

## ХРИСТІЯНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ОРІЄНТИР У ДУХОВНОМУ ВИХОВАННІ ДІТЕЙ ТА МОЛОДІ

Мирослав Савчин

*Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка*

### Анотація:

У статті проаналізовано актуальність проблеми методологічної забезпеченості автентичного духовного виховання й самовиховання дітей та молоді. Викладено трактування отцями церкви природи людини, зокрема здатностей її духу, душі й тіла. Доведено, що метою духовного вдосконалення людини є набуття нею неупередженості, оволодіння автентичними духовними здатностями вірити, любити, творити добро й боротися зі злом, творити свободу й відповідальність. Схарактеризовано психологічну концепцію людини з урахуванням духовного складника й вказано на причини її духовної недосконалості. Виявлено роль розуму й волі особистості в духовному самовдосконаленні. Окреслено перспективи дослідження аналізованої проблеми, що полягають у з'ясуванні конкретної онтології й феноменології духовних здібностей, властивостей і станів.

### Ключові слова:

гріх; дух; духовне виховання; душа; здібності душі; людина; особистість.

### Анотация:

**Савчин Мирослав. Христианская концепция человека как методологический ориентир в духовном воспитании детей и молодежи.**

В статье проанализирована актуальность проблемы методологической обеспеченности духовного воспитания и самовоспитания детей и молодежи. Изложены взгляды отцов церкви на природу человека, в частности, на свойства ее духа, души и тела. Констатируется, что целью духовного усовершенствования человека является овладение им беспристрастностью, аутентичными духовными способностями верить, любить, творить добро, бороться со злом, создавать свободу и ответственность. Представлена психологическая концепция человека с учетом духовной составляющей и указаны причины его духовного несовершенства. Раскрыта роль разума и воли личности в духовном самоусовершенствовании. Очерчены перспективы исследования анализируемой проблемы в направлении выявления конкретной онтологии и феноменологии духовных способностей, свойств и состояний.

### Ключевые слова:

грех; дух; духовное воспитание; душа; способности души; личность; человек.

### Resume:

**Savchyn Myroslav. The Christian concept of man as a methodological orientation in spiritual education of children and youth.**

The actuality of the methodological supply of authentic spiritual education and self-education of children and youth is analyzed. It is noted that spirit creates conditions for appearance of qualitatively new mechanisms of structural organization and functioning of psyche and personality, creates parameters of inner and outer worlds of man. The ideal of spiritually developed man is characterized. It is stated that the purpose of spiritual development of man is the entry into dispassion, mastering of authentic spiritual abilities to believe, to love, to create good and fight evil, to create freedom and responsibility. The psychological concept of man with regard to spiritual component is characterized, reasons of his/her spiritual self-development are distinguished. The role of mind and will of personality in spiritual self-development is presented. Perspectives of investigation of the problem under analysis aimed at investigation of specific ontology and phenomenology of spiritual abilities, properties and states are singled out.

### Key words:

sin; spirit; spiritual education; soul; the ability of soul; man; personality.

Постановка проблеми. Духовне виховання й самовиховання особистості має свою спрямованість і глибокий сенс. Стратегічно його можна визначити як спрямованість людини до Бога. Загальний шлях духовного розвитку людини полягає в тому, щоб поступово, усе більше ідентифікуючись з Богом і уподібнюючись до Нього, людина облагороджувалася – змінювала себе, свої думки, почуття, вчинки, долю, саморозвиток, а також втілювала добрі зміни в навколишній світ [9]. Для духовного виховання й самовиховання необхідні певні об'єктивні й суб'єктивні передумови. У духовному становленні людина має скористатися своїм розумом, просвітленим умом, має спиратися на свою волю, бо життя є боротьбою, подвигом, шляхом безперервного прагнення до добра й досконалості й протидією злу. Орієнтиром духовного вдосконалення є ідеал досконалої людини-християнина [6; 7].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На жаль, у сучасній психолого-педагогічній літературі з проблеми духовного виховання сутнісно не викладена автентична християнська

концепція людини, яка слугувала б орієнтиром для аналізу й організації духовного виховання дітей і молоді. Практичні педагоги у своїй діяльності орієнтуються на окремі аспекти в цьому напрямі виховання, часто залишаючи поза увагою найголовніше – цілеспрямоване становлення в молодій особистості фундаментальних духовних здатностей.

Формулювання цілей статті. Метою нашої статті є виклад на основі аналізу творів отців Церкви, зокрема авторів святоотцівської метаонтологічної антропології, а також філософської й психологічної літератури з проблем духовності, цілісного й адекватного уявлення про християнську концепцію людини, яка слугувала б методологічним орієнтиром у здійсненні духовного виховання дітей і молоді.

Виклад основного матеріалу дослідження. На становлення й розвиток вчення про людину в християнстві вплинуло Послання апостола Павла до римлян. У ньому апостол називає Христа «Другим Адамом». Образ Христа як «Другого Адама» задає «модель автентичного розуміння природи людини» [9, с. 6], оскільки в Ньому містяться «людська сутність і первинна

природа людини. Другий Адам – це істинно Людина в абсолютному значенні цього слова, і в Ньому ми дізнаємося про істинну людську природу з її властивостями й особливостями, таку, якою вона була задумана й створена Богом» [9, с. 6]. У святоотцівській антропології дається обґрунтування вченню про двох Адамів – первозданного Адама, створеного Творцем для духовного вдосконалення, обоження («нова» людина), і Адама впалого, що проміняв здатність до обоження на тваринне існування, що прагне до миттєвого задоволення («стара» людина). «Другий Адам» «є парадигмою духовного перевтілення, яке відбувається з людиною, коли, приймаючи Христа, у ній помирає старий Адам і народжується новий, «Другий Адам», причетний до перемоги над владою смерті» [9, с. 48].

Для святоотцівської метаонтологічної антропології характерне проникнення в глибини людського духу як визначального центру внутрішнього світу людини. У її основі – образ первозданної, безгрішної й цілісної людини. Так, св. Григорій Ниський у трактаті «Про створення людини» поділяє всю повноту досконалості людської природи на дві категорії властивостей. Одні задані природою й становлять її суттєві, обов'язкові властивості, без яких не можна уявити людину (розум, свобода волі), інші – риси доброчесності (чистота, неупередженість, моральна досконалість – окраса людської природи), без яких вона може обходитися, але вже тоді буде спотвореною – не цілісною, не гармонійною, не автентичною задуму. Людина є особистістю, але водночас вона ще повинна стати нею, здолавши свою гріховну природу, намагаючись досягти подоби образу Бога, повністю реалізованого тільки однією людиною й Богом – Христом, що утілює максимальний образ людини, який не суперечить задуму Творця.

Св. Кирило Александрийський розрізняв вищі й нижчі здібності душі. До вищих він зараховував дух, слово, розум, міркування, переживання серця, духовну волю, до нижчих – пристрасті, які поділяв на бездоганні – розум і вільна воля, прагнення до добра й панування над своєю природою й гріховні, плотські – голод, спрага, слабкість [цит. за 1, с. 108]. У розумінні св. Григорія Палами [8], людина подвійна за природою (зовнішня – тіло, внутрішня – душа), а її цілісність виявляється в єдності тіла, душі й духу. Дух людини невіддільний від життя Духа Святого. У психологічній організації людини дух визначає її онтологічні й психологічні характеристики, які розкриваються не так у суб'єкт-об'єктних стосунках людини з Богом, як у поєднанні в Боготвіленні двох натур – Божественної та людської. Цей факт докорінно

змінює не лише духовну, а й душевну й тілесну природу людини, її антропологію та психологію, утілюючи людину з «старої» (впалої, гріховної) й «оновлювальної» (смиреної, такої, що кається, прагне позбутися гріха) у «нову» (праведну, таку, що позбулася гріха, святу). Якості й властивості духу «нової» людини визначаються вже не за зовнішньою нормативністю, а за внутрішнім, природним моральним законом – совістю як внутрішнім голосом Божим. Набуваючи здатності до любові, смиренності, дух людини стає основним внутрішнім суб'єктом людської діяльності.

У «новій» людині відновлюється зруйнована гріхопадінням справжня структура людської природи: дух вивисується над душею, яка керує тілом. Трихотомія духовно-душевно-тілесної організації дає людині сили не лише для власного обоження й безсмертя, а й для реалізації любові до всього Всесвіту загалом, до життя, що не знає смерті й тліну. Духу властива вища здатність до пізнання, якій доступні всі таємниці «внутрішньої» людини, і тільки вона може дати відповідь на питання про сутнісне призначення людини, розкривши справжній зміст сенсу життя. Повне визначення людський дух одержує в етичних нормах (заповідях), установлених Богом.

Перебуваючи всередині внутрішнього світу людини, дух не вичерпує всього його змісту. Одночасно цей «координувальний і керівний центр» впливає не на частину внутрішнього світу, а на всі рівні, включаючи й найвищий. Дух створює передумови для виникнення якісно нових механізмів, принципів структурної організації та функціонування психіки особистості. Завдяки йому, з'являється можливість для об'єктивування людиною самої себе як предмета організації, управління й самоуправління. Людина, не порушуючи своєї цілісності й «онтологічної замкненості», може вийти за власні межі й зробити себе предметом власних дій, активності (самоактивності – М. Боришевський). Найчіткішим і безперечним феноменологічним «індикатором» цієї особливості є рефлексія, насамперед, духовна. Це означає, що у структурі особистості «вбудований» найважливіший, метасистемний рівень (одночасно локалізований і всередині внутрішнього світу, і поза ним), завдяки якому особистість може стати «об'єктом власного впливу, керування, своєї організації» [2].

Діяльність трансцендентного, Божественного Духа, виявляється у взаємодії з духом людини й задає онтологічну реальність для розвитку людини загалом [1]. Божественний Дух виявляється в різноманітних діях, «енергіях», «дарах», які животворно впливають на людину. Він спрямовує духовний розвиток і становлення

людини, змінює здібності (якості й властивості) її індивідуального духу. Завдяки слухняності Богові, дух людини очищується й зцілюється, оволодіває вільним вибором і виконанням добродетелі. Людський дух, що перебуває в Богові, поживляє серце, що переживає істину, наповнюючи людину духом життя. Дух породжує «параметри порядку» внутрішнього й зовнішнього світів, спираючись на які, визначає напрями й шляхи розвитку особистості, що забезпечує стійкість її існування. Чим повніше й адекватніше суб'єктивна реальність відповідає об'єктивній, тим кращими є передумови для розв'язання особистістю адаптивних, креативних і конструктивних завдань, які постають у її житті.

Високий дух у людині зміцнює її, бо тоді спалюється скверна людської душі й тіла. Дух покликаний животворити людину, наповнюючи її життєвими силами. Ця онтологічна здатність людського духу виявляється в морально-етичній спрямованості поведінки. Дух людини, що знає Бога, дотримується букви морального закону, зміцнюється добродетельним життям, здатен наповнювати її життєвою енергією, а серце радістю, роблячи доступним для людини пізнання істини, пояснюючи й тлумачачи загадкові для неї явища. Саме дух є носієм совісті, структура й зміст якої визначаються зовнішніми нормами, які інтегруються добродетельним життям у внутрішній цінності; визначає цілісність людської природи, що виявляється в єдності й супідрядності духовної, душевної й тілесної організації.

Обов'язковою умовою для вдосконалення людського духу є його долученість до Божественної природи, здатність до Богоспілкування й дотримання моральних норм, що виявляється в людських стосунках і діяльності. Цей зв'язок онтології з мораллю через психологію вказує на складну природу людського духу. Преп. Максим Сповідник [3] уважав, що дух людини – це дар Духа Святого, на який необхідно заслужити добродетельним життям. При цьому обидві властивості людської природи – душевне й тілесне – у людині не змішуються, «бо і після з'єднання душі й тіла зберігається природна властивість кожного з них». Тоді й воля людини обожується, не зливаючись, а з'єднуючись з Божественною і всемогутньою волею, зрештою, вона стає волею Бога, що став людиною. «Обидві природи Господа проникають одна в іншу. Проникнення належить власне Божественній природі, бо вона через усе проходить і проникає, як хоче, а через неї ніщо не проходить і не проникає. Вона повідомляє свою досконалість плоті, сама залишаючись неупередженою й непричетною до пристрастей плоті» [4, с. 138–139].

Душа виявляється в трьох силах: розумовій, вольовій і бажуючій. Сутнісні характеристики душі більше залежать від духу, ніж від мозку, бо Він не лише дає життя тілу, а й визначає діяльність душі. Св. Григорій Ниський уперше висловив ідею про залежність психічних функцій людини від діяльного прагнення до моральної досконалості у співвідношенні свого життя з Божественним Прототипом – Боголюдиною Христом і від психофізіологічних особливостей тілесної природи людини, зорієнтованої на гомеостаз. Домінування духовних чи тілесних потреб визначає психологічну організацію людини. Структурна організація людини, яка характеризується дихотомією «тіло – душа» й не згадує про дух, на яку переважно орієнтується сучасна психологія, є протиприродним станом, не властивим задуму Бога. Дух людини, який завжди в ній присутній, але не знає Бога, неспроможний керувати душею. Дух без Бога стає житлом для «старого духа», який мучить і гнітить людину, руйнує її, позбавляє благодаті Бога [1]. У такому протиприродному стані, не властивому задуму Бога про людину, індивідуальний дух, що не знає Бога, виявляється безсилим у керуванні душею, яка переходить у підпорядкування тілу, детермінованому вітальними потребами й боротьбою за виживання. «Така структура тілесно-душевної організації зрівнює людину з твариною. Її серце стає «кам'яним», не здатним не лише до духовного життя, а й до повноцінного біологічного. Дух без Бога стає житлом для «старого духу», який мучить і гнітить людину, насилу відступає від неї. Він руйнує людину, залишає її тільки за благодаттю Бога» [1, с. 132].

Глибинні, архетипні витоки нездорової структури особистості кореняться в первородному гріхові Адама, який людина постійно повторює у своєму індивідуальному житті. «У (своєму індивідуальному – М. С.) гріхопадінні людина відвертається від споглядання Бога й вдається до «споглядання себе», унаслідок чого в неї виникає хвороблива самосвідомість, розгораються гріховні пристрасті й бажання. У момент гріхопадіння безсмертне тіло первозданної людини стає смертною плоттю, змінюючи своє первинне призначення бути слухняним органом духу. У супереч природному призначенню, плоть бере на себе керівне начало, підпорядкувавши собі душу, що редукується в психіку, нездатну чути голос духу» [1, с. 97]. Людина стає не цілою (не зціленою), а її життя розпадається, вона потрапляє в полон гордині, свого «Я». За преп. Максимом Сповідником, «зло в людині спричинене недоліками споглядання, що розсіює

її розум у багатоманітні чуттєвого буття, і браком доброчесності, що є наслідком віддалення від Бога. Навпаки, перебування в Богові перешкоджає будь-якому хаосу» [3, с. 23].

У східному християнстві ідеал досконалої людини передбачає не лише здійснену свободу, а й досконалу віру й любов, способи досягнення яких містять містичне вчення про Богопізнання. Так, у вченні преп. Ісаака Сиріна основна якість духовно-моральної досконалості людини виявляється у всеосяжній любові як найвищій доброчесності, набуття якої дає творчу силу для пізнання істини в спогляданні. Психологічне вчення святих отців розкриває єдність емоційної, когнітивної й конативної сфер людини в царині трансцендентного Бога, указує шлях до відновлення й розвитку богоподібних рис людини в процесі обоження. Тоді вектор розвитку особистості спрямований до цілісності й святості [1].

Богоспілкування й Богоспоглядання вона досягає тільки в обоженому стані, коли зникають межі Я (самосвідомості), що розділяють Бога й людину на суб'єкт і об'єкт, а на онтологічному рівні сенс життя визначається пізнанням суті Творця як об'єкта вищої пізнавальної здібності людини – її розуму.

Справді вільною є осмислена дія людини, спрямована на моральне вдосконалення, що відповідає Божественному задуму, у якому міститься сенс людського життя. Щоб бути досконалою, людина має жертвувати собою, долати свою емпіричну самодостатність і гординю, прагнути до перетворення, зцілення свого духу. Здолати гріх – означає розірвати замкнуте коло свого самозвеличання, бути готовою до самовідданого спілкування й взаємодії з іншими.

Мета внутрішнього подвигу людини – набуття неупередженості, оволодіння духовними здібностями. За первозданним еством, у людині немає зла й пристрастей, адже Бог їх не створив. У естві є сила доброчесності, гріх протилежний їй як спотворення природних властивостей. Для людини важливо не лише дотримуватися природної міри, а й стати вище за ество, постійно перебуваючи в чистоті, упокорюванні, пильнуванні, зберігаючи розчулене до Божої Благодаті серце. Цей шлях нескінченний, бо немає меж любові до Бога й до людей. За досконалою, само тіло через набуття неупередженості стає нетлінним. Неупередженість і любов – це різні імена єдиної досконалості. І чим духовнішою стає людина, тим більшим помічником в аскетичних працях стає їй тіло [1]. Душа любить тіло й перебуває з ним у нерозривній (сродній – Г. Сковорода) єдності. Одночасно в душі відбувається боротьба

помислів, бажань, пристрастей, що може призвести до віддалення душі від Бога через гріх, а це шлях до вічної смерті, протиставити якій можна тільки боротьбу, звернувши всі душевні сили до розумного начала. До людини спокуса завжди приходиться ззовні й зсередини. Тлінність плоті давала всі спонування до того, щоб заради її благополуччя прагнути до задоволень і уникати страждань, служачи плотській самолюбності.

У вченні ісихазму як шляху очищення душі – звернення до розуму всіх душевних сил і дія їх за розумом і волею Божою. Східні отці не заперечували значення сили розуму в пізнанні, але вважали, що істинне бачення Бога досягають тільки за допомогою очищення й аскетичного подвигу. Тому навіть проповідник, що має слухняні тіло й розум, але не омить й не очищене сумління, не навчить іншого істини.

Однією з фундаментальних умов духовного виховання є самопізнання людиною своєї автентичної природи. Проблема пізнання людиною себе й світу полягає в тому, що духовні очі (ум) пересічної людини перебувають посеред двох протилежних сил: чесноти й гріха, ангела й біса. За власним бажанням вона може вільно обрати одну з них або чинити опір одній з них. Завдяки збереженню (одухотворенню) ума (духовних очей), людина очищується, освячується й стає здатною богословствувати. Завдяки уму, вона породжує чесноти, перетворює грішних, непотрібних, нечестивих, невігласів, нерозумних і неправедних людей на праведних, благочестивих, святих, мудрих. Чистий ум правильно, у чистоті, бачить предмети та їх дії. Це можуть бути речі божественні, власні, мисленні чи ж діла пристрасті й плоті. Людина, яка зберігає світлий ум, здатна не тільки стежити за своїми помислами як началами пристрастей, а й відкидати й відсікати гріховні помисли, стримуватися в їжі, у плотському житті, їй притаманна сердечна безмовність, поєднана з тверезістю, смиренням і молитвою. Пристрасний ум хворіє, а відтак, хворіє й уся душа.

Св. Григорій Палама [8] розробив психологічну концепцію людини, основою якої стали такі положення: 1) людина подвійна у своїй спрямованості на внутрішній і зовнішній світ, але водночас вона цілісна в єдності духовної, душевної і тілесної природи; 2) душа людини володіє розумовою, воліючою й бажаною здібностями, які спотворені пристрастями; 3) людина має потребу у відновленні здоров'я душі, яке починається з вольової сфери, продовжується відновленням емоційної й завершується відновленням

розумової сфери; 4) боротьба з пристрастю вимагає об'єднання всіх душевних сил для подолання внутрішніх конфліктів; 5) образ і подібність людини до Бога відображається в усій її природі; з відновленням богоподібності людина набуває здатності сприйняти трансцендентні таємниці богослов'я; б) творчість є вищою онтологічною здатністю людини; 7) мета і сенс життя – теозис або обоження – шлях особистого сходження до Бога, що полягає в реальній зміні всієї людини; 8) здатність людини до Богоспілкування й обоження підтверджується іпостасною єдністю людської та Божественної природи Христа.

Тільки споглядальна здатність до осягнення світу, що об'єднує всі душевні якості любов'ю і смиренням, зможе підійти до найвищої інтеграції всіх реальностей – метаонтологічної, що з'єднує розірваний всесвіт у точці зустрічі Бога й людини. Опис реальності, що об'єднує Бога, людину й світ, вимагає спеціальної мови, здатної передати невимовне в символах, метафорах і образах, а також цілісної свідомості, здатної сприйняти це символічне знання, що висвітлюють відносини «я – Бог», «я – інший», «я – світ».

Пов'язавши воедино онтологічне, етичне й психологічне вчення, преп. Максим Сповідник [3] зумів виділити причинно-наслідкові зв'язки, що зумовлюють зміст і спрямованість життєвого шляху людини. Так, вільний вибір сенсу життя може бути визначений еталоном життєдіяльності (життя в межах природного морального закону – совість), що спричиняє духовну інтеграцію всіх властивих людині натур. Навпаки, життя, детерміноване принципом задоволення, редукує людину до відособленості в тілесному естві, диктуючи егоцентричні настанови, розриває цілісність духовно-душевно-тілесної природи людини [1]. Кінцева мета людини та її призначення – це обоження природи у Христі, шлях особистого сходження до Бога. Обоження – це богоуподібнення, реальне, сутнісне долучення до Бога всього людського ества.

У святоотцівській антропології особливе місце посідає вчення про волю людини, оскільки воно розкриває глибинні механізми її спотвореної в гріхопадінні природи й вказує на джерело зла й силу, яка може здолати його. Так, преп. Максим Сповідник [3] у своєму вченні виділяє дві волі – природну й гномічну (раціональну). Природна воля безпомилкова, виявляється в усіх людей однаково, вона полягає в природному тяжінні до добра й перебуванні в згоді з Божественною волею. Вона спрямована на добро, відображає природне бажання й здатність людської природи бажати.

Людині також властива дієва воля, що ґрунтується на розмірковувальній діяльності. Вона виражає бажання чогось визначеного, наділена свободою вибору, що допомагає здійснювати вибір між добром і злом. Діяльність, здійснювана цією волею, передбачає коливання, сумніви, наявність конфлікту мотивів і цілей, мотивів і дій, мотивів і смислів. Людина з такою недосконалою волею здатна до гріхопадіння. Навіть у загальноцивілізаційному масштабі волонтаристична спроба інтегрувати світ у діяльності теж зазнала невдачі, бо розум і почуття не захотіли підкорюватися неблаганному, холодному закону фатуму, свавілля. Тому пошуки врівноваженого стану світу й людини, з погляду свободи вибору, привели волонтаристів до нескінченних пошуків золотих законів і правил у різних світоглядних системах.

На думку преп. Максима Сповідника [3], якщо перша воля однаково властива всім людям, то наявність другої залежить від особливостей іпостасі. Він уважав, що людина покликана до творчості й діяльності, щоб вмістити у своїй волі волю Божу. «Обоження як мета тварі має бути прийняте й пережите нею у свободі й любові, істинний стан яких і було явлено Христом – образом та ідеалом досконалої людини» [1, с. 100–101].

Висновки. Цілісне психологічне вчення про людину має ґрунтуватися на східнохристиянському вченні, що одночасно реалізує міждисциплінарний підхід, синтез психології, філософії й богослов'я [1, с. 119–125]. Без цілісного розгляду людини у вияві всіх її натур сучасна психологія й педагогіка не можуть знайти адекватного образу ідеальної людини, не виходячи на обговорення екзистенційних даностей, які визначають сутність і спрямованість духовного виховання. Але як тільки психологи й педагоги звертаються до екзистенційних категорій, що вимагають розгляду не лише душевної, а й духовної природи, починає гостро відчуватися недостатність тільки емпіричного підходу в межах природничо-наукової парадигми. Саме категорія «дух», її смислове наповнення є визначальними для побудови інтегрованого вчення про людину. Зміст цієї категорії – малознайомий і незвичний для психології та педагогіки, бо найповніше його розкрито в богословському й філософському вченнях про онтологію людини. Орієнтація практичних педагогів на християнську концепцію людини дасть змогу більш ефективно виконувати завдання духовного виховання.

У межах запропонованої нами духовної парадигми [6] реалізується завдання з'ясування аксіологічного, гносеологічного,

феноменологічного, онтологічного статусів духовного. Останнє належить до родових ознак людського способу життя, оскільки людині дані від Бога певний спосіб тілесного існування, особлива форма душевного життя і дух як інтегрувальна сила внутрішнього світу та її буття. Духовність – це порив душі людини до вищого, ідеального, позаземного. Тільки цим шляхом людина може збагнути найголовніший, найсуттєвіший сенс свого життя й досягти

високої душевної гармонії, найвищої радості буття.

Перспективою в дослідженні окресленої проблеми є вивчення конкретної онтології й феноменології фундаментальних духовних здібностей людини вірити, любити, творити добро й боротися зі злом, формувати свободу й відповідальність, які є основою високого духовного потенціалу людини й водночас конкретними завданнями духовного виховання й самовиховання дітей і молоді.

#### Список використаних джерел

1. Дворецкая М. Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: психологический аспект / М. Я. Дворецкая. – СПб. : Издательство РГПУ им. А. К. Герцена, 2004. – 250 с.
2. Карпов А. В. Предпосылки и перспективы метасистемного подхода в психологических исследованиях / А. В. Карпов // Теория и методология психологии: постнеклассическая перспектива ТЗЗ / отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. – М. : Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. – С. 313–329.
3. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века / В. В. Петров. – М. : ИФРАН, 2007. – 200 с.
4. Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М. : Братство святителя Алексия : Приазовский край, 1992. – 214 с.
5. Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты. – М. : Мартис, 1993. – 176 с.
6. Савчин М. В. Духовна парадигма психології : монографія / М. В. Савчин. – К. : Академвидав, 2013. – 224 с. – (Серія «Монограф»); Методологеми психології : монографія / М. В. Савчин. – К. : Академвидав, 2013. – 224 с. – (Серія «Монограф»).
7. Савчин М. В. Духовний потенціал людини : монографія / М. В. Савчин. – [2-ге вид., переробл. і доп.]. – Івано-Франківськ : Місто-НВ, 2010. – 508 с.
8. Св. Григорій Палама. Триады в защиту священо безмолвствующих. – М. : Канон, 2003. – 352 с.
9. Таранюк Ж. Концепция «Второго Адама» в Послании к Римлянам / Ж. Таранюк // Богословский вестник. – 1998. – № 1. – С. 325–386.
10. Хилман Дж. Исцеляющий вымысел / Дж. Хилман. – СПб, 1997. – 376 с.

Рецензент: Сегеда Н.А. – д.пед.н., професор

#### Відомості про автора:

**Савчин Мирослав Васильович**  
msavchun@gmail.com  
Дрогобицький державний педагогічний університет  
імені Івана Франка  
вул. І. Франка, 24, м. Дрогобич, Львівська область,  
82100, Україна

doi: <http://dx.doi.org/10.7905/nvmdpu.v0i17.1637>

Матеріал надійшов до редакції 26. 11. 2016р.  
Прийнято до друку 13.12.2016 р.

#### References

1. Dvoretzkaya, M. Ya. (2004). *The concept of man in religious-philosophical teaching of Eastern-Christian Church of the Middle Ages*. SPb : Publishing of RGPU named after A. K. Herzen. [in Russian]
2. Karpov, A. V. (2007). *Preconditions and prospects of meta-systemic approach in psychological research*. In : Theory and methodology of psychology: postnonclassical prospect. Moscow : Publishing "Institute of Psychology RAS", 313–329. [in Russian]
3. Petrov, V. V. (2007). *Maximus the Confessor: ontology and method in philosophy of Byzantium of the VII century*. Moscow : IFRAN. [in Russian]
4. Saint John of Damascus (1992). *Exact recitation of orthodox faith*. Moscow : Brotherhood of St. Aleksiy : Proazovskiy kray. [in Russian]
5. St. Maximus the Confessor (1993). *Works. Book 1: Ascetic and theological treatises*. Moscow : Martis. [in Russian]
6. Savchyn, M. V. (2013). *The spiritual paradigm of psychology : monograph*. Kyiv : Akademydav. *Methodologemes of psychology : monograph*. Kyiv : Akademydav. [in Ukrainian]
7. Savchyn, M. V. (2013). *The spiritual potential of man : monograph*. Ivano-Frankivsk : Misto-NV. [in Ukrainian]
8. St. Grigoriy Palama (2003). *Triads in defense of sacredly mute*. Moscow : Kanon. [in Russian]
9. Taraniuk, Zh. (1998). The concept of "Second Adam" in Epistle to the Romans. *Bogoslovskiy vestnik*, 1, 325–386. [in Russian]
10. Hillman, J. (1997). *Healing Fiction*. SPb. [in Russian]

#### Information about the authors:

**Savchyn Myroslav Vasyliovych**  
msavchun@gmail.com  
Drohobych Ivan Franko  
State Pedagogical University  
24 I. Franka St., Drohobych, Lviv region,  
82100, Ukraine

doi: <http://dx.doi.org/10.7905/nvmdpu.v0i17.1637>

Received at the editorial office 26. 11. 2016.  
Accepted for publishing 13.12.2016.