

УДК 159.923

Климишин О. І.

ХРИСТИЯНСЬКО-ОРІЄНТОВАНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК МЕТОД ПІЗНАННЯ І КОНСТРУЮВАННЯ ДУХОВНОГО ДОСВІДУ ОСОБИСТОСТІ

У статті обґрунтовується авторське бачення змісту духовного пізнання особистості як процесу знаходження-зчитування та творення смислів її духовного досвіду посередництвом духовної інтуїції та вербального інтелекту. Здатність особистості до духовного пізнання впливає з її сакраментальної та діалогічної природи.

Ключові слова: особистість, герменевтика, духовне пізнання, духовний досвід, онтологічний досвід, досвід віри, духовна інтуїція, смислові утворення.

В статье обосновывается авторское видение содержания духовного познания личности как процесса нахождения-считывания и создания смыслов ее духовного опыта посредством духовной интуиции и вербального интеллекта. Способность личности к духовному познанию следует из ее сакраментальной и диалогической природы.

Ключевые слова: личность, герменевтика, духовное познание, духовный опыт, онтологический опыт, опыт веры, духовная интуиция, смысловые образования.

The article displays the author's vision of the spiritual content of individual cognition as the process of finding, reading and making of meaning of spiritual experience through spiritual intuition and verbal intelligence. The ability of the individual to spiritual knowledge derives from its sacramental and dialogic nature.

Keywords: personality, hermeneutics, spiritual knowledge, spiritual experience, ontological experience, the experience of faith, spiritual intuition, meaning formation.

Пізнання духовної природи людини, духовності особистості є надто важкою проблемою. Її складність впливає з багатогранності самого феномену 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” [5, с. 61].

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” [2, с. 33].

Дослідження духовної природи особистості відбувається за формулою “пізнання пізнаного” (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 чинник суб'єктивності, але ж саме за таких умов результат пізнання буде ближчим до істини. За цією ж суб'єктивністю криється автентична природа людини як того, хто досліджує, 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 наявних психологічних теорій.

Що стосується пізнання духовності особистості, то тут ми торкаємось не так властивих класичній психології форм пізнання, як філософського, конкретно-наукового, науково-технічного – “логіко-математичного, машиноподібного” (В. Д. Онищенко), скільки ноологічного, духовного. Функціональну сутність останнього визначає герменевтичний метод, який якраз – в основі пізнання духовного світу особистості.

У 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 зауважує М. Бердяєв, Бог включає в Себе образ і подобу людини” [5, с. 61]. Це пізнання актуалізується та реалізується “завдяки” третій іпостасі людини – духа. “Сучасні антропологі 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 та об'єктивної реальності" [5, 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" [5, 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.

У контексті психологічної герменевтики поняття досвіду набуває особливого смислового навантаження. Зокрема, Н. В. Чепелева вказує на чітке розмежування понять особистого та особистісного досвіду. Суть першого полягає в тому, що такий досвід виникає в різних життєвих ситуаціях, однак не осмислюється людиною, а присвоюється "автоматично" [6]. Сутнісною ж, вирізняльною ознакою другого є осмисленість, "відрефлексованість", вербалізованість, структурованість особистістю. Іншими словами, особистість свідомо стає творцем власного особистісного досвіду, тоді як її особистий досвід є швидше пасивним (довербальним, дорефлексивним) "надбанням", аніж "здобутком свідомості". "При цьому особистий досвід може бути як зовнішнім, так і внутрішнім. Досвід особистісний – завжди внутрішній, об'єктивований назовні у вигляді визначених культурно заданих схем (нарративів, концепцій, знань, інших когнітивних структур)" [6, с. 25].

Людина від народження є носієм духовної іпостасі. То ж не залежно від рівня розвитку її свідомості, здатності до свідомої інтерпретації та осмислення конкретних життєвих ситуацій, вона уже є "власником" онтологічного духовного досвіду. І якраз він задає можливість творити індивідуальний духовний досвід. На ранніх етапах може простежуватися його несвідоме "пасивне" безчасне (з боку свідомості самої людини) проектування, актуалізоване зовнішніми обставинами життя, однак із розвитком свідомості ця проекція вже ініціюється самою особистістю. Адже самі зовнішні обставини, кожна життєва ситуація людини є "духовною ситуацією" (С. Л. Франк) за своїм смислом. 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. Не випадково М. Бердяєв зазначив, що духовний досвід і є власне духовним життям, самою реальністю духа, самою реальністю божественного [1].

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

У класичній психології зформовано думку 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 як концентрований, організований досвід людства, основа розуміння, осмислення навколишньої дійсності. Акумуляція, організація і впорядкування смислів, що їх здійснює культура, є важливою умовою розвитку як особистості, так і культури. Саме соціокультурні чинники 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, навколишніх, реальності в цілому" [6, с. 230].

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 цього ресурсу, створеного в умовах певної культурної спільноти, який існує на несвідомому рівні. І саме в умовах соціального розвитку він знаходить своє безпосереднє "виявлення та застосування". Очевидно, соціальне середовище є чинником актуалізації згаданого інтерпретаційного ресурсу. Але 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" [3, с. 126]. У "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.

Процес духовного пізнання носить очевидний діалогічний характер. У кінцевому результаті він 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 співпричетності. Суть же 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 є 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'єктна реальність має знакову, символічну природу. Все, що відбувається в просторі між людьми, в буберівському *Die Zwischen*, опирається на знаки і їх інтерпретації. З погляду психологічної герменевтики, людина за своєю сутністю є істотою, яка створює наративи. Тому й історію життя людини у 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" [6, с. 69].

Спробуємо змодельювати процес творення та інтерпретації тексту в умовах діалогічної взаємодії. Основними одиницями аналізу тексту є 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-смісл. 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 проєкція в свідомості утворюють "живе поняття", а їх система – "живе знання".

У процесі діалогічної взаємодії реалізується динаміка системи смислових утворень, представлених у 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 у свідомості осіб, які вступили в діалог. Актуалізація смислів є 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 співрозмовник. Перша умова є мотивуючою основою акумуляції смислів. За умов рефлексії у свідомості слухача відбувається змістовне зіставлення наявних знань (понять-смислів) з новими знаннями (поняття-значення) та формується образ знання про незнання. Власне, цей образ є мотивом розширення та поглиблення знань, а також пересторогою у сприйманні себе як довшеної особистості.

Друга умова є функціональною основою процесу акумуляції смислів. Можливість утворення нових смислів забезпечується включенням мисленнєвої процедури смислотворення, суть якої полягає

в доповненні знань-значень, що їх подає співрозмовник і сприймає слухач афективно забарвленим особистісним смислом. Значення ж, які подає співрозмовник-автор повідомлення і які для нього є “живими знаннями”, тільки через 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 беззмістовний хаос образів сприймання наявних у беззв’язному асоціативному потоці мислення, а системі 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 співрозмовників усвідомлення і роз’яснення не тільки результатів розуміння висловлювань іншого, але і власних контекстів, і тих інтерпретаційних схем, в які ці контексти були включені” [6, с. 17]. Таким чином, духовне пізнання є завжди опосередкованим. Його посередниками є “Сутнісне Я” в умовах внутрішньо-особистісного діалогу та особистість Іншого в міжособистісному діалозі.

Догматичні релігійні тексти виступають джерелом формування базового нарративу, який, своєю чергою, задає певні межі створення нових нарративних утворень. Цей базовий нарратив “володіє силою” (Н. В. Чепелева), яка притягує та 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 цього Тексту дає підстави говорити про досконалу допасованість когнітивного, рефлексивного та регулятивного інформаційних планів.

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, безперечно, – вербальний інтелект. Пізнання ж духовності як феномену (відповідно до 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 – “вивчення природи людини треба починати з пізнання феноменологічного і лише потім надіти на себе ярмо об’єктивних, експериментальних і лабораторних методів” [4, с. 45]

Література:

1. 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.
2. Дільтей В. Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. – К., 1996. – С. 33-60.
3. Карпенко З. С. Аксиологічна психологія особистості. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
4. Карпенко З. С. Герменевтика психологічної практики. – К.: РУТА, 2001. – 160 с.
5. Онищенко В. Д. Філософія духа і духовного пізнання: Християнсько-філософська ноологія. – Львів: Логос, 1998. – 338 с.
6. Чепелева Н. В. Проблемы психологической герменевтики. – К.: Издательство Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова, 2009. – 382 с.