), “Соціалізація особистості в умовах системних змін: теоретичні та

прикладні проблеми” (Київ, 2008), “Сучасні проблеми екологічної психології” (Київ, 2008), “Мова релігійного досвіду” (Гребове, Польща, 2008), “Соціально-психологічні проблеми трансформації особистості та суспільства на сучасному етапі” (Чернігів, 2008), “Людина. Світ. Суспільство” (Київ, 2009), “Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості” (Донецьк, 2009), “Наукові докази Розумного Задуму в генезі та бутті Всесвіту” (Острог, 2010), “Віра і розум” (Київ, 2010), “Особистість і суспільство: актуальні проблеми педагогіки і психології” (Новосибірськ, 2012), “Наукова дискусія: питання педагогіки і психології” (Москва, 2012); Всеукраїнських науково-практичних конференціях “Проблеми, закономірності та перспективи морального розвитку особистості” (Рівне, 2006), “Духовність у становленні та розвитку громадянськості особистості” (Херсон, 2006), “Освіта, розвиток і самореалізація молоді в умовах гуманізації суспільства” (Рівне, 2007), “Духовність у становленні та розвитку особистості” (Кам’янець-Подільський, 2007), “Духовність у становленні та розвитку громадянськості особистості” (Кременець, 2008), “Психологічна допомога особистості: сучасний стан та перспективи розвитку” (Рівне, 2008), “Становлення особистості професіонала: перспектива й розвиток” (Одеса, 2009); Всеукраїнських наукових семінарах “Методологічні проблеми психології особистості” (Івано-Франківськ, 2007, 2009, 2011); регіональних наукових зібраннях “Психічні розлади населення України: роль і завдання Церкви та відповідальність держави і суспільства” (Івано-Франківськ, 2006). Результати дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника та щорічних звітних конференціях.

Результати дисертаційного дослідження впроваджено у навчально-виховний процес Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (довідка № 3 від 15 березня 2012 р.), Івано-Франківської Теологічної Академії УГКЦ (довідка № 681 від 31 серпня 2009 р.), процес надання допомоги людям з проявами адиктивної поведінки співробітниками Місійного Товариства св. Апостола Андрія Первозванного (довідка № 47 від 24 березня 2011 р.) та

християнсько-психологічний супровід невиліковно хворих капеланами Івано-Франківської єпархії (довідка № 13 від 19 травня 2011 р.).

Публікації. Матеріали дослідження відображено в 42 наукових публікаціях автора, зокрема у 3-х монографіях (одна – одноосібна, дві – у співавторстві), в 4-х навчально-методичних посібниках, 35 статтях (32 – одноосібні, 3 – у співавторстві), з них 20 опубліковано в наукових фахових виданнях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, п'яти розділів, висновків до розділів, висновків, списку використаних джерел, який нараховує 495 найменувань, з них 29 іноземними мовами, 18 додатків. Основний зміст дисертації, викладений на 405 сторінках комп'ютерного набору, містить 38 таблиць і 22 рисунки на 25 сторінках. Загальний обсяг дисертації – 492 сторінки.

РОЗДІЛ I

ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕНЬ СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

1.1 Антропологічна криза сучасного суспільства як фактор активізації наукових досліджень духовності

Вирішення одного із першочергових завдань дослідження – розкриття психологічного змісту феномена духовності особистості – передбачає передусім розуміння реального стану суспільства, яке, будучи каталізатором наукових пошуків, визначає пріоритетні напрямки наукових досліджень. Що стосується психології, то їй як антропологічній науці, відводиться особлива місія у теоретико-прикладному вирішенні питання збереження та розвитку сутнісних ознак людства, однією з яких є саме духовність.

І три, і дві тисячі років тому, і сьогодні про людину мовилося те, що написав Іван Багряний у “Саду Гетсиманському”: “Людина – це найвеличніша з усіх істот. Людина – найнещасніша з усіх істот. Людина – найпідліша з усіх істот. Та найдивовижніше є те, що всі ці три рубрики сходяться в одній і тій самій людині” [21]. Бо й справді, це вона, людина, будучи найдовершенішою з усіх створінь, маючи потенційні можливості, перебуває у постійному балансуванні “між звіром і Богом”. Її життя – це постійна боротьба, означена виправданням, звершенням або ж занедбанням, руйнуванням ноологічної сутності з її потенційною універсальністю, творчо-вольовою спрямованістю на вибір добра і заперечення зла, прагненням до самопізнання й екзистенційного самовизначення.

Людське життя звершується у певній часовій площині, координати якої творять вісь “минуле-теперішнє-майбутнє”, відображаючи реальність та потенційність становлення як окремої людини, так і людства в цілому. Потенційність людства визначають його здобутки в минулому і теперішньому, а

також їх перспектива – проекція в майбутнє. Ці здобутки можуть бути як позитивними, так і негативними, можуть бути тягарем для майбутніх поколінь або сходинками до вершини їх розвитку.

Вітчизняні та зарубіжні філософи, політологи, соціологи і психологи (Б.С. Братусь, С.Б. Кримський, М.К. Мамардашвілі, Х. Ортега-і-Гассет, К.Т. Ясперс, Ф.А. Степун, В.І. Слободчиков, Д. С. Соммар, Р. Трач, А.Л. Швайцер та ін.), аналізуючи ХХ століття з позиції духовних історичних здобутків, відзначали його вражаючу драматичність та означили цей драматичний період століттям тривоги і звершення зла. І справді, ХХ століття стало століттям “об’єктивації” та широкомасштабного “панування” неприкритого зла. Останнє знайшло своє вираження у злочинах проти особистості (тоталітаризм, тероризм, расизм, наркоманія, алкоголізм), у техногенних катастрофах та ін. [199].

“Історичний досвід знищив і надії на існування універсальної правди та будь-яких остаточних рішень поза їх критичним осмисленням... Жертви ХХ століття виявилися такими страшними за масштабом, що це поставило під удар навіть долю Бога. Річ тут не тільки в тому, що гітлеризм розпочав свідому провокацію проти Декалогу, випробування десяти заповідей їх запереченням, а марксистський атеїзм намагався утвердити життя під порожніми небесами. Зрозуміти загибель мільйонів людей (у тому числі мільйонів дітей) у горнилі двох світових війн і тоталітарного терору можна лише за умови визнання самого Бога жертвою пандемії зла” [199, с. 468-469].

Однак, ситуація звершення зла не змінилася з хронологічним закінченням попереднього століття, і ця “спадщина” неминуче привела до антропологічної кризи в сучасному світі, за умов якої відбувається “уніфікація соціально-політичних структур, руйнування форм культурної, історичної, духовної ідентифікації людини” [371, с.4]. Зокрема, що стосується України, то на сьогодні за темпами вимирання населення вона належить до першої десятки країн світової спільноти, а за тривалістю життя посідає 60 місце в світі. За недавніми повідомленнями преси, Україна займає перше місце в Європі за рівнем

споживання шкільною молоддю алкогольних напоїв і за темпами поширення захворювання на СНІД.

Становище людини в сучасному світі видається доволі проблематичним. Ми стаємо свідками кризової ситуації людини на усіх рівнях її життєздійснення – як біологічного виду (екологічна криза), як окремого представника людського виду (криза суспільної цивілізації), як особистості (духовна криза). Очевидно, можна говорити про явище тотальної антропологічної кризи. Тотальність цього явища полягає ще й в тому, що воно стосується як внутрішнього, так і зовнішнього буття людини – кризове становище внутрішнього світу людини породжує кризовість довкілля і навпаки.

Попри значний науково-технічний прогрес, який засвідчує інтелектуальні здобутки та “винаходи для комфортного життя”, людство в цілому опинилося під реальною загрозою духовної та фізичної деградації. Зокрема, що стосується можливостей фізичного функціонування людини як живого організму, то сучасні вчені все частіше говорять про такі явища, як біологічний тероризм (М. Рійз), продуктивний геноцид (Я. Коваль), а також інформаційний геноцид. У багатьох із нас спрацьовують механізми психологічного захисту, і ми намагаємось не звертати увагу на інформацію такого змісту. Але якщо вникнути в суть цих явищ, то можемо прослідкувати їх щоденну присутність у нашому житті. Зокрема, в нас немає певності, чи, до прикладу, хліб або м'ясо, які ми споживаємо, не є модифікованими продуктами. Останні, за свідченням медиків, можуть привести до активізації ракових клітин, виникнення явища генних мутацій тощо.

Інформаційний геноцид має не менш жахливі наслідки – моральну, культурну, духовну деградацію та навіть психічну деформацію (візьмемо хоча б художньо-образну форму й ідейний зміст багатьох дитячих мультфільмів). На підтвердження сказаного приведемо простий приклад, почерпнутий зі змісту інформаційного простору, в якому живе сучасна людина. Візьмемо хоча б рекламні ролики (у створенні яких, вочевидь, беруть участь і фахівці з психології). Те, що і як рекламують, певною мірою зумовлене запитом

споживачів та їхньою здатністю до сприймання інформації саме в такій формі і з таким змістом. Спробуймо співставити зміст рекламних роликів (які передбачають задоволення певних потреб людини) з ієрархією потреб, запропонованою А. Маслоу. Що ми побачимо? Реклама алкоголю, йогуртів, пральних порошоків, зубних паст, шоколадних цукерок, пральних машин, автомобілів і т. ін. – усе це предмети, які відповідають задоволенню нижчих рівнів потреб людини – фізіологічних потреб та потреб у безпеці. Щоправда, оформлення реклам здійснюється з певним урахуванням і вищих рівнів мотиваційної ієрархії, але у викривлений спосіб. Зокрема, “ти успішний (потреба в повазі і самоповазі), бо ти використовуєш дезодорант “Рексона”, “тебе люблять, бо придбали найкращий подарунок для тебе – цукерки “Рафаелло” (потреба в любові). Відповідно еквівалентом цінності любові стає смачна цукерка, а повага та самоповага залежить від запаху тіла. Хотілося б звернути увагу на ще один факт, який, вочевидь, має далеко не позитивний вплив на формування моральних уявлень підростаючої молоді – використання в рекламних роликах сюжетів сексуального спрямування. Реклама майонезу, йогурту та ін. оформлюється як сюжет підсилення статевих можливостей людини внаслідок споживання конкретного продукту. Що стосується художніх фільмів, які транслюють на телебаченні, то в більшості з них присутнє таке сюжетне сполучення, як насилля та сексуальна свобода. За таких умов отримуємо логічне пояснення зростанню показників злочинності (розбійних нападів, вбивств та зґвалтувань) в Україні за останні десять років та вражаючої кількості розлучень.

У зв’язку з цим наука постає перед необхідністю чіткого розуміння причин та особливостей антропологічної кризи, в якій знаходиться сучасне суспільство, адже тільки за умов означення останніх можна визначити шляхи її подолання.

Наявна у світі (а не тільки на теренах колишнього Радянського Союзу) світоглядна орієнтація матеріалістичного спрямування призвела до концентрації уваги людини саме на матеріальних потребах. Запити ж духовної природи, потреби, які виникають в людини на рівні її духовної організації, взагалі не

обговорювалися або ж сприймалися однобічно та обмежено. Відбулося різке розмежування: “сфера аналізу людського духа, душі – прерогатива релігії”, наукове ж пізнання позбавило людину як об’єкта пізнання її духовного виміру, що виправдовували науковістю лише тих знань, які можна експериментально підтвердити, представити кількісними показниками.

Вона, людина, прагнучи здобути усі багатства світу та досягнувши очевидного науково-технічного прогресу, постала перед проблемою втрати своєї душі, спроможності бути людиною. “Досягнувши піка своєї могутності і звершень, сучасна цивілізація на стадії глобалізації переживає справжню духовну драму, пов’язану, образно кажучи, із серйозною недостатчею цих наявних цінностей та раціональних основ і форм людського життєвладування. І, очевидно, не випадково минуле ХХ століття стало століттям краху великих учень та утопій – і комуністичної, і ліберально-ринкової... Сьогодні створена епохою індустріалізму технічна цивілізація переживає глибоку кризу саме своїх цільових установок, мотивів, життєвих смислів діяльності... Відчутно виявляє себе дефіцит людяності, духовності, терпить крах і розмірковувальний раціоналізм, що породив крайні форми сцієнтизму в науці, і сама ідея “завоювання” природи, панування людини над навколишнім середовищем” [232, с. 10].

Сьогодні, як відзначив С.Б. Кримський, “виникла загрозна колізія між цивілізацією та екзистенцією. Людина виявилась розіп’ятою між палеолітом свого духовного підпілля та науково-технічним прогресом, який, за висловом А. Ейнштейна, став нагадувати сокиру в руках дикуна. Адже сам гуманізм (як зазначалось на 2-му Ватиканському соборі у 1953 р.) перетворився на спробу замінити релігію Бога, що став людиною, на релігію людини, що оголосила себе Богом. Отже, цивілізація робить людей богами раніше, ніж вони стають гідними статусу людини” [199, с. 469].

Згадані вище дві умови (фізичне і духовне) життєздійснення людини нерозривно пов’язані та взаємно детерміновані. Чим більше людина “віддаляється” від свого сутнісного духовного начала, тим більше втрачає

спроможність гармонійного цілісного розвитку як людина, як особистість, як індивідуальність, втрачає ті “ознаки людськості”, що визначають сенс її буття в цілому та роблять це буття можливим.

Унаслідок нівелювання духовної сутності сьогодні, як ніколи раніше, людина опиняється перед небезпекою потрапити у своєрідний “трикутник духовної смерті”, вершини якого уособлюють три похмурі постаті християнської культури – Каїн, Юда й Пилат. За умов нівелювання духовної сутності важко сучасній людині не стати убивцею свого брата, бо ж убити можна не лише тіло, але, що важливіше, можна убити (зокрема, убивати повільно) його душу – власним егоїзмом, цинізмом, захланністю і байдужістю. Важко не зрадити свого ближнього у нелегкі часи життя спільноти і ще важче – у дріб’язковій, здавалося б, розмові з третьою особою, що трапляється ледве не щодня. Та, може, найголовніше – важко не стати німим співучасником розп’яття (фізичного чи морального) ближнього, важко не заохочувати своєю мовчанкою до примноження зла у світі, що коїться навколо нас.

Визначмо ключові *особливості антропологічної кризи*:

1. *Руйнування духовної автентичності людини.* Людина є цілісною комплементарною єдністю тіла-душі-духа. Кожна з іпостасей є окремим атрибутом, які при доцільному узгодженні утворюють субстанційну інтегральну єдність. Духовна іпостась виступає субстанційною формою, яка визначає й організовує екзистенційну буттєвість людини як особистості, роблячи її “вільною по відношенню до своєї біологічної, психічної і навіть соціальної природи” (В. Франкл). Свобода вибору, як безпосередній прояв духа, робить людину спроможною обирати спосіб свого життєздійснення – стати активним творцем себе та навколишньої дійсності, помножуючи добро, красу, любов, або ж стати пасивним спостерігачем, споживачем, живучи “за рахунок інших” та дбаючи виключно про свій комфорт.

Особистісний потенціал людини як даність духа реалізується тою мірою, якою вона виявляє свою готовність у випадках, коли цього вимагає альтруїстичний імператив жити для інших. В умовах системних змін в

економічній, політичній, соціальних сферах спостерігається руйнування (причому доволі свідоме) духовної автентичності людини, знеціненні честі і гідності особи (В.В.Рибалка), заперечення унікальності її духовної природи. Зосередженість на значимості помноження матеріальних благ людства як гаранта їх щастя є очевидним симптомом сьогодення. Однак, як свого часу влучно зауважив Фома Аквінський, щоб людина залишалася людиною, їй потрібен певний мінімум матеріальних благ! Цей мінімум створює можливість задоволення життєво необхідних потреб людини, а відтак і можливість реалізації нею вищого, духовного покликання.

2. Моральний релятивізм та “свобода від совісті” (В.В. Дементьєва).

Очевидним є факт “не просто зниження, занепаду якихось моральних параметрів масової свідомості, але їх обвалу, тотального руйнування” [44, с.6]. Однією з причин останнього є порушення висхідного принципу формування морального ставлення людини до світу, а саме – усвідомлення власної сутності, яка творить діалектичну єдність з іншими, зі світом в цілому, і при цьому несе особистісну відповідальність за ту моральну позицію, яку займає та реалізовує в дієвий спосіб. Корені втрати почуття особистісної відповідальності громадянина українського суспільства доцільно шукати в попередній історичній формі держави, яка існувала впродовж 70 років. Авторитарний режим з орієнтацією на формування колективістської свідомості та нівелювання індивідуальної значущості людини зруйнував (і не тільки на свідомому, але й на несвідомому рівні) потенційну можливість людини бути творцем свого життя. Обтяжені психічним спадком тоталітаризму (за означенням В.П. Москальця, зокрема, комплексами: садо-мазохістським, соціальної неповноцінності, інфантилізму та ін.), сучасні українці, як, зрештою, й інші вихідці з колишнього Радянського Союзу, не здатні до прояву особистісної свободи у всій її життєдайній повноті, до стрімкого переходу від групоцентричного до просоціального, а то й есхатологічного рівнів розвитку моральної свідомості [44]. Моральний релятивізм означається виключно егоїстичним спрямуванням – “добре те, що

добре для мене”, при знеціненні особистісного потенціалу людини, здатної жити для інших та бути відповідальним співтворцем життя суспільства в цілому.

3. *Деформація смислового виміру іншої людини.* Незаперечним є той факт, що ставлення до іншої людини, до людей становить основну суть людського життя, її серцевину. “Серце людини все зіткане з її людських ставлень до інших людей; те, чого вона варта, цілком визначається тим, до яких людських взаємин людина прагне, яке ставлення до людей, до іншої людини вона здатна встановлювати” [342, с. 262-263]. В умовах сучасного світу спостерігається деформація гуманістичної спрямованості людини у ставленні до інших людей, яке все більш набуває егоїстично-споживацького та прагматично-меркантильного характеру. Спостерігається різка центрованість на собі з властивим їй шовіністичним індивідуалізмом – перевагою виключно особистих потреб та інтересів над суспільними (соціальними, національними та ін.). Врахування індивідуальної сутності людини, її екзистенційної вартості визначається фінансовими можливостями, соціальним статусом. Еквівалентом цінності людини виступає її матеріальна забезпеченість. Ця тенденція простежується від народження (родильний будинок з відповідною оплатою процесу народження, що визначає ставлення відповідальне чи “просто ставлення” до породілі), до смерті (місце та спосіб поховання людини). Міжособистісні взаємини набувають ринкової орієнтації – “ти мені – я тобі”, що є наслідком пріоритетності матеріальних цінностей в структурі персональної аксіопсихіки. Споживацьке ставлення до інших, до навколишньої дійсності в цілому призводить до смислового конструювання світу як об’єкта особистого використання та власності.

4. *Почуттєва атрофія (Р. Трач).* Для сучасної людини типовим є “втрата глибини душевних переживань, що можна назвати почуттєвою атрофією або “атрофією серця”, бо те, що називаємо метафорою серця, це саме та глибина душі, яка зворушується, коли нас що-небудь захоплює, як це стається в любові, у подиві, у благоговінні, в переживаннях мистецтва і в метафізичному здивуванні” [87, с. 23]. Як наслідок – “дефіцит людських якостей” (С.Б. Кримський) та

“втрата справді людського в людині” (В.І. Слободчиков). Почуттєва атрофія детермінована “диктатурою раціонально-технічного інтелекту” (Р. Трач), синдромом “неофілії” (Конрад Лоренц), що робить людину неспроможною переживати радість власного життєздійснення, стоїть на заваді прагненню долати перешкоди на шляху саморозвитку та самовдосконалення. Властивою є апатія у ставленні до навколишньої дійсності, що супроводжується зосередженням тільки на власних потребах та відчуженістю від інших. За таких умов, як влучно зауважує французька письменниця Жо Круасан, світ справді прямує до ядерної катастрофи, адже дезінтеграція відбувається на рівні сердець.

З цього приводу О.С. Туренко міркує: “постмодерне суспільство та емпірична наука рідко згадують, що вся мозкова, раціональна діяльність базується на почуттях, і коли між ними трапляється розлад, то розум отримує страшні патологічні риси. В цьому контексті слід згадати Е. Фромма, який вказав, що “розум виникає із сполучення раціональної думки і почуттів. Якщо ці дві функції розірвано, мислення деградує в шизоїдну інтелектуальну діяльність, а почуття – у невротичне пристрасне бажання завдати життю шкоди” [427, с. 147]. Отже, сучасне “забуття” почуттів, що відбувається у процесі логічного мислення, призвело новітнє західноєвропейське суспільство до загрози раціонально зумовленої шизофренії, де почуття людини нівелюються, відчужуються від її аксіологічних орієнтацій. Тому сучасник поринув у сенсову колізію, пастку нігілізму, де його цинічно-істеричний розум спрямовується, як це влучно помічає Є. Андрос, “не на пояснення і утвердження буття, а на розробку і забезпечення найбільш ефективних засобів за практично повної невикоріненості щодо визначальних буттєвих засад, цілей суспільства” [408, с.185].

5. *Втрата “критеріальної моделі ідентифікації вчинкової активності” (В.О. Татенко).* Однією з характеристик антропологічної кризи сучасного суспільства є, з одного боку, зруйнованість критеріальної моделі ідентифікації вчинкової активності людини, а з іншого – об’єктна орієнтація соціальних взаємин [396]. Очевидно, ці два аспекти є взаємопов’язаними, оскільки ставлення до людини як до об’єкта позбавляє її можливостей ініціювання вчинкового

способу реалізації своєї сутності. Безумовно, не можна всю відповідальність за таку неможливість переносити на соціальне оточення, адже важливим та якісно вищим є індивідуально внутрішньо ініційоване прагнення вчинкового життєздійснення. Водночас розуміємо, що соціальна природа людини, її “Особистісне Я” твориться посередництвом соціальних впливів, що становлять зміст процесу соціалізації і, відповідно, від того, наскільки соціальне оточення буде сприяти, ініціювати розвиток людини як суб’єкта індивідуального та суспільного життя, залежатиме реальність становлення людини як людини.

Очевидно, можна говорити про дві площини вияву антропологічної кризи – теоретичну (простір наукового пізнання людини) та практичну (простір життєдіяльності людини в цілому). Ці площини є певною мірою взаємнообумовленими, адже запити наукових пошуків завжди формулює практика, а наукові здобутки знаходять свою остаточну вартість, будучи втіленими в реальне життя людства. Віра у всемогутність технічного прогресу, відчуження науки від моралі стали чи не найважливішими передумовами антропологічної кризи соціогуманітарних наук.

Криза наукового пізнання людини має своє логічне пояснення. *По-перше*, суб’єктом пізнання є завжди конкретна людина-вчений, а результат наукових пошуків є результатом його творчої реалізації, життєздійснення. Вчений не є ізольованим від суспільства, в якому він перебуває, і, вочевидь, кризове становище суспільства чинить на нього безпосередній (чи опосередкований) вплив. І якщо сучасне суспільство таки переживає кризу втрати визначальних вартостей людського життя, то це не може не впливати на ціннісно-смыслову сферу вченого, “ініціюючи” той чи інший спосіб його творчої реалізації. До прикладу, в сучасній науці трапляються факти фальсифікації наукових даних або ж ігнорування етичних принципів у розв’язанні певних комплексів проблем, як-от: танатологія, медична генетика, агробіотехнології, трансплантація клітин, тканин і органів та ін.

По-друге, галузі науки, об’єктом дослідження яких виступає людина (анатомія, фізіологія, біологія, генетика та ін.), рано чи пізно у процесі наукового

пізнання “підходять” до питання першопричини виникнення людського життя. Зокрема, вивчаючи людину у всій її складності, біологія як наука сьогодні постала перед проблемою наукового пояснення її походження та розвитку. Володіючи системою знань про генетичний код людини – ДНК, вона все ж не в змозі пояснити, яким чином відбувається “запис” та реалізація генетичної програми розвитку людини. Тож у словах Ф. Рабле: “Наука без совісті спустошує душу” закладений глибокий зміст, особливо актуальний в сьогоднішній ситуації, адже, говорячи про совість, ми виходимо на осердя духовного світу людини і, відповідно, чим вищим буде рівень духовного розвитку науковця, тим гуманнішими та вартіснішими для людства будуть результати його досліджень.

Що стосується психології, то в умовах кризи теоретико-методологічного самовизначення все гостріше постає питання про сутність людини. У процесі свого історичного розвитку та нагромадження психологічних знань про людину психологія частково позбавила людину її сутнісного визначення, обмежила її репрезентацію виключно анатомо-фізіологічними і соціокультурними властивостями. Психологія залишила поза увагою вимір людини як цілісної тілесно-душевно-духовної реальності. Можливо, саме з цієї причини психологічне знання стало засобом реалізації інформаційних технологій звільнення людини від відповідальності перед собою й абсолютними змістами буття, засобом зовнішнього програмування і духовного кодування особистості (В.І.Слободчиков).

Відповідно, першочерговим завданням сьогодні є зміна вихідних світоглядних позицій, що визначають розуміння сутності людини як на теоретичному, так і на практичному рівнях розв’язання цієї проблеми.. Психології як гуманітарній науці сьогодні відводиться особлива роль у вирішенні поставленого завдання. “Психологія, як і історія, при всій ілюзорній розмитості, випадковості подій і їх поєднань володіє насправді досить жорсткою внутрішньою логікою розвитку. XX ст. – це урок і розгорнута предметна демонстрація цієї логіки. Страшно отримати, пережити такий урок, але ще страшніше його забути, не зробити з нього висновків, а тому залишитись

беззахисним перед новою і вже остаточною поразкою. І якщо ХХ ст. почало своє падіння з того, що стерло грань між добром і злом, то ми повинні відновити її. Це відновлення не відмінить, не знищить зло, але зло буде назване і займе своє місце – місце винятку, відхилення, занепаду, а не взірця і правила, яке приймає більшість” [44, с.13]. Зміна ракурсу бачення, розширення та доповнення знань про людину як носія духовних втілень може відкрити перспективу виходу психологічної науки з кризового стану та означить умови і способи відновлення гармонії життєвого світу особистості.

1.2. Теоретико-методологічні ракурси психології духовності

Не маючи вагомих здобутків у дослідженні духовної природи людини в своєму історичному радянському минулому, в останні п'ятнадцять років вітчизняні психологи з особливим ентузіазмом звертаються до проблем духовності та духовного розвитку. На перших порах це звернення мало теоретико-аналітичний ознайомлювальний характер та полягало передусім у вивченні та переосмисленні напрацювань зарубіжних вчених психологів та філософів – К.Г. Юнга, Е. Фромма, А. Маслоу, В. Франкла і ін. Пізніше, в контексті психологічного діагнозу про кризовий характер становища людини ХХІ ст., вивчення реального психологічного стану суспільства, що функціонує на пострадянському просторі з величезним багажем негативізму та деструктивності, з'явилися перші авторські концепції про природу духовності, її психологічний зміст. Серед українських першопрохідців – І.Д. Бех, М.Й. Боришевський, З.С.Карпенко, О.В. Киричук, О.П. Колісник, В.П. Москалець, Е.О. Помиткін, М.В. Савчин та ін. Особливої уваги заслуговують наукові розробки російських вчених Б.С. Братуся, А.В. Брушлинського, О.І. Зеліченка, В.І. Слободчикова, В.Д. Шадрикова, Т.А. Флоренської та ін. Сьогодні практично кожен із цих вчених має власну наукову школу, учні якої – молоді науковці, обираючи об'єктом своїх досліджень духовну природу людини, проводять конкретні теоретико-прикладні

дослідження і в такий спосіб розширюють горизонт існуючих психологічних знань про духовність в цілому. В цьому параграфі ми спробували означити цей горизонт та визначити методологічні засади конструювання психологічного знання про духовність людини та її розвиток, прослідкувати схожі та відмінні тенденції у її пізнанні сучасними науковцями.

У зв'язку з цим мусимо констатувати відсутність однозначного погляду і плюралізм думок щодо психологічного змісту духовності. Така ситуація сприятлива для наукового діалогу, в якому кожен із вчених, з одного боку, реалізує своє право на відстоювання власної позиції, а з іншого, – стає співучасником творення справді цілісного знання про духовну природу людини з можливістю реалізації останнього в освітньому та культурному просторі сучасного суспільства.

В означеній площині сучасних досліджень духовності ми здійснили спробу знаходження певних змістовоспоріднених ракурсів осмислення психологічного змісту духовності та духовного розвитку особистості, які можуть стати підставою їх консолідації задля творення холістичної концепції психології духовності особистості.

1.2.1. Аксіопсихологічні характеристики духовності.

Йдеться передусім про духовність як *системну єдність цінностей людини, її здатність визначатись у ставленні до них*. Такої точки зору притримується більшість дослідників психології духовності, серед них І.Д. Бех, М.Й. Боришевський, А.В. Брушлинський, З.С. Карпенко, О.В. Киричук, О.П. Колісник, Н.О. Кордунова, Д.О. Леонт'єв, В.П. Москалець, І.А. Селіванова, Л.М. Собчик, В.М. Ямницький та ін.

За теорією В.М. Мясищева, важливим компонентом особистості є індивідуально-цілісна система її суб'єктивних оцінних ставлень до дійсності, що являє собою інтеріоризований досвід взаємин з іншими людьми, а також досвід різноманітної діяльності. Ставлення особистості до чого-небудь включає в себе ціннісний компонент, а отже, визначається її ціннісними орієнтаціями, а також

мотиваційною сферою [41, с. 145]. “Концентруючи в собі споріднені смисли, цінності стають основою для інтеграції індивідуальних інтересів та прагнень, об’єднання індивідуальних духовних світів. Тут цінності розглядають як символи внутрішніх ідентифікацій, які є ядром людської духовності, вихідною життєвою установкою індивіда” [392, с. 151].

Саме духовні цінності *І.Д. Бех* [31; 32; 33; 34; 35; 36] вважає справжніми індикаторами розвиненої особистості. Міра ж розвитку останньої визначається мірою зміцнення її духовної свідомості. Сфера духовних цінностей, на думку вченого, охоплює сенс життя, милосердя, справедливість, чесність, толерантність, любов, добро тощо, тобто сенс вищих моральних категорій. Їх визначальною особливістю є усвідомлення як духовних цінностей. Останнє вимагає реалізації складної і специфічної морально-психологічної діяльності, в умовах якої здійснюватиметься когнітивно-емоційне оцінювання власного життя.

Аналізуючи сутнісно-функціональний зміст духовних цінностей у площині реалізації особистісно-орієнтованого виховного процесу, *І.Д. Бех* наголошує на одній з найважливіших умов дієвості останніх – міри значущості духовних цінностей для самої особистості, тобто сили їх емоційної енергії, від якої й залежатиме, чи виникне у суб’єкта імпульс до моральних дій чи ні. Він уводить поняття “ототожнення” для означення акту, в якому власне й відтворюється відношення, що складається між особистістю та духовними цінностям. Власне умовою формування такого акту є глибинна, особистісно неперевершена значимість конкретної духовної цінності чи цінностей. Однак *І.Д. Бех* наголошує на тому, що в такому злитті особистість постає активним творцем, а не просто пасивним суб’єктом, адже вона свідомо відволікається від своїх нижчих прагнень і активно вживається в суть певної духовної цінності.

Процес становлення системи духовних цінностей, на думку *І.Д. Бе*ха, носить індивідуальний характер, а сама “система духовних цінностей у розвиненій формі має виступати самоцінністю. Йдеться про те, що будь-яка духовна цінність у всіх своїх різноманітних проявах єдина у головній суті – у

ставленні до свого предмета як до самоцінності. Це означає, що предмет духовної цінності не може бути зведений до користі. У практичному плані такі ставлення проявляються в тому, що наші вчинки спрямовуються на розвиток людини як потенційно безмежної, такої, що перебуває поза будь-якими встановленими масштабами” [33, с. 200].

М.Й. Боришевський [41; 42; 43] вважає ціннісні орієнтації одиницями психологічного вимірювання духовності, а сама духовність, на його думку, являє собою багатовимірну систему, складниками якої є утворення свідомості та самосвідомості людини, в яких віддзеркалюються її найактуальніші морально релевантні потреби, інтереси, погляди, ставлення до навколишньої дійсності і до себе самої як до соціального індивіда. Специфічною ознакою цих утворень, що виступають у формі ціннісних орієнтацій, певних особистісних характеристик, є їх органічне поєднання з провідними життєвими цілями, що перебувають у прямому чи опосередкованому зв'язку з моральністю. Однак, вчений застерігає від спроб змістового ототожнення останньої з духовністю як такою, вказуючи на значно ширший “змістовий діапазон” духовності. Будучи свого роду еталоном, мораль, внутрішні моральні інстанції особистості визначають її рівень духовності. Чим тісніше пов'язаний зміст ціннісних орієнтацій з моральністю, тим вищим є рівень духовності.

До системи цінностей, в контексті яких функціонує духовність, з точки зору *М.Й. Боришевського*, крім моральних, входять також громадянські цінності (почуття патріотизму, ідентичності з національною спільнотою, повага до інших національних спільнот, відповідальність за долю нації), естетичні, інтелектуальні, екологічні, світоглядні цінності. А однією з найсуттєвіших ознак духовності, як зауважує вчений, є її універсальний характер, адже вона не обмежується якоюсь окремою сферою життя людини, а охоплює всі спектри її дієвого життєздійснення.

Водночас особливого психологічного змісту духовність набуває в площині авторських досліджень проблеми формування національної самосвідомості, становлення громадянської свідомості особистості. *М.Й. Боришевський*

розглядає духовність як втілення у світоглядних орієнтаціях людини сподівань, прагнень, ідеалів, загалом – духа народу, нації, що визначає спрямованість особистісних потреб, переживань і зумовлює настанову на відповідний життєвий вибір. Особистості-громадянина, на його думку, властиве глибоке переконання в тому, що етнос, нація є носіями того своєрідного, неповторного, що робить неоціненний внесок у скарбницю загальнолюдських цінностей, у збагачення людства – примноження його духовних та матеріальних здобутків [41, с. 24, 29].

А.В. Брушлинський [52; 398], учень та послідовник С.Л. Рубінштейна, у своїх дослідженнях природи людської психіки феномени душі, духа та духовності розглядав не як надпсихічне, а як різні якості психічного, яке є важливим атрибутом суб'єкта. Прагнучи ліквідувати наявну у психології “напругу” щодо детермінації психіки людини (дух чи матерія), вчений відстоював суб'єктно-діяльнісну теорію. Відповідно, в його розумінні, людина як суб'єкт (вища системна цілісність усіх її складових якостей, передусім психічних процесів, властивостей і станів, її свідомого і несвідомого) є водночас тією, яка перебуває в середині буття, і тією, що володіє психікою. У свою чергу, ці дві умови забезпечують можливість реалізації статусу людини як суб'єкта, як активного творця духовності своєї культурної спільноти.

Аналізуючи проблему духовності в контексті розвитку людини як суб'єкта, вчений наголошує на пріоритетності “внутрішніх умов”, що становлять зміст особистісної активності та проявляються у прагненні до саморозвитку, самовиховання та самоформування. На думку А.В. Брушлинського, враховуючи унікальність, активність, відповідальність та самостійність людини як суб'єкта, не може бути й мови про примусове виховання дитини, підлітка, взагалі будь-якої людини у відповідності з нормативно визначеними моральними цінностями. На наш погляд, в цьому твердженні закладено протиріччя. З одного боку, ніхто не володіє абсолютною істиною і єдино правильними ідеалами, а отже, не має права насаджувати чи навіть примушувати сповідувати їх іншими. З іншого, – основою будь-якого суспільства, беззаперечно, є визначена система соціальних норм і духовних цінностей, засвоєння і розвиток яких кожною людиною є

абсолютною необхідністю. Ліквідація цього протиріччя, власне, й стає можливою завдяки тому, що справжнє виховання являє собою співтворчість (засвоєння і творення) духовних цінностей в умовах спільної діяльності суб'єктів – вихователя і вихованців. Бо тут – співтворення передусім загальнолюдських цінностей, оскільки вони утворюють загальний та міцний фундамент духовності, на основі якого кожен вибирає і прокладає свій життєвий шлях, керуючись особистісними смислами, які конкретизують моральні цінності та ідеали [52, с.28].

Суть духовного життя особистості, як вважає А.В. Брушлинський, полягає в тому, що на зміну вузькоособистісним потребам, життєвим відношенням і особистісним цінностям, які визначають прийняття рішень більшістю людей, приходить орієнтація на широкий спектр загальнолюдських і культурних цінностей, що не перебувають в ієрархічних відношеннях між собою, а допускають альтернативність – можливість вибору [398, с. 321].

В.В. Знаков [122; 123; 124; 125] запропонував власну точку зору на феномен духовності, який у контексті психології розуміння набуває певних змістових особливостей. Психологічні аспекти духовності, на думку вченого, відображають людські, особистісні зміни, що стаються з суб'єктом під час акту розуміння. Формування духовних станів такого розуміння проходить якраз унаслідок інтелектуальних і моральних зусиль суб'єкта, спрямованих на ліквідацію усвідомлених ним суперечностей між реальними соціальними ситуаціями, що вимагають розуміння, і нормативно-належними, ідеальними. Психологічні аспекти духовних станів нерозривно пов'язані з глибинними структурами особистості, ціннісними переживаннями і недостатньо усвідомленими вищими цінностями. Духовність, як зауважив В.В. Знаков, важко піддається рефлексії шляхом діалогу між нашим пізнаваним суцям, вираженим в самооцінці наявного Я, і духовним єством, яке пізнає. І якщо в бутті свідомості розкривається пізнане як існуюче, то в розумінні – як співвідношення наявного з тим, що повинно існувати. Причому, не тільки в зовнішньому світі, але і в самому суб'єкті. Внаслідок цього, усвідомлюючи світ, людина змінюється,

творчо перетворює себе, піднімається із глибин буденного життя до духовних вершин буття.

На підставі виокремлених та проаналізованих напрямів вивчення (релігійного та наукового) духовності, вчений сформулював своє розуміння психологічного змісту останньої. Визнаючи існування в людині духовного начала, він означив два джерела його походження – взаємозв'язки суб'єкта зі світом (в широкому розумінні цього слова) та глибинну сутність самої людської особистості. В процесі онтогенезу духовні ідеали та духовні цінності, які сповідує конкретне суспільство, сприймаються і засвоюються людиною, що до нього належить, стаючи невід'ємною частиною її світогляду, предметом духовних потреб. Міра їх засвоєння та втілення в житті, у свою чергу, стає критерієм і показником індивідуального духовного розвитку особистості.

Тож, на думку В.В. Знакова, духовну сферу особистості не можна розглядати лише крізь призму її інтелектуальної, розумової діяльності. Духовність людини як суб'єкта можна зрозуміти тільки в контексті культури і світогляду, оскільки духовна сфера включає в себе як безкінечну палітру зв'язків і відносин з іншими людьми, так і спроби усвідомлення свого місця і ролі в універсумі – у світі людей і за його межами.

Водночас В.В. Знаков висновує, що духовність є особливою якістю психіки суб'єкта, яка формується не лише внаслідок взаємодії зі світом культури, але і як результат процесів онтогенетичного розвитку психіки. Останній полягає у природній взаємодії вершин самосвідомості суб'єкта і глибинних пластів психіки – особистісного несвідомого і архетипів колективного несвідомого. На його думку, духовність є стрижнем саморозвитку, самоактуалізації творчого потенціалу особистості, а її становлення передбачає формування моральної рефлексії, усвідомлення суб'єктом не лише свободи визначення своїх вчинків, але і духовної відповідальності за них.

І.М. Ільчевій [130; 131; 132] належить ґрунтовний аналіз проблеми духовності в контексті історії філософських та релігійних вчень (зокрема, в християнстві, ісламі, суфізмі, буддизмі). Особливістю цього аналізу є пошук

психологічного підґрунтя розуміння і тлумачення духовності у філософії та релігії і спроба універсального герменевтичного моделювання феномена духовності з урахуванням ідей, вироблених упродовж століть різними галузями пізнання. Відмінність же у змісті ідей не стосується самої суті цього феномена, а тільки опису різних форм його прояву, шляхів формування і факторів розвитку. Відповідно, з узагальненої автором точки зору духовність постає як інформаційне явище, що вказує на сутність людини та розкривається в процесі пізнання нею себе внаслідок необхідності досягати певного рівня розвитку. В даному явищі імпліцитно присутня вказівка на якісний рівень людського життя, ступені його розвитку, цінності, досягнення яких і робить людину істотою духовною. Духовність постає як сукупність досягнень морального плану, яка реалізує себе в різних аспектах буття, головним чином у смислах людського життя, переживанні відповідальності і самоактуалізації.

В основі духовності як психологічного явища, на думку І.М. Ільїчевої, – потреба і здатність людини до самопізнання, яке забезпечує можливість надати і зрозуміти зміст власного життя, реалізувати себе і бути відповідальною перед собою, перед суспільством. Водночас духовність розуміється і як специфічна активність, спрямована на самопізнання, що зумовлене пошуком сенсу власного життя на шляху до самоактуалізації. Інакше кажучи, вона є відображенням ідеального в контексті життєдіяльності особистості.

Реальність, яку певним чином відображає духовність, на думку І.М. Ільїчевої, це – внутрішній світ людини. Відповідно функції духовності як суб'єктивної реальності пов'язані із самовдосконаленням згідно з вищими людськими ідеалами. Будь-яка діяльність є процесом приєднання до реальностей навколишнього світу. Духовність як специфічна діяльність виконує головну функцію – приєднання особистості до життєвих цінностей, цінностей інших людей через усвідомлення їх у контексті власної життєдіяльності. Звідси випливає висновок, що духовність є одночасно і приєднанням до реальності інших, і практична етика сприймання і ставлення до світу людей. Вона виступає

символом єдності знань і дій, союзом розуму, почуття і волі, що забезпечує особливу якість життя особистості.

З.С. Карпенко [143; 145; 149; 159] – автор інноваційної для сучасної психології (і не тільки вітчизняної) аксіопсихологічної моделі індивідуальної свідомості, вихідною ідеєю якої є співвіднесення функціональних особливостей індивіда, що характеризують його як суб'єкта діяльності, із змістовими особливостями людини, що конституують її як особистість. Її теорія аксіогенезу особистості становить фундаментальну методологічну основу дослідження ціннісно-сміслової природи людської духовності, яка розглядається як “системне психічне утворення і вище породження особистості, репрезентоване її ціннісно-сміською свідомістю”, як “іманентний духовний потенціал” [149, с. 64] людини, що “репрезентує її вроджену здатність до саморозвитку і самовизначення в просторі мотиваційно-ціннісних відношень” [145, с. 27]. Суб'єктність же постає способом реалізації духовного потенціалу.

Особистість як духовний суб'єкт, на думку *З.С. Карпенко*, – це структурна (змістова) і функціональна єдність, що здійснює певне духовне устремління (реалізує ціннісне ставлення). Виокремивши базові ціннісні орієнтації особистості – “істину”, “справедливість”, “користь”, “добро”, “красу”, “благо” – та співвідніши їх із відповідними рівнями включеності людини в суспільні відносини, – “організм”, “індивід”, “група”, “суспільство”, “універсум” (в умовах яких відбувається їх ієрархізація), *З.С. Карпенко* означила п'ять рівнів функціонування ціннісно-сміською свідомості: I – сутнісний (предиспозиційний), II – інтраіндивідний, III – інтеріндивідний, IV – метаіндивідний (II і IV диспозиційні) та V – універсальний (супердиспозиційний) рівні.

Розкриваючи функціональний аспект духовного устремління особистості, *З.С. Карпенко* виокремлює систему установок, кожна з яких відповідає конкретному рівню структури ціннісно-сміською свідомості. Зокрема, на метаіндивідному рівні функціонують смислові установки, що мають суспільне значення, їх символічно названо компонентом “буду”; на інтеріндивідному рівні

функціонують цільові установки, породжуючи компонент “мушу”; на рівні індивідуальної діяльності – операціональні, проявляючись в компоненті “треба”. Базовий, організмичний рівень реалізується відповідними психофізіологічними механізмами, які утворюють своєрідну predisпозицію субіндивідуального рівня, що в свою чергу дає підстави для означення вітальності як базової духовної цінності. “Символічне значення даної смислової predisпозиції передається словом “передчуваю”, що вказує на її спонтанний неусвідомлюваний характер і репрезентує іманентний духовний потенціал особистості (голос імпульсу, внутрішнє Я, сутність, задум особистості тощо)”. Що ж стосується найвищого рівня функціонування ціннісно-смислової свідомості – універсального, то його репрезентує супердиспозиція “приймаю”, яка полягає в одкровенні істинної мети життя.

Відповідно, зроблено висновок про те, що підсвідома predisпозиція “передчуваю” (“підсвідомий Бог”, за В. Франклом, “внутрішній локус оцінювання”, за К. Роджерсом, архетипи “колективного несвідомого”, за К. Юнгом і т. д.) опосередковано, через переважно усвідомлені диспозиції ціннісного характеру (“треба”, “мушу”, “буду”) переходить (або не переходить) у надсвідому супердиспозицію “приймаю”, що репрезентує духовне сходження (дорогу) особистості до висот Досконалості (тотожність Абсолюту) [143, с. 101]. Рефлексія людиною своєї духовної динаміки є єдиним абсолютним критерієм її поступу до Святинь Духа: Добра, Краси, Гармонії, Досконалості [143, с. 76].

О.В. Киричук [155; 156; 160] вважає духовність сутністю, присутньою у Всесвіті, що існує поза просторово-часовими координатами та розумом і виступає необхідною умовою людського існування та буття. Вона є запорукою усвідомлення людиною себе як особистості, запорукою людської творчості, джерелом творчої енергії. Вказуючи на неможливість однозначного визначення поняття духовності, *О.В. Киричук* подає ряд її сутнісних характеристик, які наближують до повноти її розуміння: повага до Вищих сил, які створили людей досконалими; відповідальна любов до себе як до досконалого творіння Природи; здатність відповідально любити інших та позитивно впливати на їх духовний

розвиток; усвідомлення єдності людини зі світом, що її оточує, з Природою та Всесвітом; усвідомлення особистості, відповідальності за свої думки, слова, емоції; розуміння того, що думки, слова, вчинки безпосередньо впливають на оточення, на життєдіяльність планети Земля; повсякденна активна робота над удосконаленням свого Я; усвідомлення того, що в кожному з людей живе Бог, і ми – в Ньому; необхідність прийняття рішень у будь-якій життєвій ситуації, які несуть позитив оточуючим, людству та Всесвіту” [160, с.10].

Розглядаючи духовність як іманентну здатність людини робити вільний вибір дії, діяльності, вчинку, О.В. Киричук уводить поняття духовно-катарсичної активності. Її суть – “інтенсивна діяльність, спрямована на самопізнання та самооцінювання власного внутрішнього світу, самовизначення та самоактуалізацію своїх внутрішніх потенцій самовдосконалення. Це здатність особи очиститися не лише від вад тілесності своєї, а й від вад душевності – подивитися на себе збоку як на носія культурно-національних і вселюдських цінностей. Тут об’єктом самопізнання, самооцінювання, самовизначення й самоактуалізації стає власне Я, а результатом – формування Я-концепції особистості” [160, с.12].

Завдяки здійсненню системологічного моделювання феномена духовно-катарсичної активності, виокремлюються зовнішні (енергоінформаційний простір, діяльність, спілкування) та внутрішні (рефлексія, що відображає рівень знань людиною свого внутрішнього світу; Я-концепція з її складовими: Я-фізичним, Я-психічним, Я-соціальним (рольовим), Я-духовним) фактори її становлення та розвитку. На вході системної моделі – феномени, що репрезентують форми суб’єктності людини: цінності, розсудливість, цілеспрямованість; на виході – інтегральні характеристики життєтворчої активності: самопізнання, самооцінка, самовизначення та самоактуалізація. О.В. Киричук наголошує на обов’язку кожної людини наполегливо та цілеспрямовано розвивати свою духовність, на необхідності реалізації нової освітньої парадигми, метою якої є, передусім, виховання нової особистості, орієнтованої на систему духовних цінностей [160].

На думку ж *О.П. Колісника* [178; 179; 180; 181; 182], духовність є “здатністю до творення з точки зору вищих людських цінностей, свідомого і діяльного ставлення до світу, до іншої людини, до самої себе. Вона виявляється в свідомому виборі цього ставлення через рефлексію вартостей, що стоять за ментальними смислами, і в конверсії смислів, завдяки якій провідними в ієрархії стають мотиви пошуку і втілення у результат саме цих вищих цінностей” [178, с. 187].

Зосереджуючи увагу на внутрішньому світі людини, суть якого визначають переживання самості, *О.П. Колісник* розробляє інтегративно-холістичну концепцію особистості, відтворюючи “архітектоніку потоків психіки та ступенів духовного розвитку” людини. Її суть визначають виокремлені та означені буттєвий (психосоматичний, двопівкульний, довербальний, досвідомий, доконсенсусний, доконвенційний, досоціальний, доособистісний, онтичний, синкретичний), рефлексивний (психоспільнотний, лівопівкульний, вербальний, свідомий, консенсусний, конвенційний, соціальний, особистісний, гностичний, елементаристський), духовний (внутрішньопсихічний, правопівкульний, трансвербальний, трансконсенсусний, надсвідомий, постконвенційний, надсоціальний, надособистісний чи трансперсональний, аксичний, холістичний) потоки. Останні відрізняються ступенями духовного розвитку індивіда, тобто мірою безпосередності переживання контакту з вартостями, особливо з надособистісними. Кожен потік психіки має чотири ступені духовного розвитку: буттєвий – психофізіологічний, психоархетипний, психоонтичний та психоментальний; рефлексивний – психопрактичний, психогностичний, психосоціальний та егопсихічний; духовний – психоіндивідуальний, психогуманний, психохолістичний та психотрансперсональний. Критеріями ступеневої відмінності та диференціації є суб’єктні смислові поля, переломні переживання, нові цілі як нові ідеальні смисли, психічні механізми саморозвитку особистості, набір методик і технік для цілеспрямованого становлення потрібного механізму саморозвитку особистості, як і сама концепція особистості.

Якраз самість, на думку О.П. Колісника, є справжньою сутністю людини. Спонтанне переживання самості відкриває особистості шлях до Бога. Методами її пізнання є прийняття себе, самодослідження та медитація. Останні й становлять суть духовних практик, які забезпечують умови радикальної перебудови особистості як ієрархії смислів у напрямку служіння провідним цінностям Свободи, Справедливості, Відповідальності; Любові, Добра, Турботи; Краси, Істини, Творчості; Віри, Космосу, Бога. А це, у свою чергу, відкриває для особистості можливість спонтанно породжувати життєві акти, які внутрішньо підтримані піковими переживаннями, відповідають спонтанності світу і цим знімають глобальні проблеми людства. Пропонується введення в навчально-освітніх закладах, зокрема, медитативного тренінгу, що сприятиме спрямуванню учнів чи студентів на реалізацію у своїх життєвих актах вищих надособистісних смислів.

Н.О. Кордунова [191; 192] вивчала психологічні особливостей становлення духовних цінностей старшокласників у процесі спілкування, де духовність була визначена як співпричетність людини до світу у всіх його проявах. Причому категорією “світ” охоплено природу, людину, “Я” та суспільство. Ця співпричетність визначає наше світосприймання, світоставлення і смисл життя. Саме світосприймання цілісне й охоплює сприймання людини як унікальної і неповторної індивідуальності, природи – як гармонійної й унікальної, самотності свого “Я” – як неповторного даного, суспільства – як феномена культурно-історичного розвитку людей. Світоставлення є одухотвореним, бо є усвідомленням значущості природи, свого “Я” як джерел самопізнання, самоорганізованості, ініціативності, відповідальності, працелюбності, а також осмислення значущості суспільства як джерела самопізнання. Смисл життя, на думку Н.О. Кордунової, пов’язаний з модусом “бути”, в якому виражається осмислена потреба бути людиною, другом природи, гідним членом суспільства, прагнення безперервного пошуку сенсу свого існування [191, с. 14].

Вказуючи на різні ступені усвідомлення людиною свого взаємозв’язку зі світом, Н.О. Кордунова здійснила класифікацію рівнів розвитку духовних

цінностей особистості: низький (поверховість сприймання, байдужість, споживацьке ставлення з відповідною смисложиттєвою орієнтацією “мати”), середній (реалістичне світосприймання, причетність, теоретичне світоставлення, смисл життя, пов’язаний із модусом “знати”), високий (цілісне світосприймання, одухотворене світоставлення, співпричетність, смисложиттєва орієнтація “бути”). Оптимальною можливістю реалізації причетності людини до світу, а отже, розвитку духовності виступає спілкування, оскільки воно ініціює потребу в оцінці смислу існування людини як відносно себе, так і відносно інших, світу в цілому.

Д.О. Леонт'єв [216; 217; 218] обґрунтував необхідність чіткого розрізнення феноменології духовності з усвідомленням сутнісно-функціональної відмінності між феноменом духовності як ідеалу та духовності як реального феномена. Водночас, він застеріг від можливих методологічних помилок: адже будучи “вживаною” у таких трьох контекстах, як особистісні цінності, духовна творчість, трансценденція зміст духовності не охоплюється цими феноменами та не є їм тотожним. Зокрема, що стосується духовності в її відношенні до цінностей, то вона, власне, має іншу змістово-функціональну природу. Не будучи тотожною цінностям, вона є здатністю людини орієнтуватись на певні цінності та визначатися щодо них.

Як автор мультирегуляторної моделі особистості, *Д.О. Леонт'єв* підходить до осмислення духовності як вищого рівня людської саморегуляції. На його думку, заснована на духовності дія завжди постає як вчинок, тобто дія, передумови якої сягають далеко за межі наявної конкретної ситуації. І на рівні духовності дії людини, її поведінка визначається вищими цінностями, а не потребами. Це рівень звершення подвигу – парадоксальної дії, невиправданої з точки зору нижчих біологічних регуляторів, але унікальної, цінної і достатньо осмисленої з точки зору вищих людських цінностей, інтересів і позаситуативних регуляторів.

Духовність, на думку *Д.О. Леонт'єва*, виступає однією з базових “екзистенціалів” зрілої особистості, поряд зі свободою та відповідальністю.

Вимір духовності відкривається в міру особистісного становлення і розвитку як можливість. Суть цього способу існування полягає у виході за межі ієрархії вузькоособистих потреб у простір, де орієнтирами для самовизначення є широкий спектр загальнолюдських і трансцендентних духовних цінностей. Неієрархічні взаємозв'язки між ними створюють реальну свободу вибору; самі ж ці цінності виступають в якості смислової основи “свободи для”. За таких умов людина перестає бути ізольованим індивідом, який вирішує егоцентричні задачі ефективної адаптації до середовища, і підключається до творчої енергії надіндивідуальних спільнот або вищих сил, виходячи за свої власні межі і відкриваючись взаємодії зі світом на новому рівні [216].

Дослідження духовності в контексті національного відродження українського суспільства значною мірою належить *В.П. Москальцю* [271; 272; 274; 277]. Власне, він був одним з перших, хто у вітчизняній психології означив методологічні основи аналізу феномена духовності, розробив та апробував методику розвитку духовності особистості в умовах навчально-освітніх закладів. Визначаючи ідеал, на який повинна орієнтуватись українська національна школа, В.П. Москалець вказує його пріоритетні характеристики: свобода духа, волі і дії особистості, її здатність до саморегуляції на високих морально-етичних засадах.

В.П. Москалець, услід за В. Франклом, розглядає духовність як специфічний психологічний феномен, що є об'єднувальним началом ціннісно-орієнтаційної сфери особистості, наділеним власним психологічним змістом. В його основу покладена здатність і бажання людини мати власне, аутентичне, особистісне, раціонально, морально та емоційно виважене ставлення до всього, що діється в навколишньому світі; бажання обстоювати це ставлення всупереч тиску соціуму і власним біологічним інстинктам [272]. Базовими психологічними механізмами функціонування духовності є морально-етичні почуття, стрижень яких – любов у її християнському тлумаченні, емоційна ідентифікація з життям, екзистенціальне прагнення до його вдосконалення.

Як вершинна інтегровальна складова психіки особистості, духовність, за В.П. Москальцем, постає відкритою системою, здатною до безперервного

вдосконалення, спроможною гармонізувати, надати творчої життєдайності особистісному і національному характеру, підпорядковуючи структуру диспозицій цих характерів високим етичним цінностям. Саме таке розуміння духовності визначає стратегію навчально-виховного процесу в умовах національної школи – формування національного характеру, заснованого на духовності.

Одним із найбільш відповідних сутнісно-функціональному змісту духовності методів її розвитку тут є художньо-естетична екзистенціальна гра. Остання забезпечує її учаснику можливість ставати активним творцем особистісного смислу духовності. Саме в умовах художньо-естетичної діяльності на уроках естетичного циклу (музика, українська та зарубіжна література) реалізується здатність учнів до творення особистісно-аутентичних, емоційноідентифікованих смислів свободи духа, втіленої в художніх образах [274, 277].

Дещо прозаїчніше, але не менш глибоко, визначила духовність провідний російський спеціаліст із психології індивідуальності *Л.М. Собчик* [377]. На погляд автора, – “це вищий рівень самосвідомості людини та емоційно диференційованого ставлення до явищ навколишнього життя. Це поняття не можна замінити високим інтелектом та ерудицією”, бо це “схильність до пошуків вищого смислу життя, спрямованість інтересів на інші, окрім прагматичної необхідності, сфери пізнання, спостережливості і терпимості у стосунках з людьми, доброта і співчуття, що йдуть від серця...” І – “найбільш гідні люди якраз і відрізняються тим, що не заради конкретних благ вони удосконалюють своє Я, а в устремлінні до високих ідеалів...” [377].

На думку вченої, ціннісна природа духовності виявляється, насамперед, в “небайдужості” до навколишнього світу. Це – пристрасність із додатнім знаком, яка виражається в прагненні наповнити своє життя почуттям любові до своєї країни, до людей, до природи, до всього того, що не є інструментом реалізації прагматичної необхідності. Бо всупереч егоїзму, жадібності, агресивності та іншим негативним якостям, які не прикрашають людей і привносять у світ

страждання та руйнування, людство розвивається і вдосконалюється завдяки іншим, кращим якостям людської душі: здатності жертвувати собою заради інших, вмінню любити і співпереживати.

Л.М. Собчик відзначає несумісність таких феноменів, як духовність та егоїзм, оскільки духовність людини передбачає її вміння вийти за рамки вузько егоїстичного бажання вижити, добитись успіхів, захистити себе від знегод. Наповнене духовним багатством життя передбачає... здатність розглядати своє Я в контексті світобудови. При цьому людина – особистість, яка намагається зрозуміти своє у цьому світі призначення, яка прагне до наповнення свого життя певним смислом і яка активно реалізує свій потенціал в ім'я певних ідеалів [377].

Особливих змістових відтінків набуває проблема духовності в царині досліджень *В.Д. Шадрікова* [441; 442]. Аналізуючи духовність у контексті проблеми походження людства, вчений дійшов висновку, що повністю бездуховних людей немає, адже навіть на біологічному (генетичному) рівні існують передумови розвитку духовності. Зокрема, автор вказує на існування серед вроджених різновидів внутрішньої активності людини – моральних, які, як первинні, визначають поведінку людини – її альтруїзм, емпатійність, жертовність. Водночас до джерел виникнення духовності він відніс (у ході філогенезу) розвиток мозку, інтелекту, а також формування свідомості. Попри те визначальною умовою розвитку духовності, на думку В.Д. Шадрікова, є усвідомлення людиною себе і своїх стосунків з іншими людьми, і вже через це (і посередництвом цього) – усвідомлення добра і зла, усвідомлення своєї користі і відмови від неї заради блага іншої людини. Бо у своїй духовності людина є моральною. Духовність онтологічна, вона включена в життя суб'єкта.

Водночас, групова форма існування людства породила і можливість появи зла, позаяк індивід дістав змогу отримувати особисту вигоду за рахунок іншого. А породження зла привело до необхідності появи і розвитку моралі закритого суспільства. У свою чергу, поява моралі підштовхнула людство на шлях духовного розвитку. Тому-то у міфах, звичаях, переказах оживає дух предків, який продовжує своє існування у наступних поколіннях людства, що

підтримують відповідні звичаї та перекази. Отож, за В.Д. Шадриковим, мораль людини формується на основі її духовності, вона ж закріплює духовність, і, таким чином, нормативно оформлює поведінку людей, але не мотивує їхню поведінку. Це, у свою чергу, пояснює їх моральну ненадійність.

Для розкриття психологічного змісту духовності В.Д. Шадриков ввів поняття “духовні стани” та “духовні здібності”. Духовний стан він означив як такий, для якого типовим є розширення свідомості, активна включеність у процес осягнення істини підсвідомості, встановлення комунікативного зв'язку свідомості й підсвідомості, і, як наслідок цього, різке розширення інформаційної бази розуміння проблеми, енергетична активізація, переключення емоцій з режиму блокування інформації на режим енергетичного підживлювання. Властивими для духовного стану, на думку вченого, є гармонізація особистості, усунення протиріч із оточуючим середовищем або ж блокування цих суперечностей, зосередженість на досліджуваній проблемі, на осягненні істини, внутрішній рівновазі, а ще – позитивний погляд на життя, висока концентрація устремлень, інтенсифікація волі та її контролю з боку особистості, з боку “Я”. У свою чергу, духовні здібності трактуються як здібності духовного стану, який формується і на основі духовних цінностей особистості, але також і на основі аутентичної спокиси відмовитися від обов'язку слідувати ідеї, вірі, духовним цінностям [403, с.421]. Вчений зауважує, що духовні здібності є похідними від загальних здібностей, є вищою стадією їх розвитку.

Ціннісна природа духовності, на думку В.Д. Шадрикова, виявляється в тому, що духовний стан як мотиваційний стан породжений духовними цінностями особистості. Серед останніх найважливішими є, зокрема, віра (віра в Бога, віра в ідею, віра в добро, віра в кумира, лідера, героя) та любов (любов до Бога, любов до жінки, любов до Батьківщини). Духовність проявляється в тому, що дійсність пізнається не тільки раціонально, але й емоційно, через переживання. Для духовної людини все значиме, все знаходить почуттєвий відгук. Відповідно, саме здатність людини до співпереживання (яка зростає з її життєвим досвідом та має індивідуальну міру вираженості) є шляхом пізнання

власного духовного світу посередництвом пізнання духовного світу ближнього [442, с.420-426].

На особливу увагу заслуговує те, як зокрема, *Ямницький В.М.* [463; 464; 465] у контексті досліджень життєтворчості особистості реалізує авторський психологічний підхід до проблеми духовності. Феноменологію духовності, на думку дослідника, творять чотири провідні чинники – витоки, ознаки, мета і прояви. Зміст витоків духовності визначає реалізація системи потреб – потреб для “інших”, ідеальних потреб пізнання та трансцендентних потреб. Ознаки духовності мають широкий спектральний характер. Передусім, за автором, духовність є сутнісною характеристикою людини, її внутрішнього світу, цілісною активністю психіки, процесом і результатом досягнення смисложиттєвих цінностей, ідеалів; формою самосвідомості, самоідентифікації, інтеріоризації. Трансформація тут, це – усвідомлене проходження латентних рівнів свідомості, інтеграція їх афективно насиченого змісту в реальне життя, досягнення в результаті самопізнання стійкого стану свідомості, такої вільної від ототожнень зони не-Я (рівності), яка є тотожною Абсолюту, де Я і не-Я складають цілісність становлять мету духовності. Остання знаходить вираження у самопізнанні, самовдосконаленні, саморозвитку, творчості. особистісному і духовному зростанні. На вищих рівнях вона постає як форма духовного служіння людям.

Як зазначив В.М.Ямницький, “продовжуючи рухатися в напрямі самоусвідомлення власних ідентифікацій, у процесі освоєння простору “Я” – духовного, людина відкриває в собі потребу самовизначення щодо власної позиції у часовому континуумі існування, необхідність відшукати відповідь на запитання щодо локалізації точки застосування психічної активності у континуумі минуле-теперішнє-майбутнє” [463, с. 295].

1.2.2. Системологія духовності особистості.

Окремої уваги заслуговує точка зору на *духовність як інтегральну рису особистості*. Зауважимо, що таке розуміння духовності є дуже поширеним у

філософських та педагогічних площинах дослідження духовності людини, зокрема, в працях Г.А. Аванесової, Л.П. Буєвої, А.Я. Канапацького, А.Д. Косичева, В.В. Платонова, О.М. Олексюка, А.І. Щетинської та ін. У психологічному словнику за редакцією *В.І. Войтка* духовність означено як специфічно людську рису, “що виявляється у багатстві духовного світу особи, її ерудиції, розвинутих інтелектуальних і емоційних запитах, моральності. Може бути усвідомлена, осмислена як вияв інтелігентності. Може бути частково неусвідомлена – про таких людей кажуть: сердечний, добрий, щирий від природи” [324, с.48]. Більш строге визначення духовності подано у психологічному словнику за редакцією *А.В. Петровського* та *М.Г. Ярошевського*: “специфічна людська якість, що характеризує мотивацію та смисл поведінки особистості, являє собою позицію ціннісної свідомості, типову для всіх її форм – моральної, політичної, релігійної, естетичної, художньої, але особливо суттєву у сфері моральних відносин” [323, с.87].

Грунтовну аргументацію погляду на духовність як сутнісну ознаку людини надав *Е.О. Помиткін* [307; 308; 311; 312], який у своїх дослідженнях реалізує системний підхід до з’ясування психологічного змісту феномена духовності. Вчений починає з розгляду діалектичної тріади – духовність, бездуховність та псевдодуховність, що дозволяє змодельовати детермінацію процесу духовного розвитку особистості з огляду на характерні особливості прояву духовності і бездуховності. Зроблено акцент на екзистенційній проблемі особистісного вибору людини, який здійснюється повсякчас між полюсами духовності (краса, добро, істина, любов та служіння) та бездуховності (потворство, зло, кривда, егоцентризм, споживацтво).

Е.О. Помиткін зауважив, що “духовність є комплексом істотних якостей людської психіки (душі), який виражає її моральний, естетичний, інтелектуальний, когнітивний зміст, спрямований до сфери смисложиттєвих цінностей, що визначають зміст, якість і спрямованість людського буття та образ людський в кожному індивіді” [311, с.16]. Підкреслено, що духовність “не є окремою рисою чи якістю – вона інтегрує у собі найвищі надбання особистості,

виступаючи сутнісною ознакою саме людської свідомості, джерелом саморозвитку у процесі філогенезу та онтогенезу людини” [312, с.48].

Основними функціями духовності, на думку Е.О. Помиткіна, є ієрархічна (всі психічні процеси підпорядковуються свідомості, змістом якої виступає духовність), інтегративна (духовність об’єднує розрізнені функції та процеси особистості, визначаючи характеристики свідомості), світоглядна (орієнтація особистості у відповідності до ідеалів, цінностей і смислів), суб’єктивно-об’єктивна (прояв суб’єктивних актів психіки в поведінці та діяльності) [312, с.55]. Е.О. Помиткін конкретизує змістові засади мотивації високодуховної особистості та виокремлює такі мотиви, як: самовдосконалення (відтворення прекрасного та досконалого у собі), допомога нужденним (примноження добра, покращення світу), мудрості (пошук і примноження істини), праведності (дотримання духовних принципів, відтворення гармонії у власному житті) та святості (прийняття та виконання духовної місії, духовне подвижництво та наставництво) [312].

Ж.М. Юзвак [459; 460; 461] у своїх дослідженнях духовності дійшла висновку, що духовність – “це психічна якість людини, складне поєднання таких особливостей інтелектуальної, почуттєво-емоційної та вольової сфер людської психіки, які сприяють формуванню потреби у пізнанні світу, себе, інших людей та засвоєнню духовних цінностей” [461, с.7]. Водночас, на думку вченої духовність доцільно тлумачити як творчу здатність людини до самореалізації та самовдосконалення, зумовлену такими особливостями когнітивно-інтелектуальної, чуттєво-емоційної та вольової царин, які сприяють успішному формуванню та реалізації потреби у цілеспрямованому пізнанні і ствердженні в її життєдіяльності істини, загальнолюдських етичних та естетичних цінностей, усвідомленню єдності себе та Всесвіту.

Отже, духовність, як і будь-яке психічне явище, у процесі взаємодії людини з довкіллям (природою, іншими людьми тощо) має власні форми прояву. Серед них *Ж.М. Юзвак* виокремлює духовні цінності, духовні потреби, духовні стани та почуття. Духовні цінності, на її думку, містять загальнолюдські цінності

(краса, добро, любов, знання) та індивідуальні (інтереси, погляди, переконання, духовний ідеал, який є усвідомленням людини якостей особистості, особливості її ставлення до природи, людей, світу в цілому, які є гідними наслідування). Духовні потреби – це внутрішні спонуки до різних видів духовної діяльності (пізнавальної, естетичної, комунікативної). Духовний стан – явище, яке супроводжується бурхливим емоційним піднесенням, радісним хвилюванням, відчуттям безмежності Всесвіту та почуттям єдності з ним. Духовні стани стимулюють виникнення духовних почуттів, серед яких визначальними є совість, провина, каяття, віра, надія, любов [461, с. 5, 6].

В окремих дослідженнях бачимо аналітичний підхід до феномена духовності як структурного утворення з відповідними компонентами (частинами, сферами, початками, аспектами). Так, Ж.М. Юзвак визначила такі компоненти духовності, як потребово-ціннісний (містить духовні потреби та духовні ціннісні орієнтації), пізнавально-інтелектуальний (представлений такими особливостями розумової сфери, як спостережливість, допитливість, глибина, самостійність, критичність мислення), вольовий (виявляється в цілеспрямованості особистості, її наполегливості, самовладанні, саморегуляції), вчинково-діяльнісний (передбачає духовний саморозвиток і виявляється у духовній діяльності та духовних вчинках), почуттєво-емоційний (виявляється у здатності до переживання різноманітної гами почуттів та емоцій, а також духовних станів), гуманістичний (проявляється у ставленні людини до будь-якої форми життя як вищої цінності; повазі до внутрішнього світу іншої людини; втіленні у взаєминах з людьми найвищих духовних цінностей – добра, краси, любові; бережливому ставленні до довкілля), естетичний (відображає прагнення людини до краси, гармонії, досконалості і виявляється в потребі сприймати та створювати красу, естетичних почуттях та естетичній діяльності) [461, с. 6-7].

Чотири компоненти в психологічній структурі духовності виокремив *Е.О. Помиткін*: особистісний (свідомість, самосвідомість, спрямованість, характер, інтелект, досвід, спілкування, емоції, почуття, воля), світоглядний (ідеали, цінності, смисли), змістовий (Краса – естетичне світосприйняття,

самовдосконалення та вдосконалення світу; Добро – гуманістичне світосприйняття, самовдосконалення та вдосконалення світу; Істина – пізнання, самопізнання, просвітництво), онто- та філогенетичний компонент (вік, етап, період, епоха), результативний компонент (поведінка, діяльність, самореалізація) [312, с.54].

О.І. Зеліченко [113] відповідно до рівнів і сфер життєздійснення людини, поділяє духовність на індивідуальну і духовність суспільну. Стан індивідуальної духовності постає у вигляді процесу внутрішнього розвитку людини, стримування нею своїх бажань, тваринних інстинктів, повсякденних егоїстичних устремлінь, а також пошуку смислу життя, осягнення ентелехії вищого буття через входження в контакт із ним. У розвитку індивідуальної духовності беруть участь вищі здібності людини: почуття вищого “Я” (вища самоідентичність), уява (у формі видінь), інтелект та містична інтуїція. Розвитку духовності людини сприяють відповідні стани її душі – безкорислива любов, безмежна свобода і мудрість. Ці стани, у свою чергу, передбачають розвиток в людині вищого морального начала, здатність прозріти істину, бачити світ як всезагальну гармонійну цілісність [113]. Суспільна духовність розуміється як інтегрований стан індивідуальної духовності багатьох людей, суспільства в цілому. Духовність суспільства є показником індивідуальної духовності і навпаки, оскільки остання визначає зміст першої.

1.2.3. Духовність як онтична властивість людини.

Пострадянський період розвитку психології ознаменувався ще одним аспектом дослідження психологічного змісту духовності – теологічно-зорієнтованим. Його визначальною особливістю є трактування духовності як *сутнісної особливості людської природи, зумовленої її організацією як тіла-душі-духа*. Така позиція набула особливої актуальності, зокрема, у працях Б.С. Братуся, В.П. Зінченка, Е.І. Ісаєва, М.В. Савчина, В.І. Слободчикова, Т.О. Флоренської та ін.

Б.С. Братусь [44; 48; 49; 50; 51] першим на пострадянському просторі піддав глибокій критиці реальний стан досліджень людини сучасною психологією. Основним аргументом критики стала відносність та міфологічність збудованого психологією власного світу знань про людину, в якому успішно функціонують такі моделі, типи її душевного устрою, як особистість “за Фрейдом”, “за Роджерсом”, “за Франклом”, “людина біхевіористична”, “людина гештальтпсихологічна” та ін. В основі кожного такого типу, на думку вченого, лежить міф, власне авторське уявлення й ідеологія душі, які не лише відображають певну реальність, але й активно формують, будують її, співвідносять із відповідними інваріантно-психологічними основами. Проблема таких методологічних орієнтацій, як зауважує дослідник, полягає насамперед у тому, що вони – суть психології міфотворчої, далекої від реальності культури, від психології культурної. За таких умов психічне життя людини постає як багатоваріантний пасьянс можливих наслідків міфотворення, тоді як уявлення про граничні, кінцеві смисли буття людини, її роль та призначення в цьому світі залишаються поза увагою. Перспективу для психології як науки, на думку *Б.С. Братуся*, може повернути реальний перехід від гуманітарної парадигми до парадигми есхатологічної, у рамках якої життя людини поставатиме як реальний процес повернення, наслідування Христа. Реальний – отже драматичний, часто трагічний, з усіма відступами і падіннями, однак орієнтований життєтворчим світлом і смислом християнської культури.

Духовність людини *Б.С. Братусь* аналізує безпосередньо крізь призму авторського розуміння сутності людської душі, якій – відповідно до православних традицій – надає подвійності буття. При цьому він зауважує, що ця подвійність не означає розколотості її буття на дві частини. Навпаки, воно творить функціональну співвідносну єдність, яка є драматичною, а інколи й трагічною, але саме вона визначає сенс людського життя. На його думку, зазвичай зовнішнє буття душі є предметом дослідження психології, тоді як внутрішнє (дух) – теології. Однак для того, щоб не відбулась підміна психологічного теологічним розумінням, необхідно зважати на одне

фундаментальне положення: психічне (сприймання, пам'ять, мислення, особистість і т.п.) існує, діє не заради самого себе, а як апарат, як інструмент досягнення людської суті. У вивченні духовності людини психологія повинна враховувати, а не ігнорувати внутрішнє буття душі, навіть якщо воно не є об'єктом її вивчення, адже у ньому є безпосередня суть людини. Б.С. Братусь підводить до висновку, за яким у психологію має повернутися не зовнішня сторона душі (бо ж вона ніколи й не виходила з неї), а її внутрішня сторона, її вищі прояви, але не в якості об'єкта вивчення, а в якості об'єкта співвіднесення і взаємозалежності, в якості поля смислотворення, орієнтира руху. Так, на його думку, виникає лінія християнської психології як свідомо орієнтація на християнський образ людини, християнське розуміння його сутності і розгляд розвитку як шляху наслідування, наближення до цього образу (грунтовніший аналіз цього питання подано нижче).

Не менш критичними за змістом щодо стану досліджень духовної природи людини в сучасній психології є міркування *В.П. Зінченка* [114; 115; 117; 119; 120; 121], який наполягає на необхідності “повернути Дух із вигнання і розпочати, а радше продовжити, перервані дослідження Духовної діяльності, духовних шарів або пластів свідомості” [115, с.19]. Наголошуючи на складності цієї проблематики для психології як науки, що вимагає експериментальних доказів, цей автор застерігає від можливої профанації з боку науковців як самої психології, так і теології, до якої вона звертається у пошуках відповідей щодо сутнісної природи людини та її розвитку. Справжню евристичну користь для психології може принести лише серйозне занурення в теологію, осмислення її величезного досвіду в пізнанні людського духа. Це осмислення не виключає емпіричної верифікації даних передань. У свою чергу, В.П. Зінченко називає низку феноменів, кожен з яких становить реальність, предмет подальших наукових досліджень психології. Серед них зокрема: Духовна сфера, Духовная субстанція, Духовний організм, Духовний генофонд, Духовний вимір, Діяльність Духа, Духовне діяння, Духовні здібності, Духовне виробництво, Духовне знаряддя, Духовна майстерня, Духовне начало, Духовний пошук, Духовні

вправи, Духовний ріст, Духовний розквіт, Духовна щедрість, пам'ятник Духа, Духовне царство, Духовне життя. Розкриття психологічного змісту останніх є свого роду “підйомом психології по духовній вертикалі”.

В.П. Зінченко як прихильник релігійно-філософських поглядів О. Мандельштама, П.А. Флоренського, В. Солов'єва проектує їх міркування на площину власного розуміння сутності духовної природи людини. Так, зокрема, він прагне “психологізувати” їхні думки щодо онтологічного зв'язку між людиною та Богом, можливостей реалізації їх діалогічної єдності. Однією з таких форм є уявлення про так звані медіатори, які водночас є культурними формами. Людина, як вважає дослідник, є творцем і носієм медіаторів, це її “духовне знаряддя”, її “духовна майстерня”, багатство і досконалість яких є виключно індивідуальними. За допомогою медіаторів людина стає спроможною до спілкування з Абсолютом. До різновидів духовних знарядь належать, на думку В.П. Зінченка, знак, слово, символ та міф. При цьому цей автор змістовно співвідносить власне розуміння суті останніх із християнським уявленням про Боголюдину – Ісуса Христа та робить висновок про те, що всі чотири медіатори за своїм походженням пов'язані з Ним і є умовою самої можливості духовного пізнання.

Водночас В.П. Зінченко, посилаючись на авторитетні судження О.О. Ухтомського, застосовує поняття хронотопу з метою розкриття взаємовідношення феноменологічного й онтологічного планів розвитку людини. Своєрідністю хронотопу, на його думку, є те, що він поєднує в собі, здавалося б, непоєднуване – просторово-часові, в фізичному розумінні цього слова, тілесні обмеження з безмежністю часу і простору, тобто з безконечністю, з вічністю. Перше включає в себе усю суворість людського буття, яке врешті-решт “нагороджує” людину смертю; друге – феноменологічність, яка впливає з культури, історії, з ноосфери, від Бога, від Абсолюта, тобто прямує з вічності у вічність з усіма сповідуваними загальнолюдськими цінностями і смислами. Відтак, В.П. Зінченко доходить висновку, що в будь-якому поведінковому чи діяльнісному акті людини прослідковуються три “кольори часу” – минуле,

теперішнє і майбутнє, тобто навіть хронотоп живого руху може розглядатись як елементарна одиниця, зародок (або продукт?) вічності. Звичайно, зауважує дослідник, хронотоп – це поки що метафора, яка вдало описує живий просторово-часовий континуум, в якому проходить розвиток людини і який розуміється як унікальний процес у структурі космосу [119].

Е.І. Ісаєв [370], досліджуючи проблему духовності в контексті індивідуальності та суб'єктності, співвідносить її зміст з моральністю. Відповідно, духовність розглядається ним як здатність людини керуватися в своїй поведінці вищими цінностями суспільного життя, наближенням до ідеалів істини, добра і краси. І хоча моральність є лише одним із вимірів духовності, все ж останній є стрижневим, визначальним.

Водночас *Е.І. Ісаєв* наголошує на тому, що духовність є вищим проявом душі, феноменом індивідуального духа, що, з одного боку, робить людину вільною від усього органічного і неорганічного, а з іншого – накладає на неї відповідальність за прийняття і слідування вищим цінностям людської культури, за можливість їх реалізації як особистісно значущих імперативів.

Прикметною особливістю духовної природи людини, за *М.В. Савчиним* [348; 349; 352; 353], якому належить “спроба повернути дух із психологічного екзилу” (*З.С. Карпенко*), є їх радикальність та багатоспектральність. Останні проявляються в реалізації системного філософського, теологічного та психологічного підходів до проблеми духовного, у сміливій спробі здійснення християнської інтерпретації досягнень психологічної науки, де відповідні філософські і богословські дані оперті на спадщину святих Отців Церкви. Він розглядає проблему духовності через категорії добра та зла, гріха та спасіння, віри і любові, свободи і моральності та ін. Надаючи духовності онтологічного статусу, цей автор наголошує: духовність не є поняттям чисто психологічним. А поняття психіки у його традиційному трактуванні не включає в повному обсязі духовне, тоді як психіка, психічна реальність є передусім синергетичною системою, основними онтологічними характеристиками якої є якісна

невизначеність, цілісність, структурність, єдність актуальності та потенційності, інтенційність, позапросторовість та позачасовість.

Співставляючи богословське бачення отців церкви духовної сутності людини з позицією В. Франкла, прихильником поглядів якого виступає М.В. Савчин, він наближується до значно глибшого розуміння природи та динаміки духовного життя людини. “Духовне в особистості є іманентне її природі і трансцендентне за походженням. Людське буття є індивідуалізоване буття, що центроване навколо духовного центру, навколо якого ґрунтується психофізіологічне. Духовне є незалежне від психічного. Духовне життя приходить не знизу, воно не народжується грою людської уяви, не виникає лише від бажання людини чи крику душі. Духовність не є елементом океану несвідомого, воно є елементом тільки свідомості. Духовність є надсвідомим людини. Пласт надсвідомої духовності (“Божої іскри”) вміщує джерела і корені всього усвідомлюваного та неусвідомлюваного. Духовності, на думку вченого, властивий момент виходу за межі себе. Духовність – це вищий момент людської індивідуальності. Людина, що звернулася до Бога, здатна розірвати егоцентричне коло абсурдності, обмежене смертю індивідуального життя, надати йому високого сенсу. Духовність – це порив душі людини до вищого, ідеального, позаземного. Тільки цим шляхом людина може дістатися до найістотнішого сенсу свого життя і цим досягти високої душевної гармонії, найвищої радості буття [348, с.187, 188].

Для характеристики духовної природи людини М.В. Савчин увів поняття “духовний потенціал”, інтегральними показниками якого виступають: віра в Бога, у Божу Благодать, щира молитва, трансцендентування, відсутність контакту з чорними силами; особистість займає позицію Добра (творить добрі справи, уникає гріховності, сама не творить зла); людина творить любов, відкрита іншим людям; дбає про внутрішньоособистісну гармонію; живе у мирі з собою та світом, у душі відчуває спокій (у неї відсутні сильні як негативні, так і позитивні переживання); у людини відсутні негативізм, нейротизм, психопатії, акцентуації; її життєдіяльності притаманна конструктивність, продуктивність та

творчість; особистість не тільки розумна, але й мудра, вона орієнтується у вічних цінностях [348, с.154-155]. Так автор підводить до висновку про те, що духовність як вищий прояв особистості, проявляється у здатності людини переживати Божественну благодать, трансцендентності совісті, свободи та відповідальності, світлості розуму, чистоті помислів, духовній рефлексії.

Співзвучними за змістом є дослідження духовної природи людини *В.І. Слободчиковим* [366; 368; 369; 370]. Духовність, на думку В.І. Слободчикова, відноситься до родових ознак людського способу життя, оскільки людині дані від Бога певний спосіб тілесного існування, особлива форма душевного життя та інтегруючий людську реальність принцип духовного буття. Духовній іпостасі людини належить системотвірна роль як на рівні існування людини як такої, так на рівні її взаємодії з іншими. Духовна іпостась є тим, що пов'язує окремого індивіда як суб'єкта психічної діяльності і особистість з усім людським родом в повноті його культурного та історичного буття... Дух є любов до якості і воля до досконалості у всіх царинах життя. а тому саме духовне буття може бути визначене й описане лише в його значенні для людини і в його дії на людину.

Тлумачення духовності тут змістовно співвідноситься із розумінням духа. Духовність суб'єкта, індивідуальний дух є відповідальним прийняттям і прагненням до вищих взірців людської культури; переживанням моральних норм співжиття як внутрішнього “категоричного імперативу”; засвоєнням вищих цінностей родового буття людини як своїх власних. Відповідно, людина є духовною, наскільки, об'єктивний і абсолютний дух стали її суб'єктивним (індивідуальним) духом. І саме тому духовність виявляє себе і стає способом людського життя тоді, коли людина вступає в особисті взаємини з Богом – воістину достеменною основою усього буття людини і всього Універсуму.

В.І. Слободчиков звернув увагу на три різні грані індивідуального духа, прояви яких творять відповідні рівні людської реальності, а саме: особистісне (цілісне), індивідуальне (одиночно-унікальне) і універсальне (родове) буття. Передумовою функціонування індивідуального духа, на його думку, є душевне життя, яке сприяє реалізації духовності. Душевні здібності, механізми душевного

життя виступають органами становлення і способами реалізації духовності в напрямку Безконечного та Абсолютного.

Духовність постає ціннісною характеристикою явищ людської культури, внутрішнього світу особистості, яка характеризує насамперед смисловий аспект життя кожної окремої людини. Духовність як внутрішнє пізнання, внутрішній пошук своєї самості спонукає людину до знаходження відповіді на питання – чому вона живе, яке її призначення в житті, що є добро і зло, істина і помилка, красиве і потворне та ін. [369, с.383].

Т.О. Флоренській [417; 418] належить спроба “захисту” та “відстоювання права” на існування в межах психології християнсько-антропологічного підходу до розуміння людини. Вона вказала на методологічну деформованість науки психології, адже починаючи як наука про душу, в процесі свого розвитку вона стала рівнятися на принципи і методи фізики, хімії, біології. Як гуманітарна наука, вона зобов’язана була пізнавати внутрішній світ людини, світ, який не можна виміряти, обчислити, відтворити. Однак ця неспроможність не є підставою для заперечення об’єктивності існування внутрішнього світу. Для серйозного вченого видимість явища зовсім не є обов’язковою ознакою його існування. Ми бачимо і чуємо далеко не все, що безперечно існує: так, наше око має обмежену здатність зорового сприймання у вузькому діапазоні довжини хвиль; те ж стосується слухового сприймання. А тому говорити: “Душі немає, тому що її не видно” – це те саме, що уподібнитися сліпому і глухому, який заперечує існування світу. Таким же неспроможним є аргумент невидимості при запереченні буття Бога.

А ще – душа прагне до духа, прагне зустрічі з ним і лише в єднанні з духом знаходить повноту і радість життя. Коли дух покидає душу, вона страждає і всіма силами намагається здолати труднощі та перешкоди, щоб знову воз’єднатися з духом. Особистісні проблеми людини, на думку Т.О. Флоренської, є, власне, констатацією порушення союзу душі та духа. Вона означає декілька моделей таких порушень. Зокрема, у випадку спроби душі обрати керівну функцію в сутнісному бутті людини, повністю ігноруючи дух, людина перетворюється в

раба свого тіла і втрачає власну гідність. То ж сповідуючи християнську традицію розуміння людини, можна провести глибоку символічну аналогію між триєдиною організацією людини – тіло-душа-дух та визначальними храмовими частинами – двір (притвор), святилище (храм) та “святе святих” (вівтар).

Духовне Я людини має конкретні форми прояву. Це, зокрема, совість як голос Бога в душі людини, як вістка, що йде від Бога (на яку може дати, а може і не дати згоду людина), як моральна інтуїція, яку можна розвинути і таким чином наблизитися до реалізації в собі потенційного духовного “Я”. За змістом веління совісті відповідають десяти заповідям Біблії. І власне в їх порушеннях можна вбачати основну причину духовного руйнування особистості і суспільства в цілому. Ще одним проявом духовного Я є творча інтуїція, яка виявляє індивідуальність та безсмертність людини. Особливою формою прояву духовного Я, в контексті християнського життєздійснення є здатність до самопожертви, що в особливий спосіб засвідчує моральний обов’язок людини. Як наголошує Т.О. Флоренська, людська духовність проявляється в простих повсякденних справах і вчинках, у здатності відчувати й усвідомлювати гармонію і красу, бачити чудо в кожному прояві життя.

Оскільки духовність, духовне Я не може бути предметом наукового дослідження, хоча факт його існування є незаперечним, то одним із способів його пізнання є творення діалогічної реальності, в межах якої реалізується можливість наблизитись до духовного Я як у собі, так і в іншій людині. Основними умовами реалізації діалогу є домінанта на Співбесіднику та позазнаходжуваність. Домінанта на співбесіднику – це безроздільне, всеціле звернення до нього, аж до самозречення. По відношенню ж до свого духовного Я така всеціла зверненість відкриває духовні сили, мудрість та любов. Що ж стосується позазнаходжуваності, то вона у своїй суті передбачає відчуття і розуміння існування дистанції, яка відділяє творіння від Творця. Це, у свою чергу, породжує віру в іншу людину, надію на її духовне преображення і любов до кожного, як до себе самого.

Представленість духовності як духовного “Я”, Сутнісного “Я” в психічній організації людини проаналізована у працях, зокрема, А.Ю. Агафонова, М.Ю. Колпакової та у вже згаданих вище В.В. Знакова, М.В. Савчина, Т.О. Флоренської. Так, *А.Ю. Агафонов* [7] розглядає духовність в контексті психологічної теорії смислу як окремий смисловий вимір існування людини. Людина, на його думку, є перехрещенням чотирьох смислових сфер – біосфери, когнітивної сфери, соціальної сфери, духовної сфери – в континуумі простору і часу, в об’єднаному континуумі їх атрибутів [7, с.128]. Духовна сфера є сферою існування людини як індивідуальності, коли вона є, фактично, причиною самої себе, творцем, який розширює межі власного світу, а отже і дійсності, художником перед полотном свого життя. Зміст індивідуальності утворюють особливі духовні смисли: екзистенціальні, – включно зі смислом життя, смислом творчості, смислом страждання, любові тощо, та релігійні, тобто ті, які є водночас і транссуб’єктивними і трансперсональними [там же, с.115]. Мета духовної активності особистості – творчість [там же, с.130], яка незалежно від того, в чому вона проявляється, робить людину по-справжньому вільною [там же, с.115].

Більш образно про духовне начало висловився *М.В. Савчин*. На його думку, “Сутнісне “Я” подібне на насінину, з якої може вирости дерево, і воно в людини є від народження. Це Сутнісне “Я” акумулює запас духовно-психічної енергії, вміщує програму індивідуального життя. І цю програму можна назвати долею. Оскільки ж програма накреслена лише “контурно”, людина може впливати на її реалізацію [289], внаслідок чого розвивається індивідуально неповторне особистісне Я” [348, с.150]. У своєму розвитку Сутнісне Я проходить дві стадії. Перша пов’язана з розвитком рефлексивності і довільності, виділенням “Я” зі світу. Друга – із “справжнім” (живим) знанням, яке отримує “Я”, переживаючи свій досвід.

На Духовне “Я” як голос вічності в душі людини вказує *Т.О. Флоренська*, наділяючи його творчою та спрямовуючою функціями. Духовне “Я” людини, на її думку, суттєво різниться від наявного або емпіричного “Я”, що являє собою

систему її психологічних характеристик. Духовне “Я” здатне здійснювати керівництво життям людини залежно від взаємовідносин між наявним “Я” і духовним “Я” [418, с.13]. Власне, це керівництво реалізується посередництвом моральної інтуїції – совісті, що є голосом духовного “Я” в житті людини.

Здійснений в підрозділі огляд міркувань багатьох авторів щодо психологічного змісту духовності дає підстави для виокремлення визначальних характеристик феномена духовності та духовного розвитку на етапі його сучасного наукового розуміння:

- духовність має онтологічну ціннісно-смислову природу і є інтегрованою якістю особистості;
- духовність є аутентичною психічною реальністю існування цінностей та смислів особистості;
- духовність є сферою індивідуальної репрезентації і творчої, вільної реалізації особистості;
- духовність виступає смислотворчим центром, що, задаючи мету розвитку особистості, скеровує її на шляху до цієї мети;
- духовний розвиток особистості є детермінований комплексом чинників психосоматичного, соціокультурного й автентично-суб’єктного характеру і спрямований на самопізнання, самовизначення та самовдосконалення.

1.3. Онтогенетичні показники духовного розвитку особистості

Вивчення процесу духовного розвитку особистості в сучасній психології проводиться у контексті досліджень становлення особистості людини в цілому. Водночас серед вчених поширеною є думка щодо визначальної ролі духовного розвитку в площині психосоматичного, психосоціального та соціокультурного розвитку людини як індивіда, особистості та індивідуальності. Розвиток особистості в цілому, як зауважив М.В. Савчин, це – “історія її становлення як суб’єкта пізнання і праці, носія суспільних відносин. Це історія розвитку

функціональних можливостей її нервової системи, психічних процесів і властивостей, фізичних, розумових, моральних та інших якостей, її знань і почуттів, потреб та інтересів, ідеалів та станів, світобачення та переконань, трудових умінь і навичок, здібностей до навчання, до засвоєння створеного людством і до творення матеріальних та духовних цінностей” [351, с.29]. Духовний розвиток виступає стрижнем психічного розвитку в цілому: свідомості, психічної структури діяльності, спонукальної сфери особистості, суб’єктності у різних сферах життєдіяльності [351].

Духовний розвиток, на думку М.В. Савчина, не зводиться до розвитку психічних структур особистості в процесі її соціалізації: “Духовність людини ... виступає як спосіб самопобудови особистості і конструюється у формі покликання її носія. Якщо світогляд передбачає вибір способу життя, то духовність пов’язана з вибором власного образу, своєї долі та ролі, одним словом, – зустрічі зі своїм “Я”, зі своїм сумлінням. Це – розвиток ментальності особистості” [351, с.42].

Б.С. Братусь, здійснюючи структурний аналіз процесу розвитку людини як особистості, вказав на духовний або есхатологічний рівень як на найвищий у цій структурі. Духовний рівень розвитку особистості, на його думку, визначається формуванням змістовнонової життєвої позиції: сприймання себе та інших як таких, що співвідносяться з духовним світом, життя яких не завершується земним життям. Іншими словами, це рівень, в рамках якого формуються суб’єктивні відносини людини з Богом, встановлюється особиста формула зв’язку з Ним [398, с.434]. З цієї позиції особистісного розвитку інша людина постає цінністю, оскільки виступає подобою Бога.

Е.О. Помиткін розглядав духовний розвиток як процес свідомого самовдосконалення особистості, що спрямовує людину на підпорядкування свого природного та соціального “Я” вищим ідеалам, цінностям і смислам у руслі Краси, Добра та Істини, гармонізацію поведінки та способу життя, збагачення духовних надбань людства результатами власної діяльності. На відміну від психологічного, духовний розвиток зумовлений не лише

соціалізацією людини, але й актуалізацією духовного “Я”, яке може вступати у протиріччя з “Я” соціальним і “Я” природним (біологічним) [312].

Духовне зростання – це важливий шлях, на якому неминуchoю є внутрішня боротьба біологічних і духовних сил, це шлях пошуку та знаходження людиною себе, шлях оцінки себе і своїх вчинків відповідно до системи цінностей, ідеалів, що є у свідомості людини. Розвиток духовного начала в людині передбачає момент аналізу та синтезу, ієрархізованої систематизації цінностей, вироблення відповідних життєвих позицій.

Важливим аспектом у розвитку духовності особистості є поява почуття “внутрішньої свободи”, “самовідчуття” людини, на що вказували, зокрема, Г.О. Балл, В.П. Зінченко, В.В. Знаков, Д.О. Леонт'єв, В.П. Москалець, В.А. Петровський, М.В. Савчин, В.І. Слободчиков та ін. “Духовність є те, що поєднує в єдине всі механізми вищого рівня. Без неї не може бути автономної особистості. Тільки на її основі може здобути підґрунтя основна формула розвитку особистості: спочатку людина діє, щоб підтримати своє існування, а потім підтримує своє існування заради того, щоб діяти, робити справу свого життя” [219, с.377].

На думку В.І. Слободчикова, духовність вже у своїй суті передбачає особисту незалежність людини від усього органічного (тілесного) і неорганічного (буденного), свободу від примусу і тиску всього, що стосується “життя”, зокрема, і від “душевних структур”, від їх потягів, і пристрастей. Духовний стан свободи досягається в процесі духовного розвитку особистості і характеризується виникненням зовнішніх можливостей вибору та внутрішньої готовності здійснювати цей вибір [380], [351].

У свою чергу, Г.О. Балл наголошує на тому, що людина, здійснюючи той чи інший вчинок, ніколи не йде шляхом механічного перебору альтернатив. Вона включає їх у контекст особистісного знання у нові смислові відношення, тобто унікальним чином перетворює й осмислює ситуацію вибору. В цьому й полягає суть особистісної свободи [25]. Співзвучними за змістом є й міркування М.В. Савчина: “Людина як вільна істота є не тільки втілювачем законів добра,

але і творцем нових цінностей. Вона має завдання своєю вільною активністю реалізувати цінності, які без неї залишаються ірраціональними [348, с.28].

Свобода, як зазначив В.П. Зінченко, є одним із принципів розвитку духа, а її відсутність виступає очевидною причиною “духовної сліпоті”. В міру розвитку людської особистості число ступенів свободи зростає і свобода свідомості наближається до абсолютної. Водночас показником духовного розвитку людини є якраз її здатність оволодіти цією свободою, визначити певні рамки власної свободи, за які особистість не виходитиме.

В процесі дослідження психологічних особливостей розвитку духовності особистості виокремилися два напрямки, за якими проводиться аналіз детермінант, джерел духовного розвитку.

Представники *першого* напрямку (Г.О. Балл, І.Д. Бех, М.Й. Боришевський, А.В. Брушлинський, Н.І. Ганнусенко, Н.О. Кордунова, Д.О. Леонт'єв, С.Д. Максименко, В.А. Пономаренко, В.Ф. Петренко та ін.) здійснюють пошук коренів духовності, детермінант духовного розвитку в сфері соціального буття людини, в продуктах її життєдіяльності [25, 35, 41].

Суспільні ідеали, вкорінені передусім в об'єктивному устрої суспільного буття конкретного соціуму, що відображають його практичний досвід та життєдіяльність, реалізуються в людській діяльності, утворюючи матеріальну та духовну культуру людства. Водночас, як відзначив Д.О. Леонт'єв, жоден предмет матеріальної чи духовної культури, який втілює суспільний ціннісний ідеал, сам по собі цінністю не є. Його “ціннісна предметність” є системною якістю, що проявляється тільки в процесі функціонування цього предмета в системі індивідуальної життєдіяльності особистості [149, с.36,37].

Далі, як зауважив В.Ф. Петренко, духовність людини, кожного члена суспільства породжується в процесі засвоєння ними значень, об'єктивованих у суспільній свідомості і виявленні прихованих за значенням смислів [122]. “Соціальне “Я” людини, яке гармонійно вміщує у суб'єктивній формі сукупність суспільно значущих цінностей, створюється в процесі розвитку її морально-духовної свідомості і самосвідомості. При цьому свідомість забезпечує розвиток

ставлень до певних моральних норм, їх особистісного смислу, особистісних властивостей, а самосвідомість забезпечує їх емоційно-ціннісну оцінку, тобто приводить до перетворення їх у відповідні особистісні цінності” [32, с.240-241].

Певна система цінностей втілюється, опредметнюється у тих чи інших формах життєдіяльності людини, в процесі чого відбувається їх поступове перетворення із явища “зовнішнього” у явище “для себе”, тобто суспільні цінності переходять у цінності суб’єктивні, значущі для самого індивіда [41, с. 147]. Це і зумовлює цілий ряд сутнісних характеристик людини як особистості, зокрема її самоактивність та самокерування (Г.О. Балл, М.Й. Боришевський).

І.М.Ільчева у своїх дослідженнях відстоює думку про те, що духовний розвиток здійснюється як активне ставлення людини до своєї життєдіяльності в онтогенезі, до становлення себе як об’єктивної реальності. Різноманітні зв’язки людини з навколишнім світом та іншими людьми ведуть до спів-буття, в ході якого виникають і розв’язуються суперечності між відокремленням і ототожненням, що виступає рушійною силою духовного розвитку. Тож духовність, як особлива суб’єктивна реальність, є нічим іншим, як усвідомленою потребою в самопізнанні. Останнє є умовою пошуку шляхів розвитку духовності індивіда і постає як відображене знання, як перетворення ідеального змісту в контексті власної долі людини.

О.П. Колісник під духовним розвитком розуміє міру переживання людиною безпосередності контакту із цінностями, котрі, будучи привласненими, стають смислами і можуть реалізовуватися у відповідних життєвих актах. Духовний розвиток особистості проявляється в її ініціативній перебудові ієрархії смислів, а саме у прогресивно-ступеневій зміні смислових полів та у життєвих актах, які реалізують цю ієрархію. Тож ініціатива такої перебудови та здійснення життєвих актів належить самій особистості. Інакше кажучи, духовний розвиток особистості – це духовний саморозвиток особистості.

На думку О.П. Колісника, цей духовний саморозвиток є завжди проактивним та гетеростатичним. Для його звершення необхідне внутрішнє смислове спонукання виходити за межі парадигмальної картини світу та власної

“Я-концепції” до надособистісних смислів, якими є Гідність, Чесність, Родина, Нація; Свобода, Справедливість, Відповідальність; Добро, Любов, Турбота; Істина, Краса, Самотрансценденція; Життя як космічне явище, Надсмисл, Космос, Бог і пасіонарне служіння цим смислам через породження відповідних їм життєвих актів [179, с. 269]. Механізм спонукання прихований у самій структурі ступенів духовного саморозвитку. Кожне наступне смислове поле спочатку проявляється принципово новою метою, але справжній перехід до смислового поля чергового ступеня духовного розвитку відбувається не уявою нового смислового поля, а постановкою необхідного психічного механізму саморозвитку особистості, котрий і забезпечує верховенство провідного смислу у взаємодії людини зі світом та перебудову всієї ієрархії смислів під себе. Провідний смисл перебудованої ієрархії смислів здійснює інтенцію оновленого смислового поля [179, с.266, 267, 268]. Особливе значення тут мають вольові зусилля людини, допоки принципово новий ідеальний смисл увійде в ієрархію смислів і отримає від неї внутрішню спонукальну підтримку, що забезпечуватиме його подальшу спонтанну реалізацію [181].

Відповідно, на думку багатьох дослідників, духовність людини формується в процесі засвоєння значень, об’єктивованих в суспільній свідомості, і стає наслідком засвоєння людиною етичних, естетичних, юридичних та інших норм, які переживаються нею як внутрішні обов’язкові взірці поведінки і які залучають її до вищих духовних цінностей людського буття (В.В. Знаков). При цьому вчені віддають належне людині як суб’єкту творення власної духовності та духовності суспільства в цілому.

Другий напрямок – пошук джерел духовності безпосередньо в сутнісній природі людини (Б.С. Братусь, О.І. Зеліченко, З.С. Карпенко, О.В. Киричук, М.В. Савчин, В.І. Слободчиков та ін.). Тут духовність виступає як апріорний принцип саморозвитку та самореалізації особистості.

Як зауважив Н.І. Сарджвеладзе, особистість є не лише те, що перебуває у процесі розвитку, але й суб’єкт, який свідомо прагне до реалізації своїх потенційних можливостей [356, с. 24]. “Духовним потенціалом особистості є

вроджені нахили і задатки, які змінюються під впливом сім'ї, навчальних закладів і релігії...” [403, с.145]. Мотиваційною ж основою духовного розвитку, на думку В.В. Знакова, є духовні потяги (термін К. Ясперса), які спонукають людину до досягнення визначеного їй статусу буття і присвячення себе цьому статусу, що проявляється у формуванні і прийнятті релігійних, естетичних, етичних цінностей. Духовні потяги мають інстинктивний характер виникнення та прояву в житті людини [122].

На думку З.С. Карпенко, духовність, будучи мірою суб'єктності, виступає інтегральною здатністю людини до самодетермінації та творчої активності, самотрансценденції у світ ідеальних, об'єктивноіснуючих цінностей, самоактуалізації її унікальних здібностей, пошуків та реалізації її покликання [143].

М.В. Савчин дійшов до висновку, що “людина онтологічно виражається як цілісність, яка має різні виміри. Будучи учасником емпіричної дійсності, вона має свою справжню батьківщину в іншій сфері реальності як буття на межі між матеріальним світом і Богом. Духовність – це не продукт культури, що нав'язаний людині ззовні, це істинне єство людини, що дремає в глибинах її духа, її несвідомого” [348, с. 79].

Яскраво виражену релігійну позицію в трактуванні внутрішніх детермінант розвитку духовності особистості займає О.І. Зеліченко: духовність – це пошук Бога у власній душі, це життя з Богом, у Богові, любов до Бога і несення божественного світла любові людям, дарування їм творчого божественного світла [113, с. 242]. Внутрішньо ініційований духовний розвиток має стадіальний характер та визначається рівнем розвитку самосвідомості особистості упродовж онтогенезу. Так, на ранніх його етапах розвиток духовності відбувається “без участі “Я” людини”, а духовність проявляється у формі “вищих переживань”: раптово відкривається краса пейзажу, охоплює почуття безмежної любові, осяює цікава думка. В такому розумінні прояв духовності носить неусвідомлений характер. Надалі, із становленням самосвідомості особистості, духовний розвиток стає більш відрефлексованим, а людина, виступаючи суб'єктом, який

усвідомлює себе, здатна здійснювати “активну діяльність” – “духовну роботу”, спрямовану на знаходження сенсу власного життя. Духовна робота починається з появи бажання змінити себе та інших по відношенню до Бога і спроби щось зробити для цього. Спочатку ця робота має хаотичний характер. Однак із часом усвідомлення її результату та способів його досягнення набуває рис необхідності та ясності [113, с. 208-210].

Таким чином, приходимо до розуміння того, що духовний розвиток – це боротьба за визволення у собі людського сутнісного коду, активність особистості, що спрямована на досягнення духовного ідеалу. Ця боротьба носить подвійний характер: вона внутрішня (самопізнання та самовдосконалення), але і зовнішня (вдосконалення навколишньої дійсності). Духовний ідеал у такому розумінні не є втечею особистості від світу зла, а вольовим опануванням світу для його зцілення та спасіння [420, с. 427]. Вдосконалення світу – це, насамперед, власне удосконалення, власний особистісний розквіт, який передбачає гармонійне поєднання в людині її біологічного, соціального та духовного.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I

1. Визначальною необхідністю активізації наукових досліджень духовності особистості стало проблематичне становище людини в сучасному світі. Попри значний науково-технічний прогрес, який засвідчує інтелектуальні здобутки та “винаходи для комфортного життя”, людство в цілому опинилося під реальною загрозою духовної й фізичної деградації. Такі явища, як біологічний тероризм (М. Рійз), продуктовий геноцид (Я. Коваль), а також інформаційний геноцид свідчать про тотальну антропологічну кризу. Остання проявляється у руйнуванні духовної автентичності людини, запереченні унікальності її духовної природи, знеціненні честі і гідності особи (В.В. Рибалка, М.В. Савчин); у тотальному знищенні моральних параметрів масової свідомості, що приводить до морального релятивізму і є результатом порушення висхідного принципу формування морального ставлення людини до світу (В.В. Дементьєва, В.П. Москалець); у деформації гуманістичної спрямованості людини та підміні її егоїстично-споживацькою і прагматично-меркантильною орієнтаціями характеру; у втраті глибини душевних переживань, або почуттєвій атрофії, що детерміновані “диктатурою раціонально-технічного інтелекту” (Р. Трач), синдромом “неофілії” (К. Лоренц), що породжує “дефіцит людських якостей” (С.Б. Кримський) та “втрату справді людського в людині” (В.І. Слободчиков); у руйнуванні критеріальної моделі ідентифікації вчинкової активності людини та об’єктній орієнтації соціальних взаємин (В.О. Татенко).

2. У відповідь на психологічний діагноз кризового характеру становища людини ХХІ ст. з’явилися перші авторські концепції духовності особистості, аналіз яких створив підстави для означення трьох змістовоспоріднених ракурсів осмислення психологічного змісту духовності та духовного розвитку особистості. Перший репрезентує аксіопсихологічну характеристику духовності. Остання постає автентичною психічною реальністю існування надіндивідуальних цінностей та персональних смислів особистості (І.Д. Бех, М.Й. Боришевський, А.В. Брушлинський, В.В. Знаков, І.М. Ільчова,

З.С. Карпенко, О.В. Киричук, О.П. Колісник, Д.О. Леонтєв, В.П. Москалець, І.А. Селіванова, Л.М. Собчик та ін.). Другий – погляд на духовність як інтегральну рису особистості (Е.О. Помиткін, Ж.М. Юзвак, О.І. Зеліченко та ін.). Третім теологічно-зорієнтованим ракурсом є трактування духовності як сутнісної особливості людської природи, зумовленої триєдиною організацією її тіла-душі-духа (Б.С. Братусь, В.П. Зінченко, Е.І. Ісаєв, М.В. Савчин, В.І. Слободчиков, Т.О. Флоренська та ін.).

3. В історії дослідження психологічних особливостей духовного розвитку особистості виокремилися два напрями, за якими проводиться аналіз детермінант і засобів духовного розвитку. Представники першого напрямку (Г.О. Балл, І.Д. Бех, М.Й. Боришевський, А.В. Брушлинський, Н.І. Ганнусенко, Н.О. Кордунова, Д.О. Леонтєв, С.Д. Максименко, В.А. Пономаренко, В.Ф. Петренко та ін.) здійснюють пошук коренів духовності в сфері соціального та культурного буття людини, в продуктах її життєдіяльності. Другий напрям – пошук джерел духовності в самій сутнісній природі людини, тут духовність репрезентує апріорний принцип саморозвитку особистості. (Б.С. Братусь, О.І. Зеліченко, З.С. Карпенко, О.В. Киричук, М.В. Савчин, В.І. Слободчиков та ін.).

Важливим індикатором духовного розвитку особистості є поява відчуття “внутрішньої свободи” (Г.О. Балл, В.П. Зінченко, В.В. Знаков, Д.О. Леонтєв, В.П. Москалець, В.А. Петровський, М.В. Савчин, В.І. Слободчиков та ін.), що характеризується внутрішньою готовністю здійснити вибір за наявності відповідних зовнішніх можливостей (В.С. Соловйов, М.В. Савчин).

1. Основні положення розділу I подані в таких публікаціях автора:
2. Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід: Монографія. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. – 440 с.
3. Розвиток духовності особистості: психолого-педагогічний супровід. – Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2011. – 164 с.

4. Теоретичне моделювання феномена духовності особистості // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2006. Вип. ІХ. – С. 188-194.
5. Психологічний ракурс герменевтики духовного розвитку особистості // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2006. – Вип. 11. – Ч. 2. – С. 130-135.
6. Антропологічна криза як фактор активізації наукових досліджень духовності особистості// Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України Проблеми загальної та педагогічної психології/ за ред..С.Д.Максименка. Т.Х, част.4. – К., 2008. – 682 с. – С.240-248.
7. Духовність як детермінуюча умова становлення особистості професіонала //Матеріали ІІ Всеукраїнської науково-практичної конференції “Духовність як детермінуюча умова становлення особистості професіонала”. – Одеса, 2009. – С.112-120.

РОЗДІЛ II

ХРИСТИЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНА КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

2.1. Прологомени християнсько-орієнтованого підходу у психології

Означення філософсько-психологічних засад християнсько-орієнтованої концепції духовного розвитку особистості передбачає передусім ознайомлення з ключовими філософсько-теологічними постулатами християнської персонології, предметним змістом християнсько-орієнтованого підходу та специфікою християнсько-орієнтованої герменевтики як методу пізнання і конструювання духовності особистості.

2.1.1. Філософсько-теологічні засади християнської персонології.

Проблема людини та її життєздійснення – це проблема, що має позачасовий та позапросторовий виміри. Очевидно, вона виникла водночас із усвідомленням людиною себе самої і пов'язана з її здатністю встановлювати свою відмінність від інших живих істот. Пошук відповідей на питання “Хто Я – людина?”, “Чому Я?”, “Навіщо Я?” та ін. певною мірою ініціювали виникнення їх конкретних напрямів осмислення та відповідей на них засобами міфології, філософії, науки.

Так склалися певні системи уявлень про людину, які зливалися в окремі парадигми і течії. Зокрема, у філософії – це персоналізм, екзистенціалізм та ін.; у психології – психоаналіз, біхевіоризм, когнітивізм та ін. Як відомо, визначень “Що таке людина?” є принаймні два десятки [169, с. 107]. Почавши від знаменитого платонівського “Це двонога істота без пір'я” і до відносно недавнього “Це тварина, яка має почуття сорому” (Вол. Соловйов). Згадавши ще “очеретину” Блеза Паскаля, ми якнайсерйозніше будемо тут трактувати сказане

одним із Отців Церкви Василієм Великим (бл. 330 – 379): “Людина – це звір, якому звелено піднятися до неба”, тобто до свого Творця.

Беручи ж до уваги тему нашого дослідження (і, не виключено, повторюючи за кимось), наважимося на таку дефініцію: “Людина як така здатна ставити певні, передусім онтологічно важливі, питання і шукати на них відповіді”. Кажучи словами Аристотеля (384-322 до н.е.), “як людина не може не дихати, так вона не може не філософувати”. Тобто, не може не шукати певне знання і висловлювати своє судження щодо нього, тобто “не може не любити мудрість” (адже філософія і є “любов’ю до мудрості”).

Тут, річ ясна, не місце для опису дискусій навколо значення філософії в системі людських знань. Адже було і таке: “Сьогодні філософія компетентна лише у визнанні своєї некомпетентності” [20, с. 47]. Було (чи і є ще?) намагання філософії “на дослідження сфер, які ... принципово недосяжні для наукового пізнання“, навіть “спроби знайти власні, незалежні від наукового знання, джерела філософування”, “мати знання, яке цілком недосяжне для наукового підходу” [20, с. 47-48]. Це певною мірою зрозуміле, адже: “Будучи мудрістю, філософія завжди усвідомлювала свою принципову дистанційованість від світу повсякденності” [416, с. 7].

Упродовж століть формувалося конкретне наукове бачення навколишнього світу і місця людини в ньому, розвивалася наука, як, за словами М.К. Мамардашвілі, “система кодування, відтворення, трансляції відповідних умінь, досвіду, знання..., система, що має насамперед знакову природу...” [416, с. 332]. Завдяки цьому складається наукова картина світу як *“вища форма систематизації наукового знання, в якій, базуючись на результатах теоретичної науки і певних філософських та культурологічних засадах, наукове співтовариство здійснює універсалізацію та онтологізацію наукового знання, внаслідок чого створюється систематичне світоуявлення, яке може виступати стороною світогляду. Саме у формі наукової картини світу результати наукового пізнання подаються в загал людської культури і можуть бути сприйняті нею завдяки тим узагальненням і спрощенню, яких зазнають*

теоретичні твердження на шляху їх переформулювання у твердження наукової картини світу” [416, с. 334]. Роль філософії у формуванні світогляду винятково велика, оскільки саме вона дозволяє усвідомити цю градацію цінностей, що утворює “ядро світогляду” (В.У.Бабушкин).

Наскільки істинним може бути так зване наукове знання, і відповідно, “незатмареною” збудована над ним філософська картина як основа світогляду, можна з’ясувати хоча б за даними книги І.Т. Фролова та ін. “Введение в философию”: “У нашій країні в 30-40-ві роки утвердилося фальшиве розуміння проблем біології. В багатьох філософських працях з посиланнями на матеріалістичну діалектику пропагувалися безграмотні концепції та засуджувалися нові, перспективні напрямки розвитку генетики...” [426, с. 207]. І ось цікаве співставлення. Відомий американський філософ Стівен Мейєр зазначив: “Упродовж усього ХІХ ст. вчені вважали, що існують два фактори – матерія та енергія. На початку ХХ ст. з’явився третій наріжний камінь, з яким повинна рахуватися наука – це інформація”. І ще: “Нам невідомі природні причини появи інформації... Нам, однак, відомий один фактор, справді здатний породжувати інформацію, і цей фактор – розум” [83, с. 121].

Йдеться про те, що в кожній клітині живого організму завдяки молекулі ДНК у закодованому (!) вигляді зберігається, відтворюється і передається з покоління в покоління дивовижна за обсягом інформація про кожен окремо взятую живу істоту, починаючи від “архітектурного плану” та окремих етапів і ланок його реалізації. У цьому, на думку багатьох провідних учених світу, явний натяк (доказ!) на розумний задум. Тим часом аж до початку ХХІ ст. на сторінках “наших” підручників та монографій якщо й трапляється термін “інформація”, то без належного обговорення його суті. Бо усе ще пропонувалося “гуманістичне трактування проблем матеріалістичної діалектики...”.

А тим часом весь навколишній Всесвіт як був, так і залишається Великою і Величною Таємницею. Найімовірніше навіть його протяжність у просторі назавжди залишиться нез’ясованою для астрономів. Напевне, ще більшою таємницею є те, як могла сформуватися така досконала організація, взаємна

узгодженість і здатність до самовідтворення усіх складових світу живого. Річ ясна, найвищою таємницею є сама Людина з її обдаруваннями і можливостями, нарешті з її прагненням збагнути цей світ і своє місце в ньому.

При обдумуванні цього комплексу питань у представників багатьох поколінь людей неминуче зринала думка про Всемогутнього Творця, Великого Зодчого – Архітектора, про Надінтелект, Який встановлює закони Світобудови і визначає початкові умови розвитку всього Світу, його неживих і живих форм. Очевидно, що будь-яка спроба збагнути Бога за допомогою понять приведе людину до абсурду, адже реальність Бога може відкритися лише тому, хто вступає в експеримент з Богом, в експеримент, який ми зовемо вірою [331, с. 128].

У “Католицькому народному катехизмі” знаходимо: “Віра – це неначе дорога, що веде до небесних воріт, заповіді – це дороговказ на тій дорозі. Релігія не є лише самим знанням або пізнанням релігійних речей... Наука релігії пояснює нам найважливіші питання життя: нащо живемо на землі?... Релігія – це Боже світло для нашого розуму... [Вона] стократ більше причиняється до збереження ладу в державі, ніж найкраща поліція, [бо] запобігає скоєнню злого ..., [бо] вказує на всюдисущість Бога, перед яким ніщо не укривається, і на відповідальність після смерті за усі наші справи... [І ще:] релігія полегшує біль і гоїть рани” [455, с. 9].

Загалом же, якщо задумуватися над основами формування світогляду сучасної людини, то, напевне, і сьогодні, як і сто років тому, можемо повторити сказане російським релігійним мислителем В.І. Несмеловим: “Живий світогляд кожної людини, на якій сходинці розумового розвитку вона б не стояла, завжди і незмінно складається з елементів трьох різних порядків: з емпіричних знань про предмети і явища світу, з філософських визначень остаточної ідеї світу та з релігійних споглядань завершеної картини світу (...). Насправді немає і не може бути ні чисто наукового, ні науково-філософського світогляду, а є і завжди буде лише релігійне споглядання і релігійно-філософське розуміння світу” [283, с. 3, 10-11].

В свою чергу, Президент Російської Академії наук академік Ю.С. Осипов на Всесвітньому Російському Народному Соборі (18-20 березня 1998 р.) відзначив: “... необхідно відрізнити науку як раціональну пізнавальну діяльність від так званого наукового світогляду, який насправді наукою не є, але використовує науку, а також спирається на деякі філософські системи; найяскравіший приклад – це матеріалізм. Проаналізувавши історію принаймні трьох із половиною століть, сьогодні можемо визнати: такий ексцентричний світогляд, що претендував на універсальність і заміну релігії, звичайно, не відбувся... І сама наукова космологія сьогодні ставить проблеми, що співвідносяться із обговорюваними у традиційній теології питаннями про походження Всесвіту. Як кажуть, коло замкнулося і замкнулося дуже сильно. Не випадково багато природодослідників і математиків, які розпочали свої дослідження як люди невіруючі, кожен своїм шляхом, по-різному, але приходили врешті-решт до віри, бо створення будь-якої стрункої наукової системи неминуче приводить до думки про існування, як кажуть у нашому середовищі, Абсолютного Буття... Саме тому людина нашого часу шукає шляхів до храму, намагаючись при цьому зберегти і цінності науки, межі якої вона, річ ясна, тепер розуміє по-новому” [292].

Християнство як релігія є чи не найгуманнішою та найдосконалішою світоглядною доктриною, оскільки її зміст акумульований в найважливішій цінності – любові. Основоположним стрижнем християнського віровчення є зшествя на землю Сина Божого – Ісуса Христа, який, зазнавши знущань і смерті на хресті, тим самим узяв на себе гріхи всього світу, тобто кожного з народжених на цій планеті. Щоправда прослідковується неоднозначність висвітлення католицькою і православною церквами “ролі Христа в історії”. У догматичному богослов’ї першої знаходимо: “Оскільки Бог вирішив відкупити людство і бажав справедливого та повного надолуження за гріхи людей, то конче треба було Воплочення Божого Сина, щоб таке відкуплення по-справедливості могло здійснитися” [99, с. 267]. У цьому суть так званої юридичної теорії відкуплення, розвинутої Ансельмом Кентерберійським (1033 – 1109). Як зауважено, зрештою,

в “Короткому теологічному словнику”, “це вчення Церква визнала, але власне ніколи не формулювала” [328, с. 529]. На думку ж православних богословів, у цій формулі немає місця світлому почуттю радості і синівської близькості людей до Бога і Христа його. Східна церква, звершену Христом таємницю спасіння людства, сприймає у словах святителя Григорія Богослова: “Отець прийняв жертву...за домобудівництвом: людині необхідно було освятитися людськістю Бога, щоб він Сам... підняв нас до себе через Сина. Такі ось діла Христові, а що більше, те нехай буде вшановане мовчанкою” [68, с. 75].

Об’єктивність аналізу природи людської особистості у християнській антропології передбачає “свідоме ігнорування” критерію конфесійного розмежування, адже як влучно сказав в середині ХІХ ст.. московський митрополит Філарет, “перегородки між православ’ям і католицизмом не простягаються до неба”.

У християнській традиції присутня думка про те, що “Людина – звір, якому звелено піднятися до неба” (В.Великий), а саме християнство – “це не пізнавальна ідея, а шлях...” (Й.Рацінгер). Тут якраз доречно конкретизувати поняття “людина” з точки зору християнської філософії. Питання це, звертаючись до Творця, поставив ще бл. 1000 років до н.е. Псалмоспівець: /Пс. 8:5/: “То що таке людина, що Ти пам’ятаєш про неї...?”, те ж повторив і апостол Павло /Євр. 2:6/.

З точки зору представників християнської антропології структурну організацію людини творять три рівні. Перший рівень – тіло – найбільш представлений в зовнішній реальності (оточуючому світі), другий – душа – пограничний, третій – дух – глибинний (О.Мень). І якщо область функціонування тіла є об’єктивованою, то межі функціонування душі та духа не мають чіткого визначення (С.Л.Франк). Творячи єдину комплементарну тріаду, вони визначають суть людини.

У християнській культурі спостерігаємо розкриття змісту поняття “людина” через поняття “особи”. Першу філософську дефініцію людини як особи дав християнський філософ Боецій (480-524). Вона звучить: це –

індивідуальна сутність розумної природи. Цю дефініцію прийняв і св. Тома Аквінський, міняючи терміни “індивідуальна” (що є в кожній тварині), “природа” (яка теж є в кожному бутті), “сутність” (кожне буття, що має існування в особі) на інші – самобутній, самостійний, тобто такий, що має буття сам у собі як повну сутність, і ця самобутність походить від духа-душі, яка є твором Божим. Оскільки дух має розум, і цей дух-душа дає буття тілу, а тіло і душа разом творять сутню цілість, це і є особа. Дефініція по-філософськи звучатиме: *subsistens rationale* – самобутня істота з розумом-волею. Термін “особа” включає теж щось священне, образ Божий, тому заперечення Бога позбавляє особу її основи. “Особа – то духовно-матеріальна істота, що своє буття має від душі і тому знає, що існує, знає, що знає, з цим знанням живе і діє, і його розвиває, знає про свій кінець, хоч це не кінець, яким стане “ніщо”, знає про свої цілі і завдання і до них прямує своєю волею і її силами зі свідомістю добра і зла своїх вчинків, знає про своє ставлення до інших, знає про найвище Буття, пізнає його і знає про свою від нього залежність і пізнає його як Бога... У понятті “особа” є вся гідність, права і велич людини, дані їй самим Богом...” [438, с. 21-22].

У християнській антропології поняття особи співвідносне з поняттям особистість, яке, у свою чергу, співвідносне з поняттям духа (К. Барт, М.Бердяєв, О.Мень, С.Л.Франк та ін.). Особистісність людини репрезентує функціональну дієвість духа, а сама людина як особистість належить плану духа, а не природи. Людина виступає як маніфестація духа (С.Л.Франк). Особистісний вимір людини апіорно передбачає існування Бога: якщо немає Бога, то немає духовного устремління людини до Нього, а отже, – нема її, людини, як особистості (М. Бердяєв). Духовне устремління людини виражається в її індивідуальній спроможності виявляти, захищати свою духовну свободу, яка визначає її цілісність і цінність та можливість стверджувати власне життя в контексті буття Всесвіту.

Христоцентричний характер особистісності людини проголошував К.Барт. На його думку, закладена Богом духовна здатність бути людиною визначає її спроможність творити з Ним діалог. Реалізація останнього стає можливою через

особу Христа. У протестантській антропології людськість особи якраз і виводиться з людськості Христа. І вона, людськість, не може бути абстрактною, тобто абстрагованою від співіснування людини з ближніми, в яких власне й виявляється Христос. Відповідно, людина буде справді людиною тою мірою, якою вона виявлятиме любов до ближніх.

Тому й зауважив Р. Бультман, що історичні, психологічні інтереси істинні лише за умови їх переломлення крізь призму екзистенційних запитів людини. Самоусвідомлення, розуміння свого місця в історії духовного зростання людина має у цілісному баченні світу. Християнська віра є есхатологічним сподіванням, що не властиве або ж неповні виражене в інших релігіях. Особистість християнина завжди звернена до майбутнього, але це звернення має реалізацію саме в теперішньому.

В книзі “Теологія надії” Ю. Мольтман підходить до проблеми людини крізь призму реалізації її повноцінного життєздійснення в земних просторових координатах, і ця можливість ознаменована маніфестацією есхатологічної надії. Христоформність людського життя знімає проблему страждання, надаючи йому сенсу і нівелюючи почуття самотності, яке переживає людина в критичних для неї ситуаціях.

Духовний розвиток людини визначається потенційною даністю, представленою в її духовній іпостасі (М. Бердяєв) та безперервністю проявів зусиль самотворення (М.О.Лоський). Шлях особистісного зросту – це шлях наближення подоби до образу, за якими створена людина. Перебуваючи у цьому світі, вона має усвідомити необхідність тої моральної відповідальності духовного зросту, яку повина взяти на себе та поглиблювати.

Компаративний аналіз та систематизація поглядів творців православної антропології (М.О. Бердяєв, П.М. Євдокімов, М.О. Лоський, О.В. Мень, С.Л. Франк, О.Д. Шмеман), католицької антропології (В. Гриневич, Л. Ладарія, Й. Ратцінгер, І. Рупнік, Я. Спітеріс) та антропології протестантизму (К. Барт, Р. Бультман, Ю. Мольтман) на природу людини дає підстави для визначення

методологічних положень щодо досягнення духовного розвитку особистості в рамках християнсько-орієнтованого підходу:

1. Людина є цілісною комплементарною єдністю тіла-душі-духа. Кожна з іпостасей є окремим виміром – атрибутом, які, будучи доцільно зорганізовані, утворюють субстанційну інтегральну єдність. Духовна іпостась є найвищою системною формою, яка визначає й організовує функціонально залежні від неї форми суб'єктної реальності людини.

2. Людина “з’являється у цей світ” за образом та подобою Бога, тобто містить у собі генетичний код подальших життєвих перетворень, що відбуваються у напрямі деякого Ідеалу Досконалості. Вагомість цього виразу визначається не самим словом “образ”, а контекстом, в який він поміщений. Адже людина є образом не будь-якого бога, якого вона собі вигадує за аналогією зі своїм образом, а Бога трансцендентного. Претендувати на подібність до образу Божого може лише людина, в чому й полягає її вища гідність /Бут. 9.6 [374, с. 504].

Образ має статичний характер, подоба – динамічний. Образ Божий в людині визначає сутність її буття, він наче ембріон, який вміщує всю повноту життя, подоба ж є тим, що створює можливості прояву цієї повноти, це те, що дає можливість людині реалізувати її сутність.

3. Життя людини як одухотвореної істоти в рамках християнської парадигми можна визначити як христоформне та христоцентричне. Згідно з цими уявленнями людина покликана брати участь у житті Творця через Христа, який виступає справжньою людиною, що уособлює всі найвищі якості. Він є сутнісною формою, яка визначає перспективу становлення кожної людини як дитини Божої, більшою чи меншою мірою оскверненою гріхом.

4. Людина як носій духовної іпостасі володіє перспективою досягнення сакраментальної реальності через власний життєвий досвід, ознаменований прагненням помножувати добро та любов. Це прагнення є свідомою відповіддю на онтологічний заклик. Перспектива сакраментального життєздійснення можлива за двох умов: 1) так званої “смерті старої людини”, яка через

порушення норм моралі зазнала деформації Божої подоби; 2) “народження нової людини”, що дістала шанс стати дитиною Божою.

5. Людина є водночас такою, що створена, і водночас тією, що творить. Проблему створення і творіння доцільно розглядати у двох площинах – горизонтальній та вертикальній. Вертикальну площину становлять стосунки між Творцем і людиною як Його творінням. Горизонтальна площина – це площина реалізації людини у стосунках з іншими людьми, з навколишньою дійсністю в цілому, це площина, в якій людина сама постає творцем – творцем добра і любові. Безумовно стрижневою, визначальною є саме вертикальна площина, бо в стосунках з Творцем людина здійснюється як така, що здатна творити добро та реалізовувати свою істинну сутність, вона тим самим отримує перспективу становлення та розвитку як неповторна особистість.

6. Людина є потенційною особистістю. Особистісний потенціал людини даний посередництвом духа і реалізується тією мірою, якою вона проявляє свою готовність слідувати вищим імперативам – жити для інших, творити в Ім'я Господа. Кожна новонароджена дитина потенційно є особистістю, оскільки наділена духом, але ця потенційність часто буває обмежена спроможністю виявити свою корисність для інших у свідомий, цілеспрямований спосіб.

Сучасні психологи, передусім О.Г. Асмолов, Б.С. Братусь, Ф.Ю. Василюк, М.С. Гусельцева, О.І. Зеліченко, В.І. Слободчиков та ін. ставлять на порядок денний реалізацію гуманітарно-антропологічного підходу у психологічних дослідженнях людини, який, на їх думку, максимально наблизить до розуміння її природи, відкриє перспективу осмислення справжньої людської сутності. Зокрема, В.І. Слободчиков пропонує реалізацію гуманітарно-антропологічного підходу в межах християнсько-орієнтованої психології, яка передбачатиме синтез, взаємодоповнення (а не взаємовиключення і моральний паралелізм) вихідних принципів живого знання, християнської і психологічної антропології. Причому остання постає як психологічне вчення про розвиток людини у всіх її духовно-душевно-тілесних іпостасях [371, с. 5,8].

Така пропозиція є вельми слушною, хоча й не позбавлена певних труднощів реалізації. Зокрема, можна констатувати наявність чітко структурованих методологічних позицій християнської антропології (які будуються на християнському вченні, святоотцівських повчаннях, доктринах церкви та ін.), однак важко сказати щось подібне по відношенню до психологічної антропології. Адже вона, “як особлива антропна наука, повинна розробити своє уявлення про специфіку людського способу життя і його принципову відмінність від іншого життя, вона повинна бути вченням не про те, що є, як у будь-якій науці про природу, а про те, як має (або може) бути” [371, с. 6-7].

2.1.2. Холархічна концепція духовної природи особистості.

Психологічна наука це – своєрідна “матриця знань”, якій властива чітка структурованість, поетапність нагромадження та змістова цілісність. Історія становлення психології як науки свідчить про наступність розвитку теоретичних уявлень, понять, гіпотез, методологічної бази – усієї системи знань про психічну природу людини. Першочергово нагадаємо про первинну дефініцію поняття “психологія”, яке утворюють два грецьких слова: *psyche* – “душа”, *logos* – у цьому контексті – “вивчення”. Отже, “психологія” – це “вивчення душі”.

Початком психології як науки прийнято вважати 1879 р. Через 40 років відзначено своєрідний відхід цієї науки від своєї першочергової орієнтації щодо предмета дослідження. Ось що заявив С.Л. Франк: “Ми не стоїмо перед фактом зміни одних вчень про душу іншими (за змістом і характером), а перед фактом абсолютної ліквідації вчення про душу... Прекрасне означення “психологія” – вчення про душу – було просто незаконно вкрадене і використане як титул для зовсім іншої наукової ділянки” [421, с. 422-423].

Безумовно, таке категоричне висловлювання не позбавлене певного резону, адже й Л.С. Виготський констатував факт “забуття людини” в психології. “Класична природничонаукова психологія – це зовсім не вчення про душу і душевні явища, це вчення про психіку як властивість високоорганізованої

тілесності, зокрема, – мозку. Всі інші характеристики психіки людини (особистісні, духовні, моральні) не виводим з її адаптивних функцій. Психіка не є особистісною і сама себе не розвиває” [371, с. 7].

В осмисленні категорії *людини* упродовж усієї історії становлення психологічного наукового знання відзначалися дві світоглядні тенденції – гуманізм і матеріалізм (цей останній був ще й “механістичним”). “Гуманізм – це певний стиль мислення або таке настановлення, яке робить людське начало центральним, важливим, цінним, вирішальним, стрижневим, дивовижним, потужним – і навіть чудодійним” [87, с. 173]. “Піднявши прапор декартівського раціоналізму”, гуманізм у площині психологічного аналізу не вважав за потрібне приділяти надто велику увагу сутнісним “глибинам” і “висотам” людини, де, образно кажучи, неминуче стикаєшся зі світлими й темними надлюдськими силами.

Друга тенденція – матеріалізм, який значною мірою деформував психологічне розуміння людини, бо завдяки настановленням матеріалізму й механіцизму вся колосальна складність і багатство людського зводилося до чогось елементарного, простого, доступного для управління й контролю. “На відміну від філософів-гуманістів, які наголошували на шануванні й розумінні людського як певної цілісності, психологія часто віддавала перевагу ідеалові управління, контролю, передбачення, розрізнення елементів. Замість того, щоб намагатися зрозуміти людське як таке, психологія виробила низку метафор-зведень для людських істот: людина як машина, як поведінково повністю зумовлена істота, як підвладна потягам тварина, як агресивний звір... як комп’ютер, що опрацьовує інформацію, як істота, підвладна несвідомим силам тощо” [87, с. 173].

Очевидно, можна констатувати факт, що з моменту виникнення і до сьогодні психологія все більше віддалялася від об’єкту свого дослідження, або ж, точніше кажучи, обмежувала, модифікувала його, орієнтуючись то на несвідомі потяги, то на поведінкові реакції, то на репертуарно-рольові засади організації людської природи. Своєрідним поворотом до об’єкту аналізу стала гуманістична

орієнтація психології та сповідання ідеї цілісності, гармонійності й індивідуальної неповторності кожної людини. Але і цьому напрямку була властива обмеженість – інтерпретація складових людської особистості (ціннісні орієнтації, потреби, смислові установки та ін.) з позиції їх соціально-психологічної значущості, перспективних можливостей життєздійснення людини як суспільної, соціальної істоти.

Епістемологія особистості в рамках християнсько-орієнтованого підходу базується передусім на розумінні й тлумаченні людини як тілесно-душевно-духовної істоти. Відтак, ключовими категоріями, що наближують до розуміння особистості, виступають “тіло”, “душа” і “дух”, які в цілісній єдності визначають її сутнісну універсальність та взаємну доцільність існування.

Що стосується класичної психології, то сьогодні ми можемо констатувати, що жоден з існуючих напрямів – ні психоаналіз, ні біхевіоризм, ні когнітивізм, ані навіть гуманістичний напрям – не створив концептуальної моделі взаємодії тіла, душі та духа. Психологічні словники взагалі позбавлені цих понять, а отже і їх дефініцій. Така ситуація знаходить своє логічне пояснення. Адже тривалий час класична психологія (як наука, предметом дослідження якої стала психіка як складна властивість людини) поділяла думку, за якою поняття душі і духа більше стосуються апріорних сутнісних особливостей людини, її суб’єктивних, світоглядних внутрішніх засад, а тому є пріоритетом філософських та теологічних студій. Водночас, як влучно зауважив Б.С. Братусь, “душа із психології ніколи не відходила повністю”, а предмет досліджень душі і духа значною мірою належить і психології, адже вона спрямована на пізнання психології людини, і кожен з її напрямків має те чи інше відношення до концепції людини.

Методологічну тональність психологічної герменевтики трискладової організації людини у християнсько-орієнтованому підході визначає передусім християнська антропологія, а онтологічного змісту додає філософська антропологія. “Антропологічна тріада “дух-душа-тіло” свідчить про таїну людську і боголюдську... Тут ми стикаємося з глибинами онтології,

феноменології, епістемології і філософської герменевтики... Окрім чисто логічного чи феноменологічного аналізу, нам не треба забувати про те, що тріаду “дух-душа-тіло” ми отримали як одкровення, яке йде до нас із далеких віків філософської і релігійної мудрості, і якщо ми беремося аналізувати таку тріаду, то треба залишатися в межах прийнятого способу мислення, не забуваючи про онтологічні й епістемологічні постулати християнської філософії” [287, с. 96].

Спробуємо, хоча б приблизно, розкрити сутність трьох складових людини – тіла-душі-духа, які у своїй цілісній єдності визначають її трансцендентальну універсальність та доцільність існування як одухотвореної істоти.

Зрозуміло, виокремлення цих іпостасей не є “відкриттям” сучасної християнської антропології чи сучасної філософської антропології, таке розуміння природи людини сягає в глибоку давнину. Ще давньогрецькі філософи вказували на три критерії відмінностей між людиною і найбільш подібними до неї живими істотами: морфологічні, фізіологічні та психологічні. І якщо розуміння перших двох критеріїв значною мірою впливало з наявних на той час знань про анатоמו-фізіологічну будову живих істот, то останні – з уявлень про існування душі і духа. Ці уявлення упродовж століть зазнавали значних метаморфоз, однак і сьогодні дух та душа як вкрай складні феномени в межах наукового пізнання (поза прийняттям певної релігійної позиції) залишаються неозначеними.

У християнській антропології існують *дві теорії розуміння структурної організації людини* – дихотомічна і трихотомічна теорії.

Прихильники *дихотомічної теорії* стверджують, що людина має тіло і душу, ототожнюючи при цьому душу і дух. Своє переконання вони обґрунтовують такими текстами Біблії:

1. “Бог вдихнув у людину лише один принцип, душу живу” /Бут. 1/. У Книзі Іова /Іов. 27:3/ “життя” і “дух” вживаються ніби взаємно замінним способом.

2. Поняття “душа” і “дух” у деяких місцях начебто вживаються взаємно замінним способом /Бут. 41:8 і Пс. 41:6; Мт. 20:28 і 27:50; Ів. 12:27 і 13:21; Євр. 12:23 і Об. 6:9/.

Прихильники *трихотомічної теорії* вважають, що людина складається з трьох різних елементів: тіла, душі і духа. Тіло є матеріальною частиною людської конституції, душа є принципом тваринного життя, а дух є принципом розумного життя. Трихотомічна теорія ґрунтується на таких міркуваннях:

1. В Бутті /Бут. 2:7/ не стверджується абсолютно, що Бог створив двояку істоту. Єврейський текст зберігає форму множини: ... життів. Зауважимо: тут не сказано, що людина стала духом чи душею.

2. Апостол Павло роздумує про тіло, душу і дух як про три різні частини природи людини /1 Сол. 5:23/. На це ж, як виглядає, є вказівка і в Посланні до євреїв /Євр. 4:2/, де сказано, що Слово “проходить аж до поділу душі й духа...”.

3. Потрійна організація природи людини враховується, можливо, і в класифікації людей, коли Апостол Павло говорить про людей як про “душевних”, “духовних”, “тілесних” /1 Кор. 2:14; 3:4/.

Ключовим положенням християнської антропології, що знаходить свою змістову проекцію у розгляді природи людини, є: “людина створена за образом та подобою її Творця”. Це положення і обумовлює змістово-функціональні характеристики тіла, душі і духа.

Перша структурна складова людини – *тіло*. Справді, кожна особистість – це передусім людина, якій властива тілесна природа. “Людина – це тіло. Але таке трактування зовсім не означає зарахування людини до мікрокосмосу. Все залежить від того, як розуміти тіло... Тіло передусім – це органічна плоть, яка дозволяє створити людину як особливу істоту, що відрізняється від усіх інших природних створінь. Створення тіла – це початок людської екзистенції” [88, с. 126].

“Тіло, як матеріальне, як чиста пасивна можливість, не посідає власного існування, але є тільки здатним його прийняти. А душа, яка є духовна, тобто, щодо істоти та існування, незалежна від матерії, – самостійна, посідає власне

існування, власний акт існування, і, з'єднуючись із тілом, надає йому видове існування та приналежність, організовує його, формує та оживлює, будучи, водночас, у стосунку до тіла іманентною та трансцендентною, і разом з ним творить нову субстанцію: повну субстанцію. Повну субстанціальну бутність – людину, що охоплює душу і тіло та посідає одне спільне існування. Одне існування є підставою та ознакою субстанціальної єдності людини” [177, с. 210].

“Бог, як чистий дух, не має тіла, тому тіло не може бути образом Бога; лише душа людини є образом Бога. Однак, душа на тілі, як на своєму знарядді, відбиває деяку подобу Бога. Тіло – це знаряддя, що має служити душі для здійснення добрих справ, тим самим здобуваючи собі вічне щастя” [455, с. 108-109].

Важливо відзначити дві змістово протилежні позиції щодо тілесної природи людини, які наявні у християнському вченні. Перша позиція відображає розуміння того, що тіло є “немічне” /Мт. 26:41/, “схильне до гріха” /Гл. 5:19-21; Як. 1:14-15; 1Йо. 2:16/, “протилежне духові” /Мт. 16:17; 26:41; Мр. 14:38/. Друга позиція вказує на значущість тіла, оскільки воно – “храм Св.Духа” /1Кр. 6:19/, “звеличене у Христі” /Лк.24:39; Ді. 2:31/, “освячене” /Рм. 8:9-11; 1Кр. 6:15-20/. Змістова інтеграція цих двох позицій створює підстави для узагальненого висновку щодо тілесної природи людини: людина покликана турбуватися, дбати про своє тіло, удосконалювати його, однак не повинна робити тіло метою свого життя (дбаючи про комфорт та перебільшене задоволення тілесних потреб), а розглядати тіло як засіб реалізації своєї духовної природи.

В.С. Соловйов зауважив, що неправдива духовність є заперечення плоті, істинна духовність є її переродження, спасіння, воскресіння. В такому розумінні проблема розвитку духовності людини безпосередньо стосується проблеми ставлення людини до своєї тілесної природи. В.В. Летуновський вказує на те, що шлях до цілісної присутності людини в світі починається з її цілісної присутності у своєму тілі, відповідно – дистанціювання від свого тіла, ставлення до нього як до чогось чужого є однією з головних ознак психічного нездоров'я та онтологічної незахищеності.

Аспект прийняття та формування бажання вдосконаливати свою тілесну природу є далеко не другорядним завданням в розвитку людиною власної духовності. Можливості пізнання та “самовдосконалення” власної тілесної природи створюють перспективу особистісного трансцендування як процесу виходу людини за межі власного “Я”, досягнення Вищої Самості (Р. Ассаджолі).

Друга структурна складова людини – душа. У філософських словниках характеристика душі зводиться до ототожнення її з психікою людини, тобто розгляду душевних переживань як психічних та фізіологічних реакцій людини. Зокрема, зустрічаємо такі визначення: “душа, на противагу тілу, – це особлива нематеріальна сутність, це активне рушійне начало в людині, яке визначає її життя, здібності, особистість” [15; 121]; “душа є горизонтом можливостей індивіда, його причетності до Універсуму, витoki її не лише у соціальних впливах, але у глибинах індивідної природи” [76, с. 118].

Беручи до уваги дослідження зарубіжної зоопсихології, очевидно, можна стверджувати, що і тварини мають душу, але їх душа є певною мірою обмеженою. Пояснення цієї обмеженості знаходимо в християнській антропології: вона передбачена задумом Творця щодо тварин, які створені та підпорядковані людині, котра за своєю суттю стоїть вище. Очевидно, ця підпорядкованість містить також інший момент – обов’язок людини щодо тварин як до таких, хто, як і вона, є творінням Бога.

Б.С. Братусь вказує на “подвійність буття людської душі”: “З одного боку, вона сприймається як живе вмістилище, орган переживань, багатоманітних душевних проявів. Ми говоримо: душа болить, співає, торжествує, страждає і т.ін.; вона має уявні параметри, модальності, може означуватись як широка чи вузька, висока чи низька, гаряча чи холодна. Це світ зовнішньої сторони душі, душевних проявів. Але є і внутрішня, прихована, незрима сторона душі, яку розуміють переважно в релігійному смислі – як певна вічна, безсмертна енергія і субстанція, що може карбуватися. Проявлятися у тих чи інших зовнішніх параметрах, але зовсім до них не зводиться. Це душа в другому розумінні. Однак, – слід особливо підкреслити – це не дві різні душі, а різні аспекти,

іпостасі, сторони (зовнішня і внутрішня) єдиної душі” [48, с. 76]. На думку Б.С. Братуся, психологія як наука спроможна вивчати саме зовнішню сторону душі, однак це вивчення повинно здійснюватися у спосіб урахування пріоритетності саме її внутрішньої сторони – духа.

Душа в ієрархічному розумінні (тіло-душа-дух) перебуває вище від тіла. І якщо тіло репрезентує виключно людську природу, то душа – божественну. Вона є “вмістилищем” можливостей прояву духа. Очевидно, психічні процеси, стани, властивості – це своєрідні механізми функціонування душі, яким притаманна індивідуальність і потенційна доцільність. Усвідомлення доцільності душі відбувається за умов підпорядкованості душі духові. Дух є тим, що об’єднує людську і божественну природу людини, він одухотворює душу та забезпечує цілісність людини як одухотвореної істоти.

“Процес одухотворення душі можна розглядати як єдність: а) її відкритість до дії животворного впливу Святого Духа; б) проникнення Святого Духа в неї та пробудження людського духа; в) її якісне перетворення, оновлення звершенням єднання людського духа зі Святим Духом; г) її функціонування у новій якості – трансцендентуванні. Одухотворення душі передбачає прояв її власних зусиль щодо подолання ілюзій природно-соціальної самодостатності та її страждань, що пробуджує в людині дух і спонукає її до смисложиттєвих пошуків” [28, с. 6].

Третя структурна складова людини – дух. “Невірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, лише як новий суттєвий ступінь психічних функцій і здатностей, який додається до інших психічних ступенів... Новий принцип, який робить людину людиною, лежить поза межами всього того, що, в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є принципом, протилежним усьому життю взагалі, він, як такий, взагалі не може бути зведений до “природної еволюції життя”. І якщо його до чого-небудь і можна звести, то лише до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є “життя”. Ми хотіли б вживати для зазначення цього слово, яке містить у

собі поняття... розуму, але і... певний клас емоцій та вольових актів..., доброту, любов, каяття, шанування тощо, – словом дух” [169, с. 108].

Дотримуючись попередньої логіки висвітлення змісту структурних складових людини, означимо першочергово філософський ракурс тлумачення категорії духа. В філософському словнику за редакцією В.І. Шинкарука знаходимо трактування духа як філософського поняття, яке означає ідеальне, нетілесне начало на відміну від матеріального начала, у вузькому розумінні – тотожне поняттю мислення. Для змістового порівняння представимо ще декілька авторських трактувань духа. Так, засновник філософської антропології М. Шелер визначає два можливі розуміння духа: перше – ототожнення його з всемогутнім Богом; друге – як сукупність моральних, естетичних, логічних і художньо оформлених актів. Філософ І.О. Льїн визначає дух людини як “особисту енергію і при цьому розумну енергію; розумна в розумінні предметного споглядання, зримого вибору і дії...”; О.Ф. Лосєв підходить до розуміння духа “як сукупності і зосередження всіх функцій свідомості, що виникає як відображення дійсності і сконцентрований в одній індивідуальності як знаряддя свідомої орієнтації в навколишній дійсності для впливу на неї і в кінцевому рахунку для її перетворення”; М.С. Каган ототожнює його зміст з усім цілісним обсягом людської психіки, відмінної від тваринної соціокультурною обумовленістю і змістовністю та ін.

Як зазначає О.І. Зеліченко, дух – категорія не психологічна, однак є ще інша категорія “індивідуальний дух”, що є реальним феноменом, який проявляється у “вищих” переживаннях людини та відповідно акумулює те, що справді робить її, людину, людиною. Автор називає сім атрибутів індивідуального духа, а саме: динамічність, активність; самодостатність, керування психікою; існування у формі психічних явищ; рефлексія, прагнення до пізнання і самопізнання, свідомість; самопоширення, свобода; тяжіння до духовного; прагнення до гармонії в організуючій психіку діяльності [113, с. 38,40].

М.В. Савчин вказує на те, що “індивідуальний дух виявляється у “вищих” переживаннях і “духовній діяльності”. У чотирьох формах вияву реальності реалізуються основні інтенції індивідуального духа, які можна інтерпретувати також як закони, що керують життям людини: 1) прагнення до гармонії; 2) прагнення до рефлексії (знання, розуміння); 3) трансцендентування, вихід за чуттєві межі (“за завісу”); 4) прагнення до духовного; 5) прагнення до розширення (вилиття себе на світ); 6) прагнення до єднання зі світом; 7) творення добра та інші” [348, с. 15].

Вельми вдале змістове розмежування розглянутих вище структурних складових – душі та духа – здійснив Дж. Гілмен, відзначаючи, що “слова *душа* (*soul*) і *дух* (*spirit*), часто вживані як синоніми, насправді дуже відмінні одне від одного. Обидва вказують на вертикальну площину у просторовій метафорі, але дух має справу з рухом *вгору*, тоді як душа – з рухом *униз*. Дух – це про висоту, а душа – про глибину. Дух – це фенікс, що постає з попелу; душа – це попіл, з якого постає фенікс. Дух – це Ікар, що прямує до Сонця; душа – це той самий Ікар, коли він падає з неба на Землю” [87, с. 109].

“Душа, на відміну від духа, залишає місце для глибини так само, як для висоти, для невдачі так само, як для тріумфу, для слабості так само, як для сили, ..., для сліз так само, як для сміху... Душа виходить на сцену, коли наш дух зазнав поразки... Душа поводить ся лагідно й спокійно на руїнах знесилоного життя і починає розбудовувати його знову. Вона залишається з нами, коли всі покинули нас, і веде нас крізь ніч, аж поки прийде світанок. Вночі вона співає нам пісень, які наше серце впізнає, хоч ми їх раніше ніколи не чули. Вона розповідає нам про мужність – але не бравих героїв і героїнь, а про глибшу мужність, яка зростає лише в ущелинах поразки і зневіри, серед уламків наших розладнаних життів вона сіє слабенькі зернятка надії” [87, с. 109].

Особистість людини в рамках християнсько-орієнтованого підходу постає, на нашу думку, як *ноологічна сутність, що характеризується потенційною універсальністю, творчо-вольовою спрямованістю, іманентною здатністю до вибору добра та заперечення зла, онтологічною налаштованістю до*

самопізнання та самовизначення заради утвердження трансцендентних духовних цінностей.

Таким чином, ключовими положеннями у дослідженні духовної природи людини у християнсько-орієнтованій психології є розуміння людини як цілісної комплементарної єдності тіла-душі-духа. Тіло, душа і дух є даністю. Даність як те, що дане людині від Бога (чи в розумінні атеїстів від природи). Цю даність у християнській психології доцільно означити як “образ і подоба Бога”. Кожна людина, яка появилася на світ, не стояла первинно перед вибором своєї морфологічної чи психічної організації – це даність, по відношенню до якої у людини формується певне сприймання, усвідомлення та ставлення. Останнє передбачає вияв її свободи вибору. Свобода вибору – це безпосередньо прояв духу як структурної складової людини, яка відповідно робить людину “вільною по відношенню до її біологічної, психічної і навіть соціальної природи” (В. Франкл). Дух виступає акумулятором і транслятором “поживи” для душі. Він є тією складовою, яка робить людину здатною відтворити образ і розвивати (в індивідуальний спосіб) подобу Бога. Індивідуальний дух людини виступає каналом трансляції формувального впливу Святого Духа на всю природу людини (дух → душа → тіло) та відкриває їй перспективу вічної Любові.

2.1.3. Християнсько-орієнтована герменевтика як метод пізнання і конструювання духовного досвіду особистості.

Пізнання духовної природи людини, духовності особистості є надто важкою проблемою. Її складність випливає з багатогранності самого феномена духовності, де нерозривно пов’язане об’єктивне й суб’єктивне. Адже людина в статусі суб’єкта пізнання виступає творцем його результату, що є завжди суб’єктивним за своєю формою. Бо ж – “Я сприймаю..”, “Я переживаю...”, “Я знаю...”, “Я розумію...”, врешті-решт – “Я живу...”. “Процес пізнання не є пасивним прийняттям речей та явищ світів видимих і невидимих, не є тільки діянням об’єкта на суб’єкт. Цей процес є неминуче активним, творчо-вольовим” [287, с.61]. “...Розуміння реальності – це не копія реальності, а її суб’єктивний

образ, побудований у відповідності з наявними умовами і засобами пізнання і в певному смислі по нашій волі. Свідома воля і творчість настільки ж істотні в цьому образі, як і наша природна здатність до відображення даного змісту” [287, с.68]. Водночас, розуміємо, що об’єкт пізнання за своєю суттю має “власну логіку буття”, яка становить його об’єктивну природу по відношенню до суб’єкта пізнання. Тобто – об’єкт “живе” за певним внутрішнім законом, підпорядковується визначеній логіці причинно-наслідкових відношень. Зовнішні характеристики об’єкта мінливі, внутрішні, сутнісні (саме ті “об’єктивні закони”) незмінні (Ю.Е.Краснов).

Як зауважив В.Дільтей, гуманітарні науки мають очевидну перевагу над природничо-науковим знанням, “оскільки їхній предмет становить собою не просто чуттєво дане явище, не одне лише відображення дійсності у свідомості, а саму безпосередньо дану внутрішню дійсність – і саме її як зсередини пережитий зв’язок. Однак, уже з того способу, в який цю дійсність дано у внутрішньому досвіді, виникають значні утруднення для об’єктивного осягнення свого предмета гуманітарними науками” [97, с.33].

Дослідження духовної природи особистості відбувається за формулою “пізнання пізаного” (А.Бека). Тобто мова йде, зокрема, про пізнання духовного досвіду особистості, який первинно став об’єктом аналізу для самої особистості. Очевидно, йдучи таким шляхом, важко нейтралізувати фактор суб’єктивності, але ж тільки за таких умов результат пізнання буде ближчим до істини. За цією ж суб’єктивністю криється автентична природа самої людини як того, хто досліджує, так і того, кого досліджують. А прагнення обмежити, “втиснути” її в певні наукові рамки (об’єктивність яких також можна поставити під сумнів) позбавляє її змісту, робить штучною, хоча й зручною для інтерпретації в межах існуючих психологічних теорій. Зокрема, як зауважує Є.Л.Доценко “пора припинити боротьбу з суб’єктивністю дослідника в намаганні перетворити його на вимірвальний прилад, і навпаки... якнайповніше застосовувати її унікальні можливості” [143, с.127]. І як влучно обгрунтовує цю думку З.С.Карпенко, “останнє можна здійснити лиш за умови феноменологічного вчування (інтуїції та

емпатії), а відтак феноменологічної рефлексії суб'єктивної реальності певної людини, тобто при випередженні і підпорядкуванні телеологічним вектором дослідження каузального. А це означає, що намір дослідника, який спирається на вихідний теоретичний постулат, – принципово неусувне явище, яке можна перетворити на умову реалістичного осягнення суті особистості, додатково включивши її в систему причинних зв'язків” [143, с.127-128].

Що стосується пізнання духовності особистості, то тут ми торкаємось не стільки таких, властивих класичній психології, форм пізнання, як філософського, конкретно-наукового, науково-технічного (логіко-математичного, машино-подібного) (В.Д.Онищенко), скільки ноологічного, духовного. Функціональну сутність останнього визначає герменевтичний метод. Іншими словами, герменевтичний метод лежить в основі пізнання духовного світу особистості.

Незайвим, можливо, буде згадати про походження самого поняття герменевтика. Це поняття пов'язане з іменем Гермеса Трисмегіста (тобто “тричі найвеличніший”), який був начебто жерцем Тота – єгипетського бога місяця, часу і мудрості, “покровителем наук та винахідником ієрогліфів”. Чи не першим про Гермеса згадує християнський філософ Люцій Лактанцій (бл.250 - після 325), посилаючись на його “герменевтичні трактати” (їх тоді збереглося 125), де головною ідеєю було таке: “завдання людина за допомогою досконалого знання поєднатися з божеством і стати його втіленням”. Ці трактати нібито уміщували всю ієратичну (тобто священну, жрецьку, отже – таємну) премудрість [295, с.109]

Теоретичне обґрунтування герменевтичному методу у свій час дали В. Дільтей та Ф. Шлейєрмахер, розглядаючи його як універсальний метод пізнання культурно-історичних явищ. У свою чергу, В.Дільтей наголошував на тому, що саме завдяки герменевтиці гуманітарні науки стають спроможними, осягнувши одиничне, вивести його на рівень об'єктивності, вивести з цього об'єктивного осягнення одиничного всезагальні закономірні відношення і всеосяжні зв'язки, надаючи одиничному вартості загальнозначимості. Суть цього методу визначають процеси *розуміння* й *витлумачення* (інтерпретації). Процес

розуміння полягає в тому, що людина зі знаків, чуттєво даних ззовні, пізнає певний внутрішній зміст, те психічне, виявленням якого є вона сама. Водночас, розуміння довгочасно фіксованих життєвих виявів називаємо витлумаченням або інтерпретацією [97].

В рамках *психологічної герменевтики* зміст цих процесів набуває дещо конкретнішого психологічного трактування та обґрунтування. Зокрема, Н.В. Чепелева означає “розуміння як процес засвоєння і породження смислів, основними характеристиками якого є восстановление смислу (концепта), висхідного повідомлення і синтез нового смислу, який здійснюється в результаті взаємодії, зіткнення смислу, закладеного в текст його автором, і смислового поля суб’єкта, який сприймає дане повідомлення” [440, с.13]. *Інтерпретація*, у свою чергу, тлумачиться як процес породження, синтезу нового смислу читачем в умовах осмислення авторського тексту. “Інтерпритація є механізмом смислового збагачення тексту, що здійснюється завдяки зануренню в контекст – особистісний, діяльнісний, культурний” [440, с.15].

Оперуючи поняттям “*текст*”, психологічна герменевтика не обмежила його зміст виключно творами мистецтва, рукописними чи друкованими текстами, в яких зафіксовано і виражено внутрішній досвід конкретних людей. Послугуючись ідеями постструктуралізму , “текст” розуміється як простір, в якому реалізуються процеси творення значень та смислів, тобто процеси означування і осмислення. Відповідно можна вважати, що увесь внутрішній духовний світ людини постає як текст, який “конструюється” нею свідомо чи несвідомо, впродовж усього її життя. Процес “конструювання” “ініціюється” як внутрішньою іманентною сакральною реальністю, так і зовнішньою об’єктивною реальністю.

В рамках християнсько-орієнтованої психології ми притримуємось думки, що духовне пізнання “пронизується глибинною гуманізацією, освяченою Богом як наслідок того, що людина є образом і подобою Божою. А це означає усвідомлення спорідненості Бога з людиною, тому що, як каже М. Бердяєв, Бог включає в Себе образ і подобу людини” [287, с.61]. Це пізнання актуалізується та

реалізується “завдяки” третій іпостасі людини – духа. “Сучасні антрополози відзначають, що людський дух апіорно відкритий до сприйняття, до пізнання, до пізнавального виходу в Абсолютну реальність. Вражає, що ця трансцендентна спрямованість до Абсолюту має місце завжди і реалізується з необхідністю в кожному духовному акті пізнання, хоче цього індивід чи ні, усвідомлює це він, чи ні. Виявляється, що активність трансцендентуючої людської особистості в духовно-розумному пізнавальному процесі має глибинний ноологічний смисл. Людина, отже, в принципі, в сутності своїй, постійно спрямована за межі видимої і об’єктивної реальності” [287, с. 53].

Духовна реальність, виступаючи об’єктом пізнання для самої людини, абсолютно виключає можливість відчуження людини від об’єкта пізнання в процесі самого пізнання. Результат духовного пізнання не позбавлений своєї об’єктивної вартості, але сам процес духовного пізнання виключає об’єктивацію у значенні суто раціоналізації. Погоджуємось, що “суб’єкт сам продукує об’єктивацію, породжує світ феноменів, продукує не тільки як пізнаючий, але, насамперед, як існуючий, а проходження через пізнання-об’єктивацію є доля духа в цьому світі. Водночас, не заперечним є той факт, що “об’єктивація породжує відчуженість об’єкта від суб’єкта і відчуження духа від себе самого... Об’єктивація не є справжньою реалізацією, не є справжнім буттям, а є лише символізацією. Вона дає знаки-символи, а не реальності ” [287, с.298].

Дух, ініціюючи духовне пізнання особистості, водночас визначає координати цього пізнання. Останні ж “вимальовуються” у двох площинах життєздійснення людини – вертикальній та горизонтальній. У цих же площинах і твориться *духовний досвід* особистості.

В контексті психологічної герменевтики поняття досвіду набуває особливого смислового навантаження. Зокрема, Н.В.Чепелева вказує на чітке розмежування понять *особистого досвіду* та *особистісного*. Суть першого полягає в тому, що такий досвід виникає в різних життєвих ситуаціях, однак не осмислюється людиною, а присвоюється “автоматично” [440]. Критерієм відмінності другого, а отже, його сутнісною вирізняльною ознакою є

осмисленість, “відрефлексованість”, вербалізованість структурованість особистістю. Інакше кажучи, особистість у свідомий спосіб стає творцем власного особистісного досвіду, тоді як її особистий досвід є швидше пасивним (довербальним, дорефлексивним) “надбанням”, аніж “здобутком свідомості”.

Поняття *духовного досвіду* за своїм змістом охоплює як особистий, так і особистісний досвід (які в сукупності утворюють життєвий досвід). Оскільки людина від народження є носієм духовної іпостасі, то не залежно від рівня розвитку її свідомості, здатності до свідомої інтерпретації та осмислення конкретних життєвих ситуацій, вона уже є “власником” *онтологічного духовного досвіду*. При чому саме останній задає можливість творити індивідуальний духовний досвід. І якщо на ранніх етапах онтогенезу прослідковується його несвідоме “пасивне” безчасне (з боку свідомості самої людини) проектування, актуалізоване зовнішніми обставинами життя, то з розвитком свідомості ця проекція ініціюється самою особистістю. Водночас, варто зауважити, що уже самі зовнішні обставини, кожна життєва ситуація людини є “духовною ситуацією” (С.Л.Франк) за своїм смислом, а тому навіть якщо людина не здатна чи не надає їй, у свідомий спосіб, конкретного суб’єктивного значення (як це має місце в умовах формування особистого досвіду), то остання не втрачає своєї “вартості” і є невід’ємною частиною духовного досвіду людини.

Визначальною складовою духовного досвіду людини є *досвід віри*, в якому повною мірою виявляється та реалізується смислотворча функція духа як іпостасі людини. М.Бердяєв свого часу сказав, що духовний досвід і є власне духовним життям, самою реальністю духа, самою реальністю божественного. “Хто живе духовним життям і хто має духовний досвід, для того немає питання щодо духовної реальності, для того реальність не означає внеположності, зовнішньої предметності. Ніщо не відповідає моєму духовному життю, воно само є. Моє духовне життя обмежене, є безконечне духовне життя, але це безконечне життя не є зовнішньою для неї реальністю. І ніщо в світі не може мені довести, що мого духовного життя немає. Може статися, що, світу немає, але моє духовне життя є” [29, с.45].

Таким чином, духовне пізнання постає як розуміння та інтерпретація людиною власного духовного досвіду, яку творить внутрішня духовна реальність і зовнішня духовна реальність, що взаємопроектуються й утворюють єдину об'єктивну духовну дійсність. Здатність людини до духовного пізнання, а отже розуміння та інтерпретації впливає з сакраментальної та діалогічної природи людини, з вродженої орієнтації “Я – Ти”. Духовне розуміння людиною власних станів передбачає першочергово виявлення цих станів, яке, у свою чергу, стає можливим лише за умов порівняння спостережуваних у власному чуттєвому світі станів з існуючими у зовнішній духовній реальності. Очевидно, для такого розуміння та інтерпретації повинен існувати певний “ресурс духовного пізнання”, який робить людину спроможною інтерпретувати власний духовний досвід, а отже – творити його.

В класичній психології відстоюється думка про те, що саме культура є носієм “інтерпретаційного ресурсу” (Н.В.Чепелева), що вона встановлює і визначає межі інтерпретації реальності. “Культура відіграє провідну роль в освоєнні способів осмислення особистого досвіду, виступаючи в якості концентрованого, організованого досвіду людства, основи розуміння, осмислення навколишньої дійсності. Акумуляція, організація і впорядкування смислів, що їх здійснює культура, є важливою умовою розвитку як особистості, так і культури. Саме соціокультурні фактори задають особистості ті інтерпретаційні схеми, на основі яких здійснюється організація, впорядкування, а значить і осмислення різноманітних життєвих подій. Інакше кажучи, вони задають людині шляхи розуміння себе, оточуючих, реальності в цілому” [440, с.230].

Абсолютно не применшуючи значення “соціокультурного джерела” інтерпретаційних ресурсів, все ж доречно вказати на ще одне їх джерело – *онтологічно-сакральне*. Будучи апріорним, іманентним, воно первинно визначає здатність людини до засвоєння інтерпретаційного ресурсу, носієм якого є культура. Власне в Сутнісному Я зберігається певний пласт створеного в умовах культурної спільноти, до якої належить людина, інтерпретаційного ресурсу, який

існує на несвідомому рівні, однак в умовах соціального розвитку знаходить своє безпосереднє “виявлення та застосування”. Очевидно, соціальне середовище виступає фактором актуалізації інтерпретаційного ресурсу, та це стає можливим завдяки первинній діалогічній орієнтації Сутнісного Я, його ініціюючому прагненні “прорватися в буденну свідомість і світовідчуття людини, що дає передбачення своїх істинних можливостей, а іноді й прозирання свого життєвого і творчого шляху” [143, с.126]. В Сутнісному Я закладений механізм смислоформування, який забезпечує здатність людини як особистості бути творцем духовного досвіду. Будучи власником “автентичного телеологічного стержня” (З.С.Карпенко), особистість творить індивідуальний духовний досвід, вартість якого (загальнонаціональна, загальнолюдська, духовна в цілому) визначається відповідністю змісту цього досвіду змісту телеологічного стержня конкретної особистості.

Безпосередньо підходячи до питання герменевтики духовного досвіду особистості, духовного пізнання, послуговуємось концептуальним підходом З.С.Карпенко, автора аксіопсихологічної герменевтики, яка означає онтологічні координати герменевтики. Тут пропонується графічно зобразити поступальний аксіогенез особистості у вигляді кубічної параболи, що задається залежністю $y=x^3$. Відповідно, “вісь ОУ репрезентує ірраціональний, несвідомий вектор аксіогенезу, віртуально безмежний з обох боків. Його утворюють усі відомі види несвідомої психіки – індивідуального, колективного і трансперсонального несвідомого, що інтуїтивно осягається людиною як слідування своєму життєвому шляху, вірність покликанню, реалізація божественного задуму тощо... Вісь ОХ репрезентує раціональний, свідомий вектор аксіогенезу, відносно обмежений з обох боків, принаймні тривалістю життя людини, а найбільше її духовною лінією щодо розвитку власного дискурсивного інтелекту... Дуалістична рівновага несвідомого і свідомого, суб’єктивного і об’єктивного, інтуїтивного і логічного встановлюється точкою їх перетину. По суті, точка перетину осей абсцис і ординат маніфестує “місцезнаходження” особистості як такого онтогенетичного утворення, котре здатне продуктивно

синтезувати духовну інтуїцію (безпосереднє вбачання суті, тут – смислу) з логічним висновком вербального інтелекту” [143, с.122-124].

Процес духовного пізнання носить очевидний діалогічний характер та в кінцевому результаті спрямований на досягнення цілісності особистості. Вроджена, іманентна орієнтація “Я – Ти” в процесі розвитку особистості змістовно доповнюється орієнтацією “Я – Інший”, “Я – Вони”, зберігаючи у своїй суті онтологічне функціональне значення (призначення) – життєздійснення людини як *сопричастя*. Власне, суть останнього визначається спроможністю людини до розуміння як “способу відтворення власної душевної цілісності людини в процесі пізнання та самопізнання” (З.С.Карпенко), однак не як автономної духовної реальності, а як важливої, невід’ємної частки духовної дійсності; як “способу співпереживального і співмислительного ставлення до світу” (Л.В.Поляков).

Особистість виступає автором власного тексту свідомості, інші ж так чи інакше є співавторами цього тексту. Як вказує О.А.Зарецька, особистість не просто знаходить свій готовий життєвий світ і свою готову магістральну історію, коли починає себе усвідомлювати. Довкола неї з раннього дитинства існують різні казки, повісті, релігійні сюжети, сімейні легенди, історичні передання, які вона поступово починає розуміти, інтерпретувати, переказувати, редагувати. “Інтерсуб’єктивна реальність має знакову, символічну природу. Все, що відбувається в просторі між людьми, в буберівському *Die Zwischen*, опирається на знаки і їх інтерпретації. З точки зору психологічної герменевтики, людина по своїй суті є істотою, яка створює наративи. Тому й історію життя людини в визначений фіксований момент часу можна уявити собі як своєрідне “дерево наративів, стовбур якого формується прожитим минулим, а гілки являють собою можливі варіанти продовження особистої історії” [440, с.69].

Спробуємо змоделювати процес творення та інтерпретації тексту в умовах діалогічної взаємодії. Основними одиницями аналізу тексту виступають значення та смисли. Значення відображає найістотніші, конкретні, об’єктивовані характеристики образу, який воно означає. Воно, власне, є “суспільно-

історичною категорією, яка фіксує в собі узагальнений досвід людства відносно певного об'єкта пізнання". Будучи за своєю якістю динамічним, поняття-значення має тенденцію переходу в поняття-смысл. Цю динаміку визначає рефлексивна здатність свідомості людини, яка, окрім понятійних знань, містить самосвідомість, відношення та цілепокладання. Останні детермінують та визначають "стратегію функціонування" понять, надаючи їм "життєвості" (Г.Г.Шпет, Н.А.Бернштейн, С.Л.Франк, Х.Ортега-і-Гассет). Таким чином, об'єктивний зміст значення і його суб'єктивна проекція в свідомості утворюють "живе поняття", а їх система – "живе знання".

В процесі діалогічної взаємодії реалізується динаміка системи смислових утворень, представлених в свідомості її учасників. Статус останніх в умовах діалогу змінюється від автора повідомлення до слухача і навпаки. Динаміку смислових утворень, очевидно, можна вважати представленою трьома етапами, це – актуалізація смислів, акумуляція смислів, інкорпорація смислів. Вони якраз, у сукупності, утворюють замкнену структуру з вираженою ієрархічною визначеністю, що в процесі діалогу може реалізуватися повністю або частково. Першочергово (на першому етапі) відбувається актуалізація смислів в свідомості осіб, які вступили в діалог. Актуалізація смислів виступає безпосередньою умовою конструювання "живих знань" та їх передачі один одному, а також умовою готовності до сприймання та розуміння нової інформації.

На другому етапі здійснюється акумуляція смислів у свідомості, зокрема, слухача. При цьому сам цей процес акумуляції смислів визначається двома умовами, що становлять його функціональний зміст: рефлексію слухачем власного "пізнавального ресурсу" та включення мисленнєвої процедури розуміння як надання смислу значенням, що їх подає співбесідник. Перша умова є мотивуючою основою акумуляції смислів. За умов рефлексії у свідомості слухача відбувається змістовне співвіднесення існуючих знань (понять-смыслів) з новими знаннями (поняття-значення) та формується образ знання про незнання. Власне, цей образ виступає мотивом розширення та поглиблення знань, а також пересторогою у сприйманні себе як довершеної особистості.

Друга умова виступає функціональною основою процесу акумуляції смислів. Можливість утворення нових смислів забезпечується включенням мисленнєвої процедури смислотворення, суть якої полягає в доповненні знань-значень, що їх подає співбесідник і сприймає слухач афективно забарвленим особистісним смислом. Значення ж, які подає співбесідник-автор повідомлення і які для нього виступають “живими знаннями”, тільки в спосіб смислотворення зможуть здобути ознаки “життєвості” і в свідомості слухача.

I, насамкінець, на третьому етапі відбувається інкорпорація смислів, суть якої полягає у конструюванні “заново” пізнавального ресурсу. Процес конструювання має осмислений характер і завдяки цьому акумульовані під час діалогу смисли утворюють цілісну тканину пов’язаних смислів. Тобто – не беззмистовний хаос образів сприймання існуючих у беззв’язному асоціативному потоці мислення, а систему психічних смислових утворень, за посередництвом якої відображена свідомістю дійсність набуває етичного, естетичного, інтелектуального та екзистенційного змістів.

“Включення інтерпретації в контекст міжособистісного спілкування перетворює діалог в засіб прояснення особистісних смислів партнерів по комунікації. Часто неусвідомлювані інтерпретаційні схеми учасників взаємодії стають предметом обговорення, аналізу, рефлексії. Це вимагає від співбесідників усвідомлення і роз’яснення не тільки результатів розуміння висловлювань іншого, але і власних контекстів і тих інтерпретаційних схем, в які ці контексти були включені” [440, с.17]. Таким чином, духовне пізнання є завжди опосередкованим. Його середниками виступає Сутнісне Я в умовах внутрішньо-особистісного діалогу та особистість Іншого в міжособистісному діалозі.

В контексті досліджень християнсько-психологічних основ розвитку духовності, вважаємо за потрібне окремо зупинитись на питанні герменевтики ключового джерела християнського вчення – Біблії. Текст Біблії “задає” віруючій людині чітку систему інтерпретаційних схем, що визначають зміст інтерпретацій її щоденного життєвого досвіду. Уклад Біблії як тексту носить визначену особову спрямованість, а сам жанр і характер тексту не є поставленим як

аналогія. Остання є присутня хіба що в природі виникнення самого тексту: як у природі людини представлене божественне та людське, так і в процесі виникнення даного тексту відбулось єднання божественного і людського. Первинним Автором самого тексту Біблії вважається Дух Святий, вторинними ж авторами – люди – апостоли, пророки, укладачі. “Говоривши про Боже натхнення, богослов’я вчить, що Бог звернувся до людей через вибраних священиків (гагіографів) як через знаряддя. Бог – головний автор священних книг, людина – другорядний. Від Бога походять теми, провідна думка, суть речі. Від гагіографа – хід думок, добір слів, спосіб виразу, характер жанру, стиль, включно з граматичними та літературно-стилістичними особливостями. Гагіограф виконує завдання згідно з своїм природним обдаруванням, снагою, особистістю” [359, с.10]. Доречно зауважити, що ця Авторська первинність зберігається за усіма канонічними релігійними творами. Інакше кажучи, духовна іпостась людини забезпечує спроможність творчого діяння Святого Духа. Відповідно процеси розуміння та інтерпретації даного Тексту носять чітку вертикальну орієнтацію. Можливість осмислення Авторського Тексту закладена в духовній природі людини, а породження смислу хоча й носить індивідуальний характер, все ж має визначену перспективу.

Що стосується герменевтики Св.Письма, то тут існує декілька зауважень. По перше, кожен текст Св.Письма має своє *буквальне значення*, яке служить за правило, воно завжди там, де священний автор викладає нову правду, подає закони або переповідає історичні події. По-друге, *речеве значення* – виявляється не просто словами, а посередньо: особами, речами, подіями, що їх називають прообразами. Воно зветься також посереднім, прообразовим, духовим, містичним, алегоричним та міститься в тих частинах, де його наявність стверджують джерела об’явлення. По-третє, *достосоване значення* – йдеться про значення такого роду, яке міститься у словах Св.Письма, здатних правити за аналогію. По-четверте, *виснувате значення* – воно з’ясовується за допомогою логічного висновку з слів Св.Письма; висновок буде правдивий тоді, коли

властиве значення Св.Письма пристосовується до властивого предмета і при тому зберігаються закони логічної послідовності [359].

Визначальними умовами в розумінні та інтерпретації тексту Біблії є уникнення *історизації* та *драматизації*. Суть першої умови полягає в тому, що читач повинен вийти за межі конкретного, безпосереднього змісту (до прикладу змісту притчі, що описує події, які відбуваються в конкретному часовому проміжку) та розпізнати ширший контекст. Цим ширшим контекстом, граничним контекстом є спасіння людини. Що ж стосується другої умови – уникнення драматизації, то ця умова за змістом є дещо схожою до попередньої та передбачає сприймання тексту як символу, через який читач повинен сприймати особисте життя, сприймати описані події та їх символічний зміст у стосунку до свого Я.

Догматичні релігійні тексти виступають джерелом формування базового нарративу, який, у свою чергу, задає певні межі створення нових нарративних утворень. Цей базовий нарратив “володіє силою”(Н.В.Чепелева), яка притягує і утримує читача, втягує його в себе. Природа цієї сили в богословському розумінні очевидна – дія Святого Духа. В християнській практиці існує рекомендація щоденного ранкового читання Святого Письма, з відповідним “зберіганням” Слова Божого упродовж дня. Спроможність до так званого “зберігання” забезпечує інформативність самого Тексту, здатність Його змісту “стати характеристикою реципієнта” (Т.М.Дридзе). Психологічний аналіз інформативності даного Тексту дає підстави говорити про досконалу допасованість когнітивного, рефлексивного та регулятивного інформаційних планів.

Підсумовуючи, зауважимо: духовний досвід особистості постає перед нами як певна смислова реальність, яку пізнаємо шляхом знаходження-зчитування смислів та творення-приписування смислів. І якщо перший процес забезпечує насамперед духовна інтуїція, то другий, безапелючно, вербальний інтелект. Пізнання ж духовності як феномена (відповідно до того змісту, який ми вкладаємо в це поняття) є процесом “прочитування”, інтерпретації та творення

змісту динамічної системи смислових утворень етичного, естетичного, екзистенційного та пізнавального змісту. Діалог водночас становить глибинний зміст духовного досвіду особистості та дозволяє особистості рухатись у просторі цього досвіду, формуючи нові концептуальні схеми і нові нарративні структури. Мова, як така, забезпечує можливість формування та структурування “Я” особистості. Завдяки останній власне й твориться реальність людського буття. Воно перестає бути абстрактним, а набуває конкретного індивідуального вираження, відбувається перехід від “безликості” до особистісної представленості. Таке розуміння суті проблеми духовного пізнання підводить нас до однозначного висновку, який, очевидно, за своїм змістом перегукується зі сформульованим вище твердженням щодо можливостей наукового пізнання духовного світу особистості, а саме дослідження природи людини потрібно розпочинати “з пізнання феноменологічного і лише потім надіти на себе ярмо об’єктивних, експериментальних і лабораторних методів” (З.С.Карпенко).

2.2. Структурно-функціональне моделювання психології духовного розвитку особистості

З появою на світ людина володіє певною системою духовних інтенцій “Сутнісного Я”, яке виступає формою репрезентації третього структурного рівня буття людини – духа. Ці інтенції як першосенси становлять семантичний Всесвіт (В.В. Налімов) та спрямовують формування ціннісно-смислової сфери особистості. Будучи усвідомленими й узгодженими з суспільними цінностями, вони перетворюються в особистісні смисли. Останні є динамічними системами об’єктивного відображення дійсності та емоційно-вибіркового ставлення до неї, являють собою своєрідний сплав афекту та інтелекту (Л.С. Виготський, Б.С. Братусь), що робить людину суб’єктом життєздійснення, власне носієм духовної іпостасі.

Духовність ми трактуємо як складну динамічну систему смислових утворень особистості, репрезентовану етичним, естетичним, інтелектуальним та екзистенційним змістами процесів відображення та конструювання

дійсності. Внутрішніми детермінантами їх утворення є категорії добра і зла, прекрасного та потворного, істинного і помилкового, блага як сенсу, які апріорно представлені в психіці людини й актуалізуються в процесі її соціалізації. Відповідно милосердя, співчуття, жертовність, довершеність, гармонія, вершинні переживання, правдивість, справедливість, мудрість, віра, надія, любов виступають духовними цінностями – диспозиціями особистості, яка перебуває на шляху духовного сходження до Святинь Духа (рис. 2.2.1).



Рис. 2.2.1. Аксіологічна модель духовності особистості.

Як форма представлення екзистенційно-творчого начала, Сутнісне Я зумовлює особистісну активність у двох площинах життєздійснення людини як духовної істоти: в горизонтальній, як середовищі діяльній самореалізації (морально-комунікативна, художньо-естетична, пізнавально-перетворювальна діяльність), та у вертикальній, яка репрезентує духовне зростання людини в

онтогенезі шляхом її служіння трансцендентним цінностям – найвищим імперативам поведінки, освяченим Словом.

Відповідно, на нашу думку, *духовний розвиток – це процес актуалізації й опредметнення сакраментальних духовних інтенцій аксіопсихологічного потенціалу особистості (Сутнісне Я) – добра, краси, істини, блага як сенсу людського життя загалом та суб'єктних здатностей, що зумовлюють динаміку смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного змісту і визначають координати й форми самопізнання, самовизначення, самотворення, самотрансценденції особистості шляхом її приєднання до метафізичної сакральної реальності та сповнення Духовного ідеалу.*

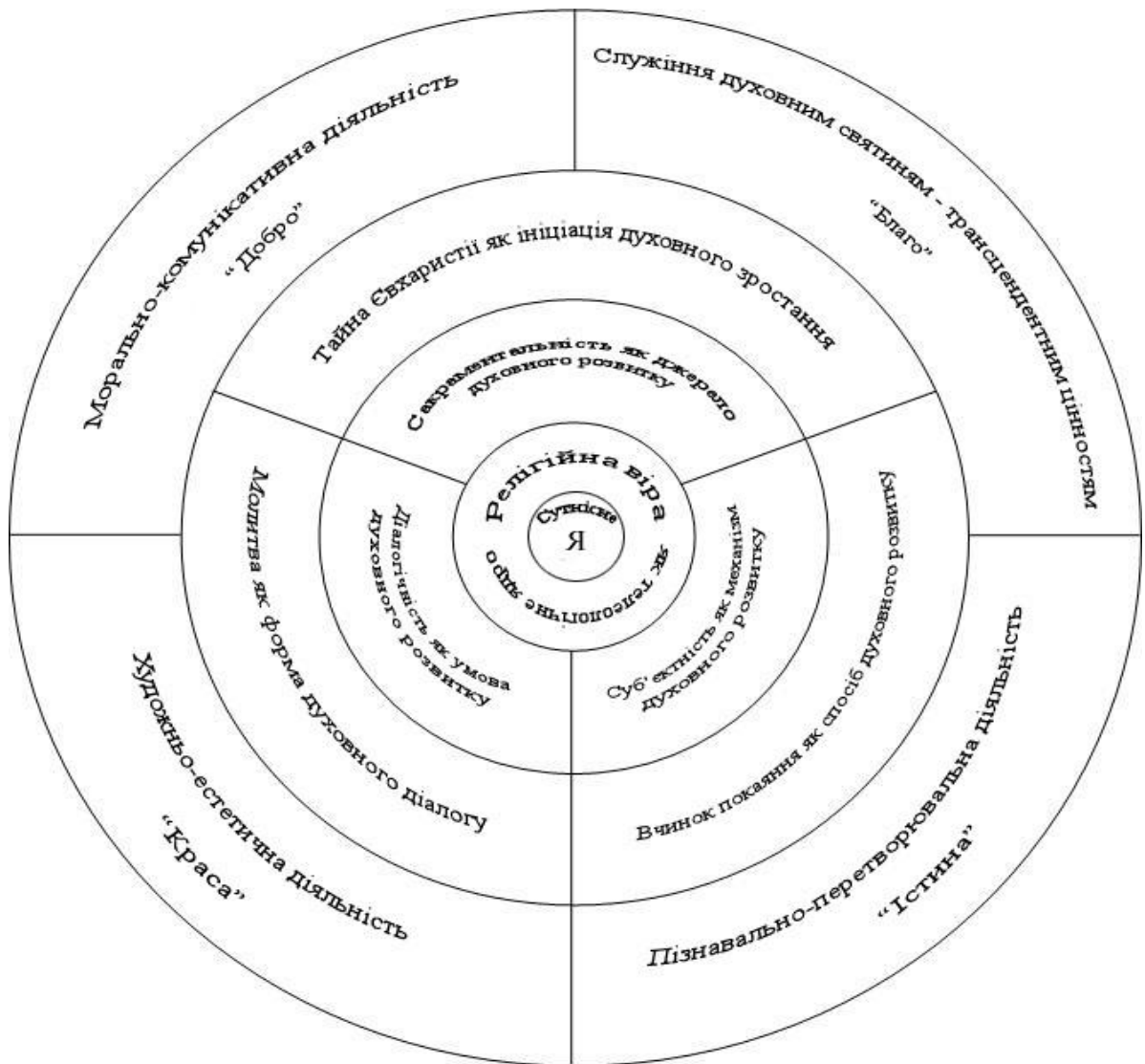


Рис. 2.2.2. Християнсько-психологічна модель духовного розвитку дорослої особистості.

Духовний розвиток відбувається за умови безкомпромісного внутрішнього діалогу Особистісного Я і Сутнісного Я, внутрішньої готовності особи наблизитися до свого Сутнісного Я й актуалізувати його смислопокладальну здатність щодо Особистісного Я шляхом самопізнання, самовизначення, самотворення і самотрансцендентування. Духовний розвиток має як свідомий, так і несвідомий характер і передбачає сакралізацію життєвого контексту особистості у відповідності з її глибинною сакраментальною природою, представленою Сутнісним Я. Духовний розвиток акумулюється у життєвому досвіді людини, яка прагне в повсякденній вчинковій активності стверджувати духовні пріоритети – віру, надію, добротність, милосердя, жертвність, мудрість та ін. Головний зміст християнсько-орієнтованого духовного розвитку особистості, на наш погляд, визначають: релігійна віра як телеологічне ядро духовного розвитку та християнсько-психологічні чинники, які актуалізуються і реалізуються в умовах духовних практик, творячи в цілому духовний досвід християнина (зміст останніх розкрито в наступних параграфах роботи).

Спираючись на теоретичну модель особистості А.В. Петровського, аксіологічну модель індивідуальної свідомості З.С. Карпенко, ми розглядаємо функціональні прояви духовності особистості на трьох рівнях – інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному та метасуб'єктному. Аналіз феномена духовності дозволив нам виокремити такі його компоненти як моральний, естетичний, пізнавальний (інтелектуальний) і екзистенційний (рис. 2.2.3). Вивчення особливостей духовного розвитку передбачає аналіз функціональної динаміки кожного з компонентів духовності на відповідних рівнях функціонування людини як духовного суб'єкта.

Відображення об'єктивної дійсності крізь призму добра і зла відбувається посередництвом *моральності* як одного з найважливіших *смислових компонентів духовності*. Моральність виступає основним змістом духовності (В. Франкл), способом репрезентації духовного світу людини (С.Б. Кримський). І. Кант, розглядаючи амбівалентність людської природи, яка належить двом світам – матеріальному та духовному, наголошував на тому, що саме “моральне

Я“ людини, притаманне душі, вічності, є доказом буття Бога в людині, доказом її духовності.



Рис. 2.2.3. Психологічна модель життєздійснення особистості як духовного суб'єкта.

Моральність – це загалом здатність особистості до вибору добра та заперечення зла. “Категорія добра як цінність та провідна ідея моральної свідомості, що безпосередньо виводить її до проблем буття, проблем морального впорядкування світу, водночас визначає і фундаментальну внутрішню форму діяння самої цієї свідомості” [239, с. 95]. З цієї визначальної особливості моральності впливає два істотні моменти: перший – визнання наявності в свідомості особистості поняття про добро і зло, причому уявлення про добро як

засадничу підставу моральної свідомості людині притаманне лише за умови субстанційності зла; другий – вибір особистості, вольовий акт надання переваги добру чи злу. Подібно до того, як моральне добро має своєю передумовою онтологічну й світоглядну категорію блага, яка відображає позитивний зміст буття взагалі, пов'язаний із розвитком його різнобічних потенцій, звільненням його продуктивних засад (В.А. Малахов), піднесенням життєдайних творчих сил людини (В.П. Москалець), зло постає як усе те, що в своєму функціональному значенні підриває продуктивні потенції буття, руйнує, зокрема, умови й засоби виживання, фізичного й духовного розвитку людини, її життєдайних творчих потенцій.

Розвиток моральності як компонента духовності передбачає наявність глибоко пережитого досвіду зла, що виступає своєрідним моральним щепленням, можливістю усвідомлення внутрішніх меж своїх моральних виборів та вчинків кожною людиною зокрема. Як вважав великий гуманіст Я. Корчак, у конфліктах із совістю виробляється моральна стійкість.

Антагонізм моральнісної феноменології добра і зла ставить перед особистістю завдання вибору. Моральна мотивація ґрунтується на автентичних, самостійно обраних ідеях, ціннісних орієнтаціях і на відповідальному вільному виборі посередництвом оцінки ситуації з позиції дихотомії “добро-зло” (В.П. Москалець). Момент вибору між добром і злом є проблемою внутрішньої боротьби мотивів та їх підпорядкування особистісному смислу добра як етичному референту духовності (рис. 2.2.4).

Моральні цінності, що актуалізуються в свідомості відповідно до конкретної життєвої ситуації вибору, проходять щоразу “внутрішнє переосмислення” крізь призму деонтичного вибору (І. Кант) та прийняття відповідальності за його здійснення, за наслідки (А. Блезі, Л. Кольберг, С. Макнейлі та ін.), після чого відбувається реалізація моральної цінності в дієвий спосіб, що вимагає від особистості неабияких когнітивно-осмислювальних зусиль.

Існує багато обставин, які перешкоджають переходу моральних переконань у моральний вчинок, – особистісні якості людини, рівень їх розвитку, почуття, емоції [15]. По суті, модус учинку означає остаточний перехід не тільки свідомості, але й особистості в цілому в нову площину життя – життя духовного.

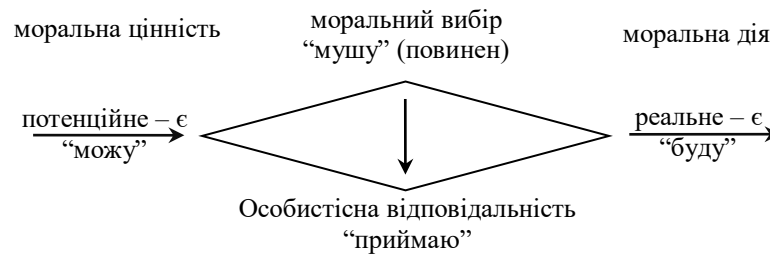


Рис.2.2.4. Процес переходу моральних цінностей в моральні дії.

(реалізація моральних цінностей)

У своєму виборі духовної спрямованості особистість постає вільним суб'єктом власної позиції, яка не буде (коли йдеться про світоглядне самовизначення) бездумно, сліпо підкорятися будь-якій, навіть найпрекраснішій традиції (Г.О. Балл).

Ця свобода визначається функціонуванням внутрішнього, а не зовнішнього, цензора – совісті, яка виступає стрижнем моральності, внутрішньою схильністю до добра й автономною духовною інстанцією, що виходить із власних підстав, глибоких пластів несвідомого (В. Франкл).

Характеризуючи зміст совісті, Г. Гегель писав: “Людина по-справжньому боїться не зовнішнього насильства і його гноблення, а сили моральності; яка є визначенням її власного розуму і, водночас, вічного й недоторканного, що вона піднімає проти самої себе, якщо вона чинить наперекір цьому” [74, с.365]. Те, що піднімає ця сила, є муки совісті – самопокарання, яке часто є дуже суворою карою.

Поняття “совість” – від грецького “синеїдесис” – “супровідне пізнання”. Це – пізнання й оцінка людиною своїх вчинків як моральних чи неморальних на

підставі їх порівняння з певними моральними стандартами. Совість віщує людині, чи узгоджуються її вчинки й помисли зі справжнім “Я”, з її розумінням належної, гідної поведінки, з обов’язками цього “Я”. “Роль совісті – свідчити” /Рим. 2:15/.

Моральність на інтрасуб’єктному рівні функціонування особистості передбачає активність самокерування, що базується на осмисленому прийнятті добра як мотиву самовдосконалення. Про значення моральної категорії добра в системі духовності людини влучно сказав В.С. Соловйов: “Життя людини, щоб мати справжній зміст або бути гідним її духовної природи, повинно бути виправданням добра. Цього вимагає і цим задовольняється наше моральне ество... Щоб життя людини мало зміст або було виправданням добра, окрім природних добрих почуттів сорому, жалю, які властиві самій природі людини, необхідне ще моральне вчення, яке не тільки закріплює ці почуття у формі заповідей, але й розвиває закладену в них ідею добра, приводячи до розумного зв’язку усю її сутність, виводячи з неї повноту моральних норм для спрямування, управління і виправдання всього особистого і суспільного життя” [380, с. 658].

Втілення добра, реалізація моральності в процесі міжособистісної взаємодії на інтерсуб’єктному рівні передбачає прояв любові по відношенню до Іншого, прояв альтруїстичного діяння. Адже психологічно-істинне (автентичне) добро засноване на любові, безкорисливому діянні, що спрямоване на користь об’єкта любові.

“На думку Е. Фромма, любов – єдина продуктивна, правильна і розумна основа людських взаємин. У ній людина знаходить своє справжнє “Я”, реалізує свою істинну природу” [348, с.23]. Будучи діянням добра, любов передбачає прояв активності по відношенню до об’єкта активності, яка, у свою чергу, буває двох видів – “перетворювальною”, спрямованою на зміну об’єкта любові, і такою, що “приймає” об’єкта таким, яким він є. У другому випадку інша людина сприймається не стільки об’єктом впливу, скільки рівноправним суб’єктом, якому властива вибіркова активність, динамічність, а головне – свобода. У першому, навпаки, – інша людина сприймається пасивним, статичним,

несвідомим об'єктом, позбавленим здатності до вільного вибору. Прояв любові як вершини духовності передбачає збереження психологічної автономії особистості іншого, прийняття її такою, якою вона є, з усіма позитивами та негативами (В.П. Кравець) та бажання її вдосконалення в спосіб самопізнання та саморозвитку.

“Любов виражається у соціально формованому прагненні – бути максимально повно представленою своїми особистісно-значимими рисами в життєдіяльності іншої людини такою мірою, щоб збудити в ній потребу в почутті-відповіді такої ж інтенсивності, напруженості і стійкості” [325, с. 68].

Любов у реальному житті виявляється здебільшого як милосердя, співпереживання, турбота про своїх рідних і близьких, як альтруїстична самопожертва заради них тощо. Однак така любов має обмежений характер. З одного боку, ця обмеженість кількісна, просторова – оскільки проявляється тільки по відношенню до приватного кола людей – рідних, друзів, близьких, а з іншого – обмеженість якісна, змістова – оскільки любов до інших як до самого себе є мінімумом “любовного ставлення до людей”, потенційним зародком істинного почуття, що зумовлює “соборність людської природи” (С. Франк).

В ідеалі любов – це любов до всіх людей, яка передбачає приязне визнання усіх Інших, реалізацію свого власного буття через турботливе і радісне служіння людям; це здатність зректися свого “Я” заради іншого “Я” і в цьому зреченні віродитися заново (Г. Гегель). Життя іншого в такому разі виступатиме найвищою цінністю, відносно якої (з позиції якої) вирішуються усі моральні дилеми (Л. Кольберг).

На метасуб'єктному рівні людина виходить за межі свого власного життя, розв'язує проблеми вдосконалення, оновлення, розвитку світу в цілому. Це прояв добра по відношенню до суспільства, природи, до всього існуючого на Землі, це “благоговіння” перед життям (А. Швейцер). В такому розумінні ціннісного значення може набути не тільки світ живих істот, але й неживих. Як вважає О.І. Зеліченко, “здійснення добра для іншої людини починається з наділення її душею. В цьому – перший дар люблячому. Але так само можна наділити душею

(оживити) будь-який неодухотворений об'єкт. Щоб полюбити світ, треба його одухотворити” [113, с.257]. В свою чергу, таке одухотворення, така відкритість світу сприятиме розумінню людиною власної обмеженості і зумовленості своїх цінностей та спонукатиме до глибинного розуміння та знаходження вирішення проблеми внутрішнього протиборства добра і зла (Л. Толстой).

Другим смисловим утворенням духовності є *естетичний компонент*, посередництвом якого визначаються прекрасне, величне, трагічне, комічне у відображенні й освоєнні світу. Прекрасне є визнанням вищої естетичної цінності, насолоди від споглядання досконалості явищ природи, інтелектуальних і емоційних витворів у царині мистецтва, літератури, благородних вчинків і дій людей. Почуття краси в цілому виникає при сприйнятті людиною колориту, симетрії, ритму, породжуючи, в свою чергу, радість, насолоду, ентузіазм.

У переживанні краси, на думку О.І. Зеліченка, реалізуються “тяжіння” індивідуального духа до духовного і прагнення до гармонії. “Краса наповнює свідомість духовною енергією і гармонією матеріально втіленого духа” [113, с.181]. Розуміння природного як гармонії є, на нашу думку, найбільш переконливим. Під гармонією в широкому значенні розуміють співмірність частин і цілісності естетичного об'єкту. “Потреба в гармонії являє собою устремління до єдності змісту і форми того чи іншого явища, до адекватного зовнішнього вираження внутрішньої сутності предмета” [261, с. 31].

Уявлення особистості про прекрасне є глибоко індивідуальним та неповторним. Це, в свою чергу, породжує проблему “об'єктивності” та “суб'єктивності” краси, водночас існування краси в дійсності як такої не залежить від суб'єкта її сприймання та його свідомості [113]. Можна сказати й інакше: людина сама накладає еталони “краси і потворності” на об'єкти навколишньої дійсності, у цьому полягає її неповторне відображення дійсності в естетичному відношенні.

До категорії прекрасного наближається за змістом естетична категорія величного. Якщо йти шляхом визнання кількісного посилення ознак, що

приводить до нової якості, то величне означатиме високий рівень представленості прекрасного в об'єкті, що викликає захоплення.

“Величне, передусім, включає в себе непорівнюваність об'єкта, його перевагу по відношенню до індивіда, який сприймає. Будучи особливим та таким, що виходить за межі повсякденних явищ життя і порушує його звичайний перебіг, воно викликає потрясіння, в якому не тільки радість, але й, водночас, тривога” [385, с. 43]. Переживання величного може стати поштовхом для “піднесення духа” – прагнення до морально-естетичного самовдосконалення й творчої самореалізації.

Величне як естетична категорія є водночас і поняттям моральним, адже органічно поєднується з поняттям героїзму, доблесті, ідеєю величі і гідності людини, з пафосом шляхетності і боротьби за благо кожної людини і всього людства, концепцією творчого безсмертя.

Відображення навколишньої дійсності як антиномію свободи і необхідності, суперечностей людської природи та суспільного розвитку через категорію трагічного характерне для досліджень екзистенціалізму (А. Камю, Ж.-П. Сартр, М. Хайдегер). “Суттєвою ознакою трагічного є яскраво виражений характер протиріччя, конфлікту. Причому, конфлікт виступає як живе протиріччя, тобто таке, де зіштовхуються живі сили, протиставлені всередині душі людини (внутрішнє протиріччя) або поза ним (зовнішнє протиріччя). Конфлікт – це та якість трагічного, яка проявляється в загальному стані світу, що зумовлює трагічну дію; в трагічній ситуації, де він виступає в зіткненні сторін, які борються і, врешті-решт, у самому сприйманні трагічних дій” [385, с. 61].

Людина, котра потрапляє у певну трагічну ситуацію, здійснює емоційно-естетичну оцінку останньої відповідно до існуючої у її свідомості системи цінностей, а також – індивідуального життєвого досвіду. Шляхом порівняльного аналізу встановлюється глибина виявленої суперечності.

“Антиподом трагічного є комічне. Але у них є спільний сутнісний аспект – конфліктні “суперечливі” сили приблизно рівні, то ж комічний ефект виникає внаслідок суперечності між ницим і оманливим змістом світу і формою, що

видається повною змісту. Інакше кажучи, комічне породжується внаслідок неспівпадання змісту із формою. За цим неспівпаданням (цією розбіжністю) стоїть усвідомлення неузгодженості суб'єкта з об'єктом, критичне ставлення суб'єкта до об'єкта, заперечення його в тому чи іншому вигляді” [385, с.82]. Загальним почуттям, що визначає здатність до естетичного переживання комічних ситуацій, є почуття гумору, а характерною реакцією на комічне – іронія. У функціональному значенні вони є тотожними, оскільки виражають суб'єктивну свободу людини у її ставленні до світу, вносять умиротворяючий імпульс в душу людини, допомагають оптимістичному сприйманню життя, звільняючи від недоліків і непотрібних слабкостей.

Таким чином, проаналізувавши зміст основних естетичних категорій, що виражають естетичний компонент духовності, підходимо до розуміння їх опосередкувальної функції в естетичному відображенні дійсності.

“Емоційні відчуття, які виникають при спогляданні навколишнього світу, актуалізують у свідомості індивіда існуючі естетичні категорії, що містяться в його Вищому “Я”, таким чином формується естетичне почуття людини на рівні її емпіричного “Я”. Згідно з О.Ф. Лосєвим, “естетичне як дещо виразне являє собою діалектичну єдність внутрішнього і зовнішнього того, хто виражає, і того, що виражене, таку єдність, яка переживається як деяка самостійна даність, як об'єкт безпосереднього споглядання” [261, с. 28].

У процесі розвитку естетичних почуттів у свідомості людини відбувається формування соціального змісту естетичної потреби як якісно визначеної духовної потреби суспільства. Специфіка естетичної потреби за таких умов полягає в прагненні особистості до такого досягнення і освоєння навколишнього світу, при якому її діяльнісна активність обов'язково виступає в єдності з її чуттєво-конкретною формою вибору [261, с. 34]. Структурний аналіз естетичної потреби передбачає виокремлення двох взаємодіючих рівнів у її структурі: емоційно-психологічного – прояв емоційних переживань в якості інтуїтивного прагнення людини до гармонізації явищ навколишньої дійсності і себе в тому числі – та інтелектуального – формування естетичних поглядів і переконань. І

якщо другий рівень має виключно соціальну природу формування, то перший, на думку багатьох вчених, носить генетично зумовлений, наперед визначений характер та міститься у Вищому “Я”.

Наявні у свідомості особистості естетичні погляди та переконання спонукають до формування естетичного ставлення як індивідуальної неповторної особистісної позиції в цілому. Оскільки естетичне ставлення – це ставлення до світу злите з неповторним чуттєвим образом предметів, то воно є прямим вираженням внутрішнього стану, характеру, долі, отже, існує двобічний зв'язок між розвитком естетичного ставлення людини і її особистісним розвитком. Естетичні враження й переживання акумулюються і створюють умови для “якісного стрибка” в свідомості людини аж до появи нових особистісних якостей.

У змісті естетичного ставлення людини до світу можна також виділити “нероздільну цінність – суб’єктивного і об’єктивного, мислення і почуттєвості, сутності і явища, ідеї та образу, ідейної образності та емоцій, емоційної ідейної образності та вольового акту, несвідомого та свідомого... Недіалектичне висунення на перший план тієї чи іншої однієї протилежності не дозволяє зрозуміти естетичне як деяку ціннісну та живу єдність” [261, с.33].

Зупинімося тепер на функціональних особливостях прояву естетичного компонента. На інтрасуб’єктному рівні він представлений здатністю індивіда відчувати, сприймати красу, оцінювати дійсність за модальністю “прекрасне-потворне”, яка дозволяє урівняти різні форми творчої самореалізації людини за найбільш узагальненим критерієм – якісно новим, вищим рівнем (еталоном) людської продуктивності у даній сфері взагалі, та специфічним, бо передбачає продукування індивідуальних стандартів якості, можливість переведення особистісних смислів у ранг загальнозначущих ідеалів тощо [149, с.62]. Художньо-естетичне сприймання, яке репрезентує індивідуальність людини, передбачає неповторне виокремлення в явищах дійсності і мистецтва процесу, властивості, якості, унікальне переживання естетичних почуттів і духовно-естетичних станів, загалом – розширення естетичної свідомості.

Інтерсуб'єктний рівень об'єктивується через здатність індивіда втілювати відчуте та сприйняте, реалізовувати естетичні потреби і почуття у взаєминах з іншими. Якщо на попередньому рівні естетичне сприймання, відображення дійсності “залишаються” на рецептивному рівні функціонування свідомості індивіда, то на цьому рівні здійснюється обмін естетичними враженнями, переживаннями: станами потрясінь, просвітлення, очищення, страждання, радості і піднесення.

Реалізація естетичного компонента духовності на третьому рівні – метасуб'єктному – передбачає здатність індивіда творити. Причому необхідно врахувати два суттєвих моменти цієї здатності – її діяльнісний зміст та суспільно значущу спрямованість. Зокрема, мистецтво виступає однією з найважливіших сфер творчої самореалізації особистості (А.А. Мелік-Пашаєв), є формою суспільної естетичної свідомості, що відображає в собі яскравий (виразний) і неповторний духовний зміст епохи, до якої належить людина.

Третьою складовою духовності виступає *пізнавальний (інтелектуальний) компонент*, посередництвом якого духовність особистості репрезентується та реалізується в системі суспільно корисної життєдіяльності. Дефініція поняття “інтелект” розкриває змістово-функціональну представленість пізнавального компонента в структурі духовності особистості.

“Інтелект – це індивідуальна особливість людини, що стосується її пізнавальної сфери, передусім – мислення, пам'яті, сприймання, уяви, уваги та ін. Мається на увазі певний рівень розвитку мисленнєвої діяльності особистості, що забезпечує можливості набуття (засвоєння) нових знань та їх ефективне використання в процесі життєдіяльності. Показниками інтелектуального розвитку особистості є глибина, узагальненість та лабільність знань, володіння способами кодування, перекодування, інтеграції та генералізації чуттєвого досвіду на рівні уявлень і понять” [373, с.196-197]. З цього визначення зрозуміло, що духовність не прямо пов'язана з інтелектуальними здібностями особистості (В.Д. Шадриков), однак останні визначають форму вираження і спосіб реалізації духовності.

Відображення дійсності через пізнавальний компонент духовності передбачає прояв пізнавальної активності людини. При цьому інтелектуальне відображення може бути реалізоване в різних пізнавальних “контурах” – загальному чи конкретному, об’єктивному чи суб’єктивному. Об’єктом пізнавальної діяльності може виступати як навколишня дійсність (пізнання світу в цілому), так і сама людина (самопізнання).

Беручи до уваги узагальнену модель пізнавальної діяльності індивіда А.І. Назарова, проаналізуємо психологічні особливості пізнавальної діяльності, опосередкованої духовним потенціалом (М.В. Савчин), духовним станом (Т. Рібо) та духовними здібностями (В.Д. Шадриков) особистості.

Здійснення пізнавальної діяльності та набуття певних знань передбачає існування “первісного пізнавального ресурсу” людини, який би актуалізувався в процесі пізнавальної діяльності з метою семантизації нових понять. Цей “пізнавальний ресурс”, на думку вчених, носить апріорний характер (А.Ю. Агафонов), виступаючи вродженим механізмом психічного відображення (О.І. Зеліченко). До прикладу, в дитячому світосприйманні відоме “дивне” явище, таке як “пам’ять предків – впізнавання об’єктів, з якими дитина раніше не зустрічалась” [113, с. 25]. Можливо, це прояв архетипних структур психіки (К.Г. Юнг), які, як і механізми сприймання (предметність, структурність, атрибутивність, цілісність, константність), є генетично зумовленими.

“Таким чином, термін “набуття” знань має певний подвійний зміст. Це може бути поява вперше у свідомості нового для суб’єкта значення або ж актуалізація з пам’яті відомих значень за їх перцептивною ознакою. У свою чергу, нове знання може мати два джерела: досвід інших людей, що передається, наприклад, посередництвом тексту, або ж власна творча діяльність індивіда. Вказані джерела визначають різний психологічний зміст операції семантизації, а значення набувають різного вигляду: осягнуті, знані і створені” [281, с. 46].

Однак функціональний зміст пізнавального компонента духовності, що репрезентується в пізнавальній діяльності, полягає не стільки в накопиченні людиною поняттєвих знань, інформації, скільки в здатності до їх систематизації

та творчого поєднання. “Свідома регуляція життєдіяльності передбачає оперування знаннями про те, чим є довкілля, в якому здійснюється пізнавальна активність, а також про те, яким є можливий результат пізнавально-пошукових дій (цілепокладання). Така регуляція може бути зрозумілою тільки як функція смислу” [7, с. 100], функція пізнавального компонента духовності.

“Попередньо набутий досвід (засвоєні знання) осмислюється і вбудовується у внутрішній світ індивіда” [281, с. 41], набуваючи індивідуальної, неповторної форми. Попередньо набуті знання-значення осмислюються і утворюють знання-образи, які є тим суб’єктивним змістом, який наповнює словесну форму понять і надає їм особистісного смислу. Можна говорити про так зване суб’єктивне знання, яке “народжується вдруге” завдяки індивідуальній інтерпретації відображуваної об’єктивної дійсності. І хоча воно “виростає” з набутих знань, в ньому є те особливе, чого немає в об’єктивних знаннях – особистісний смисл.

“У процесі взаємодії з навколишньою дійсністю в людини виникає потреба оперування знаннями. В абстрактному вигляді ця потреба задовольняється в спосіб зворотного перетворення форми репрезентації знань: із внутрішніх, суб’єктивних форм – в зовнішню, об’єктивну, або з ідеальних форм – у матеріальну” [281, с. 57]. Психологічний зміст процесу перетворення полягає в знаходженні зовнішньої, об’єктивної форми вираження особистісних знань, образів у знання для інших. “Будучи відірваним від свого об’єктивного джерела і матеріального носія, ідеальний феномен, представлений у свідомості особистості як образ значення, є вільним і тому готовим до будь-якого еkleктичного союзу. Водночас, у кожній конкретній життєвій ситуації знання актуалізуються, поступово знову набуваючи рис об’єктивної реальності, змінюючи туманну багатоманітність своїх потенційних можливостей на єдину реалізовану необхідність. Свідомість індивіда утримує і ці можливості, і цю необхідність, постійно поєднуючи їх, коригуючи та вибираючи в тій чи іншій ситуації. Узгодженість мисленнєвої діяльності, скерованої свідомістю, забезпечується фундаментальним принципом інтелектуальної діяльності – принципом вільної дії

(В.П. Зінченко). Справді, зміна форм репрезентації – це лиш наслідок складного, драматичного процесу актуалізації, модифікації і реструктурування образу, який регулює поточні дії суб'єкта” [281, с.61].

Творчість як якісно найвищий вияв пізнавального компонента духовності особистості передбачає максимальну репрезентацію особистісних значень, смислів, образів. Водночас творчий процес може обмежитися лише двома етапами – набуттям знань (у вигляді досвіду) та інкорпорацією знань (творчою організацією особистісного досвіду). В такому разі можна говорити про творчість для себе як задоволення духовної потреби. За умов цінності для суб'єкта його творчості для інших є обов'язковим етап оперування образами, як необхідність модифікації суб'єктивної форми вираженості образу в об'єктивний світ репрезентації для інших. Адже, до прикладу, для усіх, хто читає текст, він є вихідним пунктом пізнавального процесу, і тільки для автора текст слугує кінцевим результатом (продуктом) діяльності. Для автора не існує проблеми виявлення суті тексту: вона залишається в його голові – в ідеальному плані [281, с.44] .

“З виникненням тексту єдність суті і явища, змісту і форми, ідеї і чуттєвого втілення, як вона видавалася внутрішньому погляду автора, розпалася на незалежні автономії: одна – у формі суб'єктивної ідеї, друга – у вигляді об'єктивної матерії” [281, с.44]. Щоправда, остання, будучи максимально об'єктивною (що забезпечує розуміння іншими її змісту), з метою збереження своєї унікальності та неповторності повинна максимально репрезентувати особистісний смисл, задум автора тексту.

“Творчий процес по відношенню до самого суб'єкта творчої діяльності виконує дві основні функції. По-перше, в творчості реалізується духовне призначення людини: з одного боку – звільнення духа від матерії, а з іншого – матеріалізація духа, одухотворення матерії. По-друге, творчість дає вихід внутрішній енергії накопичених “вражень” життя” [113, с. 362]. Людині, яка творчо реалізує себе, наприклад, в галузі науки чи філософії, властиве особливе,

цілісне ставлення до дійсності, яке зумовлює певну спрямованість її свідомості і перетворює увесь її життєвий досвід в джерело творчих ідей у вибраній галузі.

По відношенню до інших цінність творчості полягає в забезпеченні науково-технічного прогресу людства, досягненні матеріального і духовного благополуччя. Творчість вимагає невтомного пошуку знань та досвіду, зокрема шляхом теоретичних та математичних розрахунків, синтезу та узагальнення об'єктивних знань. Оскільки важливою рисою духовності є устремління до творення добра і любовного дарування – віддачі себе іншим, думки і справи більшості діячів науки, безумовно, глибоко духовні [304, с. 23].

Пізнавальним ресурсом “інтелектуального відображення” дійсності на інтерсуб'єктному рівні виступає сам суб'єкт. У процесі пізнавальної діяльності в людини формується Я-концепція як кінцевий результат самопізнання.

Пізнати себе самого, розкрити власний потенціал, зрозуміти сутність свого існування і самого себе – це необхідність та завдання, які постають перед суб'єктом на цьому рівні та вимагають прояву його пізнавальної активності, спрямованої на себе. Перша теоретична можливість пізнання суб'єктом себе відбувається на тілесному рівні самоідентифікації. Визначається вона ставленням людини до власного тіла, конкретного, безпосередньо відчутного, що характеризується певним соматичним вираженням, певними фізичними та естетичними якостями. Це, так би мовити, найелементарніший момент у психологічній послідовності пізнання себе. Другий рівень самопізнання, самоідентифікації – психічний. На цьому рівні суб'єкт пізнає свій сукупний потенціал – психічний (темперамент, психічні властивості, задатки) та психологічний (здібності, психологічні властивості та особистісні якості), визначаючи межі власних особистісних можливостей розвитку та самоактуалізації, програмує вибір життєвої позиції, професії і, хоча й опосередковано, цінностей. І тільки на третьому рівні – онтологічному – людина пізнає своє духовне “Я”, пізнає себе крізь призму екзистенціальної проблематики буття.

На інтерсуб'єктному рівні в процесі пізнавальної діяльності суб'єк формує уявлення про Іншого та доповнюється знання про себе, які він отримує в процесі спілкування з Іншим. На цьому рівні перед індивідом постають питання – “яким є Інший?” та “яким є Я порівняно з Іншим?”. Вихідним моментом процесу набуття знань про Іншого на цьому рівні є інтеріоризація об'єктивних значень, в яких зафіксоване уявлення особистості про Іншого, що співвідноситься зі знаннями про себе, Я-концепцією. Надалі в суб'єкта формується образ Іншого і як кінцевий результат пізнавальної діяльності (оперування цим образом) – ставлення до нього. Водночас шляхом порівняння та аналізу відбувається корекція власного образу себе.

На метасуб'єктному рівні пізнавальна активність суб'єкта носить бінарний характер. По-перше, суб'єкт засвоює знання, в яких зафіксований соціальний досвід суспільства, що підлягає суспільно-історичним законам та внутрішній логіці свого розвитку, має свою історію в розвитку мови й інших формах суспільної свідомості. Це означає можливість індивідуалізованої форми презентації продуктів пізнавальної діяльності людини [41, с. 147]. По-друге, суб'єкт сам створює нові значення, які мають об'єктивовану суспільну значимість і входять в загальну модель об'єктивного відображення навколишньої дійсності. Сферою існування найбільш об'єктивованих значень суспільно значимого змісту є наука. На цьому рівні відбувається залучення суб'єкта до духовної культури суспільства, його надбань як активного споживача, носія та творця останньої.

Четвертим компонентом духовності виступає *екзистенційний компонент*. Як самостійне смислове утворення він чинить безпосередній визначальний вплив на моральний, естетичний та пізнавальний компоненти. Як смислоутворювальний мотив, він спрямовує, орієнтує та інтегрує попередні компоненти в супердиспозицію, в якій цілісно виражається духовність особистості. Переживання смислу життя виступає безумовним почуттям позитивної всезагальної цінності; сутнісним атрибутом суб'єкта життя;

телеономним поняттям, через яке відображена свідомістю дійсність набуває доцільного змісту (І.П. Маноха).

У свідомості людини смислові конструкти мають різні ареали функціонування, утворюючи ієрархію “великих” та “малих” смислів (В.Е. Чудновський). “Величина” смислів визначається рівнем їх утворення та функціонування. Беручи до уваги теорію смислу А.Ю. Агафонова, в контексті нашого дослідження доцільно відтворити наступну класифікацію смислів:

Біологічні смисли, що виникають на рівні усвідомлення особистістю себе як людини, забезпечують можливості задоволення життєво важливих потреб організму.

Психічні смисли – рівень усвідомлення особистістю себе як суб’єкта, забезпечують можливості задоволення пізнавальних індивідних потреб.

Особистісні смисли – рівень усвідомлення себе як особистості, забезпечують можливості задоволення соціальних потреб.

Духовні смисли – рівень усвідомлення особистістю себе як індивідуальності, забезпечують можливості задоволення духовних потреб [7].

В процесі індивідного, особистісного та суб’єкт-діяльнісного розвитку особистості (О.О. Бодальов) відбувається зміна структурної ієрархії її провідних елементів, що пояснює існування індивідуального смислу в житті людини на кожному етапі онтогенезу.

“Смислова архітектоніка внутрішнього світу людини дозволяє не тільки будувати свої взаємини зі світом, але й кожен раз долати обмеженість власного “Я”, виходячи в духовні і соціальні виміри” [7, с. 109]. Головне смислове утворення людини – смисл життя стає стрижневим серед духовних смислів. Виступаючи вродженою мотиваційною тенденцією, смисл життя активізується в процесі особистісного розвитку шляхом самопізнання та самотворення (В. Франкл) і набуває неповторного дієвого самовираження у вчинках. “Смисл життя не існує сам по собі як певний атрибут реальності взагалі, він – в усвідомленні індивідом свого буття як людського” [293, с. 374].

Смисл життя створює можливості для прояву сутності особистості, можливості пізнання та творення власної особистості. “Конструюючи власний варіант життєвого шляху у відповідності зі смислом свого життя, особистість розгортає власне покликання і призначення, вона генерує все нові і нові смисли, актуалізуючи їх з метою розкриття власних неповторних обдарувань, творення себе як особистості” [325, с. 119].

“Сенс життя особистості можна визначити як домінуючу інтенцію на якийсь комплекс цінностей. В спокійні еволюційні періоди онтогенезу він може структуровано і розгорнуто не осмислюватись, але це не означає, що він ніяк не представлений у внутрішньому світі людини – він існує “в собі” як якась згорнута внутрішня впевненість особистості в істинності свого життя” [98, с. 256]. Кризові, революційні періоди характеризуються зміною провідного смислу життя внаслідок переоцінки комплексу цінностей. Згаданий процес переоцінки “вбиває”, ліквідує цінність наявного смислу [113, с. 299] і завершується знаходженням нового смислу. Можливою є й усвідомлена тимчасова відсутність смислу життя, яка породжує так званий екзистенціальний вакуум (В. Франкл). За таких умов втрачається здатність планувати майбутнє, визначати життєві перспективи, відбувається руйнація найважливіших життєвих цінностей [98].

У такому розумінні важливий не смисл життя взагалі, а швидше специфічний смисл життя кожної особистості в даний момент часу. Ми не повинні шукати абстрактного смислу життя. У кожної людини своє власне покликання і місце у житті, кожен повинен носити у своїй душі конкретну мету, яка потребує реалізації. Тому людське життя не можна перемістити з місця на місце, життя конкретної людини неповторне і, отже, завдання кожного – єдине, як єдині і специфічні можливості його існування, його реалізації.

Екзистенційний компонент духовності визначається двома взаємопов’язаними процесами – пошуку та здійснення особистістю смислу життя (К.О. Абульханова-Славська). Ці процеси властиві кожній людській істоті,

але відбуваються по-різному. У тієї чи іншої людини може переважати процес пошуку або процес здійснення життєвого смислу.

Внутрішніми детермінантами смислового пошуку стають природні дані людини, особливості генотипу в своєрідності його вікового та індивідуального прояву, свідомо прийняті людиною моральні норми та цінності, що містяться в сфері несвідомого [398, с. 415]. Зовнішніми детермінантами виступають конкретні життєві ситуації, об'єктивна дійсність, яка ставить перед особистістю екзистенціальні проблеми та вимагає їх дійового вирішення.

Стверджуючи, що людина – суб'єкт відповідальності, який актуалізує потенційний зміст свого життя, зауважимо, що справжній смисл життя легше можна знайти в світі, аніж всередині людської душі. Зміст людського існування скоріше полягає в самотрансценденції, аніж у самоактуалізації. Останнє є наслідком реалізації життєвого смислу [423].

Онтичний простір здійснення особистісного смислу – це певним чином організована сукупність тих сфер життєдіяльності особистості, в межах яких особистість реалізує свої надії на реальне досягнення смислоутворювальних цінностей свого життя.

Згідно з ученням В. Франкла, людина може реалізувати смисл життя трьома шляхами: у творчій праці, у відданості, турботі про ближнього, або ж, коли людини не має можливості робити ні перше, ні друге, – у протистоянні лихам і нещастям, аж до того, щоб гідно зустріти свою загибель. Ці шляхи є смисловими універсаліями, цінностями узагальнених типових життєвих ситуацій, з якими зіштовхується людина.

Завдання особистісного смислового пошуку полягає в знаходженні цінностей, які б характеризувалися відносною стійкістю до переоцінки, а також були б здатними до реалізації. Адже знання того, що таке добро чи зло, прекрасне чи потворне, істинне чи безглузде, не дає розуміння, що необхідно чи не слід робити. Саме перспектива реалізації цінностей визначає спрямованість особистості, напрямок її устремлінь.

У процесі розвитку духовності особистості формування здатності до пошуку смислу життя здійснюється в три етапи. На першому етапі відбувається актуалізація значення смислу життя в свідомості особистості як вродженої мотиваційної тенденції (В. Франкл) в процесі ієрархізації смислів. На другому етапі – усвідомлення необхідності пошуку смислу власного життя на основі теоретичного аналізу попереднього життєвого досвіду, “виходу” особистості за межі власного життя, яке на перший погляд видається перехрестям безглуздо-хаотичних випадковостей (С.Л. Франк). Третій етап – дійове осягнення, втілення смислу життя у щоденних вчинках, у щоденній самореалізації (К.О. Абульханова-Славська, В.А. Роменець, С.Л. Рубінштейн, В.О. Татенко, Т.М. Титаренко та ін.).

Смисл життя формується шляхом вчинку. Коли в житті людини немає вчинків, воно перетворюється у безкінечну циклічність ритуалів, що врешті-решт стають обтяжливими для людської сутності. Цю обтяжливість акумулює в собі архетип хибного кола, що проявляється в нудних та одноманітних заняттях, які спрямовані на здобуття певних “малих” смислів (гроші, влада, слава), але не ведуть до реалізації провідного смислу – духовного. Людина, яка не досягає саме цього смислу, а задовольняється реалізацією “малих”, адаптується до свого життя. При цьому вона не виступає його творцем, не одержує творчі імпульси для розвитку своєї духовності, вона живе усього лише заради цілей, чужих її еству, та перетворює сама себе у засіб [293].

Згідно з В.А. Роменцем, головними компонентами вчинку – як логічного та історико-психологічного осередку психології – є ситуативний і мотиваційний його складники, а також дія та післядія. Усвідомлення смислу життя відбувається на етапі вчинкової післядії, що є наслідком рефлексії над дією, яка, у свою чергу, підсумовує наслідки попередніх компонентів вчинку [293]. Але знаходження смислу життя на етапі післядії – це і відправний пункт реалізації смислу життя, яке відбувається шляхом майбутніх вчинків.

На інтрасуб’єктному рівні функціонування особистості постає проблема смислового самовизначення. Виникає питання “Хто Я?” з позиції співвіднесення

себе зі світом як його частиною, продуктом його розвитку та питання “Для чого Я?” з позиції власної самоцінності (Б. Беттельхейм). Пошук відповідей на ці питання відбувається за допомогою теоретичної аргументації – осмислення особистістю попереднього життєвого досвіду, життя як цілісності, ієрархізації “великих” і “малих” смислів та визначення провідного смислу в ієрархії смислових утворень. Усе це врешті-решт веде до саморозвитку, самореалізації особистісних якостей суб’єкта, який, знайшовши “граничний смисл” свого буття (В. Франкл), реалізує його.

На інтерсуб’єктному рівні відбувається реалізація смислу життя у взаємодії з іншими. На кожному етапі онтогенезу людина прагне утвердження через розуміння та любов ближнього. У критичні періоди персоногенезу особистість відчуває потребу жити для інших і з іншими, знаючи, що її життя має сенс, оскільки стає безкорисливим даром для інших, даром любові. У духовному акті любові людина стає здатною побачити найцінніші риси і особливості іншої людини, і, понад це, – побачити потенційне в іншій людині, щось не виявлене, але що повинне бути виявлене. Цим самим людина спонукає об’єкт своєї любові аналізувати своє життя, досліджувати свою сутність, пізнати й реалізувати свою потенційність. Допмагаючи усвідомити те, ким ця інша людина може бути і ким вона буде у майбутньому, допомагати їй перетворити потенційність в реальність. “Тут любов репрезентує антропоцентристську тенденцію у розвитку духовності особистості, яка органічно переростає у всеохопне почуття щастя – вершинне переживання особистості як абсолютного суб’єкта” [143, с.233-234].

На метасуб’єктному рівні функціонування особистості екзистенційний компонент духовності репрезентує “благо” як верховну цінність людської екзистенції, яка “зрозуміла як позитивний зміст буття взагалі, що пов’язаний із розвитком його різнобічних потенцій, звільненням його продуктивних засад, реалізацією його призначення” [239, с.89]. Функціональна об’єктивація блага відбувається в спосіб готовності особистості “відповісти на поклик благодаті” – запрошення реалізувати своє покликання, відбутися як особистість, що сповняє власну унікальну місію, призначення у світі. “ Ось як про це говорить М.С.Пек:

“Поклик благодаті – це ... своєрідне висунення, оскільки вона підіймає людину на більш високі сходинки відповідальності і духовної могутності. Усвідомити, що на тобі благодать Божа, що ти близький до Бога, – значить постійно відчувати внутрішній спокій і мир... З іншого боку, це знання і це відчуття накладають на нас величезну відповідальність: близька до Бога людина зобов’язана бути активним провідником Його волі на землі” [143, с.101].

Підсумовуючи, зауважимо, духовний розвиток – це процес активного утвердження, реалізації онтологічної суб’єктності людини, що надає їй статус співтворця самої себе та навколишньої дійсності. Розгортання духовного потенціалу Сутнісного Я в умовах розвитку особистості забезпечується розвитком рефлексії, зростанням емпатійних здібностей, здатності до духовної ідентифікації (зокрема, з Духовним Ідеалом), що в остаточному сенсі веде до відцентрування від емпіричного виміру людського буття та устремління (трансцендентування) до її Духовної Батьківщини. Інтегративна єдність етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного компонентів обумовлена онтологічним змістом духовності – феноменальною суверенністю особистості. Духовна особистість не прив’язана до внутрішніх потягів та зовнішнього світу, але, наскільки це у принципі можливо, вільна від зовнішнього світу, відкрита для нього. Вона може піднятися над собою, як живою істотою, і ... зробити предметом свого пізнання все, зокрема і саму себе.

2.3. Релігійна віра як телеологічне ядро християнсько-орієнтованої психології духовного розвитку особистості

2.3.1. Площини теоретизації та диференціації релігійної віри.

Досліджуючи людину, психологія з особливою обережністю підходить до аналізу феномена релігійної віри. Цю “обережність” дотепер зумовлює відсутність такої методологічної основи вивчення релігійної віри, яка б забезпечила цілісний, інтегрований філософсько-теологічно-психологічний

підхід до розуміння природи віри взагалі, релігійної віри зокрема, “її місця в структурі психіки” (Р.М. Грановська). Тієї методології, яка, за твердженням Б.С. Братуся, виходила б з уявлень про межові, кінцеві смисли буття людини, її ролі і призначення в цьому світі і розглядала б психічне життя не як багатоваріантний пасьянс можливих наслідків міфотворення, а як реальний процес боговоплочення, повернення, наслідування Христа. Реальний – значить драматичний, часто трагічний, з усіма його відступами і падіннями, однак орієнтований животворним світлом і змістом християнської культури і культури [47]. Що стосується вітчизняної психології, то вона впродовж тривалого часу свідомо (внаслідок існуючої ідеологічної заангажованості наукових пошуків) уникала питань, які передбачали б переосмислення сутнісної природи людини, не обмежуючи її виключно біо-соціальною вартістю.

Сьогодні вітчизняна психологія й справді зробила значний крок у розумінні природи людської особистості. Новою площиною цього дослідження стала її духовна природа. Саме в контексті досліджень духовності людини віра і, зокрема, релігійна віра набуває довершено-об’єктивного розуміння та змістово-функціонального визначення.

Водночас, як зауважує В.П. Москалець, слід розуміти, що наукова проблема релігійної віри як духовної цінності – це не проблема гносеологічної істинності релігійних догматів, містичних переживань. Тобто, можна і потрібно вивчати релігійну віру як духовну цінність, релігійні духовні цінності, не торкаючись питань істинності існування Бога, Трансцендентного, характеру його зв’язку із земним світом і т. ін. Трансцендентне – об’єкт віри, неприступний для дослідження засобами сучасної науки. Вона спроможна вивчати тільки психологічний зміст віри в Нього. Саме в такому ракурсі вона постає як духовна цінність і саме в такому ракурсі вона є однією з найбільш актуальних наукових проблем сучасності. Віра в Трансцендентне – стрижень екзистенціальної проблематики людини [276].

Одним із напрямків психології, безпосереднім предметом дослідження якого виступає людина як релігійна істота, життєздійснення якої відбувається у

двох площинах – горизонтальній (людина і навколишня дійсність) та вертикальній (людина і Творець усього), є згадувана нами вище християнсько-орієнтована психологія. Розглядаючи людину як комплементарну єдність тіла-душі-духа, як вінець творіння з даністю розуміння добра і зла та свободи вибору в їх реалізації у своєму житті, християнсько-орієнтована психологія здійснює спробу психологічної інтерпретації феномена релігійної віри з урахуванням її стрижневого онтологічного значення та функціональної відповідності есхатологічній сутності особистості. Дотримуючись саме цієї позиції, намагатимемось розкрити зміст методологічних основ дослідження феномена релігійної віри.

Спробуємо передусім здійснити етимологічний екскурс у площину оперування поняттям віри. У “Великому тлумачному словнику сучасної української мови” знаходимо таке визначення віри: 1. “Віра – упевненість у чомусь, у здійсненні чого-небудь. Впевненість у позитивних якостях когонебудь, у правильності, розумності чиєїсь поведінки. 2. Те саме, що довір’я” [63, с.147].

Лінгвістичний підхід до поняття віри, реалізований у дослідженнях Р.М. Грановської, дозволяє прослідкувати схожість змістового навантаження цього поняття у різних мовах. Зокрема, у російській мові слово “віра” походить від дієслова “вірити”, тобто довіряти, і вказує на моральність того, кому вірять; німецьке – походить від дієслова, яке в перекладі означає “дозволяти, хвалити, любити”; англійське – від дієслова із значенням “вірити в щось, довіряти, вшановувати”; грецьке – “ввіряти себе комусь, ризикуючи собою, бути переконаним, довіряти”; латинське – “посвідчення довірою”; єврейське – має спільний корінь зі словом “істина” і використовується “для обґрунтування чогось”; санскритське – похідне від дієслова, що має значення “покласти своє серце на Бога”. Інтегруючи означення, автор вказує на такі тотожні у різних мовах смислові наповнення поняття релігійної віри, як: “покласти своє серце на Бога”, “довіряти, вшановувати, любити, схвалювати, прагнути до моральності” [78, с. 364].

Поняття віри у філософії, теології і психології набуває конкретного змістового наповнення, відображаючи специфіку цих напрямів пізнання. Зокрема, “Короткий теологічний словник” містить таке визначення віри: “Віра в найзагальнішому розумінні – це прийняття у вільний спосіб висловлювань будь-якої особи, беручи до уваги довіру, якою вона наділена. Тим самим вже було сказано, що у вірі завжди йдеться про стосунки між особами, які повністю залежать від надійності того, кому вірять. Віра в такому розумінні відрізняється від віри, що спирається на доведення і від безпосереднього парадоксу сліпої довіри. Якщо це розуміння віри застосовується в теології, треба, можливо, одразу застерегти, що можна його відносити до віри християнської тільки в аналогічному розумінні. Оскільки тут сам Бог є Тим, хто є вірогідним, якому віримо і в кого віримо, очевидно визнаючи, що Він сам себе об’являє (об’явлення) і що... вірогідними зі свого боку є свідки, покликані самим Богом” [328, с. 81]. Доповнимо це визначення ще одним, узятим із “Словника біблійного богослов’я”: “Віра є джерело і центр усього релігійного життя. Людина повинна відповідати вірою на задум, що здійснюється Богом у часі... Віра, згідно з Біблією, має наче два полюси: довіру до особи “вірної”, котра належить до людини, і вплив розуму, якому слово чи знамення допомагає досягнути реальність невидимого...” [374, с. 145].

В узагальненому трактуванні поняття віри у філософії, поданому в “Філософському словнику” за редакцією І.Т. Фролова, віра розглядається як “стан суб’єкта, тісно пов’язаний з духовним світом особистості, що виникає на основі конкретної інформації про об’єкт, вираженої в ідеях або образах, що супроводжується емоцією впевненості і низкою інших почуттів і виступає мотивом, стимулом, установкою і орієнтиром людської діяльності. Віра є необхідним елементом індивідуальної та суспільної свідомості, важливим моментом діяльності людей. Об’єкти віри – факти, явища, тенденції розвитку природної і соціальної дійсності – не дані суб’єкту чуттєво і виступають тільки у значенні можливості” [413, с. 62]. Водночас, у сучасній філософській енциклопедії знаходимо й таке формулювання: “Віра – прийняття чого-небудь за

істину, що не потребує необхідного повного підтвердження істинності прийнятого з боку відчуттів і розуму і, відповідно, не має змоги претендувати на об'єктивну значимість... Віра – основа довіри. виправданням цієї віри є тільки почуття моральної цінності іншої особистості. Віра завжди є ризиком, тобто це почуття може помилятися. Вона за своєю суттю є завжди “сліпа”, адже та віра, яка має надійну основу і об'єктивну гарантію, не є справжньою, у ній відсутній вирішальний момент ризику власною особистістю. Хто знає, той не має потреби вірити” [414].

Що стосується психології, то в більшості словників термін “віра” взагалі відсутній (що підтверджує нашу думку про відсутність певного методологічного підходу до вивчення феномена віри у сучасній психології), а тлумачення, зокрема, в “Словаре практического психолога” (за ред. С.Ю. Головіна) лише частково відображає психологічний зміст віри: “Віра – 1. Особливий стан психіки людини, який полягає в повному і беззаперечному прийнятті певних свідчень, текстів, явищ, подій або власних уявлень і умовиводів, які в подальшому можуть виступати основою її Я, визначати деякі її вчинки, судження, норми поведінки і відносин. 2. Визнання чого-небудь істинним з такою рішучістю, яка є більшою від сили зовнішніх фактичних і формально-логічних доказів (В. Соловйов)” [373, с. 62].

Співставивши зміст запропонованих визначень, можна побачити спільне розуміння психологічної природи феномена віри. Її суть визначають два моменти. По-перше, існування суб'єкта віри, тобто того, хто вірить, з притаманними йому індивідуальними особливостями ставлення до об'єкта віри, по-друге, існування об'єкта віри щодо якого формується віра. Суб'єкт віри – сама людина, яка проявляє чуттєво-мисленнєву активність, спрямовану на об'єкт віри, і таким чином формує життєво необхідну систему переконань. Об'єктом віри може виступати як хтось, так і щось, що часто може мати доволі абстрактний характер, як-от: віра в істину, віра в знання, віра в майбутнє та ін. “Як правильно відзначив відомий англійський історик Арнольд Тойнбі, невіруючих, строго кажучи, не існує. Всі люди мають яку-небудь віру,

усвідомлену чи неусвідомлену” [254, с. 16]. Схожу думку висловив П. Джонсон, вважаючи, що кожна людина має природну властивість вірити, а отже – кожен є віруючим. Не всі вірять в одне і те ж, але всі вірять в щось. Американські психологи-релігієзнавці М. Остоу та Б. Шарфштейн дотримуються твердження про те, що “вірити майже так необхідно, як їсти” [313, с. 151].

Віра як така (маємо на увазі не лише релігійну віру) є передусім необхідним психічним механізмом, який визначає як нижчі, адаптаційні, так і вищі, творчі можливості функціонування людини. Віра постає умовою існування майбутнього, певної перспективи людського життя. Мова йде не лише про віру як певну внутрішню екзистенційну спрямованість людини до знаходження істинних вартостей буття, але й про віру як спроможність існування цього буття взагалі. У цьому контексті доречними є міркування Б.С. Братуся, що “віра – це безперечний психологічний факт, передумова здійснення, необхідна підтримка, умова будь-якої хоч якоюсь мірою складно організованої людської активності. Віра – це не тільки релігійний феномен, як і досі думають виховані атеїзмом психологи. Механізмом зусилля віри підтримується й емоційно притягується, приліплюється до серця, відображається образ, існування і здійснення якого є, можливо, тільки ймовірним, але який завдяки своїй наочно-почуттєвій представленості у свідомості нереалізоване насправді робить суб’єктивно реальним, відчутним, недосяжне – імовірно досяжним, майбутнє – теперішнім часом, таким, що супроводжує життя й таким, що зігріває і веде” [226, с. 189].

Попри велику кількість сенсів віри у житті людини, як зауважив Мартін Бубер, існує “два – і тільки два – образи (або типи) віри”. Ці дві форми віри проявляються в повсякденному житті людини. Одна форма віри виражається в тому, що людина довіряє кому-небудь, навіть не маючи достатніх підстав вірити цій людині. Друга полягає в тому, що людина, теж без достатніх підстав, визнає істинність чого-небудь. В обох випадках недостовірність підстав вказує не на нестачу інтелектуальних здібностей людини, яка вірить, а на суттєву особливість ставлення людини, яка вірить, до іншої людини, якій вона довіряє, або до сенсу, який вона визнає істинним [53].

Виходячи з розуміння людини як комплементарної єдності тіла-душі-духа у християнській психології, можна спробувати диференціювати віру за рівнем її “народження”, рівнем творення ставлення людини у площинах (горизонтальній та вертикальній) її життєздійснення. В такому випадку можна говорити про *віру організмично-вітальну* та *екзистенційно-культуральну*, які є “порухом людської душі”, змістом душевного акту, та *віру онтологічну*, яка є проявом функціонування духа і має конкретне вертикальне устремління.

Життя людини передбачає постійне вгамування системи життєво необхідних потреб. Цей процес формує певний досвід людського життя, досвід, в якому тісно переплетені знання і віра. Х. Ортега-і-Гассет у своїй праці “Ідеї та вірування” навів вдалий приклад функціонування віри як життєво необхідного чинника. Людина, яка збирається вийти на вулицю, не осмислює ні те, що таке вулиця, ні те, чи вона існує, ні те, як вийти, бо вона знає про це і вірить в це. Або ж коли людину болить голова і вона приймає ліки, то вона знає і вірить в те, що повинно настати полегшення. Ці знання і віра йдуть поруч, вони можуть за певних умов змінювати свою пріоритетність “у цьому діалозі”, але жодною мірою не заміщують одне одного. Очевидно, можна говорити про існування повсякденної, практичної віри, зміст якої визначають нижчі потреби людини і яка носить здебільшого несвідомий характер. Людина просто живе цією вірою, “перебуває в ній” (Х. Ортега-і-Гассет). Такою є сутність *організмично-вітальної віри*. Визначальною її особливістю є “зосередженість і дієвість завжди у точці “тут і тепер”, хоч і в кожний окремо взятий момент, але без поширення за його межі”. В цьому сенсі можна погодитися з О.Г. Афоніною, що віра виступає як спонтанне, мимовільне відчуття реальності, яка спричиняється певним об’єктом і виражається в тому чи іншому активному ставленні до нього.

Екзистенційно-культуральна віра за своїм змістом є значно складнішою. Вона виявляється як стан внутрішнього свідомого творення та прийняття образів-конструктів, що в сукупності утворюють цілісний образ життя людини та визначають його сенс. Екзистенційно-культурна віра, очевидно, тісно пов’язана зі смислотворенням. “Відома формула О.М. Леонтєва, за якою особистісний

смысл породжується відношенням мотиву (діяльності) до мети (дії). Підкреслимо, однак, що мова при цьому йде про особистісний смысл замкнутої на себе діяльності, тоді як, переходячи до більш загальних смислів, ми зіткнемося з іншими умовами породження. У складних формах активності людина діє не заради досягнення самого по собі предмета потреби (або мотиву, за О.М. Леонт'євим), вона діє заради цілісного образу нового життя, в яке буде включено цей предмет. І в цей образ (згадаємо – суто імовірний насправді) людина повинна повірити, прийняти його, як уже існуючий, який впливає, супроводжує сьогоденне життя. Просування вимагає прийняття того, чого нема, як того, що є. Це внутрішнє прийняття – особлива продукція, робота віри. І якщо смысл діяльності породжується відношенням мотиву до цілі, то смысл життя – живим образом майбутнього, яке освітлює і животворить теперішнє або – відношення образу віри до наявного стану людини” [49, с. 9-10].

У цьому контексті аналізу феномена віри, доречно, як приклад, пригадати міркування В. Франкла, висловлені ним у першому розділі своєї праці “Людина в пошуках смислу” – “Досвід переживань у концентраційному таборі”. Він описує стан втрати в’язнем віри в майбутнє як стан повної фізичної та психічної деградації. На його думку, віра є духовним стрижнем, який робить людину спроможною долати будь-які життєві труднощі. Віра творить фон усіх психічних переживань людини, роблячи її мужньою та даруючи їй надію. Втрата віри в майбутнє – втрата опори життя, а, отже, – втрата життя як такого [422]. “Віра як ціннісно-орієнтаційне ставлення, позиція суб’єкта, сповнена його інтересом, зацікавленістю, тобто емоційними переживаннями, почуттями” [275, с. 152], визначає спроможність людини не просто “перебувати”, “бути у світі”, а ставати активним співтворцем світу.

Онтологічна віра є формою, способом існування діалогу між людиною і її Творцем; вона є механізмом функціонування Духовного Я, наслідком його актуалізації в свідомості людини. Кожна людина потенційно є спроможною вступити в діалог із Творцем посередництвом власної духовної природи (і завдяки їй). Суттєвою відмінністю цієї віри є її суб’єкт-суб’єктна орієнтація.

Творець виступає не пасивним спостерігачем, об'єктом впливу людини, а ініціатором, співавтором життєздійснення людини як особистості. Онтологічна віра християнського змісту має чітко виражену суб'єктну орієнтацію, що становить сутнісну особливість віри. Віруючий християнин “зустрічається” з конкретною особистістю – із Сином Божим, з Особистістю, яка поєднує божественну й людську природу.

Виходячи з постулату створення людини за образом і подобою Бога, можна стверджувати, що людина вже від народження у своїй духовній іпостасі акумулює потребу онтологічної віри, певні “докази” віри та спроможність жити вірою, бачити дійсність крізь призму цієї віри. “Через віру в нас уже присутній у первинному вигляді, так би мовити, у зародку – тобто по “суті” – предмет нашого очікування: все, дійсне життя. І саме тому, що сам предмет уже присутній, ця присутність прийдешнього вселяє також упевненість: це прийдешнє ще не видне у зовнішньому світі (воно не “виявляє себе”), але, оскільки ми носимо його в собі як початкову і динамічну реальність, уже зараз народжується певне уявлення про нього... Віра – не тільки особиста спрямованість до чогось, що повинно відбутися, але поки що цілковито відсутнє; вона щось дає нам: уже тепер завдяки їй ми знаходимо щось із очікуваної реальності, і ця справжня реальність і є для нас “доказ” речей, яких ще не видно. Віра закликає майбутнє всередину сьогодення, так що майбутнє вже не є чистим “ще не”. Існування майбутнього змінює сьогодення; майбутнє стикається із сьогоденням, і таким чином події прийдешнього проникають у події сьогодення, а події сьогодення – в події майбутнього” (Папа Бенедикт XVI).

Як влучно зауважив М.В. Савчин, “віра – живе знання, яке можна назвати метафізичним досвідом... Віра – це згода нашого розуму на істину, нав'язу нам “згори”. Досвід серця багатший від предметного знання. Він пізнає вічні факти буття. Цей досвід недоступний розумовому, інтелектуальному узагальненню. Віра має вищий “авторитет”, вона логічно первинніша за знання, вона показує шлях знанню, задає його предмет... Віра – це інтуїтивне оволодіння справжньою реальністю. Вона не потребує ніякого пояснення, хоч допускає його...” [348, с.

95]. Це інтуїтивне вбачання, оволодіння реальністю, як прояв духа, робить людину спроможною цілісно глянути на себе та своє життя, пізнати його доконечне есхатологічне значення.

Складним у методологічному сенсі є з'ясування питання про те, які саме психічні сфери, процеси та стани забезпечують функціональну дієвість релігійної віри. В цьому контексті можна означити чотири площини теоретизації: *релігійна віра – несвідоме*, *релігійна віра – когнітивна сфера*, *релігійна віра – емоційна сфера*, *релігійна віра – вольова сфера* (рис. 4.1.1).

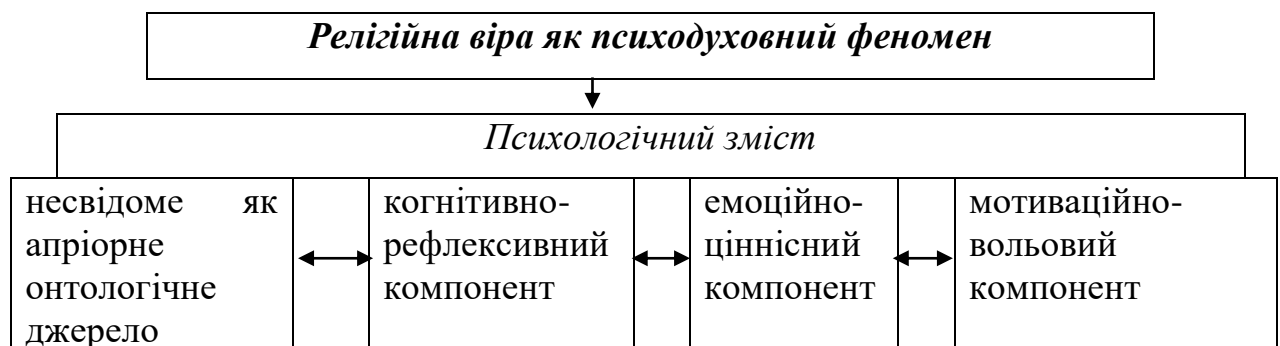


Рис.4.1.1. Феноменологія релігійної віри.

Релігійна віра – несвідоме. Релігійна віра стосується як сфери функціонування людської свідомості, так і сфери несвідомого. Вперше цю тенденцію зв'язку віри з несвідомим у психології аргументував К. Юнг, пізніше В. Франкл.

Практична діяльність К.Г. Юнга як психіатра, на його думку, засвідчила факт існування так званої архетипної реальності, яка не має психічної природи та існує поза простором і часом. Саме ця реальність, в яку занурена психіка індивіда, проявляє себе як організатор усієї психіки людини в цілому. Прояв цієї архетипної реальності в людини здійснюється тільки через її здатність організовувати образи та ідеї.

Як зауважив К.Г. Юнг: “Несвідоме є єдиним джерелом релігійного почуття, воно є середовищем, в якому виникає це почуття. При цьому я не хочу

сказати, що несвідоме тотожне Богу або може слугувати його заміною. Пізнання Бога є трансцендентною проблемою. Релігійна людина перебуває в значно кращому становищі, коли мова заходить про відповідь на фундаментальне питання, котре дамокловим мечем висить над нашим часом: вона має чітке уявлення про те, яким чином її суб'єктивне існування будується на її зв'язку з "Богом". Я взяв слово "Бог" в лапки для того, щоб показати, що ми маємо справу з антропоморфною ідеєю, динаміка і символізм якої просочується крізь пласт несвідомого псюхе. Будь-яка людина може хоча б наблизитись до цього джерела почуттів, незалежно від того, вірить вона в Бога, чи ні" [462, с.124-125].

У своєму листі до доктора медицини Б. Ланга Карл Юнг відзначає: "Я як психолог і психіатр розглядаю висловлювання і вірування перш за все як судження, які самі по собі є, звичайно, фактами, але про які надалі не можна сказати істинні вони чи хибні. Це прерогатива віри. Віра є психологічний факт, який, проте, далеко не означає існування доказів. В кращому випадку це факт існування віри, відповідність її певним психологічним потребам. Оскільки немає жодної людської потреби без якоїсь зумовленості, то слід очікувати, що потреба в метафізичних висловлюваннях ґрунтується на відповідному фундаменті, навіть якщо останній несвідомий... Глибинні основи суцього вищою мірою сповідувані, зберігаються, але вони не вміщаються в царину нашого пізнання. Чесна наука не повинна впадати в гординю. Нам необхідний зв'язок з трансцендентним, але влади над ним наука нам не дає" [11, с.269].

Символічність релігійної віри помітив і В. Франкл. У своїй книзі "Неусвідомлений Бог" він зібрав та проаналізував свідчення на користь того, що релігійне почуття існує в кожній людині, хоча й може бути захованим в несвідомому. Водночас, варто відзначити суттєву відмінність змісту суджень В. Франкла щодо несвідомості та релігійності порівняно з К.Г. Юнгом. Зокрема, В. Франкл наголошував на тому, що несвідома релігійність впливає радше з персонального центру людської індивідуальності, аніж з знеособленої кількості образів, що становлять зміст релігійних архетипів, за К.Г. Юнгом. На думку В. Франкла, "екзистенційний аналіз пішов значно далі від поглядів З.Фрейда на

релігію. Немає більше необхідності у розмірковуванні про “майбутнє ілюзії”, адже наші думки обертаються довкола очевидної позачасової Реальності – всюдисущої Реальності, яка існує і виявляється в людині. Вона може залишатися чи ставати неусвідомленою, чи бути витісненою, а тому завданням логотерапії є створення умов відновлення зв’язку людини з її неусвідомленою релігійністю та повернення її на рівень свідомості” [474, с.67].

Висловлені міркування вчених не втрачають своєї актуальності і тепер, а їх теоретичну достовірність не вдалося спростувати об’єктивними дослідженнями ще жодному досліднику психології релігії. І хоча це не досить авторитетний аргумент для визнання зв’язку релігійної віри з несвідомим людини, однак і спекулятивні філософсько-психологічні побудови є способом наближення до з’ясування природи феномена релігійної віри.

Релігійна віра – когнітивна сфера. Тривалий час у вітчизняній психології домінувала думка про те, що релігійна віра є виключно ірраціональною, а отже не може мати жодного відношення до когнітивної і, зокрема, мисленнєвої діяльності людини, бо вона – породження саме емоційної сфери, результат емоційних переживань людини. Релігійна віра як така вважалася властивою людям з невисоким інтелектуальним рівнем та низькою освіченістю. Таке упереджене ставлення було всього лише результатом нав’язування пануючої ідеологічної позиції, а зовсім не експериментально доведеним фактом.

Розмірковуючи над проблемою апріорної здатності людини до екзистенційного пошуку, спроможності реалізації її духовної сутності, ми переконуємось у тому, що сам факт виникнення релігійної віри як духовної цінності в свідомості людини є результатом численних когнітивних операцій. Виокремлення та усвідомлення об’єкта віри є складним когнітивним процесом (в ньому задіяні і відчуття, і сприймання, і мислення, і пам’ять). І в цьому розумінні віра не може бути “сліпою”. У свій час Августин Аврелій так влучно й образно відзначив когнітивний аспект релігійної віри: “Поняття Бога не природжене нам, його немає в нашому мозку, який розвивається, але при заповненні мозку відбитками з наших органів відчуттів або комбінаціями уявлень воно

“проростає”, подібно до того як із насіння троянди при її рості “проростає” її запах, якого не було ні в корінні, ні в листках, ні в насінні. Можливо, заповнення душі поняттям Бога є взагалі одним із найважливіших принципів самозбереження усього живого” [5, с. 10].

Дослідники психологічного змісту віри У. Джеймс та Г. Олпорт відзначають схожу природу формування поняттєвого знання та віри як результатів пізнавальної активності людини. На певному етапі мисленнєвої діяльності у свідомості людини вони постають як гіпотези (релігійна віра як “робоча гіпотеза”, за У. Джеймсом), за допомогою яких людина взмозі продовжити своє пізнання навколишньої дійсності та визначити власне ставлення до неї на кожному з етапів цього пізнання. Особливу роль у формулюванні таких гіпотез відіграє творче мислення, яке через індивідуальну спроможність людини до розкриття різних зв’язків, взаємозалежностей, відношень між предметами, подіями та явищами, створює можливості для конструювання нових знань про навколишній світ та пошуку відповідей на питання про першооснови буття. Наукове пізнання і релігійний досвід у цьому відношенні є, по-суті, однаковими. І якщо прослідкувати історію наукового пізнання та розвитку релігійних ідей, то там і там людина переживає евристичний імпульс та момент осяяння, своєрідне осмислення інсайту та верифікацію його істинності, що є ключовими моментами творчого мислення.

Однак віра дає людині не стільки знання про світ, скільки розуміння істинності його існування в зазначених вище горизонтальній та вертикальній площинах. “... Сконструйоване знання по своїй суті обмежене феноменами і їх взаємодією, а тому воно не відкриває шляху, на якому можна знайти істину саму по собі, від чого це знання методологічно відмовляється. Форма, в якій людина зберігає ставлення до істини буття – це не знання, а розуміння: розуміння смислу, якому людина довірилась... Розуміння означає: той смисл, який здобули як основу, потрібно зрозуміти і освоїти як смисл [331, с. 44].

Як зауважив Дж. Хевенс, “релігійне прозріння, яке надає сенсу та значущості особистісному існуванню, йде паралельно з науковими теоріями”

[313, с. 181]. А релігійна віра, на думку Г. Олпорта, стає керівництвом в життєдіяльності людини не тому, що вона може довести її кінцеву зумовленість, але тому, що вона допомагає їй знаходити задовільніші відповіді на питання, які її турбують. В. Вундт вважав, що релігійне почуття торує шлях до найвищого пізнання, до відкриття причини і мети Всесвіту [313]. Нобелівський лауреат Ернет Чейн зазначив, що здатність вірувати – один із найвеличніших божественних дарів. Завдяки йому людина незбагненим чином наближується до таємниць Всесвіту, навіть не розуміючи їх. Ця – здатність така ж типова і невід’ємна властивість людського розуму, як і логічне мислення. Вона зовсім не суперечить науковому підходу, а, навпаки, доповнює його, допомагаючи людському розуму сприймати світ як єдине етичне ціле, наповнене розумом.

Процес народження віри або, інакше кажучи, стан до-віри характеризується проявом пізнавальної активності людини, спрямованої в напрямку пізнання свого “Я”, сенсу свого життя, сенсу буття в цілому. Саме в процесі пошуків відповідей на ці питання людина наближається до ідеї існування Бога, Творця, Абсолюту, Надприродного. “Самі собою емоційні переживання не є джерелом віри, адже віра свідомо визначена, певна у своєму напрямі і конкретна у змісті. Виникає вона з осмислення і усвідомлення людиною свого становища на землі, що й скеровує її до Бога, до нескінченного” [274, с. 152]. Як відзначив А. Швейцер, “навіть найбільш глибоке релігійне почуття не переступає меж мислення, а безумовно коріниться в ньому, якщо тільки досить глибоко входить у себе” [348, с. 92]. Відповідно, можна вважати одним з необхідних “компонентів в структурній організації феномена релігійної віри” когнітивний компонент. І тут є доречним невелике змістове уточнення: оскільки “когнітивна вкоріненість” релігійної віри має онтологічний характер, то правомірніше назвати цей компонент когнітивно-онтологічним (пізнавально-онтологічним).

Релігійна віра – емоційна сфера. Сам факт пізнання та формулювання людиною поняття Бога ще не є показником його особистісного прийняття та готовності (при необхідності) до відстоювання такої позиції. Лише у випадку, коли людина виявить емоційне ставлення до цього поняття і “переведе його в

ранг” особистісно значущої ідеї, можемо говорити про зародження релігійної віри. “Емоційний елемент віри утворюють звичайні емоційні переживання (стани, процеси), які спрямовуються на релігійний об’єкт. Емоційні переживання спричиняють цінність віри для суб’єкта і утворюють основу, ґрунт її функціональної динаміки” [274, с. 155].

Емоційний компонент релігійної віри забезпечує її “життєвість”. Максимум “життєвості”, на думку У. Джеймса, відповідає готовності діяти за будь-яких обставин згідно зі змістом предмета віри (гіпотези – за У. Джеймсом). Віра пов’язана з вибором, який за своєю природою недоступний інтелекту. І тут важлива визначальна точка розгляду питання про віру. Між чим і чим вибирає людина? Якщо людина вже виходить з погляду на світ, в якому немає Бога, то і вибирає вона все, крім Бога, все, що віддаляє її від Бога. При цьому вона створює собі реальність або з Богом, або без Бога [65].

Д.М. Угринович знаходить пояснення зв’язку емоційного ставлення людини до предмета її релігійної віри в тому, що “подібна віра припускає не тільки реальність надприродних сил або істот, але і те, що вони можуть вплинути на життя і долю самого віруючого і його близьких як у реальному, так і в “потойбічному” світі. Інакше кажучи, це не тільки віра в те, що Бог існує і що Він створив світ, але й у те, що Бог може покарати або винагородити людину, вплинути на її долю за життя й особливо після смерті. Природно, що подібна віра не може не викликати в ній глибоких почуттів і переживань” [315, с. 334].

Релігійна віра – вольова сфера. Американський філософ, засновник прагматизму і семіотики Чарлз Пірс влучно зауважив: “Лише тоді віра стає позитивним станом духа, коли вона веде до дій”. Власне, дієвість релігійної віри є її обов’язковою та необхідною сутнісною ознакою (“... віра, коли діл не має – мертва в собі!” /Як. 2:17/). Цю особливість “визначає” воля людини. Воля – це, образно кажучи, сила людської душі з’ясовувати спонуки і спрямовувати відповідно свою діяльність, узгоджуючи її з вибраними спонуками. Вольова сфера в психічній організації віруючої людини забезпечує спроможність людини

здійснювати вибір між добром і злом, приймати конкретні рішення, втілювати свої релігійні переконання в реальність власного буття.

Людина несе відповідальність за всі прояви волі, як і за саму її сутність. Вольовий компонент релігійної віри зумовлений її когнітивним та емоційним компонентами. До прикладу, християнин, коли на когнітивному та емоційному рівні приймає відповідну точку зору християнського вчення, за якою Дух Божий діє через волю людини, щоб повернути її до Бога, щоб воля людини бажала виконувати волю Божу /Лв. 7:17; Фил. 2:13/. Він прагнучиме передусім якнайкращого дотримання та виконання усіх визначених заповідей Божих, в яких власне ця воля й об'являється. І чим більше віруюча людина розуміє зміст цих заповідей, чим глибше сприйматиме їх особистісну значущість для себе, тим більше зусиль проявлятиме в подоланні перешкод на шляху власного свідомого духовного розвитку. Шлях досягнення гармонії з волею Божою, суть якої точно означена в християнському вченні – в Євангелії від Івана: “А всім, що Його прийняли, їм владу дано дітьми Божими стати..., що не з крові..., але народились від Бога” /Лв. 1:12/.

Як відзначає В.Д. Шадриков: “Віра – це завжди подвижництво в ім'я того, в що віримо, це відмова і обмеження, і певною мірою біль та страждання. Але це і велика радість служіння” [442, с. 239].

Рівень вираженості вольового компонента релігійної віри у її структурі, можна сказати, визначатиме її “істинність” (Д. Юм, У. Джеймс, Г. Олпорт). На думку філософів, теологів, психологів, істинна віра є вкрай рідкісним феноменом, оскільки не кожна людина здатна до прояву значних вольових зусиль на шляху духовного вдосконалення як своєї особистості, так і навколишнього світу в цілому, до повної спроможності зректися самої себе заради ближнього. Образно кажучи, є бажачі бути святими, але дуже мало готових “бути розп'ятими” в ім'я добра та любові.

Підсумовуючи щодо психологічного змісту релігійної віри, можна виокремити такі її структурні компоненти: *сфера несвідомого як апіорне онтологічне джерело її виникнення; когнітивно-рефлексивний компонент, що*

передбачає пошук, виокремлення та усвідомлення об'єкта віри; *емоційно-ціннісний компонент*, що забезпечує виокремлення об'єкта віри як особистісно-значущого; *мотиваційно-вольовий компонент*, який “відповідає” за дієвість релігійної віри, що полягає у спроможності людини здійснити екзистенційний вибір.

2.3.2. Віковий вимір динамічності релігійної віри.

Віра як психодуховний феномен характеризується своєрідним функціонуванням, яке проявляється динамічно (рис. 4.1.2.1). *Динамічність* є однією з найістотніших особливостей релігійної віри. Віра не є ригідною, її динамічність обумовлена, з одного боку, самою сутнісною природою людини, а з іншого – наявним на даний момент індивідуальним станом структурної організації віри, який можна означити як особистісний *досвід віри*. За словами С. Франка, духовний досвід людини визначає основу її віри. “Священне не купується і не береться на прокат, його можна тільки вистраждати. Інакше кажучи, те чи інше прозріння підтверджується глибокими переживаннями, усією життєвою практикою людини” [88].

Досвід релігійної віри є невід'ємною частиною життєвого досвіду людини, що певною мірою визначає напрям і зміст її духовного розвитку. Життєвий досвід і досвід віри є взаємообумовленими, адже певні обставини життя можуть стати чинниками активізації динаміки релігійної віри в свідомості (несвідомому) людини, формування нових ланок (інколи якісно відмінних) досвіду віри і, навпаки, окремі інтенсивні релігійні переживання можуть кардинально змінити життєві орієнтири людини, в цілому змінивши перебіг подій її життя.

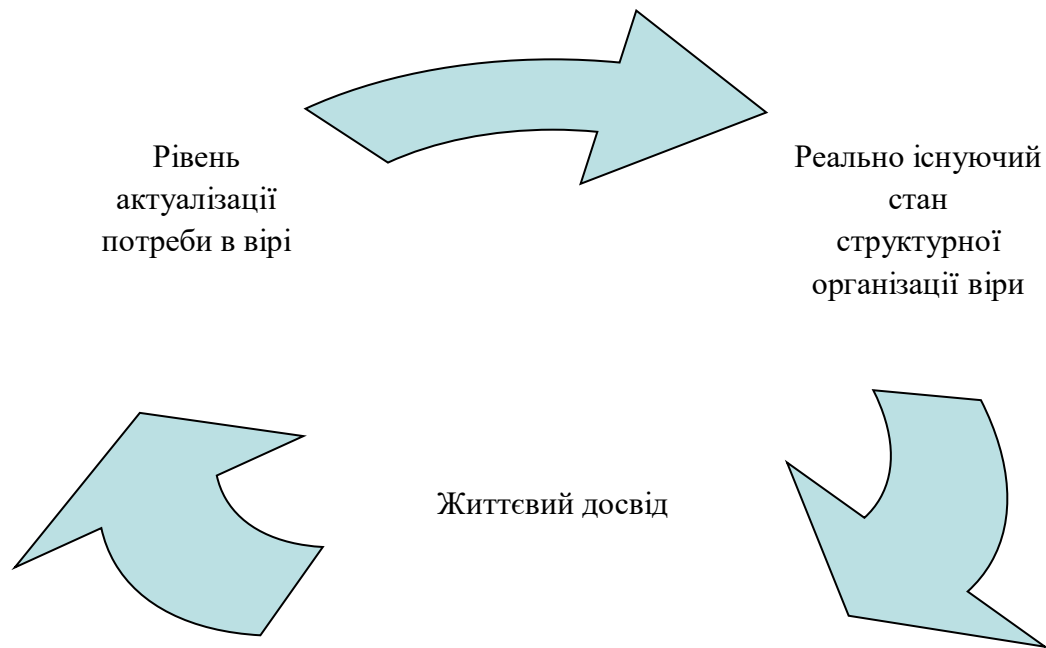


Рис. 2.3.2.1. Динамічність віри як психодуховного феномена.

Очевидно, досвід віри є завжди індивідуальним та неповторним, він має конкретні індивідуальні “часові координати” – зокрема, час (віковий етап), в який актуалізувалася потреба у вірі, час усвідомлення віри, час “боротьби” за віру, можливо, час нехтування та занепаду віри. І хоча вчені визначили загальні тенденції розвитку релігійної віри на кожному з етапів онтогенезу (про це йтиметься нижче), все ж не можна говорити про універсальні, нормативні вікові рамки набуття досвіду релігійної віри.

Можна сказати, що однією з детермінант динаміки релігійної віри (зокрема, її когнітивно-онтологічного та емоційного компонентів) є сумніви в її істинності та особистісній значущості. В екзистенціальному відношенні і віруюча, і невіруюча людина переживають моменти сумнівів, моменти роздумів над істинністю, чи то пак правдивістю (оскільки це поняття більшою мірою вказує на суб’єктивність сприймання об’єкта віри) змісту власних вірувань. За словами Й. Рацінгера: “Як віруючий може захлинутися солоною водою сумніву, яку невпинно кидає йому в обличчя океан Нічого, так само і для невіруючого існує сумнів в його невір’ї, в тому, що світ, який він намірився пояснити цілком,

– дійсно увесь світ. Він ніколи не зможе достатньо упевнитися, що світ, який він бачить і пояснює як ціле, дійсно є щось закінчене і завершене, його завжди турбуватиме питання: а може, віра реальна і говорить про реальне? І ось, подібно до того, як віруючий невпинно усвідомлює загрозу невір'я і вимушений відчувати її як безперестанну спокусу, для невіруючого так само віра залишається спокусою і загрозою його світу, який здається йому раз і назавжди закінченим. Словом, неможлива втеча від дилеми людського буття... Лише в ухиленні виявляється неухильність віри” [331, с.15].

Людина вільна у своєму виборі релігійної віри, а, отже, вільна в її відстоюванні, в її свідомому збереженні та розвитку. Усвідомлення цієї свободи, у свою чергу, накладає на людину відповідальність за стан її віри. Наскільки людина виявиться здатною продовжувати пізнавати та вдосконалювати себе на засадах сповідуваних нею релігійних імперативів, приймати та відстоювати останні, настільки вона буде зростати у власній релігійній вірі.

Обговорюючи динамічність релігійної віри, дослідники (о. Т. Дайчер, о. Ю. Макселон, В.П. Москалець, Д. М.Угринович та ін.) часто вживають поняття “навернення”. Зокрема, о. Т. Дайчер говорить про навернення як “вимір віри”. Саме значення цього поняття передбачає “існування уже чогось, до чого людина повинна повернутися”. Опіраючись на вищенаведені трактування віри, ми приходимо до розуміння того, що потенційна здатність та спроможність людини вірити і є відправною точкою, тим “чимось”, до чого людина наvertsється. Це наче навернення-повернення до своєї сутнісної природи, яка від початку становить нероздільну єдність з Надприродним. У такому розумінні можна говорити про свідоме і несвідоме навернення, про навернення як необхідність і можливість. Як аспект динаміки релігійної віри, навернення також може розглядатися в площині часових координат життя людини, а тому може бути як “раптовим, так і тривалим” (о.Ю. Макселон). Результатом навернення є свого роду “духовне преображення”, здатність людини піднятися на якісно вищий рівень власної духовності. На когнітивно-емоційному рівні це може переживатися як осягнення та усвідомлення істин життя, знаходження правдивих

орієнтирів життєздійснення, безпристрасність та умиротворення, виникнення почуття безмежної любові та ін.

Особливого значення в динаміці релігійної віри особистості може набувати так званий індивідуальний релігійний досвід (досвід віри є значно ширшим за змістом поняттям від релігійного досвіду). Останній є лише окремо взятим моментом (чи моментами) в житті людини, який характеризується інтенсивністю (та швидкістю) змін когнітивного, емоційного та вольового компонентів. Кожна людина без винятку має особистісний досвід віри, але не кожна людина володіє релігійним досвідом.

“Психологи підкреслюють, що людина не може розбудити в собі переживання релігійного досвіду, але може до цього приготуватися й немовби пожинати його урожай. Якщо він правдивий, то приходить у життя людини щоденно, бо є переживанням дійсності буття тут і зараз. Релігійний досвід має цілком конкретний характер події. Тобто не є тим самим, що релігійне переживання, оскільки переживання залишає спогад, а справжнє здобуття досвіду спричиняє зміни в ставленні до Бога й життя. Від цього досвіду розпочинається творення інтегрованої релігійності” [327, с. 268]. Як образно висловився І.О. Ільїн, “релігійний досвід у кожного з нас єдиний і неповторний, як перший крик при народженні і останній подих у час смерті” [321, с. 158].

В окремих випадках у процесі набуття індивідуального релігійного досвіду людина настільки інтенсивно та глибоко переживає відкриття релігійних істин, що в своєму розумінні і сприйнятті досягає стану максимального наближення до Надприродного, відбувається її зустріч з Богом. Цей стан є найвищим ступенем представлення індивідуального релігійного досвіду – містичним досвідом. Він може проявлятися у різних формах, зокрема релігійних видіннях (Христа, Матері Божої та ін.), екстазах (втрата просторово-часової орієнтації, вихід за межі свого тіла, свого “Я”), стигматах (типове для християнської релігії – поява Христових ран [327]). Основними його характеристиками о. Ю. Макселон та М.В. Савчин вважають:

а) відчуття єдності з Богом і світом до такого рівня, коли цілий світ видається єдиною багатою живою цілістю;

б) невисловленість (неописовість) – нездатність людини, яка пережила містичний досвід, висловити те, що вона пережила. Описуючи свої сприймання, вона звертається до використання символів, алегорій, парадоксів та ін.;

в) відчуття реальності, оскільки кожен містик переконаний, що те, що він відчув, дійсно існує. Містик уже не вірить, але знає, він охоплений чимось більшим від нього самого, що його поглинуло, він абсолютно відданий Богові. Ця сфера для нього особлива, порівняно з нею все інше є нічим;

г) трансцендентність часу й місця. У містика зникає відчуття конкретних вимірів, він уже не реагує на багато збудників, стає ніби нечутливим до впливу оточення, перебуває наче поза часом і простором, бо Бог є виключним і цілковитим предметом його зацікавлення;

д) подвійність (амбівалентність) почуттів: з одного боку, з'являється відчуття полегшення, зникають пристрасті, виникає почуття сили і радості, а з іншого – відчуття завмирання тіла, сповільнення фізіологічних функцій [348, с. 94].

“Містичний досвід дає абсолютно істинний для суб'єкта смисл життя, найпотужнішу життєву наснагу, психічно-енергетичну насиченість буття, з неймовірною інтенсивністю допомагає здолати фрустраційні стани тощо. Він не сприймає серйозно ні самого конкретного, ні сумнівів з його приводу, заглиблюється просто в основи буття і смислу, залишаючи позаду конкретне, світ кінцевих цінностей і смислів” [275, с. 164].

Кожна людина покликана творити культуру свого досвіду віри, усвідомлюючи, що цей досвід є людським, суб'єктивним і особистісним. Цей досвід плекається кожною людиною у свій власний спосіб, він є творенням і творінням (процесом і результатом) усієї тієї складної і тонкої організації, яку необхідно розуміти як “індивідуальну самобутню духовну сутність” [320].

Богословський зміст динамічності християнської віри вельми вдало розкрив о.Т. Дайчер: “Віра як вираз нашого зв'язку з Богом є динамічним

явищем, процесом, що підлягає постійним змінам. В цей процес входить ініціатива Бога і відповідь людини, тобто довіра до Бога. Господь руйнує нашу стабільність і через важкі ситуації ставить під сумнів нашу довіру, щоб її динамізувати через випробування і позбавлення усього. Важкі ситуації як зовнішні, так і внутрішні, що вимагають нашого навернення, повинні динамізувати наше пригортання до Христа, покладання на Нього, довіру і очікування усього від Бога. Віра, якщо ми у ній не зростаємо, може перетворитись у закопаний талант, але Бог не погоджується на це. Він не хоче, щоб наша віра заковтала” [91, с.53].

Динамічність релігійної віри абсолютно не заперечує типової для релігійних вірувань людини *усталеності*. Суть останньої полягає в “існуванні імунітету”, опозиції до інформації, що своїм змістом суперечить і компрометує наявні у людини релігійні вірування. Психологічному механізму стабілізації релігійних вірувань приділяють особливу увагу соціальні психологи на Заході (зокрема, Д. Бетсон, Л. Вентіс), опираючись на теорію “когнітивного дисонансу” Л. Фестінгера. Останній пояснює усталеність релігійних вірувань трьома основними факторами: “по-перше, значенням цих вірувань у житті особистості й у системі її ціннісних орієнтацій; по-друге, тією обставиною, що віруючі неодноразово демонстрували привселюдно свою прихильність до тих або інших релігійних вірувань, і тому відмова від них означала б, з їхньої точки зору, руйнування їх соціального престижу; по-третє, соціальним тиском на кожного віруючого члена тієї релігійної групи, в яку він входить” [315, с. 332-333]. Відповідно, перший фактор, який обумовлює внутрішню мотивацію відстоювання людиною змісту власної релігійної віри, можна назвати індивідуально-особистісним; другий – соціально-перцептивним і третій можна назвати соціально-нормативним, адже вони вказують на значення соціокультурних факторів у стабілізації релігійних вірувань. Очевидно, кожен із цих факторів є важливим, але сензитивність людини до їх впливу на усталення релігійних вірувань на кожному з етапів особистісного розвитку буде різною. При досягненні “есхатологічного рівня морального розвитку” (Б.С. Братусь)

визначальну роль відіграє індивідуально-особистісний фактор, а не соціокультурні чинники. Для такої людини нічого не важить соціальний престиж наявності у неї релігійних вірувань, їх схвалення чи заперечення соціальним оточенням, для неї вирішальне значення має стан внутрішньої цілісності та гармонії, яку забезпечуватимуть її особисті релігійні переконання та вірування.

Вельми складною у методологічному відношенні є проблема релігійної віри у її стосунку до онтогенезу людини. Пріоритетність вивчення цієї проблеми належить зарубіжним психологам. Зокрема, принципи психології релігійного розвитку особистості були вперше застосовані J.Fowler, який виокремив наступні стадій розвитку віри:

Пре-стадія: *недиференційована віра*.

Стадія 1: *інтуїтивно-проективна* (3 – 7 р.). Основний зміст віри: імітація, уява, фантазія.

Стадія 2: *міфічно-дослівна* (7 – 12 р.). Характерним є буквальність, зв'язок віри з сімейною історією; вирішальна роль віри у рішенні едіпальних переживань.

Стадія 3: *синтетично-конвенціональна* (12 – 16 р.). Ідеологічний зміст засвоюється від зовнішніх авторитетів. Конформне прийняття установок, притаманних старшим.

Стадія 4: *індивідуально-рефлексивна* (16 – 30 р.). Настає деміфологізація, утворення свого власного, незапозиченого змісту світогляду.

Стадія 5: *консолідація парадоксів* (середній вік). Людина приймає факт, що раціональна свідомість “не завжди хазяїн у власному домі”. Вона приймає символізм і здобуває “вторинну наївність”.

Стадія 6: *універсалізуюча*. На цій стадії людина втілює в життя принципи своєї віри, трансцендентує протиріччя між способом життя і традиціями віри, її переконання пронизують все її існування. Формування есхатологічної орієнтації по відношенню до Царства Божого [320, с. 107-108].

Для об'єктивності розгляду цієї проблеми вважаємо за доцільне подати ще одну точку зору на онтогенез релігійності Юзефа Макселона. Автор виокремлює такі етапи релігійного розвитку людини:

I. Немовлята (0 – 1р.) – тут є дві фази: перша – арелігійна; друга – формування квазірелігійної поведінки.

II. Раннє дитинство (1 – 3 рр.) – дві фази: фаза релігійності “за матір’ю” (наслідування релігійних ритуалів, поява релігійних почуттів); витoki індивідуальної релігійності (формування релігійних понять, формулювання питань метафізичного характеру).

III. Дошкільний період (3 – 7 рр.) – зменшення антропоморфного сприйняття Бога, розвиток рефлексивних уявлень про Бога, вияв зацікавленості до релігійних обрядів, іконографії та біблійних оповідань.

IV. Молодший шкільний вік (7 – 11/12 рр.) – трансценденталізація образу Бога, поява амбівалентних почуттів стосовно образу Бога, формування здебільшого авторитарно-моральної релігійності.

V. Середній шкільний вік (11/12 – 14/15 рр.) – критична оцінка окремих виявів релігійності, персоніфікація ідеї Бога, прагнення встановлення особистого зв'язку з Богом, формування автономної релігійності, спостерігається схильність до релігійного ритуалізму.

VI. Старший шкільний вік (14/15 – 18/19 рр.) – можливий бунт проти Бога, переосмислення значення Бога в житті людини, формування релігійних переконань та відповідної світоглядної орієнтації.

VII. Період молодості (до 23/25 р.) – період релігійної автентичності з властивими ідеалізмом та динамічністю, узгодження релігійної догматики з набутими знаннями, існує загроза відходу від релігії.

VIII. Рання дорослість (зріла молодість) – період релігійної стабілізації та найменшої релігійної активності, усвідомлення факту власної обмеженості створює можливості для фундаментальної релігійної орієнтації.

IX. Середній вік (середня зрілість) – актуалізація проблеми перегляду й поглиблення релігійності, з’являється нове бачення і розуміння релігійних символів і правди, можливий прояв тільки зовнішньої релігійності.

X. Старість – зростання зацікавленості релігією, пов’язане з проблемою смертності і (або) остаточний вибір на користь релігійних цінностей та відповідне посилення релігійних переконань, або ж байдужість чи заперечення релігійних доктрин [327].

Більше теологічно, ніж психологічно, обґрунтували рівні розвитку віри R. Rohr та J. Martos:

1 рівень – людина пізнає реальність Бога і Його любов, до цього Бог для неї був тільки назвою або концепцією. Водночас вона вірить, що благословення Боже може охоплювати лише її або одну “істинну Церкву”.

2 рівень – людина починає відповідати на любов Бога. При цьому вона вірить, що ця любов до неї прямо залежить від її устремління і праведного чи гріховного життя, сприймає Завіт з Богом як договір про спасіння, якщо життя відповідатиме встановленим правилам.

3 рівень – людина починає сприймати любов Бога як безмежну та безумовну, однак можливість прояву такої любові по відношенню до себе переносить в далеку перспективу майбутнього – “на небеса”, не усвідомлюючи себе включеною в цю Любов зараз.

4 рівень – людина відчуває любов Бога до себе в середині себе в кожний окремих момент і намагається стати провідником Благодаті в світі.

Ці чотири типи автори співставляють з алюзіями з Біблії: віра і особистість Авраама; віра і особистість Мойсея; віра і час пророків, період Христа [320, с. 108-109].

Представлені періодизації розвитку релігійної віри, релігійного розвитку людини наближають нас до розуміння інтегрованості та цілісності фізичного, психічного і духовного (зокрема, релігійного) розвитку людини як комплементарної єдності тіла, душі і духа та необхідності розуміння їх телеологічної взаємообумовленості у процесі життєздійснення людини. Наукове

осмислення проблеми релігійної віри накладає велику відповідальність на її дослідника, який, з одного боку, торкаючись вищих засад вертикальної площини людського буття, а з іншого, перебуваючи “в межах термінології” горизонтальної площини буття, повинен зуміти не позбавити сформульованого ним знання про віру його сакраментального змісту та загальнолюдської вартості.

2.4. Християнсько-психологічні чинники духовного розвитку особистості

2.4.1. Сакраментальність як трансцендентальне джерело духовного розвитку особистості.

Вихідну позицію в обґрунтуванні християнсько-психологічного чинника сакраментальності як методологічної засади психології духовного розвитку визначає положення про те, що людина створена за образом і подобою Бога. Вона є носієм Божого образу, який не може зруйнувати ніхто і ніщо. В цьому її сутнісна трансцендентальна сакраментальність, “адже йдеться не про якусь аналогію зі своїм образом, а про Бога трансцендентного”(С.Мудрий). “Бути створеними на Божий образ не є звичайною частиною космології, а є сотеріологічним фактом. Бог, в дійсності, дарує людині не лише звичайне існування, але дає їй його, роблячи учасниками себе самого, творить людину для того, щоб вона “була в Ньому”, “була з Ним”: це означає бути створеними на Божий образ”[374, с.504]. Відповідно, суть *сакраментальності як джерела* духовного розвитку полягає в тому, що духовна природа людини вже від початку постає зобов’язувальною умовою самопізнання, саморозвитку та самовдосконалення людини.

Духовна іпостась визначає суть істинної природи людини не просто як ознака, характеристика, а як принцип її сакралізації. Інакше кажучи, це те, що визначає якісну вартість людини в порівнянні з іншими живими істотами, а також спосіб її буття в цілому. У класичній психології таку змістово-

функціональну вартість віднесено до свідомості, суть та складові якої, по-перше, відрізняють людину серед інших живих істот, а по-друге, є умовою її духовного буття. Християнсько-орієнтований погляд на духовну природу людини не зводить її до свідомості. Свідомість тут розглядається як характеристика особи, як функціональний прояв духовної іпостасі, якої позбавлені інші живі істоти. “В гносеологічному аспекті важливо відзначити, що дух не є тотожним свідомості, але через дух конститууються всі сутності і феномени свідомості, здійснюються численні і багаторівневі пі-актні події (Онищенко В.Д.). І саме через дух здійснюється трансценденція, розширюються межі свідомості і відбувається перехід до надсвідомості” [287, с. 83].

Те, що в смисловому значенні об’єднує і людину, і навколишнє середовище, є факт творення. У перших рядках Біблії зазначається, що небо, земля, тваринний і рослинний світ, а головне – людина є створеними: “На початку сотворив Бог небо й землю... І сказав: нехай земля зростить рослини..., і сотворив ... всілякі живі створіння, що повзають та кишать у воді..., і всіляке птаство крилате за його родом ..., звірів, скотину... І сотворив Бог людину на свій образ...” /Бут. 1:1-27/. Претендувати ж на подібність до образу Божого може лише людина, в чому й полягає її вища гідність /Бут. 9:6/”.

Власне про гідність людини – християнина розмірковували Отці Церкви вже в перші століття християнської ери. Ось, зокрема, як висловився св. Макарій Єгипетський (IV ст.): “Безмірно висока гідність людини! Подивись, яке небо і земля, сонце і місяць: і не в них благоволив вселитися Господь, а тільки в людину. Тому людина дорожча від усіх творінь...”. Симеон Новий Богослов (V ст.) розвиває цю думку, заперечуючи античній традиції: “...кожний із нас створюється Богом як другий світ, великий всередині малого цього видимого світу, як свідчить разом зі мною Григорій Богослов” [169, с.115]. Як ці, так і багато інших висловлювань Отців Церкви, та, передусім, увесь зміст Нового Заповіту, свідчать: людина в етичній системі християнства є незмірно дорожчою не лише за всі скарби землі, а й за весь Всесвіт. Кожна окрема особистість – неповторна, унікальна. Тому, коли у Старому Заповіті пророк Єремія оплакував

розорення чудового Єрусалимського храму, то Іван Золотоустий, проповідник Нового Заповіту, плаче над розоренням храму душі свого ближнього, вважаючи, що це горе є незмірно більшим.

Богослов Л. Ладарія вказав на існування двох передумов, які характеризують сутність самого створіння – зовнішню та внутрішню. Сутність внутрішньої передумови полягає в укладенні між Богом та його створінням союзу, для реалізації якого воно отримує потенційну спроможність відповісти на заклик Бога, і це визначає зміст зовнішньої передумови [482]. Відповідно сакраментальна сутність людини постає не тільки тією умовою, яку отримала людина, як доконаний факт існування нерозривного зв'язку з Богом, але і як потенційну спроможність реального творення союзу з Ним.

Усвідомлення цієї даності духа ініціює у людини прагнення своїми думками, вчинками, діями відповідати образу Бога, бути гідним Йому. Однак для цього людині необхідне “розуміння цього образу” (когнітивно-емоційне осягнення), що, у свою чергу, визначатиме її віру у власну спроможність відповідати останньому. Свого роду “сміслову відстань” між Богом, як Трансцедентним, Логосом, Вічністю, та людиною “долає” прийняття християнського догматичного положення щодо Тринітарного виміру Бога – Бога як Отця, як Сина, як Духа Святого. Власне друга іпостась Бога в особливий спосіб підводить людину до розуміння людиною своєї “духовної природовідповідності”. Вислів “людина була створена на Божий образ” “становить зміст онтологічного уподібнення між Творцем і створінням через обожествлення останнього та являє від початку позитивне відношення між образом і прототипом”. Щось Боже є в людині, тому що є щось людське в Богові, бо так хотів одвічно сам Бог. “Інакше кажучи, це означає, що божественна Софія, як органічна цілісність ідей, є вічною людськістю Бога як божественний Прототип та умова буття людини”. Ця вічна людськість Бога не є ще людиною, вона починає існувати “від моменту створення як “внутрішнє натхнення божественного духа”, стаючи “живим буттям” [384, с. 108].

В богословському розумінні “існує глибокий та постійний зв’язок між тайною Христа і тайною людини, між христологією та антропологією... Христос є досконалим образом людини, який Бог Отець бачив ще перед її створенням. Можна сказати, що людина існує, тому що Христос існує, вона існує в Христі, через Христа і в перспективі Христа... Христифікація людини є реалізацією вічного Божого плану. Христос перебуває в самій структурі людського буття ще від першої миті створення і продовжує діахронічно наповнювати собою людину: він становить не тільки достатню причину людини, але й внутрішню створюючу причину. Людина зі створіння не тільки отримує існування, воно наповнене “зсередини” Христом, який є архетипом людини. Людина існує в постійному відношенні до архетипу, що ним є Христос” [384, с. 78-79].

У чисто психологічному відношенні особа Христа є шляхом пізнання людиною Бога, шляхом наближення до Бога. Людська природа Бога як Сина зумовлює реальність духовного поступу людини, адже вона бачить перед собою реальний приклад боговідповідності, богоподібності, взірець моральної досконалості та подвижництва. Сам факт, що Він родився “в яслах нерозумних звірят”, зростав серед людей, страждав та помер як людина (за аналогією до пережитого людиною власного досвіду), робить Бога доступним в уяві, розумінні та вірі. Віра в Бога-Сина визначає зміст особистої спроможності пройти свій шлях назустріч Богу в статусі Його сина, і, що важливо, пройти його, не будучи самотнім, а маючи постійного супутника – Сина Божого. “Ніхто не приходить до Отця як тільки через Сина”.

Е. Фромм, здійснюючи класифікацію релігій за критерієм їх конструктивного впливу на людину, відніс християнство до гуманістично зорієнтованих релігій, адже її основною ідеєю є ідея любові. Справді, зауважмо, що в християнстві первинною є думка про те, що Бог є Любов, а втілення Бога є “стратегічним задумом” зробити кожну людину гідним учасником союзу з Ним. Причому її участь є вираженням вільного вибору, а не примусовим актом. Як влучно зауважив М.В. Савчин, “доглибинна сутність християнської етики – у психології діяльної любові – найвищого злету волі та життя, взірець якої

продемонстрував Христос, прийнявши муки на хресті задля порятунку людей. Караючий Божий Закон Христос сповнив любов'ю, що спричинило глобальну за своїм морально-духовним значенням зміну у самовідчуванні, самосвідомості людини. Цей нищівний удар по рабській, утриманській, споживацькій, меркантильній психології стимулював почуття родинності з Вищим, удосконаленим світом і прагнення активно прилучатися до нього особистою відповідальністю і любов'ю. Істотний духовний зміст християнства – любов, найвища на даний час моральна цінність та істина... Якщо християнин досягає любові, то вона робить його високоморальною духовною особистістю, сповнює високою душевною гармонією і щастям. Це – радість утвердження найістотнішої духовної суті людини над її природними і соціальними силами, які сковують її і спонукають до тваринності та конформізму. Плекання такого душевного стану починається з пошуків і створення у видимому світі невидимого, у земному – неземного, вищого, сповненого гармонією, істиною, добром, красою. Це утверджує в психології віруючої людини життєстверджуюче переживання єдності та єднання з вищою реальністю” [348, с. 22-23].

Можна відзначити принаймні *дві закономірності*, що впливають з принципу сакраментальності як засадничої умови духовного розвитку: онтологічний синергізм та онтологічний динамізм.

Суть першої закономірності полягає в тому, що уже в самій природі людини божественне співдіє з людським. Особливість цієї співдії визначають три важливі моменти. *По-перше*, божественне і людське в людині становлять єдину природу, а не дві. “Виразно бачу, що мені не знайти у своїй гаданій особистості та її розмаїтих вираженнях навіть атома, подібного принаймні до зародку самостійного існування (тобто вічного) буття. Я – насінина, що померла в землі, але смерть насінини – умова її оживлення. Бог мене воскресить, адже Він зі мною. Я знаю його у собі, як темне породжуюче лоно, як те вічно найвище, що перевищує найкраще і найсвятіше у мені, як живий буттєвий принцип, більш місткий від мене, і тому він містить, поряд з іншими моїми силами та прикметами, й властиву мені прикмету особистої свідомості. З Нього я виник і у

мені Він перебуває. І якщо не покине мене, то створить і форми подальшого Свого перебування у мені, тобто мою особистість [344, с. 108].

“... Все те, чим людина є, не тільки з погляду релігійного, але й із природного, походить від її існування на Божий образ. Можливість бути особою, а звідти й любити, бути свідомою індивідуальністю в часі і просторі, існувати як психосоматична єдність з немислимою глибиною свободи, інтелекту і креативності, – все це залежить від початкового онтологічного зв’язку, що його людина має із своїм архетипом – Христом Господом” [384, с.63]. “Міра цілісності людини може бути визнана мірою персоніфікації в ній Божественного. Людина настільки цілісна, наскільки приєднана до Бога: шукає Бога, живе з Богом, живе Богом. Підіймаючись сходинками поєднання з Ним, людина все більшою мірою здійснює себе як цілісність” [28, с. 8].

По-друге, божественне є завжди відкритим до дії та діючим. Дотичними за змістом є судження схоластів щодо надприродного добра. До прикладу, людина може бути добродійною, люблячою, але, в її суб’єктивному розумінні, далекою від справжньої віри в Творця. І тут виникає питання щодо істинної вартості її добродійності. Якщо остання не є наслідком виключно орієнтації на соціальні норми, дотримання яких виступатиме гарантом соціального комфорту, а безперервного діалогу з власною совістю, то сміливо (опираючись на авторитетні погляди І. Канта, М. Бердяєва, В. Франкла щодо її природи) можна стверджувати: совість і є безпосереднє об’явлення божественного в людині. “Совість є духовне, надприродне начало в людині... Совість – це со-вість, вість про божественне, про духовне, про істинно людське, тобто про бого-людське. Отже, совість, як голос Божий в людині, як Божий закон, вічний і вроджений кожній людині... [287, с. 155-156] (детально про це – далі). І хоча людина на рівні свідомості не визнає віри в Творця, на підсвідомому рівні вона потенційно існує як онтологічний зв’язок божественного і людського.

В богослов’ї прийнято означувати дію божественного поняттям “благодать”. На думку Палами, Божа благодать є Божою енергією, за допомогою якої Бог сходить до гідних бути преображеними Христом у Святому Дусі.

Благодать походить від божественної субстанції і є невід’ємною від неї, як тепло невід’ємне від вогню. Коли кажуть, що благодать сходить на людину, то очевидно мається на увазі, що вона “торкається” усієї її як комплементарної єдності тіла-душі-духа. Зокрема, коли мовиться про чудо зцілення людини від важкого захворювання (приклади з онкохворими), то це пояснюється сходженням благодаті Божої на кожну з іпостасей людини, що, у свою чергу, веде до фізичного преображення та відновлення повноти буття людини – фізичного, соціального, духовного. Однією з умов впливу благодаті на життя людини є активна позиція людини. Ця активність передбачає формування такої суб’єктної позиції, яка передбачає визнання Бога, звернення до Бога, віддання себе Богові (здатися на ласку Божу). За словами М.В. Савчина, “людина часто втрачає контакт із Богом, відмовляється від Божественної Благодаті” [348, с.87-88], однак заперечувати дію останньої в кожну хвилину життя людини не можна.

По-третє, співдія людського з божественним є виявом онтологічної свободи волі, свободи вибору (знову ж таки як потенційної даності її божественної природи). В.С. Соловйов у листуванні з Л. Толстим наголошував на тому, що “...духовна сила відносно матеріального існування не є величиною постійною у прихованому, потенційному стані; в людстві вона звільняється і стає явною. Але це визволення здійснюється спочатку лише ідеально у формі розумової свідомості: я відрізняю себе від своєї тваринної природи, усвідомлюю свою внутрішню незалежність від неї і перевагу над нею... [195, с. 40-41]. Ф. Ніцше порівняв людину з канатоходцем на дроті, протягнутому між ангелом і звіром. Їй і справді можна поспівчувати, її духовна природа змушує прямувати вгору, до Неба, до Бога – її Творця. Бо ж вона усім своїм єством відчуває – це там, угорі її Батьківщина, там її спокій, її щастя. Тобто – у всьому доброму, вже й тут на Землі, у злагоді з усіма, в любові вона переживає трансцендентність... Але її тіло має свої потреби, часто зовсім нікчемні, і вони “повертають” її в площину “чисто земного”, організмичного буття.

В своїй енцикліці “Євангеліє життя” Папа Іван Павло II стверджував: “Найбільше значення має поновне відкриття нерозривного зв’язку між життям і

свободою. Ці блага нероздільні...Обидві ці реалії мають спільний аспект, вроджений і особливий: їх нерозривно з'єднує заклик до любові..." [135, с.138]. Остання визначає зміст як духовного життя людини, так і її свободи. Бог як любов в онтологічному дарі свободи об'являє Себе людині, даючи їй можливість все більше уподібнюватись до Себе. Свобода дає їй потенційну можливість відповідати образу Бога в собі, а з іншого, свобода зобов'язує людину в дієвий спосіб стверджувати цю відповідність.

Як влучно зауважив В.Д. Онищенко, "осереддя духовної природи людини виражає тріада етичності, тріада волі-віри-совісті. І якщо совість є органом Боговідчуття, то цілісна тріада етичності є засобом богопізнання. Якщо Бог говорить до нас через нашу совість: "Ось стою при дверях і стукаю: як хто почує Голос Мій і відчинить двері, увійду до нього і вечерятиму з ним і він зі Мною /Одрк. 3:20/, то воля і віра з глибин ноологічної імпресії створюють потужність для пізнання Істини, Блага і Краси. Тут реалізуються "сила волі" і "непохитність віри". Якщо совість, за М. Бердяєвим, та глибина людської природи, на якій людина не відпала остаточно від Бога, зберегла зв'язок з Божественним світлом, то вірою і волею вона може увійти у цей світ, у Царство Боже. А тому свободна етичність, волюнтативна і фідеїстична совість – це виключне морально-духовне благо людини, умова і засіб реалізації Божого плану спасіння людини. Світло чистої совісті випромінюється із глибин духа боголюдського, із глибин нашої ноосфери, стаючи умовою природо-, людино- і бого-пізнання. Вольові синергетичні промені віри і совісті збагачують життя і пізнання в любові, радості і надії" [287, с. 243-244].

Сакраментальність природи людської особи апіорно передбачає її *онтологічний динамізм*. Первинна суть останнього визначається тим, що людина містить у собі образ Божий, що попри свою статичну природу, є умовою внутрішньої духовної динамічності. Образ Божий є свого роду природнім взірцем духовного росту людини, який зумовлює необхідність і здатність "перемінюватися-постійно-всебільше-від-того-ким-ми-є" (Я. Спітеріс). У свою

чергу, ця переміна реалізується в цілеспрямованому розвитку подоби Божої, у вольових зусиллях, спрямованих на проявлення її сакральної суті (рис. 2.4.1.1).

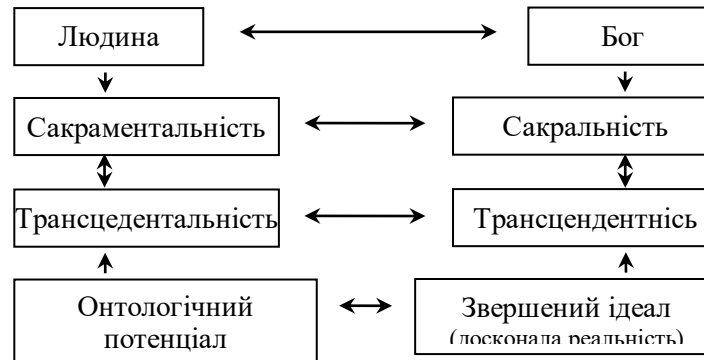


Рис. 2.4.1.1. Природа онтологічного динамізму людської особи.

У самій онтологічній діалектиці “образ-подоба” закладений принцип динамічності людської особистості. Змістовне обґрунтування цього знаходимо у С. Булгакова: “Образ і подоба є між собою у взаємозв’язку, як щось, що дане Богом, – розумний образ людини, – і завданням та дією людини, якими вона мусить реалізувати власний образ в креативній свободі, в розумінні себе і всього створеного. Божий образ є незнищеною онтологічною основою... Подоба Божа в людині – це добровільна реалізація образу людиною” (Цит. за [384, с.66]). Як сказав св. Василій “те, що досягаємо згідно добровільного вибору, існує у нас як потенційність, але здобуваємо його нашими вчинками... “Образом” ми посідаємо раціональне буття, “подобою” стаємось християнами” [384, с. 68].

Очевидно, помилкою буде говорити про самодостатність людини як такої, не беручи до уваги її сакраментальну основу. В останній є усе те, що визначає, доповнює та забезпечує її особистісну вартість. У цьому розумінні самодостатність передбачає добровільну згоду людини відповідати своїми помислами і вчинками образу Господа, бути відкритою до співпраці з Творцем, адже її духовне буття це, передусім, динамічне буття, яке є “неперервним онтологічним і якісним зростанням особистості, не лише стосовно до її Альфа (початку), але й її Омєги (призначення), до якого вона динамічно прямує” [384].

Онтологічний динамізм на кожному з рівнів функціонування людини набуває конкретного змістовно-функціонального вираження. Зокрема, на інтрасуб'єктному рівні останній характеризується свободою вибору вищих духовних цінностей – добра, любові, краси, істини, жертвовності, формування відповідних за змістом диспозиційних утворень – “прагну”, “буду”, “приймаю”. На інтерсуб'єктному рівні передусім вибору та формування якісно відмінного ставлення до Іншого як такого, який за своєю суттю є цінністю, бо, як і я, створений за образом і подобою Бога. Відповідно, патопсихологічні характеристики людини (психічно нормальна людина чи невротична, психопатична), морально-психологічні (доброзичлива чи конфліктна), соціально-психологічні, рольові (забезпечена людина чи бомж, президент чи двірник) втрачають пріоритет детермінації змісту сприймання і ставлення до інших людей. На метасуб'єктному рівні – безперервне перевершення себе у напрямку еволюційного проявлення образу Божого в собі.

У свою чергу, сутнісна духовна організація людини (сакраментальність) наділяє людину спроможністю та перспективою осягнення трансцендентної сакральної реальності. Це пізнання відбувається через власний життєвий досвід людини, що ознаменованій прагненням помножувати добро та любов. Це прагнення є свідомою відповіддю на онтологічний заклик. На думку Отців, перспектива сакрально мотивованого життєздійснення є можливою за двох умов: перша – так звана “смерть старої людини” – тієї людини, яка внаслідок гріхопадіння зазнала деформації Божої подоби; друга – “народження нової людини” – тієї, яка вдруге отримала шанс статися Сином Божим. Символіку смерті та нового народження знаменує Тайна хрещення, в якій, за твердженням катехизму Церкви, людина отримує потенціал нового життя. Її доповнює Тайна Миропомазання, символізуючи можливість реалізації цього потенціалу, Тайна Євхаристії означає фактичну реалізацію цієї можливості.

Сакраментальність як необхідність духовного розвитку визначає його позачасову тривалість. “Постійно уподібнювати своє існування до Бога є дією без кінця, тому що Божа реальність ніколи не вичерпується. Людина, створена на

“безконечний Божий образ”, покликана за своєю природою постійно себе перевищувати, бути трансцендентною до своїх обмежень і прямувати до безконечності. Це стосується людини в її цілості, як ззовні, так і внутрішньо” [384, с.65]. “Християнство найглибше відрізняється від усіх інших релігій тим, що жодна з них ніколи не зважиться твердити, нібито її засновник продовжує жити, зрозуміло, що таїнственным, але реальним життям у своїх учнях, не лише своїм впливом, Своїми релігійними ідеями і моральними правилами, але і прямим залученням їх до Свого власного життя... Християнство є розвиток під час людськості Христа. В усіх часах і місцях, Бог, який став людиною, голова містичного Тіла, приєднує до Себе нових членів. Він увесь час росте, наповнюється, поки не досягне Своєї повноти” [195, с. 65, 66].

У класичній психології існує твердження, за яким особистість формується, розвивається упродовж усього її життя, вона не є феноменом, обмеженим конкретним віковим періодом онтогенезу. В християнській психології ця думка також присутня, однак її змістова відмінність у тому, що, будучи потенційно особистістю (як даність духа), людина розвивається як особистість лише за умови її духовного виповнення. Інакше кажучи, особистісність людини є показником її духовного розвитку, що ґрунтується на інтуїтивному осягненні своєї сакраментальної вартості ще до розуміння обов’язку та відповідальності за даність духа, екзистенційної перспективи життєздійснення. Отож, відповіді на запитання: “Для чого я тут на землі? Яке моє покликання? В чому моя місія як людини?” кожна людина знаходить самостійно, однак спільною для усіх віруючих людей є вертикаль “Людина – Творець”. Тобто, своє покликання бути лікарем чи вчителем, творити та помножувати добро, протистояти злу – усе це підпорядковане єдиній меті – стати реальним учасником Божого плану спасіння. Образно кажучи, життя людини набуває характеру екзамену, екзамену на її гідність, на відповідність власній сутнісній духовній природі.

Кожна людина зокрема, усі люди Землі отримали від свого Творця повеління: “Будьте святими, бо Я святий” /Лев. 11:15/ і ще раз “Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний” /Мт. 5:48/. Величний, пречудовий ідеал!

Важко реалізувати його “у цьому світі”. Але це – провідна зоря, яка має бути орієнтиром духовного зростання людини!

Дух є носієм онтологічної програми особистісного розвитку людини, що має загальнолюдський характер та акумулює в своєму змісті сутнісну апріорну вартість людини. Як розвиток людського організму генетично запрограмований певними конституційно-антропометричними параметрами таким чином, що специфіка його розвитку однозначно визначена, так і становлення власне людського в людині має чітку програму, що передбачає можливість індивідуального осягнення в собі сакраментально-духовного начала і “виведення його на орбіту” служіння Святиням духа.

Духовний розвиток, будучи загальнолюдською програмою, за динамікою своєї реалізації є виключно індивідуальним: кожен прямує власною дорогою до Бога в собі. Прагнучи хоча б наближено систематизувати й означити ці шляхи, змоделюймо символічний *трикутник духовного розвитку людини*, вершини якого уособлюють три знакові постаті християнської культури – апостоли Іван, Петро та Павло. Кожна з постатей уособлює певний сценарний тип сходження до вершин духовної досконалості. Особі апостола Івана приділено особливу увагу. Він – найулюбленіший учень Христа, смиренний та до кінця вірний Йому, той, хто розділив страждання Ісуса на шляху до Голгофи та в час Його смерті на хресті. Очевидно, таку дорогу свого духовного розвитку може обрати (і вибирає) людина, яка свідомо прагне вдосконалювати себе, займаючи послідовну, несуперечливу життєву позицію: сприймає себе та інших як співвідносних з ідеальним духовним світом, життя яких не завершується земним буттям.

Друга вершина трикутника репрезентована особою апостола Петра, того, хто безмежно любив свого Вчителя, але тричі зрікся, засумнівався, йдучи назустріч Йому по воді. І таким буває шлях духовного розвитку окремої людини. На ньому може бути безліч духовних падінь, безліч моментів апатичної стагнації. Але, що важливе, після кожної пережитої кризи попри все людина прагнучиме йти вперед. Віра в милосердя Христа, який усе прощає, підтримуватиме спроможність почати наступний день із чистого аркуша,

усвідомити наявність права і здатності стати кращим. У психологічному відношенні, повторимося, це чи не найважливіша функціональна вартість християнської релігії.

Однак, можливий ще один сценарій духовного розвитку, коли останньому передуює вагомий власний досвід злодіянь, усвідомлення наслідків якого може стати несподіванкою для самої людини, і вона відчувається так, наче щойно пробудилася від сну та прагне надолужити змарновані можливості помноження добра і вдосконалення себе. Саме таким був життєвий шлях третьої постаті – апостола Павла. Він – той, хто нещадно переслідував християн та глузував з їх учення, але одного дня пережив особистісний містичний досвід зустрічі з Христом, а в Його словах “Савле, Савле, чому переслідуєш мене...” відкрив для себе істину християнського життя – присутність у кожній людині образу Христа.

У виборі часу та способу духовного самовизначення людина вільна, це її право розпорядитися даром вибору “залишатись звіром чи підніматись до неба” (В. Великий). В тілесно-душевно-духовній природі закладене усе необхідне для реалізації як першого, так і другого, а її вибір є свідченням індивідуальної спроможності функціонального ієрархічного розподілу складових її природи. “Людина – не Бог. І як би гідно і послідовно вона не йшла шляхом Боголюдського самовизначення, не в її силах остаточно і беззаперечно подолати свою просторово-часову обмеженість. Однак, Боголюдське самовизначення – це єдиний шлях становлення істинної духовності. Це – тернистий шлях преображення людської істини в Божественну Істину, людського добра – в Божественне Добро, людської краси – в Божественну Красу. Це нескінченний рух від людської недосконалості до Божественної досконалості” [28, с. 8].

Гіпотезу про Одкровення, як сказав Л. Джуссані, не може зруйнувати жоден забобон і ніяка сваволя. Вона ставить нас перед реальністю, яку серце людини завжди готове сприйняти. Для самореалізації людини необхідно, щоб вона завжди зберігала цю готовність. Доля “релігійного почуття” залежить від останньої цілком і повністю. В цьому вищий прояв людської гідності: “Навіть якщо спасіння не прийде, людина прагне бути завжди його гідним” (Ф. Кафка).

2.4.2. Суб'єктність як механізм духовного розвитку особистості.

В трансцендентально-онтологічній природі духовності людини (її сакраментальності) поміщено не тільки прообраз – “Взірець” її розвитку, що телеологічно його спонукає, але й міститься “пряма вказівка” на реальну спроможність суб'єкта до самоздійснення духовним вектором (реалізація каузальної причинності). Духовна іпостась визначає функціональний статус людини як співтворця, як духовного суб'єкта. Ноологічна сутність людини зумовлює її доцільну творчо-вольову спрямованість та визначає здатність до вибору добра і заперечення зла на основі самопізнання та самовизначення у спосіб альтруїстичного служіння, гедоністичного самообмеження, самопожертви аж до самозречення тощо.

Парадигма суб'єктності людини в останні десятиліття знайшла певне визнання у наукових дослідженнях багатьох відомих вчених (К.О. Абульханова, А.В. Брушлинський, Е.І. Ісаєв, Н.Ф. Каліна, З.С. Карпенко, І.В. Кузьменко, С.Л. Рубінштейн, В.І. Слободчиков, В.О. Татенко, Т.М. Титаренко та ін.), наукові розробки яких підтвердили її евристичну цінність та функціональну придатність. “Необхідність запровадження суб'єктного підходу в науках про людину, й зокрема у психології, пояснюється тим, що суто людське, душевне, духовне, психічне не може визначатися як “ззовні” детерміноване без урахування його відношення як цілого до самого себе і до інших цілих... Сучасна психологія активно експлуатує категорію суб'єкта при дослідженні проблем людської самості, феномена “Я”, намагається подолати розірваність людського існування на суб'єктний і об'єктний плани шляхом онтологізації суб'єктності, індивідуалізації форм, змістів і смислів суб'єктної активності людини” [395, с. 325].

Зокрема, З.С. Карпенко розглядає суб'єктність як “саморушну причину сущого, універсальний принцип переходу можливих станів суб'єкта в дійсність інтенціональних предметностей. Суб'єктність людини – це формовий її інтенціонального воління з використанням психофізіологічних ресурсів організму й можливостей соціокультурних контекстів [147, с. 159].

І.В. Кузьменко трактує суб'єктність як “властивість психіки людини, яка виражається у самодетермінованому, свідомому вияві зовнішньої та внутрішньої активності на трьох рівнях: “індивід”, “особистість”, “індивідуальність” [143, с. 97]. На думку В.О. Татенка, поняття “суб'єктність” містить у собі наукове знання про сутнісний онтопсихологічний проект автентичного людського буття, а з іншого – фіксує такі сутнісні ознаки людської активності, як автономність, самодостатність, цілісність і гармонійність, зорієнтовує на пошук внутрішніх джерел та рушійних сил розвитку людської істоти, підкреслює її авторське право, спроможність починати причинний ряд із самої себе, а тому нести персональну відповідальність за вдіяне і скоєне” [395, с. 349].

“У психології, що не обмежує свій предметний інтерес поняттям рефлексу, спроба віднаходження психологічних критеріїв суб'єктності може викликати образ “духа” як носія інтенцій і потенцій вільного світопізнання і самопізнання через (і задля) світотворення і самотворення, а також уявлення про “душу” як інстанцію, що дозволяє духові автентично самоактуалізовуватися в кожному конкретному людському індивіді” [395, с.333]. Виходячи з християнсько-психологічного розуміння людини як комплементарної єдності тіла-душі-духа, суб'єктність розглядається як властивість та принцип функціонування духовної природи людини. “Суб'єктність – це Дух, що організує природну динаміку душі індивіда, це те, що вимагає від неї постійного руху і важкої духовної роботи... Людина вже багато століть при народженні “нагороджується” часткою цієї реальності, живе “під її патронатом”, але ще й досі на раціональному рівні не приймає своєї потрійної сутності” [101, с. 137, 138].

У контексті досліджень фрактальної психології, О.А. Донченко висловлює припущення, що психофрактали – це фізична реальність, яка стоїть за поняттям “душа”. Сутність людини становлять, на її думку, космопсихічні (Бог-Отець), біопсихічні (Бог-Син), психосоціальні (Бог-Дух Святий) сили. “Мовою психології Бог-Отець і Бог-Син – це психофрактал індивіда, а Бог-Дух Святий – це і є суб'єктність” [101, с. 137].

Активність, дієвість – ознака, принцип існування в людській плоті і душі духа. Цей постулат суголосний з припущенням В.О. Татенка про те, “що лінійно-нелінійний процес порівневої (біопсихічний та соціопсихічний рівні) ініціативної самоактуалізації суб’єктності за власне людським проектом розпочинається вже зі стадії зиготи. Зрозуміло, що цей процес може відбуватися лише за певних умов (фізичних, хімічних, біологічних, психологічних, соціальних тощо), які є необхідними, але недостатніми для розвитку суто людського в людині. Якраз “достатності” такому розвитку надає притаманна кожному здоровому індивідові внутрішня інтенція і потенція його становлення людиною, а також відповідна ініціативна активність самотворення” [395, с. 328].

Спробуймо розширити зміст цього припущення. Момент зачаття, як і подальший розвиток людини, з християнсько-психологічної точки зору, відбувається з волі Творця посередництвом Духа. Таким чином, “щойно утворена” (як і сама можливість її утворення) зигота є свідченням присутності у ній творчого начала життя – Духа. В попередньому розділі, розкриваючи зміст одного з факторів розвитку релігійної віри – усвідомлення складності і досконалості людини і Всесвіту, – ми заторкували проблему доцільної організації людського організму та можливостей “сліпо-глухо-німої” природи забезпечити процес диференціації клітин згідно з програмою “розгортання” ДНК”. У цьому контексті зазначмо, що уже на біопсихічному рівні людина є суб’єктом, активність якої як здатність до саморозвитку – невід’ємна властивість її духовної природи.

Суб’єктність репрезентує божественне і людське у їх дуалізмі-союзі щодо ініціації, актуалізації та реалізації життєвої активності, насамперед, вчинків. Божественне, представлене в іпостасі духа, визначає апріорний якісний зміст цієї активності як Любов (з Любові, у Любові, для Любові) та визначає (встановлює) відповідний функціональний принцип здійснення активності – творення, надаючи людині онтологічного статусу співтворця. Любов як смислова диспозиція мотивованої духом особистості виступає провідним чинником Бого-натхненної вчинкової активності.

Емпіричне людське буття репрезентується рівнями душа-тіло. Зокрема, що стосується душевного світу, то він представлений доцільною індивідуальною конфігурацією апріорних потенцій та реальних акциденцій суб'єктної активності. Мовою XXI століття, рівень душі – це рівень “програмного забезпечення суб'єктності”. На цьому рівні актуалізуються інтенційні та потенційні засади активності, відбувається їх взаємна трансформація та реалізація. Назагал вони є своєрідною “динамічною матрицею суб'єктності”, в якій постійно відбуваються структурні зміни і водночас зберігається унікальний патерн організації” [101, с. 124].

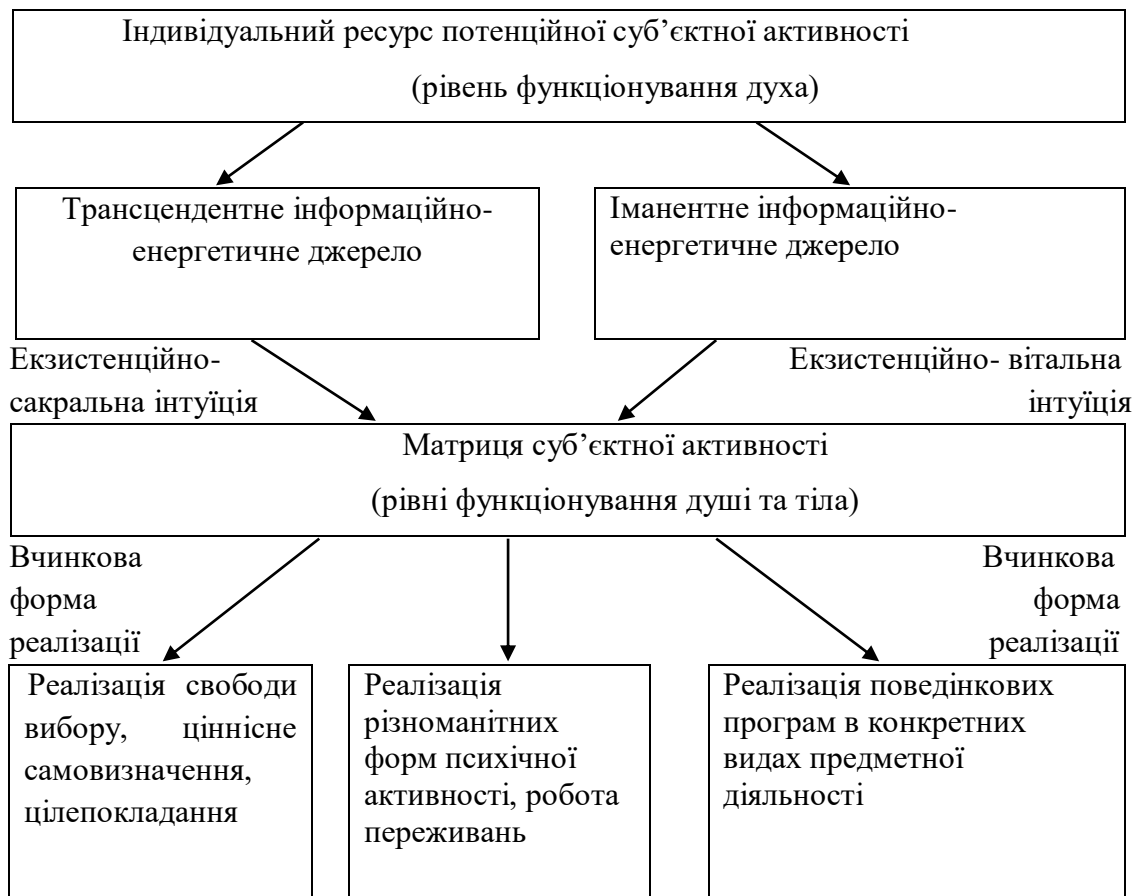


Рис. 2.4.2.1. Феноменологія реалізації суб'єктності як християнсько-психологічного чинника духовного розвитку особистості.

“Організаційна закритість – це мета, Божий задум, призначення. Проте через неї як через відкриту структуру постійно іде інформаційно-енергетичний

потік, який вона переробляє і до якої їй необхідно адаптуватися, а може – інтегруватися, а може актуалізуватися. Цей рухливий процес об'єднує патерн і структуру в єдине, від чого залежить доля структури” [101, с. 118-119]. Організаційна закритість є умовою збереження “індивідуального ресурсу” потенційної спроможності суб'єктної активності. Інтегративна єдність якісного змісту активності (духовного божественного) та функціональної здатності (суб'єктного людського) визначає суть духовно-душевної активності людини (рис. 2.4.2.1).

Інформаційно-енергетичні потоки, які “живлять” “матрицю суб'єктності”, надходять з двох інформаційно-енергетичних джерел – *трансцендентного* та *іманентного*. У свою чергу, трансцендентне джерело постає у трьох різновидах: онтологічно-трансцендентному (Творець → людина), феноменологічно-екзистенційному (людина → Світ, в якому людина існує) та трансцендентально-іманентному (аспект самопізнання та самоствалення). Вони є співвідносними з рівнями функціонування людини як суб'єкта: онтологічно-трансцендентне – метасуб'єктний рівень, феноменологічно-екзистенційне – інтерсуб'єктний та іманентно-трансцендентальне – інтрасуб'єктний, що сукупно уособлюють системну детермінацію духа → душі → тіла (табл. 2.4.2.1).

Інформаційно-енергетичний потік онтологічно-трансцендентного джерела має виключно духовну орієнтацію. Його метафізичною метою, Божим задумом щодо людини є ініціація та допомога в реалізації потенційних можливостей людини розвиватися за Його планом. Інформаційно-енергетичний потік феноменологічно-екзистенційного джерела забезпечує соціокультурну мотивацію і творче самовираження особистості. Іманентно-трансцендентальне джерело інформаційно-енергетичного потоку підтримує наявний стан самоконституювання суб'єкта та “живить” “зону його найближчих перетворень”. Зупинімося детальніше на цьому останньому.

Так, одним із ключових механізмів актуалізації інформаційно-енергетичним потоком іманентного джерела є інтуїція. Остання у розширеному розумінні трактується як духовно-пізнавальна здатність людини до досягнення

сенсу потенційних можливостей та реальних вчинків людини як тілесно-душевно-духовної істоти (її божественної та людської природи). “Ноосферні процеси безпосередньо нами переживаються, спостерігаються та усвідомлюються. Через них і в них наш дух виступає як творчо-вольова і творчо-діяльна сила. Водночас зауважимо, що сутність нашого духа ніколи не вичерпується психологічною і ноологічною актуалізацією, яка складає лише певну фазу нашого життя-пізнання [287, с. 193-194].

Таблиця 2.4.2.1

Структурно-функціональний зміст суб’єктності як онтологічної ознаки особистості

Метасуб’єктний рівень функціонування людини	Онтологічно-трансцендентне джерело активності	Ініціація та допомога в реалізації потенційних можливостей духовного покликання особистості
Інтерсуб’єктний рівень функціонування людини	Феноменологічно-екзистенційне джерело активності	Забезпечення соціокультурної мотивації і творчого самовираження особистості
Інтрасуб’єктний рівень Функціонування людини	Трансцендентально-іманентне джерело активності	Підтримка наявного стану самоконституювання суб’єкта та “підживлення” “зони його найближчих перетворень”

У цьому контексті фундаментальне з’ясування ситуації одухотворення (в З.С. Карпенко – менталізація) пропонує В.О. Татенко в концепті *субстанціальних інтуїцій* суб’єктного ядра – “сутнісного коду” онтогенетичних самоперетворень

індивіда в напрямку досягнення ним справді людського буття у світі. Вчений виокремлює: *екзистенціальну* – “я присутній, існую, живу...”; *інтенціальну* – “я хочу, бажаю, прагну...”; *потенціальну* – “я можу, вмю, здатен...”; *віртуальну* – “я обираю, маю намір, вирішую...”; *актуальну* – “я реалізую, виконую, досягаю...”; *рефлексивну* – “я оцінюю, примірюю, порівнюю...” *експірієнтальну* – “я маю, вміщую, володію...” інтуїції [394, с. 49]. На наш погляд, екзистенціальна інтуїція постає у двох змістовно-відмінних, але взаємодоповнюючих формах: як екзистенційно-вітальна та екзистенційно-сакральна (трансцедентна). Перша стосується тільки людської природи духовності і передбачає виникнення переживань і почувань людини на рівні її душі. Друга стосується переживань людини як особистості, індивідуальності, але не як “просто існуючої”, а у прямому відношенні до Творця. Екзистенційно-сакральна інтуїція передбачає відчуття людини своєї сакральності, своєї духовної самості у Бозі.

“Божа Реальність залишається для нас потаємною і не пригнічує людину своєю необхідною очевидністю. Цим недосконалий людський дух приховується від безвимірного, від безмежного, всемогутнього Буття Божого, від того, що перевищує її (людини) сили – її розум, уяву, інтуїцію, волю тощо. Це також зберігає нашу свободу перед Богом. Осягнення божественної реальності, Буття Божого здійснюється поступово, інтуїтивно, в строгій божественній відповідності із готовністю людини до містичної зустрічі з Богом, до якої веде нас віра і містична інтуїція. Бог не осягається елементарним, раціональним людським сприйняттям. Крок за кроком Він входить у свідомість і душу людську через природу, через нашу драматичну історію, через віру і любов, через інтуїтивне відчуття таїни і переживання священного. І врешті-решт через Одкровення Сина Божого і Сина Людського – Ісуса Христа. З цими психологічними і ноологічними феноменами пов’язане і історичне розмаїття релігійного досвіду людства, які виражають різні фази та рівні людського богопізнання. На цьому ґрунті ми маємо певне право говорити про деяку спорідненість всіх великих релігій світу, яка пов’язана з єдністю людської

природи, єдністю та однорідністю нашого земного буття, а також зі схожими переживаннями, які викликає у нас, людей, наша духовна інтуїція, наше відчуття Небесного, Надприродного, Божественного і думки про ці надприродні реалії. Справжнім осередком цього відчуття Богоприсутності у світі є почуття і містична інтуїція благоговіння, яке споріднює між собою того чи іншого адепта великих світових релігій. Навіть атеїст в якісь моменти свого життя виявляється причетним до цього відчуття і може переживати (інтуїтивно!) близькість “невідомого Бога”. Як час, простір, ефір пронизують всі тіла і предмети світу, всієї Світобудови, так і згідно з нашим внутрішнім, глибинно інтуїтивним відчуттям божественної сутності добра, краси, сили, значущості життя, справедливості пронизують все добре, прекрасне, святе, могутнє, значне і справедливе у нашому житті” [287, с. 172-173].

Теорія розвитку людини як суб’єкта власного життя в рамках християнської психології набуває очевидного християнсько-орієнтованого змісту. Дотримуючись логіки побудови такої теорії за її основними категоріями, означеними В.І. Слободчиковим, – об’єкт (що розвивається?), його механізми чи рушійні сили (як дещо розвивається?), вектор розвитку (куди дещо розвивається?), результати розвитку (у що дещо розвивається?), означається такий теоретичний проект. Людина як комплементарна єдність тіла-душі-духа становить об’єкт розвитку, основними рушійними силами якого є онтологічні потенційні даності та інтенційні умови, онтологічне духовне устремління (повторимось “від звіра до Бога”) є метою стати активним учасником реалізації Божого плану спасіння.

З богословської точки зору, первинною онтологічно зумовленою активністю людини є *вільний вибір*. Людина, створена за образом і подобою Божою, від початку була наділена свободою вибору. Про це останнє вже була мова раніше, тож тут уточнимо те, що видається важливим у контексті обговорюваної проблематики. Насправді вільним у своєму виборі є тільки той, хто дозрів у своїй структуральній свободі, тобто здатний підпорядкувати духові свою душу і тіло. Тільки в цьому випадку можна наблизитись до свободи Бога, і

тільки за цих умов можна бути вільним у виборі – сповняти добро. Марк Аскет уточнив, що “добровільний вибір” полягає не просто у свободі вибору, а в свободі любити, тому що він є вибором з любові. Благодать вільного вибору полягає в тому, щоб “не звертатися до зла, а залишатися в добрі”. Відповідно, дотримання заповідей віруючою людиною – це не є щось для неї примусове, але в душі християнської любові є її активною життєвою позицією любові (“Якщо любите ви мене, то мої заповіді берегти будете” /Лв. 14:15/).

У чисто психологічному сенсі “свобода людини як суб’єкта полягає в тому, щоб стати особистістю і припинити жити у відповідності із зовнішніми принципами, щоб здійснювати трансценденцію, виходячи таким чином за межі себе, щоб вибирати себе, бути самим собою й нести відповідальність за свій вибір перед самим собою. “Людина, що втрачає здатність регулювати свою активність із середини, стає все більш беззахисним об’єктом маніпуляції і навіть суб’єктивно починає тяжіти до статусу підлеглої, підпорядкованої волі іншого, який уособлює силу і владу” [293, с. 442].

Повертаючись до християнсько-психологічного ракурсу осмислення суб’єктності через категорію вибору, означмо ще одну позицію. Динаміка суб’єктності – це сходження людини від “людини старої” до “людини нової”. Сутність “старої” людини визначає її Его-центрованість, а моральною характеристикою її “хотіння” є маніпуляція, підпорядкування, користоловство. “Нова” ж людина в основу свого буття ставить Бога. Джерелом її прагнень є не вона сама, а Бог. Відмінність цих орієнтацій не змістово-ідейна, а функціональна. І перша, і друга вірить у Бога, але тільки “нова” людина робить його “принципом” свого буття, активно-діяльним центром, з яким вона “узгоджується” у вільний та унікально властивий їй індивідуальний спосіб. Довершеним прототипом “нової” людини, наприклад, можна вважати матір Терезу, Отця Піо.

“Нова людина” – це істинна людина. У свою чергу, В.І. Слободчиков вбачає в істинній людині святу людину (відомий психолог А. Маслоу сказав якось, що суспільство святих людей – це і є справжнє людство), процес

становлення якої охоплює весь її склад – дух, душу і тіло і є обожненням (теосис), відновленням і набуттям образу і подоби Божої. “Цілісний дух людини, проявляючись через свою ноосферу раціональності, етичності та естетичності в безмежній множині думок, почуттів і бажань, разом з тим завжди залишається самим собою, зберігаючи свій якісний зміст і свою богоподібну сутність” [287].

Зазначмо, що позиція нової людини є активною, співдіяльною. Дехто може сказати, що це парадокс свободи, мовляв, якщо людина чинить волю Творця, то вона перестає бути вільною. Та це не так. Сама природа Бога має ексцентричний характер – Бог нічого не хоче для себе, принципом Його буття є “Буття від Себе”. Таким чином, виконуючи волю Творця, людина проявляє власну волю в усій повноті її “видимої” і “невидимої”, “пізнаної і непізнаної” реальності власного буття (“Благословенний ти, Господи Боже, Вседержителю, що знаєш думки людські, що відаєш те, чого ми потребуємо, і багато більше, ніж ми просимо, або розуміємо..., і провидінням твоїм дай нам усе корисне ...” [266, с. 15]).

Символічним образом життєвої позиції “нової” людини є людина з піднятими вгору та широко розпростертими руками, відкритими долонями, як символ потреби сходження Божої благодаті, готовності прийняти Божу волю, спроможності реалізувати їх у своєму житті, але не для себе, а задля ближніх, вона особистість-співтворець з відповідною місією. Очевидно, суть останньої “у тому, щоб ствердитись у статусі мудрого творця, свідомо й відповідально розв’язувати гносеологічні та онтологічні суперечності біологічного й соціального, психічного й непсихічного, індивідуального й суспільного, неповторного й універсального, суб’єктивного й об’єктивного, а також істинного й неістинного, доброго й злого, прекрасного і потворного, сутності й існування, життя і смерті, буття й небуття” [293, с. 519].

Суб’єктність “нової” людини стає спроможністю до духовного розвитку з очевидною пріоритетністю її онтологічно-трансцендентного полюсу, з превалюванням трансцендентно-екзистенційної інтуїції. А твердження християнсько-орієнтованого змісту “Вже живу не я, а живе в мені Христос” стає

внутрішньою реальністю, реальністю, яка, проектуючись назовні (рівень інтерсуб'єктості), стає видимою ознакою духовно-душевних перетворень людини.

На нашу думку, суб'єктність – як і особистісність, індивідуальність – є онтологічними ознаками людини, оскільки у них спільне джерело походження, спільна природа – ноологічна сутність. Водночас суб'єктність у стосунку до особистісності та індивідуальності, стає можливістю, умовою, засобом, інструментом розвитку останніх. Як даність та властивість духа, суб'єктність може бути не досить зреалізованою, певною мірою не вповні актуалізованою, а також zdeформованою (зміст та наслідки визначаються ступенем деформації останньої). Послугуючись запропонованими З.С. Карпенко категоріями “картографії інтегральної суб'єктності”, підкреслимо, що з християнсько-психологічної точки зору людина потенційно є абсолютним суб'єктом – це свого роду початок і кінець її духовного розвитку, а її полісуб'єктність є морально-екзистенційним центром її духовного становлення, оскільки міра розвитку духовності людини визначається мірою добродійної участі людини в житті Іншого, ближнього.

Не заперечуючи важливість соціально-психологічних чинників в розгортанні суб'єктності людини, все ж акцент робимо на самій людині, її духовній організації як визначальному факторі активізації суб'єктності. В християнсько-психологічному розумінні онтологічна свобода людини є передумовою самовільної реалізації потенційної суб'єктності у відповідний індивідуальний спосіб. З християнсько-психологічної точки зору субстанційний зміст суб'єктності людини співпадає з потенційним, не завжди очевидним психо-біологічним субстратом, тобто людина має у собі все необхідне для того, щоб стати тим, ким вона може стати залежно від низки здійснених життєвих виборів.

Очевидно, не може бути мови про загальноприйнятий спосіб стимулювання суб'єктності людини в умовах її виховання чи навчання. Має слушність В.О. Татенко, коли стверджує, “що неправильно говорити про якість цілеспрямоване формування індивіда як суб'єкта психічної активності, але

тільки про більш чи менш сприятливі соціо-біологічні умови, які сприяють його спонтанному саморозгортанню, саморозвитку, самоздійсненню... Таким чином, мова повинна йти не про виникнення суб'єктної активності в дошкільному, молодшому шкільному, підлітковому або якому-небудь іншому віці, але про її генетичні рівні і форми. Причому на кожному з етапів онтогенезу індивід виступає як цілісний суб'єкт психічної активності певного рівня розвитку (спочатку несвідомого, а потім все більше свідомого)... Суб'єкт завжди є (має себе), “наявним” і завжди перебуває в стані самостановлення, самовдосконалення і саморозвитку” [394, с. 54].

Саме духовна іпостась визначає суб'єктний принцип реалізації людської активності як творчого самотрансцендування у формі вчинку. Вчинок є вищою формою душевно-духовної активності (В.А. Роменець), показником рівня розвитку (від автора. – стану) душі людини (О.А. Донченко) та міри використання координувальної здатності її духа по відношенню до душі та тіла. “Божественне життя не накладається на нас, як одяга на тіло; воно всередині в нас; воно просочує нас, як сік дерево з усіма його частинами. Воно проникає в усе наше єство, як душа в тіло, так, що відтепер кожен наш вчинок вже не просто людський, а богочоловічий, який тим самим набуває неминуче вічної вартості” [344, с. 65].

“Емпірична людина, конкретний індивід, якому відкрилась таємниця його існування як кінцевого буття, обмеженого часовим відрізком між народженням і смертю, приречений стверджувати себе у протилежності як жива нескінченність, як вічне перебування, а отже, не просто проживати відведений час, не просто існувати, а творити своє життя як історію вчинків, як історію сутнісного існування. Чим меншу відстань між окремими вчинками вдається людині встановити, тим більше історія її життя наближається до життя як вчинку, до трансцендентального існування, а отже, до єднання з вічним, божественно-космічним” [293, с. 519-520].

Життя людини ознаменоване вчинком від моменту її зачаття, хоча й опосередковано через інших. Ствердне “так” її батьків на факт її “зародження” є

їх первинною “вчинковою формою зустрічі”, в якій відтворено ставлення до неї ще ненародженої. “Для екзистенціалізму, що в своїх коріннях органічно переплетений з феноменологією, світ, у який “закинута людина і якому при першій зустрічі вона каже “так”, – це світ панування необхідності, детермінації іззовні, пригнічення неповторно-індивідуального, особистого загальним, заперечення свободи, це світ, в якому знищується оригінальність особистості” (М.О. Бердяєв) [293, с. 513].

З богословської точки зору, онтологічний смисл людського життя полягає в активній участі людини в реалізації Божого плану. Її активна позиція є відповіддю на онтологічний заклик, який здатна почути тільки вона – людина, що робить її, з одного боку, спроможною до вчинків, а з іншого – наділяє її відповідальністю за них. Враховуючи еклезіологічну точку зору богослов'я, можна сказати, що Бог-Отець *ініціює* вчинкову духовну активність людини, Бог-Син її *інститує*, а Бог-Святий Дух *конститує*. Іпостась Бога як Сина визначає христоформність відповіді людини на онтологічний заклик. Вельми вдале символічне порівняння співдії Бога, Сина та Святого Духа знаходимо в Отця Церкви К. Єрусалимського – Бог є джерелом річки, Син – її руслом, а Святий Дух – власне водою [384]. В такому розумінні вчинок людини за своєю формою є завжди христоцентричним, а його духовний зміст є відображенням рівня індивідуальної спроможності людини до реалізації своєї істинної природи.

“Завжди залишаються засади неосязності, непередбаченості поведінки і життя людини, що зумовлене належністю людської істоти до вищого, надприродного начала, її причетності до Животворної Божої Сили, яка створює і дарує справжню реальність безумовно значущого буття. У свободі людини здійснюється її належність до істинного божественного буття. Тут реалізується її боголюдянність (христоцентричний аспект життя-пізнання людського), яка, однак, не означає тотожності особистості людини з Богом – інакше це була б не особистість, а чистий інструмент Абсолютної Божої Волі, що було б безжиттєво” [287, с. 163].

Таким чином, приходимо до розуміння того, що суб'єктність людини є складним багаторівневим феноменом, функціональний зміст якого визначає онтологічна доцільність існування людини як тіла-душі-духа. Існують три онтологічні рівні суб'єктності: рівень духа – суб'єктна духовна активність постає як реалізація свободи вибору, ціннісне самовизначення і цілепокладання; рівень душі існує як матриця різних форм психічної активності, робота переживання; рівень тіла – як реалізація поведінкових програм в конкретних видах предметної діяльності. Отже, суб'єктність за змістом не тотожна поняттю “психічна активність”. Остання є тільки різновидом прояву духовного начала, але не охоплює усієї глибини і повноти змісту суб'єктності. Можна говорити про духовну, психічну, соціальну активності, культуро- і життєтворчість як, зрештою, й про біо-фізіологічне функціонування й тілесну експресію. Феномен суб'єктності проявлятиметься по-різному на різних рівнях функціонування людини: як індивіда, особистості чи індивідуальності. У свою чергу, душевна іпостась визначає онтологічний *спосіб актуалізації* суб'єктності людини – *інтуїція*, а духовна задає онтологічний *спосіб її реалізації* – *вчинок*.

2.4.3. Діалогічність як засіб духовного зростання особистості.

Діалогічність є природовідповідним універсальним засобом духовного розвитку особистості. Аналіз функціональної дієвості останнього передбачає орієнтацію на два ключові положення. Перше (*методологічна орієнтація*) – розгляд діалогічності як апріорної характеристики людини як духовної істоти та її буття. Друге (*методична орієнтація*) – обґрунтування діалогу як універсального методу духовного розвитку особистості (табл.2.4.3.1).

Дотримуючись християнсько-орієнтованої точки зору на трактування діалогічності людської природи, можна виокремити такі ключові аспекти, які розкривають її зміст. По-перше, божественне і людське у природі людини від початку творять діалогічну реальність. Божественне зумовлює відкритість до можливого діалогу і є тим, що ініціює діалог.

**Феноменологія діалогічності як християнсько-психологічного чинника
духовного розвитку особистості**

Діалогічність як апріорна характеристика людини та її буття	Діалогічність як природовідповідний засіб духовного розвитку людини
<p>1. Божественне і людське у природі людини від початку творять діалогічну реальність. Божественне зумовлює відкритість до можливого діалогу і є тим, що ініціює діалог. У свою чергу, людське залишає за собою право вступати чи відмовитися від нього.</p> <p>2. Факт творення людини за образом і подобою Бога, який є Словом, визначає творчу, символіко-семіотичну здатність людини.</p> <p>3. Бог, постаючи у статусі Творця, надає людині можливість бути співтворцем її діалогу з Іншим. Людина первинно вибирає (у цьому привілей, але й її відповідальність) той чи інший модус взаємодії зі світом – функціонально зорієнтований (“Я – Воно”) чи актуалізувальний, діалогічний (“Я – Ти”).</p> <p>4. Духовна природа людини настільки об’єктивується, зберігається і твориться, наскільки людина представлена в житті Іншого, живе для <i>Іншого</i>.</p> <p>5. Діалогічність реалізується внутрішньо (само-буття) і зовнішньо (спів-буття), яке передбачає сакралізацію життєвого контексту особистості у відповідності з її внутрішньою сакраментальною природою.</p>	<p>1. Діалог є суб’єкт-суб’єктною формою спілкування людей, під час якої відбувається аутентичне представлення “Я” людини в аутентичній множинності інших “Я”.</p> <p>2. Іntenційність внутрішнього діалогу передбачає існування особистості як полісуб’єкта, який репрезентує соціальну, психічну та духовну природу людини.</p> <p>3. Суб’єктами внутрішнього діалогу є: “Сутнісне Я” (вроджене, іманентне, що презентує єдність “Я-ідеального” і “Я-духовного”), “Множинне Я” (інтерналізовані соціальні норми поведінки, знання, вміння, культурні потреби і установки) та “Особистісне Я” (результат взаємовпливу “Сутнісного Я” і “Множинного Я”).</p> <p>4. В процесі міжособистісного діалогу на кожному зі ступенів діалогічного контакту (“Я”–“Інший” → “Я”–“Ти” → “Ми”) досягається синергійна взаємодія, взаємне збагачення та підсилення діалогічних інтенцій його учасників.</p> <p>5. Функціональний зміст міжособистісного діалогу визначають: аксіологічність, цілісність, взаємна суб’єктна активність та діалогічна свобода.</p>

У свою чергу, людське залишає за собою право вступати чи відмовитися від нього. Однак, яким би не було “рішення” людського, сам факт можливості почути заклик Бога до комунікації свідчить про добровільну згоду чи незгоду людини приймати Божу благодать. Й. Рацінгеру належить думка про те, що саме ця онтологічна діалогічність людини зумовлює її безсмертя. Людина не

безсмертна сама в собі, а лише як суб'єкт розділеного з Богом буття. Дух є тим, що робить конгеніальним участь людини в її діалозі з Богом.

З богословської точки зору, Бог створив світ з метою зробити його активним учасником власного блаженного життя. Плодом цього Бога є таїнство сопричастя – вічного та абсолютного себедарування Трьох Божих осіб. Таке блаженне життя Бога не замикається в Самому Собі, але є відкритим для діалогічного сопричастя зі створеним світом. Задля здійснення цього проекту Бог наділяє створіння спроможністю до такого діалогу. І ця реальність діалогу втілюється завдяки Божественному плану Отця створити світ у органічній єдності з Сином. В такому розумінні Син є головою всього створіння, а саме створіння становить Його тіло. Відповідно, участь створіння у блаженному житті Бога відбувається посередництвом Христа, у Христі та для Христа.

Від народження людина наділена іманентним потенціалом стати співрозмовником із Богом. Порівняльний аналіз змісту взаємин між Богом та Людиною як створінням у Старому та Новому Завітах дає можливість означити два взаємообумовлені етапи розвитку здатності людини до діалогу з Творцем. У Старому Завіті людина постає як та, що “живе в Богові”. До прикладу, створення людини в раю, що містить усе необхідне для її життя. Все, чого вона потребує, – вона отримує в раю, який повною мірою символізує опіку Бога над людиною. Рай є символом створення людини в Бозі. Навіть тоді, коли людину вигнано з раю, Бог не перестає нею опікуватися. У Новому Завіті, з приходом Христа, людина постає спроможною до союзу з Богом посередництвом Христа. У Новому завіті “констатується” доконаний факт – “Бог живе у людині”. Архетипом людини є Ісус Христос. Йому, як голові, підпорядковане все створіння.

Таким чином, іманентна діалогічність людини впливає передусім з того, що сама людина створена за образом і подобою Бога, Того, чиє буття полягає в Таїнстві гармонійного сопричастя Отця, Сина і Св. Духа. Тринітарний вимір Бога визначає суб'єктів онтологічного діалогу. Бог-Отець вступає в діалог з людиною не безпосередньо, а опосередковано через Сина та посередництвом Духа. У свою

чергу, людина виступає посередником діалогу між творінням (природа) та Богом, але тільки через Сина та за співдії Духа.

По-друге, сам факт творення людини за образом і подобою Бога, який є Словом, визначає творчу, символіко-семіотичну здатність людини: "... Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього постало, і ніщо, не постало без Нього" /Ів. 1:1-3/. Якраз Слово у своєму онтологічному змісті виступає формою життєтворення цілого світу, зокрема і людини. Слово, як таке, передбачає існування того, хто його творить, проголошує, висловлює, і того, хто його чує, слухає, сприймає, реалізує. В Особі Бога ці дві "особливості слова" становлять єдину неподільну діалогічну реальність. Звідси – апріорна діалогічність людини. "Можливо, – як зазначив Й. Рацінгер (нинішній Папа Римський), – вся вічна таємниця, що названа Богом, від початку полягає в максимально наполегливому і ніколи не досягаючому кінцевого результату – виклику людини на діалог, який крізь усі перешкоди та бар'єри дозволяє почути "Логос", справжнє слово, з якого походять усі слова і який безконечно прагне виголосити всі слова" [331, с. 58]. Отже, Слово стає формою соціалізації духа, діалогічним засобом його олюднення.

Духовне буття людини засвідчує благодіючий вплив слова Божого не безпосередньо, але опосередковано через її власне слово. Їх змістова відповідність символізує духовну конгеніальність (спорідненість) Породжувального й породженого начал. Слово здійснює колосальний вплив на розвиток свідомості особистості в цілому. На думку В.О. Сухомлинського, "слово – найтонший дотик до серця: він може стати і ніжною запашною квіткою, і живою водою, що повертає віру в добро, і гострим ножем, і розжареним залізом, і брудом. Слово обертається найнесподіванішими вчинками навіть тоді, коли його немає, а є мовчання. Там, де потрібне гостре, пряме, чисте слово, іноді ми бачимо ганебне мовчання. Це найогидніший вчинок – зрада. Буває й навпаки: зрадою стає слово, яке повинне берегти таємницю. Мудре і добре слово дає радість, нерозумне і зле, необдумане і нетактовне приносить біду. Словом можна вбити й оживити, поранити і вилікувати, посіяти тривогу і безнадію, і

одухотворити, розсіяти сумніви і засмутити, викликати посмішку і сльози, породити віру в людину і зародити невіру, надихнути на працю і скувати силу душі...” [391, с. 55].

Власне через слово людина співвідносить себе з іншою і пізнає її, а водночас і себе. Психологічні дослідження засвідчили, що вихідною формою розвитку ціннісно-сислової свідомості дитини є позиція інтерсуб’єктності, завдяки якій досягається нерозчленоване знання-переживання нею навколишнього світу і себе в ньому [144; 148]. Ці знання-переживання, які виникають у процесі спілкування з іншими, сповнюються суб’єктивним сенсом, утворюючи смислове поле психіки людини, що є діалогічним за походженням та структурою. Смилові утворення, як вважає З.С.Карпенко, задають ту цільову перспективу, в світлі якої в подальшому людина виправдовує своє існування, реалізує задум самої себе як унікальної духовної істоти, пізнає і здійснює своє справжнє покликання [144].

Солідаризуючись з Фоною Аквінським, Х.-Г. Гадамер відзначає три відмінності між людським і божественним словом:

1) людське слово, на противагу божественному, творить не актуально, а потенційно, не саму річ, а уявлення про неї;

2) людське слово недосконале, що зумовлено недосконалістю самого людського духа, який ніколи не буває присутнім повністю у самому собі, тому й людське слово, на відміну від божественного, не є одним-єдиним словом, а має послуговуватися безліччю слів;

3) оскільки людське слово, хоча й спрямоване на річ, не містить її у собі як ціле, воно змушене безперервно переходити до все нових і нових концепцій і в жодній з них не дістає цілковитого завершення [72, с. 492]. Та саме ця відмінність людського слова від божественного має і позитивний аспект: вона становить основу безконечної творчості духа, постійного його виходу за власні межі і вияву свободи для побудови нових концептуальних систем. У цьому процесі відбувається справжнє створення, але не світу речей, як у божественній творчості, а світу понять, які ілюструють єдність духа не в одномоментне,

одноразове творення реального світу, а в безупинне, безперервне, безконечне творення світу культури, науки, мистецтва [285, с. 135].

По-третє, Бог, постаючи у статусі Творця, надає людині можливість бути співтворцем її діалогу з Іншим. Згідно з Книгою Буття 1, людина є вінцем усього створіння. З одного боку, вона поєднує у собі все створене, з іншого ж – є образом Бога. І це дає їй право та визначає покликання давати імена створінню і панувати над ним.

Як зазначалося вище, взаємини ж людини із іншими сущими створеного світу сповнені любов'ю, яка покликана проявляти в Іншому його потенційну красу і доцільність у реалізації Божественного плану, щоб у такий спосіб створіння відкрилося на уславлення Творця. Тому людина є відповідальною за свої взаємини зі створінням.

Взаємодіючи зі створінням, людина може бути не лише суб'єктом взаємодії по відношенню до створіння, але й об'єктом його впливу, що в єдності утворює середовище реалізації людини і як живого організму, і як духовної істоти. Людина первинно вибирає (у цьому її привілей, але й її відповідальність) той чи інший модус взаємодії зі світом. Вона, як зазначив М. Бубер, може обрати функціональний орієнтувальний підхід, за яким світ виступає як “Воно”, а взаємодія набуває форми “Я – Воно”. У змісті такої однобічної орієнтації (адже це орієнтація на кшталт суб'єкт-об'єкт, а не суб'єкт-суб'єкт) криється небезпека руйнування істинної вартості та значущості світу при позбавленні не лише його, але й себе повноти розкриття та розуміння. Протилежним до цього є актуалізувальний, особистісний, діалогічний підхід. Його форма – “Я – Ти”-ставлення вказує на рівноцінність суб'єктів діалогу, на відкритість до взаємотворення.

“Якщо людина буде ставитись до світу лише як до ворожої сили, як до “Воно”, як до лабораторії експериментатора, її діяльність може привести до руйнування цілісності природи, розп'яття її на частки, а в підсумку – до руйнування цілісності людського життя як природного, такого, що відбувається у природі. Отже, крім відношення “мати”, або відношення зі світом як “Воно”,

виникає відношення зі світом, яке ґрунтується на понятті “бути”, яке ставить світ і людину в стан рівності, взаємоповаги. А це можливе, коли природа постає щодо людини в ситуації діалогу. Так розумів природу Гете, для якого вона поставала як першопричина буття, як Мати-Природа, спілкування людини з якою звеличує її, прилучає до буття...” [285, с. 110-111].

По-четверте, духовна природа людини настільки об’єктивується, зберігається та твориться, наскільки людина є представленою в житті Іншого, живе для *Іншого*. Як влучно зауважує З.С. Карпенко, “кожній людині притаманна вроджена апріорна інтенція “Ти” – ідеальний суб’єкт, “місце” заповнення екзистенційно-ціннісного “вакууму” всяким потенційним суб’єктом, – яка може реалізуватися не лише в людському спілкуванні, а й в особливому сприйнятті навколишніх об’єктів як одухотворених. Проте вроджена іманентна орієнтація “Ти” є тільки передумовою духовності, можливістю знаходження смислу в інобутті іншого, а відтак і самого себе; можливістю, яка стає фактом самоствердження в силу реального співбуття з “Ти”, який цей смисл об’єктивує, робить самоочевидним твірним началом світозміни і саморозвитку” [143, с. 161].

Ф. Шлейєрмахер, Л. Фейєрбах, М. Бахтін, К. Ясперс, Г. Марсель та ін. заклали основи тлумачення діалогу гуманістично-орієнтованою психологією як суб’єкт-суб’єктного спілкування людей, що базується на апріорному внутрішньому прийнятті суб’єктами один одного як самодостатніх, індивідуально-неповторних особистостей.

Можна означити дві площини реалізації діалогічності людини як створіння – вертикальну та горизонтальну. Вертикальну площину репрезентує діалог “Людина – Творець”, горизонтальна представлена діалогом “Людина – інше Створіння”. Горизонтальна площина – це площина реалізації окремої людини у стосунках з іншими, з навколишньою дійсністю в цілому. Онтогенетичний вектор духовного зростання людини репрезентує вертикальна площина, горизонтальна площина відображає реалізацію духовних цінностей в контексті міжособистісної взаємодії. Пріоритет вертикалі пояснюється тим, що лише у

стосунках із Творцем людина ініціює свою добродійну суб'єктність, реалізує свою духовну, Богом даровану природу.

Ми розглядаємо діалог як *суб'єкт-суб'єктну форму спілкування людей, під час якої відбувається аутентичне представлення “Я” людини в аутентичній множинності інших “Я”*. Йдеться про такі різновиди діалогу, як внутрішньоособистісний та міжособистісний діалоги.

Внутрішньоособистісний діалог відбувається поза сферою взаємин зі світом – природою, суспільством, довкіллям в цілому. Людина при цьому виступає суб'єктом пошуку себе, самопізнання та самовдосконалення через додання внутрішніх суперечностей в акті самовизначення.

Ми певні того, що саме внутрішній діалог є чи ненайголовнішим механізмом розвитку духовності особистості. Внутрішній діалог був і залишається складною проблемою, яка сьогодні вимагає ретельного вивчення – пошуку найзагальніших психологічних основ, механізмів його функціонування. Складність проблеми впливає зі складності психічних та духовних реалій людини.

Власне, саме внутрішній діалог як особлива форма взаємодії почала цікавити людину ще здавна. Так, уже в працях філософів античності можна знайти його тлумачення. Зокрема, у Геракліта діалог – це “пошук себе”, “пізнання себе”; у Демокріта – “моральна оцінка через автономію душі і “власного Я”; в Антифона – “необхідність володіти собою, здолати себе, що є передумовою справедливого ставлення до ближнього”; в Антисфена – “свобода себе” в духовному розумінні”; у Платона – “мова, звернена до себе самого”, “самопізнання”, “війна із собою”, “самоподолання”.

Щоправда, більшість людей, на думку О.І. Зеліченка, майже увесь час перебувають у стані індивідуальності відносно того, що діється в них “всередині”. Цей стан він називає самототожністю. Вихід із нього вимагає прояву здатності людини до рефлексії – прагнення глянути на себе “збоку”, поспостерігати за собою. “Звичайна” людина, ставши на певний час

спостерігачем, може знову повернутися в стан самототожності, але цей стан вже буде якісно новим, відмінним від попереднього.

Інтенційність внутрішнього діалогу полягає в існуванні можливостей стати спостерігачем за собою, що, у свою чергу, передбачає існування особистості як полісуб'єкта процесу внутрішнього діалогу, адже як вважають філософи-екзистенціалісти, “сама природа психіки людини повинна породжувати цих суб'єктів” [96, с. 81]. В.С. Біблер вказує на те, що під час пізнання актуалізується роздвоєність суб'єкта цього процесу. З одного боку, – це суб'єкт творчої свободи, безмежної активності, а з іншого, – це суб'єкт споглядання, уваги до речей самих по собі, відокремлених і протиставлених суб'єктові [96].

Результати проведеного опитування молодих людей підтверджують тезу про полісуб'єктність процесу внутрішнього діалогу. Провівши в ході дослідження теоретико-аналітичну ідентифікацію суб'єктів внутрішнього діалогу, представлених у працях вітчизняних психологів, ми отримали різне означення цих суб'єктів. Зокрема, “Я духовне” і “Я наявне” (Т.О. Флоренська), “Я-рефлексивне” і “Я-діяльнісне” (В. Титов), “Множинність Я і Я вихідне” (О. І.Зеліченко), “Особове Я” і “Особистісне Я” (М. Савчин) та ін.

Беручи до уваги результати емпіричного дослідження, ми виокремили такі суб'єкти внутрішнього діалогу: “Сутнісне Я”, “Множинне Я” та “Особистісне Я”. Кожен із них, на нашу думку, має свої особливості формування в процесі розвитку та життєдіяльності.

З появою на світ людини її психіка є певним потенціалом її розвитку як особистості. Цей потенціал становить її “Сутнісне Я”. І це “Сутнісне Я” – вроджене, іманентне (О.І. Зеліченко, С.Л. Франк, Е. Фромм та ін.), воно презентує деякий теоретично досяжний ідеал досконалого буття – єдність “Я-ідеального” і “Я-духовного”.

“Ідеальна реальність – це те, що утворює “форму” предметів і виражається в їх структурі, в числових і геометричних співвідношеннях, у логічному підпорядкуванні чи супідрядності, у відношеннях причини і наслідків, якості і кількості, суперечності і єдності, цілісності і частковості...” [420, с. 7]. Можна

сказати, що всезагальні категорії культури, що є продуктом соціального розвитку суспільства, становлять надіндивідуальний феномен, який виступає провідним чинником формування індивідуальної свідомості людини. Конститутивним стрижнем цього феномена є духовність. Вона виступає інтенціональним психічним утворенням, що несе в собі потенціал вершинного людського. Саме духовність (“Я-духовне”) задає можливості розвитку її як особистості шляхом вільного вибору орієнтирів власного життя. Якщо ідеальна реальність – нормативна, ригідна стосовно людини, то “Я-духовне” – це творче, вільне “начало іншого порядку в душевному житті, “глибокий логос”, це інтенція надіндивідуального буття, це світло знань” [348, с. 12].

Ми вважаємо, що прагнення до надіндивідуального прояву виводить діалог у простір взаєморозуміння, який дозволяє проявитися індивідуальній духовності. Духовний “контакт” як обмін інтенціями і смислами передує “заповненню” міжособового простору діалогу предметним змістом. “Ми віримо і визнаємо, що не від розмови ми розуміємо іншого, а силою внутрішнього спілкування, і що слова сприяють загостренню свідомості, усвідомленню духовного обміну, що здійснився... Ми визнаємо взаємне розуміння навіть найделікатніших, часто майже неочікуваних відтінків смислу, але це розуміння встановлюється на загальному тлі духовної зустрічі, яка вже відбулася попередньо” [418, с. 47].

Тенденція представленості в свідомості людини значної кількості ситуативно-рольових Я, дає підстави стверджувати: значне місце у свідомості особистості займає *соціальне Я* або “Множинне Я”. Його зміст визначають інтерналізовані соціальні норми поведінки, знання, вміння, культурні потреби і установки. “Множинним Я” людина “вростає в культуру і соціум”, стає суб’єктом професійної діяльності і суб’єктом соціальної комунікації. “Сутнісне Я”, як біологічно-задане, отримує “розширення” (доповнення, а то й протиставлення) у “Множинному Я”. “Особистісне Я” – результат взаємовпливу “Сутнісного Я” і “Множинного Я”. “Особистісне Я” змінює, як зауважив М.В. Савчин, контури, програми, долі, які задає “Сутнісне Я”, надаючи їй

(людині – О.К.) неповторності. Ця неповторність, ця “корекція” відбувається під впливом формування “Множинного Я”.

Отже, навколо “Сутнісного Я” формується певна “Множинність Я”. Причинами їх виникнення є, на думку П.П. Горностая, О.І. Зеліченка, Я.Л. Морено, прийняття людиною упродовж життя різних ролей (залежно від включення в ту чи іншу групу); різноманітність діяльності, що пояснюється розмаїттям спонук, які змушують діяти для їх задоволення і, таким чином, функціонують як незалежні “Я”; присутність у психіці, безлічі образів людей, які сприймалися і які справляють мимовільний вплив на людину.

“Множинне Я” – це сукупність штучних “Я” – це, як їх назвав Г.І. Гурджієв, “одежа”, “личина” сутності. “Множинне Я” може настільки тісно і щільно увійти у свідомість людини, що “для “Вихідного Я” (у нашому розумінні, це “Сутнісне Я”) з його спонтанною (термін Е. Фромма) активністю не залишається місця – “людина перестає бути” [113, с. 66]. Відбувається постійна зміна “Множинного Я” через “вихід “складового” елементу на арену свідомості “Особистісного Я”. “Особистісне Я”, орієнтуючись лише на “Множинне Я”, втрачає свою автентичність, оскільки останнє залишається ригідним з моменту засвоєння і єдине, що може змінюватися, – це частота використання його складових.

Однак, можливе і наближення “Особистісного Я” до “Сутнісного Я” за умови збереження “дистанції” між “Множинним Я” та “Сутнісним Я”, а також між “Множинним Я” та “Особистісним Я”. Ця дистанція дає можливість “Сутнісному Я” розгортатися, збільшувати свою життєву силу і силу протистояння, а отже, задає перспективу “прорватися” до “Особистісного Я”. Так, незалежно від розмаїття життєвих ситуацій людина залишається сама собою, підпорядковуючи собі “Множинне Я” і скеровуючи, відповідно до своєї сутності, “Особистісне Я”. У свою чергу, “Особистісне Я” використовує досвід реалізації “Множинного Я”, а також досвід переживання “Сутнісного Я”, веде людину шляхом самовдосконалення і самоперевершення.

У цьому випадку внутрішній діалог – це діалог між “Особистісним Я”, “Множинним Я” та “Сутнісним Я” (рис. 2.4.3.1).

ОСОБИСТІСНЕ Я

↑ ↓

МНОЖИННЕ Я

↑ ↓

СУТНІСНЕ Я

Рис. 2.4.3.1. Структурно-функціональний зміст внутрішнього діалогу.

На рівні “Особистісного Я” виникають питання й дилеми, що вимагають відповідей: чому, навіщо, за що, як, куди? Людина перебуває в пошуках сенсу життя, вчинку і т.ін. і цей пошук може обмежитися лише діалогом “Особистісного Я” з “Множинним Я”, а може дійти й до діалогу із “Сутнісним Я” (екзистенціальні питання), залежно від рівня розвитку її “Особистісного Я”. “Сутнісне Я” може бути спостерігачем чи контролером, радником чи “останньою інстанцією, до якої апелює людина”, а, можливо, буде “відсутнім”, “виключеним” з цього процесу. Момент “виключення” (може бути зумовлений і дією механізмів психологічного захисту) призводить до психічного неблагополуччя людини (у Т.О. Флоренської – це витіснення “Наявним Я” – “Духовного Я”).

В такому розумінні духовний розвиток людини відбувається за умови прийняття “Особистісним Я” загальнолюдських цінностей – добра, краси, істини, смислу життя, огляду і надання їм суб’єктивної значимості, коли “Множинне Я” формується з огляду на ці цінності. В мінливому світі, як вважає С.Б. Кримський, діалогічність людини постає здатністю переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатністю творити внутрішній світ, завдяки якому реалізується собі тотожність людини, її свобода від жорсткої залежності від мінливих ситуацій [200]. У процесі внутрішнього діалогу відбувається актуалізація духовного потенціалу, його “розгортання” та розвиток. Вираженням, голосом “Сутнісного Я”, як уже зазначалося, є совість,

екзистенційний пошук, любов, творча інтуїція. Глибина внутрішнього діалогу залежатиме від рівня представленості “Сутнісного Я” у свідомості людини, вихід його із пласту несвідомого та проєкції на “Особистісне Я”.

Отже, правомірним буде стверджувати, що виникнення внутрішнього діалогу відбувається за умов існування особистості як полісуб’єкта, який репрезентує соціальну, психічну та духовну природу людини.

Виходячи з характеристики навколишнього світу як системи реальних взаємин, в які включається людина (Л.С. Рубінштейн), розвиток духовності особистості, на нашу думку, не обмежується розгортанням потенційних можливостей “Сутнісного Я” особистості, але й ініціюється і коригується зустрічними впливами інших людей, з якими взаємодіє індивід. Апріорне діалогічне світоставлення людини створює можливості об’єктивації особистісного смислу через реальне співбуття з “Ти”, який робить цей смисл духовним, твірним началом світозміни та саморозвитку. В такому розумінні діалог дає можливість розвитку людини як духовної особистості, функціонуючи внутрішньо (само-буття) та зовнішньо (спів-буття). Зовнішнє спів-буття передбачає сакралізацію життєвого контексту особистості у відповідності з її внутрішньою сакраментальною природою.

Основною метою міжособистісного діалогу в процесі розвитку духовності, на нашу думку, є досягнення синергійної взаємодії, взаємне збагачення та підсилення діалогічних інтенцій його учасників. Беручи до уваги індивідуальну неповторність особистості, слід очікувати й фасилітаційний ефект від обміну суб’єктивними вподобаннями, цінностями, життєвим досвідом учасників спілкування.

Особливістю міжособистісного діалогу як методу розвитку духовності, є його порівняв розгортання. Ця особливість впливає з реально існуючої системи відношень людини з навколишньою дійсністю, опосередкованої “культурними” значеннями і “духовними” смислами.

Почнемо з того, що ставлення людини до світу, на думку Д. Гільдебранда, завжди інтенціональне [477]. У межах сфери такої інтенціональності існує

багаторівнева взаємодія зі світом – від звичайного “знання про” до наочного сприйняття, від самого лише сприйняття до розуміннєвого вникнення, від простого незацікавленого розглядання до захопленого заглиблення, внутрішнього прийняття.

На нашу думку, міжособистісний діалог, у процесі якого відбувається розвиток духовності, передбачає різні рівні взаємодії його учасників з притаманними їм характером і мірою взаємопізнання та взаємозаглиблення. Для кращого розуміння суті порівнєвого розгортання міжособистісного діалогу ми ввели поняття духовного медіуму – змістового простору діалогічної бесіди (аналогія простору як фізичної величини), межі якого є мінливими залежно від досягнення певного рівня діалогічного спілкування учасниками взаємодії.

Поетапність розгортання міжособистісного діалогу та можливість досягнення його учасниками розвивального ефекту, на нашу думку, визначається специфікою функціонування міжособистісного діалогу як такого. У міжособистісному діалозі можна означити три якісно відмінні рівні (ступені) діалогічного контакту:

Перший рівень – контакт із позиції “Я” – “Інший”. У нашому розумінні, “Я” – це факт існування й діяльності конкретної людини, яка живе та діє серед інших. “Інший” же – це людина, яка живе поруч із нами, яка є водночас “Іншим” і “одним з Інших”. В такому розумінні кожен учасник діалогу виступає “Іншим” по відношенню до співрозмовників. І тут кожне “Я” є не лише вираженням самосвідомості, але й реальним суб’єктом, який пізнає себе, пізнає іншого поза самим собою та себе в “Іншому”. А тоді “Інший” по відношенню до кожного конкретного “Я” виступає “Я – адресатом”, тим, з ким співрозмовників поєднує певний предметний зміст – повідомлення, факт, позиція, змістовне звернення і т.д. Відношення “Я” – “Інший” ніколи не є загальним, а завжди конкретне, воно є неповторним (виходячи з неповторності опонентів) та єдиним, незалежно від того, чи йдеться про одностороннє сприйняття, що прямує від “Я” до “Іншого”. Бо ж цей “Інший” також є певним “Я”, для якого наше “Я” може бути власне тим “Іншим”. На першому рівні діалогічного контакту відбувається

взаємопредставлення учасників діалогу, що передбачає формування здатності до діалогічного вислуховування (Т.О. Флоренська), емпатійного слухання один одного учасниками діалогу (К. Роджерс), а також формування доміанти на “Іншому” (А.А. Ухтомський).

Другий рівень діалогічного контакту – це взаємодія учасників з позиції “Я” – “Ти”. Його особливістю є взаємоприйняття. Кожен учасник діалогу приймає іншого як співрозмовника – опонента, який бачить інакше, розуміє інакше і цим становить цінність для самопізнання та саморозвитку. На цьому рівні відбувається справжній вихід в міжособистісний простір та емоційно-сміслову наближення один до одного, що є каузальним наслідком включення механізмів сприймання.

Третій рівень – “Я” і “Ти” утворюють нову реальність – “Ми”, яка “є розширенням “Я” за його первинні і природні межі”. Приймаючи позицію “Ми”, маємо справу зі спільною духовною реальністю опонентів, тобто, на нашу думку, відбувається взаємодія “Сутнісних Я” на рівні надіндивідуальної форми. Можна сказати і про формування єдиного “Ми” відносно предметного змісту – об’єкту пізнання. Учасники діалогу стають рівноправними, повноцінними суб’єктами, що звернені в процесі пізнання до одного об’єкта. У справжньому діалозі ніхто не прагне до монологу, ніхто не бореться за перше місце і кожен допомагає іншому, допомагає розкритися духові діалогу як живому цілому (Г. Померанц). Так, формування “Ми” – позиції учасників – передбачає прояв суб’єктної активності учнів як по відношенню один до одного, так і до змістовного простору міжособистісного діалогу.

Розвиток духовності посередництвом діалогу як методу відбувається за умов дотримання таких принципів його змістового наповнення, організації та структури.

1. *Аксіологічність* – особистість іншого є відмінною за інтересами, цінностями, життєвими позиціями. Саме вони і становлять цінність іншої людини як такої, що “бачить інакше”, “розуміє інакше”, “думає інакше”. “Я”, як самість, знаходить підтвердження в “Ти”, знаходить власну відмінність. “Звідси

також впливає, що вроджена іманентна орієнтація “Ти” є лише передумовою духовності, можливістю знаходження смислу в інобутті іншого, а отже, й самого себе: можливістю, яка стає фактом само-ствердження через реальне співбуття з “Ти”, який цей смисл об’єктивує, робить самоочевидним твірним началом світозміни й саморозвитку” [148, с. 106].

На думку С. Л.Франка (у його вченні про неосяжне), будь-яке безосудне самобуття стає “Я”, лише виходячи за свої межі, існуючи для “Іншого” в “Іншому”. Однак тут присутній і зворотний зв’язок між “Я” – “Ти”, адже кожне “Ти” так само стає собою, лише “залишаючи себе задля іншого”. Інший для нас подібний, як вважає М.М. Бахтін, до предмету: завершений в часі і просторі “естетичний”, тоді як ми для себе є непередметними та незавершеними. “Зовнішній” погляд на самих себе формують “Інші”, внутрішній світ яких ми пізнаємо шляхом діалогу.

2. *Цілісність* – діалог відбувається між цілісними особистостями. Цілісність передбачає інтеграцію усіх якостей, рис, ознак людини в єдиний комплекс-представлення, що розкривається в процесі діалогічної взаємодії, зберігаючи “дистанцію” цілісності суб’єкта пізнання. Інакше кажучи, діалог з іншим “Я” (“Ти”) – це цілісний діалог, який “неможливий із “темпераментом”, “з характером”, “із самооцінкою”, “з невротиком” ... – він можливий лише з людиною як вільною особистістю, що перебуває поза якими б то не було об’єктивними визначеннями” [148, с. 107].

3. *Взаємна суб’єктна активність* – діалог передбачає взаємну активність його учасників, які займають суб’єктну позицію один до одного. Взаємна активність визначатиме рівні розвитку діалогічного спілкування та можливості пізнання внутрішнього світу Іншого. “Оволодіти внутрішньою людиною – пише М.М. Бахтін – побачити і зрозуміти її не можна, роблячи її об’єктом неупередженого і нейтрального аналізу... Ні, до неї можна підійти і її можна розкрити – точніше змусити її розкритися – тільки шляхом спілкування з нею, діалогічно” [148, с.108].

Інструментальне ставлення до партнера, що може носити характер суб'єкт-об'єктних стосунків – це, на думку О.В. Киричука, функціональний, рольовий і тимчасовий зв'язок. Власне, суб'єкт-суб'єктна активність – це аспект симетричності пізнання людьми один одного, під час якого відбувається взаємопредставлення, взаємовплив та взаємооцінка.

4. *Діалогічна свобода* – це стан свободи суб'єктів діалогу, що визначається вільним вступом та виходом з діалогу, відчуттям меж власної активності, можливостей пізнання “Іншого”, розкриття себе, свободи оцінки себе, обставин свого життя та самовизначення.

Духовний стан свободи виникає, коли є зовнішні можливості вибору і внутрішня готовність здійснити цей вибір. Суб'єкт діалогу, створюючи нові смислові конструкції, виступає творцем, що є вільний по відношенню до навколишньої дійсності, до інших. Свобода відносно інших виявляється в прийнятті “альтернативного мислення” співбесідника – усвідомленні, що є можливою різною інтерпретацією тих же суджень іншою людиною. Свобода виводить людину за межі дії необхідних сил. Автономність та спонтанність “Я” є вираженням її зв'язку з “Іншим”. Вільне “Я” наче заглиблюється у всеєдність “Ми” (яким виступає суспільство), знаходячи в ній ґрунт для своєї свободи [113, 348, 420].

Таким чином, підсумовуючи наші міркування щодо християнсько-психологічного трактування діалогу як засобу духовного розвитку особистості, доходимо висновку: інтенціональність людської психіки становить іманентний сакраментальний потенціал, налаштований на любовне прийняття “Іншого Ти”, за допомогою якого відбувається синергійне підсилення і розгортання духовного змісту суб'єктів міжособистісної взаємодії, їх взаємне збагачення і долучення до культурних цінностей і Святинь Духа. Наслідком діалогічного спілкування є стосунки, в яких звершується основний принцип духовного буття людини – Любов.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II

1. В осмисленні сутності людини та її життєздійснення в історії психології простежуються дві світоглядні тенденції – гуманізм і матеріалізм. У рамках гуманізму людське начало набуло статусу самовартісного, однак, “піднявши прапор декартівського раціоналізму”, його прибічники не приділяли належної уваги ціннісним “глибинам” і “вершинам” людської екзистенції. Матеріалістична тенденція вела до редукції психологічного розуміння людини до зручного в управлінні й контролі анатомо-фізіологічного субстрату.

2. Реалізація християнсько-орієнтованого підходу у віковій та педагогічній психології дозволить спрямувати наукові пошуки по широкому спектру проблем – від індивідуальної сутності, потенціалу самоздійснення до діяльної самореалізації (психосоматичної, соціокультурної, духовної тощо) в різних соціокультурних контекстах. Беручи за основу методологічні опції О.А. Донченко, К. Уілбера, С. Грофа, Д. Леонгарда, С. Рей та ін., дотичні до християнської антропології, ми розглядаємо людину як холономно влаштовану реальність, яку творять такі структурні рівні, як тіло, душа, дух. Разом вони становлять комплементарну цілісність, що визначає трансцендентальну універсальність та доцільність існування людини. Особистість у контексті християнсько-орієнтованого підходу постає як ноологічна сутність, що характеризується потенційною універсальністю, творчо-вольовою спрямованістю, іманентною здатністю до вибору добра та заперечення зла, онтологічною готовністю до самопізнання та самовизначення у спосіб самообмеження аж до самозречення заради утвердження трансцендентних духовних цінностей.

3. Творення холістичної за будовою і фундаментально-технологічної за призначенням концепції психології духовного розвитку особистості потребує аксіопсихологічного моделювання феномена духовності як складної динамічної системи смислових утворень особистості, репрезентованої етичним, естетичним, пізнавальним та екзистенційним змістами процесів відображення та конструювання дійсності, що проявляється на трьох рівнях існування людини –

інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному та метасуб'єктному. Духовний розвиток – це процес актуалізації й опредметнення сакраментальних духовних інтенцій Сутнісного Я – добра, краси, істини, блага як сенсу людського життя загалом та суб'єктних здатностей, що зумовлюють трансформацію відповідних смислових утворень у спосіб самопізнання, самовизначення, самотворення, самотрансценденції особистості шляхом її приєднання до метафізичної сакральної реальності та сповнення Духовного ідеалу.

4. Релігійна віра є складним психодуховним феноменом, телеологічним ядром психології духовного розвитку особистості. Психологічний зміст релігійної віри творять такі її структурні компоненти: сфера несвідомого як апріорне онтологічне джерело її прояву; когнітивно-рефлексивний компонент, що передбачає знаходження та усвідомлення об'єкта віри; емоційно-ціннісний компонент, який забезпечує виокремлення об'єкта віри як значущого; мотиваційно-вольовий компонент, що визначає дієвість релігійної віри як спроможність людини до здійснення екзистенційного вибору. Виходячи з розуміння людської суті як комплементарної єдності тіла-душі-духа, можна диференціювати віру за місцем її “народження” – у горизонтальній та рівнем становлення особистості – у вертикальній площинах. Відтак можна говорити про віру організмично-вітальну (як психічний механізм, який визначає здатність людини до адаптації) та екзистенційно-культуральну (як стан свідомого прийняття та творення цілісного образу гідного життя людини), які є покликом тіла та “порухом людської душі”, та віру онтологічну (як глибинну інтенцію, що визначає екзистенційну спрямованість людини до знаходження істинних вартостей буття). Остання має виключно суб'єкт-суб'єктну орієнтацію та є способом існування діалогу між людиною та її Творцем.

Динаміка релігійної віри обумовлена наявним станом структурної організації віри – особистісним досвідом віри як невід'ємної частини життєвого досвіду людини, що значною мірою визначає напрям і зміст її духовного розвитку. Життєвий досвід і досвід віри взаємообумовлені, оскільки певні обставини життя можуть стати чинниками зміцнення релігійної віри, її

трансформації аж до зміни сценарію долі. Процесуальність релігійної віри не заперечує типової для релігійних вірувань людини усталеності, яку забезпечують індивідуально-особистісний, соціально-перцептивний, соціально-нормативний фактори внутрішньої мотивації.

5. Християнсько-орієнтований духовний розвиток особистості визначають сакраментальність, суб'єктність та діалогічність. Зміст сакраментальності як джерела духовного розвитку визначає положення про те, що людина є апріорним носієм Божого образу. Когнітивно-емоційне осягнення цієї даності духа ініціює в людини прагнення своїми думками, вчинками, діями відповідати образу Бога, бути гідним Його. Водночас духовна іпостась реалізується завдяки суб'єктності як механізму особистісного становлення. Суть останнього визначає інтегративна єдність змісту активності (духовного божественного) та суб'єктних здатностей людини. “Індивідуальний ресурс” суб'єктної активності визначають два інформаційно-енергетичні потоки – трансцендентне та іманентне. Трансцендентний потік представлений трьома різновидами: онтологічно-трансцендентним (Творець → людина), феноменологічно-екзистенційним (людина → Світ, в якому людина існує) та трансцендентально-іманентним (аспект самопізнання та самоставлення). Його метафізичною метою є ініціація та допомога в реалізації потенційних можливостей людини розвиватися відповідно до її онтологічного покликання. Феноменологічно-екзистенційний аспект духовності забезпечує соціокультурну мотивацію і творче самовираження особистості, а іманентно-трансцендентальний визначає самоконституювання суб'єкта та живить “зону його найближчих перетворень”.

Діалогічність у контексті нашого дослідження розглядається у двох взаємообумовлених ракурсах: як апріорна налаштованість людини на спосіб її буття у світі і як природовідповідний метод (засіб) духовного розвитку особистості. Зміст першого ракурсу визначають такі ключові аспекти: божественне і людське у природі людини від початку становлять діалогічну реальність; сам факт творення людини за образом і подобою Бога, який є Словом, визначає творчу, символіко-семіотичну здатність людини; Бог,

постаючи у статусі Творця, дає людині змогу бути співтворцем її діалогу з Іншим; духовна природа людини настільки об'єктивується, наскільки вона є представленою в житті Іншого, живе для нього. Діалогічність людини як створіння реалізується у двох площинах – вертикальній (“Людина – Творець”) та горизонтальній (“Людина – інше Створіння”). Онтогенетичний вектор духовного зростання особи репрезентує вертикальна площина, горизонтальна площина відображає реалізацію духовних цінностей в контексті міжособистісної взаємодії. Це дозволяє розглядати діалог як метод розвитку духовності особистості, в умовах якого відбувається аутентичне утвердження одного “Я” посеред множини інших “Я”, забезпечуючи взаємозв’язок внутрішнього (само-буття) та зовнішнього (спів-буття) векторів життєздійснення.

Основні положення II розділу подані в таких публікаціях автора:

1. Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід: Монографія. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. – 440 с.
2. Климишин І.А., Климишин О.І. Збагнути світ і себе в ньому: Монографія. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. – 204 с. (3-тє видання).
3. Климишин І.А., Климишин О.І. Синиці й журавлі: у пошуках першооснов буття: Монографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 128 с.
4. Психологічна сутність моральності як компонента духовності особистості // Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції “Проблеми, закономірності та перспективи морального розвитку особистості”. – Рівне: Рівненський державний гуманітарний у-т. – 2006. – С. 86-92.
5. Структурно-функціональні особливості організації духовної природи особистості // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України / за ред. С.Д.Максименка. Вип. 6. – К., 2006. – Т. VIII. – С.134-140.
6. Психологічні аспекти національної безпеки: християнська орієнтація. Психологічні аспекти національної безпеки // Збірник тез міжнародної

- наукової-практичної конференції: 22-23 березня 2007 року. – Львів: “Арал”, 2007. – С.105-107.
7. Конструктивність взаємодії релігії та психології в умовах духовного відродження суспільства // Наука і релігія в духовному відродженні суспільства. Збірник доповідей міжнародної конференції. – Одеса: ХГЕУ. – Т.2. – 2007. – С.82-88.
 8. Епістемологія особистості в християнській психології // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. Спеціальний випуск. Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – С.17-20.
 9. Християнська психологія: важливий ракурс психологічних досліджень людини // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – Вип. 13. – Ч. 2. – С. 150-157.
 10. Герменевтика трискладової організації людини у християнській психології // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – Вип. 13. – Ч.1. – С.143-151.
 11. Теоретичне осмислення змісту соціалізації особистості: християнсько-орієнтований підхід // Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України Проблеми загальної та педагогічної психології/ за ред. С.Д. Максименка. – Т.Х, част. 2. – К., 2008. – С.240-246.
 12. Християнсько-психологічний ракурс осмислення проблеми “Людина-Середовище” // Актуальні проблеми психології. Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України/ за ред. С.Д. Максименка. – Т.VII, випуск 15. – К., 2008. – С. 125-128.
 13. Творчість як спосіб репрезентації духовної природи особистості // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. Спеціальний випуск. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – С.167-173.
 14. У пошуках визначальних основ методології дослідження феномена віри // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – Вип. 14. – Ч.1. – С.163-171.

15. Християнські релігійні імперативи як засіб консолідації суспільства // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXV Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ІІІІ “Наука і освіта”, 2009.– С.189-191.

РОЗДІЛ ІІІ

ПОРІВНЯЛЬНЕ ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ДОРΟΣЛОЇ ОСОБИСТОСТІ ПРАКТИКУЮЧИХ ТА НОМІНАЛЬНИХ ХРИСТІЯН

3.1. Принципи і параметри діагностики духовного розвитку особистості

Впровадження християнсько-орієнтованого підходу в експериментальне дослідження християнсько-психологічних основ духовного розвитку особистості зумовлює потребу методологічного обґрунтування та методичного опрацювання проблеми діагностики духовного розвитку особистості. Феноменологічна складність духовності обумовлює відсутність на сьогодні чіткої системи діагностичних засобів пізнання її суті. Як влучно зауважує Е.О.Помиткін, поки що “практично не існує психодіагностичного інструментарію, спрямованого на дослідження рівня децентрації, духовної самоідентифікації особистості, рефлексії, трансценденції та усвідомлення буттєвої єдності” [312, с.201]. Це, у свою чергу, вимагає вирішення питання про методологічні принципи та параметри діагностики християнсько-психологічних особливостей духовного розвитку особистості.

Беручи за основу результати теоретичного аналізу психологічного змісту духовності з позицій системно-структурного підходу до вивчення особистості (Б.Г.Ананьєв, З.С.Карпенко, О.В.Киричук, О.П.Колісник, А.В.Петровський, К.К.Платонов, В.О.Татенко, Ж.М.Юзвак, Т.С.Яценко та ін.); вікові закономірності психічного розвитку особистості (Л.І.Божович, І.С.Булах, І.С.Кон, Г.С.Костюк, С.Д.Максименко, М.В.Савчин та ін.); філософсько-психологічні опції природи людської особистості С. Грофа, О.А. Донченко, З.С.Карпенко, Ф. Лаут, Д. Леонгарда, С. Рей, К.Уілбера та ін.; положення про сакраментальну природу людської особистості (Б.С.Братусь, Ф.Ю.Василюк, М.В.Савчин, В.І.Слободчиков, С.С.Хоружий та ін.); закономірності та механізми духовного розвитку особистості (І.Д.Бех, М.Й.Боришевський, О.В.Киричук,

С.Д.Максименко, В.П.Москалець, Е.О.Помиткін, М.В.Савчин та ін.); фундаментально-технологічні положення когнітивної та екзистенціальної психотерапії, психодрами (Р. Мей, Я. Морено, Ф. Перлз, І. Ялом та ін.), ми визначили методологічні принципи, які з християнсько-психологічного погляду здатні пояснити розвиток духовності особистості: принцип онтогенетичної детермінації, принцип соціальної детермінації, принцип самодетермінації, принцип системності.

Принцип онтогенетичної детермінації полягає в обумовленості духовного розвитку особистості її потенціалом розвитку. Вказана умова визначає безпосередній вплив вроджених і визрілих особливостей психічної організації організму на становлення духовності особистості упродовж онтогенезу. Духовний потенціал відзначається спрямованістю “зсередини на зовні”, що “репрезентує вроджену здатність людини до саморозвитку і самовизначення у просторі мотиваційно-ціннісних відношень” [144, с. 88]. В особистісному розвитку кожної людини відбувається своєрідне відтворення історичного розвитку людства, сама ж людина чи не щодня постає перед вибором певного стану та можливого переходу. Духовний розвиток – це змагання між її духовним устремлінням відбутися людиною в ідеальному сенсі та можливістю “пережити” життя заради “просто життя”. Те, що робить можливим цей перехід, внутрішнє виборювання людської перспективи є іманентно властивим людській природі, воно є причиною і наслідком останньої і становить зміст її сакраментальної природи. В такому розумінні розвиток духовності особистості носить як свідомий, так і несвідомий характер та забезпечує можливості творення особистості як універсальності (З.С.Карпенко).

Принцип соціокультурної детермінації полягає в обумовленості процесу розвитку духовності особистості впливом соціального оточення, мережею комунікативних зв’язків у спільнотах. Соціальне довкілля є необхідною умовою життєздійснення людини і як біологічного організму, і як духовної істоти. У процесі соціалізації відбувається інтеріоризація духовної культури – засвоєння смислових моделей сприймання на рівні особистісних диспозицій, розуміння і

прийняття духовних надбань спільноти та екстеріоризація особистісної духовної культури. Відтак, можна вважати, що чим вищий духовний розвиток особистості, тим більше вона представлена в житті Іншого, житті для Іншого. “Вроджена іманентна орієнтація “Ти” є передумовою духовності, можливістю знаходження смислу в інобутті Іншого, а відтак і самого себе; можливістю, яка стає фактом самоствердження внаслідок реального співбуття з “Ти”, який цей смисл об’єктивує, робить самоочевидним твірним началом світозміни і саморозвитку” [145, с. 33].

Принцип самодетермінації розкривається в положенні про те, що в процесі розвитку духовності індивід не є пасивним об’єктом біологічної чи соціальної детермінації, а активно-діючим суб’єктом самотворення. Процес розвитку духовності передбачає активну цілеспрямовану діяльність особистості, зорієнтовану на себе (самопізнання, самовдосконалення, самореалізація) та на навколишню дійсність (пізнання, вдосконалення світу). Розвиток персонального духовного світу передбачає актуалізацію та розвиток духовних інтенцій, прояв особистісної свободи стосовно біологічного та соціального. Потенціал особистісного саморозвитку, будучи закладеним у кожній людині, ініціює та робить можливим рефлексію власної духовної динаміки, що є, за словами З.С.Карпенко, “єдиним абсолютним критерієм поступу людини до... Добра, Краси, Гармонії, Досконалості” [144, с. 61–62].

Принцип системності зумовлює погляд на біологічні та соціокультурні і суто особистісні фактори як складно організоване ціле. Особистість – це системна структурно-функціональна єдність, що здійснює ціннісне відношення і духовне устремління, векторно-спрямовані на основні сфери її життєдіяльності – природу, інших людей, саму себе. Системне моделювання духовного світу особистості передбачає співвіднесення функціонально відмінних, але змістовно споріднених форм репрезентації людини – як індивіда, особистості, індивідуальності. А сама духовність постає динамічною системою смислових утворень у складі чотирьох компонентів: етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного.

Параметрами емпіричного дослідження було визначено: загальний показник розвитку духовного потенціалу, показники розвитку етичного, естетичного, пізнавального, екзистенційного компонентів духовності, показник релігійності особистості (рис. 3.1.1).



Рис. 3.1.1. Параметри емпіричного дослідження духовного розвитку дорослої особистості.

Обґрунтуємо зміст означених діагностичних параметрів емпіричного дослідження:

1. *Показник розвитку духовного потенціалу.* Розвиток духовності особистості християн розглядається у контексті загального розвитку особистості на конкретному етапі онтогенезу. Загальний показник розвитку духовного потенціалу людини акумулює зміст “її цілісної життєдіяльності” (М.В.Савчин), розвиток основних компонентів духовності за умов збереження їх цілісного індивідуального психологічного змісту. Останній обумовлений розвитком інтенцій самопізнання, самовизначення, самовиховання, самореалізації, самовдосконалення через здатність до ведення внутрішнього діалогу, свідомого виокремлення “Сутнісного Я” та його прийняття – проєкції на “Особистісне Я” та “Множинне Я”. Відповідно, загальний показник розвитку духовного потенціалу визначають: ступінь актуалізації психологічних механізмів децентрації, духовної самоідентифікації, рефлексії, трансценденції та усвідомлення буттєвої єдності; рівень вираження смислових утворень етичного, естетичного, інтелектуального та екзистенційного змістів; особистісний смисл категорій добра, краси, істини, сенсу життя.

2. *Показник розвитку етичного компонента* свідчить про міру актуалізації Сутнісного Я особистості в свідомості людини, ступінь реалізації його регламентуючої, регулятивної функції у стосунку до Особистісного Я, що визначає рівень сформованості етичних почуттів, переконань бо ж вони у ситуації деонтичного вибору означають конкретну життєву позицію, що ознаменована вибором та утвердженням цінностей добра, любові, жертвовності, поваги до соціальних та етичних норм, пріоритетність установок (еґоцентричного, групоцентричного, гуманістичного, есхатологічного рівнів).

3. *Показник розвитку естетичного компонента* засвідчує рівень розвитку творчих здатностей – естетичного сприймання (спостережливості, зосередженості, допитливості, уяви, вміння виокремити найсуттєвіше в об’єктах споглядання та ін.), естетичних почуттів (переживання почуття захоплення від сприймання прекрасного в навколишній дійсності, у творах мистецтва),

естетичних суджень (самостійних міркувань щодо естетичної вартості об'єктів споглядання), естетичних смаків (індивідуального емоційно-оцінкового ставлення до прекрасного), естетичних ідеалів (системи уявлень про красу та її критерії) та їх творчої трансформації в індивідуальному досвіді світовідчуття, світосприймання, та світоперетворення через наслідування вищих зразків людської культури (особистісна та соціальна креативність).

4. *Показник розвитку пізнавального компонента* відображає рівень розвитку рефлексивної здатності особистості, якісний зміст її пізнавального ресурсу, міру “включеності” та функціонування механізмів актуалізації, акумуляції та інкорпорації смислів, трансцендувальну спрямованість пізнавального інтересу в площину інтра- (готовність до самопізнання та саморозвитку), інтер- (потреба пізнання Іншого) і метасуб'єктного (пізнання навколишньої дійсності, істини буття в цілому) .

5. *Показник розвитку екзистенційного компонента* засвідчує рівень диференціації ієрархічної структури ціннісних орієнтацій; рівень представленості особистісних цінностей (здоров'я, любов до знань, справедливість, користь, доброта, прагнення до досконалості, гармонія з собою і світом) у структурі індивідуальної свідомості респондентів, вираженість суб'єктних властивостей та тісноту зв'язку між ними; рівень осмисленості життя в цілому.

6. *Показник релігійності* вказує на ступінь самооцінки релігійності, релігійної самоідентифікації, зміст релігійних уявлень, реальність наявного досвіду релігійного життя та релігійну толерантність, мотиваційно-функціональний зміст віри, форми культової поведінки, динаміку особистісних переживань в процесі здійснення духовних практик.

Згадані методологічні принципи та визначені на їх основі діагностичні параметри підвели до вибору відповідного психодіагностичного інструментарію, які й було використано в процесі емпіричного дослідження християнсько-психологічних основ духовного розвитку особистості.

3.2. Психодіагностичний інструментарій та вибірка емпіричного дослідження

Проведене нами емпіричне дослідження можна умовно поділити на *три етапи*. На *першому* етапі відбулось визначення загальної емпіричної вибірки та сформовано дві експериментальні групи досліджуваних. Загальну вибірку утворили студенти вищих навчальних закладів м. Івано-Франківська (Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Інститут менеджменту та економіки “Галицька академія”, Івано-Франківська Духовна семінарія імені Св.Йосафата) та відвідувачі катехитичних центрів Івано-Франківської єпархії. Вона становила 1124 досліджуваних віком від 20 до 40 років. Формування двох досліджуваних груп відбулось за критерієм реально існуючого релігійного досвіду особистості як християнина. Суть останнього визначалась не просто релігійною самоідентифікацією респондентів на підставі звершення Тайни Хрещення, а, передусім, активною життєвою позицією, яка стверджувала сутнісний зміст цього Таїнства. Відповідно, було вжито термін “номінальні християни” для означення тієї категорії осіб, які ідентифікують себе як християни (були охрещені), однак не мають релігійного досвіду, та термін “практикуючі християни” – особи, які в дієвий спосіб дотримуються та сповідують догматичні положення християнського віровчення. Фактор конфесійної приналежності не був визначальним. Належність до конкретної субвибірки визначалася за результатами застосування авторської анкети “Моє релігійне життя” (I блок запитань), які дозволяли встановити особистісну декларацію віри та досвіду релігійного життя. Першу емпіричну групу утворили 534 осіб практикуючих християн, другу – 535 осіб номінальні християни. Водночас 55 осіб не ідентифікували себе як християни і відповідно в подальшому дослідженні участі не брали. На *другому етапі* емпіричного дослідження відбулося визначення показників розвитку духовності особистості у кожній з емпіричних груп (встановлення показника духовного розвитку за авторською методикою “Духовний розвиток особистості” та розвитку духовного

потенціалу особистості за методикою О.Е.Помиткіна, показників кожного з компонентів духовності зокрема) та показника релігійності за допомогою комплексу діагностичних засобів. *Третій етап* емпіричного дослідження передбачав застосування анкетного опитування в групі практикуючих християн з метою вивчення особливостей реалізації духовних практик в їх особистому житті, релігійного досвіду в цілому.

Зупинимося на загальній характеристиці комплексу діагностичних засобів використаного в умовах проведення емпіричного дослідження:

I. Діагностичний інструментарій для встановлення показника розвитку духовного потенціалу – методика “Духовний потенціал особистості” (Е.О. Помиткін), авторські – методика “Духовний розвиток особистості”, анкета “Духовний світ особистості” та методика незавершених речень “Моє уявлення про добро, красу, істину та смисл”.

Методика “Духовний потенціал особистості” складається з тверджень, спрямованих на дослідження актуалізації психологічних механізмів децентрації, духовної самоідентифікації, рефлексії, трансценденції та усвідомлення буттєвої єдності у підструктурах спілкування, спрямованості, характеру, самосвідомості, досвіду, інтелекту та психофізіології особистості. Методика містить спеціально розроблену таблицю для внесення діагностичних даних, форма якої дозволяє одночасно розглядати ступінь актуалізації психологічних механізмів духовного розвитку (сума за горизонтальним виміром) та їх проявленість у кожній із 7 особистісних підструктур (сума за вертикальним виміром). Потенціал духовного розвитку визначається шляхом додавання отриманих показників за всіма підструктурами особистості. Для визначення перспективних напрямів подальшого духовного розвитку слід проаналізувати за допомогою таблиці показники духовного потенціалу, що містяться в кожній із наведених підструктур особистості [312].

Авторська методика “Духовний розвиток особистості” складається з 32 тверджень, спрямованих на дослідження рівня актуалізації й опрідметнення сакраментальних духовних інтенцій аксіопсихологічного потенціалу особистості

(Сутнісне Я) та суб'єктних здатностей, що зумовлюють динаміку смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного змісту. Методика містить 32 твердження, зміст яких відповідає чотирьом шкалам – *шкала розвитку етичного компонента* (твердження №1, 5, 9, 13, 17, 21, 25, 29), *шкала розвитку естетичного компонента* (твердження № 2, 6, 10, 14, 18, 22, 26, 30), *шкала розвитку пізнавального компонента* (твердження № 3, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31), *шкала розвитку екзистенційного компонента* (твердження № 5, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 32).

Стандартизація методики здійснювалася за участю студентів IV-V курсів Педагогічного інституту Прикарпатського національного у-ту імені Василя Стефаника, студентів IV-VI курсів Теологічної Академії, слухачів Центру післядипломної освіти та довузівської підготовки Прикарпатського національного університету та відвідувачів Катехитичних центрів Івано-Франківської єпархії (загалом 905 осіб віком від 20 до 40 р.). У результаті була визначена шкала оцінки: 64-50 балів – високий рівень духовного розвитку; 49-25 – середній; до 24 балів – низький (див. Додаток А.1).

Авторська анкета “Духовний світ особистості” містить перелік 24 особистісних якостей. Результати інтерпретуються за чотирма шкалами, що відповідають чотирьом компонентам духовності. Респондентам пропонувалось оцінити міру вираженості в них кожної якості за шкалою – від 0 до 3. Показник 3 відображав максимальний ступінь вираженості якості, 0 – мінімальний ступінь. В якості методичного засобу використовувалася непряма рангова оцінка, що виводилась як підсумок підрахунку сумарної оцінки кожної якості для кожної групи досліджуваних [171].

З метою поглибленого дослідження змісту ціннісно-смислових утворень свідомості респондентів застосовувалася методика незавершених речень, зміст якої передбачав вивчення особистісного смислу категорій духовності, добра, краси, істини, сенсу життя та ін. Респондентам пропонувалось завершити речення, вклавши в них зміст, характерний для них (див. Додаток А.2).

II. Діагностичний інструментарій для встановлення показника розвитку етичного компонента духовності – “Шкала совісності” (В.В. Мельников, Л.Т. Ямпольський), методика діагностики доброзичливості (шкала Дж. Кемпбелла) та особистісної установки “альтруїзм – егоїзм” (Н.П. Фетискін, В.В. Козлов, Г.М. Мануйлов).

Методика “Шкала совісності” передбачає з’ясування міри сформованості особистісних моральних принципів та ступеня поваги до соціальних норм й етичних вимог. Для осіб з високим значенням фактора совісності типові такі особливості особистості, що впливають на мотивацію поведінки, як почуття відповідальності, сумлінність, стійкість моральних принципів. У своїй поведінці вони керуються почуттям відповідальності, строго дотримуються етичних стандартів, завжди прагнуть до виконання соціальних вимог; висока сумлінність зазвичай поєднується з гарним самоконтролем [411].

Методика діагностики доброзичливості (за шкалою Дж. Кемпбелла) дає змогу діагностувати ступінь вираженості доброзичливого ставлення людини до інших. Методика містить вісім пар тверджень, які є антагонічними за своїм змістом та відображають доброзичливе і недоброзичливе ставлення до інших осіб. Респондентам пропонується вибрати одне з пари тверджень, зміст якого найбільше співпадає з їх уявленням про себе та інших людей, а також у бланку відповідей вказати ступінь їх змістовної узгодженості [411].

Методика діагностики особистісної установки “альтруїзм – егоїзм” складається з двадцяти запитань, зміст яких передбачає вибір опитуваним пріоритетності однієї з двох соціально-психологічних установок – “альтруїзму” чи “егоїзму”. Респондентам пропонується відповісти на питання, даючи відповіді “так” або “ні”. У підсумку підраховується загальна сума балів. Отримана сума балів менше 10 засвідчує пріоритетність егоїстичної орієнтації, більше 10 – альтруїстичної [411].

III. Діагностичний інструментарій для встановлення показника розвитку естетичного компонента духовності – методики діагностики особистісної креативності (Е.Е. Тунік), соціальної креативності та оцінки творчого потенціалу

(Н.П. Фетискін, В.В. Козлов, Г.М. Мануйлов), авторська анкета “Моє бачення краси”.

Методика діагностики особистісної креативності дозволяє визначити особистісну креативність за чотирма її факторами: допитливість, уява, складність та схильність до ризику. Респондентам пропонується ознайомитися з 50 твердженнями (по 12 тверджень відведено для факторів “допитливість” та “уява” і по 13 для “складності” та “схильності до ризику”). При оцінці даних опитувальника встановлюються “сірі” показники за кожним із факторів, а також підсумковий показник. Висновки щодо отриманих показників методики робляться за умови переведення отриманих результатів в стандартні бали та їх порівняння зі шкалою нормативних даних, запропонованих автором методики [411].

Методика діагностики соціальної креативності складається з запитань, в яких змодельовані конкретні ситуації життєздійснення людини. Респондентам пропонується відповісти на них у спосіб оцінювання за 9-бальною шкалою власні особистісні якості або частоту їх прояву в заданих ситуаціях. Відповідно, показник рівня розвитку соціальної креативності дорівнюватиме сумарному числу набраних балів [411].

Методика оцінки творчого потенціалу містить твердження, які дають можливість діагностувати відповідні складники творчого потенціалу: допитливість, здатність абстрагуватися, міру зосередженості, віру в себе, стабільність, амбіційність, слухову пам'ять, прагнення бути незалежним. Загальний показник розвитку творчого потенціалу отримують шляхом сумування балів за кожним із тверджень. Методика містить шкалу оцінювання результатів, за якою: 49 і більше балів засвідчують високий творчий потенціал, який надає перевагу у виборі творчих можливостей самореалізації особистості; 48 - 24 балів — показник середнього рівня розвитку творчого потенціалу, який засвідчує спроможність творчого самовияву особистості; 23 і менше балів – недостатній рівень розвитку творчого потенціалу [411].

Анкета “Мое бачення краси” містить п'ятнадцять питань відкритого типу. Зміст питань визначають такі критерії: естетичні смаки, естетичні переживання, естетичний ідеал, творча самореалізація. Респондентам пропонується дати відповіді на поставлені запитання. Обробка результатів анкетування здійснюється шляхом використання методу контент-аналізу (див. Додаток А. 3).

IV. Діагностичний інструментарій для встановлення показника розвитку пізнавального компонента духовності – методики діагностики розвитку рефлексивності (А. В. Карпов), реалізації потреби в саморозвитку, опитувальник самоактуалізації (А.В. Лазукін в адаптації Н.Ф. Каліної).

Методика діагностики розвитку рефлексивності дає змогу встановити рівень розвитку рефлексивності особистості, враховуючи усі три модуси теоретизування: перший – феноменологічний зміст (рефлексивність як психічна властивість, рефлексія як процес, рефлексування як стан); другий – спрямованість (“інтрапсихічна рефлексія” – як здатність до сприймання змісту власної психіки і його аналізу, “інтерпсихічна рефлексія” здатність до розуміння психіки інших людей шляхом ідентифікації ними; третя – “часова орієнтація” (*ситуативна* (актуальна), *ретроспективна*, *перспективна* рефлексія) [150].

Опитувальник САМОАЛ складається зі 100 пар суджень, зміст яких відповідає 11 діагностичним шкалам. Діагностування показника розвитку пізнавального компонента духовності проводились за шкалами № 4 – потреба в пізнанні , № 5 – креативність або прагнення до творчості та № 8 – саморозуміння. Респондентам пропонувалося вибрати з двох варіантів тверджень той, котрий найбільше до вподоби чи найкраще відображає їхню думку. Для отримання співпорівняльних результатів кількість балів по вказаній шкалі прийнято множити на 1,5. Максимальна кількість балів по кожній шкалі становить 15 [246].

VI. Діагностичний інструментарій для встановлення показника розвитку екзистенційного компонента духовності – методики діагностики реальної структури ціннісних орієнтацій особистості (С.С. Бубнова), смисложиттєвих

орієнтацій (Д.О. Леонтьєв) та вивчення суб'єктних здатностей та особистісних цінностей (З.С. Карпенко).

Методика діагностики реальної структури ціннісних орієнтацій особистості передбачає вивчення ступеня вираженості кожної з ціннісних орієнтацій та їх впливу на реальні умови життєдіяльності особистості. До переліку ціннісних орієнтацій входять: приємний відпочинок, високий матеріальний достаток, пошук і насолода прекрасним, допомога іншим людям, милосердя, любов, пізнання нового в світі, природі, людині, високий соціальний статус і управління людьми, визнання і повага до людей та вплив на оточуючих, соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві, спілкування, здоров'я. Міра вираженості кожної з поліструктурних ціннісних орієнтацій особистості визначається за допомогою ключа, який подається в бланку відповідей [411].

Діагностична методика З.С. Карпенко передбачала рангування суб'єктних властивостей та особистісних цінностей. Досліджуваним пропонувалося розташувати у порядку спадання важливості для них таких цінностей: здоров'я, любов до знань, справедливість, користь, доброта, прагнення до досконалості, гармонія з собою і світом, які репрезентували відповідно цінності вітального (відносносуб'єктного), моно-, інтер-, мета- і абсолютносуб'єктного рівнів. Наступним завданням методики є рангування варіантів імовірного завершення речення відповідно до вираженості особистісної позиції: „У своєму житті я, насамперед, керуюся...”. Пропонувалося прорангувати такі суб'єктні властивості, які завершують початок вказаного речення:

- своїми передчуттями, інтуїцією;
- своїм обов'язком, розумінням того, що так треба;
- велінням своєї совісті („мушу”);
- своїм наміром, власним рішенням („буду”);
- розумінням того, що все має сенс („приймаю”).

Результати рангування дозволяють оцінити рівень представленості вказаних особистісних цінностей у структурі індивідуальної свідомості респондентів, вираженість суб'єктних властивостей та тісноту зв'язку між ними.

Діагностування рівня осмисленості життя відбувалось за тестом смисложиттєвих орієнтацій. Методика містить 20 тверджень, які відповідають п'ятьом субшкалам: 1) “Цілі в житті”, 2) “Процес життя або інтерес і емоційна насиченість життя”, 3) “Результативність життя або задоволеність самореалізацією”, 4) “Локус контролю-Я”, 5) “Локус-контролю чи керованість життя” та загальний показник осмисленості життя. Респонденту пропонувалося вибрати найбільш вдалу відповідь із семи градацій і підкреслити необхідну цифру (3.2.1.0.1.2.3.). Обробка результатів зводиться до сумарного числового значення усіх 20 тверджень і переводу сумарних балів у стандартні значення [411].

VII. Діагностичний інструментарій для встановлення показника релігійності особистості.

Як засвідчує практика емпіричних досліджень релігійної віри, релігійності людини, релігійного досвіду в рамках гуманітарних наук на сьогоднішній день не можна говорити про наявність стандартизованих психодіагностичних методик їх вивчення. Очевидно, повторимось, це пояснюється недостатнім рівнем теоретичного аналізу феномена релігійної віри в цілому, як зрештою і самою його природою, яку складно виміряти та піддати математичним розрахункам. Зазвичай зміст діагностичних засобів дослідження утворюють анкетні опитувальники. Розроблений нами анкетний опитувальник “Моє релігійне життя” складався з трьох блоків запитань по п'ять запитань відкритого та закритого типів. За відповідями на перший блок запитань анкети відбувався поділ емпіричної вибірки на групу практикуючих та номінальних християн. Другий блок запитань, зорієнтований на встановлення показника релігійності за такими діагностичними критеріями як мотиваційно-функціональний зміст релігійної віри та динамічність релігійних переживань. Третій блок анкети містив питання щодо досвіду духовних практик. Другий та третій блоки запитань

стосувалися виключно респондентів групи практикуючих християн (Додаток А. 4).

Водночас, ми погоджуємося з думкою Е.О. Помиткіна щодо складностей діагностики духовності, духовного розвитку особистості на основі тестування, оскільки цей метод може бути недостатньо об'єктивним, адже будується на суб'єктивному оцінюванні респондентами власних особистісних якостей. Вказані недоліки зумовлюють потребу подальшої розробки психодіагностичного інструментарію дослідження духовності особистості [312].

Емпіричні дані, що були отримані внаслідок реалізації комплексу діагностичних засобів, підлягали математичній обробці (пакет SPSS 17), забезпечуючи в такий спосіб достовірність отриманих емпіричних даних дослідження.

3.3. Комплексна оцінка показників духовного розвитку особистості практикуючих та номінальних християн

У даному параграфі подаємо результати емпіричного дослідження духовного розвитку особистості практикуючих та номінальних християн. Аналіз отриманих у процесі діагностики даних зумовлений теоретичним припущенням, за яким духовний розвиток особистості здійснюється через актуалізацію та розвиток духовного потенціалу особистості, його основних структурних складових у відповідності з християнсько-психологічними чинниками: сакраментальністю як джерелом духовного розвитку, суб'єктністю як потенційною здатністю до самовияву і саморозвитку та діалогічністю як можливістю духовного розвитку. Дотримуючись логіки дослідження, представимо результати у послідовності з означеними діагностичними параметрами та добором відповідних діагностичних засобів. Описова статистика результатів емпіричного дослідження представлена в Додатку С.3.

Отримані емпіричні дані за методикою Е.О. Помиткіна створили підстави для констатації показника розвитку духовного потенціалу практикуючих та номінальних християн. Аналіз відсотково виражених показників розвитку духовного потенціалу дає змогу встановити, що високий духовний потенціал мають 19,9 % номінальних християн та 34,1 % практикуючих християн (табл. 3.3.1, рис.3.3.1). Відповідно до означених автором методики критеріїв, можна стверджувати, що для респондентів з високим рівнем розвитку духовного потенціалу властивими є, зокрема: здатність до самопізнання та самовдосконалення; стійкий інтерес до духовних подвижників, носіїв ідеалів Краси, Добра та Істини; розвинена здатність до пошуку та примноження духовних знань, здатність підноситися над буденністю, розглядати себе і світ з позиції покращення; альтруїстична спрямованість на довколишній світ, що виявляється в реалізації Добра в конкретних вчинках; усвідомлення власної життєвої мети, смислів і цінностей; наявність досвіду уявлення ідеального Буття, місії людини у Всесвіті та досвіду трансперсональних переживань.

Таблиця 3.3.1

Показники розвитку духовного потенціалу досліджуваних осіб

Загальна вибірка	Рівні розвитку духовного потенціалу		
	Високий	Середній	Низький
Практикуючі християни (N = 534)	34,1 %	63,7 %	2,2 %
Номінальні християни (N = 535)	19,9 %	61,3 %	28,8 %

Середній показник розвитку духовного потенціалу у респондентів відносно схожий – 63,7 % практикуючих та 61,3 % номінальних християн. Відповідно можна стверджувати, що характерними для них є частковий інтерес до потреб свого духовного “Я” та відповідно незначний досвід підпорядкування власному голосу совісті, а звідси – незначний досвід уявлення ідеального Буття, місії людини у Всесвіті, реалізації ідеалів Краси, Добра та Істини в повсякденному житті, реалізації Добра в конкретних вчинках, досвід трансперсональних

переживань. Виявляється: нерозвинена здатність підноситися над буденністю, розглядати себе і світ з позиції покращення; частково розвинена здатність до інтроспекції, керування спрямованістю мислення та емоцій; епізодичне прагнення самовдосконалення та служіння ближнім, допомоги потребуючим; нестійкий інтерес до людських долі, смислів і закономірностей розвитку людини; частково проявлена здатність до пошуку та примноження духовних знань, мудрості.

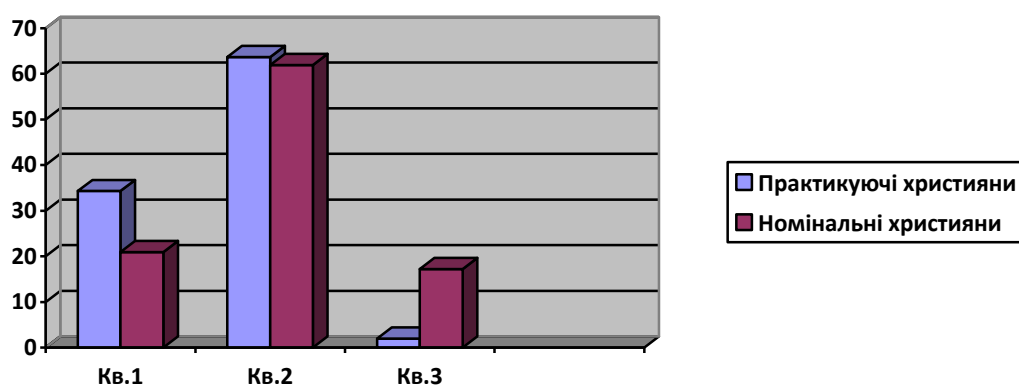


Рис. 3.3.1. Рівень розвитку духовного потенціалу досліджуваних практикуючих та номінальних християн.

Примітка: Кв.1 – високий рівень розвитку духовного потенціалу, Кв. 2 – середній рівень розвитку духовного потенціалу, Кв. 3 – низький рівень розвитку духовного потенціалу.

Що стосується найнижчого рівня розвитку духовного потенціалу, то в номінальних християн він сягає 28,8 %, тоді як у практикуючих християн всього лиш 2,2 %. Респондентам з низьким рівнем розвитку духовного потенціалу властиві: відсутність інтересу до духовних подвижників, потреб власного духовного “Я”; відсутність прагнення самовдосконалення, наслідування прикладам здорового способу життя; відсутність здатності до пошуку та примноження духовних знань, мудрості; спрямованість на себе, відсутність інтересу до людських долі, смислів і закономірностей розвитку людини, відсутність прагнення служіння ближнім, допомоги потребуючим, відсутність досвіду реалізації Добра в конкретних вчинках; відсутність усвідомлення власної життєвої мети, смислів і цінностей, нерозвинена здатність самопізнання,

інтроспекції, керування спрямованістю мислення та емоцій, відсутність досвіду підпорядкування власному духовному “Я”, голосу совісті; відсутність здатності підноситися над буденністю, розглядати себе і світ з позиції покращення, відсутність досвіду уявлення ідеального Буття, місії людини у Всесвіті, реалізації ідеалів Краси, Добра та Істини в повсякденному житті; відсутність усвідомлення єдності та взаємозв'язків людей, природи, Буття, відсутність прагнення до інтеграції різних світоглядних позицій в єдину картину світу .

З метою з'ясування статистично значущих відмінностей отриманих результатів ми здійснили порівняння одержаних частотних даних, використовуючи χ^2 -критерій. Отримано такі значення χ^2 -критерію:

- високий рівень розвитку духовного потенціалу: $\chi^2 = 4,24$ ($\alpha = 0,05$);
- середній рівень розвитку духовного потенціалу: $\chi^2 = 0,09$ ($\alpha = 0,05$);
- низький рівень розвитку духовного потенціалу: $\chi^2 = 13,09$ ($\alpha = 0,01$).

У свою чергу, методика дозволила встановити, окрім загального показника розвитку духовного потенціалу, міру актуалізації психологічних механізмів духовного розвитку практикуючих та номінальних християн. Порівнюючи усереднені показники актуалізації психологічних механізмів духовного розвитку, варто відзначити: найбільшій актуалізації у вибірці, яку утворили практикуючі християни, становлять механізми децентрація ($M = 13,7$), рефлексія ($M = 11,4$) та ідентифікація ($M = 11,02$). За своїм змістом ця так звана тріада механізмів у практикуючих християн є взаємообумовленою. Адже релігійна віра, будучи телеологічним ядром духовного розвитку практикуючих християн, ініціює (передусім на когнітивному рівні) заглиблення у свій духовний світ, зосередження та пізнання сакраментальних глибин власної особистості, духовних смислів, усвідомлення своєї єдності з Творцем, за образом і подобою Якого вона створена, та прагнення наслідування Його у жертвній любові (служінні) до ближнього. Сповідання християнських цінностей, догматичних положень призводить до розуміння свого життя як христоцентричного, де Христос є ідеалом для наслідування, головою усього створіння (усієї дійсності). Вона ж людина, є, як і всі її ближні, невід'ємною частиною цього тіла,

відповідальною за покладену на неї місію співтворення світу на засадах добра та любові.

Що стосується номінальних християн, то у них найвищим є показник розвитку механізму рефлексії ($M = 8,6$). У порівнянні з практикуючими християнами він нижчий, однак засвідчує реальність прагнення номінальних християн до пізнання власного внутрішнього світу, усвідомлення пріоритетних цінностей та смислів.

Водночас, найменш розвиненим за сумарним значенням як у практикуючих, так і в номінальних християн виявився психологічний механізм усвідомлення буттєвої єдності, що на думку автора методики Е.О.Помиткіна засвідчує недостатньо розвинену здатність усвідомлення взаємозв'язків людей і Природи, а іноді – відсутності значного досвіду трансперсональних переживань.

За результатами авторської методики «Духовний розвиток особистості» прослідковується аналогічне результатам методики О.Е.Помиткіна відсоткове вираження рівнів духовного розвитку особистості (табл.3.3.2). Зокрема, високий рівень духовного розвитку притаманний 20,9% номінальних християн, тоді як у практикуючих християн він сягає 34,3%. Найнижчий рівень духовного розвитку в номінальних християн істотно переважає відповідний показник у практикуючих християн (17,2% проти 2%).

Таблиця 3.3.2

Показники духовного розвитку християн

Загальна вибірка	Рівні духовного розвитку особистості					
	Високий	χ^2	Середній	χ^2	Низький	χ^2
Практикуючі християни (n = 534)	34,3%	4,24 ($p \leq 0,01$)	63,7 %	0,09 ($p \leq 0,05$)	2 %	13,09 ($p \leq 0,01$).
Номінальні християни (n = 535)	20,9 %		61,9 %		17,2 %	

Високий рівень духовного розвитку передбачає діалогічну узгодженість і підпорядкованість Особистісного “Я” Сутнісному “Я”, стійку актуалізацію духовних інтенцій Сутнісного Я – добра, краси, істини, блага та суб’єктних здатностей особистості до самопізнання, самовизначення, самотворення і самотрансценденції, екзистенційну зорієнтованість на трансперсональні цінності – віру, надію, добротність, милосердя, жертвність, мудрість, які окреслюють обрії реалізації абсолютної духовної свободи, переживання космічної всеєдності та внутрішньої гармонії внаслідок осмисленого служіння духовним святиням у повсякденній вчинковій активності.

Середній рівень духовного розвитку співвідноситься з помірною діалогічною узгодженістю і підпорядкованістю Особистісного “Я” Сутнісному “Я”, нестійкою актуалізацією духовних інтенцій Сутнісного Я особистості – добра, краси, істини, блага та її суб’єктних здатностей, які характеризуються неповним самопізнанням, непослідовним моральним самовизначенням, епізодичним і недостатньо відрефлексованим досвідом самотворення й самотрансценденції, що переживається як соціальна та культурна необхідність.

Низький рівень духовного розвитку зумовлює суттєвий брак досвіду діалогічної узгодженості та підпорядкування Особистісного “Я” Сутнісному “Я”, нерозвинену здатність до самопізнання і рефлексії, витіснене прагнення до самовизначення в царині трансперсональних цінностей та егоїстичну спрямованість спільної діяльності й міжособистісного спілкування, що виражається в черствості, корисливості, споживацькому ставленні до життя, експлуаторському маніпулюванні ближніми тощо.

Авторська анкета “Духовний світ особистості” створила можливість виявити міру вираженості особистісних якостей респондентів, які функціонально репрезентують зміст їх ціннісно-смилових утворень свідомості – усвідомлення та прийняття добра, краси, істини, смислу життя. Аналіз результатів анкетування проводився по кожній зі шкал, які відповідали компонентам духовності – етичному, естетичному, пізнавальному та компонента смислу життя. Це, у свою чергу, забезпечило більшу інформативність результатів та можливість їх

подальшої статистичної обробки. В таблиці 3.3.3. представлені середнє арифметичне та стандартне відхилення результатів для першої та другої емпіричних груп.

Відмінність показників етичного компонента духовності у практикуючих християн в порівнянні з номінальними становить “+7,29”, екзистенційного – “+7,09”, пізнавального – “+4,53”, естетичного – “+1,99”.

Таблиця 3.3.3

Усереднені показники рівня вираженості смислових утворень у практикуючих та номінальних християн

Компоненти духовності	Загальна вибірка			
	Практикуючі християни (N = 534)		Номінальні християни (N = 535)	
	М	δ	М	δ
Етичний	17,8	3,87	10,51	1,59
Естетичний	14,50	1,92	12,51	2,01
Пізнавальний	16,35	2,81	11,82	1,98
Екзистенційний	18,3	3,69	11,21	1,87

Примітка: М – середнє значення, δ – стандартне відхилення.

Порівняльний аналіз показників вираженості етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного компонентів у практикуючих християн та номінальних християн, представлених середніми арифметичними значеннями, подано на рисунку 3.3.2.

З метою встановлення статистичної значущості відмінностей, нами здійснено підрахунок t-критерію Стьюдента. Так, значення t-критерію Стьюдента для досліджуваної вибірки становить: етичний компонент духовності: $t = 1,71 > t_{кр}$ ($p = 0,05$); естетичний компонент $t = 0,47 < t_{кр}$ ($\alpha = 0,05$); пізнавальний компонент духовності: $t = 1,32 > t_{кр}$ ($p = 0,05$); екзистенційний компонент духовності $t = 1,72 > t_{кр}$ ($p = 0,05$). Відповідно можна побачити суттєву відмінність в мірі вираженості етичного та екзистенційного компонентів у практикуючих християн, часткову відмінність у показниках за пізнавальним

компонентом та практично однаковий рівень вираженості естетичного компонентів духовності як у практикуючих, так і в номінальних християн.

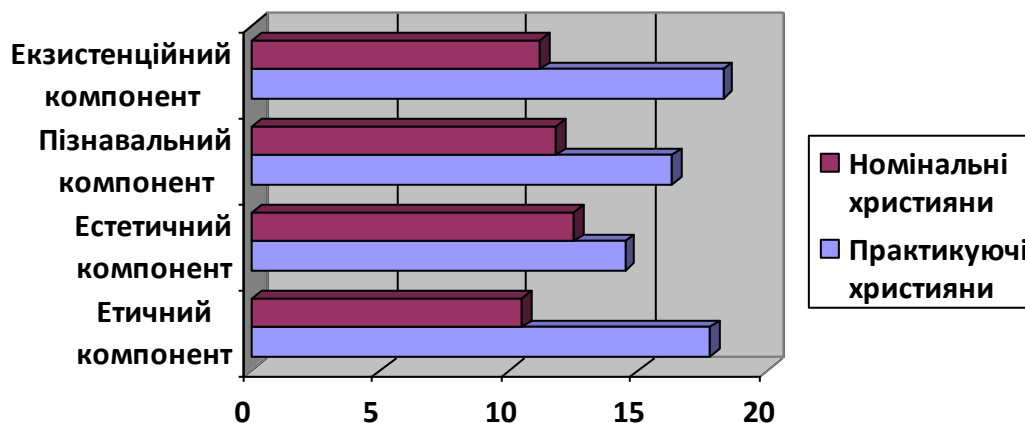


Рис. 3.3.2. Діаграма показників рівня розвитку духовності особистості.

Примітка. E_1 – група практикуючих християн, E_2 – група номінальних християн

Досить інформативними є результати проведення авторської методики незавершених речень. Так, зокрема, поняття духовність ототожнюють з поняттям моральності 66,7 % респондентів першої групи та 32,7 % другої групи, з релігійністю – 30,7 % першої та 50,1 % другої груп, з освіченістю – 2,6 % першої групи та 17,2 % другої групи. Таке розуміння духовності можна пояснити передусім суб'єктивністю сприймання поняття духовності.

До того ж 72 % респондентів першої групи, 66,7 % другої групи вказують на те, що духовна особистість повинна володіти передусім моральними якостями: “добра”, “чуйна”, “великодушна”, “чесна”, “стримана”, “жертвна” і т.д. Решта: 28 % першої групи, 33,3 % другої групи, визначають пріоритет інтелектуальних якостей: “освічена”, “начитана”, “розумна”, “мудра” та ін. Така характеристика духовної особистості однозначно пов'язана з розумінням самого поняття духовність у контексті власних світоглядних переконань.

На думку респондентів як першої, так і другої груп, духовна людина ніколи не може свідомо вчинити зла: “зректися Бога”, “забрати в когось життя”,

“навмисно зашкодити”, “зробити зумисне щось погане”, “піти на злочин”, “зробити лихе” та ін. – перша група – 97,7 %, друга група – 88,8 %, а також зупинитись у своєму духовному рості: “... перестати пізнавати світ і себе”, “... перестати вдосконалюватись”, “... перестати духовно зростати”, “... перестати черпати нові знання” та ін. – перша група – 2,3 %, друга група – 11,2 %.

З’ясовуючи погляд респондентів на себе та інших крізь призму особистісних цінностей, ми простежили пріоритетність аналізу своєї особистості та особистості інших з орієнтацією на моральні цінності: в першій групі – 78,6 %, у другій – 75 %. Такими цінностями виступають “добро”, “чесність”, “доброзичливість”, “порядність”, “безкорисливість”, “терпимість” та ін. Присутньою у відповідях респондентів є також тенденція аналізу себе та інших крізь призму естетичних цінностей: “краса”, “почуття гумору”, “досконалість” – у першій групі – 21,4 %, в другій експериментальній групі – 25 %.

Пізнавальну сферу практикуючих християн та номінальних християн утворюють три площини – *пізнання себе* – у першій групі – 66,6 %, в другій – 56,4 %; *пізнання інших* – перша група – 15,4 %, друга – 22,7 % та *пізнання світу* – у першій групі – 18 %, в другій – 20,9 %. Така відсоткова вираженість результатів у кожній площині, визначеній нами в процесі якісного аналізу результатів, дає підстави стверджувати, що в осіб цієї вікової вибірки переважає орієнтація на пізнання насамперед себе. Остання є обов’язковою умовою розвитку їхньої духовності на конкретному етапі онтогенезу. Однак, доречно вказати на суттєву відмінність у так званих координатах пізнання практикуючих християн. Процес пізнання себе, інших і світу в цілому відбувається у стосунку до Бога, тобто по вертикалі людина↔Творець.

Найбільшою цінністю свого життя респонденти як першої, так і другої груп вважають саме життя – у першій – 52,8 %, у другій групі – 69,2 %, а також близьких людей (родина, друзі) – у першій групі – 47,2 %, у другій – 30,8 %. Єдиною відмінністю є розуміння суті життя. В практикуючих християн це передусім “життя у Бозі”, “життя для Бога”, “життя-служіння ближньому”. Відповідно, почуття особистого щастя в респондентів першої групи визначається

орієнтацією на щастя інших (ближніх) у 85,2 % респондентів першої, тоді як в представників другої групи – задоволеністю собою (86,5%).

Аналізуючи перспективну спрямованість особистостей респондентів, варто відзначити переважання тенденції досягнення визначеної мети свого життя у 93,8 % першої групи, 74,6 % другої групи. Ця мета не є конкретизована тільки у 6,2 % респондентів першої та в 25,4 % другої групи. До того ж слід відзначити, що метою свого життя практикуючі християни вважають передусім пізнання та виконання Божої волі, реалізацію покликання, тоді як номінальні християни вказують на прагнення хорошого працевлаштування, кар'єрний ріст, матеріальний добробут.

В Додатку. С.1 наведено психосемантичні відмінності у дефініціях понять “добро”, “краса”, “пізнання”, “самопізнання”, “смысл буття” даних практикуючими та номінальними християнами. Систематизація та якісний аналіз дефініцій понять став підставою означення характерного для номінальних та практикуючих християн смислового навантаження останніх.

Таблиця 3.3.4

Статистична значущість відмінностей між показниками ступеня вираженості совісності у респондентів досліджуваних груп

Ступінь вираженості совісності	Загальна вибірка		χ^2
	Практикуючі християни (N = 534)	Номінальні християни (N = 535)	
Високий (6-8)	91 %	17,2 %	110,2**
Середній (3-5)	9 %	69,3%	75,7**
Низький (0-2)	0 %	13,5%	15,1**

Примітки: 1) відмінність значуща на рівні 0,001 – ***; 2) відмінність значуща на рівні 0,01 – **; 3) відмінність значуща на рівні 0,05 – *; 4) надалі у всіх таблицях показники значущості позначатимуться ідентично.

Встановлення показника розвитку *етичного компонента духовності* за шкалою совісності (В.В.Мельников, Л.Т.Ямпольський) у практичних християн та номінальних християн створило підстави для констатації у 91 % практикуючих

християн найвищого показника (14 б.) та 9 % середнього (менше 14 б.). В номінальних християн отримано контрастно відмінні показники: тільки у 17,2 % він є найвищим, в 69,3 % в середньому діапазоні та в 13,5% – низький. В таблиці 3.3.4. представлено порівняння відсоткового значення показника совісності у практикуючих християн та номінальних християн, а також оцінку статистичних відмінностей між показниками у респондентів досліджуваних груп.

Це в свою чергу дозволило сформулювати висновок щодо наявності в свідомості практикуючих християн якісно вищого, у порівнянні з номінальними християнами, рівня функціонування діалогу між Сутнісним Я та Особистісним Я, постійної зорієнтованості останнього на зміст Сутнісного Я, що обумовлює моральну стійкість та чітке функціонування механізму внутрішнього контролю за дотриманням моральних норм, зміст яких визначають догматичні положення християнської віри. У своїй поведінці вони керуються почуттям відповідальності, строго дотримуються етичних стандартів, завжди прагнуть до виконання соціальних вимог; висока сумлінність звичайно поєднується з гарним самоконтролем.

На рисунках 3.3.3. та 3.3.4. представлено розподіл показників етичного компонента за шкалою “Совісність” у практикуючих та номінальних християн. Показник етичного компонента духовності за параметром “Доброзичливість” (Дж. Кемпбелла) є змістовно схожим до показника за шкалою “Совісність”.

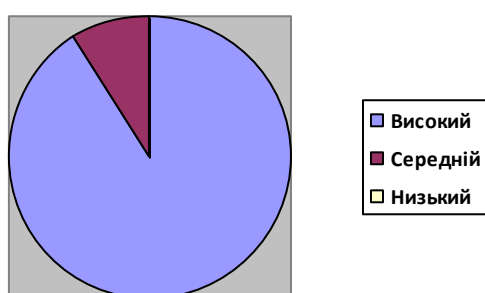


Рис. 3.3.3. Діаграма показників розвитку етичного компонента духовності за шкалою “Совісність” у практикуючих християн.

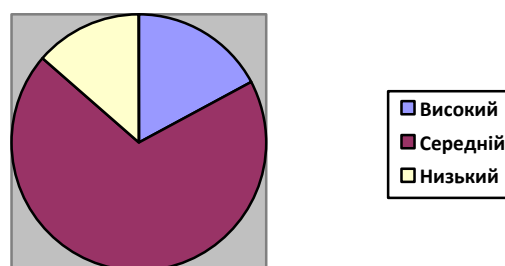


Рис. 3.3.4. Діаграма показників розвитку етичного компонента духовності за шкалою “Совісність” у номінальних християн.

Високий показник доброзичливого ставлення до інших у практикуючих християн становить 67,2 %, тоді як у номінальних християн усього 19,7 %; середній у практикуючих християн – 32,8 % та у номінальних християн – 70,2%. Що стосується низького показника, то у практикуючих християн він виявився абсолютно відсутнім, тоді як в номінальних християн він становить 10,1 % (табл. 3.3.5 та рис. 3.3.5). В практикуючих християн домінує підпорядкування мотивів діяльності особистісному смислу добра як етичному референту їх духовності. Зокрема, у сприйманні інших та ставленні до них визначального значення набуває положення про духовний статус людини: інша людина набуває не тільки гуманістичної, розумної, загальнолюдської, але й особливої “сакральної, божественної цінності” (Б.С.Братусь).

Таблиця 3.3.5

Статистична значущість відмінностей між показниками ступеня вираженості доброзичливості у респодентів досліджуваних груп

Ступінь вираженості доброзичливості	Загальна вибірка		χ^2
	Практикуючі християни (N = 534)	Номінальні християни (N = 535)	
Високий (6-8)	67,2%	19,7 %	44,9 **
Середній (3-5)	32,8 %	70,2%	27,4 **
Низький (0-2)	0 %	10,1%	10,5 **

Доброзичливість практикуючого християнина передбачає прояв співстраждання, милосердя, адже за християнським догматичним положенням суб’єктивні стосунки людини з її Творцем об’єктивуються у стосунках з ближніми, бо “що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, – те Мені вчинили” (Мт.25: 41).

Відповідно, стосунки практикуючого християнина з іншими ознаменовані прагненням бути корисним, допомогати їм на шляху духовного розвитку, своїм життям свідчити, що він справді “у Христа хрестився й у Христа зодягнувся”, що він – воїн Христовий, що шукає і прагне миру, що протистоїть злу в спосіб помноження добра і любові.

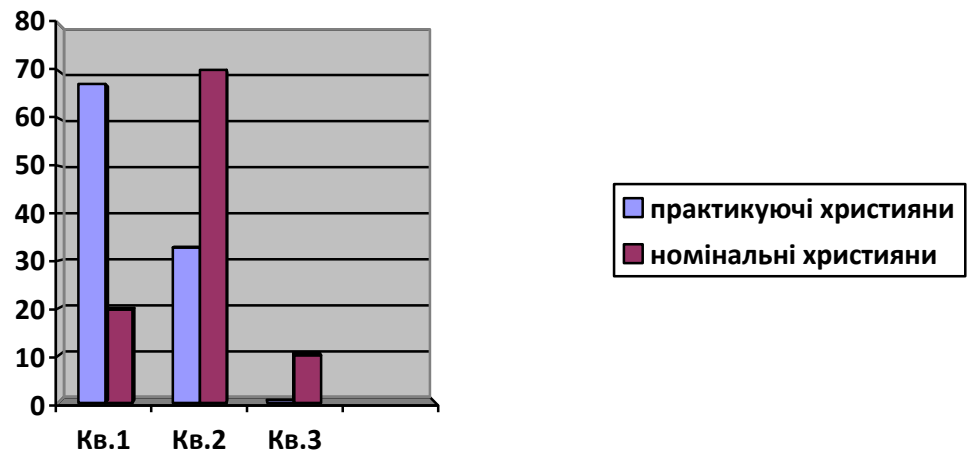


Рис. 3.3.5. Діаграма ступенів вираженості доброзичливості респондентів.

Примітка: Кв.1 – високий, Кв. 2 – середній, Кв. 3 – низький ступінь доброзичливості.

Результати діагностування пріоритетності особистісної установки “альтруїзм – егоїзм” у групах досліджуваних засвідчили у 97,8 % альтруїстичну зорієнтованість практикуючих християн. В номінальних християн показники розділились практично в однакових відсотках: у 50,5 % домінує альтруїстична установка, в 49,5 % – егоїстична. У таблиці 3.3.6. подано середньостатистичні показники діагностики особистісної установки “альтруїзм – егоїзм”.

Таблиця 3.3.6

Середньостатистичні показники особистісної установки “альтруїзм – егоїзм”

Критерій діагностування	Загальна вибірка			
	Практикуючі християни (N = 534)		Номінальні християни (N = 535)	
	М	δ	М	δ
Особистісна установка “альтруїзм – егоїзм”	14,63	1,59	9,65	2,72

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

З метою встановлення статистичної значущості відмінностей, нами здійснено підрахунок t-критерію Стюдента за даною методикою для

досліджуваної вибірки: $t = 1,58 > t_{кр} (p = 0,05)$. Статистично значуща відмінність результатів засвідчує якісну різницю пріоритетності особистісних установок альтруїзму – егоїзму в практикуючих та номінальних християн. Очевидно, християнська віра виступає основою формування у практикуючих християн установки безкорисливого альтруїстичного діяння – самопожертви. Саме вона “вкладає” в саму суть потреб, мотивів поведінки християнина якісно новий зміст. Цей зміст акумулювано в цінності любові як християнської чесноти, принципу буття як самої людини, так і світу в цілому.

Зважаючи на те, що наведені тут ряди показників ступеня актуалізації Сутнісного Я, рівня сформованості етичних почуттів, переконань, пріоритетність установок між практикуючими та номінальними християнами не відповідають нормальному розподілу, для глибшого аналізу статистичної значущості відмінностей результатів у даних вибірках нами було застосованого непараметричні методи статаналізу (табл.3.3.7). За цією ж логікою відбувався аналіз результатів решти показників розвитку духовності особистості респондентів.

Таблиця 3.3.7

Статистична значущість відмінностей між показниками розвитку етичного компонента духовності у респондентів досліджуваних груп

	Совісність	Доброзичливість	Альтруїзм-еґоїзм
Mann-Whitney U	109704,500	55566,500	57516,500
Wilcoxon W	253084,500	198946,500	200896,500
Z	-6,740	-17,571	-17,074
Asymp. Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000

Таким чином, можна прослідкувати очевидну тенденцію статистично значущих відмінностей показника розвитку етичного компонента духовності у практикуючих та номінальних християн. Ця відмінність засвідчує якісно вищий рівень розвитку моральної свідомості особистості практикуючих християн в

цілому – есхатологічний, що визначає нове бачення та розуміння себе, інших та світу в цілому.

Емпіричне встановлення показника розвитку *естетичного компонента духовності* передбачало виявлення особливостей особистісної та соціальної креативності, а також самооцінки творчого потенціалу особистості. Зокрема за шкалами методики діагностики особистісної креативності “Допитливість” та “Уява” максимальну кількість балів отримали 37,6 % (шкала “Допитливість”), 37,3 % (шкала “Уява”) осіб у групі практикуючих християн та 64,3 % (шкала “Допитливість”), 38,1 % (шкала “Уява”) осіб у групі номінальних християн, мінімальну кількість балів не отримали жоден з представників вказаних груп. Очевидними є однаковий рівень прояву пізнавальної активності респондентів та відповідно мотиваційної спрямованості пізнання нового в умовах життєздійснення.

Несуттєво різнилися також результати за шкалами “Складність” та “Схильність до ризику”: максимальні показники в 43,6 % – практикуючих та 42,1% – номінальних християн (шкала “Складність”), максимальний показник в 33,4 % – практикуючих християн та 33,5 % – номінальних християн (шкала “Схильність до ризику”). Очевидно, як представникам першої, так і другої емпіричних груп властивими є вихід за межі “комфортної зони” (В.Ерхард), перемога “неадаптивних імпульсів” над “адаптивними” (А.В.Петровський), що безумовно веде до ризику. Найсуттєвішими активно-неадаптивними (творчими) тенденціями особистості респондентів в умовах життєздійснення стають: підняття рівня трудності задач і пошук незвичних рішень, готовність до перегляду власних рішень, спонтанні узагальнення і непрагматична постановка проблем, тенденція до автономії при розв’язанні задач, презумпція існування рішення. Це, в свою чергу засвідчує формування активної життєвої позиції респондентів – готовність “рухатися вперед”, ризикуючи та долаючи можливі перешкоди.

Отримані результати оцінки соціальної креативності особистості корелюють з вище поданими результатами, оскільки соціальна креативність

обумовлена індивідуальними особистісними особливостями, що проектується на площину соціальної самореалізації людини (табл. 3.3.8 та рис. 3.3.5).

Таблиця 3.3.8

Зведені результати відсоткових значень показників особистісної та соціальної креативності та достовірність їх відмінностей

Критерії оцінювання		Загальна вибірка		χ^2	
Особистісна креативність	Допитливість	Шкали оцінювання	$\Gamma_1, \% (N = 534)$	$\Gamma_2, \% (N = 535)$	0,09
		Високий	37,6	35,7	0,09
		Середній	62,4	64,3	
	Уява	Високий	37,3	38,1	0,021
		Середній	62,7	61,9	0,021
		Низький	0	0	-
	Складність	Високий	43,6	42,1	0,081
		Середній	56,4	57,9	0,81
		Низький	0	0	-
	Схильність до ризику	Високий	33,4	33,5	0
Середній		66,6	66,5	0	
Низький		0	0	-	
Соціальна креативність	Дуже високий		13,2	14,2	0,042
	Високий		17,7	16,6	0,35
	Дещо вище середнього		18	20,9	0,29
	Середній		37,5	34,1	0,35
	Дещо нижче середнього		9,9	9,7	0
	Нижче середнього		3,7	4,5	0,12
	Низький		0		-
	Дуже низький		0		-

Як видно з таблиці 3.3.8 спостерігаємо відсутність статистично значущих відмінностей між вибірками респондентів за показниками параметрів особистісна та соціальна креативність. Так, зокрема, дуже високий рівень соціальної креативності властивий для 13,2 % практикуючих та 14,2 % номінальних християн, високий рівень – 17,7 % практикуючих християн та 16,6

% номінальних християн, середній рівень – 37,5 % практикуючих та 34,1 % номінальних християн, рівень нижче середнього – 3,7 % практикуючих та 4,5 % номінальних християн.

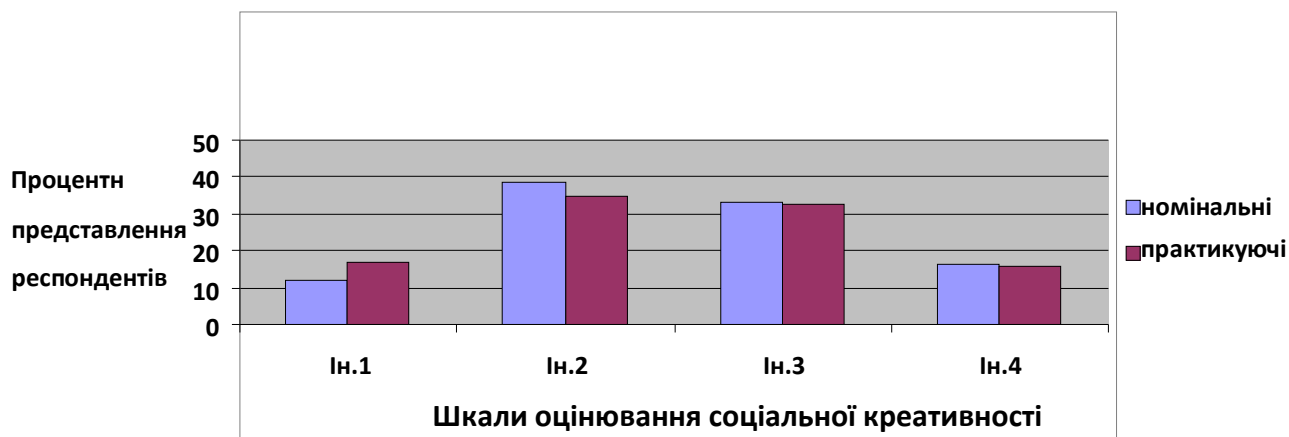


Рис. 3.3.5. Діаграма показників соціальної креативності досліджуваних номінальних та практикуючих християн.

Інтервал 1 (0-84 б.); інтервал 2 (85-99 б.); інтервал 3 (100-142 б.); інтервал 4 (143-162 б.).

Результати, отримані за шкалою самооцінки творчого потенціалу підтверджують, що в практикуючих та в номінальних християн практично в однаковій мірі виражений показник творчого відношення до життя (табл.3.3.9) . Щоправда варта відзначити, що у групі практикуючих християн не було виявлено жодної особи з недостатнім рівнем розвитку творчого потенціалу. Очевидним є вплив духовних практик на реалізацію творчого потенціалу особистості християнина.

Духовні практики (зокрема молитва) актуалізують твірне начало, акумульоване в духовній іпостасі людини обумовлюють його прояв насамперед як вільне та відповідальне волевиявлення у напрямку ціннісно-вольового трансцендування індивідуального життєздійснення, прагнення розбудови особистісної культури за власним неповторним проектом.

Таблиця 3.3.9

**Середньостатистичні показники самооцінки творчого потенціалу
особистості**

Критерій діагностування	Загальна вибірка			
	Практикуючі християни (N = 534)		Номінальні християни (N = 535)	
	М	δ	М	δ
Творчий потенціал особистості	44,89	7,41	41,2	8,85

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Аналіз відповідей анкетного опитування дозволили виявити особливості естетичних почуттів, суджень та форм творчого самовираження респондентів. Відчуття захоплення знайоме усім без винятку практикуючим християнам, натомість у номінальних християн воно становить трохи більше половини відповідей – 51,4 %.

Серед об'єктів, які викликають відчуття захоплення, практикуючі християни здебільшого вказують на засоби релігійного мистецтва – “ікони”, “скульптури”, “храмові споруди”, “релігійний спів” і т.п. (73 %), природні явища – “захід сонця”, “гроза”, “цвітіння квітки” і т.п. (13,9 %), спілкування з авторитетними людьми (12,7 %), екстремальні види спорту (10,4 %). Номінальні християни вказують на розваги, як те, що викликає у них захоплення, – “танці”, “гра в комп'ютерні ігри”, “гра в боулінг”, “перегляд фільмів”, “відвідини магазинів” і т.п. (56,3 %), на екстремальні види спорту (20,9 %), твори мистецтва (18,9 %), на природні явища – “зоряне небо”, “веселка”, “ураган” і т.п. (3,9 %).

72,1 % номінальних християн надають перевагу практичним речам в облаштуванні оселі, 21,9 % - естетичним речам. Діаметрально протилежне відсоткове представлення позиції практикуючих християн. Останні перевагу надають естетичним речам – 67,4 %, решта 32,6 % респондентів – практичним речам.

Опис природи в художній літературі до вподоби більшій половині практикуючих християн, тоді як у номінальних християн він викликає інтерес

тільки в однієї третью. Це, в свою чергу, вказує на обмеженість естетичного сприймання останніх, раціональну орієнтацію у ставленні до світу. Цю ж тенденцію підтвердили відповіді респондентів на пропозицію добору епітетів до слів “квітка”, “тиша”. У практикуючих християн в порівнянні з номінальними християнами значно вишим є показник так званих індексів оригінальності (сума оригінальних відповідей віднесена до загальної кількості відповідей) та продуктивності (як відношення кількості даних епітетів у кожного з респондентів, віднесеної до загальної кількості наведених епітетів). Це вказує на вищий рівень дивергентності мислення практикуючих християн та здатність до формування нових смислових асоціацій у порівнянні з номінальними християнами.

Народним мистецтвом у групі практикуючих християн цікавляться 84,3 % респондентів, в групі номінальних християн – 31,8 %. Очевидно питомих інтерес до народного мистецтва практикуючих християн можна пояснити тим, що релігійні традиції, яких вони дотримуються, перебувають в тісному взаємозв'язку з народними традиціями. Саме ж народне мистецтво, за своєю суттю, є носієм та засобом передачі автентичної духовності конкретної національної спільноти.

Неабияку трудність викликало у респондентів обох груп прохання назвати п'ять творів художнього мистецтва та п'ять творів музичного мистецтва і їх авторів. В групі практикуючих християн з цим завданням повністю справились 73 %, в групі номінальних християн 50,5 %. Очевидно, молодим людям бракує естетичних знань, які, у свою чергу, визначають здатність емоційно осягнути цінності різних епох, національних культур, а також створених у різних видах і жанрах мистецтва. Технократичне мислення сучасного світу нівелює (вбиває) естетико-пізнавальну потребу та відповідну адекватну естетичну реакцію на витвори мистецтва та об'єкти дійсності. Частково цю тенденцію підтверджують відповіді щодо участі респондентів в мистецьких міроприємствах. Тут спостерігаємо практично однаковий розподіл відповідей: 31,8 % практикуючих християн і 32,1 % відвідують мистецькі заходи.

Попри те, творчими людьми себе вважають 56,4 % практикуючих християн та 57,2% номінальних християн. Форми творчого самовираження за своїм змістом як у практикуючих християн, так і в номінальних християн є схожими. Серед них, зокрема, – спів та гра на музичних інструментах, написання поетичних та прозових творів, створення творів живопису, вишивка, плетиво бісером, ліпка, різьблення по дереву та ін. Щоправда в кожній з груп – практикуючі християни 4,9 % та номінальні християни 6 % респондентів – на це запитання не була дана відповідь взагалі.

Відмінними за змістом виявились відповіді на запитання щодо естетичного ідеалу. Зокрема, для 91,8 % практикуючих християн таким ідеалом є Христос. Для решти – 5,4 % респондентів ідеалом краси виступають окремі святі, мученики, діячі Церкви (Священномученик Йосафат, Мати Тереза, Св. Джовані Мускатті, Андрій Шептицький, Йосиф Сліпий та ін.). 2,8 % респондентів не вказали свій естетичний ідеал. Що стосується номінальних християн, то їх естетичний ідеал носить також персоніфікований характер: ідеалом краси є відомі артисти та політичні діячі (Ані Лорак, Софі Лорен, Мерлін Монро, Мел Гібсон, Ентоні Хопкінс, Сільвестр Сталлоне, Вігні Х'юстон, Маргарет Тетчер та ін.). Очевидно, можна говорити про якісну відмінність критеріїв означення естетичного ідеалу в практикуючих християн та номінальних християн.

Змістовно схожими виявились відповіді респондентів на запитання щодо розуміння ними краси людської душі. Як практикуючі християни, так і номінальні християни ототожнюють поняття краси душі з моральними якостями людини. Зокрема, з точки зору практикуючих християн, краса людської душі визначається її “моральністю”, “онтологічним началом”, “чистотою”, “щедрістю”, “плеканням любові” та ін. Варта зауважити, що в групі номінальних християн 21,9 % респондентів залишили це запитання без відповіді.

В таблиці 3.3.10 нами подано зведені результати встановлення статистичної значущості відмінностей між показниками розвитку естетичного компонента духовності у респондентів досліджуваних груп. Емпіричне дослідження показника естетичного компонента духовності за критеріями

особистісна та соціальна креативність, як також творчий потенціал в практикуючих християн та номінальних християн свідчать про наявність статистично незначущих відмінностей результатів.

Таблиця 3.3.10

Статистична значущість відмінностей між показниками розвитку естетичного компонента духовності у респондентів досліджуваних груп

	Особистісна креативність	Соціальна креативність	Творчий потенціал
Манн-Уїтні U	135557,500	119202,500	107165,500
Wilcoxon W	278402,500	262582,500	250545,500
Z	-1,446	-4,692	-7,081
Asymp. Sig. (2-tailed)	,148	,000	,000

Це дає підстави стверджувати, що естетичний компонент духовності як у представників першої, так і другої груп є в межах одного рівня розвитку. Відмінність полягає в якісних характеристиках естетичних модальностей (еталонів, смаків, переживань, почуттів), які визначають неповторну конфігурації творчого самовираження особистостей практикуючих та номінальних християн.

Встановлення *пізнавального компонента духовності* за критерієм оцінки рівня рефлексивності особистості створило підстави для таких висновків: у 89,9 % практикуючих християн та 60,9 % номінальних християн встановлено високий рівень розвитку рефлексивності; в 10,1 % практикуючих християн та 22,5 % номінальних християн середній показник розвитку рефлексивності; жодного показника низького рівня розвитку рефлексивності в практикуючих християн та 16,6 % номінальних християн. В таблиці 3.3.11 подані середньостатистичні показники рефлексивності респондентів.

У практикуючих християн спостерігаються вищими показники формування рефлексивних умінь, основою яких є перехід від емпатійності, співпереживання до більш зрілої здібності “феноменологічного відцентрування” (З.С. Карпенко). Відцентрування забезпечує можливість психічного

“мандрування”, довільного переходу зі стану в стан, з позиції в позицію, відчувати, переймати й спостерігати, наче збоку, всю динаміку власних психічних змін і станів, рефлексуючи щодо кожного з них.

Таблиця 3.3.11

Середньостатистичні показники рефлексивності досліджуваних

Шкали оцінювання	Загальна вибірка				t-критерію Стьюдента
	Г ₁ (N = 534)		Г ₂ (N = 535)		
	M	δ	M	δ	1,31 > t _{кр} (p = 0,05)
Рефлексивність	162,5	11,78	140,13	12,44	

Примітка: M – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Вочевидь, рефлексія своєї духовної динаміки виступає “абсолютним критерієм поступу до Добра, Краси, Гармонії, Досконалості” (З.С. Карпенко). Змістовий ракурс рефлексій практикуючих християн визначає християнська позиція сприймання себе як носія образу Божого.

Отримані результати за трьома шкалами методики САМОАЛ виявили такі тенденції: в практикуючих християн спостерігається переважання високих показників за усіма трьома шкалами – “Потреба пізнання” (84 %), “Прагнення до творчості” (67,9 %) та “Саморозуміння” (84,5 %), натомість у номінальних християн переважання середніх показників за шкалами “Потреба пізнання” – 41,5 % та “Саморозуміння” – 50 % та високого показника за шкалою “Прагнення до творчості” в 47,9 % осіб. Відповідно, можна констатувати відмінність в якісних рівнях розвитку пізнавального компонента духовності практикуючих християн та номінальних. Зокрема, що стосується перших, то потреба в пізнанні та саморозумінні носить очевидний свідомий характер та є зорієнтованою в напрямку екзистенціальних, трансперсональних цінностей, у прагненні пізнання та розуміння смислу власного життя, самоактуалізації і переживання відповідальності за повноту реалізації свободи вибору як онтологічної даності духовної іпостасі та “плідності” свого життя. Прояв пізнавальної активності щодо власної особистості в практикуючих християн передбачає усвідомлення,

прийняття та реалізації власного покликання як християнина. Координати на площині самопізнання та саморозуміння творять християнські цінності та відповідні їм християнські чесноти. Розвиток власної особистості для практикуючого християнина виступає зобов'язуючою умовою, відповідно до релігійного імперативу “Будьте досконалі, як Отець ваш небесний”.

Для номінальних християн властивими є переважання середніх показників за усіма трьома шкалами. Безсумнівним є прагнення до самопізнання та саморозуміння, однак в межах інтрасуб'єктного та інтерсуб'єктного рівнів життєздійснення. Як видно з таблиці 3.3.12 у досліджуваних групах суттєву відмінність становлять показники низької оцінки за шкалою “Потреба в пізнанні” та “Саморозуміння”.

Зокрема, у практикуючих християн низька оцінка за шкалою “Потреба в пізнанні” становить всього 3,9 % респондентів та 5,2 % – за шкалою “Саморозуміння”, тоді як в номінальних християн – 17,9 % за шкалою “Потреба в пізнанні” та 20,9 % за шкалою “Саморозуміння”.

Висока сензитивність по відношенню до внутрішнього та зовнішнього світу, знаходячи індивідуальне творче самовираження, визначає конфігурацію пізнавального ресурсу особистості християнина. Відповідно визначального характеру набуває “метамотивація” пізнання як можливість вийти за межі свого “Я” на “зустріч” із Творцем і єднання з Ним. Це в свою чергу породжує відчуття свободи по відношенню до власних нижчих потреб, які так чи інакше обмежують пізнавальний кругозір людини

Прослідковується статистична відмінність результатів за критеріями “Потреба в пізнанні” та “Саморозуміння”, як також часткова за критерієм “Прагнення до творчості” (низька оцінка). Отримані результати за всіма трьома шкалами засвідчують спектральність духовності, яка в умовах життєздійснення практикуючих та номінальних християн виступає водночас і як знання сутностей, і як усвідомлення себе у стосунку до загальнолюдських цінностей, навколишнього світу, і як особливий різновид діяльності – особистісної духовної реконструкції.

Таблиця 3.3.12

Зведені результати відсоткових значень показника пізнавального компонента духовності за шкалами опитувальника САМОАЛ

Критерії та шкали оцінювання пізнавального компонента		Загальна вибірка		χ^2
		Г1, % (N = 534)	Г2, % (N = 535)	
Потреба в пізнанні	Висока	84	40,6	37,8**
	Середня	12,1	41,5	20,4**
	Низька	3,9	17,9	39,3**
Прагнення до творчості	Високе	67,9	47,9	24,5**
	Середнє	29,2	32,8	1,6*
	Низьке	4,9	19,3	13,1**
Саморозуміння	Високе	84,5	29,1	64,0**
	Середнє	10,3	50	38,1**
	Низьке	5,2	20,9	11,3**

Оримані емпіричні дані дають підстави стверджувати про статистичну значущість відмінностей між показниками розвитку пізнавального компонента духовності в практикуючих та номінальних християн за усіма критеріальними параметрами (табл. 3.3.13).

Таблиця 3.3.13

Статистична значущість відмінностей між показниками розвитку пізнавального компонента духовності у респондентів досліджуваних груп

	Рефлексивність	Потреба в пізнанні	Прагнення до творчості	Саморозуміння
Манн-Уїтні U	68111,500	53975,000	36870,500	85006,000
Wilcoxon W	211491,500	197355,000	180250,500	228386,000
Z	-14,815	-17,870	-21,334	-11,559
Asymp. Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000	,000

Таким чином, в результаті порівняльного аналізу розвитку пізнавального компонента духовності у практикуючих та номінальних християн, виявлено відносність актуалізації та реалізації потреб у пізнанні та саморозумінні в

номінальних християн, які, у нашому розумінні, виступають важливими факторами мотивації духовного становлення особистості. Натомість, у практикуючих християн чітко виражена внутрішня спрямованість до самовдосконалення шляхом самопізнання та саморозвитку, що базується на засадах їх онтологічної віри. Що ж стосується рефлексивності, то у практикуючих християн спостерігається якісно вищий рівень розвитку здатності до сприймання та аналізу змісту власної психіки та психіки інших шляхом ідентифікації з ними, а також зорієнтованість на онтологічний вимір власного буття, де сьогоднішнє набуває сенсу тільки в контексті майбутнього “вічного буття” (перспективна рефлексія).

Встановлення показника розвитку *екзистенційного компонента духовності* за критерієм оцінки реальної структури ціннісних орієнтацій особистості (С.С.Бубнова) вказує на суттєву відмінність структурної організації ціннісно-сислової сфери практикуючих та номінальних християн (табл. 3.3.14).

Зокрема, в практикуючих християн спостерігаємо очевидну пріоритетність в структурній організації ціннісно-сислової вищих духовних цінностей, тоді як в номінальних християн вони є менш значущими. Суттєво різняться рангові місця цінності “любов” (перше в практикуючих християн та четверте в номінальних), як також “допомога і милосердя до інших людей” (друге в практикуючих християн та аж десяте в номінальних). Потреба в повазі і самоповазі – це потреба збереження та утвердження гідності людини, як тієї, що є носієм образу Божого. У свою чергу, потреба в любові і приналежності – це потреба бути невід’ємною частиною, тієї духовної реальності, яку творить усе Боже створіння. Співтворення є актом жертвовної любові у стосунку до інших. Вчинкова активність християн, спрямована на благо іншої людини, є служінням, ознаменованим любов’ю.

Одинаковий рівень представленості в ціннісно-сисловій ієрархії християн займають цінності “спілкування” та “пошук і насолода прекрасним”.

Таблиця 3.3.14

**Рангові показники вибору особистісних цінностей практикуючими (n=534)
та номінальними християнами (n =535)**

Цінності	Г ₁ , R	Г ₂ , R
Приємне проведення часу, відпочинок	9	5
Високе матеріальне благополуччя	10	2
Пошук і насолода прекрасним	6	6
Допомога і милосердя до інших людей	2	10
Любов	1	4
Пізнання нового у світі, природі, людині	3	9
Високий соціальний статус і керування людьми	11	8
Визнання і повага до людей, вплив на оточуючих	8	3
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	5	11
Спілкування	7	7
Здоров'я	4	1

Цю ж тенденцію підтверджують емпіричні дані діагностування рівня представленості особистісних цінностей, вираженості суб'єктних властивостей та тісноту зв'язку між ними за методикою З.С.Карпенко (табл. 3.3.15 та 3.3.16).

Як видно з даних таблиці 3.3.14 у практикуючих християн першу позицію утримує особистісна цінність “доброта”, в номінальних християн – особистісна цінність відносно суб'єктного (організмичного) рівня “здоров'я”. Друга позиція належить у практикуючих християн цінності абсолютно суб'єктного рівня – “прагнення до досконалості”, в номінальних християн – “справедливість”. Останнє місце в рангованому ряді цінностей практикуючих християн посідає “користь” як найнепопулярніша цінність та цінність “прагнення до досконалості” у номінальних християн.

Що стосується суб'єктних властивостей, то, як видно з таблиці 3.3.15, першу позицію в рангованому ряді властивостей у практикуючих християн посідає супердиспозиція “приймаю” (суб'єктна здатність рівня абсолютного суб'єкта), тоді як у номінальних християн вона займає останнє рангове місце.

Таблиця 3.3.15

Середньостатистичні та рангові показники вибору особистісних цінностей практикуючими та номінальними християнами за методикою

З.С. Карпенко

Цінності	Практикуючі християни (N = 534)			Номінальні християни (N = 535)		
	M	δ	R	M	δ	R
Здоров'я	5,91	0,53	6	1,22	0,48	1
Істина	3,10	0,32	3	3,10	0,43	3
Справедливість	5,10	0,33	5	1,87	0,45	2
Користь	6,93	0,26	7	3,94	0,43	4
Доброта	1,11	0,32	1	5,10	0,47	5
Прагнення до досконалості	1,9	0,31	2	6,87	0,55	7
Гармонія з собою і світом	3,9	0,30	4	5,95	0,4	6

Примітка: M – середнє значення; δ – стандартне відхилення; R – ранг.

Перше рангове місце в номінальних християн займає передчуття (суб'єктна здатність організмичного рівня). На друге за значущістю місце у практикуючих християн виходить настанова на прийняття смисложиттєвих рішень (“буду”), в номінальних християн – обов'язок (“треба”). Третє рангове місце як в практикуючих християн, так і номінальних християн, посідає диспозиція “мушу” метасуб'єктного рівня, в якій інтегровано морально-сміслові переживання їх особистості. У свою чергу, четверте рангове місце в практикуючих християн займає предиспозиція субдидивідуального рівня “передчуваю”, а в номінальних християн – смислові і часові цілі життєдіяльності (“буду”). Останнє, п'яте, рангове місце у практикуючих християн займають операціональні установки “треба”.

Таблиця 3.3.16

Середньостатистичні та ранговані показники вибору суб'єктних властивостей практикуючими та номінальними християнами за методикою З.С. Карпенко

Суб'єктні властивості	Практикуючі християни (N = 534)			Номінальні християни (N = 535)		
	M	δ	R	M	δ	R
Передчуття	4,03	0,38	4	1,11	0,31	1
Обов'язок ("треба")	4,9	0,33	5	1,94	0,36	2
Совість ("мушу")	3,04	0,27	3	3,07	0,34	3
Рішення ("буду")	1,13	0,34	1	3,98	0,37	4
Сенс ("приймаю")	1,88	0,35	2	4,94	0,23	5

Примітка M – середнє значення; δ – стандартне відхилення; R – ранг.

Водночас, виявляється взаємозв'язок особистісних цінностей і суб'єктних властивостей за методикою З.С.Карпенко та показників тесту СЖО (Д.О.Леонт'єв). Суттєву відмінність у практикуючих християн та номінальних християн становлять показники розвитку екзистенційного компонента за критерієм осмисленості життя (табл. 3.3.17).

У практикуючих християн спостерігається високим показник цільової орієнтації (M=33,98), який корелює з такими ж високими показниками за шкалою "Результативність життя" (M=32,09). Християнська світоглядна орієнтація допомагає практикуючим християнам сприймати власний життєвий процес як цікавий, емоційно насичений та сповнений смислом і зменшує незадоволеність життям. Що стосується показників за субшкалами "Локус контролю – Я" (M=27,27) та "Локус контролю – життя" (M=31,71), то вони засвідчують успішну реалізацію свободи вибору, контроль за власним життям, спроможність незалежно приймати рішення і втілювати намічені плани. В цілому, в практикуючих християн прослідковується високим загальний показник осмисленості життя (M=126,10). В групі номінальних християн спостерігаємо відсутність суттєвих відмінностей показників від середньостатистичних,

часткову невизначеність життєвих перспектив і труднощі в постановці цілей; неготовність контролювати події власного життя через невпевненість у своїх силах та можливостях. Загальний показник осмисленості життя в номінальних християн має середнє значення ($M=101,14$).

Таблиця 3.3.17

Середньостатистичні показники тесту СЖО практикуючих та номінальних християн

Шкали	Середньостатистичні результати			
	M (n=200)	δ	M _{Г1} (N = 534)	M _{Г2} (N = 535)
Цілі	32,90	5,92	33,98	31,72
Процес	31,09	4,44	29,73	29,82
Результат	25,46	4,30	28,09	24,92
ЛК-Я	21,13	3,85	26,27	21,84
ЛК-життя	30,14	5,80	31,71	26,98
Загальний показник ОЖ	103,10	15,03	126,10	101,14

Варта відзначити статистичну значущість відмінностей в показниках розвитку екзистенційного компонента духовності практикуючих християн та номінальних християн за усіма діагностичними критеріями (Додаток С.2). Високого значення в житті практикуючих християн набувають цінності, які відображають есхатологічний рівень розвитку їх особистості: диспозиції полі-, мета- та абсолютного суб'єктного рівнів, тоді як номінальні християни налаштовані на цінності моно- та полісуб'єктного рівнів. У практикуючих християн спостерігається значно вищим у порівнянні з номінальними християнами показник осмисленості життя.

Встановлення показника релігійності відбулося із врахуванням відповідей респондентів на запитання авторської анкети “Моє релігійне життя”. Відповіді на перший блок запитань дозволили визначити самооцінку релігійності, ступінь релігійної самоідентифікації, зміст релігійних уявлень, реально існуючий досвід релігійного життя та релігійну толерантність респондентів. Як видно з таблиці

3.3.18, релігійними визнали себе більше половини респондентів – 54,6 %, помірно релігійними – 13,6 %, настільки релігійними, наскільки й нерелігійними – 27,2 %, нерелігійними зовсім – 4,6 %.

Таблиця 3.3.18

Відсоткове вираження показника релігійності респондентів

Критерії діагностики показника релігійності		Загальна вибірка (N=1124) %
Самооцінка релігійності	Релігійні	54,6
	Помірно релігійні	13,6
	Настільки релігійні, наскільки і не релігійні	27,2
	Нерелігійні зовсім	4,6
Релігійна само-ідентифікація	Християни	95,1
	Нехристияни	4,9
Зміст релігійних уявлень	Бог-Творець	76,4
	Істина	1,7
	Добро	10,9
	Надінтелект	8,7
	Вища Сила	2,3
Релігійна толерантність	Позитивне налаштування (терпимо)	54,6
	Негативне налаштування (нетерпимо)	7,8
	Нейтральне налаштування (байдуже)	37,6
Досвід релігійного життя	Вагомий	48,5
	Частковий	32,5
	Відсутній	19

Наступним кроком стало визначення ступеня релігійної самоідентифікації. Відповідно, християнами себе ідентифікували (за фактом звершення Таємниці хрещення) 97,2 %. Зміст релігійних уявлень (об'єкт віри) респондентів утворили

Бог-Творець – 76,4 %, Добро – 10,9 %, Істина – 1,7%, Надінтелект – 8,7 %, Вище Начало – 2,3 %. Вагомий релігійний досвід (щодня моляться, щотижня беруть участь в Богослужінні, Тайнах Сповіді та Євхаристії) мають усього 48,5 % респондентів, в 32,5 % він має частковий характер (інколи відвідують храм, дотримуються релігійних традицій), а в 19 % респондентів він відсутній. За відповідями на перший блок запитань анкети і відбувався поділ емпіричної вибірки на групи практикуючих християн та номінальних християн.

Аналіз та систематизація відповідей респондентів другого та третього блоку запитань, зорієнтованих на встановлення показника релігійності за такими діагностичними критеріями як мотиваційно-функціональний зміст релігійної віри, динамічність релігійних переживань, змістовно-функціональні особливості творення духовного досвіду особистості посередництвом духовних практик, з їх відповідним теоретичним обґрунтуванням представлено в 4 розділі роботи.

Узагальнення отриманих в умовах емпіричного дослідження даних, створює підстави для означення трьох тенденцій у розвитку духовності практикуючих християн та номінальних християн. Перша – вагоме переважання показників вираженості етичного та екзистенційного компонентів у практикуючих християн; друга – помірне переважання рівня вираженості пізнавального компонента в практикуючих християн; третя – несуттєва відмінність в показниках вираженості естетичного компонента як у практикуючих християн, так і в номінальних християн. Відповідно, основними ефектами реалізації духовних практик, як засвідчують результати емпіричного дослідження, є: високий рівень розвитку ціннісно-сислової сфери свідомості та мотивації етичного та естетичного самовдосконалення – примноження добра та протистояння злу, прагнення до прекрасного та досконалого, пошук і захист істини, розвиток рефлексивного мислення, розширення спектру і поглиблення змісту смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного компонентів духовності.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ III

1. Методологічні принципи, які з християнсько-психологічного погляду пояснюють розвиток духовності особистості: принцип онтогенетичної детермінації (безпосередній вплив вроджених і визрілих особливостей психічної організації організму на становлення духовності особистості упродовж онтогенезу), принцип соціальної детермінації (обумовленість процесу розвитку духовності особистості впливом соціального оточення, мережею комунікативних зв'язків у спільнотах), принцип самодетермінації (активно-діючим суб'єктом самотворення), принцип системності (біологічні та соціокультурні і суто особистісні фактори як складно організоване ціле). Діагностичними параметрами емпіричного дослідження було визначено: показник розвитку духовного потенціалу (ступінь актуалізації психологічних механізмів децентрації, духовної самоідентифікації, рефлексії, трансценденції та усвідомлення буттєвої єдності; рівень вираженості смислових утворень етичного, естетичного, інтелектуального та екзистенційного змістів, особистісний смисл категорій “добро”, “краса”, “істина”, “сєнс життя”); показники розвитку етичного компонента (ступінь актуалізації Сутнісного Я, рівень сформованості етичних почуттів, переконань, пріоритетність установок), естетичного компонента (рівень розвитку творчих здатностей – естетичного сприймання, естетичних почуттів, суджень і смаків, естетичного ідеалу), пізнавального компонента (ступінь розвитку рефлексивності, трансцендуваль-на спрямованість пізнавального інтересу), екзистенційного компонента (міра вираженості смисложиттєвих орієнтацій, суб'єктних властивостей, осмисленість життя); показник релігійності особистості (ступінь релігійної самоідентифікації, рівень вираженості онтологічної та екзистенційно-культуральної віри, зміст та усталеність релігійних уявлень, релігійна толерантність, мотиваційно-функціональний зміст віри, форми культової поведінки, динаміка особистісних переживань в умовах духовних практик).

2. Алгоритм емпіричного дослідження утворили три етапи: формування двох груп досліджуваних – практикуючих християн та номінальних християн; діагностування рівня духовного розвитку особистості практикуючих християн і номінальних християн у спосіб встановлення загального показника розвитку духовного потенціалу особистості та діагностування показників кожного його компонента зокрема; вивчення релігійного досвіду, особливостей реалізації духовних практик в особистому житті практикуючих християн. Загальну вибірку утворили студенти вищих навчальних закладів м. Івано-Франківська (Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Інститут менеджменту та економіки “Галицька академія”, Івано-Франківська Духовна семінарія імені Св.Йосафата) та відвідувачі катехитичних центрів УГКЦ Івано-Франківської єпархії. Вона становила 1124 особи віком від 20 до 40 років. Формування двох досліджуваних груп відбулось за критерієм реально існуючого релігійного досвіду особистості як християнина. Суть останнього визначалась не просто релігійною самоідентифікацією респондентів на підставі звершення Тайни Хрещення, а, передусім, активною життєвою позицією, яка стверджувала сутнісний зміст цього Таїнства. Відповідно, було вжито термін “номінальні християни” для означення тієї категорії осіб, які ідентифікують себе як християни (були охрещені), однак не мають релігійного досвіду, та термін “практикуючі християни” – особи, які в дієвий спосіб дотримуються та сповідують догматичні положення християнського віровчення. Першу емпіричну групу утворили 534 практикуючих християн, другу – 535 осіб номінальні християни.

3. Діагностика показників розвитку компонентів духовності – етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного – створила підстави для означення трьох суттєвих тенденції. Перша – вагоме переважання показників вираженості етичного та екзистенційного компонентів у практикуючих християн, що засвідчує високий показник моральної стійкості, підпорядкування мотивів діяльності особистісному смислу добра як етичному референту духовності, сформований та чітко функціонуючий механізм внутрішнього

контролю за дотриманням моральних норм, зміст яких визначають догматичні положення християнської віри. Зокрема, у сприйманні інших та ставленні до них визначального значення набуває положення про духовний статус людини – як тієї, що створена за образом і подобою Бога, що відповідно визначає ставлення до інших – інша людина набуває особливої “сакральної, божественної цінності” (Б.С.Братусь) та формування установки безкорисливого альтруїстичного діяння – самопожертви. Друга – помірне переважання рівня вираженості пізнавального компонента в практикуючих християн. Означену тенденцію засвідчують відмінності в показниках рівнів рефлексивності, реалізації потреби в самопізнанні та саморозумінні. В практикуючих християн чітко виражена внутрішня спрямованість до самовдосконалення шляхом самопізнання та саморозвитку, що базується на засадах їх онтологічної віри, натомість у номінальних християн спостерігається відносна готовність та реалізація потреби самопізнання та саморозуміння, які, у нашому розумінні, виступають важливим фактором мотивації духовного становлення особистості. Третя – несуттєва відмінність в показниках вираженості естетичного компонента як у практикуючих християн, так і в номінальних християн.

4. Релігійність практикуючих християн носить виражений внутрішній характер, тоді як у номінальних християн – виключно зовнішній (часткове дотримання релігійних традицій). Зміст релігійних уявлень практикуючих християн відповідає об’єктивному змісту догматичних положень християнської віри (віра в Святу Трійцю), натомість вірування номінальних християн носить суб’єктивно забарвлений характер (віра в Добро, віра в Трансцендентне джерело та ін.). Практикуючим християнам, як і номінальним властива динамічність релігійних переживань, натомість усталеність вірувань є характерною виключно практикуючим християнам. Релігійна толерантність частково переважає у практикуючих християн.

Основні положення розділу подані в таких публікаціях автора:

1. Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід: Монографія. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. – 440 с.
2. Розвиток духовності особистості: психолого-педагогічний супровід. – Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2011. – 164 с.

РОЗДІЛ IV

ЗАСТОСУВАННЯ ХРИСТИЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНИХ ДУХОВНИХ ПРАКТИК У РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ ДОРΟΣЛИХ

4.1. Екзистенційно-феноменологічний контекст християнської віри дорослої особистості

Вирішення завдання експлікації екзистенційно-мотиваційного контексту релігійної віри як телеологічного ядра психології духовного розвитку особистості передбачає обґрунтування її мотиваційно-функціонального змісту. В даному підрозділі обґрунтовано зміст емпірично встановлених мотиваційних чинників та психологічних функцій релігійної віри у духовному розвитку та вихованні практикуючих християн.

4.1.1. Мотиваційні чинники релігійної віри у вихованні християнина.

У психології, як вітчизняній, так і зарубіжній, все ще немає чіткого розуміння змісту чинників, які детермінують виникнення віри та, зокрема, релігійної віри. Цей аспект феномена віри вочевидь вимагає проведення серйозних експериментальних досліджень. Зокрема, упродовж кількох наступних років Центром досліджень антропології й свідомості Оксфордського університету передбачається реалізація проекту (профінансованого завдяки гранту, наданому Фондом Темплтона) широкомасштабних міждисциплінарних досліджень мотиваційних засад віри в Бога. Сподіваємось, що їх результати наблизять психологію до глибшого розуміння феномена релігійної віри і, можливо, навіть підтвердять презентоване тут розуміння релігійної віри як необхідного, природовідповідного (адекватного духовному началу людини) механізму функціонування духа людини, який робить її спроможною реалізувати власну особистісність.

Досвід віри конкретної особистості є завжди індивідуальним, як і сама особистість, а тому говорити про абсолютну ідентичність мотивів розвитку

релігійності людей в цілому неможливо. Водночас результати проведеного нами теоретико-емпіричного дослідження дають підстави для означення *чотирьох основних детермінантних чинників релігійної віри дорослої особистості* (табл. 4.1.1.1 та рис. 4.1.1.1).

Таблиця 4.1.1.1

Відсоткове вираження означень мотиваційно-спонукальних чинників віри практикуючими християнами

Мотиваційно-спонукальні чинники	Практикуючі християни (N = 534)	
	N	%
Апріорна здатність сутнісної природи	54	10,1
“Відповідь” на почуття страху	77	14,4
Задоволення потреби у збереженні й розвитку особистого відчуття неперервності та постійності існування	220	41,2
Результат усвідомлення складності, гармонійності та доцільності організації Всесвіту	183	34,3

Зміст *першого чинника* полягає у розумінні релігійної віри людини **як апріорної здатності її сутнісної природи**. Суть цього чинника визначили відповіді респондентів такого змісту: “Усі люди віруючі за своєю природою”, “Кожна людина є створена за образом і подобою Бога, а тому є віруючою від початку”, “Віра притаманна усім людям”, “Я вірю, бо віра тотожна суті моєї природи”, “Віра – це ознака моєї людськості”, “Віра – це невід’ємний атрибут моєї особи” та ін.

10,1 % респондентів переконані в тому, що схильність до релігійності притаманна їхній внутрішній природі, а зовнішні умови (сімейне виховання, знайомство та спілкування з авторитетними особами, релігійна література, життєві негаразди та ін.) є тільки обставинами ініціювання свідомого прагнення до набуття фундаментальних релігійних переконань, встановлення особистого

зв'язку з Творцем.

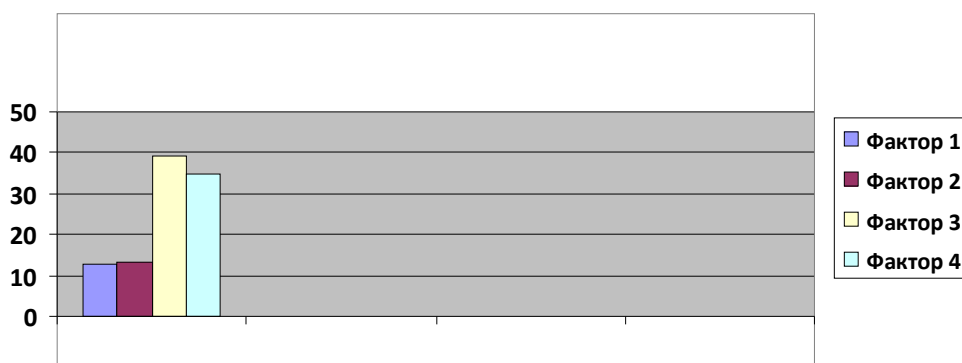


Рис. 4.1.1.1. Діаграма відсоткових показників мотиваційних факторів релігійної віри.

Фактор 1 - апріорна здатність сутнісної природи; 2 - "відповідь" на почуття страху; 3 - задоволення потреби у збереженні й розвитку особистого відчуття неперервності та постійності існування; 4 - результат усвідомлення складності, гармонійності та доцільності організації Всесвіту.

З позиції християнсько-орієнтованого підходу, оскільки людина є носієм іпостасі духа, а релігійна віра постає як природний механізм його функціонування, то, відповідно, можна вважати здатність людини до віри властивою кожній без винятку людині. Ця здатність людини визначає зміст її екзистенційних устремлінь, спроможність розпізнавати і відрізняти духовне, а також схильність "приймати дух і включати його в своє життя" (І.О. Ільїн). Онтологічна природа людської релігійності виступає запорукою її людськості, її інтенційної готовності слідувати сокровеним глибинним порухам власного ества, стверджувати у вчинковий спосіб свою духовну природу. Релігійна віра як апріорна здатність сутнісної природи виступає рушійною силою на шляху духовного розвитку християнина. Це, за їх свідченнями "початок і кінець духовного зросту", "джерело прагнень статися кращими, більшими, аніж є", "перспектива повернення до духовних Витоків".

Позицію вродженої природи релігійності та її зв'язку з несвідомим як "місцем знаходження потенційної релігійності" відстоював у психології К. Юнг.

Місцем знаходження релігійності людини він називає колективне несвідоме, як один із рівнів психіки. Віра конкретної людини, її змістова та функціональна сутність, на думку К.Г. Юнга, визначається індивідуальною (властивою конкретній спільноті, до якої належить людина) природою організації духовної історії, духовних надбань попередніх поколінь, що становить зміст так званих архетипів. Ядро архетипів утворюють загальнолюдські духовні цінності, які є універсальними для усіх людей, незалежно від їх расової чи національної належності. Світ архетипів виражається, зокрема, в релігійних формах і символах. Психологічним носієм образу Бога в людині є самість. Самість, на думку К.Г. Юнга, функціонує як координувальний принцип особистості, в якому відображено потенційну цілісність людини та втілено її смисл. У такому розумінні людина як носій архетипів є від народження релігійною, а її колективне несвідоме як вмістилище релігійних догм (які відображають первинний досвід божества) детермінує виникнення релігійної віри і формування релігійного досвіду.

В. Франкл вважає релігійність людини прерогативою функціонування її надсвідомості, позаяк релігійність передбачає особистісний вибір екзистенційного змісту. На відміну від К.Г. Юнга, він залишає за людиною право на вибір та прийняття своєї релігійності у свідомий спосіб. В. Франкл зауважує, що “релігійність або екзистенційна, або ж її немає як такої” [474, с. 64-65]. Така позиція є близькою до нашого розуміння релігійної віри як свідомої відповіді людини на онтологічний заклик, що знаходить підтвердження в щоденному устремлінні утверджувати в дієвий спосіб цінності добра, краси, істини, блага.

Формою існування апріорної здатності сутнісної природи людини, що передує формуванню релігійного ставлення до світу, на думку багатьох вчених (А.Кураєв, Ю.Макселон, Й.Пастушко, В.Д.Шадриков та ін.), є інстинкт. Релігійний інстинкт не можна зруйнувати. Він, як і будь-які інші інстинкти, є “незмінним антропологічним фактором” (о. А. Кураєв), необхідною умовою життєздійснення людини – її самовизначення, саморозвитку та

самовдосконалення як розумної істоти”(о.Й.Пастушко), “в ньому витoki людськості” (В.Д. Шадриков).

Історія розвитку людської цивілізації засвідчує динаміку предмета та форми вираження цього інстинкту. Зокрема, тотемізм, фетишизм, анімізм, магія, язичництво та ін. стали (а в окремих народів так і залишились визначальними) формами існування релігійного інстинкту, з власним предметом. Свідчення того, що ці форми вираження релігійного інстинкту мають еволюційний характер та безпосередньо пов’язані з розвитком свідомості людини, можуть бути наявні і в сучасних зрілих релігійних системах, як-от індуїзмі, буддизмі, іудаїзмі, християнстві, а їх окремі елементи, а також зміст релігійних уявлень людини, простежуються у кожному з вікових періодів (зокрема, в дошкільному та молодшому шкільному віці) [358].

На сьогодні психологія як наука не може ні спростувати, ані підтвердити факт існування релігійного інстинкту як форми презентації духовної природи людини. Однак можливість його існування не повинна б вступати в суперечність з прагненням об’єктивного пізнання інтенційних чинників духовного розвитку особистості. Вочевидь, здатність людини до самопізнання, самоосмислення крізь призму добра і зла, “прагнення до досконалого життя та відчуття залежності від Абсолюту” (о. Й. Пастушко) є інтенційною даністю її духовної природи. С.Л. Франк та о. О. Мень наголошували на тому, що кожна без винятку людина – навіть якщо вона не знає Бога або заперечує Його – в глибині душі тягнеться до чогось прекрасного, досконалого, що здатне надати їй життю сенсу, перед чим вона відчуває благоговіння. Як властиво людям дихати, мислити, почувати, так властиво їм вірити... Впевненість у тому, що існує щось Вище, дає людині сили для її життєздійснення [254; 421].

Другим з означених чинників релігійної віри є **страх**. На визначальну роль цього чинника вказало 14,4 % респондентів. Щоправда, слід зауважити суттєву відмінність якісного змісту останнього – страху як емоції і страху як почуття, які виникають у респондентів. Так, зокрема, 4,3 % практикуючих християн вказують на драматичні ситуації власного життя, загрозу їх життю (як от автомобільна

аварія, хвороба), які ініціювали страх смерті та спонукали до віри, 10,1 % практикуючих християн звернулись до віри, переживши страх внаслідок певних “моральних падінь”, “екзистенційних розважань”.

У сучасній психологічній науці доволі поширеною є думка про те, що саме страх людей перед невідомістю є основним фактором виникнення релігії та дорелігійних форм ставлення людини до світу – анімізму та магії. З особливою критичністю цю думку обґрунтував у психології З. Фройд. Відомим є факт: усе, що людині невідоме, зазвичай ставить її в умови порушення внутрішньої рівноваги, виникнення напруги, породжуючи, передусім, очікування негативного ефекту. Однак, чи аналогічними за якістю є ці “переживання”, стани стосовно Бога – Абсолюту, Надприродного, Вищого Інтелекту?

Спробуймо передусім проаналізувати саму природу феномена страху, щоб розкрити його змістово-функціональну дієвість щодо релігійної віри людини. Сьогодні у психології немає однозначності в трактуванні природи страху як психічного феномена. Зокрема, чітко прослідковуються дві змістово відмінні точки зору. Перша – трактування страху як базальної емоції, що є фізіологічно зумовленим феноменом життя людини і носить безумовно-рефлекторний характер, друга – розуміння страху як почуття, що формується в умовах життєдіяльності людини і носить умовно-рефлекторний характер. Зокрема, В. Макдугалл, У. Джеймс розглядали емоцію страху як інстинкт, а К.К. Платонов пов’язував емоцію страху з відчуттям болю, точніше кажучи – з потребою уберегти себе від болю, та визначав страх як “біологічно-зумовлену емоцію”. На фізіологічному рівні біль поєднується з емоцією страху як первинний сигнал про можливу небезпеку для живого організму. Відповідно, страх як емоція вважається властивим як людині, так і іншим живим організмам, яким притаманний чуттєвий рівень відображення навколишньої дійсності. Однак, очевидно, що кожна із зазначених позицій не тільки має право на існування, але й віддзеркалює реально існуючий взаємозв’язок умов породження страху, так що обидві пояснювальні позиції не виключають одна одну, а радше доповнюють. Інакше кажучи, ми можемо говорити про різні форми (рівні, ступені) страху, але

однаковий біопсихічний механізм його функціонування (хіміко-фізіологічні зміни в лімбічній системі (дослідження нейрофізіологів та психофізіологів Н.А. Рожанського, П.К. Анохіна, П.В. Сімонова, Ф.П. Ведяєва, Т.М. Воробйової та ін.).

Очевидно, за умов існування загрози для функціонування людського організму страх виникає як емоційна реакція, механізм включення інстинкту самозбереження, і тут можна говорити про страх як базальну емоцію. Однак, якщо страх виникає за умов загрози людському “Я” як системи уявлень людини про себе, критики її “Я-концепції”, то страх проявляється не просто як базальна емоція, а як соціально зумовлене моральне почуття. В соціокультурній генезі людства ці дві форми страху перебувають у постійному взаємозв’язку і взаємовпливі та обумовлені суб’єктивно-об’єктивним світовідчуттям людини стосовно світу та себе в ньому. “Ця нескінченна дихотомія базується на прихованому та первинному світовідчутті нерозчиненого відчуття “Я”, в якому феномен страху виступає метафізичною категорією, що поєднує в собі свою протилежність – любов, надію та віру. Метафізична форма розкривається перед свідомістю людини раптово під час інтуїтивного інсайту, релігійно-містичної зустрічі з “божественним” або архетипними образами колективного позасвідомого, творчо-натхненної одержимості (у платонівському розумінні)” [407].

Відповідно до змісту суджень респондентів та послуговуючись теоретичними доробками Ю. Макселона [327], доцільно класифікувати різновиди страху з притаманним їм детермінувальним “внеском” у мотивацію релігійності практикуючих християн: зокрема, *організмичний страх, моральний неспокій, екзистенційний страх*.

Сутність *організмичного страху* полягає у виникненні цієї емоції за умов фрустрації потреби в безпеці. Звернення людини до релігії, за таких умов, є радше психологічною втечею від реальності, яка потенційно становить небезпеку для людини. Очевидною є й пряма залежність міри вираженості такої релігійності від життєвих обставин: чим сприятливішими будуть останні, тим

менш вираженими будуть релігійні прагнення людини. *Моральний неспокій* породжується почуттям провини, що виникає в ситуаціях вибору між добром і злом, причому вибору на користь останнього і відповідної деформації позитивного уявлення людини про себе. За таких умов релігія стає шляхом звільнення від неприємних переживань та можливістю нової позитивної реконструкції як власного образу, так і соціальних взаємин в цілому. Що стосується християнської релігії, то вона, як ніяка інша, нівелює почуття провини, адже пропагує ідею цілковитого прощення людини за умов її каяття, відкуплення людини ціною смерті Ісуса Христа. *Екзистенційний страх* виникає в ситуаціях постановки питань екзистенційного змісту. Суб'єктивний зміст останніх, як вказують практикуючі християни, носить наступний характер: “Для чого я живу?”, “Який смисл людських страждань?”, “Чому існує зло у світі?”, “В чому моє покликання як людини?” та ін. Відповідно, релігійність проявляється як прагнення в релігійних догматичних положеннях знайти відповіді на поставлені запитання. “Релігійна пропозиція з'являється тут як продовження питання про сенс життя людини на землі й водночас дає вичерпну відповідь” [327, с. 252]. У такому розумінні екзистенційний неспокій як різновид страху ініціює в людини прагнення наблизитись до істинних вартостей життя, досягнути зміст сакраментального начала власної особистості.

У духовному розвитку християнина “включеність та дієвість” кожного з означених різновидів страху як мотиваційного чинника релігійної віри має, як засвідчують рефлексії практикуючих християн, індивідуальний характер та обумовлюється уже наявним досвідом віри. Респонденти зауважують, що зі збільшенням досвіду віри, організмичний страх втрачає своє пріоритетне “звучання-значення”, а етично-культуральний неспокій набуває іншої функціональної тональності – оптимізуючої. Пошук та знаходження відповідей на екзистенційні запити в догматичних положеннях християнської віри нівелюють негативний образ Бога як караючого Судді, який є пріоритетним у сприйманні віруючих на початкових етапах формування їх релігійної свідомості. У своїй суті християнство не допускає домінування страху людини у її духовній

сфері (о.Т.Дайчер). Адже за таких умов християнське вчення втрачає свою первинну орієнтацію, в якій пропагується думка про те, що Христос прийшов світ спасти, а не засудити, прийшов передусім заради “зблуканих овець”, людей, які є грішниками. Водночас страх, викликаний глибоким розумінням своєї гріховності і неможливості бути прощеним, практично “паралізує” волю людини до вдосконалення, блокує її бажання “внутрішнього преображення” і робить її пасивною щодо себе самої.

Очевидно, страх як метафізичний феномен має позитивний вплив на віру практикуючих християн лише у тому випадку, коли спонукає до переосмислення можливостей розуму та усвідомлення необхідності прямувати до Творця з метою пізнання істини життя. В такому разі він є не тим, що “паралізує волю”, а таким, що актуалізує її здатність до екзистенційних пошуків, даючи певність у можливості осягнення межового сенсу життя. І тут християнин теж стоїть перед вибором – як сприйняти свій стан страху, що відчуті і побачити в ньому – спонуку до самопізнання та саморозвитку чи тільки необхідність задовольнити потребу в безпеці, зосередившись на нижчих потребах. С. К’єркегор зауважив: “Коли з самого початку свого виховання людина неправильно зрозуміла страх, так що той не став вести її до віри, але, навпаки, геть від неї, тоді вона загинула. І, навпаки, той, кого виховує можливість, залишається зі страхом, він не дозволяє собі обманутися нескінченними підробками під неї, в його пам’яті справді перебуває минуле; і тоді напад страху, яким би він не був жахливим, все ж не змушує бігти. Страх стає для нього духом, що прислуговує, який навіть проти особистої волі змушений вести його туди, куди він, охоплений страхом, хоче йти” [207, с. 245].

Третім чинником релігійної віри є “потреба у збереженні й розвиткові особистого відчуття неперервності, постійності існування” (Т.М. Титаренко), констатована у 41,2 % респондентів. Цей чинник виявився відсотково найвище вираженим порівняно з іншими у практикуючих християн. Респонденти аргументують звернення до віри “бажанням подолати відчуття смертності”, “успадкувати вічне життя у Бозі”, “небажанням просто жити заради

життя тут на землі”, “прагненням знати про можливість продовження життя”, “можливість вийти за межі самих себе”, “розуміння вартостей терпінь на землі” і т.п.

Як влучно зауважує Т.М. Титаренко, “людина завжди знає про свою смертність і водночас відмовляється діяти відповідно до цього знання, розвиваючи особисте відчуття неперервності й сталості, створюючи індивідуальну концепцію символічного безсмертя... Теологічна модель стверджує можливість іншого існування після смерті, наголошуючи на безсмерті душі... Віра в те, що індивідуальність кожного з нас сягає далеко за межі одиничного “Я”, що можливе досягнення нехай символічного, але безсмертя, є найважливішою особистісною потребою, й перешкоди на шляху її задоволення переживаються наприкінці життя особливо гостро. Страх смерті негативно корелює з цією фундаментальною потребою у збереженні й розвитку особистого відчуття неперервності, постійності існування. Тому пошук власних моделей символічного безсмертя – це й імунізація проти руйнівного страху небуття, і звернення до нових життєвих смислів” [293, с. 330-331].

Страх перед смертю як відповідь на потребу у самозбереженні очевидно властивий кожній без винятку людині і як психофізіологічна реакція організму носить несвідомий характер. Що ж стосується відповіді практикуючих християн на питання власної конечності, то вона носить однозначно усвідомлений характер. Респонденти вказують на те, що усвідомлення власної смертності є складовою їх світоглядної позиції, яка, опираючись на християнське віровчення, надає останній беззаперечного граничного сенсу.

За наявності релігійних переконань про безсмертність людської душі зміст життя (як і саме життя) людини набуває нового якісного та функціонального значення. Релігійна віра забезпечує людині духовні основи її життя, вона стає суттю самого життя. В акті віри, що стверджує вільний вибір людиною життєвих пріоритетів, відбувається зустріч людини зі своїм істинним “Я”, яке “є кінечним і нескінченним буттям водночас”. Зустріч, яка знаменується утвердженням почуття власної гідності як духовної істоти. Як відзначають респонденти, через

духовні середники – молитву, Святі Тайни у символічний спосіб вони входять у реальність вищого, глибинного світу вже “тут і тепер”. Переорієнтовуючи вартість подій земного життя (життя по горизонталі) у вертикальну площину, релігійна віра спрямовує їх на шляху духовного сходження до Творця та єдності з Ним, не даючи можливості обмежитися лише земним, відносним існуванням.

Цікавими міркуваннями щодо цього поділився німецько-французький філософ, лауреат Нобелівської премії А. Швейцер в епілозі своєї праці “З мого життя і думок”: “Два переживання затьмарюють моє життя. Перше полягає в розумінні того, що світ постає неояснено таємничим і повним страждання; друге – в тому, що я народився в період духовного занепаду людства. З обома допомогла мені справитися думка, яка привела мене за допомогою етичного світо- і життєствердження до благоговіння перед життям. У ньому знайшло моє життя точку опори і напрям.

Єдина можливість надати своєму буттю якийсь смисл полягає в тому, щоб підняти своє природне ставлення до світу до рівня духовного... Варто людині задуматися над загадковістю свого життя і над тими відносинами, які існують між нею та іншими... життями, і вона відчуває благоговіння перед своїм власним життям і перед будь-яким іншим життям, з яким вона стикається. І це благоговіння перед життям вона втілює в етичному світо- і життєствердженні... Етика благоговіння перед життям – це універсальна етика любові. Це усвідомлена у всій своїй логічній необхідності етика Ісуса... Благоговіння перед природним життям неминує веде також до благоговіння перед життям духовним... У світі безконечна воля до життя відкривається нам як воля Творця, яка повна для нас темних і болісних загадок, а в нас – як воля до любові... Отже, світогляд благоговіння перед життям має релігійний характер...” [169, с. 117-118].

Християнство як релігія Любові в особливий спосіб реалізує потребу у збереженні й розвиткові особистого відчуття неперервності, постійності існування, адже від початку акцент життя людини зміщується в площину існування Творця та Іншого (ближнього), а визначальним принципом реалізації

відносин у цих площинах виступає любов. Любов стає способом трансформації одиничного “Я” в множинність інших “Я”, причому ця трансформація не нівелює індивідуальної вартості одиничного “Я”, а звершує та відстоює цю індивідуальність у цілісній світобудові, що з точки зору християнства, утворює єдине містичне Тіло Христове. Любяча людина завдяки почуттю любові відкриває опосередковано через Іншого безліч різноманітних можливостей для себе самої. Очевидно, що якісний зміст ставлення людини до власної кінечності визначають її ставлення до себе, до ближніх, до світу в цілому. Відтак, наскільки у цьому ставленні буде виражено любові, жертвності, настільки нехтуватиметься страх перед минущистю життя, перед смертю як фізичним явищем та формуватиметься почуття певності в одиничній доцільності власного існування й інтегрованості у Вічне Буття. Як зауважив Ф. Шлейєрмахер: “... вся сутність релігії й полягає в тому, щоб відчувати все: визначальне наше почуття, в його вищій єдності як щось єдине і тотожне, і все одиничне й особливе – як зумовлене ним, тобто, щоб відчувати наше буття і життя як буття і життя в Богові і через Бога” [315, с. 260].

Як засвідчують рефлексії практикуючих християн, усвідомлення власної скінченності актуалізує потребу знаходження стрижневої перспективи життя, яка б надавала сенсу щоденним життєвим випробуванням та готовності проходити їх з гідністю, необхідності протистояти злу і творити добро, підпорядковувати свої нижчі потреби вищим і навіть, коли питання смерті набуватиме виразного, реального “фізіологічного змісту”, бути вільним від страху перед ним. Життя на землі стає своєрідним екзаменом, під час якого відбувається примноження добра і боротьба зі злом.

Четвертим фактором релігійної віри виступає усвідомлення складності, гармонійності та доцільності (допасованості) організації Всесвіту. На визначальну роль когнітивного фактору у зміцненні релігійної віри вказують 34,3 % респондентів. Його зміст утворили такі судження респондентів: “споглядання складності цього світу приводить до віри в Бога”, “Краса живих створінь мене привела до віри в існування їх Творця”, “думаю, цей розумно

створений світ не міг виникнути сам, а тому я вірую в Бога”, “я не вірю, що пішов від мавпи, – усе занадто складно, думаю, це справа рук Творця”, “коли бачу красу неба, сонця, то розумію, що за цим усім стоїть Бог, а тому – вірую”, “Надінтелект створив увесь світ у гармонії і складності, зокрема – і мене, і я не можу не увірувати” і т.п.

В останні роки широко обговорюють *антропний принцип*. Його суть полягає в усвідомленні людиною того, що увесь навколишній світ напрочуд тонко і делікатно влаштований наче спеціально для того, щоб на Землі могло існувати життя в усіх його розмаїтих формах. Інакше кажучи, скрізь у природі людина може спостерігати доцільність, без якої життя людини на Землі було б неможливим.

Споглядаючи приголомшливу складність і гармонійність Всесвіту, людина, природно, поставить перед собою питання, хто стоїть за цим. Адже очевидно, що як у годинника є майстер-творець, так і в кожній складній системі (чи то людський організм, чи Галактика в цілому) є Творець. Так, роздумуючи про світ живих форм, І. Ньютон сформулював знаменитий телеологічний аргумент: “Чи ж було побудоване око без розуміння оптики, а вухо – без знання акустики... Будова таких надзвичайно майстерних частин тварин, як очі, вуха, мозок, м’язи, серце та інші, а також інстинкт звірів і комах, – все це не може бути витвором чого-небудь іншого, крім мудрості й мистецтва могутнього, вічно живого Діяча”. Відповідь на це питання людина знаходить саме в релігії, адже тільки вона володіє прерогативою пояснення першопричини буття.

Таким чином, на розвиток релігійної віри впливає когнітивне відображення навколишньої дійсності, яке детермінує усвідомлення віри в Творця. “Віра в безпочатковість Всесвіту має не більше експериментальних доказів, ніж віра в Творця. Для атеїста закони природи є аргументами проти буття Бога, а для релігійної людини саме ці закони і свідчать про існування вселенського Законодавця. Цю віру не може похитнути розвиток наукових знань. Скоріше навпаки. Чим складнішою виявляється для людини природа, тим досконалішою повинна бути її першопричина” [331, с. 16]. На підтвердження останнього маємо

свідчення багатьох видатних учених (А. Айнштайн, М. Ломоносов, К. Лінней, А. Сендідж, Ф. Тіплер, Ю. Алтухов та ін.), релігійна віра яких зростала з кожним наступним кроком їх наукового пізнання, бо, як свого часу зауважив Френсіс Бекон: “Мале знання відводить від Бога, велике приводить до Нього”.

Альберт Айнштайн: “Я не можу уявити собі справжнього вченого, який не мав би глибоку віру. ... Безбожна наука кульгає”.

“Кожен, хто серйозно займається наукою, переконується в тому, що в законах природи присутній якийсь дух, і цей дух вище людини. З цієї причини заняття наукою приводять людину до релігії”.

Михайло Ломоносов: “Випробування природи повинно вести до тої ж мети, що й релігія. Бо і природа є певним євангелієм, вона благовіствує невимовно творчу силу, премудрість і велич Божу. І не лише небеса, а й надра Землі звіщають славу Божу”.

“Творець дав родові людському дві книги, в одній Він показав свою велич, у другій свою волю. Перша – це створений Ним видимий світ. Людина, задивляючись на красу і стрункість його будови, визнає Його всемогутність у міру їй дарованого розуміння. Друга книга – Святе Письмо. Не скажемо, що математик розмірковує зі здоровим глуздом, якщо він захоче Божу волю виміряти циркулем. Таким же буде і в Богослов’ї учитель, якщо він думає, що за Псалтирем можна навчитися астрономії та хімії”.

Карл Лінней, відкривач біологічної ієрархії: “Вічний, безмежний, всезнаючий і всемогутній Бог пройшов повз мене. Я не бачив його лицем до лица, але відблиск Божества наповнив мою душу невимовним здивуванням. Я бачив слід Божий у Його творінні, і що за сила скрізь, навіть у найдрібніших, найнепомітніших Його творіннях, що за мудрість! Що за невимовна досконалість!”

Алан Сендідж, видатний астрофізик: “Мені здається вельми неймовірним, щоб такий порядок міг з’явитися з хаосу. Мусить існувати якийсь організуючий принцип. Бог для мене є таємницею, але Він же є поясненням чуда існування: чому є щось замість нічого”.

Френк Тіплер, професор математичної фізики: “Починаючи свою кар’єру космолога близько двадцяти років тому, я був переконаним атеїстом. Ніколи у найгірших снах мені не спадало на думку, що колись я писатиму книгу, спрямовану на демонстрацію того, що центральні положення іудео-християнської теології є фактично правильними, і що вони є простими дедуктивними наслідками із законів фізики, як ми їх тепер розуміємо. Дійти цих висновків мене змусила невблаганна логіка моєї вузької галузі фізики”.

Юрій Алтухов, академік РАН, видатний генетик: “За останні 10 років мої уявлення про світ і людину зазнали докорінної зміни й привели до твердого переконання в тому, що наш світ – результат вищого творчого задуму. Складність, комплексність та саморегуляція у світі живого є такими, що неминуче доходиш висновку про наявність Плану, а отже, місця для випадковості не залишається”.

“Кожен вид суворо зберігає свою унікальність. ...Найбільш життєво важливі властивості виду визначаються мономорфною частиною генома: випадкові зміни в цих генах летальні. Отже, навколишній світ не може бути результатом природного добору. ...Віра й об’єктивне наукове знання не суперечать одне одному”.

Серед незліченної кількості питань, відповіді на які визначають суть когнітивного фактору розвитку релігійності, можна виділити декілька ключових. Перше – сама поява живого на Землі. Друге – зростання складності, тобто те, що назване еволюцією життя. Третє – проблема формогенезу, тобто архітектурного плану, за яким “самобудується” конкретний організм. Нарешті, четверте, – “людина серед інших істот на планеті”, тобто “що в них спільне, але й що – типове саме для неї”, чим вона відрізняється “від усіх інших” (а ці відмінності дивовижні!).

Спробуймо відтворити алгоритм знаходження відповідей на ці питання людиною, яка стоїть перед фактом свідомості існування Творця, опираючись на логіку мислення:

У розумінні можливостей появи живого на Землі, так званого переходу “від неживого до життя”, – бездонне провалля, безодня, через яку перестрибнути самотужки Природа аж ніяк не може. Необхідно зазирнути в доглибну сутність всього живого.

Першоелемент живого – клітина – являє собою гармонію, дивовижне поєднання двох типів молекул. Одні з них, білки, як відомо, здійснюють певні “будівельні” функції. Другі, ДНК, зберігають інформацію. Білки збудовані із 20 амінокислот (АК). Передусім маємо згадати: в природі амінокислот є значно (!) більше, загалом – понад 200, з них половина “відхиляє площину коливання електричного вектора світлового променя вліво, інша половина – вправо”, перші названо “ель”, другі “де” (латинські літери L і D) АК. З двох варіантів для нормального життєвого циклу “Природа вибирає ліві” (“праві” виявляють себе у ракових утворах), так само понад 100 АК використовує чомусь лише 20. Якраз із отих “цеглинок світу живих форм” “Природа й будує” усі білки. І ті, що в організмі амеби, і ті, з яких сконструйований людський організм.

Зокрема, в організмі дорослої людини налічують близько 10^{14} клітин (“одиниця й 14 нулів за нею” – сто тисяч мільярдів), що належать до близько 100 видів (клітини крові, шкіри і т.д.): у кожній клітині – до 100 000 білків-ферментів, які “обслуговують” до 4 000 певних реакцій. “Перелічивши” атоми, кажуть: у клітині їх $10^{12} - 10^{14}$ (тобто організм людини складається із близько 10^{28} атомів!).

Розуміння складності можливого утворення необхідних білкових сполук передають такі математичні формули: визначення числа варіантів – $W = m^N$, де m , в даному випадку, – кількість амінокислот, з яких утворюються білки, а N – кількість амінокислот, які входять в структуру конкретного білка; для визначення ймовірності виникнення події (утворення конкретного білка): $p = 1/W$, тобто імовірність події обернено пропорційна числу варіантів.

Що ж стосується варіантів білкових сполук, які Природа могла б “ліпити наосліп” (якщо стати на точку зору атеїстів: “Творця світу немає, все є наслідком

випадковості”), то при обговоренні цього питання не можна не впадати в стан великої розгубленості, що межує з цілковитою безпорадністю!

До прикладу, розглянемо, що з 20 АК (вже наявних!!) Природа “монтує” найпростішу молекулу білка з $N=100$ АК. Число варіантів тут $20^{100}=10^{130}$. І якщо прийняти, що одна АК складається з 10 атомів (насправді навіть до 26), то їх, атомів, потрібно “значно-значно” більше, ніж їх є в доступному для спостережень Всесвіті. Якщо ж враховувати, що передусім самі АК мали “змонтуватися”, і то не 20, а понад сто, та ще й не тільки “ліві”, а й стільки ж “правих”! Провівши ці обчислення і отримавши відповідні числа з тисячами, десятками тисяч нулів після одиниці, неможливо не задуматися про те, Хто за цим стоїть!

А ще – найдрібнішою з відомих “живих субстанцій” є так звана мікоплазма гомініс H39, яка містить 600 видів білків, кожний з яких складається з 400 АК. Теоретично ж обчислено, що найпростіша можлива форма життя потребує не менше 124 різних білків (див. кн. Т. Хайнца). Зі сказаного вище стає зрозумілим, що ні про яке “монтування наосліп” та “перебирання усіх варіантів” не може бути й мови. Тож і сказав англійський астроном Фред Хойл: “Та не мучилася природа наосліп. Бо від початку Надінтелект дав їй програму”!

Погляньмо на життя з точки зору інформатики – існування певного коду як духовної ідеї, кодових систем, в яких зберігається та за посередництвом яких відбувається передача інформації. З цього приводу звернімось до головних думок-концепцій В. Гітта. Інформація не може укластися без початкового духовного джерела, вона не може існувати без належно впорядкованого (доладного) засобу (матеріального чинника, тут – складних молекул). Має бути чіткий механізм їх розмноження і передачі (розклеювання спіралі ДНК акурат “через половинки спіралі з подальшою добудовою таких половинок” є дивовижним, стовідсотковим способом зберігання її змісту при найвищій якості передачі). Чітко влаштована кодова система замінює думки зображеними символами.

Вдумаймося: в тісноті, у темряві, в багатоплановості, бо ж одночасно ведеться “монтаж” багатьох фрагментів чи ланцюжків молекул. Десь є певна “монтажна база”, туди “хтось” (тобто “щось”) доправляє окремі “блоки”. Це можна сприйняти спокійніше, якби йшлося про одну таку лабораторію (чи видавництво, де тиражують інформацію) на “одиницю живого організму”. Але ж мова йде про кожен окремо взятую клітину. Вдумуватися в це і залишатися спокійним неможливо. Й справді, охоплює містичний жах – “Боже, яке це все складне, а як високоточно упорядковане” ...

Обдумуючи все розмаїття процесів, які відбуваються в кожній клітині, неможливо не висловити припущення: очевидно, там є певний “координуючий центр”. Уявлення про “координуючий центр” напрошується з кількох причин. Перше – це регулювання, упорядкування усього, що діється в клітині упродовж тих кількох десятків годин, доки вона не поділилася на дві. Друге – це сам той поділ, який має відбутися без “анархії” і хаосу. Третє, “хтось” має визначити, котрій клітині ділитися, а отже – жити, а котру слід й демонтувати.

Але є чи не найголовніше. Візьмемо для прикладу куряче яйце як одну клітину. Легко можна уявити, як за відповідних умов (тепло) ця клітина ділиться на дві, згодом кожна половинка також. Не здивуємося, якщо почуємо від когось, що всі ці “нові” клітини цілком тотожні. У кожній є вся інформація про себе як майбутній організм, є весь набір певних білків. І ось – на якомусь етапі поділу розпочинається дивовижний процес *диференціації*. Одна клітина вже якось “дізнається”, що їй належить бути елементом дзьоба, іншій – хвоста, третій – серця. Поетапно втілюється в життя “архітектурний план”. А це для окремо взятої клітини означає “прийми до неухильного виконання: в ДНК в тебе є все-про-все, але ти маєш використовувати лише ось цей фрагмент ДНК, все інше – заблоковане!”. Це хіба – не чудо?

У “недалекому минулому” про це ніде мови не вели. У жодному підручнику, в монографіях не можна було знайти навіть згадку про *формоутворення*, як і про згадані проблеми клітинного диференціювання! Чи не вперше у книжці Симакова Ю.Г. “Живі прилади” (1986 р., с. 118 – 144) було

поставлено питання чітко і недвозначно: “Живе будує форми в просторі, власне кажучи, завойовує його відповідно до визначених законів... Які ж прилади стежать за диференціюванням клітин і за цілісністю всього організму? Це різні прилади чи організм обходиться якимсь універсальним регулювальником просторового розташування своїх частин? Адже різні органи – і печінка, і легені, і нирки, і серце, незважаючи на те, що в кожній клітині закладений однаковий код, різні за своєю формою і за своїм біохімічним складом.

Здійснюватися це може за умови, якщо в кожній клітині працюють чи видають інформацію лише ті ділянки ДНК, в яких зберігається запис саме про цей орган. Інша частина генетичної програми, хоча вона і є присутньою, виключена чи репресована.

Тут ми зіштовхуємося із дуже загадковим і таємничим процесом. Як іде керування вимиканням одних ділянок ДНК і включенням інших у строгій відповідності з просторовим розташуванням клітин?... Грубо кажучи, коли настає той момент, при якому клітина, розділившись на дві, дасть одну клітину, нащадки якої утворять печінку, і другу, нащадки якої утворять, наприклад, нирки?...

Значна частина вчених схиляється до думки, що керівна роль у диференціюванні клітин належить організаційному (організуючому) центру...”

І ось висновок, який тільки і може зробити природодослідник, перебуваючи в рамках своїх можливостей наукового мислення: “Усе зводиться до того, що розвитком організмів та їхнім формоутворенням керує ніби тріада: генетична програма, організаційний центр і властиве лише їм інформаційне поле. Генетична програма виступає як індекс, а організаційний центр підбирає чи створює властиве конкретному організму поле, яке відповідає індексу”.

На той час доводилося одні невідомі поняття й терміни замінювати іншими, такими ж невизначеними. Бо завдання науки полягало у виявленні окремих тонкощів диференціювання та механізмів узгодження при будові цілісного організму. І хоча з точки зору філософії, можна говорити про *ентелехію* як рушійну силу цілеспрямованого розвитку, однак експериментатор

неминуче доходив до висновку, що самотужки і бездоганно “монтувати” білки, врешті-решт – клітини живих організмів неможливо. А тому доводиться визнати існування Надінтелекту.

Очевидно, не кожна людина, для якої релігійність – неодмінний атрибут її світопочування, звертається до поданого вище обґрунтування існування Абсолюту, Координувального Центру, Творця. Дехто обмежується простим спогляданням тієї доцільності, допасованості та особливої складності.

Узагальнюючи реалізований в ході нашого дослідження аналіз детермінантних чинників релігійної віри людини – як сутнісної властивості людини, як “відповіді” на почуття страху, як задоволення потреби у збереженні й розвитку особистого відчуття неперервності та постійності існування, як результату усвідомлення складності, гармонійності та доцільності організації Всесвіту – зауважимо, що жоден з означених факторів, як засвідчують результати емпіричного дослідження, не є взаємозамінним, а в умовах релігійного досвіду віруючої людини набуває індивідуальної смислової конфігурації.

4.1.2. Психологічні функції християнської віри в духовному розвитку дорослої особистості

Поява й існування релігійної віри не лише каузально, а й телеологічно зумовлені: задовольняючи духовні потреби, релігійна віра спрямована на втілення кінцевих, есхатологічних цінностей-цілей, що розкривається у спектрі її психологічних функцій. Аналіз результатів емпіричного дослідження духовного розвитку практикуючих християн, як також узагальнення теоретичних здобутків вітчизняних і зарубіжних психологів (У. Джеймс, Г. Олпорт, П. Джонсон, о. Т. Дайчер, В. Франкл, Е.К. Веселова, Р.М. Грановська, В.П. Москалець, М.А. Попова, М.В. Савчин, В. Трильхаас, О.І. Юр’єв та ін.), створили підстави для означення та відповідної характеристики психологічних функцій релігійної віри в духовному розвитку особистості.

Погоджуємось із М.А. Поповою в тому, що проблема психологічних функцій релігії є зв'язуючою ланкою між теорією психології релігії та її практичним застосуванням. До прикладу, внутрішні переживання віруючих під час молитвотворення, знаходження відповідей на свої екзистенційні запити через прийняття певних догматичних положень релігії, оздоровлення хворих після звершення Тайн Покаяння, Єлеопомазання та ін., – усі ці феномени духовного життя віруючих людей так чи інакше ініціюють пошуки їх науково-психологічної аргументації. Що ж стосується християнської релігії, то сам факт її існування упродовж 2000 років є чи не найпереконливішим доказом її функціональної вартості в житті людства.

Як засвідчують результати емпіричного дослідження, психологічні функції релігійної віри розгортаються у п'ятьох векторах – *світоглядному, інтегрувальному, регулятивному, комунікативному, психотерапевтичному* (таб. 4.1.2.1 та рис.4.1.2.1). Спробуймо обґрунтувати кожен із них.

Таблиця 4.1.2.1

***Відсоткове вираження означень функцій релігійної віри
практикуючими християнами***

Психологічні функції релігійної віри	Практикуючі християни (n=534)	
	n	%
Світоглядна	232	43,4
Регулятивна	119	22,3
Інтегрувальна	53	9,9
Комунікативна	68	12,8
Психотерапевтична	62	11,6

Світоглядна функція релігійної віри

43,4 % практикуючих християн вважають світоглядну функцію визначальною у їх духовному розвитку. Суть світоглядного ракурсу

функціонального змісту релігійної віри визначили відповіді респондентів такого змісту: “Релігійна віра, яку я сповідаю, дає мені розуміння справжніх вартостей життя”, “Релігійною вірою я живу”, “Релігійна віра позбавила мене відчуття абсурдності цього світу і мого життя”, “В релігійній вірі я відкрив для себе новий світ пізнання себе”, “В релігійній вірі я знаходжу для себе відповіді на ключові питання мого життя”, “Релігійна віра дає мені розуміння світу і сенсу мого власного життя”, “Релігійна віра – це джерело моїх переконань”, “Релігійна віра дала мені відповіді на сокровенні питання мого життя”, “Релігійна віра змінила моє життя, зробила мене новою людиною за переконаннями і цінностями життя”, “Релігійна віра дала мені розуміння того, звідки взявся світ” і т.п.

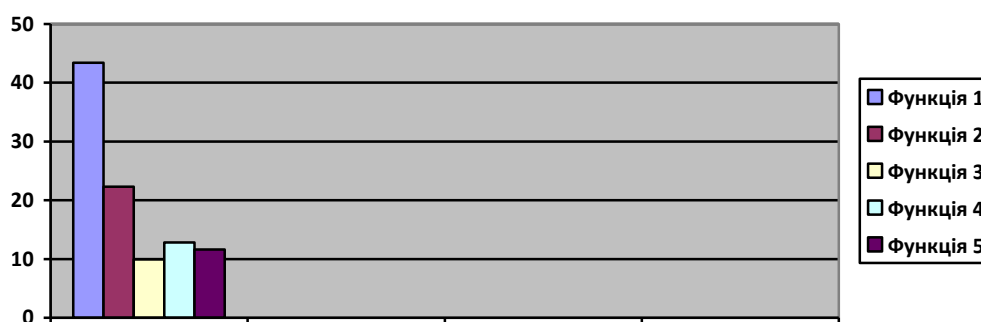


Рис. 4.1.2.1. Діаграма відсоткових показників означень функцій релігійної віри у духовному розвитку особистості

Примітка: Функція 1 – світоглядна; функція 2 – регулятивна; функція 3 – інтегрувальна; функція 4 – комунікативна; функція 5 – психотерапевтична.

Кожна людина без винятку є творцем і “власником” індивідуальної системи уявлень про себе, про світ, про суспільство тощо, які визначають її світогляд. Світогляд становить систему раціонально осмислених, “емоційно забарвлених”, інтуїтивних, “правильних та хибних” відповідей на складні питання людського буття: “Хто я? ”, “Як я пізнаю світ? ”, “Яким є походження Всесвіту? ”, “Яка вартість мого життя у Всесвіті? ”, “Як я можу впливати на хід подій у світі? ”, “Чи є у мене певні зобов’язання перед собою та перед світом? ” та ін. Здатність ставити перед собою ці питання і знаходити відповіді на них –

прерогатива людини як духовної істоти. Світогляд людини постає великим полотном, який вона розфарбовує найрізноманітнішими подіями і фактами свого життя та життя світу в цілому. Світогляд також можна уподібнити об'єктиву, через який людина намагається дивитися на світ, щоб зрозуміти його та своє місце в ньому [83]. Особистісна віра є своєрідною “лінзою” у цьому об'єктиві, яка й визначає “конфігурацію” ставлення людини до себе й навколишнього світу.

Як зауважує Е.К. Веселова, віра забезпечує цілісність свідомості людини, визначає та “цементує” весь її світогляд. І в цьому розумінні знищення віри загрожує неможливістю здійснення людиною цілеспрямованої діяльності взагалі, розпадом духовної побудови особистості. Необхідність віри впливає з виняткового становища людини у світі і наявності в неї свідомості як цілісного антиципаційного органу. Віра є важливою властивістю свідомості, що визначає духовне пізнання. Вона є універсальною диспозицією свідомості, що виражає світоглядну позицію людини [65].

Зарубіжні психологи здебільшого розглядають релігію як психологічний феномен, який задовольняє емоційні, пізнавальні, етичні та естетичні потреби людини. Так, на думку німецького психолога В. Трильхааса, “релігійна віра допомагає людині розширити межі свого буття, консолідує внутрішні сили людини...” [313, с. 166]. Його ж американський колега П. Джонсон зауважує, що “релігія слугує двигуном прогресу і “вже не важливо – істинними чи ні є ідеї, що містяться в ній” [там же, с. 166]. На думку У. Джеймса, “релігія надає життю нової чарівності, яка набуває форми ліричної чарівності або прагнення до суворості і героїзму... Вона породжує впевненість у спасінні, душевний спокій, поповнюючи сили почуттям любові...” [там же, с. 165].

Релігійна віра дає людині вичерпну філософію життя, забезпечуючи її змістовно-всеохоплюючим і функціонально-дієвим світоглядом. Вона торкається сокровенних питань, зв'язуючи в'єдино три часові виміри людського буття – минуле, теперішнє і майбутнє. Причому відповіді на ці питання є не просто споглядально-констатувальними, а й оцінно-прогностичними, оскільки передбачають їх можливе втілення-реалізацію, їхнє “життєздійснення”. З метою

підтвердження цієї думки звернемося до результатів емпіричного дослідження. На запитання: “Чи відчуваєте ви потребу в будь-якій формі релігійної орієнтації або вірі для досягнення зрілого філософського життя?” $\frac{2}{3}$ респондентів відповіли “так”, вказуючи на те, що релігія “визначає життєву позицію”, “творює платформу життя”, “означає напрямок життя”, “надає смисл життю” та ін. Звичайно, у кожного з респондентів є своє бачення сенсу життя. Однак, те, що втрата сенсу життя загрожує психологічному здоров’ю особистості, – факт загальновідомий.

Американський психотерапевт Р. Мей вважав, що втрата релігійного погляду на світ є однією з вагомих причин різного роду комплексів, ірраціональних страхів та інших порушень психіки. Для підтвердження своєї думки Р. Мей посилається на німецького психоаналітика К. Юнга, який свого часу писав: “Серед усіх моїх пацієнтів, які переступили 35-річний рубіж, не було жодного, в якого б труднощі в решті-решт не приводили до пошуків релігійних поглядів на життя” [313, с. 239]. До такого ж висновку прийшов і В. Франкл, який відводив релігії особливу роль у пізнанні людиною своєї сутності, пошуку і знаходження відповідей щодо сенсу її життя, граничного сенсу.

Релігійна віра виступає генеральним смислотвірним чинником ієрархізації ціннісних орієнтацій особистості (зокрема, для християнина його віра визначає пріоритетність таких цінностей, як прагнення до досконалості, любов, добро, справедливість, жертвність та ін.). Як відзначають практикуючі християни, релігійна віра наділяє їх “здатністю” чути голос власної совісті і слідувати його настановам, прагнути справедливості й любові, бути вільними і відповідальними водночас. Очевидно, для віруючої людини її віра визначає напрям руху до життя одухотвореного, наповненого глибоким змістом, вона задає такі принципи і категорії моралі, які допомагають їй знайти себе, стати собою.

Інтегрувальна функція релігійної віри

Інтегрувальний функціональний ракурс релігійної віри визначили відповіді респондентів такого змісту: “Релігійна віра – це весь я, усе моє життя, буття світу

в цілому”, “Релігійна віра в моєму житті стала важливим чинником усвідомлення моєї єдності з людьми”, “Релігійна віра стала для мене формою реалізації мого життя”, “У релігійній вірі я знайшов розуміння мого покликання як людини”, “Релігійна віра творить увесь мій внутрішній світ”, “Релігійна віра є запорукою моєї внутрішньої гармонії та цілісності”, “Релігійна віра – мій шлях до єднання з Творцем” і т.п. Інтегрувальний ракурс релігійної віри в духовному розвитку власної особистості відзначили 9,9 % респондентів.

Обґрунтовуючи зміст інтегрувальної функції релігійної віри в духовному розвитку практикуючих християн, нами означено два ракурси її реалізації: перший – на рівні існування людини як біо-соціо-духовної істоти, другий – на рівні існування людства як соціальної та духовної спільноти.

“Цілісність особистості є запорукою її психічного здоров’я та благополуччя” – саме таким постулатом послуговуються психологи і психіатри у своїй практичній діяльності. Цілісність, тобто гармонійне поєднання усіх елементів свідомості, забезпечує загальну спрямованість та індуктивність психічних процесів, їх рівновагу і стійкість. Що стосується релігійної віри, то вона, на думку науковців, є ідеальним засобом інтеграції свідомості, стабілізатором людської психіки. Е. Шпрангер ще на початку ХХ ст. зазначив, що релігійна віра – це ніщо інше, як гармонія, прагнення людини до єдності думок, почуттів та дій. Аналогічною є й точка зору Г. Олпорта: інтегрувальна сила релігійних ідей за глибиною і гармонійністю значно переважає аналогічні можливості світських інтересів та ідеалів. Англійський учений Х. Гантрип запевняє, що релігійний досвід, охоплюючи людину та її світ в єдине осмислене ціле, є найвищою формою духовної інтеграції особистості [313, с. 199].

Очевидно, інтегрувальна функція релігії не обмежується “об’єднанням у ціле” свідомості особистості, як і саме поняття “цілісність особистості” не обмежується цілісністю її свідомості (бо й саму особистість як таку не можна звести лише до свідомості). Мова йде про інтегративні процеси, які реалізуються у кожній з трьох іпостасей людини – тіла, душі, духа та які сукупно творять єдине унікальне суще. Наприклад зцілення онкохворих, невиліковно хворих

взагалі “шляхом увірування” є очевидним свідченням саме цього. Яким чином реалізується ця функція віри на кожному з вимірів-атрибутів людини, забезпечуючи їх цілісність, є дуже складним питанням. У християнсько-психологічному ракурсі відповідь на це питання набуває такого змісту: віра – духовний акт, відповідь на онтологічний заклик, що відкриває перед людиною можливість і спроможність стати співтворцем власної особистості та навколишньої дійсності як єдиної духовної реальності.

У процесі історичного розвитку людства можна спостерегти зміни в релігійних віруваннях, релігійних ритуалах і традиціях, однак їхня інтегровальна функція зберігається. Це пояснюється тим, що релігія ґрунтується на вірі в надприродні сили, яка відповідає одвічному прагненню людини вийти за межі своєї кінечності і тимчасовості, приєднатися до Абсолюту. На думку С. Грофа, “якби провіденціалістські переживання основоположників релігій були всього лише продуктом патології мозку, важко було б пояснити ту глибинну дію, яку вони чинять на людей упродовж багатьох століть, зокрема на архітектуру, живопис, скульптуру і літературу, найкращі зразки яких творилися зазвичай під впливом натхнення. В історії людства не було жодної стародавньої або доіндустріальної культури, де б ритуальне і духовне життя не відіграло визначальної ролі. Для того, щоб спричинити такий сильний вплив на хід людської історії, релігія, безперечно, повинна відображати глибинні засади людської природи, хоча способи цього віддзеркалення часто видаються вельми сумнівними і мінливими” [226, с. 190].

У наш час інтегровальна функція релігії на рівні існування людства значно послабилася. Нашим прадідам у часи, коли фактично все населення країни проживало в селах, було легко утримувати своє релігійне життя у високій напрузі. Спільні відвідування храмів у неділі і свята, розмаїття святкових звичаїв та обрядів – усе це єдило людей, даючи їм відчуття певної безпеки і душевного комфорту. З настанням “епохи урбанізації” – “великого переселення”, ледве не упродовж одного покоління, в міста – завдано важких втрат як духовним цінностям, так і моральному стану суспільства. Водночас, суспільне життя

практикуючих християн, з їх точки зору, є нічим іншим як прагненням декларувати свою віру в дієвий спосіб в умовах міжособистісних взаємин, які реалізуються в сім'ї, у навчальному та робочому колективі, в релігійних спільнотах. Активна християнська позиція, на їх думку, є важливим чинником у розвитку сучасного суспільства, що визначає можливість виходу з духовної кризи.

Дослідження стану релігійності в різних країнах світу підводить до висновку: так, релігія щораз більше витісняється з життя публічного у царину інтимного, внутрішнього життя особистості. Вона все більше стає начебто “приватною справою”. Сьогодні люди практикують багато чого з того, що заборонене приписами Церкви (так, у багатьох країнах аборти, розлучення дозволені законодавством). Але загалом пророкованого цілковитого занепаду релігії все-таки немає, як немає і повної десакаралізації, тобто “гибелі священного” – певних релігійних ритуалів, звичаїв та обрядів. Крім іншого, ще й тому, що, за словами М. Шаповала, людина має насолоду від здійснення обряду у найважливіші моменти її життя. Адже “відповідним церемоніям, що супроводжують життя людини (народження, шлюб, зрештою, смерть), церква надала чудові естетично-мистецькі форми, які пробуджують в людині повагу до її власного життя”!

В. Франкл у своїх дослідженнях психології релігії відзначив тенденцію відходу людства не стільки від релігії, як від тих вірувань, які, як виглядає, не займаються нічим іншим, крім поборенням один одного і переманюванням віруючих від одного в інше. Він запевнив, що людство рухається не до універсальної релігії, а до особистої, найглибшим чином персоналізованої релігійності, за допомогою якої кожен зможе спілкуватися з Творцем своєю власною інтимною мовою. Звичайно, це не означає, що не буде вже ніяких спільних ритуалів і символів. Адже “є багато мов, але хіба їх не поєднує спільний алфавіт? Так чи інакше, різноманітність релігій подібна до розмаїття мов. Ніхто не може сказати, що його мова вища за інші мови: на будь-якій мові людина може прийти до істини, до єдиної істини, і на будь-якій мові вона може

помилятися і навіть брехати. Так само за допомогою будь-якої релігії може вона знайти Бога – єдиного Бога” [424].

Регулятивна функція релігійної віри

Третій функціональний ракурс релігійної віри у духовному розвитку особистості практикуючих християн – регулятивний – визначили відповіді такого змісту: “Моя релігійна віра – це дороговказ мого життя”, “Моя релігійна віра не дає мені вкрати, обманути когось”, “Релігійна віра – це координуючий фактор моїх життєвих бажань”, “Релігійна віра дисциплінує мене”, “Моя релігійна віра виступає моральним фільтром для моїх думок, слів і вчинків”, “Моя релігійна віра визначає мою поведінку у відношенні до близьких і рідних”, “Релігійна віра рятує від поспішних і неправильних вчинків”, “Релігійна віра не дає мені робити зло”, “Релігійна віра спонукає мене любити інших, турбуватися про них”, “Релігійна віра робить мене відповідальною людиною” і т.п. Їх відсоткове представлення – 22,3 % відповідей респондентів.

Кожна релігійна система є не лише системою ідей, які визначають її сутнісний зміст, але й системою імперативів, вимог щодо організації людської поведінки. До прикладу, сповідування головної ідеї християнства – Любові передбачає визнання щодо себе відповідних імперативів, які у християнстві названо “заповідями любові” – “Люби Господа Бога свого всім серцем своїм і всією душею своєю, й усією силою своєю, й усією думкою своєю”; “Люби ближнього свого, як себе самого”, а також десятьма заповідями: “Не знай інших богів, крім Мене”; “Не взивай марно імени Господа Бога свого”; “Шануй вітця свого і матір свою, щоб було тобі добре, і щоб довго прожив ти на землі”; “Не убий”; “Не чужолож”; “Не кради”; “Не свідчи ложно на ближнього свого”; “Не пожадай ніякого добра, що є у твого ближнього”. Перші дві є конкретизацією першої заповіді любові, наступні – другої. Таким чином, віруючий християнин виступає не просто особою, яка приймає ідею про Бога як Любов, але яка живе цією ідеєю у практичний спосіб, реалізовує її у своєму житті.

У регулятивній функції релігії, з християнсько-психологічної точки зору, в особливий спосіб реалізується її “природовідповідність”, тобто відповідність

внутрішній природі людини. Апріорною духовною даністю людини як духовної істоти є свобода волі. Свобода волі – це ні від кого і ні від чого не залежна здатність кожної людини до самовизначення відносно добра і зла. Релігійні догматичні положення задають людині чітку “систему координат”, в межах якої свобода волі звершується і реалізується спроможність до визначення та оцінки власних вчинків та моральних зобов’язань.

Якщо вести мову про мораль як сукупність принципів суспільної поведінки, посередництвом яких відбувається узгодження вчинків людей в інтересах духовного благополуччя суспільства, то прослідковується змістовна відповідність суті цих принципів релігійним традиціям, яких дотримується певне суспільство. В.Д. Шадриков – у контексті досліджень проблеми духовного розвитку людства – здійснив цікаве порівняння сутнісно-функціонального змісту моральності та релігії. По-перше, на його думку, суспільна мораль і релігія виникли практично одночасно на початках історичного становлення людської спільноти. По-друге, на початках становлення людської спільноти мораль за обсягом співпадала з первісною релігією. По-третє, суспільна мораль і релігія виконують одну і ту ж функцію по відношенню до суспільства – охоронну. По-четверте, психічна організація людини дозволяє їй здійснювати як практичні, так і ідеальні дії. По-п’яте, уява є тим природним механізмом міфотворчості, що переводить моральні заборони в образ (Бог). По-шосте, мислення людини, як і інші психічні функції, одночасно індивідуальне і моральнісне. По-сьоме, моральна поведінка пов’язана з емоційними переживаннями [442, с. 93].

Релігійна віра, як зауважують практикуючі християни, надає їх духовності (індивідуальній та суспільній) “есхатологічної вартості” не лише заради внутрішнього і зовнішнього комфорту (схвалення інших, мирного співжиття), а насамперед заради можливості стати активним учасником реалізації Божого плану спасіння. Не зовнішня оцінка (осуд чи схвалення) “стоять на сторожі” їх моральності, а внутрішнє переконання всеприсутності Бога (як Духа Святого), “що всюди є і все наповняє”. В особливий спосіб сприяючи сензитивності до власних внутрішніх переживань, до внутрішнього морального законодавства,

релігійні імперативи застерігають від вчинків зла. Відповідно можна стверджувати, що духовність практикуючих християн регламентується не статтями закону чи іншими нормативними актами, а вірою в Творця, у присутності якого вже тут, на землі, він здає іспит на право називатися людиною, що створена за Його образом і подобою.

Комунікативна функція релігійної віри

Комунікативний функціональний ракурс релігійної віри визначили відповіді респондентів такого характеру: “Релігійна віра дарує мені радість спілкування з Богом”, “Релігійна віра дала мені можливість знайти нових друзів і спілкуватися з ними”, “Релігійна віра дала моїй душі можливість постійно перебувати в присутності Бога і розмовляти з Ним”, “Релігійна віра привела мене до храму, в якому я розмовляю з Богом”, “Релігійна віра відкрила для мене світ гарних людей, які підтримують мене молитовно”, “Через віру я отримав дар спілкування зі світом природи”, “Релігійна віра для мене стала мовою, якою я відповідаю на поклик Бога”, і т.п. Кількісний показник даних відповідей практикуючих християн становить 12,8 %.

Зміст цієї функції релігійної віри в духовному розвитку особистості християнина впливає з психологічної природи феномена комунікації в цілому. Комунікація є процесом обміну інформацією, в якому задіяні комунікатор (той, хто подає інформацію) та реципієнт (той, хто отримує інформацію). Структуру комунікативного акту утворюють: комуніканти, комунікативні дії (кодування, декодування), повідомлення, канал зв'язку (мовлення), мотиви учасників комунікативного акту (передача інформації, пізнання, саморозвиток, самопізнання, самовдосконалення та ін.). Обмін інформацією відбувається за допомогою знакових систем, які поділяються на дві групи – вербальні (мова) та невербальні (кінесика, паралінгвістика та екстралінгвістика, проксеміка та візуальне спілкування).

Як засвідчує аналіз рефлексій релігійного досвіду практикуючих християн, комунікативна функція їхньої релігійної віри реалізується на трьох рівнях та

визначається особливою змістовно-функціональною специфікою. Зміст останньої нами означено наступним чином: на метасуб'єктовому рівні комунікація набуває формату “Людина – Трансцендентна реальність” (Творець, святі), на інтрасуб'єктовому – “Людина як така” (Особистісне Я – Множинне Я – Сутнісне Я), на інтерсуб'єктовому – “Людина – Людина” (“Я-Ти”, “Я-Ми”, “Я-Вони”). Однак, за догматичними положеннями християнства такий поділ є відносним. Якщо людина створена за образом і подобою Бога, а Бог перебуває у всьому, то комунікація, до прикладу, на інтерсуб'єктовому рівні між двома особами передбачає “іманентну присутність” Третього, навіть якщо ця присутність не усвідомлюється ними. Під час релігійного спілкування, наприклад, у спільній молитві, з християнської точки зору ця присутність реальна, бо “де двоє чи троє зберуться в Ім'я Моє – там Я серед Них” /Мт. 18:20/.

Що стосується інтерсуб'єктивного рівня реалізації комунікативної функції релігійної віри, то правомірним буде вважати, що кожен віруючий, як неповторна особистість, володіє власною індивідуальною системою смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного змісту, які репрезентують його духовну природу. Під час комунікації, на нашу думку, відбувається проєкція цих систем на площину спільного енергоінформаційного поля. Процес передачі виявляє себе у кодуванні як комунікативній дії, зверненій на слухача. У ролі коду виступають значення та особистісні смисли, що утворюють текст із відповідним інформативним змістом. У свою чергу, комунікативна дія слухача полягатиме в декодуванні цього тексту, а також у кодуванні інформації, яка відображала б його ставлення до цього тексту в цілому і яку згодом декодує повідомлювач. У процесі міжособистісної релігійної комунікації відбувається об'єктивація особистої віри комунікантів, міцніє спроможність “свідчити” й творити з іншими спільну духовну реальність. У рамках християнської віри її комунікативна функція набуває конкретного діалогічного вияву. За своєю суттю взаємини між Творцем і людиною є суб'єкт-суб'єктивними, а особа Христа робить зустріч людини з Богом реальною.

Кінцевою метою комунікативної функції християнської віри є входження віруючого в сакральну реальність. Очевидно, така можливість, закладена в нумінозній архетипній природі людини (за К.Г. Юнгом), забезпечує глибинний внутрішній зв'язок поколінь та збереження релігійних традицій.

Серед засобів релігійного спілкування перше рангове місце отримала участь у Богослужінні, друге розділили – молитва та читання Біблії, релігійної літератури, третє – реколекційні зустрічі, четверте – прощі, відвідування святих та пам'ятних місць, п'яте – релігійні відео та аудіо матеріали. Ключем до розуміння “природи сакрального”, на думку В.І. Ільченка та В.М. Шелюто, є передусім мова. “Всі релігійні обряди можна розділити на дві групи – операційні і мовні. Виразальна сила мови зовсім інша, ніж виразальна сила жесту. Оскільки вона базується не на рухах, а на звичайних словах, її дієвість походить зовсім з іншого джерела. Найбільш поширеним мовленнєвим ритуалом є молитва, вона є центральним феноменом всього релігійного життя” [133, с. 100, 102, 103]. Справді, як відзначають респонденти, в їх духовному житті важливе значення набуває усамітнене спілкування з Богом, яке знаходить своє продовження у спільній молитві в храмі на богослужінні. У храмовому середовищі релігійної комунікації кожен із вірян виявляє свою любов до ближнього і в такий спосіб утверджує позицію “творення з ближнім єдиної духовної реальності”.

Процес входження у сакральну реальність полегшують такі складові невербальних комунікативних систем, як іконографія, символіка скульптур, одягу, архітектура храмів та ін. Практикуючі християни відзначають особливу потребу – потребу доторкнутися до святині не лише подумки, а й фізично. В їхньому розумінні “храм – це не приміщення для суду, де священник “таврує іновірців”, це передусім – лікарня для душі”. Саме у храмі найкраще візуалізується прагнення душі піднятися вгору, можливість відірватись від тягара земних проблем. Очевидно, для відновлення рівноваги духа, зміцнення витривалості в доланні щоденних життєвих незгод людині завжди будуть потрібні *святі місця*, де було б чути голос віків, голоси поколінь, що зійшли з

“життєвої арени”. Містичний досвід пережили у своєму житті – 12,5 %. Його зміст утворили: “зцілення від важких захворювань”, “навернення ближніх”, “порятунок від дочасної смерті”, “радість присутності Бога”.

Психотерапевтична функція релігійної віри

11,6 % практикуючих християн у власному духовному розвитку відзначили саме психотерапевтичний функціональний ракурс релігійної віри. Його зміст утворили відповіді: “Релігійна віра дала мені відчуття впевненості в собі”, “Релігійна віра надихає мене на життя”, “Релігійна віра врятувала мене від небажання жити”, “Релігійна віра дарує мені радість присутності Того, Хто мене любить такою, як я є”, “Релігійна віра зцілила мою душу від страху”, “У вірі я черпаю мій життєвий оптимізм”, “Релігійна віра – це рятівне коло, що рятує в цьому бурхливому морі-світі”, “Релігійна віра – це цілюще джерело для моєї зболеної душі”, “У вірі я знайшов надію на спасіння”, “Релігійна віра дає опору у складні моменти життя”, “Релігійна віра – це мій духовний тил у цьому світі” і т.п.

Все частіше психологи-практики, психотерапевти вбачають у релігії ефективний засіб морального, психічного, фізичного оздоровлення особистості, джерело духовного відродження суспільства і особистості. Вони зауважують, що релігія перевищує психологію та психіатрію не лише у пізнанні внутрішнього світу людини, але і в ефективності впливу на нього, його конструктивній корекції. Як влучно відзначив Г. Олпорт, “...психіатрична клініка оснащена сучасною технікою, але в ній немає нічого для спасіння “душі” людини. Психіатрія і наукова психотерапія здатні зруйнувати негативні емоції і нав’язливі ідеї, але вони нічого не дають навзаєм. Лікар-психіатр не в змозі задовольнити потребу людини у взаєморозумінні, дати їй ідеали і певну прийнятну філософію життя. Здатністю цією володіє саме релігія. Не позбавляючи людину її органічних недуг, вона тим не менше цілюща у всьому тому, що стосується людського духа” [313, с. 238].

Погоджуючись з таким твердженням, все ж вважаємо за доречне спростувати його думку щодо нездатності релігії позбавити людину її органічних

недуг. Є численні свідчення тілесного зцілення вірою, які доводять правомірність зворотного змісту твердження “В здоровому тілі – здоровий дух”, бо саме здоровий дух є запорукою тілесного здоров’я. Очевидно, психологія, як наука, нездатна обґрунтувати природу функціонування духа. Бо дух не може бути предметом досліджень наукової психології, знання про який повинно бути експериментально підтвердженим. Однак, за Б.С. Братусем, психологія зобов’язана визнати його існування та вплив на всю природу людини. Відсутність наукових знань про певні явища чи речі не є аргументом заперечення їх існування. Що ж стосується духовної природи людини, то вона є матрицею всіх потенційних здатностей людського “Я” як людини і як особистості. Віра стає могутньою психодинамічною силою, межевою трансцендентною диспозицією, що відкриває перед людиною можливості повноцінного звернення її життя. Повноцінного – у значенні наповненого граничним сенсом, який пронизує усе життя людини, – хвилини радості і розпачу, хвилини падіння і злету.

Психотерапевтичний ефект віри, як засвідчують результати опитування, полягає насамперед у появі внутрішнього налаштування людини на позитивне сприймання себе, подій свого життя, навколишньої дійсності. “Здатися на ласку Божу”, готовність “чинити волю Бога, а не власну”, “стати дитиною Божою”, “бути воїном Христовим” – це основні характеристики емоційно-вольового стану практикуючих християн, який, з одного боку, не містить напруги, страху та інших негативних емоцій, а з іншого – оптимізує їх, вселяючи надію на спроможність гідно прожити життя, бути щасливим у кожній його миті. Стенічний емоційний тонус є вельми вагомим фактором фізичного та психічного благополуччя людини.

Важливим є таке: дуже часто важко хворі люди, “моделюючи сприятливий кінець своєї хвороби”, одужують. Багато хвороб, зокрема рак, пов’язують з інтенсивною дією на людину горя, озлоблення або страху. Наприклад, панічний страх є вбивчим, оскільки здатний дестабілізувати серце і навіть розірвати серцевий м’яз. Натомість творчість, воля до життя, надія, віра і любов пов’язані з

біохімічними процесами, їх роль в одужанні, доброму самопочутті важко переоцінити. Натхненна релігійною вірою, емоційно-вольова мобілізація активізує копінг-стратегії, спрямовані на подолання критичних життєвих ситуацій. При цьому людина часто виявляє у собі здібності, про існування яких навіть не підозрювала.

Прихильники релігійної психотерапії намагаються довести, що релігія як збірка суспільних і індивідуальних норм моральності є найефективнішим засобом виправлення викривлених уявлень невротика. Релігійна психотерапія, на думку О. Маурера, У. Глассера, У. Кларка, лікує засобами морального життя. Вона не лише знімає психічну напругу, а переорієнтовує реальні потреби, почуття і цінності людини, стає фасилітатором морального самовизначення людини. Релігійна віра надає життю людини смисл, упевненість, надію, спрямованість у майбутнє і, таким чином, забезпечує інтегрованість та гармонійність свідомості індивіда.

Любов, ніжність, взаєморозуміння, довіра, на їх думку, становлять сутнісну життєву потребу людини. В реальному житті, однак, ці потреби не завжди адекватно задовольняються. Відсутність умов для їх реалізації спричиняє в людини гостре незадоволення, пригніченість та інші негативні переживання, які руйнівню діють на психіку. Переорієнтація незадоволених потреб і почуттів на релігійні об'єкти створює позитивний психічний настрій і тим самим позбавляє людей небезпеки душевних розладів [313].

Молитва, культові дії загалом – це сукупність прийомів і методів впливу на віруючу людину, які справляють на неї психотерапевтичний вплив. Торкаючись питань психотерапії релігійним культом в експериментальному дослідженні, зокрема причин, які спонукають до молитви, ми отримали такі дані: понад 95 % віруючих вказали саме на суб'єктивно-психологічні мотиви звернення до неї з метою додання критичних переживань і забезпечення стійкого життєвого тону. Не менш істотний психотерапевтичний вплив на віруючу людину має також сповідь. Катарсичний ефект, що його переживає віруючий у процесі і після сповіді, більшість психологів схильні розглядати як показник її

психотерапевтичної цінності, а сама потреба у сповіді, на думку Дж. Пратта і Дж. Леуба, є внутрішньою властивістю людської психіки. Аргументація психологічного змісту молитви та сповіді наведена в наступному параграфі.

Кожна з означених тут психологічних функції релігії в житті конкретної людини знаходить індивідуальну міру вираженості. Остання тісно корелює з домінуючим на конкретному часовому відрізку життя мотиваційним фактором релігійності. Зокрема, як засвідчують результати емпіричного дослідження, в умовах невиліковної хвороби пріоритетного значення набуває світоглядна та психотерапевтична функції релігії, оскільки безпосередній мотив звернення до релігії визначають потреба в упорядкуванні внутрішнього світу (есхатологічна – за О.А.Ліщинською) та потреба здолаття почуття страху. В рамках християнсько-орієнтовано підходу ми приходимо до розуміння відповідності функціонального змісту релігійної віри духовній природі людини як комплементарної єдності тілі-душі-духа.

4.2. Терапевтично-виховний потенціал духовних практик у психології духовного розвитку особистості

Тож вирішення завдання характеристики особливостей терапевтично-виховного впливу християнських духовних практик на процес духовного розвитку особистості передбачає розкриття психологічного змісту духовних практик, розвивальний характер яких був підтверджений в ході проведення емпіричного досліджень. Це – молитва як форма духовного діалогу, Тайна Сповіді як вчинок покаяння та очищення особистості і Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання.

Тут передусім незайвим буде таке зауваження: заклик до молитви, добір її окремих текстів, а особливо форма каяття – покаяння і, тим більше Євхаристія – це прерогатива духовних осіб – священників. Ці християнські духовні практики реалізовується передусім у стінах храму і вочевидь за спробою психології

оформити їх сакраментальний зміст в певні психологічні поняття криється небезпека профанації останнього. Однак, духовність людини, яка вийшла за поріг храму, як і сама людина з її внутрішніми переживаннями, почуттями, певною системою цінностей, диспозиційними утворень (які зазнають очевидних змін в умовах реалізації духовних практик) є безсумнівно об'єктом дослідження психології. Бо ж від того, наскільки згадані дійства впливають на духовний розвиток особистості залежить духовний рівень суспільства в цілому.

4.2.1. Молитва як форма духовного діалогу.

Одним із засобів розвитку духовності особистості, який чи не найповніше реалізує, зокрема, діалогічний чинник християнсько-орієнтованого духовного розвитку, як підтверджують результати емпіричного дослідження, є молитва. Саме вона дозволяє практикуючому християнину наблизитися до власного Сутнісного Я й актуалізувати його смислопокладальну здатність в різних векторах його життєздійснення.

Спроби наукового обґрунтування молитви як засобу духовного розвитку на сьогодні належать небагатьом дослідникам, що пояснюється обмеженістю методологічного апарату природничо-орієнтованої психології. Окрім того, в науковому осмисленні феномена молитви існує своєрідна “межа” її психологічної інтерпретації, перейти яку означало б позбавити молитву її трансцендентного інобуття, задовольнившись виключно її психологічним змістом. У цьому контексті на особливу увагу заслуговують дослідження Ф.Ю. Василюка, А. Карреля, З.С. Карпенко, Е.І. Ковальнової, В.П. Москальця, о.Ю. Макселона, О.І. Предко, В.Б. Сльозіна, Д.М. Угриновича, М. А. Щербакова та ін. Що ж стосується богословського вивчення християнської молитви, то свідчення про зцілювальну практику і теорію молитви збереглися вже з найбільш ранніх часів історії християнства. Зокрема, Тертуліан (після 220) у творі під назвою “De oratione” подав практичні вказівки щодо молитви та загальний виклад її змісту; св. Кипріян (258) у творі “De oratione Dominica” описує умови приготування до молитви; Орigen (254) у творі “Peri euches” розкриває зміст та

мету молитви, означає її складники, способи приготування душі і тіла до молитви; св. Григорій з Ниси (біля 394), у “De oratione Dominica” – у п’яти гоміліях розкриває способи молитви, її значення та ін. Більш сучасними дослідниками молитви стали Митрополити Андрей Шептицький і Андрій Сурозький, єпископ Софрон Мудрий та ін. [383, с. 39].

Ми розглядаємо молитву як адекватний її духовній природі (іпостасі духа) спосіб реалізації діалогічної можливості людини наблизитися до свого Сутнісного Я й актуалізувати його апіорну смислопокладальну здатність впливати на Множинне й Особистісне Я з метою самопізнання, саморозвитку, самотрансцендентування.

Молитва має очевидний суб’єктний характер, адже віруюча людина проявляє особливу – молитовну – активність по відношенню до того, до кого звертається. Вона не просто промовляє певні слова для себе, вона звертає їх до певної Особи, яку сприймає як слухача її звернень. Саме людина наділяє цього слухача якістю суб’єкта, бо очікує від нього зворотної активності – допомоги, опіки, присутності в її житті. “Молитва є “покликом особи до особи”; її можна розглядати як вершину стосунку “Я – Ти”, котрий, за Мартіном Бубером, постає найхарактернішою якістю її екзистенції – її діалогічною якістю” [86, с. 174-175]. На думку З.С. Карпенко, “винятковий статус молитви у формах і способах зносин пересічної людини з Абсолютом зумовлює налагодження двостороннього зв’язку обох чинників буття – Творця і Його творіння, котрі взаємно підтверджують, взаємно передбачають і взаємно детермінують один одного. У зв’язку з цим молитва – специфічна форма духовної комунікації, метою якої є осягнення Божого задуму щодо світу і себе (свого покликання), з боку людини, і дарування свободи й запит про її плоди з боку Господа” [143, с. 307-308].

Емпіричне дослідження особливостей практики молитвотворення християн створило підстави для означення чотирьох її феноменологічних модусів: молитви як потреби, молитви як дії, молитви як установки, молитви як переживання (табл.4.2.1.1). Проаналізуємо кожну з них зокрема.

Таблиця 4.2.1.1

**Відсоткове вираження означень феноменологічних модусів молитви
практикуючими християнами**

Сутнісно-функціональні аспекти молитви	Група практикуючих християн (N = 534)	
	N	%
Молитва як потреба	262	49,1
Молитва як переживання	78	14,6
Молитва як дія	103	19,3
Молитва як установка	91	17

Молитва як потреба

Більшість респондентів (49,1 %) визнають молитву необхідною потребою у духовному розвитку та власному житті в цілому. Вони вказують на те, що “як людина має потребу в хлібі насущному, так вона має потребу в хлібі духовному”, “молитва – це духовна пожива”, “молитва є потребою моєї душі”, “в молитві я задовольняю свою потребу у спілкуванні з Богом”, “молитва – це дар Божий, який потрібний для духовного росту людини” і т.п .

Концептуальне представлення структурної організації духовної природи людини в рамках християнсько-орієнтованого підходу, пояснює її схильність до молитви як природної потреби. В усьому християнському переданні актуальності набуло, зокрема, визначення молитви “як піднесення духа до Бога” (В. Великий). Відповідно, цю потребу має кожна без винятку людина як носій духовної іпостасі, але те, за яких умов вона набуде актуального значення для певної людини, залежить від самого суб’єкта молитвотворення. Як зауважив М.В. Савчин: “мотив трансцендентальності Бога в людині сам по собі є не тільки законним, але й необхідною основою нормальної людської свідомості... Бог відкривається людині всередині, в останній глибині її “Я”. Спілкування з Ним є конструктивним виходом із відокремленості її “Я”, а не ставленням до інших, до людського “Ти”. Щоб зустрітися з ним, не треба виходити із самого себе назовні, із інтимного дому моєї душі. Слова “поза”, “всередині” втрачають свій звичайний сенс” [348, с. 100].

Життєдайну функцію молитви відзначають медики. Хоча в їх дослідженнях функціональний зміст молитви обмежується гармонізацією соматичної та психічної сфер людини, все ж результати цих досліджень вражають. Так, доктор біологічних наук, президент Санкт-Петербурзької асоціації психопунктури, завідувач лабораторією психофізіології Психоневрологічного інституту імені В.М. Бехтерева професор В.Б. Сльозін і кандидат медичних наук І.Я. Рибіна на всесвітній конференції в Арізонському університеті США виступили з доповіддю, в якій означили молитву як особливий четвертий стан свідомості людини. Підставами для такого висновку став порівняльний аналіз результатів енцефалограми людини у стані бадьорості, в стані повільного сну, в стані швидкого сну та в стані молитви. Останній, як засвідчили дослідження, характеризується повним відключенням електричної активності кори головного мозку при повній свідомості людини. Відповідно, молитовний стан, на думку вчених, є властивим і необхідним людському організму, як і три раніше відомі науці. Що важливо, під час справжньої молитви відбувається руйнування патологічних зв'язків в організмі, що зумовлюють різного роду психічні та соматичні захворювання, натомість налагоджується баланс і гармонія.

Перешкодою для актуалізації потреби в молитві у житті сучасної людини, як відзначили респонденти, є сам стиль життя. Стрімкий ритм життя, постійне активне перебування в соціально-інформаційній матриці стало підставою відмежування сучасної людини від власного внутрішнього світу, а що більше – породило страх перед самотністю, мовчанням. Очевидно, самотність і справді може фруструвати, адже людина залишається сам на сам зі своїм “Я”. За таких умов може виникнути ситуація критичного самоаналізу, переосмислення того, що “мушу” і “хочу” тут і тепер, “чого прагну” і “чого потребую” та ін. Таке переосмислення не завжди приємне, а інколи й доволі болісне. Тому людина може обрати легший для себе шлях і далі зануритися, втекти у щоденні клопоти, розчинитися в буденності життя. Якщо ж вона проявила сміливість і волю до самопізнання, самоосмислення, то неодмінно “отримає” статус суб’єкта

внутрішнього діалогу. Чи набуде цей діалог форми та змісту молитви значною мірою залежить від її світоглядної позиції.

На думку В. Франкла, “Бог – це партнер у наших найінтимніших розмовах. Тобто, коли ви розмовляєте із собою гранично щиро і цілком усамітнено, – той, до кого ви звертаєтеся, може бути названий Богом. Як ви бачите, таке визначення обминає вибір між атеїстичними і теїстичними світоглядами. Різниця між ними постає лише згодом, коли безрелігійна людина наполягає, що її розмови – це, зрештою, монологи, розмови із собою; натомість релігійна людина трактує їх як реальні діалоги з кимось іншим, ніж вона сама. Хоч як би там було, я гадаю, що найбільше важить тут “гранична щирість” і чесність. І я впевнений: якщо Бог реально існує, то він не стане сперечатися з безрелігійними людьми, бо вони плутають його зі своїм власним “Я” і, отже, неправильно звертаються до нього [86, с.175].

Практикуючі християни відзначають, що реалізація потреби в молитві, як і її конструктивне значення в їх духовному розвитку, обумовлені спроможністю “внутрішнього відмежування від усякого роду зовнішніх відволікаючих факторів”, “максимального душевного зосередження”, “консолідації внутрішніх переживань з метою максимального єднання з Богом”. Очевидно, ведення внутрішнього діалогу з властивою йому трансцендентною орієнтацією так чи інакше стає можливим лише в умовах відсторонення від зовнішнього світу. Спроможність людини до виходу з буденного хронотопу своєї життєдіяльності через усамітнення є показником її готовності до реалізації природної потреби в молитві. Це усамітнення тісно пов’язане зі станом тілесної безмовності. “Безмовність тіла є благочинство і благоналаштованість моралі та тілесних відчуттів. Тілесна безмовність допомагає людині досягти внутрішньої, душевної умовної безмовності [349, с. 15-16].

Французький учений-медик А. Каррель зауважив, що суспільство, в якому втрачається потреба в молитві, зазвичай близьке до виродження. Він вбачає можливість розвитку цивілізації в тому, що людство свідомо турбуватиметься про створення умов реалізації цієї потреби. Ця турбота проявлятиметься навіть

на такому рівні, як побудова більшої кількості місць, таких, як церкви, будинки молитви, культурні центри – “сховищ світу”, де жителі міст можуть хоча б на короткий час відчувати внутрішній спокій та реалізувати потребу в молитві, потребу їх духовної сутності.

Молитва як дія

На другому, за кількісним переважанням, є точка зору на молитву як дію – 19,3 % респондентів. Цю точку зору репрезентують такі судження: “молитва для мене – це діяння моєї душі у стосунку до Бога”, “молитва для мене є духовною працею”, “молитва є співдіяння людини з Богом”, “молитва це – дієва переміна тілі, душі і духа людини”, “молитва для мене – це діяльне сопричастя з Богом”, “молитва – це дієве протистояння злу” і т.п.

Як віра без діл мертва, так і молитва як спосіб вираження віри не може бути бездіяльною за своєю суттю. Вживаючи термін “дія”, ми намагаємось поєднати психологічне розуміння молитви з її богословською інтерпретацією, зберігаючи за молитвою сакраментальну вартість. “Зрозуміло, що традиційний і безкінечно помножуваний набір діяльностей, заснований на суб’єкт-об’єктному протиставленні людини і предмета докладання її зусиль, не враховує факту онтологічної вкоріненості особистості як духовного суб’єкта, а відтак – співвідносної з Богом істоти в першооснови буття як такого. Людська екзистенція не мислима інакше як спів-буття з Богом...”[143, с. 307].

Якщо поглянути на молитву як на діяльність у її психологічному трактуванні, то вона й справді є формою активності, яка має власну особистісно-визначену мотиваційну основу, індивідуальне “оформлення в діях”, конкретний результат. Вона є діяльністю перетворювальною і творчою, адже в процесі моління стаються зміни у внутрішньому світі, відбувається певна реконструкція “Особистісного Я”, “співзвучна” змісту її “Сутнісного Я”. Однак це перетворення не обмежене внутрішнім світом людини, яка молиться, адже вона не є ізольованою від соціального й природнього довкілля. Її духовне збагачення стає очевидним у щоденному житті, проявляючись у спроможності перетворювати усе довкола – гармонізувати стосунки з іншими, добиватися

успіхів у професійній діяльності, покращувати екологію навколишнього природного середовища і т. ін.

Аналіз практичними християнами власного життєвого досвіду крізь призму реалізації молитви у своєму щоденному житті, засвідчив якісну відмінність формату їхньої життєдіяльності. Його зміст визначає молитва, яка у своїй суті стає тотожна самій діяльності, як і самому життю в цілому. Тобто будь-яку свою діяльність віруюча людина перетворює в молитву, а основним мотивуючим фактором діяльності стає “реалізація свого покликання”.

Молитва як установка

Життєздійснення людини в земних просторово-часових координатах зазвичай є складним, проблемним, драматичним, а то й трагічним. Суть останнього, зокрема, можуть становити такі життєві ситуації, в яких людина переживає своєрідний “параліч” спроможності змінити хід подій, травмівну чи термінальну ситуацію. Як-ось: невиліковна хвороба, смерть близької людини, перебування у заручниках в середовищі терористів та ін. Саме такі події для багатьох осіб, як засвідчують результати опитування, стали рушійними спонуками звернення до молитви як способу відновлення внутрішніх сил для подальшого життя. Погляду на молитву як установку притримується 17 % практикуючих християн. Вони вказують на те, що “молитва є готовністю людської душі перебувати в присутності Бога”, “молитва є засобом внутрішньої мобілізації”, “молитва є готовністю людини відкритись Богові”, “молитва – це порятунок в духовній боротьбі”, “молитва – це мій спосіб життя”.

Оскільки, як було стверджено нами вище, молитва виступає природною потребою людини, то готовність до її реалізації має інтенційний характер. У складних життєвих ситуаціях вона проявляється аналогічно інстинкту самозбереження. Та якщо він має виключно організмичну орієнтацію, то готовність і спроможність до молитвотворення – метафізичну. Саме тому, очевидно, можна говорити про існування двох різновидів досвіду, на основі яких формується ця готовність, творячи цілісний стан особистості – *чисто онтологічний досвід* та *онтологічно-особистісний*. Онтологічний досвід має

метафізичний характер, а готовність людини звертатись до свого Творця, творити з ним союз (і не лише в складних життєвих ситуаціях) стає фактом її поцейбічного життя і умовою особистісного зростання. В богословському розумінні усе є створене, і образ та подоба Бога, представлена в духовній іпостасі людини, є формою збереження цієї єдності Творця і людини як Його творіння. Онтологічно-особистісний досвід є похідним, вторинним, однак саме він засвідчує вільний вибір людини, її готовність вступити з Творцем у діалог. В критичні моменти свого життя цей вибір стає невідворотним, позаяк людина стикається з “неможливістю як даністю життя”. Тоді вона знаходить “можливість неможливого” (Ф.Ю. Василюк) саме в молитві. Ще Івану Золотоустому належать слова: “Ніщо не зрівняється з молитвою, вона робить неможливе можливим, тяжке легким” [453, с. 189]. Кажучи мовою психології, “мова йде не про суб’єктивне ігнорування реальності, коли об’єктивно неможливе ілюзорно сприймається як можливе, і не про богословське твердження Божественної всемогутності, але про феноменологічну форму, в якій неможливе, не перестаючи бути таким, зсередини долається надією і вірою, нехай на мить просвічується ними таким чином, що погляд встигає крізь здавалося б останню незмінну і невмолиму реальність побачити очікуване як можливе, хоча б лише дивом” [60, с. 7].

Особистісне відчуття результативності молитви, у свою чергу, переводить її у ранг “своєрідного антибіотика”, до застосування якого людина вдаватиметься при кожній травмівній ситуації, а надалі до глибинно вмотивованого способу життєпобудови. Молитва стає своєрідним, виробленим у процесі онтологічно-особистісного досвіду “трафаретом”, який визначає шляхи подолання критичних життєвих ситуацій і відповідну їм ціннісно-сміслову спрямованість. Відбувається становлення нової життєвої позиції: через співвіднесення повсякденних вчинків із ціннісною вертикаллю духовного виміру людини за умови присутньої в молитві особистої форми зв’язку із Творцем.

Молитва як переживання

Точку зору на молитву як переживання репрезентують свідчення практикуючих християн такого змісту: “молитва – це можливість відчутти присутність Бога”, “ молитва – це мир і спокій душі”, “молитва – це можливість духовного очищення і оновлення”, “молитва – це благоговіння душі”, “молитва для мене – це радість бути почутим Богом”. Кількісно її представляє 14,6 % респондентів.

Молитва, як свідчать результати, є завжди особово-індивідуальною. Очевидно, змістова та функціональна “конфігурація” молитви визначається особливостями внутрішніх переживань віруючого, його особистим досвідом віри. Молитва і віра взаємообумовлені феномени. Стан віри як динамічне явище в конкретний момент визначає спроможність людини максимально наблизитись до її “Сутнісного Я”. З іншого боку, стан максимального наближення та актуалізації “Сутнісного Я” під час молитви є ще одною сходинкою в розвитку віри.

Розглядаючи молитву як переживання, ми не зводимо її до чуттєвого фону зовнішніх вражень, переживання молитви має власну “феноменологічну константу” (Ф.Ю. Василюк). Її творять “обставини, що є непідвладними свідомості і волі, а смисл якраз виявляється “феноменологічною змінною”, предметом роботи переживань, який намагається їх змінити, перетворити, здобути. “Об’єктивним фактом” феноменологічно є те, що увійшло в життя віруючої людини, діє на неї, і що вона не може змінити. Переживання не змінює світ, воно плете своє мереживо довкола фактів світу, прагнучи вплести їх в тканину життя, вростити в свідомість, асимілювати, тобто перетворити чуже, що несе в собі факт, в особистісний досвід” [60]. Молитва є передусім способом вираження особистісних переживань екзистенційного змісту, переживань, які збагачують конкретним особистісним смислом сакраментальну глибину віруючої людини. Її духовна іпостась уможливорює життєвість переживань, індивідуальний дух, передчуття істинного шляху.

Як засвідчує аналіз відповідей респондентів щодо особливостей динаміки переживань в умовах молитвотворення, під час молитви відбувається певна їх систематизація. Віруюча людина не має сумніву в існуванні Того, до кого вона звертається. Оскільки Бог не є для неї поняття бездонне і неохопне, то вона проєктує на нього усі власні уявлення про ті властивості, якими повинен володіти слухач взагалі. Відповідно, перше, чого вона очікує, бути почутим та зрозумілим для Нього. А тому на початку молитви вона ніби вводить слухача у своєрідний “потік переживань”. Упродовж молитви відбувається систематизація й обґрунтування цих переживань, а наприкінці молитви переживання набувають якісно нового змісту. Вони стають глибшими, співмірними з онтологічною вартістю людського життя. “Молитовне відкриття переживань пов’язане не з поспішним виявом внутрішнього – назовні, а зовсім в іншій магістральній орієнтації душевного руху – від поверхні до глибини. Як це не парадоксально з точки зору звичних просторових метафор, але тільки при русі в цьому вимірі і можливе справжнє відкриття свого переживання, лише звідти, з глибини, і лише туди – в глибину, і можливе справжнє, сердечне молитовне звернення” [60, с. 66].

Ось приклад із молитовної практики однієї з респонденток, яка тривалий час перебувала у скрутній життєвій ситуації, будучи позбавленою допомоги близьких осіб. Якось у молитві вона відчайдушно вирішила озвучити свої переживання відчуття самотності в коловороті життєвих проблем, покинутості, ігнорування оточення, браку з їхнього боку приязні та любові. Це той “тягар переживань”, з яким ця людина ввійшла у молитву. Абсолютно контрастними за своєю емоційною модальністю, за її свідченням, стали переживання наприкінці молитви. Людина відчула, що її Слухач, як Джерело Любові, очікував саме такого її звернення, очікував усвідомлення її самодостатності в Ньому. Вона вийшла з молитви зі свідомістю того, що ніколи не буде самотньою. Людина відкрила для себе нові (уже не “заземлено-особистісні”, а онтологічні) переживання, а негативна палітра переживань трансформувалася в катарсичне звільнення і радість знаходження нового сенсу.

Як засвідчують результати емпіричного дослідження, спонукувана “Сутнісним Я” віруюча людина інтуїтивно обирає емоційну тональність своєї молитви. Аналіз змістової спрямованості молитов практикуючих християн створив підстави для виявлення тенденції: молитви прохального змісту (переживання нестачі, страху пов’язаних з матеріальними чи психологічними вимірами життя, зокрема, з хворобою чи смертю) переважають у 34,6 %, молитви подяки (переживання вдячності за те, що людина відчуває як повноту радості й благ, яких вона бажала) у – 29 %, молитви заступництва (емпатійне переживання необхідності задоволення потреб ближніх) – 22,5 % і молитви любові (переживання відчуття єднання з Творцем та цілковитої Йому посвяти) – 13,9 %. Водночас, молитві за церковним статутом надають перевагу 66,7 % осіб, інші 33,3 % – молитві особистій.

Окрім означених феноменологічних модусів молитви в процесі дослідження молитовного досвіду практикуючих християн нами спостережено різні форми репрезентації молитви, а саме – молитва слова, молитва думки, молитва жесту, молитва мовчання.

Молитва слова – вербалізована форма реалізації внутрішнього діалогу; це спосіб мовленнєвого звернення до Бога. Слово стає засобом “озвучення” внутрішніх переживань віруючої людини, проголошуючи які, вона не тільки їх екстеріоризує, але й означає, об’єктивує. Практикуючі християни зауважують, що в кожному конкретному часі вони відчувають “внутрішню схильність духа до конкретної статутної молитви”. Очевидно, якщо віруюча особа каже, що їй найближчою в даний момент є молитва св. Августина “Вірую, Господи, але дай нехай вірую сильніше...” чи Псалом 50 “Помилуй мене, Боже, з великої ласки Твоєї...”, то це означає, що її внутрішні переживання за своїм змістом є суголосні змісту слів цієї молитви.

Молитва слова є своєрідною молитвою міжособистісного діалогічного єднання людей, формування діалогічного статусу – “Ми”. Як свідчать практикуючі християни, в момент проголошення спільної молитви ними переживається консолідація з ближніми вірянами як у їхніх земних

переживаннях і людських потребах (“Визволь нас від усякого гніву, нужди і печалі...”), так і в їхньому прагненні наближення до Творця. Основою такого єднання є, передусім, Любов. Бо ж “Возлюбімо один одного, щоб однодумно визнавати...” Творця усіх і всього.

Молитва думки – неявна форма реалізації комунікації людини з Творцем у спосіб міркування, помислу. Практикуючі християни відзначають, що на певних етапах їх духовного молитовного життя виникають моменти, коли вони “подумки творять діалог з Богом”, “уприсутнюють Бога в думці” і в такий спосіб пізнають та ідентифікуються з Образом Божим.

Молитва мовчання – радше – медитативна форма реалізації діалогічних взаємин між людиною і Творцем. Є “час мовчати і час говорити” /Проп.3:7/. Практикуючі християни зауважують, що інколи думки і слова виявляється недостатньо, щоб пережити близькість Бога, а саме в мовчанні “відбувається реальна зустріч з Ним”. Аргументуючи таку точку зору на молитву, ми очевидно стикаємося з двома психологічними моментами, які й визначають її змістовно-функціональну особливість. По-перше, промовисте у своїй простоті мовчання є критерієм близькості двох осіб, відповідно Його і її. По-друге, у молитві мовчання змінюється ракурс комунікації – людина стає слухачем, а Творець тим, Хто до неї промовляє. Віруюча людина стає свідомою того, що їй немає потреби озвучувати свої переживання і думки, бо вона перебуває перед лицем Того, Хто давно знає про їх зміст, вона просто “споглядає Його очима власного серця”. Це той різновид молитви, який має назву сердечна молитва. В умовах такої молитви в особливий спосіб відбувається актуалізація одного з механізмів духовного розвитку особистості – духовного трансцендентування.

Молитва жесту – це особливий різновид невербальної комунікації людини з Творцем, в якому внутрішній діалог екстраполюється назовні у визначений особою індивідуальний символічний спосіб. Це можуть бути розпростерті руки долонями догори (як очікування сходження Божої благодаті), складені до купи пальці рук (як вияв прохання та заступництва), ставання на коліна та биття поклонів (як вияв каяття й усвідомлення величі Бога), навіть

просто посмішка чи символічний жест, якими людина прагне передати близькість, вдячність і радість.

Як підтверджують результати опитування, означені форми презентації молитви не є взаємозамінними, і надання переваг котрійсь із них має особистісно визначений і ситуативний характер. Їх практикування можна також співвіднести з етапами реалізації самого молитовного акту, який має чітко виражену динаміку. Зокрема, Теофан Затворник означає чотири ступені (етапи) реалізації (здійснення) молитви, які, на його думку, можна співвіднести зі структурою людської істоти. Перш ніж розкрити їх суть, зауважимо, що за своїм змістом вони співзвучні виокремленим духовними отцями різновидам молитви: Євагрієм Понтійським – “словесної молитви” та “молитви серця”, Макарієм Єгипетським – “умної молитви” і “сердечної молитви”, Василієм Великим – “діяльної молитви”, “словесної молитви”, “споглядальної молитви” та ін.

1-й ступінь – *тілесна або молитвословна молитва*. Вона є певним налаштуванням на тілесному, чуттєвому рівні до внутрішнього діалогу віруючої людини з Богом. Як зауважують практикуючі християни, проголошуючи вголос молитви, вони “прагнуть її словами зупинити потік думок”, “намагаються якомога голосніше молитися і в такий спосіб “побороти” сильніші за звучанням думки”.

2-й ступінь – *розумова молитва*. Її особливістю є не просто проголошення слів, як вказують респонденти, а насамперед їх розуміння. Молячись, вони прагнуть зосередити свою увагу на змісті слів молитви, “наче намагаються почути і відчути молитву, яку проголошують”.

3-й ступінь – *сердечна молитва* (молитва серця). Віруюча людина досягає стану внутрішнього зосередження та вступає в діалог з Богом з позиції відчуття душевної та духовної спорідненості з Божественним.

4-й ступінь – *духовна молитва*. Суть його, на думку практикуючих християн, визначає переживання присутності Бога і налаштування, готовність людини почути, зрозуміти знаки Його присутності тут і тепер. В такому стані діалогічної відкритості віруюча людина виступає в ролі слухача.

Аналіз особливостей динаміки реалізації молитовного акту практикуючих християн виявив: лише 14,6 % вказують на домінування в їх практиці реалізації духовної молитви, 47,8 % – сердечної молитви, 20,6 % – розумової молитви та 17 % – молитвословної.

Слід зауважити, що богословське розуміння “місця реалізації” молитви позначене кордоцентричною орієнтацією. У Св. Письмі багато разів можна знайти посилення на серце як місце діалогічної зустрічі людини з Богом. Роздумуючи про умови і способи вознесення молитви, Святі Отці наголошують на необхідності очищення серця від негативних, грішних помислів. Ефект очищення “запрограмований” самою молитвою, зміст якої має покаянний характер. Зокрема, вважається, що вона неодмінно буде почутою Богом, оскільки першими словами Христа, зверненими до людей, стали: “Покайтеся, бо наблизилось Царство Небесне” /Мт. 4:17/. Окрім того, вважається, що внутрішнє каяття людини відкриває двері до отримання духовної благодаті, яку вона втрачає, чинячи гріх, і без якої не здатна прямувати шляхом духовного удосконалення. Очистивши серце каяттям, людина здійснює наступний крок у прохальному молитовному зверненні до Господа про дар Святого Духа. Душа потребує Духа Святого як людське тіло потребує повітря (о. Г. Планчак). Покаявшись і відкрившись дії Святого Духа, людина стає спроможною творити сердечну молитву, яка і веде до її тілесно-душевно-духовного преображення, до її духовного поступу. За свідченням Отців Церкви, внутрішня молитва сприяла вдосконаленню людини, відкривала перед нею нові духовні обрії. Постійна інтенсифікація духовного життя сприяла знаходженню нових способів самовираження. Завдяки такій молитві “внутрішня людина” відкриває в собі Бога як реальність, яка сповіщає про себе як благодать.

Безумовно, кожна молитва справляє певний конструктивний вплив на внутрішній духовний світ людини. Його результативність прямо залежатиме від інтенсивності молитвотворення, від міри “присутності” молитви як такої в життєдіяльності людини. “Молитва впливає на дух і на тіло залежно, очевидно, від її якості, її напруженості і від того, як часто людина молиться. Не важко

визначити частоту молитви і навіть, певною мірою, її напруженість. Але її якість залишається невідомою, адже ми не маємо засобів, якими можна виміряти глибину віри і любові до іншої людини. Однак спосіб життя того, хто молиться, може дати нам свідчення його зверненості до Бога. Навіть якщо молитва слабка і полягає головним чином в автоматичному повторенні фраз, вона чинить вплив на поведінку в цілому, адже вона посилює в людині і почуття священного, і моральне почуття” [152, с. 6]. Молитва про внутрішні зміни (“укріпи”, “розвій сумніви”, “дай пораду”, “визволи від відчуття провини” та ін.), як вважає О.І. Зеліченко, володіє психотехнічним потенціалом, оскільки сама по собі може привести до бажаних змін. Прохання “укріпи” – укріплює, “просвіти” – просвітлює і т.д. [113, с. 28].

Згаданий вже французький учений-лікар А. Каррель, втративши замолоду віру, здобув її знову через досвід власної практичної діяльності, стаючи свідком дивовижного зцілення людей від важких хвороб під час молитов. Він не зводить її цілющу здатність лише до психотерапевтичного впливу, а вбачає у ній спосіб гармонійного розвитку усєї цілісності тілесно-душевно-духовної природи людини.

Узагальнення функціональної дієвості молитви як форми духовного діалогу в духовному розвитку християнина, приводить до розуміння її онтологічної обумовленості як вродженої потреби, яка забезпечує можливість виходу особистості з буденного хронотопу життєдіяльності через усамітнення до знаходження гідного життєздійснення. У процесі набуття духовного досвіду звернення до молитви стає патерном здолаття критичних життєвих ситуацій із притаманною йому ціннісно-сміисловою спрямованістю. Відбувається становлення нової життєвої позиції шляхом співвіднесення повсякденних вчинків із ціннісною вертикаллю духовного виміру людини за умови присутньої в молитві особистої форми зв’язку із Творцем, джерелом якої є релігійна віра.

4.2.2. Вчинок покаяння як спосіб духовного розвитку особистості.

Особливу роль у реалізації суб'єктності як чинника духовного розвитку особистості відіграє покаяння. Покаяння, каяття виступає критерієм збереження духовного статусу людини. Шляхом розкаювання цей статус відновлюється, оскільки скорбота з приводу хибних виборів і морально недосконалих вчинків дозволяє людині краще моделювати своє майбутнє. Покаяння як “метаноя” є шляхом сходження людини до вершин духовного розвитку. Психологічна аргументація сутнісно-функціонального змісту покаяння є складною справою. Але християнсько-орієнтований підхід до тлумачення феномена каяття виявляє його психодинаміку в контексті цілісного духовно-душевно-тілесного організму.

Життя людини – це пошук та крокування обраною дорогою, на якій кожен крок уперед чи навіть назад не позбавлений сенсу. Відмінність лише в якісному змісті цього сенсу, в масштабі його існування – тільки для самої людини “тут і тепер” чи для людства в цілому “від нині і до віку”. Здатність особистості залишатися в природному духовному статусі співтворця свого життя значною мірою залежить від її спроможності після кожного невірної зробленого нею кроку (негідного її богоподібної сутності) мати сміливість продовжувати йти вперед, усвідомивши (і це – головне!) свою помилку та прийнявши рішення її не повторювати в майбутньому. Це рішення передусім обумовлене особистісним прагненням до досягнення максимальної ефективності самореалізації, альтруїстичного служіння тощо. Попри те, може трапитися й так, що людина ще багато разів у своєму житті порушуватиме прийняті нею рішення і прийматиме їх повторно, причому з не менш сильним бажанням більше ніколи їх не порушувати.

“Вчинок самоздійснення логічно завершується та вичерпує себе тим, що людина повертається до самої себе, переживає катарсис самоздійснення. Вона сама здійснила свій вчинок, і вона мусить пережити свою реакцію на нього й на саму себе, тобто виразити свої свідомі настановлення, – пише В.А. Роменець. – Вона тепер знає, що зробила, і вносить оцінку в свою дію, співвідносить оцінку з еталоном моральним, пізнавальним, естетичним, бо саме після вчинкової дії

людина відчуває справжній драматизм учинку як такого. Вона розмірковує над буттям, особливо над тим, у що вона внесла як активна істота свою причетність і наклала на зовнішній світ свою печать. І чи так вона вчиняла, як слід? І що говорить про це совість?" [293, с.436].

У площині духовного розвитку людини прийняття рішень завжди визначається змістом її "особистісного ядра". Вона, як зауважив французький філософ Е. Мунье, є духовною істотою, ядро якої формується завдяки її приєднанню до певної ієрархії цінностей, що їх вона вільно (але часто й напівсвідомо) вибирає. У процесі духовного зростання в надрах людського "Я" формується своєрідна *моральна конституція*, тобто розуміння того, "що є добром, а що злом", а також – які засоби досягнення певної мети є прийнятними, якими шляхами людині дозволено "підійматися вгору". З християнсько-психологічної точки зору можна говорити про три опори особистості в її моральному виборі: розум, волю і совість. *Розум* відрізняє добро від зла, *воля* спонукає до дії, *совість* забезпечує *усвідомлення* "наскільки ця дія узгоджується з моральною нормою". Остання виступає внутрішнім гарантом збереження й розвитку духовної природи особистості.

Власне, саме совість є тим внутрішнім механізмом, який інформує людину про узгодженість її думок, слів, вчинків з існуючою в її свідомості системою моральних цінностей, визначаючи, правильним чи неправильним стало її те чи інше рішення. З одного боку, можна говорити про певний суб'єктивізм совісті, адже вона "судить" відповідно до засвоєних людиною норм. Якщо моральні норми, сприйняті інтелектом, недосконалі, то й рішення совісті, хоча відносно і справедливі, виявляються назагал несправедливими. Об'єктивну природу існування совісті засвідчує неспроможність її знищення, остаточного руйнування як духовної даності. Св. Письмо каже: совість може бути осквернена і розбещена /І Кор. 8:7; Тит. 1:15, Євр. 9:14; 10:22/, але ніде немає натяку на те, що вона може загинути. Великі грішники часто пробуджуються завдяки звинуваченням і осуду совісті, так що вони переживають агонії каяття... Що спонукає голос совісті в їх душі, якщо система цінностей залишається "вартісно деградованою"?

Відповідь на це питання дав І. Кант, назвавши совість “голосом Бога в душі людини”. Цю тезу підтримував В. Франкл. На його думку, совість – це наявне у глибині людського єства *alter ego* (друге Я), яке забезпечує здатність людини до вибору добра та заперечення зла; Вступаючи в діалог із совістю (між *ego* і *alter ego*), людина спілкується з Богом, який і є її партнером у найінтимніших розмовах. Як влучно зауважує І.С.Булах, совість “є потаємною, внутрішньо прихованою здатністю особистості. Голос сумління постає як таїна людської душі, що мало піддається гучному озвученню, він з’являється у самих глибинах єства – у самоті, скеровуючи дії і вчинки “Я” особистості” [54, с. 155].

Внутрішній дисбаланс, що супроводжується переживанням докорів совісті, є ніщо інше, як стан активізації Сутнісного Я людини, його апелюванням до Особистісного Я з метою поновлення їх діалогічної узгодженості, що з якоїсь причини була порушена Особистісним Я. Муки совісті – це стан, який людина переживає на рівні свого “Особистісного Я” як певну “розплату” за реалізовану свободу вибору. Оскільки Сутнісне Я завжди є “оберегом, ініціатором добра”, то вибір Особистісного Я, в якому позиція Сутнісного була проігнорована, породжує внутрішній конфлікт. Духовно прийнятним способом розв’язання цього конфлікту є поновлення чутливості Особистісного Я до духовних інтенцій Сутнісного Я і налагодження їх діалогічної узгодженості. Коли мова йде про “чисту совість”, то саме вона є феноменологічним показником узгодженості гармонійного функціонування Особистісного Я і Сутнісного Я.

Докори совісті, і це засвідчує емпіричне дослідження, може переживати як віруюча, так і невіруюча людина, адже і та, й інша володіють духовним потенціалом. Відмінність полягає в раціональному обґрунтуванні взаємозв’язку Сутнісного Я і Особистісного Я. Практикуючий християнин, сприймає ціннісно-сміслову неузгодженість між власними Сутнісним і Особистісним Я як порушення союзу з Творцем, бо ж Сутнісне Я для нього виступає референтом самого Бога. Для невіруючого цінностями Сутнісного Я виступає Загальне Благо, Добро, Гідність людини та ін.

Порушення союзу людини з Богом, образом Бога в sacramentalній глибині особистості, розірвання співпричастя з Ним у християнській традиції позначається терміном “гріх”. Шанс спасіння душі від скоєного гріха міститься у християнській традиції Покаяння.

Упродовж усієї історії християнства форма тайни Покаяння зазнавала змін. Зокрема, у перших сторіччях примирення християн, які вчинили особливо тяжкі гріхи після Хрещення (наприклад, ідолопоклонство, спроба самогубства, чужоложство), було пов’язане із суворим покаранням, за яким ті, хто кається, повинні були відбувати публічну покуту за свої гріхи, часто упродовж багатьох років до того, як отримають примирення. У VII столітті, натхненні східною монашою традицією, ірландські місіонери принесли на європейський континент практику “приватного” покаяння, яка не вимагає публічного і тривалого виконання покутних діл перед отриманням примирення з Церквою. Це таїнство відтоді здійснюється таємним способом між тим, хто кається, і священиком. Ця практика передбачала можливість повторення і відкривала, таким чином, дорогу до регулярного приймання святого таїнства. Вона дозволяла в одній відправі отримати прощення тяжких і легких гріхів. У загальних рисах це форма покути, яку Церква практикує донині [153].

Очевидно, переведення тайни Покаяння в площину приватного дійства не позбавлене психологічного підґрунтя. В такому кроці Церкви втілена її надія на реконструктивну роль внутрішніх переживань людини, які виведуть її на діалог з Богом. Соціальний фактор (присутність громади), регламентуючи поведінку людини за умов її підзвітності іншим, все ж виявляється менш дієвим і негуманним. Привселюдне каяття, по-перше, не тільки сприяло можливій спокусі приховувати власні гріховні вчинки через страх втратити прихильність інших (ставлячи їх у ранг, значно вищий від самого Бога), але й, по-друге, “вводило” у спокусу інших пригадувати каяннику в майбутньому скоєний ним негідний вчинок. Адже що може забути і пробачити Бог, людині буває не під силу. Право на таємницю особистого життя каянника Церква захистила ще й в

той спосіб, що прийняла постанову про нерозголошуваність, цілковиту таємницю гріхів, у яких призналась людина.

Таїнство покаяння може набувати різних форм: *таїнство Навернення*, яке “сакраментальним способом здійснює заклик Христа покаятися, повернутися до Отця, від Якого людина віддалилась через гріх”; *таїнство Сповіді* – як “виявлення, визнання гріхів перед священником”; *таїнство Прощення* – коли “через сакраментальне відпущення (розршення) гріхів, дане священником, Бог надає тому, хто кається, “прощення і мир”; *таїнство Примирення* – яке “дає грішникові любов Бога, яка примирює: “Примиріться з Богом!” /2Кор. 5:20/ [153, с. 344-345].

У зазначених формах покаяння присутні три суб’єкти: Бог, священник як служитель Божого прощення та людина, яка згрішила. Сам же процес має діалогічну структуру. Той, від кого походить ініціатива покаяння є Бог, який прагне навернення людини. Однак саме людина стоїть перед вибором “перебрати чи ні цю ініціативу у свідомий спосіб”. Останній є вельми складним когнітивно-вольовим актом, що вимагає чималих інтелектуальних зусиль та мужності. “Щоб звернути переживання до Бога, відкрити їх Богу, людині потрібні рішучість і мужність, мужність визнати правду про себе, причому іноді таку, яка не тільки несумісна з її думкою про себе, але і з релігійною істиною, заповітом, обітницею. Від неї вимагається іноді назвати Богу те, за що по справедливості вона повинна бути засуджена і відкинута Самим Богом. Мужність полягає в тому, що віруюча людина цим самим позбавляє себе останньої основи буття – Бога, Яким вона живе і в руках Якого все її теперішнє і майбутнє життя. Це мужність постати перед Богом без будь-якого виправдання, мужність стояти, не маючи під ногами опори” [60, с. 52].

Аналіз рефлексивного досвіду покаяння практикуючих християн вказує на те, що їх мужність покаяння корелює з міцністю їх віри, рівнем усвідомлення вартості свого життя з Богом і без Нього. Ця мужність покаяння приходить не відразу, їй передуює внутрішній розпач, супротив, самовиправдовування, страх, але в момент її появи їх звучання в душі втрачають свою інтенсивність.

Приходить усвідомлення, що внутрішня опора, побудована на власній автономній вартості та ілюзорній самодостатності, є вельми хиткою в “океані” життєвих стихій і подібно до будиночку, збудованому на піску. Виникає прагнення збагнути ситуацію, яка спровокувала відчуття внутрішнього спустошення і скувала особистісну активність. Мова йде про іспит совісті. В іспиті совісті практикуючі християни вбачають не просто “співвіднесення вчинків свого життя з нормативними приписами релігійної догматики”, а усвідомлення всього того, що їх “віддаляє від власної справжньої природи”, що “становить реальну перешкоду постійному самовдосконаленню”.

Що стосується часових рамок практикування покаяння, то 72,4 % респондентів визнали себе такими, які “наприкінці кожного прожитого дня проводять іспит совісті”. До Тайни покаяння приступають кожного тижня, а той частіше – 7,8 %, раз на два тижні – 19,1 % , раз на місяць – 60,3 %, рідше ніж раз в місяць – 12,8 %.

Покаяння є процесом моральної критики своїх вчинків негативних переживань, їх екстраполяції. Чим безкомпроміснішою буде ця критика з вірою в милосердя і любов Бога, тим спраглишою буде прагнення каяття і прощення задля відновлення “союзу з Богом”. З богословської точки зору людина повинна не лише усвідомлювати власний гріх, а саме гріх брати за точку духовного сходження, щоб через віру відкрити милосердя Боже. В затяжному розмірковуванні над скоєним гріхом криється небезпека неспроможності прийняти прощення, що не тільки не сприятиме зміцненню віри людини, але й заперечуватиме зміст догматичних положень самої віри, оскільки нівелюється вартість, сенс страждань, смерті та воскресіння Христа, який прийшов у світ, щоб зруйнувати владу гріха та смерті над людиною.

Зміст відповідей на питання щодо особливостей внутрішніх переживань, які спонукають до Тайни покаяння, їх динаміки в умовах реалізації Тайни та значення останньої в духовному житті в цілому, є підставою для означення трьох площин, в яких реалізується її мотиваційно-функціональний зміст. Останні співвідносяться з рівнями суб'єктності людини. Результати відсоткового

представлення рефлексій духовного досвіду покаяння практикуючих християн подано в таблиці 4.2.2.1.

Розгляньмо детальніше психологічний зміст покаяння у трьох раніше означених нами площинах життєздійснення людини – інтрасуб'єктній, інтерсуб'єктній та метасуб'єктній.

Таблиця 4.2.2.1

***Відсоткове представлення рефлексій духовного досвіду покаяння
практикуючими християнами***

Критерії рефлексії досвіду покаяння		Практикуючі християни (N = 534) (%)
Спонуки	Метасуб'єктного рівня	72,4
	Інтрасуб'єктного рівня	14,7
	Інтерсуб'єктного рівня	12,9
Зміст переживань	Метасуб'єктного рівня	68,5
	Інтрасуб'єктного рівня	23,4
	Інтерсуб'єктного рівня	8,1
Функціональне значення	Метасуб'єктний рівень	70,8
	Інтрасуб'єктний рівень	17
	Інтерсуб'єктний рівень	12,2

Покаяння в площині метасуб'єктного життєздійснення (людина ↔ Творець).

Як зауважують практикуючі християни, вибір між добром і злом є нелегкою справою, а моральна провина переживається передусім як зрада своєї духовної сутності. Зміст спонук покаяння метасуб'єктного рівня визначили такі твердження: “прагну віднови союзу з Богом”, “потребую віднови духа в Ісусі Христі”, “потребую примирення з Богом”, “потребую Божого прощення” і т.п. Процентне вираження спонук покаяння метасуб'єктного рівня становить 72,4 % ,

а отже, воно властиве переважаючій більшості практикуючих християн. Водночас, респонденти зауважують, що саме досвід віри визначає пріоритетність тих чи інших за змістом спонук (відповідного рівня) в реалізації вчинку покаяння.

Зміст внутрішніх переживань провини на метасуб'єктному рівні репрезентували такі відповіді респондентів як, зокрема: “відчуваю жаль, що образив Бога своїми гріхами”, “переживаю біль, що через гріх став учасником розп'яття Христа”, “мене збирає страх, бо зневажив свого Творця”, “мене тривожить те, що я гріхом втратив сопричастя з Богом і зазіхнув на автономію, в якій немає сенсу” і т.п. Їх процентне вираження становить 68,5 % відповідей респондентів.

Прийняття догматичних положень християнського віровчення практикуючими християнами визначає їх спосіб реалізації покаяння на метасуб'єктному рівні. Справді, якщо проаналізувати те, як відповідає Бог на скоєне людиною зло, згідно християнського віровчення, можна з'ясувати вельми важливий момент, в якому криється сакраментальний смисл тайни Покаяння. Перший спосіб – суд (“міжпат”). Його суть визначає прийняття правового рішення за умов звернення потерпілого до судді та визнання суддею провини злочинця. Тут покарання є адекватним скоєному злочину, тут діє старозавітній принцип “око за око, зуб за зуб”, тобто кара не може минути винного за будь-яких обставин. Цей спосіб покарання невідворотний і людина позбавлена можливості прощення.

Другий спосіб постає як судовий процес – “рів” і є значно гуманнішим. Звинувачення, зроблене в “міжпат”, провокує засудження винного, натомість звинувачення в “рів” є засудженням з боку потерпілого, який перед лицем несправедливості хоче вирішити не власну проблему, а проблему справедливості як такої і звертається не до судді, а до винного. Бажаючи добра злочинцю, постраждалий цим самим прощає його, не бажаючи відповідати злом на зло та помножувати його. Водночас сам винний може по-різному відреагувати: або прийняти прощення з боку потерпілого і примиритися з ним, або ж закрити

перед ним своє серце. Таким чином, другий спосіб робить винну людину спроможною обирати каяття і передбачає можливість її перетворення з неправедної в праведну. Якщо ж вона закривається на це прощення, в дію вступає “міжпат”.

Саме другий спосіб – “рів” – вважається таким, який реалізує Бог по відношенню до людини впродовж усієї історії спасіння. Бог виступає не в якості судді, а в якості потерпілого. Суддя не може пробачити, а потерпілий може. Він уже простив винного, який розкаявся. І, об’являючи людині її гріх у спосіб “звинувачення”, робить це з метою переконати її в подальшому не чинити зло – заради неї ж самої. Можна сказати й інакше – ініціатива прощення походить від Бога, а розкаяння грішника є відповіддю на цю ініціативу.

Але й тут людина стоїть перед вибором: прийняти прощення і відновити союз із Богом, чи ще більше віддалитися від Нього з усіма наслідками, що випливають із цього рішення. Цю ситуацію образно змалював М.В. Савчин: “нитка, що з’єднує людину з Богом, настільки еластична, що в ній поєднується необмежена свобода руху людини. І людина може безмежно віддалятися від Бога. Але при такому віддаленні ця пуповина настільки звужується, що потік поживних сил все більше зменшується і ускладнюється. Відбувається послаблення буття, у людині виникає пустота...” [348, с. 107].

Вказуючи на функціональне значення каяття в духовному розвитку власної особистості, практикуючі християни однозначні в її конструктивному функціональному змісті (70,8 %). Зміст, висловлених ними суджень, виявився співвідносним зі змістом спонук до покаяння: “отримую можливість далі жити у Бозі”, “відновлюю статус Христового воїна”, “отримую доступ до Божої благодаті”, “отримую від Бога шанс стати кращим”, “звільняюсь від провини учасника розп’яття та отримую можливість заслужити Його жертву” і т.п.

Покаяння як інтрасуб’єктний феномен (людина як така)

У християнській традиції підтримується думка про те, що гріх треба засуджувати, але не грішника, вчинок, але не особу. Уже в цьому виявляється

глибока гуманістична орієнтація християнської релігії. Сутність людини не зводиться лише до неправильного вчинку, який вона вчинила. У такий спосіб відбувається розмежування реальності особи і реальності негативного вчинку. Відповідно, людина не втрачає своєї моральної дієздатності та отримує шанс наступного вибору між добром і злом, шанс виправдання себе добром.

Людина прагне можливості виправити ситуацію, яка спровокувала її внутрішній дисбаланс, щоб відновити гармонію та отримати шанс подальшого життєздійснення. Ф.Ю. Василюк вказав на антропологічну обов'язковість покаяння: “Покаяння не просто приватна і факультативна людська дія. Покаяння не просто одне з можливих ставлень людини до своїх мотивів і до себе самої, яке здатне часом вносити свій вклад у моральний розвиток людини. Роль покаяння набагато значніша. Без покаяння немає людини. Розкаяне, совісне самоставлення входить у конститутивну структуру феномена людини. Навіть зовсім не релігійна людина вважає “нелюдом” того, хто повністю позбавлений совісті, вірно відчуваючи, що совість, якою б замутною, редукованою і загнаною в підпілля вона не була, становить ту глибинну серцевину, без якої істота не може бути названа людиною” [60, с. 105].

Зміст спонук розкаяння інтрасуб'єктного рівня практикуючих християн (14,7 %) є таким: “бажаю позбутися тягара гріха”, “бажаю відчувати полегкість душі”, “бажаю позбутися мук совісті”, “не бажаю попасти до пекла”, “бажаю очистити себе від негативу та досвіду зла”, “прагну позбутися докорів сумління”, “хочу відновити внутрішній мир і відчувати радість життя” і т.п. Внутрішні переживання інтрасуб'єктного рівня репрезентували такі відповіді як, зокрема: “мене болить душа від того, що я вдався до гріха”, “не хотілося б бути схожим на фарисеїв і книжників”, “мене пригнічує відчуття моєї легковажності відносно спокус”, “мені хотілося б забути тягар мого гріхопадіння” і т.п. Їх процентне представлення – 23,4 % відповідей практикуючих християн.

Психологічним центром покаяння, каяття є усвідомлення людиною своєї відповідальності, яку Боже прощення тільки примножує, оскільки примножує й довіру до розкаяного грішника, який виявляє готовність діяти, бо людина, по-при

все, є “храмом Духа Святого”. Практикуючі християни зауважують, що чим інтенсивнішим є прагнення до покаяння, а саме каяття має щирий, а не формальним, ритуальний, показний характер, тим глибшими є переживання його результативності. Зокрема, відзначають (17 % респондентів), що “розкаяний гріх стає спонукою для самовдосконалення, наближення до Бога”, “цим я відновлюю внутрішній спокій, мир і радість”, “отримую можливість розпочати життя як із нового аркуша”, “отримую можливість відчувати внутрішню свободу від гріха”.

Важливим у цьому контексті є зауваження С.Б. Кримського: “Християнству ми завдячуємо, серед іншого, тим, що воно вперше розмежувало поняття грішника і грішного світу. Світ, що в гріху лежить, заслуговує на осуд, тим часом як грішна людина потребує каяття і милосердя (часом навіть безмежного). Адже людина може бути вбивцею і при цьому не відати гріха гордині, брехні чи перелюбу. А може, будучи абсолютно моральною, разом з тим виявиться винною в гріхові гордині. Безгрішність – це ще не є моральність, Христос, як відомо, засудив фарисея, котрий не мав ніяких гріхів. Він засудив його за те, що той не поділяв відповідальності за гріхи інших людей” [169].

Покаяння в контексті інтерсуб’єктних взаємин (людина ↔ людина).

Вже в самій молитві “Отче наш” присутній імператив прощення іншим як обов’язкової умови прощення самій людині з боку Творця. Ця зобов’язаність прощення визначає і зміст багатьох Євангельських притч, а також послань апостолів. Очевидно, можливість виконання головних християнських заповідей любові передбачає вміння християнина прощати – прощати іншим, своїх ближнім передусім.

І. Кант ввів поняття категоричного імперативу, що означає “безумовне моральне веління, вічне і незмінне, яке споконвічно властиве розумові, яке лежить в основі моралі”. Він сформулював його так: “Дій так, щоб ти ніколи не ставився до людей тільки як до засобу, а завжди як до мети”, або ж “поводься так, щоб правила, якими керується твоя воля, могли стати принципами загального законодавства (тобто були визнані моральними усіма)”.

Чудова настанова: кожна людина – це мета і ніколи – засіб, який можна використати і відкинути геть. Така позиція не гідна людини! На можливості побачити в іншій людині мету особливо наголошується в християнстві. По-перше, інша людина, якою б вона не була – злочинцем чи праведником, створена за образом і подобою Бога, по-друге, через життєвий шлях людини Бог реалізує свій план і цей план розповсюджується навіть на найбільшого грішника, який має змогу скористатися шансом прощення. Приклад цього шляху – в Євангелії: прощення розбійнику, який був розп'ятий справа, поруч із Христом і – розкався. Звідси застереження: віруюча людина не повинна осуджувати свого ближнього. Бо вона не знає, чи не розкається цей ближній в останні хвилини своєї смерті.

Зміст спонук до каяття інтерсуб'єктного рівня визначили такі судження практикуючих християн (12,9 %) – “потребую чесно дивитися в очі ближнього, без каменя за пазухою”, “потребую позбутись відчуття провини відносно близьких мені людей”, “потребую прощення рідної мені людини, яку скривдив” і т.п. Внутрішні ж переживання респондентів (8,1 %) репрезентували такі відповіді, як, зокрема: “жалію, що несправедливо образив рідну людину”, “дуже потребую відкритого примирення зі своїм близькими”, “шкодую, що скривдив рідну мені людину, насправді не знаючи її добрих намірів”, “зле, що зрадив свого ближнього, як Юда” і т.п.

Стосовно людини, яка прощає, прощення виступає певною дорогою до її внутрішньої свободи. “Воно звільняє серце від тягара зла і бажання помсти. Прощення приходить через усвідомлення, розуміння, що наші кривдники також були колись жертвами і передають нам зло, від якого не могли колись звільнитись самі. Прощення і відмова передавати зло далі по ланцюгу поколінь. Прощення народжується зі співчуття, із бажання зцілення, а не помсти для тих, хто нас скривдив (Цит. за: [338, с. 160]). А ще в цьому контексті важливим є нагадування С.Б. Кримського: “З одного боку, необхідне усвідомлення в собі частинки того зла, проти якого ти борешся, а в суперникові – припущення частинки добра, яке ти відстоюєш” [199, с. 476].

Вказуючи на функціональне значення покаяння, практикуючі християни (12,2 %) зауважують, що воно корегує їх взаємини з ближніми, відновлюючи спроможність реалізації другої християнської заповіді у соціальних взаєминах: “відкриває можливість пробачити тим, хто мене образив”, “можу надалі прихильно ставитись до ближніх”, “перегортаю сторінку непорозумінь і позбуваюся осадку негативного досвіду взаємин із близькими”, “знову дивлюся на ближніх очима любові” і т.п.

Водночас однією з проблем покаяння на цьому рівні, як відзначають деякі практикуючі християни (4,1 %), є неспроможність пробачити іншого, який вчинив зло відносно них. З нашої точки зору, в такій нездатності пробачити іншого може бути приховане невміння пробачити передусім собі. Вживаємо слово “вміння” пробачити саме з акцентом на те, що воно формується, виробляється, а не є якимось наперед заданим механізмом. Очевидно, щоб розвинути це вміння, потрібно розвинути емпатію, здатність до емоційної ідентифікації з іншою людиною, позбутися атавізму нарцисичного самовдоволення і зверхності.

Дуже часто, як зауважують священнослужителі, у їх практиці зустрічається феномен “гріховної циклічності людини”. Його суть полягає в тому, що від сповіді до сповіді людина продовжує чинити ті самі гріхи, а сама сповідь перетворюється у формальний акт визнання гріхів. До прикладу: приходять, скажімо, у Великий Піст бабця Килина, сповідається в гріхах: “мала гнів на Марину, обсудила Горпину, побила Ірину”. Через рік приходять знову і визнає: “мала гнів на Ірину, обсудила Марину, побила Горпину” і т.д. Очевидно, вона усвідомлює духовну негідність свого вчинку, керуючись розумінням того, як треба чинити, а як ні. Але це розуміння не оперте на міцну платформу роботи переживання, за допомогою якого людина знаходить нові смислоутворювальні мотиви для здійснення вчинків з іншою духовно-моральною якістю.

Саме в моральному релятивізмі, властивому сучасному суспільству, російський богослов о. Д. Дудко вбачав причину руйнування сакраментального змісту тайни покаяння у свідомості людей.

О. Шмеман, у свою чергу, вказує на дві форми дискредитації сакраментального змісту тайни Покаяння – “юридизм” та “психологізм”. Перша: людина розглядає покаяння як процес раціональної оцінки власного життя відповідно до релігійних законів та статутів з відповідним “звітуванням” перед священиком за скоєне. “Саме таїнство починає розумітись як судове ведення справи, де той, хто кається, при підготовці до сповіді виступає в якості слідчого, який до певного часу повинен відкрити достатню кількість злочинів, а вже під час сповіді – одночасно як винний і прокурор (а інколи і як свідок захисту, що шукає пом’якшувальні обставини); священик при цьому наділяється роллю судді або адвоката” [58, с. 12]. І друге: “психологізм”, тут покаяння стає способом ліквідації внутрішнього дискомфорту, що виражається в почуттях провини, тривоги, страху та ін. Адже людина починає надто велику увагу приділяти своїм емоціям, зосереджується на власній провині та провинях інших людей. Сам же процес сповіді іноді перетворюється у “потік міркувань” про власні переживання, спроби “пояснити” свій гріх, а не визнати чи покаятись у ньому, як це передбачено таїнством.

В зазначених вище формах дискредитації таїнства Покаяння простежується деформація його мотиваційного змісту як активності людини, що своєю метою має конструктивну духовну реконструкцію Особистісного Я. В обох цих випадках можна говорити про поверховість цього процесу, в якому не тільки не відбувається наближення Особистісного Я до Сутнісного, але й відкрите ігнорування останнього.

Для людини, яка глибоко розкалася, спокута стає внутрішньою необхідністю для прийняття прощення. У виконанні даної сповідником певної спокути в дієвий спосіб стверджується її прагнення духовного відновлення та морального вдосконалення. “Психологічне трактування онтологічної сутності спокути гріха полягає в необхідності людини ставити для себе обмеження. Без них вона зраджує духовності” [348, с. 108]. Очевидно, утримання від гріховних спокус вимагає консолідації духовного потенціалу людини, її вольової зосередженості на досягненні прийнятого рішення жертвувати егоїстичними

спонуками на користь вищих суспільних цінностей та прагнення до духовного самовдосконалення. Покаянна поведінка вимагає модифікації установок особистості, де загальне й абстрактне підтримується конкретним.

Покаяння є цілісним духовно-душевно-тілесним станом, адже в момент скоєння зла деформації піддаються усі три іпостасі людини – і дух, і душа, і тіло. Сьогодні навіть існують своєрідні класифікації зумовленості конкретних хвороб скоєними гріхами. Зокрема, вважають, що образа і злоба є гріхами, що запускають механізм розвитку ракових клітин. Очевидно, з медичної точки зору цьому можна знайти пояснення, адже негативні емоції, внутрішня напруга, стан нервової системи в цілому за таких умов безпосередньо впливає на процес клітинної генези та ін. Деформується і душа, втрачаючи свою здатність бути справді вільною, невідчуженою тілесним спокусам чи зовнішнім принадам, негідним її духовній вартості і високому людському покликанню. І, що найважливіше, – переживає кризу дух людини, адже втрачається спроможність “черпати” духовні сили, необхідні для повноти буття людини.

Таким чином, покаяння – це процес реконструкції і тіла, і душі, і духа. Цей процес розпочинається з “відновлення” духа, який визначає подальшу спроможність душі і тіла побороти “наслідки зла”. Духовна іпостась як форма реалізації інтимного діалогічного зв’язку з Богом виступає генератором “конструктивної відновлювальної енергії”, без якої прощення як таке ні на рівні самої людини, ні на рівні її взаємин з іншими неможливе. Це те, що робить людину здатною прощати і бути прощеною. Проектуючи це розмірковування в площину нашого розуміння сутнісної природи внутрішнього світу людини, скажемо інакше: тільки Сутнісне Я і його постійне звучання в діалозі з Особистісним Я визначає здатність останнього до конструктивних змін, до постійного зростання. Психологічний сенс християнства назагал підбадьорливий, оптимістичний, який можна виразити закликком: “Іди вперед, зроставай! Навіть якщо ти згрішив, Я взяв твій гріх на себе, вставай і йди вперед!” Отримання другого шансу та можливість зробити черговий життєвий крок, не несучи на собі тягара провини за моральні падіння, є важливим фактором підтримання

духовного, душевного та фізичного здоров'я людини, її бажання та спроможності бути співавтором свого життя та світу в цілому. Вона, “людина – одночасно праведна і грішна, *simul justus et peccator*, для неї навіть провина стає – завдяки прощенню – радісною: *Felix culpa!* [382, с. 86].

4.2. 3. Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання особистості.

Психологічними термінами важко охопити зміст сакраментальності як чинника духовного розвитку. Ще більшу трудність вбачаємо в можливості психологічної інтерпретації суті тайни Євхаристії – Причастя як форми його реалізації. Висвітлюючи це питання, будемо намагатися збагнути суть цього сакраментального дійства під кутом зору людини, яка стає його активним учасником, яка шукає і знаходить сенс свого буття в реальності “зустрічі з Христом”, яка внутрішньо переживає цю зустріч, черпає духовні сили спроможності “бути в світі, але бути не від світу”.

Зміст наших міркувань з цієї проблематики визначили два джерела: праці теологів і філософів (серед них, передусім, Вацлав Гриневич, Іван Золотоустий, Іван Павло II, о. В. Лось, Й. Рацінгер, В.С. Соловйов, Вл. Софрон Мудрий, С.Л. Франк, О. Шмеман та ін.) та аналіз результатів емпіричного дослідження особливостей духовного розвитку практикуючих християн.

Однозначними в оцінці визначального значення Тайни Євхаристії в їхньому духовному розвитку виявились 89 % практикуючих християн. Для них вона виступає невід’ємною частиною їхнього духовного життя, яка ініціює потенційну спроможність духовного зростання і допомагає в його реалізації. 16,1 % респондентів практикують щоденне прийняття Таїнства, 50,6 % – щотижня, 27 % – раз у місяць, 6,3 % – рідше, ніж раз у місяць.

На сьогодні навіть серед осіб, які відвідують храм, відзначаємо поверхневе розуміння змісту тайни Євхаристії. Прослідковується нерозуміння і навіть своєрідна боязнь цього дійства. Багато хто із шкільних років, можливо, пам’ятає, як це Таїнство злобно висміяв Л. Толстой у романі “Воскресіння”(та й у своїх же публіцистичних творах). Такий же пасквіль на згадане Таїнство можна знайти в

книжці “Катехизм без прикрас” колишнього богослова, а потім запеклого атеїста О. Осипова. Що нібито “магічний обряд причащення” зародився “від тотемізму”. Бо ж “давні люди один чи два рази на рік урочисто вбивали тварину, яку вважали священною і своїм предком, їли її тіло і кров, щоб прийняти в себе силу бога-предка і стати могутнішими”. Так само, “підходячи сьогодні, у дні космічної ери, до “тіла і крові Господа Ісуса Христа”, християни нібито повторюють богопоїдання”. І, на жаль, дуже нелегко знайти пояснення того, що тут є прихований глибокий і містичний смисл, що участь у цьому Таїнстві аж ніяк не може “принизити” найосвіченішу людину початку ХХІ ст.

Євхаристія є таїнством віри. Богословське визначення Євхаристії закодоване в грецькій етимології однойменного обряду. Євхаристія “є подякою Богові”. Грецькі слова εὐχαριστεῖν /Лк. 22:19; 1Кор. 11:24/ та εὐλογεῖν /Мт. 26:26; Мк. 14:22/ перегукуються з юдейськими благословеннями, які прославляють – особливо під час трапези – Божі діла: творення, відкуплення та освячення”. Це – *Вечеря Господня*, “бо йдеться про Тайну Вечерю Господа зі Своїми учнями”; це – *Ламання хліба*, “бо цей обряд, типовий для юдейської трапези, був використаний Ісусом, коли Він як Господар столу благословляв і роздавав хліб”; це – *Євхаристійне зібрання*, “бо Євхаристія здійснюється на зібранні вірних, яке є видимим вираженням Церкви”; це – *Спомин Страстей і Воскресіння Христа*; це – *Свята жертва*, “бо вона уприсутнює єдину жертву Христа Спасителя і приєднує до неї приношення Церкви”; це – *Свята і Божественна Літургія*, “бо вся літургія Церкви знаходить свій осередок і найдосконаліший вираз у відправі цього таїнства”. Нарешті, це – *Причастя*, “бо цим таїнством єднаємось з Христом, Який робить нас учасниками Свого Тіла і Своєї Крови для утворення Єдиного Тіла...” [153, с. 323-324].

Психологічно людина влаштована так, що вона вірить у достеменність того, що вона сприймає: що бачить, чує, торкається тощо. І знання природи людини спонукало Христа обрати наочний спосіб свідчення своєї присутності в житті людей після Його смерті. То ж хліб і вино є способом символічного унаочнення єднання людини і Христа, містичного передавання історичної

традиції богоприсутності у земних справах особи. “Дійсно, Своєю євхаристійною присутністю Він таємниче залишається між нами як Той, що нас полюбив і віддав Себе за нас, і Він залишається у знаках, які виражають і передають цю любов” [153, с. 335].

Найвиразніше щодо розуміння таїнства Євхаристії висловився польський учений-богослов Вацлав Гриневич у книзі “Наша пасха з Христом”: “Науку про Євхаристію не можна звести до питання про речову і тілесну присутність Христа, ані тим більше до ізольованої проблеми способу переміни хліба й вина. Це було б велике її збіднення... Схоластичний аналіз цього питання... призвів до зубожіння, яке сучасна думка з трудом намагається подолати... Слід шукати нових категорій мислення... Христос справді зробив матеріальні речі засобом своєї присутності”. Але: “Євхаристійна присутність Христа – це його присутність у Святому Дусі. Євхаристійне тіло Христа – це “тіло духовне”, воскресле і проникнуте присутністю Святого Духа... Християнська пасхальна теологія повинна здолати будь-який “фізицизм” у розумінні Євхаристії, який розглядає лише зміни самих елементів, але втрачає особистий дар Христового Воскресіння. Говоримо про присутність особи для особи. А це – за допомогою матеріальних речей, які отримують новий вимір. Стають знаками, що роблять речовою ту присутність. В Євхаристії за допомогою знаків хліба і вина реалізується присутність Христа... Метою є не їжа як така, а взаємний стосунок між Подавцем і обдарованим” [79, с. 422].

А ось як це питання з’ясував С.Л. Франк: “Раціональні, абстрактно-богословські пояснення безпредметні... Так, у таїнстві Причастя мова йде, звичайно, не про яке-небудь “хімічне” перетворення хліба і вина в тіло і кров Христові... Це... – символізована реальність..., яка просвічує і проникає в нас через чуттєвий символ. Істотне тут лише одне: щоб ми відчували саму божественну реальність, мали живе сприйняття її присутності” [169, с. 189-190].

Спроможність людини бути суб’єктом цього дійства визначається рівнем її віри, її внутрішнім налаштуванням на зустріч з Богом саме в такий спосіб. Чи стане Причастя буденною подією, формальним актом, який слідує за сповіддю,

чи ж – подією внутрішнього преображення, незворотним кроком особистісного зростання, залежатиме від реального стану духовності людини в цілому. Важливе розуміння сенсу Таїнства її учасником та усвідомлення особистісної відповідальності, яка покладається на нього як до початку її здійснення, самого обрядового процесу, так і по його завершенні.

Символічна реальність Євхаристії такою ж мірою психологічна, як і онтологічна. Вона виражає ціннісне устремління особистості до діалогічного спілкування з трансцендентною Першопричиною. Символ стає засобом та способом, який реалізує можливість входження людини в дійсність тайни Євхаристії. Тут символ не є простим зображенням, імітацією образу, дії, а наочним способом відтворення конкретного образу чи дії. Як зауважив О. Шмеман, нерідко відбувається “спрощення” символіки дійства, яке набуває тільки номінального характеру, а тому спотворює істинний сенс християнського ставлення до Євхаристії лише як до обряду, а не до містерійного дійства є свідченням занепаду релігійної духовності. Символіка Таїнства Євхаристії не є такою, що “означає”, але такою, що “є” самою реальністю [450].

Людина, будучи учасником Літургії, в символічний спосіб стає співтворцем історії спасіння. Тут реальність її життя з усіма його труднощами, негараздами, успіхами і здобутками набуває онтологічного змісту, оформлюється в конкретний образ, невід’ємний елемент у “мозаїці” історії спасіння людства. Тут вона має можливість оцінити і трансформувати цей образ як власний здобуток, досягнення і внесок у реалізацію Божого плану. Критерієм оцінки й трансформації стає Христос, бо “всі хто в Христа хрестилися, у Христа зодягнулися” /Гал.3:27/.

Як засвідчує аналіз внутрішніх переживань практикуючих християни, Христос у тайні Євхаристії для них виступає медіатором, через Якого вони жертвують собою (служать) Богу, засвідчують свою відданість Йому. В таїнстві Євхаристії віруючі демонструють своє прийняття жертви Христа, яку Він чинить для свого Отця і показують, що готові долучитися до Його духовного подвигу. В такий спосіб, на нашу думку, формується особистісний смисл жертви Христа і

прагнення в дієвий сакраментальний спосіб розділити з Ним цю жертву. В усвідомленому почутті жертвності консолідовані усі релігійні уявлення та переживання практикуючого християнина, його готовність наслідувати духовний приклад Христа як ідеал особистісного зростання.

Зміст переживань практикуючих християн як учасників цього дійства визначає символічна реалізація есхатологічної спрямованості їх віри, в якій ритуально-символічно зінтегровано три часові площини існування *буття людини* – минуле, теперішнє і майбутнє. Універсальний аспект Євхаристії полягає в тому, що в теперішньому часі, “тут і тепер”, відбувається містична зустріч віруючої людини з Богом. Ця зустріч стає можливою через факт минулого – страждання, смерть та воскресіння Сина Божого, через факт теперішнього – усвідомлення конкретною людиною своєї причетності до історії боголюдуства, переживання себе суб’єктом світозміни силою віри в спасіння.

Індивідуально-особистісний аспект Євхаристії полягає у її здатності ініціювати і скріпити духовне преображення конкретної людини, щоб іти вперед з новою духовною наснагою: “Живу вже не я, а живе Христос у мені” /Гал. 2:20/. На відміну від поганського культу літургія має цінність лише у ставленні до Христа і у ставленні до конкретної людини. Літургія творить саму людину. Віруюча людина через Божий Дар може підносити власну сутність до реальності літургії (о.В.Лось).

У психологічному відношенні інтеграція загальнолюдської духовної історії з індивідуальною людською перспективою є запорукою духовного розвитку. Як спостерігаємо в розважаннях практикуючих християн, вони оцінюють вартість власного життєздійснення не з точки зору своїх приватних інтересів і досягнень – матеріальних достатків, соціального статусу, престижу та ін., а з точки зору їх відповідальної співучасті у творенні духовного Універсуму.

У події містичного єднання людини з Христом знімається екзистенційна проблема самотності віруючої людини. Зрештою, феномен самотності може переживатися на рівні тілесного, психодинамічного та соціокультурного існування релігійної людини, на інтра- та інтерсуб’єктних рівнях

життєздійснення, але не на духовному рівні, метасуб'єктному. Людина може бути самотньою по відношенню до себе самої – “самотньою в собі”, по відношенню до інших – “самотньою серед інших”, але вона не може бути самотньою по відношенню до Творця, до Абсолюту буття. Її духовна іпостась – це частинка Духовного буття.

Очевидно, в духовних переживаннях віруючої людини самотність існує, вона може виражатись у крику душі: “Боже, чому Ти мене покинув?”, але вона існує не як об'єктивний факт, а як суб'єктивне переживання. Як відзначив Й. Рацінгер, “ми бачимо, що сама по собі людина не зберігає існування, вона може залишитись присутньою в інших, але тільки примарно і неостаточно, оскільки й інші є минуцями. Той, хто є, хто не виникає і не минає, а залишається посеред всього, що стається і минає, – Бог живий. В Ньому я не можу бути тільки тінню; в Ньому я воістину стаюсь ближчим до себе самого, аніж при своїх спробах залишитись лише в собі самому” [331, с. 239].

Підсумовуючи, зауважимо: духовний розвиток людини як учасника Літургійного дійства не обмежується просторово-часовими рамками його здійснення – неділею як сьомим днем тижня та конкретним храмом. Це процес, який триває усе свідоме християнське життя й іменується літургією життя. Христова жертва об'являється у щоденній вчинковій готовності християнина зректись самого себе, взяти свій хрест і піти за Христом. Ця готовність може бути конкретизована і розвинута в серйозну програму етичного (духовного) саморозвитку. Є всі підстави назвати вимогу “візьми хрест свій” основною, категоричним імперативом. Вона включає в себе і першу, і третю вимоги. Бо зректись себе у подальшому тлумаченні не є одноразова дія. Це шлях і спосіб життя. Зректись себе означає зректись себе у проявах недосконалості (непорядності, жорстокості, гордині, егоцентризму...). Конкретніше: залишити свої погані звички, перемагати недобрі бажання й думки, віддалятися від спокус, зухвалих планів, усього фальшивого. І це можливе! На ґрунті міцної віри, вихованості, твердих культурних навичок можливе. Йти за Христом – означає

наслідувати Його, виробивши спосіб гідного життя – в межах, доступних смертній людині.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ IV

1 Теоретико-емпіричне дослідження мотиваційного змісту феномена релігійної віри створило підстави для виокремлення чотирьох основних мотиваційних чинників релігійної віри християн. Зміст першого чинника полягає в апріорній здатності людини до комунікації з Трансцендентним. Другим чинником релігійної віри є страх – як емоції, що супроводжує механізм включення інстинкту самозбереження та як почуття, що спонукає до усвідомлення необхідності прямувати до Творця з метою пізнання глибинної суті власного життя. Третім чинником релігійної віри є “потреба у збереженні й розвитку особистого відчуття неперервності, постійності існування” (Т.М. Титаренко). Четвертим чинником релігійної віри виступає усвідомлення складності, гармонійності та доцільності (допасованості) організації Всесвіту.

2. Поява й існування релігійної віри не лише каузально, а й телеологічно зумовлені таким: задовольняючи духовні потреби, релігійна віра спрямована на втілення кінцевих, есхатологічних цінностей-цілей, що розкриваються у спектрі її психологічних функцій. Останні розгортаються у п'ятих векторах – світоглядному (виступає генеральним смислотвірним чинником ієрархізації ціннісних орієнтацій особистості), інтегрувальному (відкриває перед людиною можливість і спроможність стати співтворцем власної особистості та навколишньої дійсності як єдиної духовної реальності), регулятивному (є фасилітатором морального самовизначення), комунікативному (забезпечує входження і творення сакральної реальності, трансгенераційну передачу традицій та внутрішній зв'язок поколінь), психотерапевтичному (творює трансцендентну диспозицію на повноцінне, гармонійне звернення життя).

3. Молитва є однією з форм реалізації діалогічності, як апріорної характеристики та засобу здійснення духовного розвитку практикуючих християн. Молитва – спосіб реалізації діалогічної можливості віруючої людини наблизитися до свого Сутнісного Я й актуалізувати його апріорну смислопокладальну здатність впливати на Множинне й Особистісне Я з метою

самопізнання, саморозвитку, самотрансцендентування. Духовна іпостась, як невід'ємна складова структурної організації людини, обумовлює сутнісну природу молитви як вродженої потреби, а спроможність людини до виходу з буденного хронотопу своєї життєдіяльності через усамітнення є показником готовності до її реалізації. Змістова та функціональна “конфігурація” молитви визначається особливостями внутрішніх переживань віруючої людини як суб'єкта молитвотворення. Будучи формою духовної активності, молитва має власну особистісно-визначену мотиваційну основу, індивідуальне “оформлення в діях”, конкретний результат – реконструкція “Особистісного Я”, співзвучна змісту її “Сутнісного Я” та зміни навколишньої реальності. Молитва є виробленою в процесі онтологічно-особистісного досвіду схемою, якою визначаються шляхи подолання критичних життєвих ситуацій і відповідна їм ціннісно-сміслова спрямованість.

4. Визначальну роль у реалізації суб'єктності як чинника духовного розвитку особистості християнина відіграє каяття, покаяння, що є критерієм збереження духовного статусу людини. З точки зору християнської персонології існують три опори особистості в її моральному виборі: розум, воля і совість. Розум відрізняє добро від зла, воля спонукає до дії, совість забезпечує усвідомлення, наскільки ця дія узгоджується з моральною нормою. Вибір між добром і злом є нелегкою справою, насамперед тому, що необхідно правильно розпорядитися своєю онтологічною свободою. Совість виступає внутрішнім гарантом збереження й розвитку духовної природи особистості. Внутрішній дисбаланс, що супроводжується переживанням докорів совісті, є ніщо інше, як стан активізації Сутнісного Я людини, його апелюванням до Особистісного Я з метою поновлення їх діалогічної узгодженості, що з якоїсь причини була порушена Особистісним Я. На кожному з рівнів життєздійснення людини психологічний зміст покаяння набуває власної специфіки. На метасуб'єктному рівні – це усвідомлення того, що вона, людина, через наявність у собі провин, стає співучасником розп'яття Христа, однак, розкаявшись, очищує свою душу і отримує нові сили “підійматись від звіра до Бога (Св.В.Великий). На

інтрасуб'єктному рівні – усвідомлення того, що її сутність нетотожна вчинку зла, який вона скоїла (розмежування реальності особи і реальності негативного вчинку) і не втратила своєї моральної дієздатності, а отже – шансу наступного вибору, беззаперечного шансу виправдання добром. На інтерсуб'єктному рівні – розуміння того, що всі люди є рівними у своєму праві вибирати між добром і злом, рівними вони є й в можливостях духовного зростання після можливого падіння, рівними в реалізації і прийнятті прощення, що дарує глибоке відчуття внутрішньої свободи.

5. Євхаристія є таїнством віри, таїнством, що перебуває за межами раціонального розуміння, що аргументується тільки посередництвом поняття віри. Тайна Євхаристії – це містичне дійство. Символ стає засобом та способом, який реалізує можливість входження людини в дійсність тайни Євхаристії. Саме в Тайні Євхаристії збувається есхатологічна спрямованість християнської віри, в якій ритуально-символічно зінтегровано три часові площини існування буття людини – її минуле, теперішнє і майбутнє. Універсальний аспект Євхаристії полягає в тому, що в теперішньому часі, “тут і тепер” відбувається містична зустріч людини з Богом. Ця зустріч стає можливою через факт минулого – страждання, смерть та воскресіння Сина Божого, через факт теперішнього – усвідомлення конкретною людиною своєї причетності до історії боголюдства, переживання себе суб'єктом світозміни силою віри. У психологічному відношенні інтеграція загальнолюдської духовної історії з індивідуальною людською перспективою є запорукою духовного розвитку. Духовний розвиток людини як учасника Літургійного дійства триває усе свідоме християнське життя і називається літургією життя. Індивідуально-особистісний аспект Євхаристії полягає у її здатності ініціювати і скріпити духовне преображення конкретної людини, щоб іти вперед з новою духовною установкою та наснагою формувати серйозну програму етичного (духовного) саморозвитку.

Основні положення розділу подані в таких публікаціях автора:

1. Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід: Монографія. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. – 440 с.
2. Збагнути світ і себе в ньому: Монографія/ Климишин І.А., Климишин О.І. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. – 204 с. (3-тє видання).
3. Синиці й журавлі: у пошуках першооснов буття: Монографія/ Климишин І.А., Климишин О.І. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 128 с.
4. Конструктивність взаємодії релігії та психології в умовах духовного відродження суспільства // Наука і релігія в духовному відродженні суспільства. Збірник доповідей міжнародної конференції. – Одеса: ХГЕУ, – Т.2. – 2007. – С.82-88.
5. До питання про психологічні особливості реконструкції внутрішнього світу людини в умовах релігійного спілкування / Климишин О.І // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії “Добрий пастир”: Збірник наукових праць – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2007. – №1. Теологія. – С. 142-149.
6. Епістемологія особистості в християнській психології // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. 2008. Спеціальний випуск. – 233 с. – С.17-20.
7. Герменевтика трискладової організації людини у християнській психології // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – Вип. 13. – Ч.1. – С.143-151.
8. Християнсько-психологічний аналіз сутнісно-функціональної спектральності молитви // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – Вип. 15. – Ч.2. – С.125-137.
9. Християнські релігійні імперативи як засіб консолідації суспільства // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXV Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ІПШ “Наука і освіта”. – 2009. – 352 с. – С.189-191.

10. Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання особистості / Климишин О.І., Климишин І.А. // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2011. – Вип. 16. – Ч.1. – С.89-97.

РОЗДІЛ V
ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ РАКУРСИ РЕАЛІЗАЦІЇ
ХРИСТІЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНОГО ПІДХОДУ ДО РОЗВИТКУ
ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ДОРΟΣЛОГО

5.1. Християнсько-психологічний супровід духовного розвитку особистості в умовах освітнього процесу

Технологічна модель християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості дорослого включає три напрями – психологічне консультування, психокорекцію та екзистенційно-гуманістичну психотерапію. В рамках кожного напрямку розроблено й апробовано програми консультативно-корекційних та реабілітаційно-терапевтичних заходів. Перелік психотехнік реалізації останніх утворили: методики актуалізації Сутнісного Я та психологічних механізмів духовної саморегуляції, розширення пізнавального ресурсу свідомості та активізації зусиль духовного саморозвитку, а також нарративні психотехніки (рис.5.1.1).

В даному параграфі нами охарактеризовано зміст християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості в умовах освітнього процесу, в усіх наступних – специфіку реалізації з окремими категоріями осіб – адиктивними особистостями та невиліковно хворими.

Розвиток освіти в Україні базується на втіленні в систему освіти основних освітніх принципів – гуманітаризації, гуманізації та демократизації, що були продекларовані державною національною Програмою “Освіта ХХІ століття” (грудень, 1991 рік). Процес гуманітаризації відбувається шляхом істотної зміни змісту освіти – розширення системи знань, умінь і навичок, оволодіння якими забезпечує розумовий, культурний та духовний розвиток особистості. Власне, відбувається доповнення змісту знань людини про себе саму у всіх сферах свого вияву – історичній, політичній, культурній, народознавчій, етнографічній,

валеологічній та ін. Пріоритетного характеру набуває особистісно-орієнтована форма взаємин учасників освітнього процесу, що передбачає “трансформацію освіти України від інформаційно-екстенсивної, жорстко регламентованої до інтенсивно розвивальної і духовно зорієнтованої” [429, с. 49].

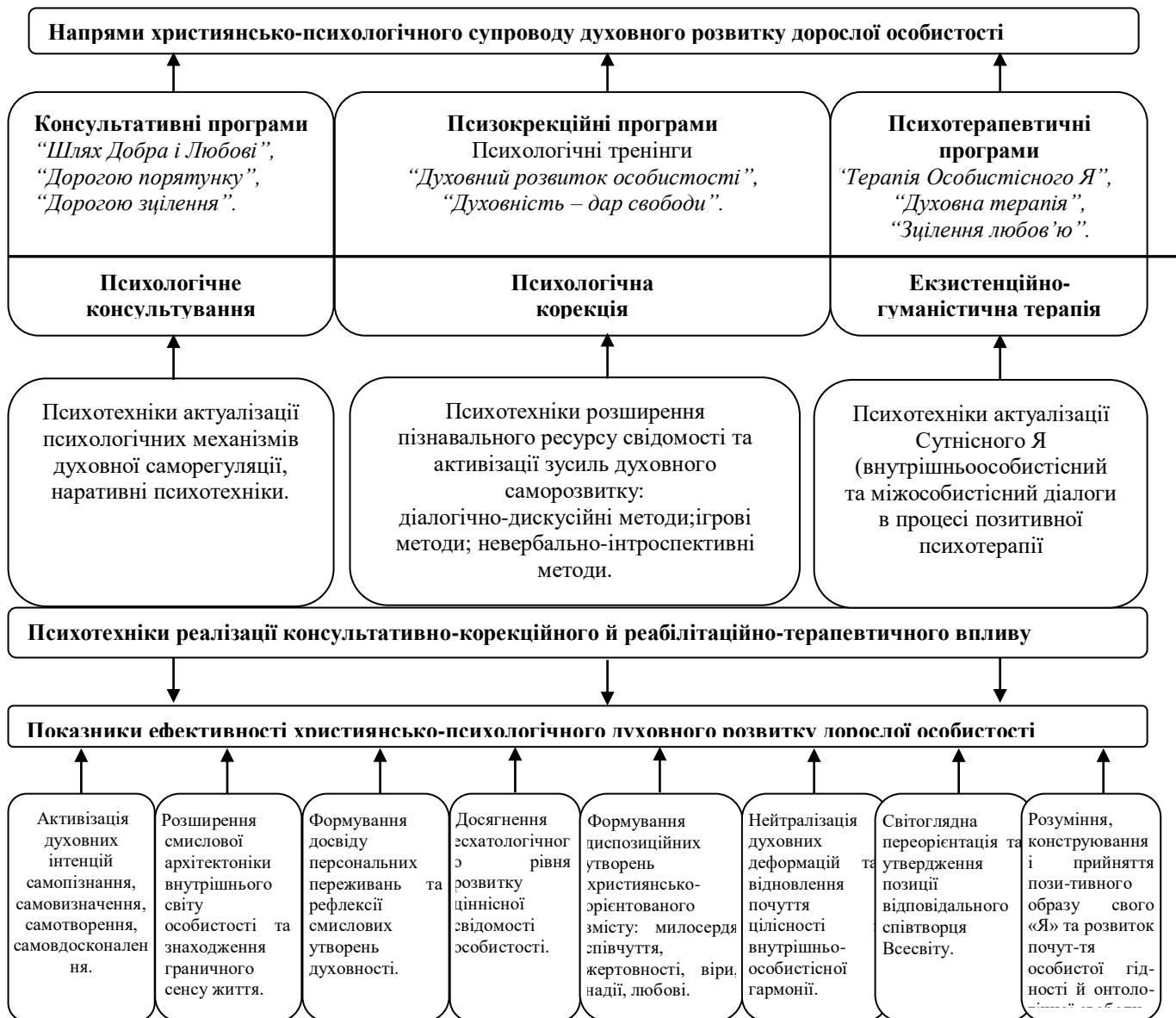


Рис.5.1.1. Технологічна модель християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку дорослої особистості.

Особистість вихованця, учня, студента постає основною цінністю освітнього процесу. Гуманізація освіти – це освіта особистості людини упродовж усього життя, яка базується на чотирьох основах: навчитися пізнавати, навчитися

працювати, навчитися жити разом, навчитися жити (доповідь ЮНЕСКО “Освіта ХХІ століття”, грудень 1991р.). Ключовим завданням освіти стало створення умов для всебічного розвитку особистості – можливостей самопізнання, самовизначення, саморозвитку та самореалізації в площині її індивідуального життєздійснення. Методологічні засади християнсько-опрієнтованого розвитку та виховання особистості за своїм змістом є суголосними означеним принципам і поставленим завданням та відповідно доцільними у реалізації в умовах психологічної практики.

Створення широких можливостей для максимального самовираження, самореалізації, розвитку соціальної активності підростаючої особистості в умовах навчально-виховного процесу передбачає вдосконалення форм та способів організації навчально-виховних занять. Методологічним положенням організації навчально-виховного впливу на особистість студента є визнання того, що “психіка людини є складним, нелінійним, відкритим механізмом, а отже нав’язати їй шляхи розвитку практично неможливо, можна лише сприяти її тенденціям розвитку і саморозвитку” [351, с.23-24]. Це стосується, безумовно, і духовності як складної психічної реалії особистості, формування якої передбачає використання широкого арсеналу методів, що, власне, і сприяють духовному становленню особистості.

Важливість факультативних занять як організаційної форми навчання полягає в можливостях реалізації творчого потенціалу особистості (В.І.Кизенко) та створенні реальних умов формування тих складових духовності, які “залишаються без уваги” в рамках традиційного навчально-виховного процесу (Е.О.Помиткін). Водночас, факультатив (лат. *facultatis* – необов’язковий) як форма диференційованого навчання є навчальним курсом не обов’язковим для відвідування. Це, у свою чергу, передбачає прояв вільного вибору студентом таких занять відповідно до власних побажань і створює передумови для ефективної актуалізації його власної самостійної діяльності.

Дидактичне забезпечення проведення факультативних занять є здебільшого довільним. Викладач може на власний розсуд обирати ті чи інші

методи навчально-виховного впливу, орієнтуючись на поставлену мету, завдання, аудиторію та специфіку проблематики навчального циклу. Факультативні заняття, метою яких є розвиток духовності, мають комбінований характер, включаючи в себе як теоретичні, так і практичні заняття. Їх проводять у формі науково-практичних конференцій, семінарно-практичних, практичних занять (Н.П.Волкова).

Методику реалізації християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку студентської молоді в умовах освітнього процесу визначили: психокорекційна програма “Духовний розвиток особистості”, консультативна програма “Шлях Добра та Любові”, психотерапевтична програма “Терапія Особистісного Я” (див.рис.5.1.1).

Метою психокорекційних заходів духовного розвитку дорослої особистості студентської молоді є актуалізація смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального і екзистенційного змістів та їх доповнення через усвідомлення і прийняття добра, краси, істини, любові, жертвності як християнських цінностей, дієво представлених на інтрасуб’єктному, інтрасуб’єктному та метасуб’єктному рівнях; розширення системи знань про себе, про інших, про навколишній світ; формування життєвої перспективи і трансцендентної спрямованості.

Розкриваючи сутність тренінгу, який був обраний нами як метод реалізації корекційних заходів духовного розвитку (як студентської молоді, так і інших категорій осіб в рамках християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості дорослого) вважаємо за необхідне першочергово зупинитись на особливостях його методичного забезпечення у відповідності до методологічних положень християнсько-орієнтованого підходу.

Методичне забезпечення тренінгу розвитку духовності особистості передбачало добір відповідних методів розвитку духовності особистості. Критерієм добору методів виступили: по-перше, функціональна відповідність методів динамічності духовності особистості, по-друге, забезпечення можливості

реалізації комунікативних зв'язків, що утворюються в умовах тренінгової групи (внутрішньоособистісних, міжособистісних, особистісно-групових).

В умовах психологічного тренінгу духовного розвитку особистості, представлені, з нашої точки зору, *три основні форми реалізації комунікативних зв'язків*, що визначають його ефективність як комунікативного методу:

- діалогічно-дискусійна форма (метод бесіди, метод діалогу, метод групової дискусії та ін.);
- ігрова форма (метод рольової гри, метод психодрами та ін.);
- невербально-інтроспективна форма (метод психомалюнка, техніки естетотерапії, тілесно-орієнтовані методи, медитативні техніки та ін.).

Діалогічно-дискусійну форму реалізації комунікативних зв'язків в умовах тренінгу забезпечують, зокрема, такі основні методи: метод бесіди, метод діалогу та метод групової дискусії. Ознайомимось більш детально з їх функціональними особливостями.

У процесі тренінгу використовується як систематизуюча бесіда (узагальнення та систематизація знань, встановлення зв'язку між новими смислами і раніше зробленими висновками), так і евристична (сократична) бесіда (розвиток творчого мислення, пошук та знаходження істини). Розвиваюча функція цих двох видів бесіди полягає в тому, щоб, використовуючи знання та особистий досвід учасників тренінгу, активізувати їхню пізнавальну діяльність, сприяти їх активному мисленевому пошуку, самостійному формуванню висновків і узагальнень.

В умовах тренінгу як комунікативного методу, має місце реалізація бесіди за допомогою трьох типів дидактичного діалогу: “тренер-учень”, “учень-учень”, “учень-тренер”. За напрямом активності діалог “тренер-учень” передбачає виконання тренером професійно-функціональної ролі комунікатора в процесі навчання. Виконуючи дидактичну функцію, тренер “перекладає” науковий зміст навчання на мову свідомості учасників тренінгу, проникає в їх внутрішній світ, оцінює інтелектуальні можливості, намагається зрозуміти їх позицію як суб'єкта учіння.

Бесіда діалогічного типу “учень-тренер” передбачає прояв активності з боку учня щодо тренера. Ця активність відображає суб’єктивне прагнення бути рівноправним суб’єктом спілкування, що є неповторним, унікальним у власному сприйманні навколишнього світу та себе у ньому; прагнення отримати позитивну оцінку з боку тренера; бути адресатом цінної інформації; зрештою задовольнити свою духовну потребу – бути визнаним іншими та приєднатись до інших (М.С. Каган, О.В. Киричук, С.О. Мусатов).

Проектуючи ці два типи діалогу на спільний комунікативний простір, отримуємо єдину систему “суб’єкт-суб’єктних” стосунків (тренер↔учень), що є психологічним підґрунтям бесіди як методу розвитку духовності особистості. Важливою умовою останньої є симетричність як можливість проявляти ініціативу активності, самостійності, будучи рівноправним партнером, іншим (який має право бути іншим і цим становить унікальність) співрозмовником, опонентом, як вчителем, так і учнем. При цьому діалогічна взаємодія носить міжособистісний, особистісно-зорієнтований характер (діалогічна репрезентація особистості).

На відміну від бесіди діалогічного типу “тренер-учень” чи “учень-тренер” суб’єкт-суб’єктні стосунки в діалозі “учень-учень” утворюються до моменту включення учасників бесіди в процес творчого пошуку, пізнавальної діяльності. Визначальну роль в діалогічній взаємодії учасників тренінгу має афективно-комунікативна функція спілкування, створення психологічного контакту із співбесідником на емоційному рівні, що в свою чергу насичує діалог особистісними нюансами оцінок і суджень. Діалогічні взаємини, як міжособистісні, так і функціонально-рольові є завжди рефлексивними (О.В. Киричук, О.М. Коропецька). Інтелектуальна та особистісна форми пізнавальної рефлексії в процесі міжособистісної взаємодії передбачають пізнання учасниками бесіди свого “Я”, пізнання “Іншого Я” поза самим собою та свого “Я” в “Іншому”.

Діалог, будучи іманентною властивістю людської психіки, є природною формою розвитку духовності особистості. Духовний потенціал людини,

представлений в її “Сутнісному Я”, репрезентує та спонукає діалогічність людини і, водночас, розкривається в ній. “Діалогічне спілкування відкриває можливість справжнього взаєморозкриття, взаємопроникнення, особистісного взаємозбагачення. На емоційному фоні такого спілкування виникає бажання до самоосвіти та самовдосконалення. Наслідком діалогічного спілкування є доброзичливі особистісні взаєностосунки” [190, с.20].

Т.С. Яценко розглядає групову дискусію провідним методом активного соціально-психологічного навчання. Це пояснюється тим, що в основі методу дискусії лежить безпосередня, нерегламентована вербальна інтеракція (взаємодія), завдяки чому навчання неповторно сповнюється змістовним матеріалом, який піддається осмисленню [466, с.83].

Функціональний зміст дискусії забезпечується реалізацією наступних прийомів:

- аргументація – сукупність аргументів на користь будь-яких тверджень учасників дискусії;
- дебати – обмін думками з певних питань, розбіжність яких є не стільки змістовною, скільки суб’єктивно-формальною;
- софістика – вміння використовувати у дискусії помилкові докази з метою підтвердження суб’єктивної значимості особистісних переконань учасників та твердості їх позицій;
- евристика – розвиток мистецтва вести діалог за умови існування великого плюралізму думок, використовуючи засоби, що передбачають перемогу (Н.П.Волкова).

Усі ці прийоми сприяють “ефекту генерації”, що має місце в процесі дискусії і відображає внутрішній процес формування її учасниками знань-суджень морально-духовного змісту.

Ігрову форму реалізації комунікативних зв’язків в умовах тренінгу забезпечують зокрема такі основні методи, як: метод рольової гри та метод психодрами.

Функціональні аспекти гри визначаються її психологічним змістом, а саме “радістю свободи власного Я”, яке переживає людина – її учасник. “Граючи, людина створює уявну ситуацію, видимість. Людина добровільно, самотужки визначає або приймає правила гри. Таке самовизначення – самообмеження правилами – і дає радість вольового самоподолання, неусвідомлену, але відчутну незалежність від інстинктів, чуттєвих потягів, від “природного рабства”. Напевне, ця радість впливає з самої природи людини – боротьби і єдності в ній духовного, природного і соціального. Самообмеження-самоствердження в грі – торжество найвищого – Я-Духу в людині, що не може не викликати позитивно забарвлених емоційних станів, адже Я уподібнюється само собі, своєму прагненню до свободи” [276, с. 19].

Ігрова діяльність, яку здійснюють учасники тренінгу, передбачає зосередженість суб’єктів гри, насамперед, на процесі її здійснення в ситуації “тут і тепер”. Це, в свою чергу, породжує емоційно-психічні стани, переживання, актуалізуючи внутрішні стимули самопізнання та саморепрезентації. Пізнавальний прояв особистості за таких умов носитиме спонтанний, безпосередній, мимовільний характер, що безпосередньо відобразатиме індивідуальність особистості учня (Г. Лейтц), глибинний філогенетичний фактор його особистості (Я.Л. Морено).

Метод рольової гри створює можливості проектування духовних цінностей учасника тренінгу на площину міжособистісних взаємин та їх реалізацію в конкретних вчинках стосовно інших. Адже духовні цінності не повинні залишатися у внутрішньому світі людини, а бути тими психологічними засобами, за допомогою яких цей світ стає відкритим, насамперед для іншої людини і навколишнього світу [35, с.127]. В процесі виконання певних соціальних ролей відбувається прояв неповторної активності особистості, мотивований смисловим гештальтом духовних устремлінь (А.Ю. Агафонов). Адже індивідуальність не дається людині від природи, а формується нею самою у процесі виконання різноманітних соціальних ролей у різних людських спільнотах, цінності яких особа поділяє і утверджує у власній активності [394, с.158] і, таким чином,

творює власну індивідуальну історію (В.А. Ганзен), набуває певний духовно-психологічний досвід (М.В. Савчин).

В тренінгу, спрямованому на розвиток духовності, особливого значення набуває метод психодрами, оскільки він є зорієнтованим на пізнання внутрішнього світу, репрезентованого системою ролей: психосоматичних, психічних, соціальних та трансцендентних (Я.Л. Морено). Останні в контексті дослідження духовності учасника тренінгу набувають вирішального значення, бо ж саме завдяки трансцендентним ролям відбувається особистісна інтеграція людини, формування цілісного уявлення про навколишній світ та її місце в ньому.

В умовах психодрами актуалізується внутрішній діалог, а сюжет психодрами, як правило, пов'язується з певними внутрішніми переживаннями суб'єкта, його минулим досвідом або сподіванням на майбутнє [466, с.89]. Реалізація методу психодрами вимагає від керівника, директора групи (у психодраматистів так називають ведучого групи) постійного контролю за процесом створення, проведення і аналізу ігрової діяльності. Ігрові ситуації, які обирає керівник у психодрамі для розвитку духовності учасників тренінгу, передусім орієнтовані на актуалізацію внутрішнього діалогу в їх свідомості, пізнання та розуміння ними власного внутрішнього світу.

Оскільки мотиваційно-функціональні засади людської духовності не обмежуються її свідомістю, а є, на нашу думку, інтенційними та апріорними, то доволі інформативними є методи, зорієнтовані на актуалізацію глибинних засад людської психіки – її несвідомого та експлікацію внутрішніх психічних переживань.

У сучасних психологічних довідниках-словниках відсутнє поняття психомалюнка та його дефініція, що можна пояснити іноваційністю використання психомалюнка в практичній діяльності психолога. Останнє пояснюється вимогою високого рівня професійності практичного психолога (в тому числі практичного досвіду), зокрема, в галузі практикування психомалюнка як психодіагностичного та психокорекційного методу. Одним з проблемних

аспектів реалізації психомалюнка є здатність психолога до об'єктивної інтерпретації отриманого матеріалу, з врахуванням динамічності, системності, цілісності психіки людини. Ґрунтовне методологічне та методичне дослідження психомалюнка в вітчизняній психології належить Т.С. Яценко, яку однозначно можна вважати автором “концепції психомалюнка як методу соціально-психологічного навчання”.

Якщо розглядати психомалюнок з точки зору його функціональної результативності, то доцільно визначити наступні ефекти впливу:

- 1) психодіагностичний ефект – пізнання внутрішнього світу людини посередництвом її символічної презентації;
- 2) психокорекційний ефект – реконструкція внутрішнього світу в умовах вербальної об'єктивації символічно представленої сфери несвідомого людини;
- 3) психотерапевтичний ефект – досягнення конструктивної цілісності та гармонійності особистості в спосіб формування індивідуального рефлексивного досвіду символічного самовираження та самопізнання.

Використання психомалюнка в умовах тренінгу розвитку духовності особистості передбачає реалізацію наступних етапів:

- 1) інтра-візуалізація образу;
- 2) екстра-візуалізація образу;
- 3) ітер-візуалізація образу.

На першому етапі відбувається “внутрішнє конструювання” малюнкowego образу (що відповідає поставленому тренером завданню). На другому – безпосереднє проектування уявного образу на зовні (листок паперу). На третьому – представлення малюнка іншим (іншому, зокрема, тренеру) та його вербальна інтерпретація з подальшим спільним аналізом.

В умовах тренінгу розвитку духовності особистості тематика психомалюнків базується на методологічному підході щодо смислової природи духовності людини. Зокрема, нами розроблено та апробовано комплекс тематичних малюнків (20), що систематизовані відповідно до структурно-

функціональної організації духовного світу людини. *Загально-діагностичний*: “Я-ідеальне та Я-реальне”, “Неіснуюча тварина”, “Я – для себе”, “Як мене сприймають інші”; *етично-діагностичний*: “Боротьба добра і зла”, “Мій вчинок добра”, “Моя совість”, “Сприймання інших людей”; *естетично-діагностичний*: “Краса що врятує світ”, “Краса людської душі”, “Світ прекрасного”, “Трагічне та комічне у моєму житті”; *пізнавально-діагностичний*: “Світ моїх знань”, “Я пізнаю себе”, “Життєва мудрість”, “Дороги, що ведуть до істини”; *екзистенційно-діагностичний*: “Моє життєве кредо”, “Шлях мого життя”, “Моя мрія”.

Особливу роль у процесі розвитку духовності особистості відіграють методи естетотерапії (метод рецептивної музикотерапії та метод пасивної арттерапії). Говорячи про техніку методів (а не про методи в цілому), ми намагається відразу конкретизувати особливості використання даних методів в умовах тренінгу як комунікативного методу розвитку духовності особистості – акцент здійснюється на розвиваючому впливі музики та образотворчого мистецтва в процесі їх зорового чи слухового сприймання.

Спільним для цих двох методів є функціональний зміст – актуалізація (посередництвом музичного та художнього образів) та розгортання, збагачення духовного потенціалу (в умовах сприймання творів мистецтва). Важливою особливістю цих технік є те, що кожен витвір мистецтва “розпочинає своє функціональне існування” тільки тоді, коли стає об’єктом безпосереднього художнього сприймання. Цим методам властива розвиваюча природовідповідність, оскільки, будучи за своєю суттю потенційно-суб’єктивними, вони ініціюють прояв індивідуальної суб’єктивності людини як слухача чи глядача. Між художнім твором та тим, хто його сприймає, формується своєрідна форма комунікативного зв’язку, суб’єктами якого виступають автор твору та слухач чи глядач. В такому розумінні, художній твір є “комунікативним посередником” між тим, хто його творить, і тим, хто його сприймає.

Художній твір є площиною проєкції суб’єктивності її автора, простором візуалізації внутрішнього світу митця. І якщо розглядати витвір мистецтва з

точки зору комунікації, то “адекватність сприймання твору” (відповідність вкладеного в твір змісту та сприйнятого) залежить від максимально схожої системи смислового кодування та декодування в автора та глядача чи слухача. Мабуть, класичним творам, естетична привабливість яких носить позачасовий та позанаціональний характер, є властивою специфічна система кодування інформації, яка максимально акумулює та актуалізує ті естетичні значення і смисли, що носять глибинний загальнолюдський характер (те, що можна б було за К. Юнгом назвати архетипним).

Оскільки нами підтримується думка про апріорність духовності людини, то, вочевидь, духовний потенціал, з яким народжується людина, містить на генетичному рівні закодовану інформацію щодо особливостей сприймання музики та формування відношення до неї – естетичні значення. Генетична обумовленість визначається також індивідуальною музикальністю людини, структурними компонентами якої є перш за все ритмічний слух, творча уява і чуття цілого (С.Науменко).

В процесі тренінгу нами рекомендовано використання класичних музичних творів. Що стосується творів образотворчого мистецтва, то нами пропагується демонстрування картин польського художника Я. Матейка, які водночас мають значну естетичну цінність та неповторну смислову алегоричну змістовність. За творчим задумом цикл картин “Тріумф прогресу” мав розкрити в алегоричних образах ідею розвитку людської думки, науки як основи духовного і технічного поступу, як вияву природи людини та її діяльності, що може привести людину до щастя на землі або до занепаду” [164].

Використання технік музико- та арттерапії в умовах тренінгу розвитку духовності особистості відбувається поетапно:

- 1) учасникам пропонується безпосередньо уважно прослухати (якщо мова йде про музичний твір) чи оглянути (якщо мова йде про витвір образотворчого мистецтва) твір;
- 2) у письмовий спосіб занотувати відчуття та переживання, актуалізовані в процесі перегляду (прослуховування) художнього твору;

3) спільне обговорення вражень від знайомства з витвором мистецтва.

На третьому етапі в процесі обговорення, зокрема образотворчих творів, пропонується здійснити інтерпретацію та дати оцінку твору. Останні, на думку В.А. Гуружапова, є важливими аспектами розуміння мистецтва та формування естетичної свідомості в умовах навчально-вихованої діяльності.

Тілесно-орієнтовані методи, як і медитативні техніки передусім реалізують психотерапевтичну функцію тренінгу. Їх безпосереднє функціональне значення полягає, по-перше, в поетапному налаштуванні, підготовці учасника до роботи в умовах тренінгової групи в конкретний момент; по-друге – навчання фізичного та чуттєвого релаксування, вміння звільнитися від надмірного психічного напруження, стресових станів в цілому; по-третє, і, що дуже важливо для умов розвитку духовності особистості, формування на тілесному рівні відчуттів відкритості та внутрішньої свободи, які, в свою чергу, дозволяють активізувати особистісні ресурси самопізнання та самовдосконалення.

Проблема розвитку духовності особистості безпосередньо стосується проблеми ставлення людини до своєї тілесної природи. В.В. Летунівський вказує на те, що шлях до цілісної присутності людини в світі починається з її цілісної присутності в своєму тілі, відповідно – дистанціювання від свого тіла, ставлення до нього як до чогось чужого є однією з головних ознак психічного нездоров'я та онтологічної незахищеності.

Особливого значення в процесі тренінгу розвитку духовності особистості набувають медитації, в процесі яких відбувається візуалізація духовних цінностей – добра, краси, гармонії, істини, смислу та ін. Такого роду медитації мають чітку алгоритмічну структуру:

- 1) психологічні впливи спрямовані на релаксацію учасників і їх налаштування на “спокійний”, незосереджений стан свідомості;
- 2) безпосередня пропозиція візуалізації, створення конкретних зорових образів;
- 3) поступовий плавний перехід учасників зі стану релаксації в стан бадьорості.

Теоретичні положення, викладені вище, лягли в основу розробленої нами тренінгової програми “*Духовний розвиток особистості*”, яка передбачає

проведення 11 тренінгових занять. Основним завданням розробленого тренінгу, а отже його об'єктивним змістом, є розвиток духовності, представлений чотирма структурними компонентами – етичним (утвердження моральної позиції учасника, базованої на засадах добра), естетичним (розвиток естетичних почуттів), пізнавальним (уточнення, конкретизація, розширення системи знань про себе як особистість, про інших, про навколишній світ); екзистенційним (формування життєвої перспективи і трансцендентної спрямованості).

Реалізація кожного з тренінгових занять відбувалась за визначеним нами алгоритмом. Структуру алгоритму утворюють *п'ять* ієрархічно представлених етапів.

Перший етап – проведення релаксаційних вправ, функціональний зміст яких визначають методи тілесної психотерапії та медитативні техніки. Проведення релаксаційних вправ передбачає фізичну та чуттєву релаксацію учасників, формування вмінь ліквідації психічної напруги, стресових станів і, відповідно, психологічне налаштування учасників на подальшу роботу в умовах тренінгової групи.

Другий етап – аналіз домашніх завдань (окрім першого заняття) – обговорення домашніх завдань з метою актуалізації отриманих знань на попередніх заняттях, їх самостійного аналізу учасниками тренінгу поза функціонуванням тренінгової групи та логічного переходу до розуміння проблемних завдань, що складають тематику наступного заняття.

Третій етап – реалізація комплексу заходів діагностико-розвиваючого характеру. Його утворюють вправи на самопізнання та самовиховання, сюжетно-рольові та дидактичні ігри, тематичні і біографічні структуровані бесіди, діалоги та дискусії. Цей етап є провідним у структурі тренінгового заняття і передбачає максималізацію активності кожного учасника тренінгу, консолідацію його зусиль у сприйманні, розумінні, усвідомленні проблематики духовної організації своєї особистості.

Четвертий етап – самозвіти учасників тренінгу – аналіз у письмовий спосіб особистісних переживань, що виникли в процесі тренінгу з метою їх

подальшого обговорення на наступних заняттях. У самозвітах також здійснюється самотійне діагностування учасником результативності та ефективності проведеного заняття. Така форма роботи сприяє необхідності комплексної рефлексії своїх думок і переживань, самотійного встановлення динаміки особистісних змін.

П'ятий етап – домашнє завдання – виконання ряду завдань, які сприяють закріпленню отриманого досвіду та його інтенсифікації. Зокрема, окремих вправ на самоаналіз, виконання яких вимагає значних затрат часу і допускає можливість їх реалізації в самотійний спосіб у домашніх умовах, а також релаксаційних вправ – розвитку навичок саморегуляції.

Тренінгова програма містить чотири взаємопов'язані тематичні блоки.

Завданням *першого тематичного блоку* є розвиток етичного компонента духовності особистості. Він містить вправи, основною метою яких є актуалізація наявних у свідомості учасників тренінгу смислових утворень етичного змісту та їх доповнення через усвідомлення і прийняття добра як християнської цінності, дієво представлені на інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному та метасуб'єктному рівнях. На цьому етапі тренінгової роботи постає завдання створити в процесі тренінгу такі умови і такі ситуації, які б забезпечили прояв моральних почуттів і моральних якостей кожного учасника та створили можливість їх самооцінки й оцінки іншими. Водночас, акцент здійснюється на аналізі моральних норм і моральних переконань, що визначають поведінку особистості учасників, дають змогу оцінювати й контролювати її. Особливу увагу слід приділити груповому аналізу морального ідеалу, який втілює об'єктивовані найвищі моральні якості і спонукає особистість кожного учасника до саморозвитку й самовдосконалення на етичній основі. Методичним забезпеченням реалізації даного тематичного блоку утворили: бесіди – “Ти знаєш, що ти – людина?”, “Духовна природа людини”, “Життя як духовна боротьба: протистояння добра і зла”, дискусія “Якою я бачу високоморальну людину”, діалог “Всім робімо добро”; рольові ігри: “Мій внутрішній світ як театральна сцена”; релаксаційні вправи “Море”, “Прекрасна квітка” “Стихія вогню-добра”, “Вільний птах”, реалізація яких

відбувалась під класичні твори В. Моцарта “Політ бджоли”, Л. Бетховена “Симфонія №5”, М.Скорика “Мелодія”; тематичні психомалюнки “Моє Сутнісне Я”, “Моя совість”, “Добро-зло”, психотехніка візуалізація моральних якостей – добра, любові, милосердя, жертвовності, наративна психотехніка – міні-твір “Мій вчинок добра”, “Моя обітниця любові та милосердя”. Також учасникам тренінгу пропонується переглянути художній фільм “Мати Тереза”.

Другий тематичний блок є зорієнтованим на розвиток естетичного духовності через реалізацію системи вправ, основним завданням яких є усвідомлення і прийняття краси як естетичної категорії, функціонально представленої на інтрасуб’єктному, інтерсуб’єктному та метасуб’єктному рівнях. Реалізація цього завдання передбачає створення можливостей розвитку естетичного сприйняття в учасників тренінгу, вираження їх естетичних почуттів і смаків та їх часткова об’єктивація з метою визначення основних критеріїв естетичного ідеалу духовно розвиненої особистості. Методичним забезпеченням реалізації даного тематичного блоку утворили: бесіди “Краса людської душі”, “Людина у статусі співторця світу: форми творчого самовираження”, дискусія “Краса квітки як свідчення існування Творця” (Конан Дойль); гра “Ланцюжок краси”, релаксаційні вправи “Світанок, “Повітряна кулька”, реалізовані під класичні твори В.Моцарта “Симфонія серця” та “Симфонія №40”, ознайомлення з циклом картин “Тріумф прогресу” (Я.Матейко), психотехніка візуалізації естетичних якостей “краса”, “довершеність”, “гармонія”, наративна психотехніка – “Моє творче натхнення”, “Краса, що врятує світ”.

Третій тематичний блок містить методики, мета яких полягає в розвитку пізнавального компонента духовності учасників тренінгу. В умовах тренінгових занять акцент здійснюється першочергово на аналізі наявного пізнавального ресурсу учасників, на активізації зусиль саморозвитку та формування пізнавального інтересу, векторно-спрямованого на власну особистість і навколишній світ. Зокрема, необхідно розширити можливості самоаналізу на тілесному, психічному та онтологічному рівнях самопізнання із подальшим порівнянням результатів самопізнання з оцінкою іншими учасниками групи

потенційних і реальних можливостей кожного учасника зокрема. Особливу увагу приділено розвитку пізнавальних і творчих здібностей, усвідомленню необхідності знання і розуміння себе та інших, здатності бачити себе людиною, відмінною від інших, якій притаманні неповторні властивості, що надають індивідуальної значущості та цінності як власній особистості, так і особистості інших. Методичне забезпечення реалізації даного тематичного блоку утворили: бесіда “Створив Ти нас для себе: на шляху до пізнання себе”, діалоги “Мудрість як дар та здобуток”, “Душа навчає духовності”, вправи самоаналізу “Хто Ти? ”, “Знання про знання”; релаксаційні вправи “Контраст” та “Хмаринка”, реалізовані під твори П.Паганіні “Капріччіо”, Л.Бетховен “Місячна соната”; психотехніки “Розототожнення” та “Мудрий старець”, нарративна психотехніка – міні-твір “Моє покликання”, “Досвід самопізнання”; тематичний психомалюнок “Моя мрія”.

Четвертий тематичний блок спрямований на розвиток екзистенційного компонента духовності. Цей блок містить вправи, функціональне завдання яких полягає в аналізі смислової архітектоніки внутрішнього світу учасника, констатації суб’єктивного змісту смислів, представлених на інтрасуб’єктному, інтерсуб’єктному та метасуб’єктному рівнях існування особистості, встановлення пріоритетних смислів, що визначають, детермінують спрямованість їх особистості. Тут добираємо такі проблемні завдання, розв’язання яких передбачало б знаходження кожним учасником тренінгу стрижневого смислу (“граничного сенсу” за В. Франклем) власного життя, усвідомлення й визначення стратегій подальшого особистісного становлення та розвитку. Методичне забезпечення реалізації даного тематичного блоку утворили: бесіда “Дар життя: бути у світі, але бути не від світу”, дискусія “На шляху духовного вдосконалення: багато покликаних та мало вибраних (Мт.22:14)”; ігри “Віднайди смисл”, “Цінність мого життя”; релаксаційні вправи “Човен”, “Джерело” , виконані під твір П.Чайковського “Танець феї”. (див. Додаток В.1).

Формулюючи судження етичного, естетичного, пізнавального, екзистенційного змістів у процесі рефлексії, реалізуючи свою позицію, учасники тренінгу стають творцями власної духовності шляхом інтеграції поняттєвих і чуттєвих знань у духовне знання, наповнене особистісним сенсом та об'єктивною значущістю (В.Д. Шадриков). Водночас в осягненні окремої позиції “Іншого” (учасника тренінгу), а отже, носія інакших духовних знань та здібностей, учасник тренінгу знаходить власні засоби саморозвитку (В.В. Андрієвська) і самокерування (С.Л. Рубінштейн), спрямовані на пізнання та вдосконалення себе, на побудову й реалізацію власних життєвих стратегій (Г.О. Балл).

Завданням консультативних заходів духовного розвитку студентської молоді є створення умов реалізації внутрішньоособистісного та міжособистісного діалогів, в процесі яких відбувається актуалізація Сутнісного Я, психологічних механізмів духовної саморегуляції, формування досвіду персональних переживань та рефлексії смислових утворень духовності.

В умовах консультативних бесід відбувається зміна системи смислових утворень людської психіки, репрезентованої етичним, естетичним, пізнавальним та смисловим змістами відображення об'єктивної дійсності. Динаміка системи смислових утворень, на нашу думку, представлена *трьома етапами* – актуалізація смислів, акумуляція смислів, інкорпорація смислів. Ці етапи в сукупності утворюють замкнену структуру з вираженою ієрархічною визначеністю, яка в процесі консультативної бесіди може реалізуватись повністю або частково. При частковій реалізації смислотвірний цикл носитиме неповний характер, а результативність консультативних заходів буде низькою.

На першому етапі консультативного процесу відбувається актуалізація смислів в свідомості як консультанта, так і клієнта. Для першого актуалізація смислів виступає безпосередньою умовою сприйняття смислу ситуації клієнта та можливості в подальшому тлумачення смислів дій клієнта, конструювання “живих смислів” та їх передачі клієнтові, актуалізації смислотворчої активності клієнта; для другого – умовою готовності до переструктурування його

внутрішнього досвіду, творення нової ціннісно-сміслової реальності внутрішнього світу.

На другому етапі здійснюється акумуляція смислів у свідомості клієнта. При цьому сам процес акумуляції смислів у свідомості особистості клієнта визначається двома умовами, що визначають його функціональний зміст: рефлексію особистістю клієнта власного “ресурсу ціннісно-сміслової реальності” та включення мисленнєвої процедури розуміння як надання смислу значенням, що їх подає консультант. Перша умова виступає мотивуючою основою акумуляції смислів. За умов рефлексії у свідомості клієнта відбувається змістовне співвіднесення існуючих смислів з новими смисловими конструктами та формується образ потенційної спроможності саморозвитку. Власне, цей образ виступає мотивом розширення та поглиблення ціннісно-сміслової реальності, а також пересторогою у сприйманні себе як довершеної особистості.

Друга умова виступає функціональною основою процесу акумуляції смислів. Можливість утворення нових смислів забезпечується виключенням мисленнєвої процедури смислотворення, суть якої полягає в доповненні знань-значень, що їх подає консультант і сприймає студент-клієнт афективно забарвленим особистісним смислом. Значення ж, які подає консультант і які для нього виступають “живими знаннями”, тільки в спосіб смислотворення зможуть здобути ознаки “життєвості” і в свідомості клієнта.

І, насамкінець, *на третьому етапі* відбувається інкорпорація смислів, суть якої полягає у конструюванні “заново” ціннісно-сміслової реальності клієнта. Процес конструювання носить осмислений характер і завдяки цьому акумульовані під час консультативних заходів смисли утворюють цілісну тканину пов’язаних смислів; не беззмістовний хаос образів сприймання існуючих у беззв’язному асоціативному потоці мислення, а систему психічних смислових утворень, за посередництвом якої відображена свідомістю дійсність набуває етичного, естетичного, інтелектуального та екзистенційного змістів.

Програму консультативних заходів “*Шлях Добра та Любові*” утворили тематичні консультативні бесіди: “Духовність особистості та духовна

особистість”, “Духовний потенціал людини”, “Людина на перехресті морального вибору”, “Зростаючи у вірі, – зростаємо в любові”, “Любов як дар ближньому”, “Духовне подвижництво: шлях любові та жертвництва”, “Архітектоніка внутрішнього світу” та ін. (див. Додаток В.6).

Індивідуальна специфіка смислотворення є досить суттєвою при осмисленні студентами етичних, естетичних, пізнавальних цінностей мінливого світу, а тому виправданим є твердження щодо неповторності духовної організації кожної особистості, що й надає останній унікальності та цінності.

Розуміння, конструювання і прийняття позитивного образу свого “Я” та розвиток почуття особистої гідності й онтологічної свободи є основною метою програми психотерапевтичних заходів духовного розвитку особистості студентської молоді “*Терапія Особистісного Я*”.

Екзистенційно-гуманістична терапія за своєю суттю становить інтегративну єдність терапевтичних різновидів: *когнітивної терапії, аксіологічної терапії та антропологічної терапії*. Реалізація *когнітивної терапії* в рамках християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості передбачає формування розуміння запитів духовної природи людини, її феноменологічного змісту та проєкції цього розуміння в площину особистісних переживань людини з метою аналізу та означення шляхів оптимізації духовного розвитку особистості. Психотерапевтичні техніки актуалізації Сутнісного Я забезпечують включення механізмів рефлексії, роблячи особистість духовним об’єктом самоаналізу.

Аксіологічна терапія спрямована на створення умов активізації суб’єктних здатностей самовизначення та самотворення в площині духовних цінностей. Основною метою терапії є узгодженість особистісних устремлінь пацієнта з надіндивідуальними духовними цінностями, оскільки “цілі й наміри духовно зрілої особистості вкорінені в системі надіндивідуальних цінностей, завдяки чому вони виконують функцію вищого критерію орієнтування в світі й опори для особистісного самовизначення” (І.Д.Бех). Одним із психотерапевтичних прийомів є “моделювання майбутнього” пацієнта, створюючи дві символічні

діаметрально протилежні за змістом моделі майбутнього. Перша – за умов збереження наявної системи цінностей життя, друга – за умов формування нової системи, пріоритетного значення в якій набувають саме духовні цінності – гідність, добро, любов, жертовність, чесність і т.п. Пацієнта ставлять перед вибором подальшого життєвого шляху. На когнітивно-емоційному рівні це може переживатися як осягнення та усвідомлення істин життя, знаходження правдивих орієнтирів життєздійснення, виникнення почуття безмежної любові, радості та умиротворення та ін.

Антропологічна терапія опирається передусім на віру в духовне начало особистості, яке визначає її спроможність бути особистістю, – вірю в Творця. Відповідно, успішність антропологічної терапії значною мірою обумовлена реально існуючим досвідом духовних трансцендентних переживань.

Антропологічна терапія охоплює *п'ять моделей*: агапе, пістіс, ірена, динаміс і пневма. Перша з них передбачає розвиток у пацієнта почуття любові по відношенню до себе, до інших, до світу як творіння, що становить єдину духовну реальність. Пістіс-терапія зорієнтована на віднову почуття довіри – до себе, до інших людей, до світу. Ірено-терапія має за мету досягнення пацієнтом стану духовного примирення – із собою, з іншими особами (через прощення). Динаміс-терапія зорієнтована на формування диспозиційних утворень християнсько-орієнтованого змісту (пріоритетність цінностей добра, любові, жертовності і т.п.). Пневмо-терапія передбачає утвердження віри в дієву силу Надприродного, Творця, та і Його співдію у духовному розвитку особистості.

В окремих випадках, як засвідчує практика, у процесі антропологічної терапії людина здатна настільки інтенсивно та глибоко пережити відкриття релігійних істин, що в своєму розумінні і сприйнятті досягає стану максимального наближення до Надприродного, після чого вона засвідчує цілковиту внутрішню переміну, яка знаменується як чудо. В межах антропологічної терапії окрім тематичних діалогічних бесід використовуються медитативні психотехніки, психотехніки молитвотворення, наративні психотехніки – робота з текстами Біблії.

Методичне забезпечення реалізації програми екзистенційно-гуманістичної терапії “Терапія Особистісного Я” утворили вправи на візуалізацію основних смислових категорій духовності – добра, краси, істини, блага; тематичні діалоги “Назустріч своєму Я”, “За покликом совісті”, “Екзистенційні запити духовної особистості”, “Гідність людської особистості” та ін., техніки арттерапії (використання циклу картин “Тріумф прогресу” (Я. Матейко), а також медитативні техніки “Знамення добра”, “Дар любові”, “Назустріч істині” та ін.(див. Додаток В.4).

В апробації ефективності реалізації християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості взяли участь 50 студентів II та III курсів Педагогічного інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (по 25 студентів експериментальної та контрольної груп). Статистична значущість динаміки діагностичних параметрів духовного розвитку студентської молоді в процесі психолого-педагогічного експерименту виявлялася встановленням t-критерію Стьюдента за наявності таких умов: 1) кількісної шкали вимірювання показників параметру; 2) нормального розподілу показників параметру (визначався статистичним тестом Колмогорова-Смірнова). Водночас, було використано і критерій Уїлкоксона при: 1) наявності номінальної або порядкової шкали вимірювання показників параметру; 2) відсутності нормального розподілу даних показників. Описова статистика результатів представлена в Додатку С.3.

Аналіз статистичних розрахунків дав змогу виявити позитивну динаміку духовного розвитку досліджуваних експериментальної групи (середній показник розвитку духовності до проведення психокорекційних, консультативних та психотерапевтичних заходів у студентів склав 32,8 , після – 43,3 (табл. 5.1.1).

Відповідно показник t-критерію Стьюдента для експериментальної групи становив $2,1 > t_{кр}$ при $p=0,05$, що засвідчує статистичну значущість відмінності показника духовного розвитку до і після реалізації формуючого впливу.

У відсотковому представленні результатів діагностування показника духовного розвитку динаміка проявилась таким чином: у контрольній групі на

етапі констатувального зрізу високий показник духовного розвитку мали 11,8 % студентів, середній – 64 %, низький – 24,2 % студентів; в експериментальній групі високим показником духовного розвитку володіють 11,8 % студентів, середнім – 68 %, низьким – 20,2 % студентів.

Таблиця 5.1.1

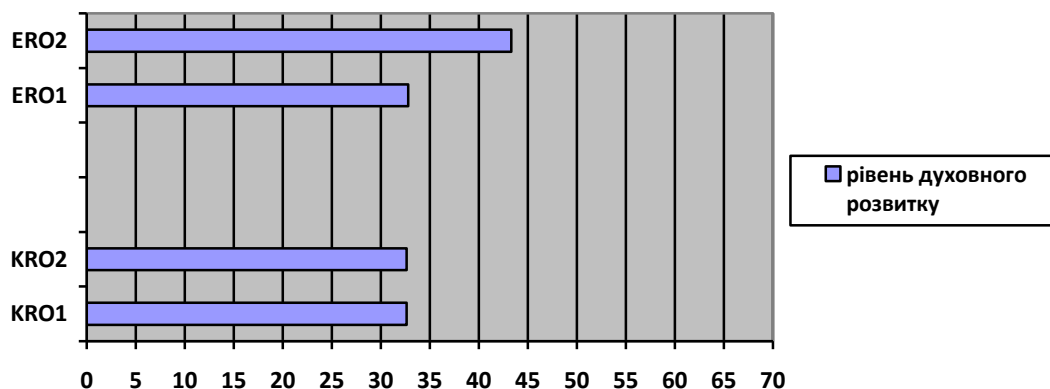
Порівняльна таблиця показників духовного розвитку студентської молоді у психолого-педагогічному експерименті

Критерій діагностування	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=25)		Експериментальна група (N=25)		Контрольна група (N=25)		Експериментальна група (N=25)	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Духовний потенціал	32,6	10,33	32,8	10,34	32,64	10,33	43,32	8,12

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Контрольний зріз виявив такі зміни в експериментальній групі: високий рівень духовного розвитку властивий 32 % студентам, середній – 68 %. Не було виявлено жодного студента в експериментальній групі з низьким рівнем духовного розвитку. В контрольній групі ситуація не змінилась, показники залишилися такими ж.

На рисунку 5.1.1. графічно зображено динаміку показника духовного розвитку в умовах психолого-педагогічного експерименту.



Примітка: KRO₁ – констатувальний зріз, KRO₂ – контрольний зріз в контрольній групі, ERO₁ – констатувальний зріз та ERO₂ – контрольний зріз в експериментальній групі.

Рис. 5.1.1. Динаміка показників духовного розвитку досліджуваних.

Статистичний показник приросту розвитку етичного компонента за шкалою “совісність” становить “+0,16” для контрольної та “+ 3,24” для експериментальної груп; за параметром “доброзичливість” – “+0,04” для контрольної та “+ 2,24” для експериментальної груп; за параметром *особистісна установка* “альтруїзм-егоїзм” – “+0,08” для контрольної та “+ 2,52” експериментальної груп. На рисунку 5.1.2. графічно зображено динаміку розвитку етичного компонента духовності в експериментальній групі в умовах психолого-педагогічного експерименту.

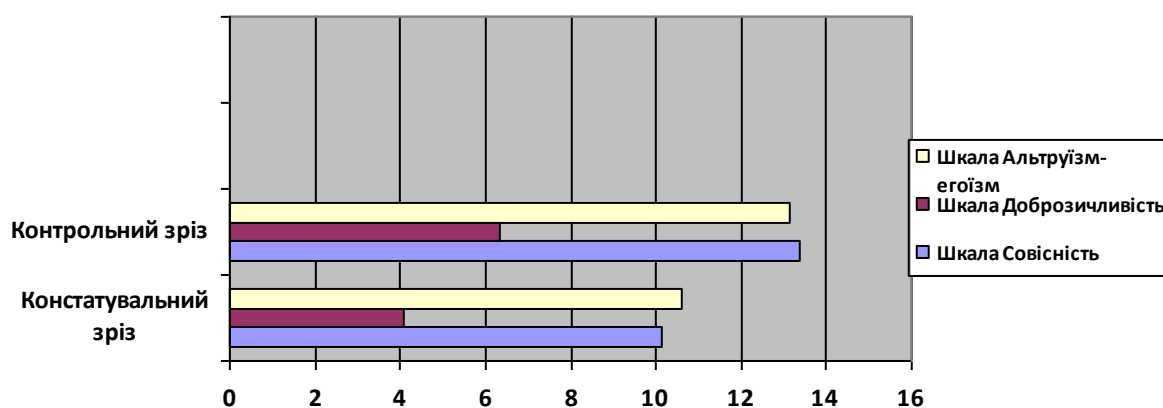


Рис.5.1.2. Динаміка показника розвитку етичного компонента духовності студентів експериментальної групи.

Статистична значущість відмінностей показника розвитку етичного компонента духовності студентської молоді після реалізації формуючого впливу становить за шкалою “совісність” $Z = -4,221$ при $p=0,000$; параметром “доброзичливість” $t = -8,041$ при $p=0,000$; за параметром *особистісна установка* “альтруїзм-егоїзм” $Z = -4,177$ при $p=0,000$.

Що стосується розвитку естетичного компонента духовності, то характер змін носить аналогічний характер. Можна спостерегти приріст за усіма критеріями в експериментальній групі та відсутність значущих змін в контрольній групі (табл.5.1.2).

Таблиця 5.1.2

**Порівняльна таблиця показників розвитку естетичного компонента
духовності досліджуваних осіб**

Критерій діагностування	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=25)		Експериментальна група (N=25)		Контрольна група (N=25)		Експериментальна група (N=25)	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Особистісна креативність	64,64	3,7	64,64	3,7	64,64	3,68	80,76	8,50
Соціальна креативність	79,68	10,27	80,4	11,04	79,44	10,06	113,96	21,85
Творчий потенціал	37,72	6,44	37,280	7,5637	37,96	6,43	48,12	5,96

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Статистична значущість відмінностей показника розвитку естетичного компонента духовності студентської молоді після реалізації формуючого впливу становить, за параметрами: *особистісна креативність* $Z = -4,349$ при $p=0,000$, *соціальна креативність* $t = -10,185$ при $p=0,000$, *творчий потенціал* $Z = -4,038$ при $p=0,000$.

Розвиток пізнавального компонента духовності, який відбувався на сьомому та восьмому тренінгових заняттях за результатами контрольного зрізу полягав в розширенні пізнавального ресурсу учасників тренінгу, розвитку їх здатності до самоаналізу та саморозуміння. Зокрема, суттєво зросли показники параметра *рефлексивності* (“+ 26,8”). За трьома шкалами методики САМОАЛ прослідковано таку динаміку середніх значень: “*потреба в пізнанні*” – 6,88 → 13,4; “*прагнення до творчості*” – 5,52 → 13,04; “*саморозуміння*” – 4,68 → 13,4. У контрольній групі істотних змін не відбулося (табл. 5.1.3).

В умовах реалізації корекційних заходів студентам було запропоновано комплексну вправу, спрямовану на самопізнання кожним себе на тілесному, психічному та онтологічному рівнях. Виконуючи вправу, студенти давали по чотири відповіді на питання “Яким є моє тіло?”, “Яким є мій психічний

потенціал?”, “Якою є моя сутність?” та ознайомили з ними інших. У відповідях студентів вирізнялися такі тенденції:

- оцінка власного тіла за естетичними критеріями та прийняття тіла з перспективою удосконалення (32 %);
- оцінка своїх задатків та здібностей за рівнем їх пізнання та розвитку (36 %);
- оцінка своєї сутності за моральними критеріями та особистісним спрямуванням (32 %).

Таблиця 5.1.3

**Порівняльна таблиця показників розвитку пізнавального компонента
духовності досліджуваних осіб**

Критерій діагностики	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=25)		Експерименталь на група (N=25)		Контрольна група (N=25)		Експериментал ьна група (N=25)	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Рефлексивність	132,68	5,28	134,16	5,4	132,7	5,75	161	4,38
Потреба в пізнанні	6,88	1,3	6,88	1,36	7	1,32	13,4	1,08
Прагнення до творчості	5,48	1,45	5,52	1,69	5,48	1,45	13,04	0,54
Саморозуміння	4,4	1,41	4,68	1,38	4,40	1,44	13,4	0,86

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Відповіді на питання щодо досвіду самоаналізу знайшли наступне процентне вираження: 28,6 % – проводять самоаналіз щодня; 42,9 % – кілька разів на тиждень; 21,4 % – раз на тиждень; 7,1 % – раз на місяць; 0 % – ніколи. За відповідями студентів було виявлено також два основні способи пізнання студентами себе – безпосередній (пізнання себе через аналіз своїх знань, вмінь, бажань, інтересів, переживань, успіхів, порівняння з іншими), опосередковане (думка батьків, ровесників, друзів, педагогів). У відсотковому значенні перша є значно вищою – 72 %. Учасники тренінгу в самозвітах також зазначили, що самопізнання дає їм “можливості розуміти себе”, “критично підходити до своїх вчинків”, “розуміти свої переживання”, “визначити подальші плани життя”, “побачити свої недоліки” та ін. Спостереження за студентами засвідчило, що за час спільної роботи студенти непогано пізнали одне одного та оволоділи

майстерністю саморозуміння та розуміння інших, вмінням досить влучно характеризувати своїх колег.

Статистична значущість відмінностей показника розвитку пізнавального компонента духовності студентської молоді після реалізації формуючого впливу становить за параметрами: *рефлексивність* $t = -18,018$ при $p=0,000$, *“потреба пізнання”* $Z = -4,434$ при $p=0,000$, *“прагнення до творчості”* $Z = -4,411$ при $p=0,000$, *“саморозуміння”* $t = -45,918$ при $p=0,000$.

Найістотніші зміни, як засвідчують результати діагностування на етапі контрольного зрізу, відбулися за діагностичним параметром – розвиток екзистенційного компонента духовності. Прослідковується очевидна динаміка ціннісно-сислової сфери особистості студентів. Так відбулася зміна рангів, за відповідними змісту методики С.С.Бубнової, цінностей: *“приємний відпочинок”* (3→7), *“високий матеріальний достаток”* (2→6), *“пошук і насолода прекрасним”* (9→4), *“любов”* (4→1), *“допомога іншим людям, милосердя”* (8→2), *“пізнання нового в світі, природі, людині”* (10→8), *“високий соціальний статус і управління людьми”* (6→11), *“визнання і повага до людей та вплив на оточуючих”* (7→10), *“соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві”* (11→9), *“спілкування”* (5→5), *“здоров’я”* (1→3). Пріоритетного значення в реальній структурі цінностей, як бачимо, набувають духовні цінності.

Цю ж тенденцію підтверджують емпіричні дані діагностування рівня представленості особистісних цінностей, вираженості суб’єктних властивостей та тісноту зв’язку між ними за методикою З.С.Карпенко. Як видно з даних таблиці 5.1.4, на етапі констатувального зрізу показники рангування цінностей у контрольній та експериментальній групах носять ідентичний характер, тоді як на етапі контрольного зрізу вони набувають очевидних відмінностей.

Першу позицію на етапі контрольного зрізу (як і констатувального) у студентів контрольної групи утримує особистісна цінність відносно суб’єктного (організмичного) рівня *“здоров’я”*, тоді як у досліджуваних експериментальної групи після реалізації формуючого впливу вона змінює позицію з першої на третю, а першу займає особистісна цінність *“доброта”*. Друга позиція належить

у контрольній групі цінності “користь”, тоді як у студентів експериментальної групи цінності абсолютносуб’єктного рівня – “гармонія з собою і світом”. Третю позицію в контрольній групі посідає цінність “справедливість”, якій досліджувані експериментальної групи відводять шосте рангове місце. Четверте рангове місце займає в контрольній групі цінність “доброта”, в експериментальній – цінність “прагнення до досконалості”. П’яту позицію в ієрархії цінностей як у контрольній, так і в експериментальній групах займає цінність “істина”. Останнє місце в рангованому ряді цінностей у досліджуваних контрольної групи посідає “гармонія з собою і світом”, як найнепопулярніша цінність, та цінність “користь” у досліджуваних експериментальної групи.

Таблиця 5.1.4

Середньостатистичні та рангові показники вибору особистісних цінностей досліджуваних за методикою З.С. Карпенко

Цінності	Констатувальний зріз						Контрольний зріз					
	Контрольна група			Експериментальна група			Контрольна група			Експериментальна група		
	М	δ	R	М	δ	R	М	δ	R	М	δ	R
Здоров’я	1,92	0,49	1	1,92	0,49	1	1,92	0,49	1	5,0	0,00	3
Істина	4,72	0,84	5	4,72	0,84	5	4,72	0,84	5	3,76	0,59	5
Справедливість	2,96	0,35	3	2,96	0,35	3	2,96	0,35	3	6,12	0,33	6
Користь	1,16	0,38	2	1,16	0,38	2	1,16	0,38	2	6,88	0,33	7
Доброта	4,52	0,65	4	4,52	0,65	4	4,52	0,65	4	1,92	0,49	1
Прагнення до досконалості	5,68	0,55	6	5,68	0,55	6	5,68	0,55	6	3,16	0,37	4
Гармонія з собою і світом	6,96	0,20	7	6,96	0,20	7	6,96	0,20	7	1,20	0,41	2

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення; R – ранг.

В таблиці 5.1.5 представлено середньостатистичні та ранговані показники вибору суб’єктних властивостей досліджуваними, які засвідчують динаміку диспозиційних утворень особистості в досліджуваних експериментальної групи.

Статистична значущість відмінностей показника розвитку екзистенційного компонента духовності студентської молоді після реалізації формуючого впливу за відповідними діагностичними методиками представлені в Додатку С. 2.

Таблиця 5.1.5

Середньостатистичні та ранговані показники вибору суб'єктних властивостей досліджуваних за методикою З.С. Карпенко

Суб'єктні властивості	Констатувальний зріз						Контрольний зріз					
	Контрольна група			Експериментальна група			Контрольна група			Експериментальна група		
	М	δ	R	М	δ	R	М	δ	R	М	δ	R
Передчуття	1,20	0,41	1	1,20	0,41	1	1,20	0,41	1	4,08	0,40	5
Обов'язок ("треба")	1,80	0,41	5	1,80	0,41	5	1,80	0,41	5	4,88	0,33	4
Совість ("мушу")	3,12	0,33	3	3,12	0,33	3	3,12	0,33	3	3,04	0,20	3
Рішення ("буду")	3,96	0,35	2	3,96	0,35	2	3,96	0,35	2	1,44	0,51	2
Сенс ("приймаю")	4,96	0,20	4	4,96	0,20	4	4,96	0,20	4	1,52	0,50	1

Примітка М – середнє значення; δ – стандартне відхилення; R – ранг.

Приріст за параметром “Загальний показник ОЖ” за методикою СЖО Д.О.Леонтєєва становить в контрольній групі “+0,002”, в експериментальній групі – “+24,64”. Статистична значущість відмінностей показника розвитку екзистенційного компонента за даним параметром в експериментальній групі становить – $t = -16,991$ при $p=0,000$.

У цілому результати апробації психолого-педагогічного християнсько-орієнтованого супроводу розвитку духовності особистості студентської молоді підтвердили його ефективність. Підсумовуючи, констатуємо: розвиваюча та формуюча функціональна змістовність запропонованих програм створює можливість розвитку духовності студентів, становлення їх Духовного “Я” (М.В.Савчин) у контексті психічного розвитку особистості в цілому. В умовах корекційних, консультативних та психотерапевтичних заходів студенти постають активними суб'єктами взаємодії, здатними до дій, до усвідомлення своєї свободи творити власний духовний світ, ставити мету особистісного розвитку, обирати способи поведінки та шляхи реалізації власного духовного потенціалу.

5.2. Християнсько-психологічна практика нейтралізації духовних деформацій адиктивних особистостей

Одним із аспектів вирішення завдань дослідження стала характеристика специфіки християнсько-орієнтованого супроводу духовного розвитку адиктивних осіб. Вибір саме такого контингенту осіб обумовлений двома факторами. По-перше, гостротою постання проблеми адиктивності в умовах сучасного суспільства; по-друге, необхідністю розробок нових технологій подолання цієї проблеми в умовах психологічної практики, яка забезпечувала б доглибинне виявлення причин та ліквідацію наслідків недуги.

І справді, за останні десять років у площині наукових психологічних досліджень зростає увага до проблеми адиктивної поведінки особи. Очевидно, такий інтерес детермінований спробами масової ілюзорної втечі від реальності за допомогою алкоголю, наркотиків, комп'ютерних ігор, розповсюдженням конформізму, загрозою тоталітарного поневолення людини і т.д. Поруч із проблемою екологічної кризи, що загрожує самому людському існуванню, постає проблема екології особистісних ресурсів (Л.Г. Леонова, Н.Л. Бочкарьова). Зокрема, за деякими даними, Україна займає перше місце серед європейських держав за рівнем споживання шкільною молоддю алкоголю. Що спонукає молодих людей, для яких тільки розпочинається самостійне життя, втікати від нього в адикцію, залишається відкритим для дискусії питанням, яка потребує невідкладного вирішення та розв'язання.

Незаперечним є той факт, що політична нестабільність, болісні соціально-економічні негаразди та культурні перетворення, які відбуваються у нашому суспільстві, породжують відчуття незахищеності, покинутості, а отже стають живильним середовищем появи адикцій. Водночас, порівнюючи матеріальний добробут і комфортність умов життя сучасного європейця з матеріальним достатком європейця, який жив сто, двісті років тому, мусимо визнати значний науково-технічний прогрес, що полегшує побут і умови життя людини. Тому навряд чи варто переоцінювати зовнішні обставини життя (у їх соціально-

економічному вимірі), вважати їх основною причиною зростання кількості адиктивних осіб і “репертуару” самих адикцій. Набагато сильніше на формування адиктивної поведінки впливає збіднення духовного світу людини. Ми стаємо свідками духовного занепаду, що породжує особистісну деградацію, формування “ринкової людини” з неперебірливою мораллю і відсутністю духовних ідеалів.

Дослідники відстоюють думку про те, що причиною різноманітних духовних девіацій є “патологічний стан духа”. Останній “матеріалізується”, “об’єктивується” в тілесних, психічних недугах. Як зауважують М.Бек та Т.Іванчіч, “він може проявитись на трансцендентному рівні як брак єдності, істини, добра і краси”. Показником здоров’я духа є його постійна (часто – неусвідомлена) зверненість до Бога, його відкритість до діалогу з Богом. Ця відкритість і зверненість є автентичними формами реалізації визначального принципу функціонування людського духа – свободи. В такому розумінні, причиною недуги стає хаос і брак орієнтації в дусі, реалізація свободи духа в псевдоформах. А це веде до неприродної духовної спрямованості, породжуючи внутрішню дисгармонію, яка, в свою чергу, проектується на психічний та тілесний рівень буття людини.

Пророчими виявилися слова, проголошені ще двадцять вісім століть назад великим біблійським пророком Амосом щодо настання духовного голоду, який буде невдовзі терзати світ. Якщо голод фізичний руйнує тіло людей, то голод духовний – їх душу. Він створює вакуум у тому нематеріальному ядрі людини, яке відрізняє її від тварин. А оскільки “природа не терпить порожнечі”, то зяюча порожнеча душі притягає різноманітний духовний сурогат у вигляді пристрасті до наркотиків, алкоголю, ненаситного бажання сексуальних втіх і т.д. Як влучно зауважив О. Мень, наркотики були відомі вже в первісному суспільстві, а вік виноробства нараховує декілька тисяч років. Однак лише духовний вакуум ХХ ст. перетворив пияцтво і наркоманію в національну трагедію і в нас, і в багатьох інших країнах. Це – ознака того, що людство переживає важку кризу. Воно

обікрало себе, відірвалось від вічних джерел, які тисячоліттями живили його духовний розвиток [254].

Сьогодні вчені констатують факт генетичної схильності до алкогольної та наркотичної залежності. Сутність останньої (на біологічному рівні), очевидно, полягає у специфічній анатомо-фізіологічній організації людини, що є внутрішньою передумовою розвитку тих її психічних та психологічних особливостей, які утворюють фон розвитку деструктивної залежності. В умовах несприятливого соціального розвитку відбувається ініціація та конкретна трансформація цього фону у відповідності до “вибору” об’єкту адикції. І вже як наслідок “інтеграції біологічної та соціальної даності”, можемо говорити про існування певних “загальних” (властивих більшості адиктів) характеристик залежних осіб. До таких вчені відносять: емоційну нестабільність, мисленнєву та поведінкову стереотипність, розлади вольової сфери, занижений рівень самооцінки, порушення здатності до соціальної адаптації та ін.

Що стосується хімічної чи нехімічної залежності, то, з точки зору практиків, вона є очевидною духовною недугою. Будучи зумовленою в духовній царині, вона проявляється в царині психологічній та психічній. “Залежність – це страждання, тому що воно краде в людини контроль над власною свободою. Біль, який відчуває залежний, походить із травми його духовного організму, а також із розладів, які виникають на психофізичному рівні” [128, с.148].

Адиктивну особу “характеризує прагнення втечі від реальності шляхом штучної зміни свого психічного стану, розвитку і підтримки інтенсивних емоцій шляхом застосування психоактивних речовин або надмірної фіксації на окремих видах діяльності” [386, с. 8]. Вже саме виникнення прагнення втечі від реальності засвідчує деформацію духовної природи людини. Адже людина як суб’єкт життєздійснення в нормі творчо розв’язує проблеми, що з’являються на її шляху. Як влучно зауважив В.О. Татенко, “можливість бути і відбутися для людини означає ніщо інше, як можливість творити із себе і сприяти творенню нового, а не в тому, щоб реагувати на подразники, врівноважуватися із середовищем, адаптуватися до ситуації і регулювати свої стани під впливом

різних факторів. Її онтична місія, життєве кредо полягає в тому, щоб досягти максимуму в якості суб'єкта впливу і звести до мінімуму необхідність бути його об'єктом. Людина є істотою, яка несе в собі інтенцію і потенцію першопричини, першого “поштовху“, а, отже, Першого Впливу, що і робить її суб'єктом власного життя і власне людиною” [397].

Адикція у своїй суті суперечить принципу свободи. Адиктивність “вимагає” передбачливості і прогнозованості, натомість “свобода – це стрибок у невідоме, стрибок у темну безодню нескінченних можливостей, що з одного боку, огранені смертю, особистісним ризиком і зустріччю з небезпекою, а з іншого – дають змогу в темному, але дієвому та активному майбутньому здобути майже Все” (К.Ясперс). Адиктива особа обирає специфічну стратегію взаємодії з дійсністю, яка характеризується мінімальною затратою когнітивних та афективних ресурсів. Вона відмежовується як від зовнішнього світу, так і від внутрішнього (сутнісного) – предметом її уваги стають конкретні емоційні потреби, ейфоричні переживання, які вона намагається задовільнити та пережити вживанням психоактивних речовин або ж надмірної фіксації на окремих видах діяльності.

За своєю природою людина прагне близькості, розуміння та любові ближнього. У критичні періоди персоногенезу особистість гостро відчуває потребу жити для інших і з іншими, усвідомлюючи, що її життя має сенс тоді, коли стає безкорисливим даром для інших, даром любові. Любов є єдиним способом зрозуміти іншу людину в глибинній сутності її особистості. Адже якраз у духовному акті любові людина стає здатною побачити не лише найпривабливіші риси і особливості іншої людини, а силою духовної інтуїції осягнути потенційне в іншій людині, те невиявлене, яке варте того, щоб бути виявленим. Окрім того, людина спонукає об'єкт своєї любові аналізувати своє життя, пізнавати свою сутність, розвивати свій потенціал. Любов ближнього створює комплементарне середовище для самоактуалізації потенційного в реальне.

Що ж стосується адиктивної особи, то вона “страждає внаслідок переживання внутрішньої дисгармонії, дискомфорту і фрагментації, через

неспроможність думати позитивно про себе, а відповідно, і про інших” [131, с. 18]. Як зауважує С.Даулінг, адиктивна особа не здатна бачити в собі цілісну, самодостатню, впевнену в собі особистість, вона перебуває в пошуці хімічних речовин, з допомогою яких здобуває ілюзію звільнення від внутрішніх переживань або втікає в діяльність, здатну примирити її з примітивним об’єктом її амбівалентної прихильності [102]. “Руйнівний характер адикції проявляється в тому, що в цьому процесі встановлюються емоційні відносини, зв’язки не з іншими людьми, а з неодухотвореними предметами та явищами. Емоційні відносини з людьми втрачають свою значущість, стають поверховими. Спосіб адиктивної реалізації із засобу поступово перетворюється в ціль” [213]. Адиктивна особа відмежовується як від зовнішнього світу, так і від внутрішнього (сутнісного) – предметом її уваги стають конкретні квазідуховні потреби, ейфорійні переживання, які вона компульсивно задовольняє шляхом вживання психоактивних речовин або ж надмірної фіксації на окремих видах діяльності.

З огляду на всю складність ефективного подолання проблеми адикції сьогодні відомо досить багато розроблених та апробованих програм надання психологічної допомоги адиктивним особам. Зокрема, на особливу увагу заслуговує програма “12 кроків”, яка вже понад 70 років успішно застосовується психотерапевтами багатьох країн світу, в тому числі і в Україні. І хоча за первинним задумом вона була створена для надання допомоги саме алкогольнозалежним особам, однак досвід роботи за цією програмою з іншими категоріями адиктів засвідчив універсальність запропонованого алгоритму і щодо інших форм залежностей. Методологічну основу програми утворюють так звані духовні переконання, духовні аксіоми сприйняття, розуміння та прийняття яких як на свідомому, так і на несвідомому рівнях зорієнтовані на незалежнення адиктивних осіб. *Першим* духовним переконанням є віра у трансцендентну сутність – Вищу силу, яка є зовнішньою відносно індивіда, але, водночас, як ідея, вона захована у глибинах душі кожної людини; *другим* – віра в те, що кожна людина повинна встановити особисті відносини з цією Вищою силою; *третьим* – віра в містичне, в те, що трансцендентна інтервенція може бути і насправді

трапляється в житті людини; *четвертим* – віра у Вищу силу має відроджуватися щодня, духовність повинна відтворювати сама себе; *п'ятим* – віра в те, що відчуття неспокою, тривоги незалежно від причини виникнення є ознакою неузгодженості життя людини із планом Вищої сили щодо неї. Алгоритм реалізації програми розбивається на етапи, які загалом охоплюють 12 кроків: 1-3 кроки об'єднуються в етап прийняття або покори, кроки 4-10 – в етап дії, 11-12 – в етап підтримки. Така схема є зручною для оцінювання того, як духовні переконання співвідносяться з поведінкою [87, с. 203-204].

Методику реалізації християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку адиктивних особистостей, в умовах нашого дослідження, визначили: психокорекційна програма “Духовність – дар свободи”, консультативна програма “Дорогою порятунку” та психотерапевтична програма “Духовна терапія” (див. рис.5.1.1).

Зміст психокорекційних заходів духовного розвитку адиктивних особистостей утворив психологічний тренінг “Духовність – дар свободи” (10 занять по 1 год 30 хв.). Психокорекційна програма містить три змістовно-функціональні ракурси:

1 ракурс – нейтралізація духовних деформацій на інтрасуб'єктному рівні життєздійснення особистості шляхом актуалізації психологічних механізмів духовної саморегуляції – самопізнання (пізнання і розуміння причин адикції), самовизначення (утвердження позиції протистояння залежності), самотворення (розвиток вольових зусиль, навичок і вмінь, необхідних для боротьби з адикцією протистояння залежності).

2 ракурс – нейтралізація духовних деформацій на інтерсуб'єктному рівні життєздійснення особистості через усвідомлення негативних наслідків адиктивної поведінки, що знаходять проєкцію на площині міжособистісних стосунків (формування нових стилів поведінки, форм взаємодії з оточуючими) та розвиток суб'єктної здатності обов'язку (розвиток відповідальності).

3 ракурс – нейтралізація духовних деформацій на метасуб'єктному рівні життєздійснення особистості шляхом актуалізації психологічних механізмів

самопізнання потенційних можливостей духовного протистояння адикції, самовизначення та самотворення з відповідною ціннісною переорієнтацією в напрямку досягнення граничного сенсу життя.

Методику реалізації психологічного тренінгу утворили діалогічно-дискусійні, ігрові та невербально-інтроспективні методи, функціональні особливості яких в процесі духовного розвитку особистості ми розкрили в попередньому параграфі.

Зміст діалогічно-дискусійних методів утворили тематичні бесіди – “Залежність як перешкода на шляху духовного зростання”, “Мої можливості в духовному оздоровленні”, “Людина у статусі співтворця світу: форми творчого самовираження”, діалоги – “Адикція як зло супроти близьких”, “Вчинок розкаяності на шляху прощення”, дискусії – “На захисті духовної свободи”, “Духовні орієнтири на шляху оздоровлення”, “Світ у злі і зло у світі”. Серед ігрових методів – рольові ігри “Тенета залежності”, “Духовна боротьба: переможець і переможений”, “Свобода – залежність”, “Духовний порив мого серця”. Ігрові методи: рольові ігри “Тенета залежності”, “Духовна боротьба: переможець і переможений”. Групу невербально-інтроспективних методів репрезентували модифіковані медитативні техніки “Розототожнення” та “Ототожнення”, основним завданням яких стало “психологічне розмежування” проблеми адикції та самої особистості (формування розуміння перспективних можливостей” розвитку власної особистості без залежності) та “психологічна інтеграція особистості” як відновлення комплементарної єдності та функціональної узгодженості тіла, душі, духа. Програма включає також релаксаційні вправи “Вільний птах”, “Джерело”, “Море”, які використовуються на початку заняття з метою формування “емоційної тональності” для подальшої роботи в групі [172]. Комплекс тематичних малюнків репрезентували: тематичний малюнок “Мое Сутнісне Я”, “Моя сім’я”, “Моя залежність”, що мають загально-діагностичний характер. Водночас передбачено реалізацію психотехнік роботи з залежностями “Сила розуму” та “Магічні слова” (К.Бессер-Зігмунд) (див. Додаток В.2).

Основною метою консультативної практики духовного розвитку адиктивних особистостей є відновлення почуття цілісності і внутрішньоособистісної гармонії. Досягнення мети консультативних заходів передбачає створення умов реалізації внутрішньоособистісного діалогу в процесі консультативної бесіди, що забезпечує актуалізацію духовного потенціалу, його “розгортання” та розвиток. Глибина внутрішнього діалогу залежатиме від рівня представленості “Сутнісного Я” у свідомості адикта, вихід його із пласту несвідомого та проекції на “Особистісне Я”.

Авторська програма консультативних заходів “Дорогою порятунку” містить вісім тематичних консультативних бесід, по дві на розвиток кожного з компонентів духовності особистості: *етичний* – “Адикція як моральний проступок”, “Моє моральне самовизначення щодо залежності”, *естетичний* – “Назустріч красі та досконалості”, “Творче самовираження”, *пізнавальний* – “Мій досвід самопізнання”, “Пізнай світ і себе в ньому”, *екзистенційний* – “Життєвий простір самореалізації без узалежнення”, “За покликом серця – назустріч свободі” (див. Додаток В.6). Змістове наповнення консультативних бесід визначили авторські рефлексії духовного розвитку людини, представлені в праці “Збагнути світ та себе у ньому” [164] та “Синиці і журавлі: у пошуках першооснов буття” [169].

На основі аналізу теоретичних та методичних засад програми “12 кроків” та висловлених практичними психологами і пацієнтами міркувань щодо досвіду реалізації цієї програми (різних її варіантів) у професійній діяльності та життєдіяльності, ми розробили та апробували програму “Духовна терапія”.

Реалізація *когнітивної терапії* в рамках терапевтичної програми передбачає – розпізнавання симптомів духовної девіації пацієнта, встановлення джерел та причин останніх, означення суті духовної патології та її проекцій на площину життєздійснення пацієнта і в свою чергу формування в пацієнта розуміння природи його духовного болю, можливостей його ліквідації та звільнення від страждань. На цьому етапі духовної терапії акцентується увага на тому, як залежність деформує сутнісну природу людини, перетворюючи її на

раба, нівелюючи її спроможність бути творцем власного життя, а також означається шлях, що веде людину від залежності до свободи.

Аксіологічна терапія передбачає прояв власної активності пацієнта, яка проявлятиметься у двох формах – каятті (щодо свого минулого негативного досвіду) та наверненні (щодо свого теперішнього). В умовах терапевтичної бесіди відбувається обговорення суті духовної недуги пацієнта та перспектив її подолання шляхом свідомої реконструкції системи смисложиттєвих цінностей. Як засвідчують дослідження науковців, зловживання алкоголем та наркотичними речовинами призводить до збіднення ціннісно-сислової сфери, звуження, недиференційованості життєвої перспективи, послаблення зв'язків із довкіллям, згасання інтересу до конструктивних способів самореалізації та перенесення в ірраціональний, ілюзорний світ (Х.М. Дмитерко-Карабин). Моделюючи майбутнє без залежності, пацієнт стоїть перед вибором, який передбачає символічне “зречення” минулого, що знаменується як “смерть старої людини” та “духовне навернення” – “народження нової людини за своїми діями та вчинками”. Це наче навернення-повернення до своєї сутнісної природи, яка від початку становить нероздільну єдність з Надприродним. Навернення спочатку реалізується як мисленнєвий акт, який безпосередньо проектується в поведінкову сферу. Результатом навернення є свого роду “духовне преображення” як здатність підняти на якісно вищий рівень власної духовності.

Антропологічна терапія “опирається”, передусім, на віру в благодатну силу Творця, який бажає і зцілює адиктивну особу – її дух, душу та тіло. Її завданням є внутрішнє налаштування людини на готовність та спроможність прийняти допомогу від Творця.

Психотерапевтична програма духовної терапії адиктивних осіб містить три взаємопов'язані *тематичні блоки*. Завданням *першого блоку* є формування в учасників психотерапії розуміння усіх негативних наслідків адикції (як для самої адиктивної особи, так і для її оточення) і розвиток глибокого переконання в необхідності її подолання. Тематика діалогічної взаємодії передбачає глибинний самоаналіз у трьох площинах: минулому-теперішньому-майбутньому.

Завданням *другого тематичного блоку* є пізнання адиктивною особою своєї сутнісної духовної природи, переосмислення причин адикції з точки зору духовності та усвідомлення необхідності духовного розвитку як визначальної можливості вирішення проблеми адикції. Заняття, на яких відбувається виконання цього завдання, містить тематичні діалоги, основною метою яких є актуалізація особистісного самовизначення. Ставляться питання “Хто Я?” з позиції співвідношення себе зі світом як творінням Бога та питання “Для чого Я?” з позиції власної самоцінності (Б.Беттельхейм). Пошук відповідей відбувається за умов осмислення особистістю попереднього життєвого досвіду, життя як цілісності. Усе це врешті-решт веде до усвідомлення необхідності пошуку граничного смислу життя – віри в Бога, який здатний за умов свободної волі адиктивних осіб “преобразити їх життя”, зцілити їх духовно і фізично.

Завданням *третього тематичного блоку* є безпосередньо цілеспрямований розвиваючий вплив на кожен із структурних компонентів духовності – етичний, естетичний, пізнавальний, екзистенційний.

Що стосується міжособистісного діалогу, то його основною метою в процесі реанімації духовності адиктивних осіб, на нашу думку, є досягнення синергійної взаємодії, взаємне збагачення та підсилення діалогічних інтенцій його учасників. Процедура реалізації міжособистісного діалогу, спрямованого на реанімацію духовності особистості адиктивних осіб, включає *три етапи* взаємодії діагностико-корекційно-розвиваючого змісту.

На *першому* етапі діалогічної взаємодії міжособистісний діалог, набуваючи вираженої асиметричності (психотерапевт → пацієнт), носить пізнавально-інформативний характер. Перед його учасниками чітко формулюється проблема, так звана тематика психотерапевтичного заняття, та подається інформація щодо проблеми, яка виноситься на обговорення. До прикладу, шкідливість алкоголю для людського організму, проблема деформацій особистості під впливом алкоголю, конфліктність в умовах сім'ї як наслідок вживання алкоголю, значення духовності в боротьбі з алкогольною залежністю та ін.

На *другому* етапі учасникам діалогу пропонується ряд проблемних ситуацій (зокрема етичні задачі), кожна з яких передбачає прояв власної активності та вираження особистісної позиції кожним учасником діалогу. Зміст проблемних ситуацій відповідає тематичному змісту заняття. Саме на цьому етапі міжособистісний діалог набуває найвищого функціонального значення в реанімації духовності його учасників. Кожен учасник висловлює свої уявлення та позицію, після чого проходить обговорення спільних та відмінних аспектів особистісних переживань, визначення тих особливостей, що мають місце під час внутрішнього діалогу та викликають зацікавленість, потребу в інтерпретації та розумінні.

На *третьому*, заключному етапі, учасникам діалогу пропонується сформулювати спільне судження (з позиції “Ми”) щодо поставленої на початку заняття проблеми, яке б носило характер установки щодо її вирішення. До прикладу, “Ми обираємо любов – любов до Бога, любов до себе, любов до ближніх”, “Наше життя віднині це – безперервна робота над собою, щоб бути досконалими, як наш Отець досконалий”, “Ми віримо, що покликані здати в цьому житті іспит на гідність нашої особи” і т.п.

Важливо зауважити, що кожне психотерапевтичне заняття проводиться за участю психолога, психотерапевта та священнослужителя (тривалістю 1 год.20 хв.), розпочинається та завершується спільною молитвою.

Розроблена нами реконструктивна духовна терапія адиктивних осіб за своїм структурним змістом передбачає реалізацію таких “12 кроків”:

1. Ми визнали своє безсилля перед алкоголем і те, що нездатні бути вільними творцями свого життя.
2. Ми усвідомили та визнали самі собі усі негативні наслідки вживання алкоголю.
3. Ми глибоко шкодуємо за всі скоєні нами хибні вчинки, пов’язані із вживанням алкоголю стосовно себе та інших людей.
4. Ми прагнемо духовного та фізичного зцілення, повної свободи від алкоголю.

5. Ми віримо, що створені за образом і подобою Бога, який є реально та постійно присутній у нашому житті.

6. Ми віддаємо своє життя в руки Бога, який може зробити нас здоровими, бо в Нього немає нічого неможливого.

7. Ми обираємо любов – любов до Бога, любов до ближніх, любов до себе.

8. Ми всім своїм єством прагнемо чинити добро і протистояти злу.

9. Ми віримо, що є відповідальними співтворцями світу, а наше життя є важливою (суттєвою) частиною Божого плану.

10. Ми визнаємо, що ми зобов'язані бути у цьому житті воїнами Христовими і ми все зможемо в укріплюючому нас Ісусі Христі.

11. Наше життя віднині це – безперервна робота над собою, щоб бути досконалими, як наш Отець досконалий.

12. Ми віримо, що покликані здати в цьому житті іспит на гідність своєї особи.

Духовна терапія покликана повернути дух пацієнта до свого природнього ладу, зціливши волю людини, що є її духовним органом. “Воля – це раціональна здатність. Але коли вона наповнена свободою, то стає духовним органом. Адже свобода – це духовна сила... Залежність з'являється тому, що воля стає ушкодженою як орган свободи, а тому особа більше не може бути наповнена свободою, і воля не здатна звільнити її від залежності. Після того правильно спрямований дух може інформувати матеріальне тіло і його клітинну структуру, яка також зазнає змін” [128, с. 130, 131].

Зміст програми духовної терапії адиктивних осіб подано в Додатку В.3. Також нами розроблена програма індивідуальної форми духовної терапії, яка рекомендована пацієнтам після проходження групової форми духовної терапії [173].

В апробації системи християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості взяли участь 26 адиктивних осіб (з них 13 осіб утворили експериментальну, інші 13 – контрольну групи). При формуванні вибірки

враховувались віковий фактор (від 20 до 40 рр.), фактор релігійності (християни), оскільки курс психотерапевтичних заходів носив чітку християнсько-орієнтовану спрямованість та розроблений з урахуванням вікових особливостей розвитку особистості в період дорослості. Водночас, враховувався також фактор освіти (наявність середньої та вищої освіти), що забезпечував можливість емпіричного підтвердження ефективності розробленої програми шляхом участі пацієнтів в психодіагностичних заходах констатації параметрів їх духовного розвитку.

Першим із параметрів діагностування став показник духовного розвитку, який визначався за авторською методикою “Духовний розвиток особистості”. Контрольний зріз засвідчив очевидну динаміку в адиктивних осіб експериментальної групи (табл.5.2.1).

Таблиця 5.2.1

Порівняльна таблиця показників духовного розвитку адиктивних осіб

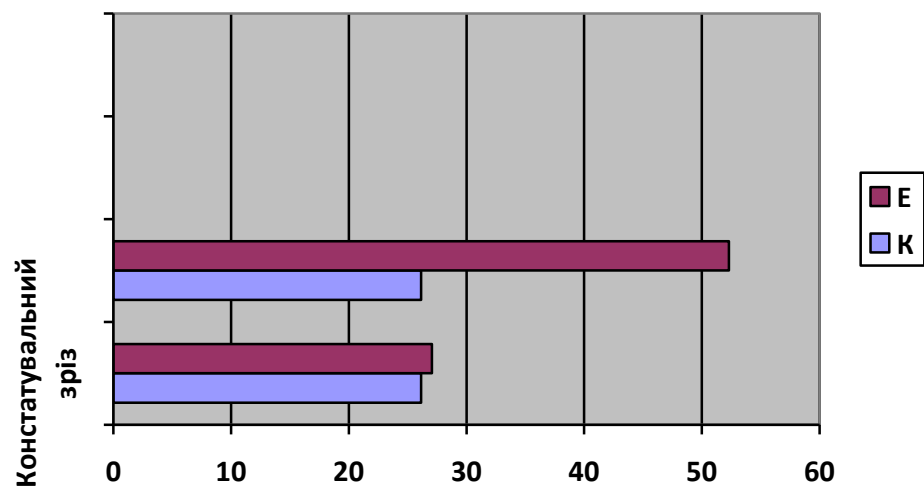
Критерій діагностування	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група		Експериментальна група		Контрольна група		Експериментальна група	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Духовний розвиток	26,15	6,65	27,07	6,92	26,16	6,64	42,3	8,48

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Так, відзначено приріст показника духовного розвитку в адиктивних осіб після реалізації формуючого впливу – “+15, 23”, тоді як в адиктив контрольної групи він становить “+ 0,01” (не має значущої відмінності). Показник приросту підтверджується також відсотковим представленням осіб із високим, середнім та низьким показниками духовного розвитку. Так, на етапі констатувального зрізу в контрольній групі було 46,2 % респондентів із середнім рівнем духовного розвитку та 53,8 % з низьким рівнем; в експериментальній групі – 61,5% з середнім рівнем духовного розвитку та 38,5 % з низьким рівнем. У свою чергу, в експериментальній групі цей показник на етапі контрольного зрізу становив 7,7% з низьким рівнем духовного розвитку, 7,7 % – з високим та 84,6 % з

середнім його рівнем. В контрольній групі на етапі контрольного зрізу показники не змінились.

На рис. 5.2.1 представлено порівняльний аналіз результатів констатувального та контрольного зрівів, представлених середніми арифметичними значеннями. Статистична значущість відмінностей показника духовного розвитку адиктивних осіб експериментальної групи на етапі контрольного зрізу становить $t = -8,692$ при $p=0,000$ (Додаток С. 4).



Примітка: E – експериментальна група, K – контрольна група.

Рис. 5.2.1. Результати діагностування розвитку духовного потенціалу адиктивних осіб

Розвиток *етичного компонента* духовності в умовах християнсько-психологічного супроводу передбачав формування особистісного самовизначення в площині “добро-зло”, утвердження моральної позиції щодо залежності як абсолютного зла, реалізацію деонтичного вибору власної особистості як християнина і утвердження переконання в тому, що є Творець всіх і всього та що в кожному мить перебування на землі людина перед Ним здає екзамен на власну гідність.

Варто зауважити, що в адиктивних осіб контрольної та експериментальної груп на етапі констатувального зрізу було діагностовано посередні показники за параметрами “совісність” та “доброзичливість”, як також домінування

особистісної егоїстичної установки (в 92 % осіб). Після реалізації формуючого впливу відсоткова вираженість щодо егоїстичної *особистісної установки* значно змінилась – до 46,1 % осіб експериментальної групи. За шкалою “совісність” приріст становить “+3,8”, за параметром “доброзичливість” – “+2,89”. В таблиці 5.2.2 подано порівняння показників розвитку етичного компонента духовності за відповідними параметрами.

Статистична значущість відмінностей показника розвитку етичного компонента духовності адиктивних осіб після реалізації формуючого впливу становить за параметрами: “совісність” – $t = -7,440$ при $p=0,000$; “доброзичливість” – $t = -2,222$ при $p=0,46$; особистісна установка “альтруїзм-егоїзм” – $t = -4,463$ при $p=0,001$ (див. Додаток С. 4).

Таблиця 5.2.2

**Порівняльна таблиця показників розвитку етичного компонента
духовності адиктивних осіб.**

Критерій діагностування	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група		Експериментальна група		Контрольна група		Експериментальна група	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Шкала “Совісність”	7,46	0,97	7,46	1,05	7,61	0,97	11,31	1,32
Шкала “Доброзичливість”	2,92	0,95	2,923	1,04	2,92	1,04	3,85	0,80
“Альтруїзм- егоїзм”	7,39	1,39	7,385	1,39	7,38	1,39	10,08	2,14

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Показники розвитку естетичного компонента духовності за усіма критеріями, як засвідчили результати констатувального зрізу, вельми низькі. Так, зокрема, у жодного з респондентів не виявлено високого показника особистісної та соціальної креативності та, що важливіше, у 61,5 % діагностовано недостатній рівень розвитку творчого потенціалу. Після реалізації формуючого впливу прослідковується динаміка розвитку естетичного компонента духовності за усіма

трьома параметрами: *особистісна активність* – приріст становить “+5,17”; *соціальна креативність* – “+6,42”; *творчий потенціал* – “+ 3,87” (табл. 5.2.3).

Статистична значущість відмінностей показника розвитку естетичного компонента духовності адиктивних осіб після реалізації формуючого впливу становить за параметрами: *особистісна креативність* $t = -7,442$ при $p=0,000$; *соціальна креативність* $t = -7,526$ при $p=0,000$; *творчий потенціал* $t = -4,542$ при $p=0,001$ (див.Додаток С.4).

Таблиця 5.2.3

**Порівняльна таблиця показників розвитку естетичного компонента
духовності адиктивних осіб**

Критерій діагностуван ня	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=13)		Експериментальна група (N=13)		Контрольна група (N=13)		Експериментальна група (N=13)	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Особистісна креативність	63,23	7,94	64,6	16,3	63,2	7,93	69,62	6,78
Соціальна креативність	70,69	11,41	63,2	7,9	70,7	11,4	69,77	17,15
Творчий потенціал	28,92	9,28	28,9	9,5	28,92	9,28	32,77	6,6

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Як засвідчили результати контрольного зрізу, відбулися також зміни й у пізнавальній сфері адиктивних осіб експериментальної групи. За усіма діагностичними параметрами *пізнавального компонента* духовності є очевидним приріст (табл.5.2.4). Зокрема, за параметром *рефлексивність* він становить “+ 23,8”, за шкалами: “*потреба в пізнанні*” – “+ 5,46”, “*саморозуміння*” – “+6,23”. Децю менший приріст за критерієм “*прагнення до творчості*” – “+3,69”. Зауважимо, що визначальним завданням при розробці даної програми були саме розвиток рефлексивної здатності адиктів, що забезпечувала б їх спроможність до самоаналізу, усвідомлення вартості своєї особи як творіння Бога, встановлення причин і наслідків власної недуги з точки зору християнського віровчення. Відповідно, високий показник рефлексивності на етапі контрольного зрізу

засвідчив успішність вирішення даного завдання в процесі реалізації консультативно-корекційних та психотерапевтичних заходів.

Статистична значущість відмінностей між показниками розвитку пізнавального компонента духовності адиктивних осіб після реалізації формуючого впливу становить за параметрами: рефлексивність – $t = -7,571$ при $p=0,000$; “потреба в пізнанні” – $t = -2,478$ при $p=0,000$; “прагнення до творчості” – $t = -15,573$ при $p=0,000$; “саморозуміння” – $Z = -3,228$ при $p=0,001$ (Додаток С.4).

Таблиця 5.2.4

**Порівняльна таблиця показників розвитку пізнавального компонента
духовності адиктивних осіб**

Критерій діагностування	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=13)		Експериментальна група (N=13)		Контрольна група (N=13)		Експериментальна група (N=13)	
	M	δ	M	δ	M	δ	M	δ
Рефлексивність	105,3	13,77	107,08	10,27	105,3	13,8	130,92	12,95
Потреба в пізнанні	3,76	0,72	3,77	0,73	3,77	0,76	9,92	0,86
Прагнення до творчості	4,23	0,73	4,23	0,73	4,23	0,76	7,92	0,49
Саморозуміння	4,23	0,44	4,23	0,434	4,23	0,44	10,46	0,66

Примітка: M – середнє значення; δ – стандартне відхилення

Діагностування розвитку екзистенційного компонента духовності адиктивних осіб на етапі констатувального зрізу виявило духовну збідненість їх системи ціннісних пріоритетів та прояву суб'єктних здатностей нижчих рівнів ціннісно-сміслової свідомості. Зокрема, серед суб'єктних властивостей перше та друге рангові місця в однаковій мірі посідають “передчуття” та обов'язок “треба”, третє – веління совісті “мушу”, четверте диспозиція “буду”, п'яте – супердиспозиція “приймаю”. Результати контрольного зрізу в експериментальній групі є діаметрально протилежними. Така динаміка пояснюється первинним задумом змісту розвиваючих тематичних бесід та діалогів. Зокрема, упродовж усіх психотерапевтичних занять акцент здійснювався на формуванні в адиктивних осіб розуміння того, що усі події їх життя, як і саме життя, є

частиною Божественного плану спасіння людства. Відповідно, у них відбулось формування розуміння того, що усе має сенс, що вони є відповідальними співтворцями власної особистості та навколишньої дійсності, що вони повинні жити за покликом власної совісті та у відповідності до християнських заповідей, зміст яких визначає єдина цінність – любов.

На етапі констатувального зрізу, особистісна цінність відносно суб'єктного (організмичного) рівня “здоров'я” та “користь” порівню утримували першу (четверту) позицію, тоді як після реалізації формуючого впливу першу позицію розділили цінність “доброта”, “гармонія з собою та світом”, а “здоров'я”, у свою чергу, – п'яту (шосту) позицію. Другу позицію на етапі констатувального зрізу посідала цінність моносуб'єктного рівня “справедливість”, яка за свідченням контрольного зрізу посіла тільки в однієї людини перше місце, у решти – розділила порівню шосте та сьоме місця. Третє рангове місце зайняла цінність абсолютносуб'єктного рівня “прагнення до досконалості”, якій на етапі констатувального зрізу було відведено сьоме рангове місця. Деяко менш істотні зміни відбулися в ієрархізації цінності “істина” – на етапі констатувального зрізу вона посіла п'яте рангове місце, на етапі контрольного зрізу – четверте.

Приріст за параметром “Загальний показник ОЖ” становить в контрольній групі “+0,035”, в експериментальній групі – “+ 15,6”. Статистична значущість відмінностей між показниками ОЖ на етапі контрольного зрізу становить: контрольна група $t = 0,000$ при $p = 1,000$; експериментальна група $t = -9,400$ при $p = 0,000$.

Статистично значущі зміни за t -критерієм Стьюдента зафіксовано за усіма парними вибірками діагностичних параметрів (Додаток С. 4). У контрольних групах статистично значущих змін не було. За свідченням близьких та рідних відбулись реальні зміни в поведінці адиктивних осіб, зокрема, прояви децентрації, доброзичливість у стосунках, прагнення реабілітувати негативний образ власного Я шляхом участі в житті близьких (відповідальне ставлення до своїх обов'язків, допомога по господарству, участь у вихованні дітей і т.п.),

активним веденням релігійного духовного життя – щоденні молитвотворення, відвідування Богослужінь, участь в Тайнах покаяння та Євхаристії.

Таким чином, аналіз кількісних та якісних результатів реалізації християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку адиктивних особистостей підтвердив ефективність розробленої системи психокорекційних, психоконсультативних та психотерапевтичних заходів. Як влучно зауважує Д. Елкінз, “ми лише недавно почали вивчати зцілювальні можливості релігії та духовності. Ми, безперечно, потребуємо набагато більше досліджень, щоб допомогти установам охорони здоров’я, терапевтам і пацієнтам побачити значення духовного зростання для психічного здоров’я особи. Адже духовність – це не лише про зцілення... Це про бачення священного в нашому житті і про двері, відчинені для життя, сповненого глибини. Це про моменти, які живлять нашу душу й роблять наше життя гідним того, щоб жити” [87, с. 125]. “Тільки пробудження гуманістичної совісті, розвиток духовності особистості є тією “істинною революцією”, що може відкрити людині справжню радість буття, “воскресить” людину, поверне її до істинної сутті. Головним натхненником (суб’єктом) цієї “революції сердець” є сама людина, що звернулась до Бога. Шлях до цього – постійний пошук радості буття в шляхетності, творчості, ніжності – усьому, в чому виявляється Божественна і людська любов” [348, с. 81].

Підводячи підсумки, є за необхідне відзначити наступне: враховуючи змістовну та функціональну пріоритетність духовного у інтегральній єдності біологічної, соціальної та духовної природи людини, висуваємо припущення, що саме деформація духовного начала людини спричиняє розвиток адикції. Духовність потенційно унеможлиблює будь-яку залежність, робить людину спроможною піднятися над біологічним і соціальним. На сьогодні питання розвитку духовності кожної людини зокрема (починаючи, передусім, із сім’ї) вбачається нами як єдиний можливий шлях подальшого функціонування людства. Тільки за умов реального втілення (а не простого популізму) духовних цінностей, вибору духовних пріоритетів на усіх рівнях, сферах життєздійснення,

у людини залишається перспектива “піднятися від звіра до неба” (Василій Великий), можливість бути людиною, бути співтворцем власного життя та життя своїх ближніх, суспільства в цілому. Християнсько-психологічний супровід адиктивних осіб включає систему методів комплексної реконструкції тіла, душі, духа адиктивної особи, що якраз відповідає сутності людини. Духовний розвиток адиктів – це, передусім, реалізація духовної боротьби з недугою, що має подвійний характер: вона внутрішня (усвідомлення власної відповідальності за наслідки адикції та необхідності її подолання у співпраці з Творцем), але і зовнішня (свідчення своєї перемоги та готовність допомогти ближньому на шляху подолання адикцій).

5.3. Оптимізація духовного розвитку невиліковно хворих

Ефективність втілення християнсько-орієнтованого підходу в консультативну та психотерапевтичну практику знайшла підтвердження у розробленій та апробованій програмі надання християнсько-психологічної допомоги невиліковно хворим особам. Саме вони становлять ту соціальну групу, яка потребує спеціалізованої психологічної допомоги. У рамках християнсько-орієнтованого підходу зміст психологічної допомоги невиліковно хворим набуває релігійної специфіки, а консультативні та психотерапевтичні заходи та прийоми змістовно нового спрямування – оптимізації розвитку духовності особистості. Рівень розвитку духовності особистості виступає показником її життєстійкості в цілому, адже духовність є найвищий рівнем холархічної детермінації свідомості і поведінки людини.

Людина, як і значна кількість живих істот, народжується на світ беззахисною та безпорадною, такою, що потребує сприяння з боку інших у своєму не тільки духовному, а передусім, у фізичному розвитку. Очевидно, можна говорити про існування *природного субстрату як механізму породження необхідності соціальної підтримки*, що полягає в потребі людини в референтному оточенні як обов’язковій і необхідній умові життєздійснення

людини і як біологічного організму, і як духовної істоти. Природність цієї необхідності впливає з дуальної природи людини, з генетичнообумовленої потреби *в Іншому* та *потреби в житті для Іншого*. Таке розуміння природності соціальної необхідності надає останній позитивного значення та виключає її будь-яку функціональну деструктивність.

Міра вираженості функціонування природного механізму соціальної необхідності в житті конкретної людини, очевидно, визначається її індивідуальною природою. Щоправда, існують певні обставини життя, які більшою мірою ініціюють, актуалізують потребу в інших. Однією з таких обставин є невиліковна хвороба, що може мати місце в житті людини як від народження, так і виникнути на певному етапі її життя. Очевидно, за таких умов ми говоримо про формування так званої психології невиліковно хворої людини з властивими їй тенденціями. Зокрема, як засвідчують результати опитування онкохворих та хворих на церебральний параліч, у них спостерігається тенденція до переосмислення цінностей життя, втрата і пошук сенсу життя, переживання втрати особистісної значимості, загострення потреби в соціальних контактах та ін.

Вельми вражаючими є дані доповіді Rimmelick Report щодо практики евтаназії невиліковно хворих у Нідерландах. Встановлено, що тільки 32% осіб прагнули смерті внаслідок сильного фізичного болю, хоча й останній не був єдиним фактором прийняття рішення про евтаназію. Лікарські дослідження зареєстрованих випадків асистованого суїциду і евтаназії в штаті Вашингтон показали, що сильний біль відіграв вирішальну роль приблизно тільки в одній третій прохань. Однак задокументовано такі причини звернення хворих: “депресія”, “загальні психічні розлади”, “страх втрати гідності і контролю над собою”, “боязнь стати для інших тягарем”, “страх бути залежним”. “У такому випадку ми констатуємо наявність не медичної, а моральної проблеми, що вимагає переосмислення того, як суспільство ставиться до хворих і немічних людей. Справді, дуже важко усвідомлювати, коли люди в цивілізованому суспільстві поставлені в умови, коли відчують себе такими, що втратили

вартість, і думають, що їм потрібно померти, щоб не бути тягарем для ближніх і суспільства. Це, передусім, – моральна проблема, і медична технологія тут безсила”, – зазначає Б.А. Литтл [439, с. 112].

На етапі констатації лікарем реального стану здоров'я, як засвідчують результати опитування групи невиліковно хворих (віком від 20 до 40 р.), всі без винятку хворі (незалежно від рівня їх освіти) ставлять перед собою два ключові питання (які за їх змістом, очевидно, можна віднести до екзистенційних) – питання власної конечності та питання сенсу життя при наявності невиліковної хвороби (“як жити далі?”, “кому я тепер такий потрібен?”, “як жити, коли ти каліка?” та ін.). Вочевидь, знаходження відповідей на ці питання для кожного з хворих визначатиме як ставлення до хвороби та її лікування, так і ставлення хворої людини до свого життя і навколишньої дійсності в цілому.

Спробуймо оцінити придатність наявних у психології методів оптимізувати життя невиліковно хворої людини. Чи справді психолог зможе засобами психоаналізу надати суттєву допомогу невиліковно хворій людині, а саме – дати відповідь на її питання щодо смертності, виходячи з аналізу переживань дитинства, механізмів психологічного захисту, які діють зараз, та ін.? А може, він, згідно з ученням З. Фрейда, повідомить хворому, що постановка такого роду питань – ніщо інше, як прояв неврозу, що виник внаслідок основного захворювання? Схожу неспроможність вирішення проблеми, мабуть, відчувають і психологи-прихильники біхевіоризму, і навіть когнітивізму. Очевидно, що така “функціональна обмеженість” цих напрямів визначається теоретичними положеннями, на яких вони базуються і задають хибні орієнтири допомоги людям, що перебувають у межових екзистенційних ситуаціях.

За умов переосмислення сутнісної природи виникає необхідність переосмислення самого поняття здоров'я людини. На сьогодні у працях як зарубіжних (Д. Елкінз, А. Маслов, Р. Мей, Н. Піл, В. Франкл та ін.), так і вітчизняних психологів (І.Д. Бех, А.В. Брушлинський, С. Братусь, З.С. Карпенко, В.П. Москалець, М.В. Савчин, В.І. Слободчиков та ін.) все більшого значення надається духовності як тій вищій складовій людської організації, якій

підпорядковується їй і фізіологічна, і психічна, і психологічна природа, рівень розвитку якої виступає реальним показником благополуччя людини в цілому.

В умовах духовного розвитку невиліковно хворих саме релігія виступає своєрідною абеткою, системою координат, на які орієнтується людина у вертикальній та горизонтальній площинах свого духовного буття, знаходячи сенс свого страждання. Вертикальну площину утворюють взаємини людини з Богом, горизонтальну – взаємини з іншими, зі світом у цілому. Релігія як “система символів” (В. Франкл) “допомагає зрозуміти те, що людина не може досягнути за допомогою понять. Вона дає людині захист і опору, яких вона б не знайшла більше ніде; захист і опору в трансцендентному і абсолютному” [86, с.172-173]. “Утверджуючи вічність людського духа, релігія забезпечує людині духовні основи для її існування...У всьому іншому...людина тільки приймає участь; релігією ж вона живе: релігія охоплює її всю. Живе людина релігією тому, що релігія включає в процес життя найбільш глибокі духовні структури людини; вона духовно спрямовує людину, не даючи їй можливості обмежитися лише земним, відносним існуванням...” [376, с.356].

Дотримуючись догматичних положень християнського вчення, християнсько-орієнтована психологічна практика передбачає трансформацію їх змісту у площину психологічної допомоги невиліковно хворим. Християнсько-психологічний супровід духовного розвитку невиліковно хворих здійснювався згідно з авторською програмою консультативних заходів “*Дорогою зцілення*” та програмою психотерапевтичних заходів “*Зцілення Любов’ю*”.

Вивчення досвіду особистісних переживань невиліковно хворих осіб в умовах консультативної практики, створило підстави для означення нами **трьох ключових завдання-положення**, що визначали зміст християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку їх особистості:

1. *Знаходження сенсу життя в умовах страждань.*

Постановка та знаходження відповіді на питання про сенс життя є “проявом” функціонування екзистенційного компонента духовності особистості, який можна вважати стрижневим у її структурно-функціональній організації.

Саме екзистенційні пошуки та устремління, як підкреслив В. Франкл, є ознакою формування здорової особистості.

В умовах невиліковної хвороби страждання (фізичні, духовні), проектуючись на всю площину людського життя, стають практично тотожними самому змісту життя, адже вони – не просто його певна незначна частина, вони є постійно існуючою в часі й просторі реальністю, яку неможливо змінити. Коли тілесно-душевно-духовна мука стає домінантним переживанням, не залишається іншого шансу, як через нього висвітити сенс життя: “... сенс можна “видавити” навіть зі страждань, і саме тому життя, всупереч усьому, залишається потенційно ним сповненим ... Я наполягаю лише на тому, що сенс доступний всупереч (ні, завдяки!) стражданню – за умови, однак, що ми зустрілися з невідворотними стражданнями. Якби його можна було відвернути, то сенсу набуло б усунення його причини”, – запевняє В. Франкл [86, с. 169].

Адже “психологічно людина може повірити в осмисленість життя лише в тому разі, якщо смисл її життя буде не в самому житті, а за її межами, поза земним життям... А вже сама ця умова вимагає віри в особисте безсмертя, яка є умовою і логічною, і моральною дозволеності віри в смисл життя” [376, с. 343]. За наявності релігійних переконань про безсмертність людської душі, зміст життя людини осягається з метафізичної перспективи. Життя людини як одухотвореної істоти в рамках християнського світогляду, – можна визначити як христоформне та христоцентричне. За цими уявленнями людина покликана брати участь у житті Творця через Христа як взірця духовної досконалості. Він є сутнісною формою Божого промислу, яка визначає перспективу становлення кожної людини як дитини Божої, “більшою чи меншою мірою затьмареною гріхом”.

Страждання для людини з християнською світоглядною орієнтацією, яка прагне бути активним учасником Божого плану духовного зростання, втрачають своє негативне значення і стають стимулом для творення добра і любові, збереження власної душі, але також і делікатного ставлення до душі ближнього. Особиста жертвність страждань заради добра ближніх становить суть життєвої позиції справжнього християнина. У цій жертвності страждаюча людина черпає

нові духовні сили та життєву наснагу. “Коли людина приймає страждання, що їй дане, з любові до Бога і до інших людей, коли поєднує його з хрестом Ісуса Христа, воно почне очищати її єство і навіть принесе кришталєво чисту радість, якої не здатен зрозуміти той, хто втікає від хреста” [265, с. 43].

2. Підтримання стану внутрішньої рівноваги (“умиротворення”)

Важливе значення в перебігу хвороби, як відзначають медики, має внутрішній психологічний стан, в якому перебуває людина. Відзначено, зокрема, що найгірші прогнози у пацієнтів, які переживають тривожність та страх смерті, втративши надію на одужання. Очевидно, емоційно-ціннісне налаштування людини на сприймання своєї хвороби залежить від її світоглядних переконань, які, зокрема, сприятимуть чи не сприятимуть здоланню страху смерті, що виникає у більшості невиліковно хворих людей на етапі ознайомлення із висновком лікарів.

Християнсько-орієнтована світоглядна позиція щодо смертності людини несумісна з панічним страхом смерті. Суть цієї позиції впливає з віри у безсмертя людської душі та з розуміння “онтологічно реальної діалектики смерті” (К. Ранер). Смерть розглядається як інтенційно задане активне звершення життя християнина – його постійне “вмирання з Христом” з метою наступного “народження в Христі”. Це “вмирання з Христом” як свідомий духовний акт релятивізує смерть, а тілесна смерть перестає сприйматися виключно негативно, оскільки становить єдиний можливий шлях повного духовного споглядання та осягнення Бога.

У своєму досвіді ми спостерігали особливий психотерапевтичний ефект, який має прийняття хвороби як Божої волі та формування позиції “повної передачі свого життя в руки Творця”. Хвора людина перестає бунтувати проти свого становища або переживати повну апатію (що додатково виснажує її психічно й фізично). Відомими є факти призупинення розвитку ракових клітин внаслідок формування релігійної світоглядної позиції – прийняття волі Божої. Очевидно, за таких умов зникає психічна напруга, яка негативно впливає на стан

здоров'я хворої людини, заміщуючись оптимістичною установкою, зміст якої утворюють три християнські чесноти – віра, надія та любов.

Сьогодні навряд чи можлива бездоганна наукова аргументація чудесного зцілення людей після пережиття ними містичного духовного досвіду. Віра в Бога, в якого немає нічого неможливого, і Який, посилаючи людині певні випробування, водночас дає засоби, щоб їх знести і перемогти, усуває почуття безвиході та ініціює (як відзначають медики) включення резервних сил людського організму. “Найкраще пояснення ефективності духовних впливів... полягає в тому, що вони активізують зцілювальну міць нашої життєвої сили, природний потяг нашого організму до виживання. Дослідження з психосоматичної медицини показують, що ми можемо – своїми переконаннями, своїми емоціями, своєю поведінкою – або підтримувати цю життєву силу, або перешкоджати їй” [87, с. 125].

3. Розвиток почуття власної особистісної вартості

Факт невиліковної хвороби як для самого хворого, так і для його оточення може стати важким випробовуванням для тіла-душі-духа. Повторимось, прислів'я “в здоровому тілі – здоровий дух” є більш правильним у зворотному перефразуванні, бо ж не тіло визначає суть людського буття, а її дух. Людина, яка втратила фізичну повноцінність, все ж не перестає бути особистісноповноцінною, а в окремих випадках здатна навіть досягнути таких вершин духовного розвитку, які недосяжні для багатьох фізично здорових осіб. Як відзначив проповідник Б. Греєм, прослідковується така закономірність: “Найбільший вплив на суспільство справили якраз ті, хто страждав більше за інших. Страждання розкривають приховані глибини характеру і вивільняють невідомі сили, вони наче розпушують ґрунт нашої душі. А лише глибоко скопана земля може дати щедрій урожай...” [169, с. 149].

Невиліковна хвора людина глибоко переживає факт втрати (частково або повністю) працездатності та спроможності повноцінно співпереживати успіхам чи невдачам у житті інших людей (рідних, друзів, колег по роботі). Вимушена егоцентрична установка, проектуючись на інших, породжує почуття власної

непотрібності. Християнська віра, яка декларує принцип вартості людини у Господі, вказує на нові перспективи сприймання і ставлення людини до себе.

В цілому “християнство визначає нове розуміння історичності кожного індивідуального життя. Адже буття кожної людини постає як особистісна історія, як історія відносин між Богом і душею... Відповідно християнство передбачає індивідуально-історичне розуміння людиною свого життя, причому розуміння свого життя як чогось абсолютно значущого за цінністю й унікального за змістом” [412, с. 11].

Відновлення почуття особистісної значущості у невиліковно хворій людини відбувається під впливом розуміння та прийняття релігійної істини, згідно з якою страждання людина вважається вибраним співучасником страждань самого Христа. Це, з одного боку, породжує у неї почуття глибокої особистісної відповідальності за її здатність терпіти, а з іншого – позбавляє почуття самотності та покинутості в її стражданнях, зміцнюючи у вірі, надії, любові.

Власне, “страждання дає добру нагоду для героїзму” (К. Льюїс), який полягає у спроможності людини нести у світ добро і любов, не нарікаючи й не звинувачуючи, а приймаючи та радіючи життю, даному Богом. Очевидно, така позиція має дуже важливе значення для інших людей, адже у спосіб споглядання гідної поведінки страждаючої людини, ті, хто перебуває поруч, також починають переосмислювати цінності людського життя. Як влучно зауважили Отці Церкви, часто “життя людини може стати єдиним Євангелієм, яке прочитає ближній”. Тож усвідомлення страждаючою людиною важливості для інших прикладу власної мужності і гідного проживання свого життя до його смертного кінця, утримує помираючого у спокійній впевненості у своїй цінності для ближніх внаслідок неперервності його зв’язку з Богом.

Означені завдання визначили змістовно-функціональні особливості створення двох авторських методик реалізації консультативних заходів. Перша – “Через страждання до творіння Добра” є серією тематичних консультативних бесід та наративних психотехнік (робота з автобіографічним текстом), що

забезпечують актуалізацію максимально суб'єктних здатностей до самопізнання “осягаю” і самотрансценденції “приймаю”, знаходження сенсу життя у стражданні. Друга методика – “Духовне покликання” складається з серії тематичних консультативних бесід та наративних психотехнік (робота з текстом Біблії), що передбачає актуалізацію психологічних механізмів самопізнання “пізнаю” та самовизначення “утверджую”, сприяє відновленню почуття самоцінності особистості під впливом розуміння та прийняття християнської істини жертвовності (див. рис.5.1.1 та Додаток В.6).

Авторська програма екзистенційно-гуманістичної терапії духовного розвитку невиліковно хворих “Зцілення Любов'ю” включає три етапи. На *першому етапі*, в рамках когнітивної терапії, як складової екзистенційно-гуманістичної терапії, відбувається розширення уявлення невиліковно хворих про власну духовну природу, аналіз особистісних переживань, породжених обставинами хвороби та формування розуміння про перспективи повноцінного духовного життєздійснення в умовах хвороби. На цьому етапі передбачається використання методики “Духовне умиротворення”, зміст якої визначають вправи релаксаційного характеру.

На *другому етапі*, в рамках аксіологічної терапії, відбувається ціннісно-сміслова, світоглядна переорієнтація особистості хворого з метою надання стражданню есхатологічного значення та утвердження позиції відповідального співтворця Всесвіту, формування оптимістичної установки на християнські чесноти – віру, надію, любов. Акцент здійснюється на духовній повноцінності особистості та її спроможності бути активним творцем власного життя (яке не завершується земними координатами) та життя світу вцілому в спосіб розвитку духовних інтенцій – самотворення та самотрансценденції.

На *третьому етапі* відбувається розширення уявлення особистості хворого про любов як принцип функціонування духовної природи людини, який визначає її цінність та спроможність в умовах страждань переживати радість духовного зросту. В рамках терапевтичної програми реалізується методика “Свідок любові”, яка включає психотехніки, що передусім забезпечують

утвердження трьох різновидів любові: любові до Творця, який є основним Лікарем душі і тіла людини; любові особи до себе як усвідомлення, що вона – Творіння Боже; любові до ближніх, бо ж і вони – такі ж Творіння Божі.

На цьому ж етапі йде руйнація негативного досвіду минулого, який знаходить проекцію в теперішньому та майбутньому. Прийнято говорити про те, що людина, яка живе минулим, не має майбутнього. Однак це твердження стосується тільки аспекту негативного минулого, яке в свідомий спосіб утримується людиною і “коріння” якого сягають несвідомості. До прикладу, образи чи провини, які є важким тягарем, що пригнічує людину та чинить деструктивний вплив як на її душу, так і на її тіло.). У формуванні негативних почуттів “бере безпосередню участь” саме емоційна та образна пам'ять, які забезпечують утримання, розгортання певних образів-подій життя на фоні негативних емоційних переживань. Зокрема, важливим є ліквідація почуття образи, яке, як засвідчує практика консультативної діяльності, є властиве більшості невиліковно хворим – на інтрасуб'єктому рівні – прощення собі (часто хвороба переживається як покута за духовні переступи), на інтрасуб'єктому рівні – прощення іншим (гостре переживання браку любові), на метасуб'єктному рівні – прощення онтологічного змісту (переживання “бунту” проти свого стану як доленосного). Перестати жити минулим це – навчитися, висловлюючись словами відомого богослова В. Гриневича, “віддати минуле Богові”. В умовах терапії передбачається формування вольових якостей невиліковно хворих для боротьби з негативними переживаннями, засвоєння психотехнік візуалізації тих образів минулого, що мають позитивне емоційне забарвлення.

Психотерапевтична програма містить методику аутотренінгу “Внутрішня гармонія”, ознайомлення з якою проводиться на першому психотерапевтичному занятті та передбачає самостійне практикування як впродовж всього психотерапевтичного курсу, так і по його закінченню. Її зміст утворюють наступні твердження:

1. Я спокійний, я відчуваю спокій кожною клітиною свого організму.
2. Я вільний від страху, я не маю страху, бо Бог мій захист і моя захорона.

3. Я не маю жодної агресії, бо я людина, яка обирає шлях любові і добра.
4. Мені радісно (усміхніться і пригадайте певну подію вашого життя наповнену радістю, відтворіть цю подію в уяві і утримуйте її образ та пов'язані з ним переживання).
5. Я відчуваю радість життя, бо я не сам – зі мною Бог.
6. Я люблю себе, рідних, друзів і усіх людей, бо нас створив Господь. Я прощаю їм усі прикрощі, які вони завдають мені. Я вільний від образ, бо я – Прощаю.
7. Я відчуваю приплив сил і насагу до життя (актуалізуйте приємні відчуття, що виникають у вашому тілі при позитивних ситуаціях і спроєктуйте їх в ситуацію “тут і тепер”).
8. Я маю багато мрій (візуалізуйте ці мрії) та я прагнутиму до їх здійснення.
9. Я все можу в укріплюючому мене Ісусі Христі (див. Додаток В.5).

В апробації ефективності християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку взяли участь 28 невиліковно хворих, з них 11 осіб утворили експериментальну та 17 осіб контрольну групи. При відборі експериментальної вибірки враховувались віковий фактор (від 20 до 40 рр.) та фактор релігійності (християни).

Отримані емпіричні дані за авторською методикою створили підстави для констатації *показника духовного розвитку* невиліковно хворих. Аналіз відсотково виражених показників духовного розвитку дає змогу встановити, що високий рівень духовного розвитку мають 17,6 % невиліковно хворих контрольної групи та 18,1 % експериментальної групи; середній рівень – 41,2 % осіб контрольної та 45,5 % осіб експериментальної груп, низький рівень – 41,2 % осіб контрольної та 36,4 % осіб експериментальної груп. Після реалізації консультативних та психотерапевтичних заходів в експериментальній групі 36,3 % осіб має високий показник духовного розвитку, 54,6 % – середній, 9,1% – низький. В контрольній групі показники не змінились (табл. 5.3.1).

Таблиця 5.3.1

Показники духовного розвитку досліджуваних осіб

Експериментальна вибірка	Констатувальний зріз			Контрольний зріз		
	Рівні духовного розвитку			Рівні духовного розвитку		
	Високий	Середній	Низький	Високий	Середній	Низький
Контрольна група (N = 17)	17,6 %	41,2 %	41,2 %	17,6 %	41,2 %	41,2 %
Експериментальна група (N = 11)	18,1 %	45,5 %	36,4 %	36,3 %	54,6 %	9,1 %

На рисунку 5.3.1. зображено динаміку відсоткових показників духовного розвитку особистості невеличково хворих до та після надання психологічної допомоги християнсько-орієнтованого змісту.

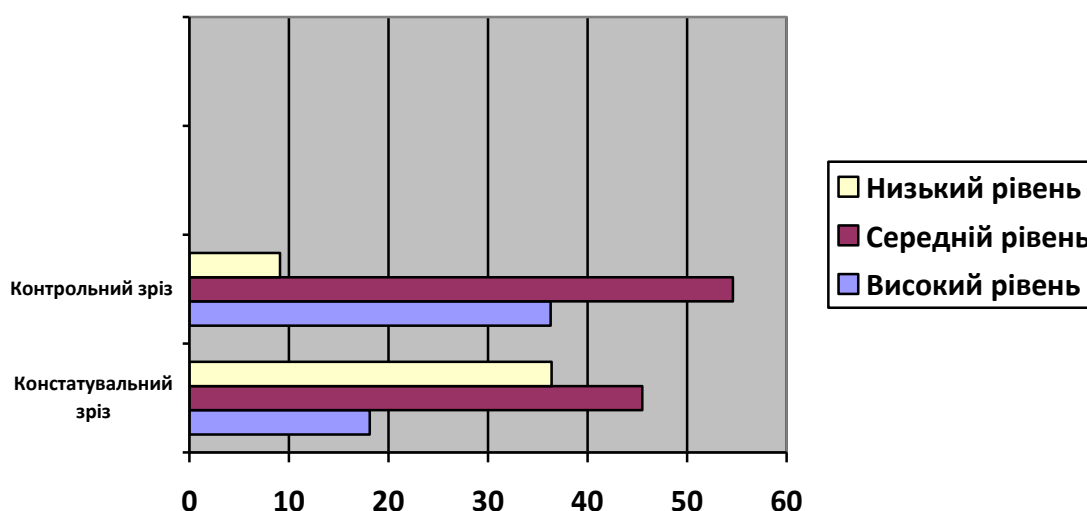


Рис. 5.3.1. Динаміка духовного розвитку досліджуваних експериментальної групи.

Відсоткове представлення результатів розвитку *етичного компонента* духовності в експериментальній групі на етапі констатувального та контрольного зрізів засвідчило таку динаміку: за параметром “*доброзичливість*” – високий 9,1 % → 63,6%, середній 81,8 % → 36,4 %, низький 9,1 % → 0%; за параметром “*альтруїзм-егоїзм*” – альтруїстична орієнтація 54,5 % → 90,9 %, егоїстична орієнтація 45,5 % → 9,1%. Приріст за шкалою “*совісність*” становить “+11,8”.

Таблиця 5.3.2

**Порівняльна таблиця показників розвитку етичного компонента
духовності невиліковно хворих**

Критерій діагностики	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група		Експериментальна група		Контрольна група		Експериментальна група	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Шкала “Совісність”	10,7 7	1,091	11,09	1,51	10,76	1,09	12,91	1,04
“Доброзичливість”	4,06	0,66	4,18	0,76	4,06	0,66	5,82	0,76
“Альтруїзм- егоїзм”	10,1 8	0,53	10,55	1,37	10,176	0,53	13,55	0,93

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Статистична значущість відмінностей показника розвитку етичного компонента духовності невиліковних осіб після реалізації консультативних та психотерапевтичних заходів становить за параметрами: “совісність” – $t = -5,590$ при $p=0,000$; “доброзичливість” – $t = -4,845$ при $p=0,001$; особистісна установка “альтруїзм-егоїзм” – $t = -8,403$ при $p=0,000$.

Аналогічну тенденцію приросту відзначено на етапі контрольного зрізу і щодо показника розвитку естетичного компонента духовності. Зокрема, за параметрами: особистісна креативність він становить “+ 8,8”, соціальна креативність – “+ 10,9”; творчий потенціал “+5,17”.

Тематику трьох консультативних заходів визначило завдання розвитку в невиліковно хворих осіб розуміння спроможності творчої самореалізації в умовах власної життєдіяльності – актуалізації творчих інтенцій духа та реалізації особистісного покликання, означенні спектрів їх індивідуального творчого самовираження. Особливий акцент здійснювався також на їх активній позиції щодо співтворення духовної реальності, яку становить навколишня дійсність (світ природи, світ людей) у спосіб молитвотворення.

Таблиця 5.3.3

**Порівняльна таблиця показників розвитку естетичного компонента
духовності невиліковно хворих**

Критерій діагностуван ня	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=17)		Експериментальна група (N=11)		Контрольна група (N=17)		Експериментальна група (N=11)	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Особистісна креативність	62,65	7,57	62,64	8,57	62,706	7,58	84,45	12,37
Соціальна креативність	91,53	16,18	90,18	16,94	91,765	16,31	128,09	17,24
Творчий потенціал	42,11	9,08	42,91	9,57	42,00	8,96	48,09	2,7

Діагностування показника *пізнавального компонента* духовності за усіма трьома параметрами на етапі контрольного зрізу виявило ознаки приросту в експериментальній групі та його відсутності в контрольній групі. Так, за параметром *рефлексивність* він становить “+10,6”, за шкалою “*Потреба в пізнанні*” – “+ 4,5”, за шкалою “*Прагнення до творчості*” – “+ 3,5” та за шкалою “*Саморозуміння*” – “+3,3”.

Таблиця 5.3.4

**Порівняльна таблиця показників розвитку пізнавального компонента
духовності невиліковно хворих**

Критерій діагностування	Констатувальний зріз				Контрольний зріз			
	Контрольна група (N=13)		Експериментальна група (N=13)		Контрольна група (N=13)		Експерименталь на група (N=13)	
	М	δ	М	δ	М	δ	М	δ
Рефлексивність	122,82	10,77	125,73	11,43	123,53	10,54	160,2	4,68
Потреба в пізнанні	10,12	0,99	10,364	1,43	10,176	1,29	12,81 8	0,75
Прагнення до творчості	8,58	0,87	8,55	0,93	8,53	1,07	12,01	1,27
Саморозуміння	9,05	1,09	9,4	1,36	9,06	1,34	12,73	0,90

Примітка: М – середнє значення; δ – стандартне відхилення.

Статистична значущість відмінностей між показниками розвитку пізнавального компонента духовності невиліковно хворих після реалізації консультативних та психотерапевтичних заходів становить за параметрами: рефлексивність – $t = -9,379$ при $p=0,000$; “потреба в пізнанні” – $t = -4,644$ при $p=0,001$; “прагнення до творчості” – $t = -12,264$ при $p=0,000$; “саморозуміння” – $t = -12,068$ при $p=0,000$ (див. Додаток С. 4).

Встановлення показника розвитку *екзистенційного компонента* духовності за параметром оцінки реальної структури ціннісних орієнтацій особистості (С.С.Бубнова) вказує на суттєву відмінність структурної організації ціннісно-сміслової сфери невиліковно хворих осіб до та після реалізації формуючого впливу. Так, зокрема контрастно відмінним стало розташування таких цінностей як “любов”, “пізнання нового у світі, природі, людині”, “пошук і насолода прекрасним” (табл. 5.3.2).

Таблиця 5.3.2

Рангові показники вибору особистісних цінностей досліджуваними експериментальної групи ($n=11$)

Цінності	R O ₁ , R	R O ₂ , R
Приємне проведення часу, відпочинок	9	5
Високе матеріальне благополуччя	10	2
Пошук і насолода прекрасним	5	6
Допомога і милосердя до інших людей	2	11
Любов	1	4
Пізнання нового у світі, природі, людині	3	9
Високий соціальний статус і керування людьми	11	8
Визнання і повага до людей, вплив на оточуючих	8	3
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	6	10
Спілкування	7	7
Здоров'я	4	1

Тематика консультативних діалогів, в яких стверджувалась позиція “психологічного виходу” за межі власних обмежень в царину духовної свободи,

як бачимо, зумовила очевидну динаміку пріоритетності тих цінностей, які можна співвіднести з християнськими орієнтирами та чеснотами – вірою, надією та любов'ю

В усних та письмових самозвітах зафіксовано особистісні переживання, породжені динамічними змінами ціннісно-сислової сфери невиліковно хворих осіб. До прикладу, А.С.: “Я починаю по-новому сприймати світ, я розумію свою відповідальність перед світом, свою молитовну причетність до позитивних змін у навколишньому світі, змін, ознаменованих любов'ю”; К.О. :“я відкриваю для себе перспективу пізнання себе, природи, світу у нашому Творці, перспективу, яка визначає сенс мого життя – життя в любові і для любові”; Д.В.: “Я не спроможний ходити, але я спроможний піднятися як птах і злетіти у височіть духовного єднання з Творцем, щоб потім, повернувшись, своїми думками, словами і вчинками свідчити моє синівство у Господі – любити і допомагати іншим людям”; О.Р.: “Так, я інвалід, але це тільки показник стану мого тіла, важливість здоров'я тіла відносна, бо куди більшого значення має душа, душа, яка гартується в моєму тілі” і т.п.

Цю ж тенденцію підтверджують емпіричні дані діагностування рівня представленості особистісних цінностей, вираженості суб'єктних властивостей та тісноту зв'язку між ними за методикою З.С.Карпенко. В невиліковно хворих осіб контрольної та експериментальної груп на етапі констатувального зрізу першу позицію утримувала особистісна цінність відносносуб'єктного (організмичного) рівня “здоров'я”. Ця ж тенденція зберігається в контрольній групі на етапі контрольного зрізу, тоді як в експериментальній групі перше рангове місце отримала цінність абсолютносуб'єктного рівня – “гармонія із собою і світом”. Друга позиція належить у досліджуваних експериментальної групи цінності абсолютносуб'єктного рівня – “прагнення до досконалості”, в осіб контрольної групи – цінності “справедливість”. Останнє місце в рангованому ряді цінностей невиліковних осіб експериментальної групи після формуючого впливу посіла “користь” як найнепопулярніша цінність, а в осіб контрольної – “прагнення до досконалості”.

Що стосується суб'єктних властивостей, то першу та другу позицію в рангованому ряді властивостей у досліджуваних експериментальної групи розділили порівно супердиспозиція *“приймаю”* (суб'єктна здатність рівня абсолютного суб'єкта) та настанова на прийняття смисложиттєвих рішень *“буду”*, тоді як у досліджуваних контрольної групи (як і в осіб експериментальної групи на етапі констатувального зрізу), вони зайняли також порівно четверте та п'яте рангові місця. Третє рангове місце в досліджуваних обох груп, як на етапі констатувального, так і на етапі контрольного зрізів посіла диспозиція *“мушу”* метасуб'єктного рівня, в якій інтегровано морально-сміслові переживання їх особистості. У свою чергу, четверте та п'яте рангові місця в невиліковно хворих експериментальної групи займають операціональні установки *“треба”* та предиспозиція субдидивідуального рівня *“передчуваю”*. Останні розділили порівно перше та друге місця в ієрархії суб'єктних властивостей досліджуваних контрольної групи. Статистична значущість відмінностей показників за цією методикою представлено в Додатку С.7.

Ефективність практики християнсько-психологічної допомоги в опитізації духовного розвитку особистості невиліковно хворих знайшла підтвердження також і в динаміці загального показника осмисленості життя невиліковно хворих осіб експериментальної групи. Статистична значущість відмінностей показника після реалізації допомоги становить $t = -5,273$ при $p=0,000$.

Узагальнення отриманих розрахунків свідчить про те, що реалізація християнсько-орієнтованої психологічної допомоги невиліковно хворим обумовила динаміку усіх без винятку компонентів їх духовності, означила перспективи їх подальшого особистісного розвитку. На сам кінець, вважаємо за необхідне відзначити також, що дієвість християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку дорослої особистості визначається двома умовами. Перша стосується особистості практичного психолога, який повинен володіти високим духовним потенціалом, готовністю та спроможністю слідування вищим етичним імперативам. Друга умова – відкритість клієнта чи

пацієнта до отримання психологічної допомоги християнсько-орієнтованого змісту.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ V

1. Впровадження християнсько-орієнтованого підходу у психологічну практику передбачає адаптацію класичних методичних прийомів, засобів та методів психологічної практики та розробку інноваційних у відповідності до змісту методологічних положень останнього. Технологічна модель християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості дорослого включає три напрями – психологічне консультування, психокорекцію та екзистенційно-гуманістичну психотерапію. В рамках кожного напрямку розроблено й апробовано програми консультативно-корекційних та реабілітаційно-терапевтичних заходів.

2. В апробації системи християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості взяли участь 104 особи, з них – 50 студентів II та III курсів Педагогічного інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (по 25 студентів експериментальної та контрольної груп), 26 осіб з проявами адиктивної поведінки (з них 13 осіб утворили експериментальну, інші 13 – контрольну групи) та 28 невиліковно хворих (11 осіб експериментальної та 17 осіб контрольної груп) – відвідувачі Катехитичних центрів Івано-Франківської єпархії. Оцінка ефективності реалізації християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості проводилася за визначеними вище діагностичними параметрами.

3. Метою психокорекційних заходів духовного розвитку особистості студентської молоді є актуалізація смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального і екзистенційного змістів та їх доповнення через усвідомлення і прийняття добра, краси, істини, любові, жертвності як християнських цінностей, дієво представлених на інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному та метасуб'єктному рівнях; розширення системи знань про себе, про інших, про навколишній світ; формування життєвої перспективи і трансцендентної спрямованості. Методику реалізації психокорекційних заходів визначила програма психологічного тренінгу *“Духовний розвиток особистості”*.

Завданням консультативних заходів духовного розвитку студентської молоді є створення умов реалізації внутрішньоособистісного та міжособистісного діалогів, в процесі яких відбувається актуалізація Сутнісного Я, психологічних механізмів духовної саморегуляції, формування досвіду персональних переживань та рефлексії смислових утворень духовності. Програму консультативних заходів *“Шлях Добра та Любові”* утворили тематичні консультативні бесіди. Розуміння, конструювання і прийняття позитивного образу свого “Я” та розвиток почуття особистої гідності й онтологічної свободи є основною метою програми психотерапевтичних заходів духовного розвитку особистості студентської молоді *“Терапія Особистісного Я”*.

4. Зміст психокорекційних заходів духовного розвитку адиктивних особистостей утворив психологічний тренінг *“Духовність – дар свободи”*, основною метою якого стала нейтралізація духовних деформацій адиктивної особистості на трьох рівнях її життєздійснення. Основною метою консультативної практики духовного розвитку адиктивних особистостей є відновлення почуття цілісності і внутрішньоособистісної гармонії. Її досягнення відбулося в спосіб реалізації програми *“Дорогою порятунку”*. Основним завданням психотерапевтичних заходів духовного розвитку адиктивних особистостей є світоглядна переорієнтація, утвердження позиції відповідального співтворця Всесвіту. Методику реалізації супроводу визначила програма *“Духовна терапія”*, яка містить три взаємопов’язані тематичні блоки. Завданням першого блоку є досягнення в учасників психотерапії розуміння всіх негативних наслідків адикції (як для самої адиктивної особистості, так і для її оточення) і формування готовності до її подолання. Завданням другого блоку є пізнання адиктивною особистістю своєї духовної природи, переосмислення причин адикції та усвідомлення необхідності духовного розвитку як шансу для позбавлення від адикції. Завданням третього блоку є цілеспрямований розвивальний вплив на кожен зі структурних компонентів духовності – етичний, естетичний, пізнавальний, екзистенційний.

5. Християнсько-психологічний супровід духовного розвитку невиліковно хворих здійснювався згідно з програмою консультативних заходів *“Дорогою зцілення”* та програмою психотерапевтичних заходів *“Зцілення Любов’ю”*. Зміст першої утворили дві авторські методики. Перша – *“Через страждання до творіння Добра”* є серією тематичних консультативних бесід та наративних психотехнік (робота з автобіографічним текстом), що забезпечують актуалізацію максимально суб’єктних здатностей до самопізнання *“осягаю”* і самотрансценденції *“приймаю”*, знаходження сенсу життя у стражданні. Друга методика – *“Духовне покликання”* складається з серії тематичних консультативних бесід та наративних психотехнік (робота з текстом Біблійних притч), що передбачає актуалізацію психологічних механізмів самопізнання *“пізнаю”* та самовизначення *“утверджую”*, сприяє відновленню почуття самоцінності особистості під впливом розуміння та прийняття християнської істини жертвовності. Авторська психотерапевтична програма духовного розвитку невиліковно хворих *“Зцілення Любов’ю”* складається з трьох методик – *“Духовне умиротворення”*, яка містить вправи на релаксацію з актуалізацією суб’єктних здатностей до самотрансценденції *“передчуваю”* та самотворення *“споглядаю”*. Методика *“Свідок Любові”* містить медитативні техніки молитвотворення та діалоги, що знижують психічну напругу, яка погіршує стан здоров’я, і формують оптимістичну установку на християнські чесноти – віру, надію, любов. Методика аутотренінгу *“Внутрішня гармонія”* сприяє розвитку та підтриманню стану внутрішньої рівноваги.

6. Дієвість християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку дорослої особистості визначається двома умовами. Перша стосується особистості практичного психолога, який повинен володіти високим духовним потенціалом, готовністю та спроможністю слідування вищим етичним імперативам. Друга умова – відкритість клієнта чи пацієнта до отримання психологічної допомоги християнсько-орієнтованого змісту.

Основні положення розділу подані в таких публікаціях автора:

1. Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід: монографія / Климишин О.І.– Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. – 440 с.
2. Духовна терапія адиктивних осіб: християнсько-орієнтований підхід / Климишин О.І.– Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2012. – 112 с.
3. Розвиток духовності особистості: психолого-педагогічний супровід / Климишин О.І.– Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2011. – 164 с.
4. Дорогою зцілення та спасіння (12 кроків духовної терапії залежних осіб) / Климишин О.І.– Івано-Франківськ: Місійне Товариство Апостола Андрія Первозванного, 2011. – 40 с.
6. Теорія і методика тренінгу духовного розвитку особистості / Климишин О.І.– Івано-Франківськ: Нова зоря, 2006. – 112 с.
7. Особливості реалізації невербально-інтроспективних методів в умовах тренінгу духовного розвитку особистості / Климишин О.І. // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2007. – Вип. 12. – Ч.1. – С.156-164.
8. Тренінг як комунікативний метод духовного розвитку особистості / Климишин О.І. // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2007. – Вип. 12. – Ч.2. – С.56-64.
9. До проблеми організації освітнього процесу: християнсько-психологічний підхід / Климишин О.І. // Християнська демократія і освіта в сучасному українському суспільстві. Збірник доповідей міжнародної наукової конференції (26-27 березня 2007 р). – Одеса: ХГЕУ, 2007. – С.96-102.
10. Деструктивна соціальна залежність як симптом деформації духовної природи особистості / Климишин О.І. // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка. Випуск 59.Серія: психологічні науки: Збірник наукових праць. – Чернігів:ЧДПУ, 2008. – Вип.59. Том 1. – С.161-164.
11. Християнсько-психологічні засади психотерапевтичної реанімації духовності адиктивних осіб / Климишин О.І. // Збірник наукових праць:

філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦТ, 2008. – Вип. 14. – Ч.2. – С.164-173.

12. Християнсько-орієнтований зміст психологічної допомоги невиліковно хворим людям / Климишин О.І. // Збірник наукових праць. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 41. – Рівне: РДГУ, 2008. – С.75-79.

ВИСНОВКИ

Теоретичне представлення та емпіричне розв'язання проблеми християнсько-психологічних основ духовного розвитку особистості дає підстави для формулювання таких висновків:

1. Активізація наукових досліджень духовності особистості викликана антропологічною кризою, що знайшла відображення в сенсопошуковій та практично-перетворювальній площинах діяльності людини. Усвідомлення тотальності кризових явищ на всіх рівнях життєздійснення людини – як біологічного виду (екологічна криза), як представника соціокультурної спільноти (цивілізаційна криза), як особи, гідність якої визначається служінням Святинам як вершинним цінностям (духовна криза). Прикметами антропологічної кризи є: руйнування духовної автентичності людини, моральний релятивізм та “свобода від совісті” (В.В. Дементьєва), деформація смислового виміру іншої людини, “почуттєва атрофія” (Р. Трач), втрата “критеріальної моделі ідентифікації вчинкової активності” (В.О. Татенко), знецінення честі і гідності особи (В.В. Рибалка).

Аналіз причин антропологічної кризи у сучасній психології та шляхів її подолання підвів до висновку про те, що духовність людини розглядається як сутнісний атрибут людської природи, інтегративна властивість особистості – сакраментальна глибинно-психологічна підстава існування надіндивідуальних цінностей та персональних смислів; смислотворчий інтенційний центр, який, задаючи фінальну мету розвитку особистості, скеровує її на шляху до цієї мети; сфера індивідуальної репрезентації життєвого проекту особистості.

2. Історичний поступ психологічної науки закономірно приводить до телеологічно детермінованого холістичного представлення людини як цілісної тілесно-душевно-духовної реальності, носія і суб'єкта духовних прагнень і здатностей. Таке бачення притаманне інноваційному для сучасної вітчизняної психології напрямку – християнсько-орієнтованому, заснованому на експозиції християнської персонології на постнекласичний тип раціональності.

Епістемологія духовної природи особистості в рамках християнсько-орієнтованого підходу базується передусім на:

— трактуванні ноологічної сутності людини як екзистенційно-творчого начала, що зумовлює її особистісну активність у двох площинах життєздійснення: горизонтальній – середовищі діяльній самореалізації й індивідуального самоствердження, та вертикальній, що репрезентує духовне зростання особи в онтогенезі, визначаючи її ціннісно-цільові пріоритети у стосунках із Творцем;

— означенні життя людини як христоформного та христоцентричного. Духовна іпостась людини містить у собі генетичний код її подальших життєвих перетворень, що відбуваються у напрямі Ідеалу Досконалості, Який уособлює ідеальні духовні чесноти. Він є сутнісною формою, що визначає перспективу становлення кожної людини як духовної особистості, здатної до самостійного ціннісного вибору в широкому діапазоні екзистенційних шансів;

— наділенні людини як носія духовної іпостасі перспективою осягнення сакраментальної реальності, що відбувається через власний життєвий досвід особи, ознаменований свідомою відповіддю людини на онтологічний заклик та експансивним прагненням помножувати добро і любов;

— християнсько-психологічне пізнання духовності постає як катарсичне занурення, смислове розуміння та ціннісно зумовлена інтерпретація людиною власного духовного досвіду в єдності його апріорних, внутрішніх, сакраментальних онтологічних моментів та апостеріорних, зовнішніх, сакральних (культово, релігійно) орієнтованих онтичних виявів – духовного потенціалу і духовного діяння (служіння).

3. Структурно-функціональне моделювання феномена духовності привело до означення останнього як складної динамічної системи смислових утворень особистості, репрезентованої етичним, естетичним, пізнавальним та екзистенційним змістами процесів відображення та конструювання дійсності. Функціональний прояв духовності особистості відбувається на трьох рівнях життєздійснення людини – інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному та

метасуб'єктному, що підлягають логіці голономного включення. Духовний розвиток – це процес актуалізації й опредметнення сакраментальних духовних інтенцій аксіопсихологічного потенціалу особистості (Сутнісне Я) – добра, краси, істини, блага як сенсу людського життя загалом та суб'єктних здатностей, що зумовлюють динаміку смислових утворень етичного, естетичного, пізнавального та екзистенційного змістів і визначають координати й форми самопізнання, самовизначення, самотворення, самотрансценденції особистості шляхом її приєднання до метафізичної сакральної реальності та сповнення Духовного ідеалу.

4. Християнсько-спрямований розвиток духовності особистості визначається такими чинниками: сакраментальності як необхідності, суб'єктності як спроможності та діалогічності як можливості і засобу його забезпечення.

Сакраментальність як трансцендентальне джерело духовного розвитку особистості виступає передумовою її самопізнання, самовизначення та самовдосконалення. Духовний розвиток акумулюється у життєвому досвіді людини, що прагне помножувати добро та любов. Із принципу сакраментальності закономірно випливають: онтологічний синергізм, що полягає у співдії божественного з людським, та онтологічний динамізм, який визначається тим, що людина містить у собі образ Божий як передумову внутрішньої духовної динаміки – сходження до вершин досконалості.

Суб'єктність є складним багаторівневим феноменом, функціональний зміст якого визначає онтологічна доцільність існування людини як триєдності тіла-душі-духа. Суб'єктність репрезентує божественне і людське в їх синергійному союзі щодо ініціації, актуалізації та реалізації життєвої активності на трьох рівнях: духа – реалізація свободи вибору, ціннісне самовизначення і цілепокладання; душі – знаходження особистісних сенсів шляхом переживання; рівень тіла – реалізація поведінкових програм у конкретних видах предметної діяльності. Водночас, душевна іпостась визначає як пріоритетний інтуїтивний спосіб актуалізації суб'єктності, а духовна задає спосіб її реалізації через вчинок.

Діалогічність є природовідповідним універсальним засобом духовного розвитку особистості. Іманентна діалогічність людини, її творча, символіко-семіотична здатність впливає передусім з того, що вона створена за образом і подобою Творця, Який є Словом. Це, у свою чергу, надає людині статус співтворця діалогу з Іншим (природа, людина), в ході якого об'єктивується її духовна природа – реальна представленість в житті Іншого та в житті для Іншого. Діалог з Богом символізує духовну конгеніальність (спорідненість) Породжувального й породженого начал світобудови.

5. В результаті порівняльного емпіричного дослідження знайшло підтвердження припущення щодо кількісно-якісних відмінностей показників розвитку духовності практикуючих і номінальних християн, обумовлених різним досвідом віри та реалізації духовних практик в їх особистому житті. Найбільш інтенсивно екзистенційно-творче начало духовному розвитку проявилось у віковому діапазоні 20 – 40 років. Емпіричними показниками розвитку духовності особистості практикуючих християн в період дорослості є рефлексивна функція самосвідомості, що впливає на продуктивність їх самоприйняття та самовдосконалення; високий рівень розвитку ціннісно-сислової сфери свідомості та мотивації етичного й естетичного змісту самовдосконалення – прагнення до прекрасного та досконалого, примноження добра, альтруїстичне діяння; пошук і захист істини; пізнання та реалізація покликання; здатність до життєвого самовизначення як механізм психодуховної вчинкової активності; становлення особистісної ідентичності, вироблення індивідуального стилю самовираження; формування альтруїстичної установки, суб'єкт-суб'єктної орієнтації соціальної взаємодії, збагачення соціально-типового розвитку особистості індивідуальною траєкторією духовного зростання особистості. Експериментально зафіксовано благотворний ефект християнської віри та сповнення відповідних духовних практик на становлення духовно зрілої особистості за всіма діагностичними параметрами.

6. Релігійна віра виступає телеологічним ядром духовного розвитку особистості. В духовній іпостасі людини акумульовано потребу віри, “докази”

віри та спроможність жити вірою. Психологічний зміст християнської віри проектується на чотири площини її функціонування: несвідому духовність, когнітивну сферу (християнський менталітет), емоційну сферу (релігійні почуття), сферу волі (християнські вчинки). Як активний психодуховний феномен віра проявляється у готовності людини відстоювати християнські цінності й утверджувати власний релігійний світогляд. Досвід віри темпорально індивідуальний і характеризується, зокрема, початком (віковим етапом), коли актуалізувалася потреба у вірі, періодом усвідомлення віри, часом зміцнення і “боротьби” за віру з можливими станами нехтування чи занепаду віри. Основними чинниками досвіду християнської віри виступають: апріорна здатність людини до комунікації з трансцендентним, почуття екзистенційної тривоги і страху, потреба в набутті особистої ідентичності, усвідомлення складності, гармонійності та доцільності організації Всесвіту. Звідси впливають психологічні функції християнської віри – світоглядна, інтегрувальна, регулятивна, комунікативна, психотерапевтична.

7. До духовних практик, розвивальний характер яких знайшов підтвердження в емпіричному дослідженні, належать: молитва як форма духовного діалогу, під час якої людина наближається до свого Сутнісного Я й актуалізує його апріорну смислопокладальну здатність впливати на Множинне й Особистісне Я з метою самопізнання, саморозвитку, самотрансцендування; Тайна Сповіді як вчинок покаяння, який передбачає актуалізацію Сутнісного Я людини, його апелювання до Особистісного Я з метою поновлення чутливості останнього до духовних інтенцій Сутнісного Я і налагодження їх діалогічної узгодженості; Тайна Євхаристії як ініціація духовного зростання, джерело духовних переживань особистості – сакральне містичне дійство віруючої людини, яка стає співтворцем розподіленої символічної реальності, здійснюючи особистісне ціннісне устремління до діалогічного спілкування з трансцендентною Першопричиною.

8. Реалізація християнсько-орієнтованого підходу в умовах психологічної практики зорієнтована передусім на створення умов розвивального впливу на

внутрішній світ, духовну сферу особистості, сприяння формуванню та утвердженню трансцендентних цінностей з орієнтацією на християнське віровчення. Розроблена та апробована система консультативно-корекційних та реабілітаційно-терапевтичних заходів склала зміст християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості, засвідчивши його психопрактичну дієвість та ефективність в умовах освітнього процесу, в царинах індивідуального та групового консультування і психотерапії. Реалізація психотехнік актуалізації Сутнісного Я, психологічних механізмів духовної саморегуляції, розширення пізнавального ресурсу свідомості та активізації зусиль духовного саморозвитку, а також наративних психотехнік забезпечили активізацію духовних інтенцій самопізнання, самовизначення, самотворення, самовдосконалення особистості, формування досвіду персональних переживань та рефлексії смислових утворень духовності, диспозиційних утворень християнсько-орієнтованого змісту: милосердя співчуття, жертвності, нейтралізацію духовних деформацій та відновлення почуття цілісності, внутрішньо-особистісної гармонії, особистої гідності й онтологічної свободи.

Проведене дослідження не вичерпує всієї проблематики духовного розвитку особистості, воно відкриває нові перспективи для її переосмислення під різними ціннісно ангажованими й нетрадиційними кутами зору та розробки відповідних психотехнологій оптимізації продуктивного і гармонійного життєздійснення людини.

ДОДАТКИ

Додаток А

Психодіагностичний інструментарій, використаний у дослідженні

Додаток А. 1

Методика “Духовний розвиток особистості”

Інструкція:

Уважно прочитавши наступні твердження, оберіть саме той варіант відповіді, який найбільш точно відображає ваше ставлення до його змісту. Варіанти відповідей: “погоджуюсь”, “погоджуюсь частково”, “не погоджуюсь”.

1. Одвічну дилему добра і зла в житті я намагаюсь вирішувати в користь добра.
2. Мені знайоме почуття захоплення та натхнення.
3. Намагаюсь пізнати свій внутрішній світ і себе в ньому.
4. Відчуваю себе відповідальним співтворцем світу.
5. Прагну бути корисним для інших і готовим прийти їм на допомогу.
6. Вважаю, що в людини усе повинно бути красивим – і душа, і тіло.
7. Прагну досягти стану внутрішнього миру та радості.
8. Життєві труднощі сприймаю як можливість утвердження своїх позицій.
9. Вважаю, що можна пожертвувати своїми інтересами заради інших.
10. Мене захоплює небесна блакить та спів пташок.
11. Мої пізнавальні інтереси не обмежуються сферою моїх професійної освіти та самореалізації.
12. Вважаю, що кожна людина, яка приходить у цей світ, покликана виконати певну місію.
13. Мені важко споглядати страждання інших людей.
14. До реалізації будь-якої справи я намагаюсь підійти творчо.
15. Мені подобається лозунг “вік живи – вік учись», і я намагаюсь реалізувати його у своєму особистому житті.
16. Відчуваю спроможність ставити перед собою цілі і досягати їх.

17. Вважаю, що справжня любов – це передусім жертвність.
18. Мені властиві відчуття творчого пориву духа.
19. Мені цікаво роздумувати над одвічними питаннями буття.
20. Думаю, що кожна подія в житті людини непозбавлена сенсу.
21. У своїх вчинках керуюсь передусім голосом власного сумління.
22. Творчість є невід’ємним атрибутом життя кожної людини.
23. Вважаю, що життєва мудрість значно важливіша, аніж система накопичених знань.
24. Вважаю, що весь навколишній світ творить єдину духовну реальність.
25. Я переживаю радість від успіхів і досягнень інших людей.
26. Краса природи пробуджує в мені креативність.
27. Перекоаний, що запорукою вдосконалення навколишньої дійсності є самовдосконалення кожної людини зокрема.
28. Вважаю, що усі люди рівні у своїй спроможності бути щасливими.
29. Вважаю, що саме любов і милосердя можуть врятувати світ.
30. Намагаюся в дієвий спосіб примножити в світі красу.
31. Вважаю, що знання відкривають перед людиною можливості досягнення успіху.
32. Я живу надією та керуюсь вірою.

Обробка результатів методики:

“не погоджуюсь” – 0 б.,

“погоджуюсь частково” – 1 б.,

“погоджуюсь” – 2 б.

Показник рівня духовного розвитку (Σ загал.) визначається шляхом сумування отриманих показників за усіма твердженнями.

Шкали оцінювання:

64-50 балів – високий рівень духовного розвитку;

49-25 – середній рівень духовного розвитку;

до 24 балів – низький рівень духовного розвитку.

Додаток А.2**Анкета “Моє уявлення про добро, красу, пізнання та смисл”**

Інструкція: “Завершіть кожне речення вклавши в нього зміст, характерний для Вас:”

1. Духовність це – ...
2. На мою думку, духовна людина ніколи не ...
3. Я хочу пізнати ...
4. Я прагну в житті ...
5. Добро це – ...
6. Найбільшою цінністю мого життя є ...
7. Мені потрібні знання про ...
8. Лозунгом мого життя є ...
9. Краса це – ...
10. На мою думку, духовна особистість має....
11. В собі я найбільше ціную ...
12. Метою свого життя вважаю ...
13. Пізнання і самопізнання це – ...
14. Я намагаюся ...
15. Часто мені здається, що в майбутньому ...
16. Я ніколи в житті не зроблю ...
17. Коли мені важко, я ...
18. Я відчуваю щастя тоді, коли...
19. Смисл це – ...

Авторська анкета “Моє бачення краси”

для дослідження естетичного компонента духовності особистості

Інструкція: “Просимо дати відповіді на наступні питання.....”

1. Чи любите Ви читати описи природи в художній літературі?
2. Що є суттю Вашого естетичного ідеалу?
3. Які епітети можете підібрати до слова “квітка”?
4. Чи знайоме Вам відчуття захоплення?
5. 6. Чому Ви надаєте перевагу в облаштуванні Вашої оселі – практичним чи естетичним речам?
6. Які образи, уявлення вникають у Вас при слові “тиша”?
7. Що чи хто є для Вас еталоном краси?
8. Чи цікавитеся Ви народним мистецтвом?
9. Назвіть п’ять творів художнього мистецтва і п’ять творів музичного мистецтва та їх авторів.
10. Що породжує у Вас відчуття захоплення?
11. Чи вважаєте Ви себе творчою людиною?
12. Яка форма творчого самовираження Вам найбільше імponує?
13. У чому, на Вашу думку, краса людської душі?
14. Чи відвідуєте Ви мистецькі міроприємства?

Анкета “Моє релігійне життя”

Інструкція: “Просимо уважно, прочитавши запитання, дати на них відповідь”

I блок запитань (для загальної емпіричної вибірки)

1. До якої категорії людей ви себе відносите:
 - а) релігійні,
 - б) помірно релігійні,
 - в) настільки релігійні, наскільки і нерелігійні,
 - г) нерелігійні зовсім.
2. Якої релігійної традиції Ви дотримуєтесь:
 - а) християнської,
 - б) нехристиянської.
3. Як Ви ставитесь до представників інших віросповідань:
 - а) позитивно,
 - б) негативно,
 - в) байдуже.
4. Що становить зміст Ваших релігійних уявлень?
5. Яким є ваш релігійний досвід:
 - а) вагомим (щоденно молюсь, беру активну участь в Богослужінні, Тайнах Сповіді та Євхаристії),
 - б) частковим (інколи відвідую храм, дотримуються релігійних традицій),
 - в) відсутнім.

II блок запитань (для емпіричної вибірки, яку утворюють практикуючі християни)

6. Що спонукало Вас до релігійної віри?
7. Яку роль у Вашому житті відіграє релігійна віра?
8. Який характер властивий Вашим релігійним переживанням?
9. Що визначає характер Ваших релігійних переживань?
10. Яке значення у Вашому житті має молитва?

11. Що становить зміст Вашого молитовного звернення:

- а) молитва прохання,
- б) молитва подяки,
- в) молитва заступництва,
- г) молитва любові.

11. Якій молитві Ви надаєте перевагу:

- а) особистій,
- б) молитвам за церковним статутом.

12. Якого духовного рівня сягає Ваше молитвотворення:

- а) словесна молитва,
- б) розумова молитва,
- в) сердечна молитва,
- г) духовна молитва

13. Що спонукає Вас брати участь в Тайні Покаяння?

14. Що відчуваєте Ви до і після участі в Тайні Покаяння?

15. Яку роль у Вашому житті відіграє Тайна Покаяння?

16. Як часто Ви берете участь в Тайні покаяння?

17. Яке значення у Вашому житті має Тайна Євхаристії?

18. Які внутрішні переживання ініціює участь в Тайні Євхаристії?

19. Як часто Ви берете участь в Тайні Євхаристії:

- а) щоденна участь в Таїнстві,
- б) щотижня,
- в) раз у місяць,
- г) рідше, ніж раз у місяць.

20. Чи володієте Ви містичним досвідом і в чому його зміст?

21. Яким засобам релігійного спілкування Ви надаєте перевагу?

Додаток В

Програми практик християнсько-психологічного супроводу духовного розвитку особистості

Додаток В.1

Програма психологічного тренінгу “Духовний розвиток особистості”

№ заняття	Мета заняття	Зміст заняття
1.	Інформаційна та емоційно-психологічна підготовка учасників до роботи в умовах тренінгової групи.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Знайомство. 2. Інформаційний вступ (прийняття правил роботи групи та ознайомлення з поставленими завданнями). 3. Релаксаційна вправа “Море”. 4. Бесіда “Ти знаєш, що ти – людина, Ти знаєш про це чи ні... ” (В.Симоненко). 5. Вправи самоаналізу (СА): “Хто Я?”, “Яка (який) Я?”, “Якою (яким) я хочу бути?”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування релаксаційної вправи “Море”; б) виконання тематичного малюнка “Моє Сутнісне Я”.
2.	Актуалізація потенційних можливостей самопізнання учасників тренінгу, усвідомлення особливостей організації внутрішнього світу та перспективних можливостей саморозвитку.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Прекрасна квітка”(реалізація під твір В.Моцарта “Політ бджоли”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда “Духовна природа людини”. 4. Вправа “Мій внутрішній світ як театральна сцена”. 5. Вправа “Внутрішній діалог”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування релаксаційної вправи “Прекрасна квітка”; б) виконання тематичного малюнка “Добро-зло”.

Продовження додатка В.1

3.	Створення умов активного інформаційного конструювання, смислових утворень морального змісту.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Стихія вогню-добра” (реалізація під твір Л.Бетховена “Симфонія № 5”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Життя як духовна боротьба: протистояння добра і зла”. 4. Перегляд художнього фільму “Мати Тереза” (Частина I). 5. Дискусія на тему: “Якою я бачу високоморальну людину”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування релаксаційної вправи “Стихія вогню-добра”; б) написання міні-твору “Мій вчинок добра”; в) виконання тематичного малюнка “Моя совість”.
4.	Створення умов актуалізації ситуації деонтичного вибору і формування моральної позиції.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Вільний птах” (реалізація під твір М.Скорика “Мелодія”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Вправа “Візуалізація моральних якостей – добра, любові, милосердя, жертвності”. 4. Перегляд художнього фільму “Мати Тереза” (Частина II). 5. Діалог на тему “Всім робімо добро”(Гал.6:1-11). 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування візуалізації моральних якостей; б) написання міні-твору “Моя обітниця любові та милосердя”; в) виконання тематичного малюнка “Краса, що врятує світ”.

Продовження додатка В.1

5.	Понятійно-сміслові розширення сфери естетичного відображення навколишньої дійсності.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Світанок” (реалізація під твір В.Моцарта “Симфонія серця”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Краса людської душі”. 4. Дискусія на тему: “Краса квітки як свідчення існування Творця” (Конан Дойль). 5. Гра “Ланцюжок краси”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування релаксаційної вправи “Світанок”; б) написання міні-твору “Моє творче натхнення”.
6.	Розвиток естетичних почуттів та формування творчого підходу в їх реалізації.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Повітряна кулька” (реалізація під твір В.Моцарта “Симфонія № 40”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Вправа “Цвітіння троянди”. 4. Бесіда на тему “Людина у статусі співтворця світу: форми творчого самовираження” 5. Ознайомлення з циклом картин “Тріумф прогресу” (Я.Матейко) та обговорення їх символічного змісту. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування візуалізації естетичних якостей “краса”, “довершеність”, “гармонія”; б) виконання тематичного малюнка “Дороги, що ведуть до істини”.

Продовження додатка В.1

7.	Створення умов для актуалізації та акумуляції смислів пізнавального ресурсу учасників щодо природи організації людської особистості.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Контраст” (реалізація під твір Н. Паганіні “Капрічіо”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Створив Ти нас для себе: на шляху до пізнання себе”. 4. Вправа “Розототожнення”. 5. Діалог на тему: “Мудрість як дар та здобуток”. 6. Вправа “Хто ти?” 7. Самозвіт. 8. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування вправи “Розототожнення”; б) написання міні-твору “Досвід самопізнання”.
8.	Створення умов формування пізнавального інтересу в площинах інтра-, інтер- і метасуб’єктного функціонування людини.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Хмаринка” (реалізація під твір Л.Бетховена “Місячна соната”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Вправа “ Мудрий старець”. 4. Діалог на тему: “Душа навчає духовності”. 5. Вправа “Знання про знання”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування вправи “Розототожнення”; б) написання міні-твору “Моє покликання”; в) виконання тематичного малюнка “Моя мрія”.

Продовження додатка В.1

9.	Створення умов рефлексії ціннісно-сислової сфери учасників та розширення знань про їх духовну природу.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Джерело”(реалізація під твір П.Чайковського “Танець феї Драже”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Дар життя: бути у світі, але бути не від світу”. 4. Перегляд художнього фільму “Отець Піо” (Частина I). 5. Гра “Цінність мого життя”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування вправи “Розототожнення”; б) написання міні-твору “Смисл мого життя”; в) ознайомлення зі змістом 90-го Псалма.
10.	Створення умов систематизації життєвих цілей, усвідомлення “граничного сенсу” свого життя.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Човен”(реалізація під твір Л.Бетховена “Елізі”). 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Дискусія на тему: “На шляху духовного самовдосконалення: багато покликаних та мало вибраних” (Мт.22:14). 4. Перегляд художнього фільму “Отець Піо” (Частина II). 5. Гра “Віднайди смисл”. 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) написання міні-твору “Мої здобутки як результат роботи в тренінговій групі”; б) виконання малюнка “Щасливе життя”.
11.	Створення умов для оцінки особистісної значимості та ефективності проведених тренінгових занять.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Вправа “Соняшник” (К. Фопель) (реалізація під твір А. Вівальді “Осінь”). 2. Оцінка учасниками ефективності тренінгових занять.

Додаток В.2

Програма психологічного тренінгу “Духовність – дар свободи”

№ заняття	Мета заняття	Зміст заняття
1.	Ознайомлення зі специфікою роботи в тренінговій групі, формування розуміння ефективності корекційних заходів духовного розвитку особистості у нейтралізації духовної девіації - адикції.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Знайомство. 2. Інформаційний вступ (прийняття правил роботи групи та ознайомлення з поставленими завданнями). 3. Релаксаційна вправа “Море”. 4. Бесіда на тему: “Залежність як перешкода на шляху духовного зросту”. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування релаксаційної вправи “Море”; б) виконання тематичного малюнка “Моє Сутнісне Я”.
2.	Актуалізація психологічного механізму самопізнання потенційних можливостей духовного протистояння адикції.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка “Розототожнення”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Вправа самоаналізу: “Хто я?”, “Яким я був до залежності?”, “Яким я є?”, “Яким я хочу бути?”. 4. Перегляд документального фільму “Наслідки залежності”. 5. Бесіда на тему: “Мої можливості в духовному оздоровленні” 6. Самозвіт. 7. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування медитативної техніки “Розототожнення”; б) виконання тематичного малюнка “Моя сім’я”.
3.	Актуалізації суб’єктної здатності “пізнаю”, зорієнтованої на пізнання і розуміння причин адикції.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка “Розототожнення”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалог на тему: “Адикція як зло супроти близьких”. 4. Психотехніка роботи з залежностями “Сила розуму”. 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування психотехніки “Сила розуму”; б) виконання тематичного малюнка “Моя залежність”.

Продовження додатка В.2

4.	Актуалізація суб'єктної здатності самовизначення “утверджую”, що обумовлює розвиток вольових зусиль протистояння залежності.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Вільний птах”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Рольова гра “Тенета залежності”. 4. Діалог на тему: “Вчинок розкаяності на шляху прощення”. 5. Вправа “Сила Добра супроти адикції”. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування психотехніки “Сила розуму”.
5.	Розвиток навичок і вмінь, необхідних для боротьби із залежностями.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Контраст”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Рольова гра “Свобода-залежність”. 4. Дискусія на тему: “На захисті духовної свободи”. 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування психотехніки “Сила розуму”; б) виконання тематичного малюнка “Життя без залежності”.
6.	Розвиток навичок і вмінь, необхідних для боротьби із залежностями.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка “Ототожнення”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Реалізація модифікованого методу “Магічні слова” (К.Бессер-Зігмунд). 4. Рольова гра “Духовна боротьба: переможець і переможений”. 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування медитативної техніки “Ототожнення”.
7.	Актуалізація творчих інтенцій духовної природи як способу духовного оздоровлення.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка “Ототожнення”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Вправа “Цвітіння троянди”. 4. Бесіда на тему “Людина у статусі співтворця світу: форми творчого самовираження” 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування медитативної техніки “Ототожнення”.

Продовження додатка В.2

8.	Створення умов ціннісної переорієнтації з метою нейтралізації духовних деформацій.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Релаксаційна вправа “Джерело”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Рольова гра “Духовний порив мого серця”. 4. Дискусія на тему: “Духовні орієнтири на шляху оздоровлення”. 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування релаксаційних вправ та медитативних технік.
9.	Створення умов для оцінки особистісної значимості та ефективності проведених тренінгових занять.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Вправа “Соняшник” (К.Фопель) (реалізація під твір А.Вівальді “Осінь”). 2. Оцінка учасниками ефективності тренінгових занять.

Додаток В. 3

Програма духовної терапії адиктивних осіб

№ Заняття та кроку	Мета заняття	Зміст заняття
1.	Інформаційна та емоційно-психологічна підготовка учасників до роботи в умовах групи.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Інформаційний вступ (знайомство, прийняття правил роботи групи та ознайомлення з поставленими завданнями). 2. Молитва. 3. Діалогічна бесіда на тему “Духовна терапія як шлях оздоровлення від узалежнення”. 4. Самозвіт (рефлексія переживань, що виникли в умовах роботи в групі). 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Ів. 3:16-22).
2-3.	Утвердження в свідомості учасників переконання в тому, що є Творець всіх і всього та що в кожну мить перебування на землі людина перед Ним здає певний екзамєн.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Діалогічна бесіда на тему “Космологічний, телеологічний, онтологічний, історичний та моральний аргументи на доказ існування Творця”. 3. Самозвіт. 4. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) осмислення обговорених на занятті аргументів для вироблення переконання про існування Творця; в) самостійне опрацювання тексту Біблії (Ів. 3:16-22).
4-5. (1 крок)	Створення умов усвідомлення та визнання факту власного безсилля перед залежністю та потреби в допомозі Вищої Сили – Творця.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Діалогічна бесіда на тему “Залежність як духовна недуга”. 3. Самозвіт. 4. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Еф.6:10-18).

Продовження додатка В.3

6-7. (2 крок)	Створення умов актуалізації ситуації деонтичного вибору і формування моральної позиції щодо залежності як абсолютного зла.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему : “Духовна боротьба: протистояння добра і зла”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви.
8-11. (3,4 кроки)	Створення умов переосмислення та усвідомлення причин та негативних наслідків залежності (щодо Творця, себе самого, інших), підготовка до Тайни Сповіді.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему : “Дорогою покаяння та навернення”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) реалізація духовних практик (Тайни Покаяння та Єлеопомазання); в) самостійне опрацювання тексту Біблії (Бут.1:24-29).
12-13. (5 крок)	Створення умов пізнання особливостей організації внутрішнього світу людини як духовної істоти, духовного резерву у боротьбі з адикцією.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему “Людина як вінець творіння”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Мт. 7:7-12, 8:1-18, 28-34, 9:1-14, 18-34).
14-15. (6 крок)	Створення умов актуалізації онтологічної віри та формування духовної довіри до Творця, спроможного зцілити.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Христос – істинний Лікар душі та тіла”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Мт.10:34-42).

Продовження додатка В.3

16-19. (7,8 кроки)	Створення умов формування якісно нової життєвої позиції в якій стверджуватимуться основні християнські чесноти – віра, надія, любов.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему: “Народження нової людини за своїми думками, словами, вчинками”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви.
20-21. (9 крок)	Створення умов усвідомлення “граничного сенсу” життя людини як творіння Божого та особистісної спроможності його реалізації в щоденному житті.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему “Сенс життя людини в контексті Божого плану спасіння людства”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Мт. 5:1-14, 1Птр.3:6-22).
22-23. (10 крок)	Створення умов формування навиків духовного життя в новому статусі: молитвотворення, духовне розважання, покаяння.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему “Усі, що в Христа хрестились – у Христа зодягнулися”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Мт.6:24-34, 1Пв.3:23).
24-25. (11 крок)	Створення умов рефлексії ціннісно-сміслової сфери, систематизації життєвих цілей та означення духовних орієнтирів життєздійснення.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Молитва. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему “Мій шлях “від звіра до неба: зростаючи у вірі та надії”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви.

Продовження додатка В.3

26-27. (12 крок)	Створення умов усвідомлення перспектив духовного росту.	<ol style="list-style-type: none">1. Молитва.2. Діалогічна бесіда на тему “Гідність людської особи: її, людини, ідеал величний”.3. Самозвіт4. Домашнє завдання:<ol style="list-style-type: none">а) практикування молитви.
------------------------	--	---

**Програма екзистенційно-гуманістичної терапії
“Терапія Особистісного Я”**

№ Заняття	Мета заняття	Зміст заняття
1.	Ознайомлення зі специфікою роботи в психотерапевтичній групі та завданнями екзистенційно-гуманістичної терапії.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Інформаційний вступ (знайомство, прийняття правил роботи групи та ознайомлення з поставленими завданнями). 2. Діалогічна бесіда на тему “Терапія Особистісного Я як шлях до цілісності та гармонії”. 3. Самозвіт. 4. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії: ознайомлення з Притчею про фігове дерево (Лк.13:6-9) та Євангельським ученням “Заповідь любові” (Ів.:13:33-35).
2.	Формування усвідомлення власної значущості як духовної істоти, зміцнення почуття власної гідності.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка агапе-терапії “Дар любові”. 2. Діалогічна бесіда на тему “Гідність людської особистості” . 3. Самозвіт. 4. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування медитативної техніки агапе-терапії “Дар любові”. б) самостійне опрацювання тексту Біблії: ознайомлення з Притчею про таланти (Мт.25:14-30).

Продовження додатка В.4

3.	Актуалізація суб'єктної здатності самотрансценденції “передчуваю”.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка пістис-терапії “Знамення добра”. 2. Діалогічна бесіда на тему “Назустріч своєму Я”. 3. Самозвіт. 4. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування медитативної техніки пістис-терапії “Знамення добра”; б) самостійне опрацювання тексту Біблії: ознайомлення з Притчею про доброго самарянина (Лк.10:30-37) та імперативою “Віра без добрих діл – мертва” (Як.2:14-26);
4.	Створення умов досягнення есхатологічного рівня розвитку ціннісної свідомості особистості	<ol style="list-style-type: none"> 1. Психотехніка візуалізації моральних якостей “добро”, “чесність” “любов”, “жертвність”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему: “За покликом совісті”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) самостійне опрацювання тексту Біблії: ознайомлення з Книгою мудрості (6:11-25, 7:22-30).
5.	Створення умов розуміння, конструювання і прийняття позитивного образу свого “Я”.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка ірено-терапії “Благодать”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему: “Внутрішній мир та радість”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) самостійне опрацювання тексту Біблії: (Мт. 7:7-12, 8:1-18, 28-34, 9:1-14, 18-34).

Продовження додатка В.4

6.	Створення умов усвідомлення буттєвої єдності зі світом природи як створінням.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Психотехніка візуалізації естетичних якостей “краса”, “довершеність”, “гармонія”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему “Моє Я як частина Всесвіту”. 4. Використання технік арттерапії (цикл картин “Тріумф прогресу” Я. Матейка) 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування молитви; б) ознайомлення з Притчею про мудрих і нерозумних дів (Мт.25: 1-13).
7.	Розвиток почуття відповідального як співтворця Всесвіту, але й почуття онтологічної свободи.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Медитативна техніка динаміс-терапії “Назустріч істині”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему: “Щоденна самодисципліна на шляху духовного зростання”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування медитативної техніки динаміс-терапії: “Назустріч істині”.
8.	Актуалізація суб’єктних здатностей самовизначення “обираю” та самотрансценденції “приймаю”.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Психотехніка візуалізації категорій духовності “істина”, “благо”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему “Екзистенційні запити духовної особистості”. 4. Самозвіт. 5. Підсумки психотерапевтичних заходів.

**Програма екзистенційно-гуманістичної терапії невиліковно хворих
“Зцілення Любов’ю”**

№ Заняття	Мета заняття	Зміст заняття
1.	Ознайомлення зі специфікою роботи в психотерапевтичній групі та завданнями екзистенційно-гуманістичної терапії.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Інформаційний вступ. 2. Реалізація методики “Свідок любові” – медитативна техніка молитвотворення “Віра”. 3. Діалогічна бесіда на тему “Мій внутрішній цілитель”. 4. Ознайомлення зі змістом та методикою реалізації аутотренінгу “Внутрішня гармонія”. 5. Самозвіт. 6. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування аутотренінгу “Внутрішня гармонія”; б) самостійне опрацювання тексту з Біблії (Мт.5 29-30; Мр. 8:34-38; Йо.12: 25-28).
2.	Створення умов переосмислення свого стану та ліквідації почуттів образи і провини на трьох рівнях життєздійснення.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Реалізація методики “Свідок любові” – медитативна техніка молитвотворення “Віра”. 2. Діалогічна бесіда на тему: “Прощення як дар до нового життя”. 3. Самозвіт. 4. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування аутотренінгу “Внутрішня гармонія”; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Єр. 31:20; 1 Кр.15:19; Лк.1:50).

Продовження додатка В.5

3.	Створення умов усвідомлення власної повноцінності з позиції духовної вартості особистості.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Реалізація методики “Свідок любові” – медитативна техніка молитвотворення “Надія”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему: “Тіло – храм Духа Святого”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування аутотренінгу “Внутрішня гармонія”; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Мт.9:18-26, 12:9-15; Мк.10:46-52 Лк.5:12-16).
4.	Створення умов актуалізації онтологічної віри та формування духовної довіри до Творця, спроможного зцілити.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Реалізація методики “Свідок любові” – медитативна техніка молитвотворення “Любов”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Христос – істинний Лікар душі і тіла”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування аутотренінгу “Внутрішня гармонія”; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Мт.10:28, 16:24; Мр.8:34; Лк.14:27).
5.	Актуалізація суб’єктоної здатності самотворення “споглядаю” з орієнтацією на задоволення трансцендентних потреб особистості.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Реалізація методики “Свідок любові” – медитативна техніка молитвотворення “Любов”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Діалогічна бесіда на тему: “Благоговіння перед життям, натхненне любов’ю”. 4. Самозвіт. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування аутотренінгу “Внутрішня гармонія”; б) самостійне опрацювання тексту Біблії (Ів.12:26, 14:3, 17:24).

Продовження додатка В.5

6.	Створення умов формування якісно нової життєвої позиції, в якій стверджуються основні християнські чесноти – віра, надія, любов.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Реалізація методики “Свідок любові” – медитативна техніка молитвотворення “Любов”. 2. Обговорення домашнього завдання. 3. Бесіда на тему: “Візьми свій хрест і йди за Мною”. 4. Підсумки терапевтичної роботи. 5. Домашнє завдання: <ol style="list-style-type: none"> а) практикування аутотренінгу “Внутрішня гармонія”.
----	--	---

**Консультативні програми християнсько-психологічного супроводу
духовного розвитку особистості дорослого**

<i>№.</i>	<i>Назва програми</i>	<i>Мета програми</i>	<i>Зміст програми</i>
1.	“Шлях Добра та Любові”	Розширення смислової архітекτονіки внутрішнього світу та досягнення есхатологічного рівня розвитку ціннісної свідомості особистості студента	Тематичні консультативні бесіди: “Духовність особистості та духовна особистість”, “Духовний потенціал людини”, “Людина на перехресті морального вибору”, “Зростаючи у вірі – зростаємо у любові”, “Любов як дар ближньому”, “Духовне подвижництво: шлях любові та жертвництва”, “Архітектоніка внутрішнього світу”.
2.	“Дорогою звільнення та спасіння”	Розвиток складових духовності адиктивних особистостей.	Тематичні консультативні бесіди: “Адикція як моральний проступок”, “Моє моральне самовизначення щодо залежності”, “На зустріч красі та досконалості”, “Творче самовираження”, Світ краси як Людина, як вінець творіння: sacramентальна природа людської особистості”, “Духовний потенціал людини”, “Людина на перехресті морального вибору”, “Людина як творець краси та досконалості”, “Світ краси та довершеності”, “Пізнай світ і себе в ньому.
3.	“Дорогою зцілення”	Актуалізація суб’єктних здатностей до самопізнання “пізнаю-осягаю”, самовизначення “утверджую” та самотрансценденції “приймаю”; знаходження сенсу життя у стражданні; відновлення почуття самоцінності особистості; розуміння та прийняття християнської істини жертвності.	Методика “Через страждання до творіння Добра”, серія тематичних консультативних бесід та нарративних психотехнік (робота з автобіографічним текстом). Методика “Духовне покликання”, суть якої визначає серія тематичних консультативних бесід та нарративних психотехнік (робота з Біблійним текстом – Мт.9:1-8, 18-34, 12:10-23; Мр.1-23-34, 2:1-12:2; Лк.5:12-26, 6:6-10).

Додаток С

Результати статистичного аналізу емпіричних даних дослідження

Додаток С.1

Психосемантичні відмінності в дефініціях центральних понять духовного потенціалу особистості

№	Зміст суджень практикуючих християн (N = 534)	%	№	Зміст суджень номінальних християн (N = 535)	%
	Добро – це			Добро – це	
1.	здатність відмовитись від своїх інтересів заради іншої людини	10	1.	коли не робити нікому нічого поганого	15,7
2.	сміливий опір злу	11,7	2.	коли немає жодних проблем	11,9
3.	миłosердя	16,8	3.	коли немає зла	12,6
4.	гармонія людської душі й тіла	9	4.	коли усі здорові	14
5.	здатність розуміти і співчувати ближнім	16	5.	коли в сім'ї панує мир	9,5
6.	вчинок, що не вимагає оплати, а дарує відчуття щастя	11	6.	коли робиш комусь приємне	12,1
7.	постійна боротьба за щастя та добробут інших	13	7.	протистояння злу	10,8
8.	любов, яка впливає з безкорисливих вчинків	12,5	8.	радість у житті	13,4
№	Краса це –	%	№	Краса це –	%
1.	довершеність форм	2,7	1.	те, на що приємно дивитись	16
2.	гідні людини вчинки	9,8	2.	правильні риси обличчя	15,2
3.	гармонійність у всій навколишній дійсності	15,3	3.	характеристика, атрибут речей	11,9
4.	милозвучність й одухотвореність	21	4.	те, що відрізняє між собою людей	6,2
5.	те, що захоплює і надихає	20,5	5.	точність і правильність у всьому	12,8
6.	гармонія людської душі та тіла	18,3	6.	правильне, статечне тіло людини	25,5
7.	велич людського духа	12,4	7.	мода	12,4

Продовж. С.1

№	Пізнання та самопізнання це –	%	№	Пізнання та самопізнання це –	%
1.	пошук і знаходження людиною свого “Я” і свого місця у світі	20	1.	засвоєння навчального матеріалу для себе	12,8
2.	шлях вдосконалення себе і навколишньої дійсності	14,9	2.	дорога до знань	17,3
3.	відкриття себе в інших та інших у собі	11,7	3.	аналітична діяльність людського мозку	8
4.	вихід за горизонт наявних знань	1	4.	тривалий процес засвоєння нових знань	10,8
5.	пошук істини для себе й для інших	12,6	5.	пізнання й самопізнання, результатом якого є певні знання про себе та світ	15,2
6.	процес активного розумового розвитку людини як особистості	14,4	6.	навчання на заняттях валеології	7,5
7.	можливість розвитку потенційних задатків людини	11,5	7.	навчання, яке ми маємо в університеті	12,6
8.	спосіб відкриття людиною невідомих для неї граней знань	13,9	8.	пізнання світу, себе	15,8
№	Смисл буття це –	%	№	Смисл буття це –	%
1.	спрямованість людських думок і вчинків у майбутнє	11,8	1.	те, за що варт боротись у цьому житті	15,7
2.	основа, фундамент людського життя	17,3	2.	щастя моїх рідних	12,6
3.	скеровуюча сила людського життя	14,9	3.	продовження себе в дітях	7,5
4.	запорука фізичного, психічного та духовного здоров'я людини	11,2	4.	мої батьки, моя сім'я	11,4
5.	продовження себе в дітях	9,5	5.	боротьба за визнання	15,2
6.	пошук і знаходження цінностей, вартостей життя	11,2	6.	професійна самореалізація	8,2
7.	те, що озброює людину у важкі хвилини її життя	13,9	7.	те, що людина робить, чим вона живе	15,7
8.	знаходження Христа в своєму житті	10,2	8.	те, що надає життю певної визначеності	13,7

Додаток С.2

Статистична значущість відмінностей показника розвитку екзистенційного компонента духовності у респондентів досліджуваних груп (номінальні та практикуючі християни)

	Манн-Уїтні, U	Wilcoxon W	Z	Asymp. Sig. (2-tailed)
Приємне проведення часу, відпочинок	126,000	142971,000	-29,721	,000
Високе матеріальне благополуччя	,000	142845,000	-29,452	,000
Пошук і насолода прекрасним	43885,000	187265,000	-21,529	,000
Допомога і милосердя до інших людей	,000	143380,000	-29,546	,000
Любов	5361,000	148741,000	-29,348	,000
Пізнання нового у світі, природі, людині	,000	142845,000	-28,849	,000
Високий соціальний статус і керування людьми	1071,000	143916,000	-29,559	,000
Визнання і повага до людей, вплив на оточуючих	292,000	143137,000	-29,702	,000
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	85,000	143465,000	-29,533	,000
Спілкування	120882,000	263727,000	-4,962	,000
Здоров'я	37030,000	179875,000	-23,039	,000
Істина	6,500	143386,500	-30,283	,000
Здоров'я	142525,000	285905,000	-,109	,913
Справедливість	2,000	143382,000	-30,669	,000
Користь	,000	143380,000	-31,379	,000
Доброта	30,500	142875,500	-31,074	,000

Продовж. С.2

Прагнення до досконалості	,000	142845,000	-31,424	,000
Гармонія з собою і світом	1524,000	144369,000	-30,892	,000
Передчуття	,000	143380,000	-31,034	,000
Обов'язок ("треба")	279,000	143659,000	-31,138	,000
Совість ("мушу")	137846,000	280691,000	-2,028	,043
Рішення ("буду")	,000	142845,000	-30,923	,000
Сенс ("приймаю")	,000	142845,000	-31,367	,000
Загальний показник ОЖ	52738,000	196118,000	-17,886	,000

Додаток С.3

Описова статистика показників діагностичних параметрів духовного розвитку
особистості номінальних християн

	N	Мінімум	Максимум	Середнє		Стд. відхилення
	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Стд. помилка	Статистика
Совісність	535	7,0	14,0	11,854	,0670	1,5486
Добррозичливість	535	1,0	8,0	4,432	,0690	1,5966
Альтруїзм-егоїзм	535	6,0	15,0	9,652	,1177	2,7230
Особистісна креативність	535	53,0	100,0	81,738	,5128	11,8617
Соціальна креативність	535	55,0	164,0	103,693	1,2244	28,3202
Творчий потенціал	535	19,0	54,0	41,174	,3829	8,8564
Рефлексивність	535	110,0	179,0	140,127	,6243	12,4406
Духовний розвиток	535	30,0	74,0	53,007	,4498	10,4033
Потреба в пізнанні	535	3,0	15,0	9,142	,1508	3,4887
Прагнення до творчості	535	3,0	15,0	7,989	,1409	3,2591
Саморозуміння	535	3,0	34,0	8,933	,1724	3,9868
Присмне проведення часу	535	2,0	5,0	3,822	,0213	,4937
Матеріальне благополуччя	535	4,0	6,0	5,256	,0210	,4856
Пошук і насолода прекрасним	535	2,0	5,0	3,512	,0230	,5329
Допомога іншим	535	,0	2,0	,376	,0244	,5634
Любов	535	3,0	6,0	4,155	,0193	,4458
Пізнання нового	534	,0	3,0	1,376	,0297	,6867
Високий соціальний статус і управління людьми	535	,0	4,0	2,693	,0230	,5330
Визнання та повага до людей	535	3,0	6,0	4,751	,0212	,4895
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	535	,0	3,0	,817	,0240	,5543
Спілкування	534	2,0	4,0	3,300	,0307	,7092
Здоров'я	535	4,0	6,0	5,677	,0227	,5248
Здоров'я	535	1,0	4,0	1,219	,0206	,4768
Істина	535	1,0	5,0	3,101	,0186	,4296
Справедливість	535	1,0	4,0	1,865	,0193	,4462
Користь	535	1,0	5,0	3,936	,0187	,4324
Доброта	535	2,0	7,0	5,092	,0204	,4711
Прагнення до досконалості	535	3,0	7,0	6,869	,0239	,5522
Гармонія з собою і світом	535	3,0	7,0	5,948	,0172	,3979
Передчуваю	535	1,0	2,0	1,107	,0134	,3088
Треба	535	1,0	3,0	1,936	,0156	,3616
Мушу	535	1,0	4,0	3,073	,0148	,3412
Буду	535	3,0	5,0	3,976	,0160	,3689
Приймаю	535	4,0	5,0	4,944	,0100	,2303
Загальний показник ОЖ	535	64,0	140,0	101,142	,9588	22,1767
N валідних (вцілому)	535					

Продовж. С.3

Описова статистика показників діагностичних параметрів духовного розвитку
особистості практикуючих християн

	N	Мінімум	Максимум	Середнє		Стд. відхилення
	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Стд. помилка	Статистика
Совісність	534	10,0	14,0	12,517	,0516	1,1920
Доброзичливість	534	3,0	8,0	6,455	,0621	1,4356
Альтруїзм-егоїзм	534	10,0	15,0	14,629	,0688	1,5907
Особистісна креативність	534	55,0	100,0	81,217	,5662	13,0851
Соціальна креативність	534	56,0	163,0	109,403	1,1948	27,6099
Творчий потенціал	534	24,0	54,0	44,899	,3206	7,4078
Рефлексивність	534	116,0	188,0	162,494	,5099	11,7841
Духовний розвиток	534	36,0	75,0	64,534	,2725	6,2976
Потреба в пізнанні	534	4,0	15,0	13,185	,0880	2,0329
Прагнення до творчості	534	4,0	15,0	12,667	,1087	2,5125
Саморозуміння	534	3,0	15,0	11,457	,1221	2,8226
Приємне проведення часу	534	,0	2,0	,921	,0241	,5559
Матеріальне благополуччя	534	,0	2,0	,530	,0219	,5070
Пошук і насолода прекрасним	534	,0	6,0	4,440	,0301	,6952
Допомога іншим	534	4,0	6,0	5,318	,0205	,4743
Любов	534	5,0	6,0	5,820	,0166	,3844
Пізнання нового	534	4,0	6,0	4,964	,0320	,7406
Високий соціальний статус і управління людьми	534	,0	1,0	,253	,0188	,4350
Визнання та повага до людей	534	2,0	4,0	2,285	,0201	,4640
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	534	3,0	4,0	3,682	,0202	,4663
Спілкування	534	2,0	4,0	3,165	,0185	,4277
Здоров'я	534	4,0	6,0	4,753	,0200	,4612
Здоров'я	534	4,0	7,0	5,912	,0230	,5320
Істина	534	3,0	5,0	3,105	,0140	,3245
Справедливість	534	4,0	6,0	5,101	,0141	,3257
Користь	534	6,0	7,0	6,925	,0114	,2635
Доброта	534	1,0	2,0	1,114	,0138	,3184
Прагнення до досконалості	534	1,0	2,0	1,895	,0133	,3067
Гармонія з собою і світом	534	3,0	4,0	3,903	,0128	,2968
Передчуваю	534	3,0	5,0	4,034	,0163	,3761
Треба	534	2,0	5,0	4,904	,0143	,3302
Мушу	534	2,0	5,0	3,045	,0117	,2702
Буду	534	1,0	2,0	1,133	,0147	,3398
Приймаю	534	1,0	3,0	1,882	,0152	,3507
Загальний показник ОЖ	534	96,0	140,0	126,094	,4510	10,4214

Додаток С.4

Дані розрахунку Т-критерію Стьюдента для парних вибірок критеріїв духовного розвитку адиктивних осіб, отриманих в умовах експерименту (до та після реалізації супроводу)

Парні вибірки критеріїв	Середнє	Стд. відхилення	t	ст.св	Значимість (2-стороння)
Пара 1 Совісність	-3,8462	1,8640	-7,440	12	,000
Пара 2 Доброзичливість	-,9231	1,4979	-2,222	12	,046
Пара 3 Альтруїзм-егоїзм	2,6923	2,1750	-4,463	12	,001
Пара 4 Особистісна креативність	-26,3846	12,7837	-7,442	12	,000
Пара 5 Соціальна креативність	-55,1538	26,4224	-7,526	12	,000
Пара 6 Творчий потенціал	-13,8462	10,9913	-4,542	12	,001
Пара 7 Рефлексивність	-23,8462	11,3567	-7,571	12	,000
Пара 8 Духовний розвиток	-25,2308	10,4654	-8,692	12	,000
Пара 9 Потреба в пізнанні	-6,1538	,9871	-22,478	12	,000
Пара 10 Прагнення до творчості	-3,692	,8549	-15,573	12	,000
Пара 11 “Відпочинок”	1,3077	,9473	4,977	12	,000
Пара 12 “Матеріальне благополуччя”	,0769	,6405	,433	12	,673
Пара 13 “Соціальна активність”	,0000	,8165	,000	12	1,000
Пара 14 “Здоров’я”	,0769	1,0377	,267	12	,794
Пара 15 “Справедливість”	-3,1538	1,4632	-7,77	12	,000
Пара 16 “Передчуття”	-3,0769	,6405	-17,321	12	,000
Пара 17 Загальний показник ОЖ	-34,7692	13,3364	-9,400	12	,000

Додаток С.5

Дані розрахунку Т-критерію Стюдента для парних вибірок критеріїв духовного розвитку особистості невиліковно хворих, отриманих в умовах психологічного експерименту (до та після реалізації супроводу)

Парні вибірки критеріїв	Середнє	Стд. відхилення	t	ст.св	Значимість (2-стороння)
Пара 1 Совісність	-1,8182	1,0787	-5,590	10	,000
Пара 2 Доброзичливість	-1,6364	1,1201	-4,845	10	,001
Пара 3 Особистісна креативність	- 21,8182	8,6118	-8,403		,000
Пара4 Соціальна креативність	- 37,9091	19,0077	-6,615	10	,000
Пара5 Творчий потенціал	-5,1818	9,1741	-1,873	10	,091
Пара 6 Рефлексивність	- 30,5455	10,8015	-9,379	10	,000
Пара 7 Духовний розвиток	-16,6364	9,0915	-6,069	10	,000
Пара 8 Потреба в пізнанні	-2,4545	1,7529	-4,644	10	,001
Пара 9 Прагнення до творчості	-3,4545	,9342	-12,264	10	,000
Пара 10 Саморозуміння	-3,3636	,9244	-12,068	10	,000
Пара 11 “Матеріальне благополуччя”	1,3636	1,6895	2,677	10	,023
Пара12 “Допомога іншим людям”	-,7273	,4671	-5,164	10	,000
Пара13 “Любов до пізнання нового”	-1,8182	,7508	-8,032	10	,000
Пара 14 “Визнання і повага до людей, вплив на оточуючих”	,5455	,6876	2,631	10	0,025
Пара 15 “Соціальна активність”	-,6364	,6742	3,130	10	,011
Пара 16 “Спілкування”	-,2727	,6467	-1,399	10	,192
Пара 17 “Справедливість”	,8182	1,4013	1,936	10	,082
Пара 18 “Доброта”	2,1818	1,3280	5,449	10	,000
Пара 19 Загальний показник ОЖ	-14,7273	9,2638	-5,273	10	,000

Додаток С.6

Дані розрахунку Т-критерію Стьюдента для парних вибірок критеріїв духовного розвитку особистості студентів, отримані в умовах психолого-педагогічного експерименту (до та після реалізації супроводу)

Парні вибірки критеріїв	Середнє	Стд. відхилення	t	ст.св	Значимість (2-стороння)
Пара 1 Доброзичливість	-2,2400	1,3928	-8,041	24	,000
Пара 2 Соціальна креативність	-53,560	26,2933	-10,185	24	,000
Пара 3 Рефлексивність	-26,8400	7,4480	-18,018	24	,000
Пара 4 Духовний розвиток	-10,5200	9,4168	-5,586	24	,000
Пара 5 Саморозуміння	-8,6800	0,9452	-45,918	24	,000
Пара 6 Загальний показник ОЖ	-24,6400	7,2507	-16,991	24	,000

Додаток С.7

Статистична значущість відмінностей показника розвитку екзистенційного компонента духовності досліджуваних психолого-педагогічного експерименту

	Z (Віллкоксон)				T (Стьюдента)		Значимість (двостороння)			
	E ₁	E ₂	E ₃	E ₄	E ₃	E ₄	E ₁	E ₂	E ₃	E ₄
Приємне проведення часу, відпочинок	-4,456	-4,789	-	-	4,977	-	0,000	0,000	0,000	
Високе матеріальне благополуччя	-4,492	-4,744	-	-2,979	0,433	-	0,000	0,000	0,673	0,003
Пошук і насолода прекрасним	-4,203	-4,179	-1,414	-	-	2,677	0,000	0,000	0,157	0,023
Допомога і милосердя до інших людей	-4,462	-4,714	-1,134	-2,121	-	-	0,000	0,000	0,257	0,034
Любов	-4,215	-4,311	-2,000	-	-	-5,164	0,000	0,000	0,46	0,000
Пізнання нового у світі, природі, людині	-4,421	-4,690	-2,653	-3,017	-	-	0,000	0,000	0,008	0,003
Високий соціальний статус і керування людьми	-4,452	-4,720	-2,646	-	-	-8,032	0,000	0,000	0,008	0,000
Визнання і повага до людей, вплив на оточуючих	-4,493	-4,713	-	-1,656	0,000	-	0,000	0,000	1,000	0,098
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	-4,582	-4,686	-1,633	-	-	2,631	0,000	0,000	0,102	0,025
Спілкування	-1,000	0,000	-	-	0,267	-3,130	0,317	1	0,794	0,01
Здоров'я	-3,466	-3,300	-3,378	-	-	-1,399	0,001	0,001	0,705	0,192

Продовж. С.7

Істина	-4,620	-4,795	-	-2,565 ^b	-7,771	-	0,000	0,000	0,000	0,010
Здоров'я	-3,337	-4,600	-3,211	-3,017	-	-	0,001	0,000	0,001	0,003
Справедливість	-4,663	-4,845	-3,130	-3,025	-	-	0,000	0,000	0,002	0,002
Користь	-4,590	-5,011	-2,716	-	-	1,936	0,000	0,000	0,007	0,082
Доброта	-4,45	-5,012	-3,219	-0,632	-	-	0,000	0,000	0,001	0,527
Прагнення до досконалості	-4,506	-4,915	-3,275	-2,969	-	-	0,000	0,000	0,001	0,003
Гармонія з собою і світом	-4,625	-4,915	-3,275	-1,244	-	-	0,000	0,000	0,001	0,214
Передчуття	-4,582	-4,720	-	-2,507	-17,321	-	0,000	0,000	0,000	0,012
Обов'язок ("треба")	-4,620	-4,915	-3,270	-2,971	-	-	0,000	0,000	0,001	0,003
Совість ("мушу")	-1,000	-1,633	-2,449	-2,456	-	-	0,317	0,102	0,014	0,589
Рішення ("буду")	-4,507	-4,876	- 3,256	- 2,456	-	-	0,000	0,000	0,001	0,014
Сенс ("приймаю")	-4,512	-4,890	- 3,275	- 3,051	-	-	0,000	0,000	0,001	0,002

Примітка: Е 1 – експериментальна група учасників тренінгу, Е 2 – експериментальна група слухачів спецкурсу, Е3 – експериментальна група адиктивних осіб, який надавалась християнсько-орієнтована психотерапевтична допомога, Е4 – експериментальна група невиліковно хворих, яким надавалась християнсько-орієнтована консультативна допомога

Додаток С.8

Описова статистика показників діагностичних параметрів духовного
розвитку особистості досліджуваних

Описова статистика (Експериментальна студентська група N=25)

	N	Розмах	Мінімум	Максимум	Середнє		Стд. відхилення
	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Стд. помилка	Статистика
Совісність	25	4,0	8,0	12,0	10,120	,2788	1,3940
Доброчливість	25	2,0	3,0	5,0	4,080	,1519	,7594
Альтруїзм-егоїзм	25	2,0	10,0	12,0	10,600	,1155	,5774
Особистісна креативність	25	18,0	55,0	73,0	64,640	,7503	3,7514
Соціальна креативність	25	34,0	64,0	98,0	80,400	2,2091	11,0454
Творчий потенціал	25	24,0	24,0	48,0	37,280	1,5127	7,5637
Рефлексивність	25	23,0	116,0	139,0	134,160	1,0781	5,3904
Духовний розвиток	25	30,0	17,0	47,0	32,800	2,0680	10,3401
Потреба в пізнанні	25	5,0	4,0	9,0	6,880	,2728	1,3638
Прагнення до творчості	25	5,0	4,0	9,0	5,720	,3392	1,6961
Саморозуміння	25	5,0	3,0	8,0	4,680	,2752	1,3760
Присмне проведення часу	25	2,0	,0	2,0	1,000	,1155	,5774
Матеріальне благополуччя	25	1,0	,0	1,0	,240	,0872	,4359
Пошук і насолода прекрасним	25	2,0	4,0	6,0	4,560	,1166	,5831
Допомога іншим	25	1,0	5,0	6,0	5,360	,0980	,4899
Любов	25	1,0	5,0	6,0	5,640	,0980	,4899
Пізнання нового	25	2,0	4,0	6,0	5,120	,1451	,7257
Високий соціальний статус і управління людьми	25	1,0	,0	1,0	,240	,0872	,4359
Визнання та повага до людей	25	1,0	2,0	3,0	2,240	,0872	,4359
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	25	1,0	3,0	4,0	3,800	,0816	,4082
Спілкування	25	1,0	3,0	4,0	3,320	,0952	,4761

Продовж. С.8

Здоров'я	25	1,0	4,0	5,0	4,640	,0980	,4899
Здоров'я	25	2,0	1,0	3,0	1,920	,0987	,4933
Істина	25	3,0	3,0	6,0	4,720	,1685	,8426
Справедливість	25	2,0	2,0	4,0	2,960	,0702	,3512
Користь	25	1,0	1,0	2,0	1,160	,0748	,3742
Доброта	25	2,0	4,0	6,0	4,520	,1306	,6532
Прагнення до досконалості	25	2,0	5,0	7,0	5,680	,1114	,5568
Гармонія з собою і світом	25	1,0	6,0	7,0	6,960	,0400	,2000
Передчуваю	25	1,0	1,0	2,0	1,200	,0816	,4082
Треба	25	1,0	1,0	2,0	1,800	,0816	,4082
Мушу	25	1,0	3,0	4,0	3,120	,0663	,3317
Буду	25	2,0	3,0	5,0	3,960	,0702	,3512
Приймаю	25	1,0	4,0	5,0	4,960	,0400	,2000
Загальний показник ОЖ	25	20,0	100,0	120,0	108,800	1,3466	6,7330
Совісність	25	3,0	11,0	14,0	13,360	,1720	,8602
Доброзичливість	25	4,0	4,0	8,0	6,320	,2691	1,3454
Альтруїзм-егоїзм	25	4,0	11,0	15,0	13,120	,2905	1,4526
Особистісна креативність	25	31,0	69,0	100,0	90,760	1,7003	8,5014
Соціальна креативність	25	79,0	85,0	164,0	133,960	4,5696	22,8482
Творчий потенціал	25	25,0	29,0	54,0	48,120	1,1921	5,9604
Рефлексивність	25	16,0	154,0	170,0	161,000	,8756	4,3780
Духовний розвиток	25	35,0	26,0	61,0	43,320	1,6235	8,1175
Потреба в пізнанні	25	4,0	11,0	15,0	13,400	,2160	1,0801
Прагнення до творчості	25	2,0	12,0	14,0	13,040	,1077	,5385
Саморозуміння	25	3,0	12,0	15,0	13,360	,1720	,8602
Присмне проведення часу	25	1,0	3,0	4,0	3,760	,0872	,4359
Матеріальне благополуччя	25	2,0	4,0	6,0	5,080	,1143	,5715
Пошук і насолода прекрасним	25	1,0	3,0	4,0	3,440	,1013	,5066
Допомога іншим	25	2,0	,0	2,0	,440	,1166	,5831
Любов	25	2,0	3,0	5,0	4,240	,1046	,5228
Пізнання нового	25	3,0	,0	3,0	1,400	,1291	,6455

Продовж. С.8

Високий соціальний статус і управління людьми	25	2,0	1,0	3,0	2,360	,1137	,5686
Визнання та повага до людей	25	2,0	4,0	6,0	4,840	,0945	,4726
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	25	1,0	,0	1,0	,680	,0952	,4761
Спілкування	25	2,0	2,0	4,0	3,160	,1376	,6880
Здоров'я	25	2,0	4,0	6,0	5,440	,1424	,7118
Здоров'я	25	,0	5,0	5,0	5,000	,0000	,0000
Істина	25	2,0	2,0	4,0	3,760	,1194	,5972
Справедливість	25	1,0	6,0	7,0	6,120	,0663	,3317
Користь	25	1,0	6,0	7,0	6,880	,0663	,3317
Доброта	25	2,0	1,0	3,0	1,920	,0987	,4933
Прагнення до досконалості	25	1,0	3,0	4,0	3,160	,0748	,3742
Гармонія з собою і світом	25	1,0	1,0	2,0	1,200	,0816	,4082
Передчуваю	25	2,0	3,0	5,0	4,080	,0800	,4000
Треба	25	1,0	4,0	5,0	4,880	,0663	,3317
Мушу	25	1,0	3,0	4,0	3,040	,0400	,2000
Буду	25	1,0	1,0	2,0	1,440	,1013	,5066
Приймаю	25	1,0	1,0	2,0	1,520	,1020	,5099
Загальний показник ОЖ	25	18,0	122,0	140,0	133,440	,8126	4,0628
N валідних (вцілому)	25						

Описова статистика (Експериментальна група адиктивних осіб N =13)

	N	Розмах	Мінімум	Максимум	Середнє		Стд. відхилення
	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Стд. помилка	Статистика
Совісність	13	3,0	6,0	9,0	7,462	,2912	1,0500
Добррозичливість	13	3,0	2,0	5,0	2,923	,2878	1,0377
Альтруїзм-еґоїзм	13	4,0	6,0	10,0	7,385	,3846	1,3868

Продовж. С.8

Особистісна креативність	13	28,0	53,0	81,0	63,231	2,2018	7,9389
Соціальна креативність	13	54,0	36,0	90,0	64,615	4,5285	16,3276
Творчий потенціал	13	26,0	19,0	45,0	28,923	2,6444	9,5347
Рефлексивність	13	30,0	87,0	117,0	107,077	2,8475	10,2669
Духовний розвиток	13	17,0	18,0	35,0	27,077	1,9197	6,9217
Потреба в пізнанні	13	2,0	3,0	5,0	3,769	,2011	,7250
Прагнення до творчості	13	2,0	3,0	5,0	4,231	,2011	,7250
Саморозуміння	13	1,0	4,0	5,0	4,231	,1216	,4385
Присмне проведення часу	13	2,0	4,0	6,0	5,231	,2308	,8321
Матеріальне благополуччя	13	1,0	5,0	6,0	5,462	,1439	,5189
Пошук і насолода прекрасним	13	1,0	3,0	4,0	3,692	,1332	,4804
Допомога іншим	13	1,0	,0	1,0	,308	,1332	,4804
Любов	13	1,0	4,0	5,0	4,154	,1042	,3755
Пізнання нового	13	1,0	1,0	2,0	1,769	,1216	,4385
Високий соціальний статус і управління людьми	13	1,0	2,0	3,0	2,923	,0769	,2774
Визнання та повага до людей	13	1,0	4,0	5,0	4,462	,1439	,5189
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	13	1,0	,0	1,0	,769	,1216	,4385
Спілкування	13	2,0	2,0	4,0	3,231	,2011	,7250
Здоров'я	13	1,0	5,0	6,0	5,769	,1216	,4385
Здоров'я	13	3,0	1,0	4,0	2,692	,4142	1,4936
Істина	13	,0	3,0	3,0	3,000	,0000	,0000
Справедливість	13	1,0	1,0	2,0	1,923	,0769	,2774
Користь	13	3,0	1,0	4,0	2,385	,4317	1,5566
Доброта	13	1,0	5,0	6,0	5,154	,1042	,3755
Прагнення до досконалості	13	,0	7,0	7,0	7,000	,0000	,0000
Гармонія з собою і світом	13	1,0	5,0	6,0	5,846	,1042	,3755
Передчуваю	13	1,0	1,0	2,0	1,462	,1439	,5189
Треба	13	1,0	1,0	2,0	1,538	,1439	,5189

Продовж. С.8

Мушу	13	1,0	3,0	4,0	3,385	,1404	,5064
Буду	13	1,0	3,0	4,0	3,615	,1404	,5064
Приймаю	13	,0	5,0	5,0	5,000	,0000	,0000
Загальний показник ОЖ	13	23,0	64,0	87,0	76,923	2,7490	9,9118
Совісність	13	4,0	9,0	13,0	11,308	,3649	1,3156
Доброзичливість	13	2,0	3,0	5,0	3,846	,2221	,8006
Альтруїзм-егоїзм	13	6,0	7,0	13,0	10,077	,5934	2,1394
Особистісна креативність	13	25,0	75,0	100,0	89,615	1,8795	6,7767
Соціальна креативність	13	57,0	85,0	142,0	119,769	4,7558	17,1472
Творчий потенціал	13	18,0	33,0	51,0	42,769	1,8298	6,5974
Рефлексивність	13	33,0	113,0	146,0	130,923	3,5903	12,9452
Духовний розвиток	13	29,0	34,0	63,0	52,308	2,3517	8,4792
Потреба в пізнанні	13	3,0	8,0	11,0	9,923	,2392	,8623
Прагнення до творчості	13	2,0	7,0	9,0	7,923	,1369	,4935
Саморозуміння	13	2,0	9,0	11,0	10,462	,1831	,6602
Приємне проведення часу	13	1,0	3,0	4,0	3,923	,0769	,2774
Матеріальне благополуччя	13	1,0	5,0	6,0	5,385	,1404	,5064
Пошук і насолода прекрасним	13	1,0	3,0	4,0	3,846	,1042	,3755
Допомога іншим	13	1,0	,0	1,0	,538	,1439	,5189
Любов	13	1,0	4,0	5,0	4,462	,1439	,5189
Пізнання нового	13	2,0	,0	2,0	,923	,1369	,4935
Високий соціальний статус і управління людьми	13	1,0	2,0	3,0	2,385	,1404	,5064
Визнання та повага до людей	13	1,0	4,0	5,0	4,462	,1439	,5189
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	13	1,0	,0	1,0	,462	,1439	,5189
Спілкування	13	2,0	2,0	4,0	3,154	,1910	,6887
Здоров'я	13	1,0	5,0	6,0	5,692	,1332	,4804
Здоров'я	13	3,0	4,0	7,0	5,846	,2493	,8987
Істина	13	3,0	4,0	7,0	5,615	,3109	1,1209
Справедливість	13	6,0	1,0	7,0	5,692	,4721	1,7022

Продовж. С.8

Користь	13	3,0	4,0	7,0	4,538	,2683	,9674
Доброта	13	2,0	1,0	3,0	2,154	,2221	,8006
Прагнення до досконалості	13	4,0	1,0	5,0	2,538	,3323	1,1983
Гармонія з собою і світом	13	1,0	1,0	2,0	1,615	,1404	,5064
Передчуваю	13	1,0	4,0	5,0	4,538	,1439	,5189
Треба	13	1,0	4,0	5,0	4,462	,1439	,5189
Мушу	13	1,0	2,0	3,0	2,923	,0769	,2774
Буду	13	1,0	1,0	2,0	1,308	,1332	,4804
Приймаю	13	2,0	1,0	3,0	1,769	,1662	,5991
Загальний показник ОЖ	13	24,0	100,0	124,0	111,692	2,4268	8,7501
N валідних (вцілому)	13						

Описова статистика (Експериментальна група невиліковно хворих осіб (N =11))

	N	Розмах	Мінімум	Максимум	Середнє		Стд. відхилення
	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Статистика	Стд. помилка	Статистика
Совісність	11	5,0	9,0	14,0	11,091	,4564	1,5136
Доброзичливість	11	3,0	3,0	6,0	4,182	,2264	,7508
Альтруїзм-егоїзм	11	5,0	9,0	14,0	10,545	,4126	1,3685
Особистісна креативність	11	28,0	43,0	71,0	62,636	2,5841	8,5706
Соціальна креативність	11	58,0	63,0	121,0	90,182	5,1076	16,9400
Творчий потенціал	11	25,0	32,0	57,0	42,909	2,8840	9,5651
Рефлексивність	11	32,0	112,0	144,0	129,727	3,4459	11,4288
Духовний розвиток	11	29,0	21,0	50,0	36,182	3,0025	9,9581
Потреба в пізнанні	11	4,0	8,0	12,0	10,364	,4322	1,4334
Прагнення до творчості	11	3,0	7,0	10,0	8,545	,2817	,9342
Саморозуміння	11	4,0	7,0	11,0	9,364	,4106	1,3618
Приємне проведення часу	11	3,0	,0	3,0	1,364	,2439	,8090
Матеріальне благополуччя	11	4,0	,0	4,0	2,636	,3377	1,1201
Пошук і насолода прекрасним	11	2,0	3,0	5,0	4,182	,1818	,6030
Допомога іншим	11	3,0	3,0	6,0	4,727	,2371	,7862
Любов	11	1,0	4,0	5,0	4,273	,1408	,4671

Продовж. С.8

Пізнання нового	11	2,0	1,0	3,0	2,182	,1818	,6030
Високий соціальний статус і управління людьми	11	3,0	,0	3,0	,818	,3770	1,2505
Визнання та повага до людей	11	1,0	2,0	3,0	2,364	,1521	,5045
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	11	1,0	,0	1,0	,545	,1575	,5222
Спілкування	11	2,0	2,0	4,0	3,091	,2506	,8312
Здоров'я	11	1,0	5,0	6,0	5,727	,1408	,4671
Здоров'я	11	1,0	1,0	2,0	1,182	,1220	,4045
Істина	11	1,0	6,0	7,0	6,636	,1521	,5045
Справедливість	11	6,0	1,0	7,0	2,909	,5470	1,8141
Користь	11	4,0	2,0	6,0	3,636	,3377	1,1201
Доброта	11	4,0	2,0	6,0	3,727	,3328	1,1037
Прагнення до досконалості	11	4,0	2,0	6,0	4,909	,3682	1,2210
Гармонія з собою і світом	11	5,0	2,0	7,0	5,273	,4491	1,4894
Передчуваю	11	4,0	1,0	5,0	2,636	,3636	1,2060
Треба	11	3,0	1,0	4,0	2,455	,3402	1,1282
Мушу	11	4,0	1,0	5,0	2,909	,3149	1,0445
Буду	11	3,0	1,0	4,0	2,636	,4322	1,4334
Приймаю	11	3,0	2,0	5,0	4,636	,2787	,9244
Загальний показник ОЖ	11	22,0	102,0	124,0	117,636	2,4690	8,1887
Совісність	11	3,0	11,0	14,0	12,909	,3149	1,0445
Доброчинність	11	2,0	5,0	7,0	5,818	,2264	,7508
Альтруїзм-егоїзм	11	3,0	12,0	15,0	13,545	,2817	,9342
Особистісна креативність	11	38,0	58,0	96,0	84,455	3,7304	12,3723
Соціальна креативність	11	54,0	99,0	153,0	128,091	5,1969	17,2363
Творчий потенціал	11	10,0	41,0	51,0	48,091	,8141	2,7002
Рефлексивність	11	15,0	154,0	169,0	160,273	1,4084	4,6710
Духовний розвиток	11	19,0	46,0	65,0	52,818	1,9625	6,5087
Потреба в пізнанні	11	2,0	12,0	14,0	12,818	,2264	,7508
Прагнення до творчості	11	4,0	10,0	14,0	12,000	,3814	1,2649
Саморозуміння	11	3,0	11,0	14,0	12,727	,2727	,9045
Приємне проведення часу	11	1,0	3,0	4,0	3,818	,1220	,4045
Матеріальне благополуччя	11	3,0	,0	3,0	1,273	,2727	,9045
Пошук і насолода прекрасним	11	1,0	4,0	5,0	4,727	,1408	,4671
Допомога іншим	11	2,0	4,0	6,0	5,455	,2073	,6876

Продовж. С.8

Любов	11	1,0	5,0	6,0	5,727	,1408	,4671
Пізнання нового	11	2,0	3,0	5,0	4,000	,1348	,4472
Високий соціальний статус і управління людьми	11	1,0	,0	1,0	,273	,1408	,4671
Визнання та повага до людей	11	2,0	1,0	3,0	1,818	,1818	,6030
Соціальна активність для досягнення позитивних змін у суспільстві	11	2,0	,0	2,0	1,182	,1818	,6030
Спілкування	11	1,0	3,0	4,0	3,364	,1521	,5045
Здоров'я	11	2,0	3,0	5,0	4,455	,2073	,6876
Здоров'я	11	1,0	2,0	3,0	2,727	,1408	,4671
Істина	11	1,0	4,0	5,0	4,818	,1220	,4045
Справедливість	11	2,0	1,0	3,0	2,091	,1626	,5394
Користь	11	2,0	2,0	4,0	3,818	,1818	,6030
Доброта	11	1,0	1,0	2,0	1,545	,1575	,5222
Прагнення до досконалості	11	1,0	1,0	2,0	1,727	,1408	,4671
Гармонія з собою і світом	11	2,0	4,0	6,0	4,545	,2817	,9342
Передчуваю	11	1,0	3,0	4,0	3,909	,0909	,3015
Треба	11	,0	5,0	5,0	5,000	,0000	,0000
Мушу	11	1,0	3,0	4,0	3,091	,0909	,3015
Буду	11	,0	1,0	1,0	1,000	,0000	,0000
Приймаю	11	,0	2,0	2,0	2,000	,0000	,0000
Загальний показник ОЖ	11	18,0	122,0	140,0	132,364	1,5683	5,2014
N валідних (вцілому)	11						

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абульханова К.О. Методологічне значення категорії суб'єкта для сучасної психології /К.Абульханова // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг.ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – 360 с. – С. 37-51
2. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни / К. Абульханова-Славская. – М.: Мысль, 1991. – 301 с.
3. Абульханова-Славская К.А. Типология активности личности / К.Абульханова-Славская // Психологический журнал. – 1985. – [Т.6]. – №5. – С. 3-18.
4. Аванесова Г.А. Трактовка духовной культуры и духовности в отечественной аналитике в прошлом и тепер / Г. Аванесова // Вестник московского ун-та. Серия 7. Философия. – 1998. – №4. – С. 3-17.
5. Августин Аврелий, Блез Паскаль. Лабиринты души. / Аврелий Августин, Паскаль Блез. – Симферополь: “Реномо”, 1998. – 416 с.
6. Аврелий Марк. К себе самому / Марк Аврелий // [изд. подгот. В.Б. Черниговский.]. – М.: Алетея, Новый Акрополь, 1998. – 224 с.
7. Агафонов А.Ю. Человек как смысловая модель мира. Прологомены к психологической теории смысла / А.Ю. Агафонов. – Самара: Издательский Дом “БАХРАХ – М”, 2000. – 336 с.
8. Адлер А. Индивидуальная психология / А.Адлер // История зарубежной психологии (30-60-е гг. XX в.) / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан – М: Изд-во Моск. ун-та. 1986. – С. 130-140.
9. Адлер А. Наука жить: Пер. с англ. и нем. / А.Адлер. – К.: Port-Royal, 1997. – 288 с.
10. Алипий архимандрит, Исая архимандрит. Догматическое богословие / Архимандрит Алипий, Архимандрит Исая. – Св.-Тр. Сергиева Лавра, 1998. – 288 с.

11. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К.Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк; [сост. В.В. Зеленский, А.М. Руткевич]. – М.: Мартис, 1995. – 320 с.
12. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания / Б.Г. Ананьев. – 3-е изд. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.
13. Андрущенко В.П. Стратегія для освіти. З матеріалами звіту відділу філософії та прогнозування розвитку освіти Інституту вищої освіти АПН України / В.П. Андрущенко // Вища освіта України. – 2006. – № 3. – С. 5-9.
14. Анцыферова Л.И. Архетипическая теория развития личности Карла Густава Юнга / Л.И. Анцыферова // Психологический журнал. – 2000. – [Т. 21]. – № 21. – С. 16-26.
15. Анцыферова Л.И. Связь морального сознания с нравственным поведением человека (по материалах исследований Лоуренса Кольберга и его школы) / Л.И. Анцыферова // Психологический журнал. – 1999. – [Т. 20]. – № 3. – С. 5-17.
16. Асмолов А.Г. Психология личности / А.Г. Асмолов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 367 с.
17. Асмолов А.Г., Братусь Б.С., Петровский В.А., Субботский Е.В., Хараш А.У. О смысловых образованиях личности / А.Г. Асмолов, Б.С. Братусь, Е.В. Субботский, А.У. Хараш // Взаимодействие коллектива и личности в коммунистическом воспитании: Тез. – Таллин: ПТИ, 1979. – С. 111-119.
18. Ассаджоли Р. Психосинтез. Пер. с англ. / Р. Ассаджоли. – М.: “Рефл-бук”, К.: “Ваклер”, 1997. – 320 с.
19. Афанасьев И. Церковь Духа Святого / И. Афанасьев. – Рига: Балтос, 1994. – 326 с.
20. Бабушкин В.У. О природе философского знания / В.У. Бабушкин. – М.: Наука, 1978. – 208 с.
21. Багрянний І. Сад Гетсиманський / І. Багрянний. – Київ: Національний книжковий проект, – 2008. – 512 с.

22. Бакли Р., Кэйпл Дж. Теория и практика тренинга / Р. Бакли, Дж.Кейпл. – СПб: Питер, 2002. – 352 с.
23. Балл Г.О. До визначення засад раціогуманістичного підходу в методології психологічної науки / Г.О. Балл // Психологія і суспільство. – 2000. – №2. – С.74-90.
24. Балл Г.О. Орієнтири сучасного гуманізму (в суспільній, освітній, психологічній сферах) / Г.О. Балл. – К.: Рівне: Видавець Олег Зень, 2007. – 172 с.
25. Балл Г.О. Про психологічний зміст особистісної свободи / Г.О. Балл // Педагогіка та психологія. – 1996. – № 6. – С. 18-26.
26. Беличева С.А. Общение как процесс социальной типизации и индивидуализации / С.А. Беличева // Психология личности и образ жизни / Отв. ред. Шорохова Е.В. – М.: Наука, 1987. – С. 34-38.
27. Белорусов С.А. Психология духовности, веры и религии / Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / С.А. Белорусов ; сост. К.В. Сельченко. – Мн.:Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 92-146.
28. Беляев И.А. Человеческая целостность в теоцентрическом измерении / И.А.Беляев // Вестник ОГУ. – 2003 – № 6 – С. 4-8.
29. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды / Н.А. Бердяев; ред.-сост. Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская: Акад. пед. и социальных наук: Московский психолого-социальный ин-т. – М.: Изд-во “Флинта”, 1999. – 312 с.
30. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения / Н.А.Бердяев. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2001. – 624 с.
31. Бех И.Д. Психологические основы нравственного развития личности: автореф. на соискание учен. ступени д-ра психол. наук: спец. 19.00.07. / И.Д. Бех. – К., 1992. – 42 с.
32. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. Навч.-метод. Посібник / І.Д. Бех. – К.: Либідь, 2003. – Кн.1 – 280 с.

33. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. Навч.-метод. Посібник / І.Д. Бех. – К.: Либідь, 2003. – Кн.2 – 344 с.
34. Бех І.Д. Воля як вища психічна функція у розвитку особистості // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. – Ч.1. / І.Д. Бех. – К., 1994. – С. 399-401.
35. Бех І.Д. Духовні цінності в розвитку особистості / І.Д. Бех // Педагогіка і психологія. – 1997. – № 1. – С. 124-129.
36. Бех І.Д. Проблема особистісних цінностей: стан і орієнтири дослідження // Українська психологія: сучасний потенціал: Матеріали четвертих Костюківських читань 25.03.96: В 3 т. – Т. 1. / І.Д. Бех. – К.: Ін-т психології АПН України, 1996. – С. 57-67.
37. Блум Антоній, Митрополит Сурозький. Молитва й життя / Антоній Блум. – Суми: Видання уманського Свято-Миколаївського собору Черкаської єпархії УПЦ, 2002. – 94 с.
38. Богданов В.А. Системологическое моделирование личности в социальной психологии / В.А. Богданов. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1987. – 143 с.
39. Божович Л.И. Психологические особенности развития личности подростка / Л.И. Божович. – М.: Знание, 1979. – 39 с.
40. Борисенко З.Т. Місце духовності у становленні громадянина України / З.Т. Борисенко // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського ун-ту, 2000. – Вип. 5. – Ч. 2. С. 241-244.
41. Боришевський М.Й. Духовні цінності в становленні особистості – громадянина / Й.М. Боришевський // Педагогіка і психологія. – 1997. – № 1. – С. 144-150.
42. Боришевський М.Й. Духовність як міра довершеності особистості / Боришевський // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України / За ред. С.Д. Максименка. Т. VIII, вип.6. – К., 2006. – С.26-31.

43. Боришевський М.Й. Національна самосвідомість у громадянському становленні особистості / М.Й. Боришевський. – Київ. – 2000. – 63 с.
44. Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века / Б.С. Братусь // Вопросы психологии. – 1993. – № 1 – С. 6-13.
45. Братусь Б.С. Нравственное сознание личности (Психологическое исследование) / Б.С. Братусь . – М.: Знание, 1985. – 64 с.
46. Братусь Б.С., Воейков В.Л., Воробьев С.Л. и др. Начала христианской психологии: учеб. пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, СюЛю Воробьев / [отв. ред. Братусь Б.С.]. – М. : Наука, 1995. – 235 с.
47. Братусь Б.С. (22 листопада 2002). *Выступление на симпозиуме “Христианская психология и гуманитарные практики”* [Электронный ресурс] / Б.С. Братусь. – режим доступа: URL <http://mmk-mission.ru/antropconf/2002bratus.html> (20 квітня 2007).
48. Братусь Б.С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии / Б.С. Братусь // Вопросы психологии. – 1998 – №1 – С. 72-79.
49. Братусь Б.С. До проблеми людини у психології / Б.С. Братусь // *Методологічні і теоретичні проблеми психології: Хрестоматія / Упорядкування – З.С. Карпенко, І.М. Гоян. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – С. 4-11.*
50. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии / Б.С. Братусь // Вопросы психологии, 1997. – №5. – С. 3-19.
51. Братусь Б.С. *От гуманитарной парадигмы в психологии к парадигме эсхатологической* [Электронный ресурс] / Б.С. Братусь. – режим доступа: URL <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/psychsci0.htm> (20 березня 2008).
52. Брушлинский А.В. Проблемы психологии субъекта / А.В. Брушлинский . – М: Институт психологии РАНС, 1994. – 109 с.
53. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. / М.Бубер. – [год ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова]. – М.: Республика, 1995. – 464 с.

54. Булах І.С. Психологія особистісного зростання підлітка: Монографія/ І.С. Булах. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2003. – 340 с.
55. Булах І.С. Психологічні механізми особистісного зростання підлітків/ І.С. Булах// Проблеми сучасної психології: зб. Наук.праць К.: НПУ ім. Івана Огієнка Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України, 2010. – Вип. 8. – С. 104-115.
56. Василенко Л.И. О познавательном значении религиозного опыта / Л.И. Василенко // Весник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2006. Вып.1 (16). – С.23-44.
57. Васильков В.М. Обґрунтування проектно-орієнтованої моделі професійного становлення особистості / В.М. Васильков // Психологія. Збірник наукових праць. Національний у-т імені Драгоманова. Випуск 12. – 2001. – С. 333-337.
58. Василюк Ф.Е. Исповедь и психотерапия / Ф.Е. Василюк // Психотерапевтический журнал. – 2004. – №4. – С.79-91.
59. Василюк Ф.Е. Методологический анализ в психологии / Ф.Е. Василюк. – М.: Смысл, 2003. – 240 с.
60. Василюк Ф.Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф.Е. Василюк. – М.: Смысл, 2005. – 191 с.
61. Василюк Ф.Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций) / Ф.Е. Василюк. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1984. – 200 с.
62. Вдовина И.С. В поисках “личностных” форм бытия (персоналистские учения о человеке / Буржуазная философская антропология XX века / И.С. Вдовина. – М.: Наука, 1986. – С. 90-104.
63. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ “Перун”, 2002. – 1440 с.
64. Вера, молитва, любовь: Сборник. Выпуск 1. – М.: Русский Духовный Центр, 1994. – 160 с.
65. Веселова Е.К. *Психологические аспекты веры* [электронный ресурс] / Е.К. Веселова. – Режим доступа <http://pokrow-forum.ru/> .

66. Водопівець І. Еклезіологія / Пер. з італ. М.Димид / І. Водопівець. – Рим-Львів. – 1994. – 288 с.
67. Возняк С.М. Філософія як теоретична основа загальнолюдського та національного в структурі духовності особистості / Єдність національного та загальнолюдського у формуванні морально-духовних цінностей / С.М. Возняк // Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 5-9.
68. Воронов Л., протоиерей. Догматическое богословие / Протоиерей Л.Воронов . – СПб: Дух. Акад., 1994. – 96 с.
69. Воскресенский Б.А., Виноградова Л.С. О некоторых аспектах религиозно-ориентированной психотерапии [электронный ресурс] / Б.А. Воскресенский, Л.С. Виноградова. – Режим доступа: <http://npar.ru> .
70. Выготский Л.С. Психология / Л.С. Выготский. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 1008 с.
71. Выготский Л.С. Собрание сочинений в 6-ти томах / Л.С. Выготский. – М.: Педагогика, 1982-1984. – [Т.4]: Детская психология. – 242 с.
72. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988. – 452 с.
73. Гарвей Джон. Жити молитвою щоденно // Сопричастя. Міжнародний богословський часопис. Про молитву / Джон Гарвей. – 1997. – №2 . – 127 с.
74. Гегель Г. Философия религии: т.1-2 / Г.Гегель. – М., 1975-77 г.
75. Гинзбург М.Р. Личностное самоопределение как психологическая проблема / М.Р. Гинзбург // Вопросы психологии. – 1988. – № 2. – С.19-26.
76. Горак Г.І. Філософія: курс лекцій / Г.І.Горак. – К.: Вілбор, 1997. – 272 с.
77. Гостев А.А., Елисеев В.А., Фомин А.Г. К проблеме концептуально-терминологического перевода свято-отеческих описаний психологических реалий / А.А. Гостев, В.А. Елисеев, А.Г. Фомин // История отечественной и мировой психологической мысли: Постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее: Материалы международной конференции по истории психологии “IV московские встречи”, 26-29 июня 2006 г. / Отв. ред. А.Л. Журавлев, В.А. Кольцова, Ю.Н. Олейник. – М.: Издательство “Институт психологи РАН”. – 2006. – С.177-187

78. Грановская Р.М. Психология веры / Р.М. Грановская. – СПб.: Издательство “Речь”, 2004. – 576 с.
79. Гриневич В. Наша пасха з Христом / В.Гриневич. – Люблін. – 1987. – [Т.2]. – 422 с.
80. Гроф К., Гроф С. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом / Пер. с англ. А. Ригина, А. Киселева / К. Гроф, С. Гроф. – М.: ООО “Издательство АСТ” и др., 2003. – 377 с.
81. Гроф С. Области человеческого бессознательного: Пер. с англ. / С. Гроф. – М.: Изд-во Трасперсонального института, 1994. – 278 с.
82. Гуардини Р. Человек и вера / Р.Гуардини. – Брюссель, 1994. – 331 с.
83. Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд: для чого ми живемо, і яке наше місце у світі / Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М.А. Жукалюка / Д. Гудінг, Дж. Леннокс. – Львів, МБ, 2008. – [Т. 1]. – 416 с.
84. Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд: для чого ми живемо, і яке наше місце у світі / Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М.А. Жукалюка / Д. Гудінг, Дж. Леннокс. – Львів, МБ, 2008. – [Т. 2]. – 376 с.
85. Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд: для чого ми живемо, і яке наше місце у світі / Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М.А. Жукалюка / Д. Гудінг, Дж. Леннокс. – Львів, МБ, 2008. – [Т. 3]. – 480 с.
86. Гуманістична психологія: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. / Упорядники й наукові редактори Р. Трач, Г. Балл (Україна). – К.: Університетське видавництво “Пульсари”, 2001. – [Т.1]. – 252 с.
87. Гуманістична психологія: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / упоряд. Г. Балл, Р. Трач. – 2005. – [Т.2] – 279 с.
88. Гуревич П.С. Философская антропология: Учебное пособие / П.С. Гуревич. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.
89. Давыдов В.В. О понятии личности в современной психологии / В.В.Давыдов // Психологический журнал. – 1968. – [Т. 9.] – № 9. – С. 22-32.

90. Давыдов В.В. Проблемы развивающего обучения: Опыт теоретического и экспериментального психологического исследования / В.В. Давыдов. – М.: Педагогика, 1986. – 240 с.
91. Дайчер Тадеуш. Роздуми про віру / Перек. з пол. Л. Хмельковського / Тадеуш Дайчер. – Львів-Київ: Монастир Монахів Студійського Уставу, видавничий відділ “Свічадо”, Домініканське видавництво Коледжу Католицької Теології св. Томи Аквінського “Кайрос”, 1997. – 174 с.
92. Джеймс У. Воля к вере / У.Джеймс; [пер. с англ. Сост. Л.В. Блинников, А.П. Поляков]. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
93. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У.Джеймс; [пер. с англ.]. – М.: Наука, 1993.
94. Джоунс С., Батмен Р. *Христианская психотерапия*. [Електронний ресурс] / Р.Батмен, С.Джоунс. – Режим доступу: <http://noelrt.com> .
95. Джуссани Луиджи. Реальность, разум и религия / Луиджи Джуссани. – Милан, 1991. – 232с.
96. Діалогічна взаємодія у навчально-виховному процесі загальноосвітньої школи: Книга для вчителя / за ред. К.О. Балла, О.В. Киричука, Р.М. Шамелашвілі. – К.: ЗМН. – 1997. – 136 с.
97. Дільтей В. Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія / В.Дільтей. – К., 1996. – С.33-60.
98. Дмитерко Х.М. Інтуїтивно-особистісний сенс буття в супереч можливості самогубства / Х.М. Дмитерко // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського ун-ту, 2000. – Вип. 5. – Ч. 2. – С. 254-259.
99. Догматичне богослов'я Католицької Церкви / упор. М. Добош. – Л.: Стрім, 1994. – 511 с.
100. Документи II Ватиканського Собору, конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 39 с.

101. Донченко О.А. Фрактальність психіки і суб'єктність / О.А. Донченко // Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг. ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – С. 117-143.
102. Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – 388 с.
103. Дудко Дмитрий. О нашем уповании. Беседы / Дмитрий Дудко. – Париж, 1975. – 272 с.
104. Духовне оновлення суспільства / За ред. В. П. Андрущенко, Е. М. Бабасова. – К.: Либідь, 1990. – 197 с.
105. Евдокимов П. Православие / П. Евдокимов. – М.: ББИ, 2002. – 505 с.
106. Евмений Игумен. Задачи пастыря и задачи психотерапевта [Електронний ресурс] / Игумен Евмений. – Режим доступу: <http://reshma.nov.ru/psychology/hristianska/zadachi.htm>
107. Екологічне вчення Церкви: Папа Іван Павло II на тему створіння та екології / переклад з нім., за ред. В. Шеремети. – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2006. – 99 с.
108. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник / А.М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
109. Життєві кризи особистості: Наук.-методичний посібник: У 2 ч. / Ред. рада: В.М. Доній, Г.М. Несен, Л.В. Сохань, І.Г. Єрмагов та ін. – К.: ІЗМН, 1998. – Ч.1: Психологія життєвих криз. – 360 с.
110. Життя у Христі: Моральна катехиза. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – 180 с.
111. Заветный С.А. Личность и общество: проблемы и перспективы управления. Монография / С.А. Заветный. – К.: Изд. ПАРАПАН, 2008. – 256 с.
112. Затворник Теофан. Про покаяння / Теофан Затворник. – Львів: Свічадо, 2006. – 200 с.
113. Зеличенко А.И. Психология духовности / А.И. Зеличенко. – М., Издательство Трансперсонального Института, 1996. – 400 с.

114. Зинченко В.П. Общество на пути к “человеку психологическому” / В.П. Зинченко // Вопросы психологии. – 2008. – № 3. – С. 3-10.
115. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации / В.П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1993. – № 4. – С. 15-19.
116. Зинченко В.П. Миры сознания и структура сознания / В.П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1991. – № 2. – С. 15-36.
117. Зинченко В.П. От классической к органической психологии / В.П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1996. – № 5. – С. 7-20.
118. Зинченко В.П. Перспектива ближайшего развития развивающего образования / В.П. Зинченко // Психологическая наука и образование. – 2000. – № 2. – С. 18-44.
119. Зинченко В.П. Предмет психологии? Подъем по духовной вертикали / В.П. Зинченко // Человек. – 2001. – №5. – С.5-23.
120. Зинченко В.П. Развитие зрения в контексте общего духовного развития человека / В.П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1988. – № 6. – С. 12-18.
121. Зинченко В.П. Размышления о душе и ее воспитании / В.П. Зинченко // Вопросы философии. – 2002. – №2. – С. 119-136.
122. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры: Психология личности в трудах отечественных психологов / В.В. Знаков . – СПб: Издательство “Питер”, 2000. – С. 426-436.
123. Знаков В.В. Понимание как проблема психологии человеческого бытия / В.В. Знаков // Психологический журнал. – 2000. – [Т.21]. – № 2. – С. 7-15.
124. Знаков В.В. Психология понимания правды / В.В. Знаков. – СПб., 1999. – 281 с.
125. Знаков В.В. Психология понимания: Проблемы и перспективы / В.В. Знаков. – М.: Изд-во “Институт психологии РАН”, 2005. – 448 с.
126. Иван Павло II Енцикліка “Євхаристія” [Електронний ресурс] / Иван Павло II. – Режим доступу: <http://www.christusimperat.org/node/122>
127. Иван Павло II. Енцикліка “Спаситель людини” [Електронний ресурс] / Иван Павло II. – Режим доступу: <http://www.christusimperat.org/node/122>

128. Іванчіч Т. Діагностика душі й агіотерапія [пер. О. Гладкий] / Т.Іванчіч . – Львів: Свічадо, 2008. – 296 с.
129. Ильин И.А. О субъективности религиозного опыта / Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко / И.А.Ильин. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 147-191.
130. Ильичёва И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней) : учебное пособие / И.М. Ильичева. – Воронеж: МПСИ: МОДЭК, 2003. – 208 с.
131. Ильичёва И.М. Введение в психологию духовности / И.М. Ильичева . – М.: Изд-во: МПСИ, – 2006. – 350 с.
132. Ильичёва И.М. Психология духовности: дис. ... доктора психол. наук: 19.00.01 / Ильичёва Ирина Михайловна. – Санкт-Петербург, 2003. – 450 с.
133. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто. – Киев: АО “ИТН”, – 2002. – 325 с.
134. Ирибаджаков Н. Критика метафизического разума / Н. Прибаджаков. – М.: Прогресс, 1983. – 488 с.
135. Йоан Павло II. Енцикліка “Євангелія життя”/ Йоан Павло II; [за ред. Софрона Мудрого]. – Ватикан, 1995. – 160 с.
136. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації: пер. з нім. / Г. Йонас. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
137. Каган М.С. И вновь о сущности человека / М.С. Каган // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Сб. статей. Вып. 1 / под ред. Маркова Б.В., Солонина Ю.Н., Парцвания В.В. – СПб.: Петрополис, 2001. – С. 48-67.
138. Каган М.С. О духовном (Опыт категориального анализа) / М.С. Каган // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91-102.
139. Казак Валентина. Молитва как особое состояние сознания [Электронный ресурс] / Валентина Казак. – Режим доступа: http://www.rd.rusk.ru/99/rd7/home7_22.htm

140. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Сумерки богов / А.Камю; сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. – С. 222-318.
141. Караульна Н.В. Духовність як чинник самовизначення людини. – Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.0003 / Н.В.Караульною – Київ. нац. ун-т. імені Тараса Шевченка. – К., 2000. – 18 с.
142. Карпенко З.С. Історичні модифікації принципу детермінізму в психологічній персонології / Карпенко З.С. // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. 2008. Спеціальний випуск. – С.53-59
143. Карпенко З.С. Аксіологічна психологія особистості / Карпенко З.С. . – Івано-Франківськ.: Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
144. Карпенко З.С. Аксіопсихологія особистості / Карпенко З.С. – К.: ТОВ “Міжнар. фін. агенція”, 1998. – 220 с.
145. Карпенко З.С. Герменевтика психологічної практики / Карпенко З.С. – К.: РУТА, 2001. – 160 с.
146. Карпенко З.С. Експериментальна психологія: Методичні рекомендації до практичного курсу / Карпенко З.С. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 76 с.
147. Карпенко З.С. Картографія інтегральної суб’єктності: пост-постмодерністський проект / Карпенко З.С. // Людина. Суб’єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг.ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – 360 с. – С. 157-175.
148. Карпенко З.С. Філософсько-психологічний зміст діалогу / Карпенко З.С. // Психологія та педагогіка. – 1998. – №3. – С. 105-112.
149. Карпенко З.С. Ціннісні виміри індивідуальної свідомості / Карпенко З.С. // Методологічні і теоретичні проблеми психології: Хрестоматія / Упорядкування – З.С. Карпенко, І.М. Гоян. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 128. – С. 55-67.
150. Карпов А.В. Рефлексивность как психическое свойство и методика ее диагностики / А.В. Карпов // Психологический журнал. – 2003. – Т. 24. – № 5. – С. 45-57.

151. Карпова Н.Л. Психологические, философские и аксиологические проблемы смысла жизни (обзор материалов симпозиума) / Н.Л. Карпова // Психологический журнал. – 1999. – Т. 20. – № 1. – С. 135-138.
152. Каррель А. О молитве / А. Каррель // Религия, философия и наука. – М., 1967. – 31 с.
153. Катехизм католицької церкви. – Львів: Видавництво “Місіонер”, 2002. – 772 с.
154. Киприан (Керн), архимандрит. Евхаристия / Архимандрит Киприан (Керн). – М.: Храм Святых Космы и Демьяна, 2001. – 208 с.
155. Киричук О.В. Концепція організації навчально-виховного процесу у школі розвитку / О.В. Киричук // Рідна школа. – 1994. – № 6. – С. 3-6.
156. Киричук О.В. На шляху до Людини Духовної (Духовно-катарсична активність вихованця як показник ефективності педагогічної системи освітнього закладу) / О.В. Киричук // Директор школи, ліцею, гімназії. – 2000. – № 2. – С.50-58.
157. Киричук О.В. Психологія суб'єктної активності особистості / О.В. Киричук. – К., 1993. – 227с.
158. Киричук О.В., Карпенко З.С. Метаморфози духу: До питання про предмет гуманітарної психології / О.В. Киричук, З.С. Карпенко // Педагогіка і психологія. – 1994. - №4. – С.3-8.
159. Киричук О.В., Карпенко З.С. Рівні суб'єктності та індикатори духовності людини / О.В. Киричук, З.С. Карпенко // Педагогіка і психологія. – 1995. – № 3. – С. 3-12.
160. Киричук О.В., Киричук В.О., Киричук В.В. Народження та зростання духовної особистості: теорія, діагностика, тренінг. Навчально-методичний посібник / О.В. Киричук, В.О. Киричук, В.В. Киричук. – Київ. – 2008. – 88 с.
161. Кияк о. Роман. Перлини християнської мудрості / о.Роман Кияк. – Івано-Франківськ, 2008. – 286 с.

162. Кіндратюк Богдан. Духовне здоров'я школярів і музика дзвонів: етнопедagogічний аспект. Науково-методичний посібник / Богдан Кіндратюк. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2005. – 270 с.
163. Клеман О. Вопросы о человеке / Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник / О.Клеман. – М.: Столица, 1991. – С.149-161.
164. Климишин І.А., Климишин О.І. Синиці й журавлі: у пошуках першооснов буття / І.А. Климишин, О.І. Климишин. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 128 с.
165. Климишин О.І. До проблеми організації освітнього процесу: християнсько-психологічний підхід / О.І.Климишин. // Християнська демократія і освіта в сучасному українському суспільстві. Збірник доповідей міжнародної наукової конференції 26-27 березня 2007 р. – Одеса: ХГЕУ, 2007. – С. 96-102.
166. Климишин О.І. Конструктивність взаємодії релігії та психології в умовах духовного відродження суспільства / О.І.Климишин. // Наука і релігія в духовному відродженні суспільства. Збірник доповідей міжнародної конференції 25-27 листопада 2006 р. – [Т.2]. – Одеса: ХГЕУ, 2007. – 169 с. – С.82-88.
167. Климишин О.І. Теоретичне осмислення змісту соціалізації особистості: християнсько-орієнтований підхід / О.І.Климишин. // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України /за ред. С.Д. Максименка. [Т.Х], част.2. – К.,2008. – 526 с. – С.240-246.
168. Климишин О.І. Християнсько-орієнтований зміст психологічної допомоги невиліковно хворим / О.І.Климишин. // Оновлення змісту, форм та методів навчання і виховання в закладах освіти: Збірник наукових праць. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 41. – Рівне: РДГУ, 2008. – 217 с. – С. 75-79.
169. Климишин І.А., Климишин О.І. Збагнути світ і себе в ньому / І.А. Климишин, О.І. Климишин. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. – 204 с.

170. Климишин О.І. Епістемологія особистості у християнській психології. / О.І.Климишин. // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. 2008. Спеціальний випуск. – 233 с. – С. 17-21.
171. Климишин О.І. Психологічні особливості розвитку духовності старшокласників у процесі навчання. Дисерт. на здобут. наук. ступ. канд. Псих. Наук: 19.00.07 / О.І.Климишин. – Івано-Франківськ, 2004. – 220 с.
172. Климишин О.І. Теорія і методика тренінгу розвитку духовності особистості. Навчально-методичний посібник / О.І.Климишин.. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 112 с.
173. Климишин О.І. Дорогою зцілення та спасіння (12 кроків духовної терапії залежних осіб) / О.І.Климишин. – Івано-Франківськ: Місійне Товариство Апостола Андрія Первозванного, 2011. – 40 с.
174. Климишин О.І., Семак О.І. Творчість як спосіб репрезентації духовної природи особистості / О.І.Климишин, О.І. Семак // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. 2008. – Спеціальний випуск. – 233 с. – С. 167-173.
175. Ковалев Г.А. Активное социально-психологическое обучение как метод коррекции психологических характеристик субъекта общения / Г.А.Ковалев. – М., 1980. – 259 с.
176. Коваль О.Є. Моральний вчинок як міра духовного розвитку особистості. [Електронний ресурс] / О.Є. Коваль. – Режим доступу: <http://intkonf.org>
177. Козовик І. Антропологія: підручник для студентів-богословів / І. Козовик. – Івано-Франківськ: Вид-во Теологічно-Катехитичного Духовного інституту, 1997. – 232 с.
178. Колісник О.П. Діалог культур та саморозвиток особистості /О.П. Колісник // Сучасна психологія в ціннісному вимірі: Матеріали Третіх Костюківських читань (20-22 грудня 1994 р.) – В 2-х томах. – Т.1. – К., 1994. – С. 186-187.
179. Колісник О.П. Інтегративно-холістична концепція особистості (духовний саморозвиток особистості як чинник вирішення глобальних проблем людства) /О.П. Колісник // Збірник наукових праць Інституту психології ім.

- Г.С. Костюка АПН України / за ред. С.Д. Максименка. Т.Х, част.4. К., 2008. – С. 262-272.
180. Колісник О.П. Психологічний шлях особистості та метод її духовного саморозвитку /О.П. Колісник // Соціальна психологія. – 2007. – №3. – С.78-93.
181. Колісник О.П. Психологія духовного саморозвитку особистості: Монографія /О.П. Колісник. – Луцьк: РВВ “Вежа”, 2007. – 400 с.
182. Колісник О.П. Ступені духовного саморозвиток особистості /О.П. Колісник // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України / За ред. С.Д. Максименка. Т.Х, част.2. – К., 2008. – С. 246-255.
183. Колісник О.П. Ступені духовності та психічні механізми саморозвитку особистості /О.П. Колісник // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. – I част. – III розділ. – К., 1994. – С. 349-392.
184. Коллінз Дж. Фундаментальна теологія / Дж.Коллінз. – С.-Пб, 1993. – 315 с.
185. Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А.М. Колодний, Л.О. Филипович. – Львів: Логос, 1996. – 184 с.
186. Колпакова Л.Ю. Роль діалога в виявленні і разрешенні нравственного конфликта у матерей, отказывающихся от новорожденного / Л.Ю. Колпакова // Психологический журнал. – 1999. – Т. 20. – № 6. – С. 80-88.
187. Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самопознание / И.С. Кон. – М., 1984. – 335 с.
188. Кон И.С. Открытие “Я” / И.С. Кон. – М.: Политиздат, 1978. – 367с.
189. Коpecь Ю. Містерія літургії у Катехизмі Католицької Церкви / Ю.Копець. – Львів: Свічадо, 1998. – 149 с.
190. Копьев А.Ф. Психологическое консультирование: опыт диалогической интерпретации / А.Ф. Копьев // Вопросы психологии. – 1990. – № 3. – С. 17-25.

191. Кордунова Н.О Психологічні особливості становлення духовних цінностей старшокласників у процесі навчання: Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук: 19.00.07. – Н.О. Кордунова. – К., 2001. – 20 с.
192. Кордунова Н.О. Рівні розвитку морально-психологічної культури особистості вчителя / Н.О. Кордунова // Науковий вісник ВДУ. – 1998. – №2. – С. 82-84.
193. Коржова Е.Ю. Жизненный путь личности в парадигме православной психологии. [Електронний ресурс] / Е.Ю. Коржова. – Режим доступу: <http://pokrow-forum.ru/>
194. Коропецька О.М. Діалог як спосіб буття людини / О.М. Коропецька // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського ун-ту, 1996. – Вип. 2. – С.115-121.
195. Кость Панас. Бог і людина (книга II) / Панас Кость. – Львів, 1995. – 166 с.
196. Костюк П. Соціальна доктрина Церкви / П. Костюк. – Львів – Ів.-Фр. – Терн., 1996. – 201 с.
197. Кравцова М. В здоров'є духа – здоров'є тела / М. Кравцова // Русь Державная. – 1999. – № 11 (66). – С.5.
198. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
199. Кримський С.Б. Принципи духовності ХХІ століття / С.Б. Кримський // Дві Русі / за загальною ред. Л. Івшиної. – К.: Факт, 2003. – 496 с.
200. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты индивидуальности / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 21-28.
201. Кримський С.Б. Ранкові роздуми / С.Б. Кримський. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – 150 с.
202. Крысько В.Г. Социальная психология: словарь-справочник / В.Г. Крысько. – Минск: Харвест. – 2001. – 688 с.

203. Куаст М. Молитви: Коли ціле життя стає молитвою: пер. з фр. Л. Гайдуківський / М.Куаст. – Львів: Свічадо, 2000. – 136 с.
204. Кунцлер М. Літургія Церкви / М.Кунцлер. – Львів:Свічадо, 2001. – 614 с.
205. Кураев А., о.д. Наследие Христа / А.Кураев. – М.: Фонд “Благовест”, 1997. – 220 с.
206. Кураев А., о.д. О нашем поражении / А.Кураев. – С.-Пб.: Светлояр, 1999. – 540 с.
207. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
208. Кэдьусон Х., Шеффер Ч. Практикум по игровой психотерапии / Х. Кэдьусон, Ч.Шеффер. – СПб.: Питер, 2001. – 416 с.
209. Кюнг Ганс. Великие христианские мыслители : пер. с нем. О.Ю. Бойцовой / Ганс Кюнг. – СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.
210. Ладриер Ж. Как научная деятельность включается в христианскую жизнь // Религия, философия и наука / Ж.Ладриер. – М., 1967. – 31 с.
211. Ларіонова В.К. Філософія релігії: Посібник / В.К.Ларіонова. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2004. – 240 с.
212. Латыпов Л.Н. Об экзистенциональной основе учения Иисуса Христа // Gredo New теоретический журнал, №4 (2004). [Электронный ресурс] / Л.Н. Латыпов. – Режим доступа: <http://credonew.ru>
213. Леонова Л.Г., Бочкарева Н.Л. Аддиктивное поведение. [Электронный ресурс] / Л.Г.Леонова, Н.Л. Бочкарева – Режим доступа: <http://narcin.narod.ru>
214. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность / А.Н. Леонтьев . – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
215. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психіки / А.Н. Леонтьев . – М.: Изд-во, МГУ, 1981. – 506 с.
216. Леонтьев Д.А. Духовность, саморегуляция и ценности / Д.А. Леонтьев // Гуманитарные проблемы современной психологии / Известия Таганрогского государственного радиотехнического у-та. – 2005. – №7. – С.16-21.

217. Леонтьев Д.А. Значение и личностный смысл: две стороны одной медали / Д.А. Леонтьев // Психологический журнал. – 1996. – Т.17. – № 5. – С. 19-30.
218. Леонтьев Д.А. От социальных ценностей к личностным: социогенез и феноменология ценностной регуляции деятельности / Д.А. Леонтьев // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 14. – Психология. – 1997. – № 1. – С. 20-27.
219. Леонтьев Д.А. Психология смысла / Д.А. Леонтьев. – М.: Смысл, 1999. – 486 с.
220. Леонтьев Д.А. Структурная организация смысловой сферы личности: автореф. дис. на соискание учен. степени канд. психол. наук: 19.00.01/ Д.А. Леонтьев. – М., 1988. – 23 с.
221. Летуновский В.В. Психология духовного бытия / В.В. Летуновский // Ученые записки кафедры общей психологии МГУ им. М.В. Ломоносова: под ред. Б. Братуся и Д.А. Леонтьева. – М., 2002.
222. Летуновский В.В. Экзистенциальный анализ. Перспективы метода в психологической практике / В.В. Летуновский // 1 Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. Материалы сообщений. – М.: 2001. – С. 28-32.
223. Летуновский В.В. Экзистенциальная психотерапия и телесность человека / В.В. Летуновский // Вопросы ментальной медицины и экологии, 2002. – №2. – С. 42-49.
224. Лифинцева Т.П. Категория “мужество быть” П. Тиллиха: онтология, теология, этика / Т.П. Лифинцева // История философии. – 2003. – Вып. 10. – М.: ИФ РАН. – С. 51-66.
225. Ліщинська О.А. Факти і артефакти соціальної залежності [Електронний ресурс] / О.А. Ліщинська. – Режим доступу: <http://politic.org.ua/vid/magcontent.php>.
226. Ліщинська О.А. Культова залежність особистості: передумови, чинники, механізми / О.А.Ліщинська. – К.: Друк ТОВ “Легко інк”, 2008. – 266 с.
227. Лой А. Моральність як чинник цивілізованості та культури: концепція Іммануїла Канта / А. Лой // Філософська думка. – 2004. – №5. – С.114-134.

228. Лоренц К. Обратная сторона зеркала: Пер. с нем. А.И. Федорова, Г.Ф. Швейника / К. Лоренц; [под ред. А.В. Гладкого]. – М.: Республика, 1998. – 393с. – (Мыслители XX века).
229. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В.Н. Лосский. – М.: Центр СЭИ, 1991. – 288 с.
230. Льовкіна О.Г. Відчуження людини у соціокультурному просторі: минуле і сучасність / О.Г. Льовкіна. – К.: Парапан, 2006. – 164 с.
231. Людина в лабіринті перспектив / [сост. А.В. Толстоухов, О.С. Перова, О.М. Рубанець та ін.]. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. – 220 с.
232. Людина і культура в умовах глобалізації // Збірник наукових статей. – К.: Парапан, 2003. – 400 с.
233. Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / [за заг.ред. В.О. Татенка]. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.
234. Маєр-Абіх Клаус Міхаель. Повстання на захист природи. Від довілля до спільно світу: [переклад з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка] / Міхаель Клаус Маєр-Абіх. – Київ: Лібра, 2004. – 196 с.
235. Максименко С.Д. Генеза здійснення особистості / С.Д. Максименко. – К.: Видавництво ТОВ “КММ”, 2006. – 240 с.
236. Максименко С.Д. Психологія особистості: парадигма життєтворення / С.Д. Максименко // Психологія і суспільство. – 2006. – №4. – С. 8-52.
237. Максименко С.Д. Теоретичні засади психології особистості: генеза нужди / С.Д. Максименко // Наукові записки Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України. – К., 2005. – Вип. 26, том 1. – С. 3-18.
238. Максименко С.Д. Теорія і практика психолого-педагогічного дослідження / С.Д. Максименко. – К.: НДП, 1990. – 240 с.
239. Малахов В.А. Етика, Курс лекцій: Навч. Посібник /В.А. Малахов. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
240. Манеров В.Х. Духовность человека как ценность и предмет христианской психологии / Слово: Православный образовательный портал [Електронний ресурс] / В.Х. Манеров. – Режим доступу: <http://www.portal-slovo.ru>

241. Манеров В.Х. Самореализация личности: взгляд с позиций христианской психологии / В.Х. Манеров // Психологические проблемы самореализации личности. – СПб., 1997.
242. Манеров В.Х. Совесть молодых людей в годы кризиса (эмпирическое исследование). [Электронный ресурс] / В.Х. Манеров. – Режим доступа: <http://pokrow-forum.ru/>
243. Манеров В.Х. О методологии христианской психологии/ Слово: Православный образовательный портал [Электронный ресурс] / В.Х. Манеров. – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru>
244. Марсель Г. Быть и иметь: пер. с франц. / Г.Марсель. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – 160 с.
245. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы : пер. с англ. / А.Маслоу. – М.: Смысл, 1999. – 425 с.
246. Маслоу А. Психология бытия: Пер. с англ. / А.Маслоу. – М.: “Рефл-бук”, К.: “Ваклер”, 1997. – 304 с.
247. Матюша І.К. Духовність та її виховання у старшокласників / І.К. Матюша // Психологія та педагогіка. – 1998. – № 3. – С. 164-170.
248. Маурітссон М. Католицьке віровчення / М. Маурітссон. – Київ, 1996. – 144 с.
249. Медведев М.Ю. Православное учение о личности и его некоторые прикладне [Электронный ресурс] / М.Ю. Медведев. – Режим доступа: <http://orthomed.ru/pms.php?id=library.pmpd.014>
250. Меендорф И. Православие в современном мире / И. Меендорф. – М.: Путь, 1997. – 248 с.
251. Мендес М.И. Византийское богословие / М.И. Мендес. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 334 с.
252. Менегетти А. Введение в онтопсихологию: Пер с итал. / А. Менегетти. – Пермь: Хортон Лимитед, 1993. – 64 с.
253. Мень Александр. История религии / Александр Мень. – М.: Слово, 1991. [Т.1] . – 288 с.

254. Мень Александр. Трудный путь к диалогу / Александр Мень. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. – 453 с.
255. Мень Олександр. Світло в п'їтїмї сяє: пер. з рос. Л. Хмельковський / Александр Мень. – Львів: Свічадо, 1995. – 200 с.
256. Мень Олександр. Син людський : пер. з рос. Л. Хмельковський / Олександр Мень. – Львів: Свічадо, 1994. – 328 с.
257. Мерлин В.С. Психология индивидуальности: Избр. психол. Труды / В.С. Мерлин. – Москва-Воронеж, 1996. – 448 с.
258. Миславский Ю.А. Психотерапевт или пастырь? (К проблеме соотношения теологической и гуманистической парадигм помощи личности) / Ю.А.Миславский // Вопросы психологии. – № 1991. – № 3. – С. 69-75.
259. Митрохин Л. Философия религии / Л.Митрохин. – М.: Республика, 1993. – 416 с.
260. Михайлов Г. Наша душа. Онтология психической реальности / Г.Михайлов. – Спб: Изд. Общества Русской Православной культуры Свт.Игнатия, 1997. – 64 .
261. Михеева И.Н. Амбивалентность личности: Морально-психологический аспект / И.И. Михеева. – М.: Наука, 1991. – 128 с.
262. Мицько В.М. Аксіопсихологічне проектування процесу психологічної консультації / В.М. Мицько // Актуальні проблеми практичної психології. Збірник наукових праць. – Херсон: ПП Вишемирський В.С., 2006. – С. 155–158.
263. Мицько В.М. Теоретико-методологічні ракурси трактування цінностей в процесі соціалізації особистості / В.М. Мицько // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України / За ред. С.Д. Максименка. – 2006. – Т. VIII. – Вип. 2. – С. 189-194.
264. Мінливі обрії свободи (до 70-річчя Ігоря Бичка) / Філософсько-антропологічні студії 2003. – К., 2005. – 268 с.

265. Міцкевич Ф. Спасенна сила страждання / Ф.Міцкевич // Міжнародний богословський часопис “Сопричастя”. – Львів: Свічадо, 2000. – №3. – С. 32-43.
266. Молитвослов /уклад. Василянська Літургійна Комісія. – Рим – Торонто: Видавництво ОО. Василян, 1990. – 1373 с.
267. Моргун А.Н. Решение психофизиологической проблемы в святоотеческом учении о душе (на примере учения византийского мыслителя XIV века святителя Григория Паламы) / А.Н. Моргун / История отечественной и мировой психологической мысли: Постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее: Материалы международной конференции по истории психологии “IV московские встречи”, 26-29 июня 2006 г. / Отв. ред. А.Л. Журавлев, В.А. Кольцова, Ю.Н. Олейник. – М.: Издательство “Институт психологии РАН”. – 2006. – С. 409-412.
268. Моріак Ф. У що я вірю: переклад А. Ситника, ред. А.І. Шпаковська / Ф.Моріак. – К.: АП НДІБВ, 1993. – 128 с.
269. Москалец В.П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления / В.П. Москалец. – К.: Наук.думка, 1987. – 120 с.
270. Москалец В.П. Комплекси базової особистості сучасної України / В.П. Москалец // Методологічні і теоретичні проблеми психології: Хрестоматія / Упорядкування – З.С. Карпенко, І.М. Гоян. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 128 с. – С. 67-80.
271. Москалец В.П. Психологічне обґрунтування української національної школи / В.П. Москалец. – Львів: Світ, 1994. – 120 с.
272. Москалец В.П. Психологічний зміст духовності і духовність мистецтва / В.П. Москалец // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості. – I част. – III розд. К., 1994. – С. 284-286.
273. Москалец В.П. Психологічні основи виховання духовності в українській національній школі: автореферат на здобуття наукового ступеня доктора психологічних наук / В.П. Москалец – К., 1996. – 49 с.

274. Москалець В.П. Психологія релігії: Посібник / В.П. Москалець. – К.: Академвидав, 2004. – 240 с.
275. Москалець В.П. Релігійна віра як духовна цінність українського народу // Духовні цінності українського народу / В.П. Москалець. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 127-178.
276. Москалець В.П. Розвиток особистості учня методом художньо-естетичної екзистенціальної гри / В.П. Москалець // Збірник Психолого-педагогічні та методичні проблеми розвивального навчання / За ред. Б. Скоморовського, Івано-Франківськ, 1998. – С. 16-27.
277. Московский психотерапевтический журнал (Теоретико-аналитическое издание). Специальный выпуск по христианской психологии. – 2007. – № 3 (54), июль-сентябрь. – М.: МГППУ, Факультет психологического консультирования, 2007. – 190 с.
278. Музичка Іван. Християнство в житті особи і народу / Іван Музичка . - Київ, 1999.
279. Мэй Ролло. Религия и душевное здоровье [Електронний ресурс] / Ролло Мэй. – Режим доступу : <http://synergia.itn.ru>
280. Надольний І.Ф. та ін. Філософія / І.Ф. Надольний. – К.: Вікар, 1997. – 584 с.
281. Назаров А.И. Обобщенная модель познавательной деятельности индивида / А.И. Назаров // Психологическая наука и образование. – 2000. – № 3. – с.40-61.
282. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Вероятностная модель бессознательного. Бессознательное, как проявление семантической вселенной / В.В. Налимов, Ж.А. Дрогалина // Психологический журнал. – 1984. – [Т 5]. – № 6. – С. 111-121.
283. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. – Казань, 1913. – 110 с.
284. Овсянецька Л.П. Духовні здібності особистості / Л.П. Овсянецька // Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України / За ред. С.Д. Максименка. Т. VIII, вип.6. – К., 2006. – С. 186-191.

285. Озадовська Л.В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія. / Л.В. Озадовська. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 164 с.
286. Олексюк В.І. Християнська основа української філософії: (Вибрані твори) / В.І. Олексюк. – К.: Видавничий Дім “Соборна Україна”, 1996. – 236 с.
287. Онищенко В.Д. Філософія духа і духовного пізнання: Християнсько-філософська ноологія / В.Д. Онищенко. – Львів; Логос, 1998. – 338 с.
288. Орбан Л.Э. Нравственное становление подростков (социально-педагогический аспект) / Орбан Л.Э. – Респ. ин-т. соц. управления и занятости молодёжи, 1991. – 91 с.
289. Орлов А.Б. Личность и сущность: внешнее и внутреннее Я человека / А.Б. Орлов // Вопросы психологии. – 1995. – №2. – С. 5-18.
290. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования / Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Искусство, 1991. – С. 462-492.
291. Ортинський І. Навколо віри / І. Ортинський. – Рим-Мюнхен-Фрайбург: Видавництво ОО.Салезіян. – 1990. – 48 с.
292. Осипов Ю.С. Выступление на Всемирном Русском Народном Соборе “Вера и знание” (18-20 марта 1998 года) [Электронный ресурс] / Ролло Мэй. – Режим доступа : <http://www.netda.ru/sobor/sarov98vera.htm#07>
293. Основи психології: Підручник / За загал. ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. – К.: Либідь, 1995. – 632 с.
294. Павленко Ю. Історія світової цивілізації / Ю.Павленко. – К.: Либідь, 2000. – 360 с.
295. Парнов Е.Трон Люцифера / Е.Парнов. – М.: ИПЛ, 1985. – 109 с.
296. Пауэр Ф.К., Хиччинс Э., Кольберг Л. Подход Лоуренса Кольберга к нравственному воспитанию / Ф.К. Пауэр, Э.Хиччинс, Л.Кольберг // Психологи-ческий журнал. – 1992. – № 3. – С. 175-182.
297. Петровская Л.А. Теоретические и методологические проблемы социально-психологического тренинга / Л.А.Петровская. – М., 1982. – 168 с.
298. Петровский А.В. Понятие личности с позиции системного подхода / А.В. Петровский // Вопросы психологии. – 1981. – № 1. – С. 57-66.

299. Петровский А.В. Проблема развития личности с позиций социальной психологии / А.В. Петровский // Вопросы психологии.– 1984.–№ 4. – С. 15-29.
300. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности / А.В. Петровский . – Ростов-на-Дону: Изд-во “Феникс”, 1996. – 512 с.
301. Петровский В.А. Принцип отраженной субъектности в психологическом исследовании личности / А.В. Петровский // Вопросы психологии. – 1985. – № 4. – С. 17-30.
302. Піо Святий отець. Щасливого всім дня. Розважання на кожен день року: переклад з пол. Павла Рільника / Святий отець Піо. – Івано-Франківськ, 2005. – 168 с.
303. Пірен М.І. Єдність тілесного і духовного в процесі соціалізації особистості [Електронний ресурс] / М.І. Пірен. – Режим доступу : <http://politic.org.ua/vid/magcontent.php>
304. Платонов Г.В., Косичев А.Д. Проблема духовности личности / Г.В. Платонов, А.Д. Косичев // Вестник Московского ун-та. Серия 7. Философия. – 1998. – № 3. – С. 16-29.
305. Платонов К.К. Структура и развитие личности / К.К. Платонов. – М.: Наука, 1986. – 255 с.
306. Померанц Г. Выход из транса / Г.Померанц. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.
307. Помиткін Е.О. Духовний розвиток учнів у системі шкільної освіти: навч.-метод. посіб. – 2-е вид., доп. / Е.О. Помиткін. – К.: ІЗМН, 1996. – 164 с.
308. Помиткін Е.О. Психологія духовного розвитку особистості: монографія. / Е.О. Помиткін. – К.: Наш час, 2007. – 280 с.
309. Помиткін Е.О. Розвиток особистості учня і вчителя: гуманізація управління в школі: метод. Рекомендації / Е.О. Помиткін. – К.: ІПППО АПН України, 1999. – 40 с.
310. Помиткін Е.О. Формування духовних цінностей старшокласників у діяльності шкільної психологічної служби: дис. ... кандидата психол. наук: 19.00.07/ Е.О. Помиткін. – К.: ІПППО АПН України, 1998 – 146 с.

311. Помиткін Е.О. Проблема розвитку та діагностики духовних ціннісних орієнтацій у старшокласників / Е.О. Помиткін // Практична психологія та соціальна робота. – 1998. – №10. – С. 10-16.
312. Помиткін Е.О. Психологічні закономірності та механізми духовного розвитку дітей та молоді: дис. ... доктора психол. наук: 19.00.07 / Помиткін Едуард Олександрович. – Київ, 2009. – 517 с.
313. Попова М.А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии) / М.А. Попова. – М.: Мысль, 1973. – 261 с.
314. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Поппер. – К.: Основи, 1994. [Т.2] – 495 с.
315. Предко О.І. Психологія релігії: Підручник / О.І. Предко. – К.: Академвидав, 2008. – 344 с.
316. Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А.В. Брушлинский, М.И. Воловикова, В.Н. Дружинин — М.: Издательство “Академический проект”, 2000. – 320 с.
317. Психологический словарь / Под ред. В.П. Зинченко, Б.Г. Мещерякова. – М.: Педагогика-Пресс, 1996. – 440 с.
318. Психология личности в трудах отечественных психологов. – СПб: Издательство “Питер”, 2000. – 480с.
319. Психология развивающейся личности / Под ред. А.В. Петровского. – М.: Педагогика, 1987. – 240 с.
320. Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. – / Сост. К.В.Сельченко. – Мн.:Харвест; М.: АСТ, 2001. – 544 с.
321. Психология экстремальных ситуаций / Под ред. Сельченко К.В. – М. – 2002. – 480 с.
322. Психологический словарь [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://psi.webzone.ru/>
323. Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – М.: Политиздат, 1990. – 495 с.

324. Психологічний словник / За ред. В.І. Войтка. – К.: Вища школа, 1996. – С. 48.
325. Психологія особистості: Словник-довідник / За редакцією П.П. Горностая, Т.М. Титаренко. – К.: Рута, 2001. – 320 с. – Бібліогр.: С.253-293.
326. Психологія професійної діяльності і спілкування / За ред. Л.Е. Орбан, Д.М. Гриджука. – К.: “Преса України”, 1997. – 192 с.
327. Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. о. Юзефа Макселона: пер. з пол. Т. Чорновіл. – Львів: “Свічадо”, 1998. – 320 с.
328. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник / К.Рагнер, Г. Форгрімлер / за ред. кир Софрона Мудрого. – Львів: Видавництво Львівського поліграфічного технікуму. – 1996. – 664 с.
329. Радзиховский Л.А. Диалог, как единица анализа сознания / Л.А. Радзиховский // Познание и общение. – М.: Наука, 1988. – С. 24-35.
330. Радчук Галина. Аксіопсихологія вищої школи. Монографія / Г. Радчук. – Тернопіль: ТНПУ, 2009. – 415 с.
331. Рацингер Й. Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры / Й. Рацингер. – Брюссель, 1988 – 318 с.
332. Рацінгер Й. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів: пер. з нім. О. Конкевича / Й.Рацінгер. – Львів: Місіонер, 2006. – 168 с.
333. Реан А.А. Психология человека от рождения до смерти / А.А. Реан. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. – 656 с. – (Серия “Психологическая энциклопедия”).
334. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і В. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
335. Рихальська О.Г. Психосемантична модель життєтворчої антиципації особистості / О.Г. Рихальська // Практична психологія та соціальна робота. – 1999. – №7. – С. 27-31.
336. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека: пер. с англ. / К. Роджерс. – М.: Изд. группа “Прогресс”, “Универс”, 1994. – 480 с.

337. Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXV Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ППШ “Наука і освіта”. – 2009. – 352 с.
338. Романчук Олег. Жити серцем / Олег Романчук. – Львів: Свічадо, 2006. – 176 с.
339. Романько О.В. Свобода і віра в межах екзистенційно-онтологічного простору. Подвійний характер віри [Електронний ресурс] / О.В. Романько. – Режим доступу : http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/10/articles/sec3/s3a8.html
340. Роменець В.А. Вчинок і постання канонічної психології / В.А. Роменець // Людина. Суб’єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг.ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – С. 11-36.
341. Роменець В.А. Історія психології XIX – початку XX століття / В.А. Роменець. – К.: Вища школа, 1993. – 568 с.
342. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание / С.Л. Рубинштейн. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 328 с.
343. Рувинский Л.И. Нравственное воспитание личности / Л.И. Рувинский. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 184 с.
344. Рупнік М.І. Духовне життя / М.І. Рупнік. – Рим, 1995. – 118 с.
345. Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. – М.: Столица, 1991. – 464 с.
346. Савчин М.В. До обґрунтування технологічного підходу у виховній діяльності педагога (психологічний аспект) / М.В. Савчин // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського університету, 2000. – Вип. 5. – Ч. 2. – С. 165-168.
347. Савчин М.В. Духовна парадигма практичної психології) / М.В. Савчин // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія № 12. Психологічні науки: Збірник наукових праць. – № 17. – 2007. – С. 30-36.

348. Савчин М.В. Духовний потенціал людини / М.В. Савчин. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського університету, 2001. – 203 с.
349. Савчин М.В. Духовність як онтологічний вимір особистості) / М.В. Савчин // Вісник Прикарпатського у-ту. Філософські і психологічні науки. Спеціальний випуск.– Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – 233 с. – С. 12-17.
350. Савчин М.В. Онтологія серця та ума людини: святоотцівська традиція розгляду) / М.В. Савчин // Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України / за ред. С.Д. Максименка. Т.Х, част.4. – К., 2008. – С. 529-536.
351. Савчин М.В. Педагогічна психологія: навчальний посібник) / М.В. Савчин. – Дрогобич, 1998. – 200 с.
352. Савчин М.В. Три логіки душевного життя людини) / М.В. Савчин // Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України: Психологія / за ред. С.Д. Максименка. Випуск 34. – К., 2007. – С. 286-289.
353. Савчин М.В. Християнський ідеал духовно розвинутої особистості) / М.В. Савчин // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Вид-во “Плай” Прикарпатського університету, 2000. – Вип. 5. – Ч. 2. – С. 275-281.
354. Салас Дарио Соммэр. Мораль ХХ века: пер. с исп. / Соммэр Салас Дарио. – М.: ООО Издательский дом “София”, 2004. – 528 с.
355. Сапогова Е.Е. Об объективации человеческой сущности в контексте культурного социогенеза. Опыт психологи-ческого анализа семиосферы / Е.Е. Сапогова // Психологическая наука и образование. – 2000. – № 4. – С. 60-69.
356. Сарджвеладзе Н.И. Личность и её взаимодействие с социальной средой / Н.И. Сарджвеладзе. – Тбилиси: Мецниереба, 1989. – 204 с.
357. Сафин В.Ф. Психология самоопределения личности: Учебное пособие по спецкурсу / В.Ф. Сафин. – Свердловск: Свердл. ГПИ, 1986. – 142 с.

358. Сафронов А.Г. Психология религии: Монография / А.Г. Сафронов. – К.: Ника-Центр, 2002. – 224 с.
359. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. – К.: Українське Біблійне Товариство. – 1994. – 1419 с.
360. Святі отці про молитву і духовну тверезість : пер.з рос. М. Лемик. – Львів: Свічадо, 2007. – 348 с.
361. Святогорець Никодим. Невидима боротьба: пер. з рос. Б. Матковського / Никодим Святогорець. – Львів: Свічадо, 2005. – 212 с.
362. Селіванова І.Л. Духовність очима учнівської молоді і проблеми національної самосвідомості / І.Л. Селіванова // Практична психологія і соціальна робота. – 1998. – № 8.
363. Семиченко В.А. Психологія особистості / В.А. Семиченко. – К.: Видавець Ешке О.М., 2001р. – Рос. Мовою – 427 с.
364. Сидоренко Е.В. Мотивационный тренинг / Е.В. Сидоренко. – СПб.: Речь, 2001. – 234 с.
365. Симаков Ю.Г. Живые приборы / Ю.Г. Симаков. – М.: Знание. – 1986. – 176 с.
366. Слободчиков В.И. Духовно-нравственное становление и развитие человека [Електронний ресурс] / В.И. Слободчиков. – Режим доступу : <http://pokrow-forum.ru/>
367. Слободчиков В.И. О соотношении категорий “субъект” и “личность” в контексте психологической антропологии / В.И. Слободчиков // Развитие личности. – 2005. – №2. – С.49-58.
368. Слободчиков В.И. Психологические проблемы становления внутреннего мира человека / В.И. Слободчиков // Вопросы психологии. – 1986. – №6. – С. 14-22.
369. Слободчиков В.И. Реальность субъективного духа. Психология личности в трудах отечественных психологов / В.И. Слободчиков. – СПб: Издательство “Питер”, 2000. – С.380-395.

370. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности / В.И. Слободчиков, Е. И. Исаев. – М.: “Школа-Пресс”, 1995. – 384 с.
371. Слободчиков В.И. Формування християнсько орієнтованої психології / В.И. Слободчиков. // Психолог. – 2006. – №14. – С.4-8.
372. Словарь по этике / Под ред. И.С.Кона. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 445 с.
373. Словарь практического психолога. / Сост. С.Ю. Головин. – Минск: Харвест, 1998. – 800 с.
374. Словник біблійного богослов'я / під заг. ред. Владики Софрона Мудрого. – Львів.: Місіонер, 1996 – 935 с.
375. Смирнов С.Д. Психология образа: проблема активности психологического отражения / С.Д. Смиронов. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – 232 с.
376. Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века / от. ред. А.Ф. Замалеев. – Санкт-Петербург: “Наука”, 1995. – 384 с.
377. Собчик Л.Н. Проблема духовности в психологии [Электронный ресурс] / Л.Н. Собчик. – Режим доступа : <http://bibliopsy.narod.ru>
378. Соловьев В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев ; [сост. В.А. Роменец]. – К.: Лыбидь. – АСКИ, 1991. – 64 с.
379. Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия / В.С. Соловьев. – М.: Республика, 1996. – 479 с.
380. Соловьев В.С. Сочинения в 2 томах / В.С. Соловьев. – М., 1990. – [Т.1]. – 758 с.
381. Сопричастя. Міжнародний богословський часопис. Віра і богослов'я. – 1998. – №3 . – 124 с.
382. Сопричастя. Міжнародний богословський часопис. Зло у світі. – 2002. – № 3. – 108 с.
383. Сопричастя. Міжнародний богословський часопис. Про молитву. – 1997. – №2 . – 127 с.

384. Спітеріс Янніс. Спасіння і гріх у східній традиції: пер.з італ. о. В. Парасюка, ЧСВВ / Янніс Спітеріс. – Жовква: Місіонер, 2009. – 288 с.
385. Средний Д.Д. Основные эстетические категории / Д.Д. Средний. – М.: “Знание”, 1974. – 112 с.
386. Старшенбаум Г.В. Аддиктология: психология и психотерапия зависимостей / Г.В. Сташенбаум. – М.: Когито-Центр, 2006. – 367 с.
387. Столин В.В. Методы психодиагностики самосознания / В.В. Столин ; Общая психодиагностика [под. ред А.А. Бодалева, В.В. Столина]. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 254-264.
388. Столин В.В. Самосознание личности / В.В. Столин. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. – 284 с.
389. Струманський В.П. Морально-ціннісне орієнтування виховної роботи / В.П. Струманський // Психологія і педагогіка. – 1997. – №1.– С. 137-145.
390. Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
391. Сухомлинський В.О. Вибрані твори: в 5 т / В.О. Сухомлинський. – К. – 1977.
392. Тараненко І.Г. Демократичні цінності у процесі становлення громадянина / І.Г. Тараненко. // Психологія і педагогіка. – 1997. – №1.– С.150-160.
393. Татенко В.А. Психология в субъектном измерении: Монография / В.О. Татенко. – К.: Видавничий центр “Просвіта”, 1996. – 404 с.
394. Татенко В.О. Суб’єктне ядро в системі психіки / В.О. Татенко // Методологічні і теоретичні проблеми психології: Хрестоматія / Упорядкування – З.С. Карпенко, І.М. Гоян. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 128 с. – С. 49-54.
395. Татенко В.О. Суб’єктно-вчинкова парадигма в сучасній психології / В.О. Татенко // Людина. Суб’єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг.ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – 360 с. – С. 316-358.
396. Татенко В.О. До проблеми автентичності людського буття: вчинкова парадигма [Електронний ресурс] / В.О. Татенко. – Режим доступу : <http://politicon.iatp.org.ua/tm/tatenkovchink.htm>

397. Татенко В.О. Психологія впливу: суб'єктна парадигма [Електронний ресурс] / В.О. Татенко. – Режим доступу : <http://politicon.iatp.org.ua/tm/tatenkovpluv.htm>
398. Теории личности в западноевропейской и американской психологии. Хрестоматия по психологии личности. – Самара: Изд. Дом “БАХРАХ”, 1996. – 480 с.
399. Тимків Ю.Є. Міжособистісний діалог як природовідповідний механізм соціалізації людини / Ю.Є. Тимків // Збірник наукових праць Інституту психології імені Г.С. Костюка АПН України / За ред. С.Д. Максименка. Т. Х. – К. 2008. – С. 449-454
400. Тимофеева Ю.И. О христианской психологии [Електронний ресурс] / Ю.И. Тимофеева. – Режим доступу : http://reshma.now.ru/texts/timofeeva_christ_psiholog.htm
401. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості в онтогенетичному вимірі / Т.М. Титаренко // Психологія суб'єктної активності особистості. – К., 1993. – С. 94-96.
402. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т.М. Титаренко. – К.: Либідь, 2003. – 376 с.
403. Ткачук О., Оліяр М. Вплив сім'ї на виховання духовності молоді / О. Ткачук, М.Оліяр // Єдність національного та загальнолюдського у формуванні морально-духовних цінностей / Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ, 2002. – С 143-146.
404. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії / А.Дж. Тойнбі. – К.: Основи, 1995.– [Т.2]. – 402 с.
405. Тренинг развития жизненных целей / Под ред. Е.Г. Трошихиной. – СПб.: Речь, 2001. – 216 с.
406. Туренко О.С. Деякі аспекти вивчення феномена страху в психології [Електронний ресурс] / О.С. Туренко. – Режим доступу : http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/10/ articles/sec3/s3a10.html

407. Туренко О.С. Страх: класифікація та корінна природа феномена. [Електронний ресурс] / О.С. Туренко. – Режим доступу : http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/1_2005/_articles//stat39.html (14 лютого 2009).
408. Туренко О.С. Страх: спроба філософського усвідомлення феномена: Монографія / О.С. Туренко. – Київ: Вид.ПАРАПАН, 2006. – 216 с.
409. Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни: пер. с испанского, вступительная статья и комментарии Е.В. Гараджа / Мигель Унамуно. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
410. Фельдштейн Д.И. Психологические закономерности социального развития личности в онтогенезе / Д.И. Фельдштейн // Вопросы психологии. – 1985. – №6. – С.26-36.
411. Фетискин Н. П., Козлов В. В., Мануйлов Г. М. Социально-психологическая диагностика развития личности и малых групп / Н.П. Фетискин, В.В. Козлов, Г.М. Мануйлов. – М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002. – 490 с.
412. Философия истории: Антология: Учеб. Пособие для студентов гуманитарных вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Ю.А. Кимелева. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с.
413. Философский словарь. – 4-е изд. / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.
414. Философский энциклопедический словарь / Ред. Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблев, В.А. Лутченко. – М.: Инфра-М. – 1998. – 576 с.
415. Фихте И.Г. Об основании нашей веры // Gredo New теоретический журнал, №2 (2004) [Електронний ресурс] / И.Г. Фихте. – Режим доступу : <http://credonew.ru>
416. Філософія: Курс лекцій. Навчальний посібник / Бичко І.В. та ін. – К.: Либідь, 2006. – 576 с.

417. Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии: Наука о душе / Т.А. Флоренская. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – 208 с.: ил. – (Психология для всех).
418. Флоренская Т.А. Диалог как метод психологии консультирования (духовно ориентированный подход) / Т.А. Флоренская // Психологический журнал. – 1994. – Т. 15. – № 5. – С. 44-55.
419. Фомін В.М., Фомін Р.В. Етика та естетика хреста / В.М. Фомін, Р.В. Фомін // Галицько-буковинський хронограф. Гуманітарний альманах №1 (2), Івано-Франківськ – Чернівці, 1997 – С.129-142.
420. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
421. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – М.: Наука. – 1995. – 656 с.
422. Франкл В. Доктор и душа: пер. с англ. А.А. Бореев / В.Франкл. – Санкт-Петербург: “Ювента”, 1997. – 287 с.
423. Франкл В. Людина в пошуках граничного сенсу / В.Франкл // Гуманістична психологія: Антологія: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів: У 3-х т. – Т. 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – 252 с.
424. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: пер. с англ. и нем. / В.Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
425. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / З.Фрейд. – М.: Наука, 1989. – 456 с.
426. Фролов И.И. и др. Введение в философию / И.И. Фролов. – М.: Политиздат, 1990. – 639 с.
427. Фромм Е. Революція надії / Е.Фромм // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. Посібник / Упоряд. В. Лях. – К.: Либідь, 1996. – С. 135-192.
428. Фромм Э. Душа человека / Э.Фром. – М.: Республика, 1992. – 430 с.

429. Фурман А.В. Модульно-розвивальне навчання: принципи, умови, забезпечення: Монографія / А.В. Фурман. – К.: Правда Ярославичів, 1997. – 340с.
430. Хайл-Эверс А., Хайгл Ф., Отт Ю., Рюгер У. Базисное руководство по психотерапии / А. Хайл-Эверс, Ф.Хайгл, Ю. Отт, У. Рюгер. – СПб.: “Восточно-Европейский Институт Психоанализа” совм. с изд. “Речь”, 2001. – 784 с.
431. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ / К.Хорни. – М.: Изд. группа “Прогресс” – “Университет”, 1993. – 480 с.
432. Хоружий С.С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя / С.С. Хоружий // Московский психотерапевтический журнал. – 2003. – №3. – С. 5-25.
433. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции / С.С. Хоружий. – М.: Изд-во Парад, 2005. – 448 с.
434. Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории с. Фомы, 2005. – 408 с.
435. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви (III-XX вв.) – СПб.: Изд. Святого Петра. – 2002.
436. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение) / Л.Хьелл, Д.Зиглер. – С.-Пб.: Питер Пресс, 1997. – 608 с.
437. Церква і навколишнє середовище: європейський досвід та українські перспективи / Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Ужгород, 14-17 червня 2007. – 120 с.
438. Церква і соціальні проблеми / Матеріали міжнар. конф. – Л., 1993. – 544 с.
439. Человек и христианское мировоззрение // Материалы международного симпозиума “2000 лет христианства и его влияние в медицине, науке и обществе”. Альманах, вып. 3. – Симферополь: “Харк.”, 1998. – 324 с.
440. Чепелева Н.В. Проблемы психологической герменевтики / Н.В. Чепелева. – К.: Издательство Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова, 2009. – 382 с.

441. Шадриков В.Д. Духовные способности. / В.Д. Шадриков // Психология личности в трудах отечественных психологов. – СПб: Издательство “Питер”, 2000. – С. 420-426.
442. Шадриков В.Д. Происхождение человечности: Учебное пособие для высших учебных заведений. Изд. 2-е, перераб. и доп. / В.Д. Шадриков. – М.: Логос, 2004. – 296 с.
443. Шафаревич И.Р. Духовные основы российского кризиса XX века [Электронный ресурс] / И.Р. Шафаревич. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/shafarevich.htm>
444. Шафаревич И.Р. Есть ли в России будущее? / И.Р. Шафаревич. – М., 1991. – 560 с.
445. Швейцер А. Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем., послесл., примеч. и ук-ли А.Л. Чернявского / А.Швейцер. – М.: Республика, 1996. – 528 с.
446. Шелер М. Сутність моральної особистості / М.Шелер // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К.: Ваклер, 1996. – С. 10-30.
447. Шеремета В. Екологія: діалог науки та етики / В.Шеремета // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії “Добрий Пастир”: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2007. – №1. Теологія. – 264 с. – С. 90-108.
448. Шестун Георгий, иеромонах. Сопряжение понятий “нравственность” и “духовность” в рамках православной традиции / Межвузовская Ассоциация “Покров”. [Электронный ресурс] / Иеромонах Георгий Шестун. – Режим доступа : <http://pokrov-forum.ru>
449. Шмеман А. Водой и духом / А.Шмеман. – М.: Паломник, 2004. – 224 с.
450. Шмеман О. Євхаристія. Таїнство царства / А. Шмеман. – Л.: Свічадо, 2007. – 272 с.
451. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности / А.Шопенгауэр. – М.: Республика, 1992. – 448 с.
452. Шпидлик Т. Путь Духа / Т.Шпидлик. – Полоцк-Брест: София, 1999. – 176 с.

453. Шпідлік Т. Духовність християнського сходу / Т.Шпідлік. – Львів: Видавництво ЛБА, 1999. – 495 с.
454. Шпідлік Т. Як ми молимося: пер. з італ. Говрега Марія / Т.Шпідлік – Рим: 1995. – 44 с.
455. Шпіраго Ф. Католицька катехиза (перекл. О. Ярослава Левицького) / Ф.Шпіраго. – Львів: Вид-во “Місіонер”, 1997 – 598 с.
456. Шудрик И.А. Социально-психологическая детерминация религиозности / И.А. Шудрик // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ / Под. Общ. Ред. П.Т. Петрюка, Р.Б. Брагина. – Харьков, 2006. – Т.4. – С. 119-120.
457. Щербатых Ю.В. Психология страха: популярна енциклопедия / Ю.В. Щербатых. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 512 с.
458. Эммос Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности: пер. с англ. / Р.Эммос; [под ред. Д.А. Леонтьева]. – М.: Смысл, 2004. – 416 с.
459. Юзвак Ж.М. Духовність: психологічні аспекти / Ж.М. Юзвак // Матеріали 4-х Костюківських читань (Київ, 25 верес. 1996 р.). – К.: Вид-во Док-К, 1996. – Т. 3. – С. 373-378.
460. Юзвак Ж.М. Духовний розвиток особистості: проблеми, гіпотези, теоретична модель / Ж.М. Юзвак // Духовність і художньо-естетична культура. Уряду України. Президенту, законодавчій, виконавчій владі. Аналітичні розробки, пропозиції наукових та практичних працівників: міжвід. наук. зб. / [за ред. А.І. Комарової, Ю.П. Богуцького та ін.]. – К.: Наук.-дослід. ін-т “Проблеми людини”, 1999. – [Т. 14]. – С. 123-129.
461. Юзвак Ж.М. Духовність: погляд психолога / Ж.М.Юзвак // Початкова школа, 2000. – №3. – С. 5-7.
462. Юнг К.Г. Избранное: пер. с нем. Е.Б. Глушак, Г.А. Бутузов, М.А. Собуцкий, О.О. Чистяков / К.Г. Юнг; [отв. ред. С.Л. Удовик]. – Мн.: ООО “Попурри”, 1998. – 448 с.

463. Ямницький В. М. Психологія життєтворчої активності особистості: монографія/ В. М. Ямницький. – О.: СВД Черкасов М.П.; Рівне: РДГУ, 2004. – 360.
464. Ямницький В. М. Духовність особистості: психологічні чинники / В.М. Ямницький// Духовність особистості: методологія, теорія і практика [Текст] : Збірник наукових праць Східноукраїнського національного ун-т ім. В. Даля, Інститут духовного розвитку людини [Редкол.: Г.П. Шевченко (голов. ред.) та ін.]. – Луганськ: СНУ. – Вип. 4 (17). – 2006. – С.234-243.
465. Ямницький В.М. Духовність особистості: психологічний підхід / В.М.Ямницький // Філософія. Педагогіка. Суспільство. Збірник наукових праць Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 2. – 2012. – С.388-392.
466. Яценко Т.С. Психологічні основи групової психокорекції: Навч. посібник / Т.С. Яценко. – К.: Либідь, 1996. – 264 с.
467. Allport G.W., Ross J.M. Personal religious orientation and prejudice / G.W. Allport, J Pers Soc Psychol., 1967 – p. 432.
468. Almeida A.M., Lotufo Neto F. Metodologia para o estudo de estados alterados de consciencia [Methodology for the study of altered states of consciousness] / A.M Almeida, F. Neto Lotufo. – 2003, – 21-28.
469. Batson C.D., Ventis W.L. The religious experience / C.D. Batson, W.L. Ventis. – New York: Oxford University Press; 1982.
470. Boss M. The analysis of dreams / M. Boss. – New York: Basic Books, 1963. 252 p.
471. David G. Myers. Why People of Faith Can Predict Effects in the Harvard Prayer Experiment / David G. Myers. – May 28, 1997.
472. Ellis A. Is religiosity pathological? / A. Ellis. – Free Inq. 1988;18(2):27-32.
473. Ellis A. Psychotherapy and atheistic values: a response to A.E. Bergin's "Psychotherapy and religious values." / A. Ellis. – J Consult Clin Psychol. 1980; 48(5):635-9.

474. Frankl Viktor E. The unconscious God. Psychotherapy and Theology. – New York. – Simons and Schuster. – 1975. – 162 p.
475. Frankl Viktor E. Man's search for ultimate meaning / Viktor E. Frankl. – New York. – Basic books. – 2000. – 191 p.
476. Frankl Viktor E. The will to meaning: Foundations and applications of logotherapy / Viktor E. Frankl. – New York. – Penguin Group. – 1988. – 198 p.
477. Hildebrand Dietrich von, "The Models of Participation in Values" / Dietrich von Hildebrand // International Philosophical Quarterly № 4, Vol. 1, № 1, 1961.
478. Hryniewicz W. Nasza pascha z Chrystusem / W. Hryniewych. – Lublin, – 1987.
479. Jones S.L., Butman R.E. Modern psychotherapies a comprehensive Christian appraisal / S.L. Jones, R.E. Butman. – Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 1999. – pp. 401-417.
480. Jung C.G. Two essays an analytical psychology / C.G. Jung. – N.Y. – 1956. – 250 p.
481. Jung C.G. Modern man in search of soul / C.G. Jung. – New York: Harcourt Brace Jovanovich; 1933.
482. Ladaria Luis F. Antropologia teologica / Luis F. Ladaria. – Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1998. – 503 p.
483. Leuba J.H. The belief in God and immortality: a psychological, anthropological and statistical study / J.H. Leuba. – Boston: Sherman, Frenc & Co.; 1916.
484. Levin J.S. How religion influences morbidity and health: reflections on natural history, salutogenesis and host resistance / J.S. Levin. – Soc Sci Med. 1996; 43(5):849-64.
485. Los V. La vita Cristiana e la vita sacramentale nel pensiero di N.Cabasilas. – Tesina di licenza della teologia dogmatica / V. Los. – PUG – Roma, 2001. – 70 p.
486. Lukoff D., Lu F., Turner R. Toward a more culturally sensitive DSM-IV: psychoreligious and psychospiritual problems / D. Lukoff, F. Lu, R. Turner. – J Nerv Ment Dis. 1992;180(11):673-82.
487. May E. Angel, Ellenberger H.F. Existence / Angel E. May, H.F. Ellenberger. – New York: Basic Books, – 1958, 364 p.

488. Miller W.R., Thoresen C.E. Spirituality, religion, and health. An emerging research field / W.R. Miller, C.E. Thoresen. – *Am Psychol.* 2003; 58(1):24-35.
489. Moreira-Almeida A., Koenig H.G. Retaining the meaning of the words religiousness and spirituality / A. Moreira-Almeida, H.G. Koenig. – *Soc Sci Med.* In press 2006.
490. Theodor Schneider *Nuovo corso di dogmatic* / Theodor Schneider. – Brescia: Queriniana, 1995. – 744 p.
491. Sartre J.-P., *Being and Nothingness*: trans. By Hazel E. Barnes / J.-P. Sartre. – New York, 1956.
492. Shapiro D.H. Examining the context and content of meditation: a challenge for psychology in the areas of stress management, psychotherapy and religious values / D.H. Shapiro. – *J Human Psychol.* 1994;34(4):101-35.
493. Teodoro di Mopsuestia, *Hom. Cat.* 15,20.
494. Tepper L., Rogers S.A., Coleman E.M., Malony H.N. The prevalence of religious coping among persons with persistent mental illness / L. Tepler, S.A. Rogers, E.M. Coleman, H.M. Malony // *Psychiatr Serv.* 2001;52(5):660-5.
495. Van Kaam A. *Existential foundations of psychology* / A. Van Kaam. – h Pittsburg, Pa.: Dugesne Univ. Press, 1966.