

ОБРАЗ ЛЮДИНИ У ХРИСТИЯНСТВІ: ПАРАДИГМАТИКА ДУХОВНОСТІ

Мирослав САВЧИН

Copyright © 2015
УДК 159.9.015

Myroslav Savchyn

AN IMAGE OF HUMAN IN CHRISTIANITY: PARADIGMATICS OF SPIRITUALITY

Актуальність проблеми. Завданням психології як науки є розкриття суті глибинних процесів, станів, властивостей внутрішнього світу (рухів душі) людини та феноменів соціальної психіки. Таке пряме завдання перед собою не ставить жодна інша з існуючих наук. Сучасний стан учення про людину в соціальних науках, зокрема у психології, пов'язаний з чималою кількістю суперечностей у трактуванні її природи. Це зумовлює актуальність проблеми істинного розуміння внутрішньої (душевної) природи людини, її змісту, призначення та ролі в життєвому самовизначенні. На жаль, сучасна психологія частіше аналізує не реальний внутрішній світ людини, а якогось кентавра, не вбачає за своє завдання висловитись однозначно про природу цього світу. Деякі методологічні підходи до дослідження особистості є навіть “смертоносними”, тому що омертвляють (схематизують) її. Зокрема, “сліпота” психологів полягає в неакцентуванні значущості *духовності* для людини, в неврахуванні реальності *духовної сфери* в теоретичних побудовах. Часто в сучасній психології виразно виявляється тенденція до пониження статусу духу як системотвірного чинника внутрішнього світу людини до статусу складника психіки.

У статті ми не розкручуємо чергову методологічну інтригу, а формулюємо, на перший погляд, майже лінійні, а насправді найдіалектичніші твердження про природу людини, продовжуючи естафету пізнання особистості на новому рівні, що охоплює вивчення духовної сфери. Це актуально, адже історично так склалося, що у психології душа була редукована до психіки як прижиттєво набутої людиною складової внутрішнього світу в індивідуальному житті. Це означає, що предметом психології вибрала лише частину внутрішнього світу

людини. Відтак фактично неаргументовано вважається, що людині від народження не дано духовне – дух, аналогічно як усіма методологами, теоретиками та дослідниками у сфері психології визнається апріорна даність генетичної спадковості. Отож стає зрозумілим, чому психологія як наука схильна більшою мірою займатися нездоровою психікою, нездоровою особистістю. Поза увагою залишилася духовна ідентичність особистості – її визначеність стосовно своєї духовної природи, з'ясування її головних сутнісних здатностей вірити, любити, творити добро та боротися зі злом, плекати автентичну свободу та відповідальність, позиціонувати себе щодо власних позитивних екзистенційних переживань – сенсу життя, смерті, страждань.

Виклад основного матеріалу дослідження. У своєму аналізі психологія науковими засобами ніби розколює внутрішній світ особистості, займаючись тільки психікою і не враховуючи у власних пошукуваннях наявності у внутрішньому світі людини духовного першопочатку. Між тим, уже багато дослідників [1; 3; 4; 8; 29; 30; 34; 35; 37; 38] на методологічному, теоретичному та емпіричному рівнях обґрунтовують існування духовного складника внутрішнього світу людини як визначального. Водночас є автори, які незграбно науково “довизначають” духовність, інші вважають поняття “духовність” навіть шкідливим для психологічної науки, яка є заручницею наукового методу, а ще інші – просто за своїми світоглядними переконаннями відчужуються від проблематики духовної сфери особистості, “ховаючись” за природничо зорієнтований науковий підхід. Зауважимо, що існують приховані деструктивні методологічні спекуляції щодо проб-

леми духовного, основним мотивом яких є заперечення факту існування останнього. Автори цих спекуляцій не враховують того незаперечного факту, що без духу чисте душевне (психічне) життя часто перетворюється у суцільний хаос, коли людина перестає бути справжнім суб'єктом власного життя, позбавляється особистісного осереддя, втрачає індивідуальність.

Як не парадоксально звучить, але слід констатувати, що сучасний проблемний стан психологічної науки в аспекті дослідження особистості спричинений ідеями гуманізму з його непродуктивними антропологічними ідеями про людину-бога, людину як єдину міру всіх речей. Ця гересь у поглядах на природу людини виникла в епоху Відродження. Західні дослідники констатують, що коріння сумного стану нашої планети – у європейській ментальності та культурі Ренесансу і Нового часу. Потужні мислителі тих часів, як зазначає В. Москалець, були впевнені у безмежних можливостях людського розуму щодо його спроможності організувати створення ідеальних умов для досконалого життя й усебічного гармонійного розвитку людини на Землі, проголошували, що людина може і повинна пізнавати причини та приховані сили, сутність і потенціал усіх предметів і явищ оточуючого її світу з метою розширення та посилення своєї влади над природою аж до остаточного, цілковитого підкорення її й досягнення цим шляхом величезної могутності (Р. Декарт, Ф. Бекон та ін.); що природа – першочергово величезна майстерня, у якій і з матеріалів якої люди мають виготовляти необхідні для них речі (П. Гольбах та ін.); що людина – володар природи, для якого не існує жодних обмежень у використанні її для задоволення своїх потреб; в ідеалі – людина має цілковито підкорити собі природу, стати абсолютно незалежною не лише від її законів, а й від усіх тих нормативів, котрі не вона сама собі встановила (Й. Фіхте), та ін.

В історії науки вперше, як відомо, антропологічний підхід був сформульований софістами, ідеї яких були розвинуті в гуманістичній концепції, де людина визначалася як міра всіх речей. Тим самим було поставлено під сумнів існування моралі як соціального інституту, з одного боку, і Бога, що через духа зумовлює найфундаментальнішу онтологічну реальність людини – її дух, – з другого. Уже на той час, на противагу цим твердженням софістів, у

вченні Сократа акцентувалася увага на моральній антропології, його учень Платон сформулював антропологію ідеалістичного дуалізму, а Аристотель – антропологічний гіломорфізм. У цих вченнях вказувалося на важливість ураховувати в описі душі (психіки) людини не тільки онтологічних, а й етичних категорій.

У різний історичний час із завидною наступністю сенсуалісти, емпіристи, а пізніше позитивісти, тяжіли до чуттєвого пізнання світу та людини. Вони ігнорували вольове і розумне начала в людині та обмежувалися рамками матеріалістичних концепцій її буття з різними рівнями онтологічної інтеграції. Це поступово спричинило створення природничо-наукової еволюційної теорії походження світу і людини. Але в дорозі до цієї теорії довелося розлучитися з категоріями “досконалої моральності” та “автентичної свободи”. І, як з'ясувалося пізніше, розум, котрий ігнорує почуття і волю, стає дискретним, виявляється безсилим перед багатоліким світом об'єктивної та суб'єктивної реальностей, і в його очах вона розбивається на безліч осколків, і не знаходиться майстра, здатного виправити ситуацію – повернути розуму цілісність у вивченні світу.

Пізніше представники філософської антропології намагалися пояснити суть походження та існування людини, її призначення та насущні завдання незалежно від релігійних уявлень, а залежно від її будови (тілесні і душевні засновки, їх співвідношення), від ставлення людини до іншої людини, від суспільства, культури і природи. У цих підходах секулярно розкривається людська природа, її фундаментальні характеристики та основні феномени людського буття. Традиційна філософія, що не передбачає ідеї Бога у своїх світоглядних побудовах, “переважно створює свої системи за допомогою виключення, визначаючи, що немає Бога, та іноді констатуючи красу, наприклад, природи, іноді вказуючи на творчість і самотність, не ставить нас лицем до лица із першопричиною, бо це і не становить її мети” [26, с. 169]. Мета тут така: вивчення істини неповної, а точніше – неадекватної, що стосується емпіричної реальності – психіки людини. Склалася ситуація, коли порушувати ці межі не має права ні наука, ані філософія, оскільки здатності природного людського пізнання обмежені: “знати Бога і... пізнавати людині саму себе і свій чин... є пізнання вище, ніж

природознавство” [Там само, с.169]. Філософська антропологія стала колицкою для біологічної і соціальної наукових антропологій, що мають своїм предметом людину як істоту біологічну або біосоціальну, котра виникла у результаті тривалого еволюційного розвитку простіших біологічних особин. Соціальна антропологія, своєю чергою, дала поштовх розвитку культурно-історичного, політичного, педагогічного і багатьох інших напрямів [4].

Ще пізніше релігійно-філософська антропологія стала ширшою, ніж суто філософське вчення про людину, приймає концепцію її божественного походження, розглядаючи її як творіння Боже. Але вона методологічно поліморфна, тому що не обмежується тільки християнськими догматами, а вільно використовує різні конфесійні вчення (іслам, іудаїзм, протестантизм та ін.) і філософські (секулярні) концепції. Відтак цей напрям унаявлений різноманітними теоріями, що суттєво відрізняються за змістом. Для обґрунтування своїх антропологічних уявлень використовуються релігійний і філософський методи. Незважаючи на єдність предмета, така відмінність формує абсолютно різні вчення.

На противагу зазначеним вище підходам уперше у західній цивілізації богословський напрям дає цілісний погляд на людину, оскільки спирається на ємне догматичне вчення Церкви і Священне Передання. Богословський, догматичний метод, богословська антропологія розглядають людину як образ і подобу Бога. На становлення і наступний розвиток учення про людину в християнстві вплинуло Послання апостола Павла до Римлян, у якому апостол називає Христа “Другим Адамом”. Образ Христа як “Другого Адама” задав “модель правильного розуміння природи людини” [Там само, с. 6], оскільки в ньому знаходиться “людська суть і первинна природа. Другий Адам – це істинно Людина в абсолютному розумінні цього слова, і в ньому ми дізнаємося про істинну людську природу в її властивостях та особливостях, такою, якою вона була задумана і створена Богом” [32, с. 6].

Одночасно зауважимо, що в історичному плані учення про людину в християнстві ніколи не було предметом спеціального догматичного аналізу, оскільки у перші століття та в епоху Середньовіччя у житті Церкви гересь про людину не виникала, і тому не було потреби створювати догматично обґрунтовану святоотцівську антропологію і психологію.

Відсутність догматів, єдиних визначень сприяло творчій свободі у викладі святоотцівського вчення про людину. Так, у перші століття, окрім Апостольських Послань, з’являються праці апологетів, захисників істин Богооткровенного вчення від “псевдоучителів” – філософів, котрі були далекі від істини, і мислителів, які намагалися високі ідеали християнства понизити або спотворити, наближаючи їх до норм елліністичного світу, щоб таким чином у політичному плані асимілювати християн серед населення, яке сповідувало політеїстичну мораль. Метою апологетів передусім було бажання продемонструвати грецькому суспільству прийнятність християнства з культурного погляду. З цією метою вони намагалися презентувати істини християнського розуміння Біблії поза іудаїзмом, знаходили паралелі між грецькою філософією і християнською думкою. Одночасно вони обґрунтовували старогрецьку філософію попередницею християнського Одкровення. При цьому апологети “приймали тільки ті філософські ідеї, які здавалися їм відверто несуперечливими” [31, с. 8].

Над богословською антропологією височіє святоотцівська постава східного християнства. Святі отці Східнохристиянської Церкви, розробляючи своє психологічне вчення, більшою мірою спиралися на психологію Платона, на відміну від схоластів (західнохристиянське вчення), які використовували психологічну концепцію Аристотеля [4, с. 35]. Найбільший вплив на становлення і формування психологічної концепції людини у святоотцівському вченні мала етика стоїків та антропологія неоплатонізму. У святоотцівській концепції характеризується “зовнішня” та “внутрішня” людина. “Зовнішня” знаходиться на рівні вітального самовизначення, вона більшою мірою орієнтована на зовнішній закон – етику, мораль або заперечує їх, упадаючи в анархізм, що виражається у протесті проти будь-яких обмежень. Такій людині важко знайти вирішення екзистенційних дихотомій про добро і зло, життя і смерть. Останні, за уявленням “зовнішньої” особи, не відіграють ніякої ролі, оскільки вона про них має дуже невиразне уявлення або не має його зовсім й тому в неї переважно актуалізуються вітальні і соціальні дихотомії.

У святоотцівській антропології дається обґрунтування вченню про двох Адамів – первозданного Адама, створеного Творцем для ду-

ховного вдосконалення, обожнення (творення “нової” людини), й Адама впалого, котрий проміняв здатність до обожнення на тваринне існування, яке прагне до миттєвого задоволення (образ “старої” людини). Уявлення про “другого Адама” “є парадигмою духовного перевтілення, яке відбувається з людиною, коли, приймаючи Христа, помирає старий Адам і народжується новий – “Другий Адам”, причетний до перемоги над владою смерті” [33, с. 48].

Для з’ясування природи людини та шляхів її морального й духовного вдосконалення важливими є уявлення отців Церкви про первородний гріх, адже у своєму індивідуальному житті людина фактично постійно повторює первородний гріх Адама. Від початку історична людина не витримує випробування свободою, у гріхопадінні вона стала істотою пристрасною і тлінною. Гріх згубно відбився на її природі, не лише змінивши її образ, а й став невід’ємною її частиною, що наслідуються з покоління в покоління [4, с. 87]. Так, Св. Кирило Александрійський вважав, що у гріхопадінні Адам зрікається від зв’язку з Богом, але разом з цим він втрачає душевні добродетельність, красу і вічність свого тіла, яке стало впалим, хворим і тлінним. У стані гріха відбувається розрив природи людини й благодаті. Вийшовши із себе, душа зупиняється на тому, що відкриває і несе у собі зло, яке не має зразка для себе в Богові. Так само в долі окремої людини, якщо її душа не споглядає Бога, то тоді своїм розумом вона приймає тільки зовнішній, предметно-речовий світ і бачить тільки те, що стосується її почуттів. Людина позбавляється живого світла, відвертається від її природного стану і поневолюється закону тління. “Засуетилась думка, отруєна чуттєвим бажанням. І стало людство занурюватися в морок язичництва” [25, с. 33]. З цієї причини розум перебуває у сп’янінні і кружлянні.

Відтак аналіз гріхопадіння дозволяє зрозуміти суть і спрямованість духовного та морального розвитку особистості. У гріхопадінні людина відвертається від споглядання Бога і вдається до “розгляду себе” – рефлексування (що у психології перебільшено чи навіть помилково вважається як досягнення у розвитку особистості), внаслідок чого в неї вирують пристрасті, бажання, інтереси. У момент гріхопадіння безсмертне тіло первозданної людини стає смертною плоттю, змінюючи своє первинне призначення бути слухняним органом

духу. Всупереч природному призначенню, плоть бере на себе керуюче начало, підпорядковувавши собі душу, котра редукується у психіку, нездатну почути голос духу [4, с. 97]. Життя людини розпадається на суперечливі між собою модуси існування, а саме вона захоплюється своєю гординою. У такому стані, взявши собі за право самостійно визначати, що таке добро, а що таке зло, людина часто помиляється, що призводить до нового гріха, внутрішнього конфлікту, до протиборств з іншими людьми.

Через постійне гріхування всі сили сучасної людини перебувають у хворобливому стані і, як зазначає всечасний Максим Сповідник, зло в людині – це недолік споглядання і добродетельності, що є наслідком віддалення від Бога. Воно розсіює людину в багатоманітті чуттєвого буття. “Зло є безрозсудний рух природних сил, керованих помилковими судженнями, до чогонбудь іншого, окрім мети. Метою ж я називаю Причину суцього, до Якої природно спрямовується все... Нехтуючи рухом природних сил до Мети, перша людина захворіла невіданням власної Причини. <...> не відаючи Бога, вона дуже міцно зв’язала всю [свою] мислячу силу з усім почуттям і ввела складне і пагубне, збуджуюче до пристрасті бачення чуттєвих речей і приложила тварі несмисленній й уподобилася їй [Пс. 48:13], всіякою діючи, знаходячи і бажаючи те ж саме, що й вони, і, перевершуючи їх у нерозумінні, бо він обміняв відповідний сутності розум на те, що всупереч їй” [22, с. 23]. Якби за гріхом не послідувало тління, то досить було б каяття прародичів для духовного оновлення людини. Але каяття не відновлює природний стан, а тільки припиняє гріхи. Врятувати людину, позбавивши її від тління, можливо було тільки через прищеплення в людстві принципу нетління, а це могло здійснитися лише через з’єднання з Богом, що реалізується в Боготвіленні Христа. Перебування у Бозі, Дусі Святому вочевидь перешкоджає будь-якому хаосу.

Св. Григорій Нісський уперше висловив ідею про залежність розвитку психічних функцій людини як від діяльного прагнення до моральної досконалості у співвідношенні свого життя з Божественним Прототипом – Боголюдиною – Христом, так і від психофізіологічних особливостей тілесної природи людини, зорієнтованої на гомеостаз. Отож домінування духовних чи, навпаки, тілесних потреб визначає

психологічну організацію людини. Її структурна архітектоніка, яка характеризується дихотомією “тіло – душа” і не згадує про дух, є протиприродним станом, не властивим задуму Бога про неї. Дух людини, який насправді завжди присутній у ній, але не знає Бога, неспроможний керувати душею. Тоді вона (душа) переходить у підпорядкування тілу, детермінованого вітальними потребами і жорстокою боротьбою за виживання. Така структура тілесно-душевної організації зрівнює людину з твариною. Серце такої людини стає “кам’яним”, не здатним не лише до духовного життя, а й до біологічного. Дух без Бога стає житлом для “старого” духу”, який мучить і гнітить людину, насилу відступає від неї. Він руйнує свідомість, залишає її благодаті Бога [цит. за, с. 132]. Принагідно зауважимо, що у сучасній психології аналізується психофізіологічна проблема (співвідношення психіки та діяльності мозку людини), яка не одержує задовільної відповіді. Згідно з духовною парадигмою між діяльністю душі та функціонуванням мозку немає прямої залежності. Сутнісні характеристики душі більшою мірою залежать від духу, ніж від мозку. Дух не лише дає життя тілу, але і визначає діяльність душі, яка, зі свого боку, керує тілом. Обов’язковою умовою для вдосконалення людського духу є його долученість до Божественної природи, володіння здатністю до Богоспількування та етична нормативність, що виявляється в емпіриці людських стосунків. Цей зв’язок онтології й етики через психологію вказує на складну природу людського духу. Споглядання Бога можливе і кінче потрібне для пізнання і порятунку людини.

Св. Григорій Нісський уперше розділяє уявлення про “стару” і “нову” людину, розрізняючи їх за духовними, душевними і тілесними підставами. Він також розглядає проблему розвитку психологічної організації людини як дійства її духовно-морального становлення. Справді вільною є осмислена дія людини, виконувана з метою морального вдосконалення, що відповідає Божественному задуму, в якому міститься головний сенс людського життя. Щоб бути досконалою, людина повинна жертвувати собою, долати свою самодостатність і гординю, з чим не погоджується сучасна психологія. Здолати гріх – означає розірвати замкнуте коло свого самозвеличання, бути готовою до самовідданого спілкування з іншими. Успішна людина має

постійно змінювати себе в напрямку до преображення, до зміцнення свого духу. Саме такий образ людини відкривається у Боголюдині Ісусові Христу”. Христос, як лікар, починає лікувати її з останньої, тобто з “бажаючої”, частини душі, що призводить до виздоровлення інших – розумової та воюючої.

Головна мета внутрішнього подвигу людини – набуття безпристрасності як “воскресіння душі раніше воскресіння тіла”. Безпристрасність і любов – це різні імена єдиної досконалості. До людини спокуса гріха завжди приходить ззовні. Сутнісно в людині немає зла і пристрастей, бо Бог не створив пристрастей. У естві є сила доброчесності, а гріх же протилежний їй як спотворення природних властивостей. Для людини важливо не лише дотримання природної міри, але стати вище за тлінне тіло, постійно перебуваючи в чесності, упокорюванні, пильнуванні, завжди зберігаючи розчулене серце. Цей шлях нескінченний, тому що немає межі в любові до Бога. І чим духовнішою стає людина, тим більшим помічником є їй тіло в аскетичних трудах [4, с. 114].

Важливі думки про природу людини та шляхи її вдосконалення висловлені у святоотцівському вченні паламизмі. Історично паламизм як учення склалося у період європейського Ренесансу, в час зародження гуманізму і неминуче пов’язаної з ним секуляризації всього життя людини. В той час, коли на Заході Бога виганяли з життя і свідомості людини і пропонували їй рятуватися власними зусиллями, на Сході знову процвітала святоотцівська думка, яка спрямовувалася до синтезу людського і божественного. Головні цінності східного богослов’я полягають у “переплавленні догматичного богослов’я святими отцями на літургійну мову, мову молитви” [24, с. 38]. Учення св. Григорія Палами і вся святоотцівська думка дають богословський ключ до розуміння антропологічної і теологічної криз та залишають людині і всьому тварному світу надію на порятунок. Врятовані можуть бути тільки люди, а не культура, або витвори мистецтва, або абстрактні ідеї. Тільки через людину рятується природа і весь світ. Якраз таке розуміння спасіння як особистої події й призвело до розвінчання античного міфу про божественність природи.

Згідно з ученням св. Григорія Палами, реальне спілкування і з’єднання людини з Богом, за якого Бог і людина причетні до лона загального

життя, можливе об'єктивно. “Основою цього єднання служить іпостасна єдність людської і Божественної природних гілок у Христі” [31]. Святий розробляє психологічну концепцію людини, в основі якої перебувають такі твердження: 1) людина подвійна у своїй спрямованості на внутрішній і зовнішній світи, але водночас вона цілісна в єдності духовної, душевної і тілесної складників природи; 2) душа людини володіє розумовою, воліючою і бажаною здатностями, які спотворені пристрастями; 3) людина має потребу у відновленні здоров'я душі, яке починається з вольової сфери, продовжується одужанням емоційної й завершується розвитком раціональної; 4) боротьба із пристрастю вимагає об'єднання усіх душевних сил для вирішення внутрішніх конфліктів; 5) образ і подібність людини Богові знаходять відображення в усій природі; з відновленням богоподібності людина набуває здатності до досягнення трансцендентних таємниць віри; 6) творчість є вищою онтологічною здатністю людини; 7) її мета і сенс життя – теозис, або обожнення, як шлях особистого сходження до Бога, що полягає в реальній зміні всієї сутності людини; 8) її здатність до Богоспілкування та обожнення підтверджується іпостасною єдністю людського і Божественного в обліку Христа.

Для святоотцівської метаонтологічної антропології характерне проникнення у глибини людського духу – вивчення “внутрішньої” людини. У засновках цього вчення про людину знаходиться образ первозданної, безгрішної і цілісної людини. Якщо богословська антропологія, маючи цей же образ, дає теоретичні узагальнення і розробки, то антропологія святоотцівська більшою мірою практична – вказує шлях до Богоспілкування. Її головний метод – самоаналіз (духовна рефлексія), увага до себе в молитві, що пов'язано з Богопізнанням як містерії осягання Істини. Між ними існує пряма залежність: Богопізнання дає орієнтири, а самопізнання прокладає шлях. Відтак святоотцівська антропологія дозволяє інтегрувати всі знання про людину, повертає їй духовність як ядро особистісної інтеграції, зіставляє різні антропологічні підходи з позицій різнорівневої інтерпретації у розумінні суперечливої природи людини (вітальний, соціальний, екзистенційний, метаонтологічний (духовний – М.С.) рівні) [4, с. 170].

Св. Григорій Нісський у трактаті “Про створення людини” розподіляє всю повноту досконалості людської природи на дві категорії

властивостей. Одні з них задані у самій природі й утворюють її суттєві, обов'язкові властивості, без яких не можна уявити людину (розум, серце, свобода волі), інші риси (чистота, безпристрасність, моральна досконалість) – краса людської природи, без яких вона може обходитися, але її існування при цьому збідняється і стає негідним людяності. Перші відображають образ Бога, властивий людській природі від народження, другі – подобу, яка є результатом життєвого процесу, що розкриває моральну та духовну досконалість людської особистості. Набуття подобу – це сенс людського життя, тоді як образ є умовою і засобом до здійснення мети [цит. за 4, с. 74–75].

Для св. Григорія Нісського людина як образ Божий не має повної тотожності з Прототипом, а є лише його віддзеркаленням. Через обмеженість людської природи сутність Бога відображується в людській природі настільки, наскільки вона здатна її вмістити. Тому риси духовного одні й ті ж, що у Прототипу, що в образі, але співвідношення між ними таке саме, як між нескінченим і скінченим, адже Бог – абсолютний Дух у Своїй суті й у властивостях, а людина обмежена і в тому, і в іншому. Зі сторони психологічних особливостей під образом Бога в людині святитель розглядав загальну повноту всієї досконалості людини: “Людина подібна до Бога у властивостях своєї духовної природи. Створена людина є подібністю Богові у властивостях свого морального життя, оскільки вона бажає уподібнення і досягає його. <...> Перша подібність – подібність образу, друга – подібність у власному сенсі” [19, с. 385–386].

Кожна людина є носієм загальнолюдської природи, з одного боку, а з іншого – унікальною особою, котра не “зводиться до природи” [15]. Людина – особистість, хоча в той же час вона ще повинна стати нею, здолавши свою гріховну природу. Вона покликана прагнути досягти подібності образу Бога, повністю реалізованого тільки однією людиною і Богом одночасно, – Христом, котрий утілює у Собі максимальний образ людини, який не суперечить задуму Творця. Особистість – це головним чином “образ Божий” й онтологічно потенційно подібна цьому образу в дії. Особистість – це реальність, породжена благодаттю Божою та не підкорена законам природи, бо виходить за земні межі і спрямовується до трансцендентної сфери. Особистість – це серце, яке народжується Вищим як одкровенням, котре забезпечується таємничим спілкуванням і єд-

нанням з Христом. З онтологічного погляду, особистостями є всі люди і навіть сам диявол. З християнської позиції не всі ми особистості, оскільки не досягли подоби Божої. Людина стає досконалою особистістю тоді, коли їй благодатним подвигом відкривається серце, у якому відкривається Бог. Там вона відчуває світло Боже, де її переповнює любов Божа і любов до Бога. Людина набуває відчуття серця, де приховане справжнє життя, яке залишається недоступним для зовнішнього сприйняття, для зовнішньої людини.

Якщо, з погляду психологів, особистість – це, власне, той суб'єкт, який має всі природно-індивідуальні властивості людини, то особистість у християнстві – це той чи та, хто має всі богоподібні якості, властивості, енергії, хто розгортає їх у реальному бутті. “Природа відповідає на питання “що?”, індивідуальність – “як?”, особистість – “хто?” [12, с. 152]. Самоствердження особистості, якому співають гімн усі течії сучасної психології, виявляється неможливим і недоцільним, тому що веде до внутрішнього розпаду, тобто до приреченого *віддання* себе небуттю; натомість “самовіддання” призводить до *істинного самоствердження особистості*” [Там само, с. 38]. “Немає кращого ствердження як через самовіддання, а самоствердження – несправжність і неправда” [Там само, с. 204]. “Самовіддання та самоподолання недосконалої особистості є значною мірою мимовільними, небажаними, приреченими, словом – необхідністю. Неповне, часткове буття – це і дозована самовіддача, і локальне самоствердження..., й неповне самоподолання. Свобода недосконалої істоти – скута, обмежена свобода як така, що передує істинній, досконалій свободі у вигляді подолання необхідності” [Там само, с. 210].

Св. Кирило Александрійський розрізняв вищі і нижчі функції душі. До вищих він відносив дух, слово, розум, міркування серця, духовну волю, до нижчих – пристрасті. Останні, своєю чергою, він розділяв на гріховні – плотські і бездоганні – голод, спрага, слабкість. Божественними в людині, передусім, є її розум і вільна воля, а також прагнення до добра і свобода як панування над своєю природою. Людина богоподібна завдяки розуму, який у первозданному стані був цілісний і постійно перебував в Богобаченні. У цій природній дихотомії розкривається основний конфлікт, властивий внутрішній людині, свобода людської волі і моральна відповідальність за наслідки своєї діяльності.

За св. Григорієм Паламою [31], людина подвійна за природою: зовнішня – тіло, внутрішня – душа, а її цілісність виявляється у єдності тіла, душі і духу. Дух людини невід'ємний від життя Бога, Духа Святого. Душа постає у трьох силах – розумовій, вольовій і бажаної. Бог завжди є особистим Богом, а Його присутність завжди реальна. У психологічній організації людини її дух має онтологічні і психологічні характеристики, які розкриваються не стільки в суб'єкт-об'єктних стосунках людини і Бога, а у поєднанні двох природ – Божественної і людської в Боговтіленні. Ця подія-факт докорінно змінює не лише духовну, але і тілесну природу людини, її антропологію і психологію, перетворюючи людину зі “старої” та “оновлювальної” в “нову” – духовну [4].

Звідси стверджується, що найсуттєвіше в людині – дія в ній Бога через Духа Святого, який знаходиться у глибинах, в осередді душі найпритаманнішим Йому чином. Божественний Дух оприявнюється в різноманітних діях, “енергіях”, “дарах”, які животворно впливають на людину. Дія трансцендентного Духу, розпросторюється у взаємодії з духом людини і задає онтологічну реальність для розвитку людини в цілому” [Там само, с. 131]. Він спрямовує духовний розвиток і становлення людини, змінює її риси-якості і властивості.

За своєю природою дух, як стверджує К. Ясперс [38], – це божественне в людині, а не просто частина її ідентичності, це божественна присутність, божественний елемент. У слухняності Богові дух людини очищається і зцілюється, оволодіває вільним вибором – автентичною свободою і виконанням доброчесності. Людський дух, котрий перебуває у Бозі, пожвавлює серце, яке одночасно відчуває себе й іншого, наповнюючи людину духом життя. Високий дух здатний пояснювати і тлумачити загадкове, зміцнює людину. Духом спалюється скверна людської душі і тіла. “Дух любові, віри, лагідності, чистоти, а не буква закону, зціляє одержимих “старим” духом”. “Нова” людина, усиновлена люблячим Богом, завдяки Духові воскрешається в тілі для вічності”. Одночасно людина, не маючи влади над духом, змиряється з тим, що покладає надії на Бога. Вона, якщо живе поза Богом, знаходить зручне місце для “старого” духу”, який виганяється з людини любов'ю Бога”.

Дух – абсолютне ціле, істинне, нескінченне й водночас справжнє у внутрішньому світі людини, якого не можна до кінця збагнути. Це

миттєвий, одноразовий, індивідуальний, змістовно невихолощений стан душі, котрий співвідноситься сам з собою (Г.В.Ф. Гегель). Дух є скрізь, пронизує всю душевну суть та екзистенцію людини, миттєво впливає на всі сторони її життя, гармонізуючи і звеличуючи її (К. Ясперс). Дух у людини – це божественний ірраціональний, позараціональний, надраціональний складник. Він передбачає постійне трансцендентування як вихід за межі свого Я, виявляється в людяності, любові, добрі, красі. Дух – це божественна присутність, котра веде людину до добродійності та беззаперечного сприйняття Бога.

Онтологічно дух є ані суб'єктом, ані об'єктом, одночасно тим і тим, ні скінченим, ані нескінченим, ні окремим, ані цілим. Це – єдність спокою і руху, становлення та існування. Він – справжній і живий субстанційний центр людини, у якого немає претензій на панування. Водночас він нікому не підпорядкований. Дух перебуває у всеосяжній цілості з багатьма відношеннями і стосунками людини, виявляється в усіх місцях її перебування, визначає це перебування та напрям самісного поступу. Життя духу – це життя в напрямку до найвищої людської якості, об'єктивності, доброї форми та справжньої гармонії. Дух передбачає постійне трансцендентування в людському повсякденні [38].

У внутрішньому світі людини та її житті дух синергійно вбирає у себе всі суперечності, причому постійно надаючи силу окремим їх складовим, одночасно не здійснюючи фінальне та заспокійливе їх примирення. Він ніколи не йде на абсолютний синтез, адже тоді світ став би довершеним, сталим, а відтак мертвим. Антиномічний синтез духу водночас спричиняє до життя протилежності, які постійно відокремлюються та поєднуються. Життя людини немов би пробігає вузьким гребенем, обабіч якого безодні відірваних ізольованостей хаосу та скам'янілостей. Це – життя між хаосом і формою. Спираючись тільки на одну з протилежностей, реальне проживання стає нецілим, потрапляє у глухий кут, хоча й серединне між двома протилежностями – це теж не ціле, а характеризує розвиток окремих частин [Там само].

Антиномічно рух духу існує доти, доки наявне роздвоєння між суб'єктом та об'єктом. У реальному людському повсякденні воно сприймається абсолютним, нескінченим. Одухотворене життя – це не боротьба обох сторін

протилежностей, у якій одна сторона неминуче перемагає, а поступ у напрямку синтезу до сформованої повноти. Людина з розвинутою духовною ідентичністю долає антиномії, вдаючись до містичних переживань. Відтак духовна ідентичність – це пошук духу у власній душі, це життя з Богом, життя у Богові, любов до Бога і несення божественного світла любові, добра, свободи і відповідальності людям, дарування їм персоніфікованого божественного світла.

Дух животворить людину, наповнюючи її життєвими силами. Ця онтологічна здатність людського духу проявляється в моральній спрямованості поведінки особи. Її дух, котрий знає Бога, зміцнюється добродійним життям, здатен наповнювати буденність життєвою енергією, а серце – радістю, коли доступним стає пізнання істини, пояснення загадкових для неї явищ. Цим духом долається і спалюється лихість людської душі і тіла. Саме дух є носієм совісті, структура і зміст якої визначаються зовнішніми нормами, які інтеріоризуються добродійним життям у внутрішні цінності. Дух визначає цілісність людської природи, що охоплює єдність і супідрядність духовної, душевної і тілесної організацій. Якості і властивості духу “нової” людини визначаються вже не за зовнішньою нормативністю, а внутрішнім моральним законом – совістю. Набуваючи здатності до любові, добра, автентичної свободи та відповідальності, смиренності, дух стає основним суб'єктом людської діяльності. Вимога Нового Заповіту – “полюби” – інтеріоризується у внутрішній закон у процесі ідентифікації з образом “нової” людини, даючи підґрунтя для її довільності і відповідальності поведінки. У життєзреалізованні такої людини відновлюється зруйнована гріхопадінням справжня структура її природи: дух височить над душею, а та, своєю чергою, керує тілом. Трихотомія духовно-душевно-тілесної організації дає людині сили не лише для власного здушевлення і безсмертя, а й завдяки любовного приведення усього всесвіту до цілісності, що не знає смерті і тління.

У природному стані дух людини, просякнений Духом Бога, керує душею, яка, зі свого боку, організовує життя тіла. Дух, “згадуючи” про своє високе призначення, визнає своє невідання, кається і шукає підтримки у Бога, просячи сил для виправлення свого життя у творінні добра і виконанні закону. Цей тип оновленої людини-діяча й утілений як ідеальний образ у “старозаповітній” моделі її психологічної ор-

ганізації. Більше того, християнство не знає грецького дуалізму душі і плоті та їх боротьби, не розглядає тіло як в'язницю душі. Воно знає лише моральний конфлікт між бажанням Творця і бажанням істоти, між святістю-нормою і гріхом-збоченням, конфлікт, у який людина залучена повністю, так і протистояння між *homo animalis* (людиною душевною) і *homo spiritualis* (людиною духовною) у цілісній людській істоті. За словами всечесного Августина, “людина або цілком плотська, навіть до духу, або цілком духовна, навіть до плоті” [5, с. 135].

У східній традиції “божественне не просто сила, котра творить, це не стільки влада, скільки джерело “нової тварі”, містичний стан подолання тварності як такої. Бог ближчий до людини, ніж людина до самої себе, і життя у божественному стані є природніше для людини, ніж життя у людському приземленні. Своєю присутністю Бог наповнює онтологічну прірву. Душа виходить із небуття й переживає умови божественного буття: “Я – людина за природою і бог за благодаттю” [7, с. 48]. Людині, створеній за образом і подобою Божою, неодмінно властива спрямованість до Бога, “що визначає її поведінку. Богоподібність набувається через особисту реалізацію об’єктивної доцільності” [5, с. 37].

Грецькі Отці, розмежовуючи чуттєве і духовне, розуміли під образом “земну людину”, а під подобою – “людину духовну” [36, с. 54]. Справжня суть людини набагато глибша від того, що виявляється назовні. У зв’язку з цим Ориген пише: “У внутрішній людині – оселя чеснот, у ній – найвищий розум і знання; там відбувається оновлення образу Божого”. Для людини “природне” (*kata physin*) – “це те, що і становить її справжнє благо, – любов, віра, чесноти, споглядання. І навпаки, підступність, гріх, злі думки, пристрасті – усе це “проти природи” (*para physin*)” [26, с. 39]. Якщо “чисту природу” можна осягнути досвідом, пізнати за допомогою філософії, то благодать, навпаки, постає як Божя воля (*decretum Dei*), що долучається до природи задля освячення сотвореного, підняття його до “надприродного” стану.

Конкретне людське життя проходить на засадах єдності душевного і тілесного буття, єдності життя, актуальності (потенційності, ідеальності та реальності). Двоєдина сутність людини полягає в тому, що її тіло, плотське життя, зовнішній вияв душевної сутності як

об’єктивна дійсність утворює гармонію, деяку інтимну злитість із внутрішнім духом. Двоїстість цієї природи проходить через усі сфери її існування і відображається в двоякому, частково взаємопротилежному порядку розумових, вольових, почуттєвих зусиль. Так, в інтелектуальній сфері думки індивідуальні, обмежені простором і часом сприймання, уявлення і поняття, протилежні загальним і вічним ідеям та ідеалам; у сфері волі особисті – тимчасові, швидкоплинні – потяги і бажання протилежні загальнолюдським, постійним і незмінним прагненням до істини, краси, добра, свободи, вічності; у сфері почуттів – тимчасові й швидкоплинні втіхи і задоволення, пов’язані із тваринною природою людини, протилежні ідеальним, власне людським почуттям, котрі впливають із сприймання краси, істини, добра і поєднані з усвідомленням здійснення цих начал у нас самих і поза нами – у світі [3].

З причини двоїстості всього духовного існування і самосвідомості людини виділяються дві доступні форми самопочуття, у яких вона може ставити мету свого життя і завдання своєї діяльності: а) тваринне щастя фізичного організму, яке цілковито раює всіма своїми почуттями і силами; б) людське щастя і блаженство духовної істоти, котре виконує свої функції, своє благодатне призначення. Ці обидві форми щастя несумісні одна з одною, тому що сутнісно протилежні. Через обмеженість сил людини всякі свідомі потяги і дії в напрямку задоволення потреб тваринного щастя неминуче відволікають її сили від тих прагнень і дій, котрі ведуть до задоволення потреби у щасті духовному, власне людському. Звідси розгортається неминуча боротьба потягів цих двох рівнів і відчуття великого страждання за спроб суміщення несумісного. Грецькі Отці остерігались змішувати нематеріальність душі та її духовність (у справжньому християнському сенсі цього слова) як співвідношення між людським і божественним витоками у їх єдності й відмінності [26, с. 59].

Душа людини надто складна. Про душевне життя не можна міркувати у категоріях предметного світу. Душа характеризується якісною невизначеністю, цілісністю, структурністю, єдністю актуальності та потенційності, інтенційністю, позапросторовістю та позачасовістю. На кожному кроці виявляється, з одного боку, протиборотство між спонтанністю, вільною цілеспрямованістю, надчасовою єдністю душі і позачасовістю та позапросторовістю, обмеже-

ністю, темпоральною прикутістю особи до буття. Відносною є відмінність між абсолютними, відносними, якісними і кількісними її характеристиками. Для буття людини характерна незамкненість, трансуб'єктивність і надіндивідуальність. Це означає, що моє душевне постання не є “моє особисте життя”, а життя надіндивідуальне, через яке воно стикається із “твоїм” чи чужим життям узагалі [Там само]. І цією точкою зустрічі є *духовне*, якому властивий момент трансцендентування, виходу за межі себе. Моє буття – це тільки частина спільного життєвого простору, зв'язку з іншим, а не суто моїм буттям. Воно не є замкнена у собі сфера, а ніби рослина, що входить своїм корінням у глибини буття, з якого виростає [7; 35].

Душа людини володіє трьома силами: 1) жадаючою; 2) пристрасною, подразнювальною; 3) розумною. У жадаючій частині є похоті, у пристрасній – відчуття і пристрасті, у голові – мрійливі уявлення, в розумі – думки та помисли [16]. Природні сили душі – це розум, бажання і гнів. Природне застосування для розуму – рух через видіння і пошуки до Бога; для бажання – спрямованість до одного Бога в любові; для гніву – зусилля, щоб досягти богоспількування. Людина, з'єднуючись із Богом, набуває блаженного стану любові, бо сам Бог є любов [Там само]. Розумна, подразнювальна і жадаюча сили душі повинні бути спрямовані на Бога: розумна, коли діє за природою, споглядає творіння, вправляється у пізнанні Бога; жадаюча, коли бажає чесноти, подразлива, коли її любов спрямована до Бога. Душевне життя людини “суб'єктивне” у тому сенсі, що воно не тотожне абсолютному буттю у його вичерпній актуальності, у суцільній нескінченності, повноті, а є нижчою формою буття із рисами стихійності й потенційності. Воно одночасно об'єктивне тому, що є все ж формою абсолютного буття.

Сутність душі – це серце, а її енергія знаходиться у помислах і думках. Вона розумна і духовна. У з'ясуванні суті серця труднощі виникають у тих, хто намагається дати пояснення, з погляду психології: перед терміном “серце”, таким милим для духовних авторів, сучасна психологія просто капітулює. У цьому контексті не вирізняються чіткістю й такі поняття, як “відчуття” та “розум”. Митрополит Ієрофей (Влахос) [16] дає дуже образну і повну характеристику серця. Для нього серце – містичний центр людської особистості, її

духовного світу; це – внутрішня людина, або місце, в якому перебуває Христос. Одкровення серця сутнісно є здушевленням особистості. Серце – це духовний храм, де здійснюється безперервна божественна літургія, лунає непрестанна хвала Богу. Воно робить людину живою, адже це святилище, у якому знаходиться вогонь Божий. Це – посудина з елеєм, божественною благодаттю, де мудра людина зберігає благодать Святого Духа, це – поле, де захований скарб. Людина, котра віднайшла цей скарб, продає все, щоб придбати це утаємничене поле. Серце – це образ Нового Заповіту, це небо, місце Бога, або, по-іншому, це скрижалі, на яких Бог пише своє послання, себто місце, де сяє світло Боже. Тому в ньому слід ненастанно шукати Царство Небесне, набувати божества [17].

Звісно, що серце, про яке говорить Біблія, “не збігається з емоційним (соматичним серцем) центром, відомим у психології. Воно – *центр метафізичний, котрий збирає воедино всі здатності людини: розум, інтуїцію, волю, які завжди беруть участь у виборах серця та його прив'язаностях* (виділено – М.С.). Сяючи своїм всепроникним світлом, воно водночас приховане у власній таємній глибині. Вираз “пізнай самого себе” стосується перш за все серця і його тайни” [5, с. 136]. Духовне серце знаходиться (містично перебуває) у плотському серці як певному органі [17], воно – центр духовного світу, внутрішня людина або місце, в якому перебуває Христос. Одкровення серця – шлях духовного очищення особистості. “Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога” [від Мф. 5:8].

Працюючи серця досягається лише у його природному стані, коли воно є містилицем Бога. Мати серце – значить віднайти своє серце, через яке Бог спрямовує у житті людину. Там діє нетварна благодать Божа, коли наставником християнина стає Бог, а шлях його безпечно спрямовується Святим Духом. Упалій людині, яка живе далеко від Бога, духовне серце зовсім невідоме.

Серце, котре відображає внутрішні келії, відвертається від усього зовнішнього і відкрите всередину себе; “серце, закрите для всього чужого і відволікаючого; серце, яке безсонне в молитвах і постійно волає до Бога, – ось серце, яке Бог може сподобити своїми відвідинами” [2, с. 70]. Чистота серця стосується всього життя людини – не тільки “плотських” аспектів повсякдення (тіло, інстинкт, потре-

би), але й аспектів духовного життя (молитва, прагнення, внутрішня спрямованість). Джерельна чистота серця вмщує все, що здійснюється (аскезу) у правильну перспективу розвитку, співвідносячи його з містичним.

Серце є джерелом плотського і духовного вимірів життя. Серце, в якому панують пристрасті, нездатне до любові й стримування, стає джерелом духовної смерті. У чистому серці є духовні очі (свідомість), якими воно споглядає тайни Божі, перебуває під впливом духу, не має гріховних помислів. Завдяки розуму людина переконається у своєму Божественному усиновленні і там вона виразно чує голос Божий, бачить око Всевишнього, там панує мир Божий. Просвітлений розум – це центр нашої особистості, найчистіша частина душі, “скарбниця” одухотворених помислів, внутрішнє око душі, пов’язане із серцем. Він діє через відчуття, зовнішнє око і водночас, як суть душі, – це увага як тонкий прояв думки, як пильнування розуму, збереження, тверезість серця [17]. Він створений за подобою Божою, тому є світлом, адже Бог – всепоглинує світло. Такий розум пов’язаний з Богом, сприймає Його енергію, в ньому він відкривається, відкриваються Його таємниці.

Подібно до того, як чуттєвий зір не може діяти без світла, що освітлює йому зовнішні предмети, так просвітлений розум не може нічого бачити своїм тлінним зором, якщо його не освітлює Божественне світло. У своєму природному стані він не виходить за межі свого гідного ества, перебуває у спорідненій йому (сродній – Г. Сковорода) діяльності та не допускає у собі помислів, далеких від його честі і природи. Споглядання нетварного Божественного світла неможливе, якщо за благодаті людина не знаходиться у стані просвітління [Там само]. Нетварне (Божественне) світло – це не видіння чи символ, який виникає і зникає, це не дія, що гірша за наше мислення, а промінь блаженства, невимовне, нетварне, вічне, позачасове, неприступне, незмірне, безмежне, незримо для ангелів і людей, первородна і незмінна краса, слава Божа, слава Христова, слава Духа [Там само]. У Бозі розум набуває здоров’я і досвіду в почуттях, завдяки чому може непринадно пізнавати та розрізняти нетлінне і тлінне.

Розум як духовні очі пересічної людини знаходиться посередині двох протилежних сил – чесноти і гріха, ангела і біса. Він може вільно наслідувати, рухатися за своїм бажанням чи

протівитися одній з них. Завдяки збереженню розуму людина очищається, освячується і стає здатною богословствувати. Вона, вимудровуючи, породжує чесноти, перетворює грішних, непотрібних, нечестивих, невігласів, нерозумних і неправедних людей на праведних, благочестивих, святих, розумних. Чистий розум правильно, у світлі бачить предмети та їх дії. Якщо він виявляє зовнішній предмет і затримується на ньому, то і в майбутньому звертатиме в той же бік – похоті чи любові. Це можуть бути речі божественні, власні, мисленні чи ж діла пристрасті і плоті. Людина, котра зберігає світлим свій розум, здатна не тільки стежити за своїми помислами як витокami пристрастей, але й відкидати і відсікати усякі гріховні наміри, стримуватися не тільки в їжі, а й у всьому плотському житті, їй притаманна сердечна безмовність, що поєднана із тверезістю, із смиренням та молитвою. Навпаки, пристрастний розум хворіє, а відтак хворіє уся душа.

Розум – це не розсуд чи мислення окремо, а синтез, коли, разом із розсудливістю, він утворює два паралельні види діяльності душі. Глузд, інтелект – це вроджений супровід розуму, його видіння, це дія-здатність, яка формулює та виражає досвід розуму, котрий обожає думку, свідомість. Людині потрібно мати не тільки чистий розум, але й чисту свідомість, навчену вправлінням, щоб уміти виразити, наскільки це можливо, реальність, яка лежить вище ества. Здатність думати, без сумніву, – великий Божий дар. Мислення, творення думок (logismoі) – природний діяльний стан Бога. Вистражданий досвід ченців-самітників підтверджує, що думки, які в нас з’являються, насправді не є витвором нашого власного розуму, а надходять ззовні.

Інтелект, як відомо, належить до самої природи людини, але здатність до споглядання, до християнського “бачення Бога” їй дає Святий Дух; те ж саме можна сказати й про свободу, притаманну людині як “Божому образу” [38]. Томаш Шпідлік та Іночензо Гаргано [36] виділяють особливості людського споглядання, стверджуючи, що його предмет не становлять ні “поверхня” речей, адже споглядання – це не емпіричне пізнання, не простодушне зачудування зовнішньою красою видимого світу, ані платонівські ідеї, логос-стойків чи категорії та дефініції Аристотеля. Якщо філософи намагалися відшукати те “чисте осяжне розумом”, що перебуває за всім чуттєвим; то християни не були раціона-

лістами, тому “осягне розумом” для них ще зовсім не означало “божественної краси” (на відміну, скажімо, від Платона). Продуктом людського розуму є “просте пізнання”, яке для духовної людини – лише “поверхня” порівняно з пізнанням духовним. Просте пізнання безплідне, його не досить, щоб увійти в царство Боже. Звідси зрозуміло, що предметом духовного споглядання є божественна мудрість, прихована в усьому сотвореному. Мудрість людини полягає в умінні відкрити “мудрість всесвіту” – відбиток мудрості Творця, “мудрість, яка виявляє себе у видимому світі, якій не бракує найменшої дрібниці для того, щоб можна було відкрито проголосити її творінням Божим”. Ориген говорить просто про “логоси” речей, які, однак, пов’язані з божественним Логосом; таким чином стає очевидним христологічний зміст кожного Божого одкровення. Нарешті, Максим Сповідник додає до слова *logos* означення *theoteles*, тобто, говорить про “логос, який має за мету Бога”, що показує нам Бога присутнього, Бога діяльного, Бога, який промовляє до нас і висловлює Свою волю; це – божественне таїнство, хоч його можна осягнути тільки “наосліп”, тобто за допомогою Божої благодаті, але все-таки воно вимагає тривалих пошуків.

Діяльність інтелекту, якщо вона осяяна духовними глибинами щастя і спрямована любов’ю, призводить до цілісного духовного образу. Раціональність і духовне життя не можуть бути антагоністами чи суперниками, не спроможні переживати один одного, вони є взаємовпливовими стимулами. Якщо розум людини пов’язаний з духом, то розумова здатність – із мисленням, яке у словесній формі виражає досвід свідомості і стосується видимих предметів. У духовної людини свідомість підкоряється розуму. Саме мислення не є оком душі, ним є розум. Воно робить свідомими чуттєві речі, що споглядаються розумом. Небесні скарби пізнає не мислення. Воно просто робить усвідомленим те, що на власному досвіді переживає розум [17]. Розум володіє чотирьма силами, які узалежені від основних чеснот душі: а) розуміння пов’язане з ціломудрістю душі; б) здогадливність – з мудрістю; в) усвідомлювання – зі справедливністю; г) швидкість – з мужністю. Віддаленість від Бога і прихильність до речових предметів – це сластолюбство як тваринний акт. Сатана безперервно воює з людиною, котра хоче повернутися до Бога [7, с. 154].

У християнстві розумною вважається не та людина, котра володіє лише інтелектом і проголошеним словом, а та, котра розумом і розумною силою шукає і досліджує, пізнає Бога і прагне з’єднатися з Ним [5]. Розсудливий той, хто очищує свій розум, у якому відкривається Бог, і вже тоді виражає цей внутрішній досвід через слово і мислення. Ознакою мудрості людини є підкорення свідомості розуму, а також обмеження і пригнобленість тіла. Жодна свідомо людина, яка стоїть далеко від Бога, не може володіти чистим розумом і мисленнєвим джерелом, тому що помислами розбещує власну розумову силу. Тому докладені старання повинні супроводжуватися любочестям і великою смиренністю, яка є справжньою мудрістю. Мудрість людини полягає у тому, щоб почути слово Бога і свідомо підкоритися. Істинно розумна людина – це людина, яка очистилася, звільнилася від пристрастей. Справді розумний той, хто освятив і свій розум. Якщо не освятиться розум, то від його гостроти нема ніякої користі [19, с. 211]. За допомогою розуму вона повинна трудитися над осягненням величі Божої, щоб знайти Його, а не обожнювати свій розум. Довіряючись власному розуму, людина духовна впадає в оману, а мирська людина божеволіє. Не треба довіряти своєму помислу. Треба запитувати і радитися, потрібно освятити свій розум. У людини розумної, але не освяченої, духовного міркування не буде. Людина наївна від природи навіть може якогось спокушеного вважати за святого, а чиясь жоноподібне сюсюкання вважати за благоговіння. Якщо сама людина не матиме користі зі свого розуму, то ним скористається Диявол [Там само, с. 212].

Стародавні люди були простими і мали добрі помисли. “Сьогодні люди на все дивляться лукаво, адже все вимірюють розумом. Європейський дух наробив багато лиха, спотворивши людей. Якби не він, то духовний стан нинішніх людей був би прекрасним, тому що якоюсь мірою всі нині освічені і з людьми можна було б дійти взаємного розуміння. Але сучасних людей навчали безбожництву, всім цим сатанинським теоріям і, таким чином, їх зробили непридатними, тому порозуміння з ними дійти не можна [Там само, с. 213].

Якби люди “пригальмовували” свій розум, то не тільки голова в них була б свіжою, а й Божественна Благодать легко могла б до них наблизитися. Людина просвіщається від Бога, духовно працюючи над собою, служачи Йому.

Вона має божественну освіту, досвід життя з Богом, а не свої власні думки. Тому вона бачить на далеку відстань. Тілесних очей у людини всього двоє, тоді як духовних очей – безліч. Знання людини без божественної просвіти є катастрофою. Люди, які віддають перевагу своїй внутрішній освіті, просвіті душі, і зовнішню освіченість також використовують для просвіти внутрішньої, швидко вдосконалюються духовно. А якщо вони не тільки теоретики, а ще й практики – у розумінні духовному, – то їхня допомога світові дуже велика, тому що вони виводять людей із задухи пекельної кари і приводять до райської втіхи [Там само, с. 218].

Люди по-різному користуються своїм розумом. “Одні використовують його для доброго і придумують щось добре. Інші послуговуються ним для руйнування, і Тангалашка (Диявол – М.С.) теж допомагає їм у цьому”. Для того щоб роздумовування було божественним, людське начало повинно зникнути. Якщо людина не очиститься, якщо до неї не прийде божественне просвічення, то її (людське) знання, – яким би воно не було правильним, – усього лише раціоналізм і нічого більше. Слово, сказане від інтелекту, не змінює душі, тому що воно є плоттю. Душу змінює породжене від Святого Духа слово Боже, яке має божественну енергію. Здебільшого загальна освіта завдає шкоди людині, тому що розвиває в ній велику зарозумілість, “велику ідею” про саму себе. А потім ця ідея стає перешкодою, заважає Благодаті Божій до неї наблизитися. Кожен, хто думає, що може пізнати Божі Тайнства шляхом освоєння наукових теорій, схожий на того дурня, який хоче побачити рай у телескоп. “Світський здоровий глузд годиться для доброї, але невірної людини”, бо в його підґрунті закладена корисність” [Там само, с. 229, 242, 214, 219, 232, 234, 240].

Існує відмінність між словом і розумом, між словом і мисленням. Людське слово є внутрішнім і зовнішнім, проголошеним. Внутрішньо вимовлене слово має зовнішнє вираження. Зовнішнє мовчання людини не свідчить про відсутність у неї внутрішнього слова. Внутрішнє і зовнішнє мовлення поєднані з розумом, котрий пов’язаний із нашими відчуттями. Цей невидимий і немислимий зв’язок міститься не всередині (адже безтілесне не може міститися в тілі) та не виявляється назовні (загалом не можна обняти безтілесне). Будучи без плоті, людський

розум знаходиться поза тілом, але одночасно і всередині нього, оскільки незримо використовує серце як перший плотський орган [16].

Двозначність трактування відчуттів спричинила появу численних непорозуміннь щодо їх справжнього значення в духовному житті. “Відчуття легко узяти за перешкоду для духовного життя, тому часто людина веде боротьбу і виконує аскетичні вправи, щоб подолати їх. Але відчуття – це дар, який був даний тілу і який збагатив пізнавальний апарат людини. Справжнє призначення відчуттів полягає в насолоді добротою Творця, а тому вони відіграють певну роль у духовному житті. Кожне тілесне відчуття має свого близнюка у внутрішній частині душі, там, де душа відкривається Духові... Духовне життя сутнісно зводиться до того, щоб дивитися зовнішніми очима, а бачити внутрішніми, тобто духовними очима: та сама дійсність, яку бачать тілесні очі, прочитується очима внутрішніми як дійсність, котра говорить про Бога, котра спрямовує на Нього. Поступово насолода зовнішня і насолода внутрішня стають єдиною цілісністю. Те, що сприймають зовнішні відчуття, стає внутрішньою духовною насолодою” [28, с. 5].

У людини є три види бачення себе, світу: тілесне, душевне і духовне [16]. Тілесне бачення поєднане з плотською похоттю, характерними його ознаками є споглядання “багатства, марнославства, вбрання, тілесний неспокій, словесні розповіді про духовні мудрості, здатність до управління (і маніпулювання) у світі, схильність до витончених обнов у винаходах, мистецтвах і науках”. Це бачення протилежне вірі, бо людина у всьому діє за власними задумами.

Людина з переважаючим тілесним баченням – малодушна, їй притаманні смуток, відчай, страх бісів, вона насправді боїться людей, постійно веде розмови про нападників і розбійників, не бажає слухати про смерть, жахаючись її, хвилюється хворобами, тривожиться браком потрібного, страждає і боїться злих звірів тощо. Вона не вміє віддати себе милості Божій. Намагаючись самостійно розв’язувати різні проблеми, конкурує, бореться з іншими людьми, що перешкоджають їй у задоволенні потреб, нападає на них.

Тілесне бачення несумісне зі справжньою любов’ю, тому що спрямоване на розкриття найменших гріхів інших людей, пошуку їх провини. Воно налаштовує людину повчати

інших, хитрувати на словах, вишукувати найрізноманітніші лукаві засоби і хитрощі. Таке бачення невіддільне від гордині як матері усіх нечеснот. Більшість наших сучасників якраз мають таке бачення. У цьому полягає суть усієї сучасної культури, що породжує багато душевних і тілесних дисгармоній, проблем і захворювань. Тому сучасній людині, яка перебуває далеко від Бога, властиві розлади людських стосунків, відсутність любові, впертість і лукавство в земних діяннях.

Особистість з душевним баченням виходить за межі тілесного, плотського бачення і звертається до душевних роздумів і переживань. Наслідком цього є прекрасні справи – піст, молитва, милостиня, читання божественних книг, оволодіння різними чеснотами і боротьба з пристрастями. Усі ці справи людина здійснює у взаємодії з Духом Святим, проводить безмовне життя. Вона підноситься над усім земним та починає турбуватися про те, що приховане від тілесних очей і тілесних вух, у її душі немає приземлених пристрастей, немає горя. Духовне бачення спрямоване на споглядання Бога. Людина досліджує і пізнає духовні тайни, причини суцього, що досягаються актуалізацією простої і витонченої думки. Тоді внутрішні почуття спонукають до духовного діяння відповідно до стану, що буває в іншому житті, – екзистенції безсмертя і нетління. Вона сприймає мисленне воскресіння.

Духовне бачення – свідчення споглядання Бога, його нетварного світла. Завдяки тривалій чистій і сердечній молитві людина підіймається над будь-якою пізнавальною дією. Споглядання Бога – це не символічне бачення і не щось чуттєве і тварне, це не нижче мислення, а обоження. На цьому шляху особа стає гідною споглядання Бога. Щоб досягти стану споглядання, вона розриває зв'язок душі з нижчим, тілесним, пристрастним, що досягається через дотримання заповідей Христових, через досягнення станів безмовності, безпристрасності. Боговидіння, обоження, духовне єднання з Богом і бачення Бога тісно пов'язані між собою. Богопізнання знаходиться за межами людського бачення, вище людського інтелекту. Воно дається тому, в кого чисте серце і світлий розум. Тоді й тілесні очі перетворюються та починають бачити невимовне, неприступне, неприродне, нетварне, боготворне світло, вічне сяяння божественного єства, славу божества, благодію Царства Небесного. Споглядання нетварного

світла не тільки вище нашої сутності і людського бачення, але й вище чеснот. За відсутності душевного та духовного бачення мудрість і бачення справ світу цього є марними і створюють людині багато труднощів. Це – просте і справжнє бачення, тому що виключає будь-яку турботу про божественне. Як відчуття, що стосуються “поверхневого”, так і логічні поняття спотворюють розум, а духовний логос може відкрити тільки “чисте серце”.

Пристрастна душа не здатна пізнавати істину. Спочатку їй потрібне лікування добродією. Всечесний Ісаак Сірін писав: “Уяви собі, що добродієність є тіло, споглядання – душа, а те й інше – одна досконала людина, котра єднається духом з двох частин – чуттєвого і розумного. І як неможливо, щоб душа отримала буття і була народжена без досконалого створення тіла з його членами, так душі прийти у споглядання... неможливо без здійснення справи добродієності” [21, с. 14]. У вченні ісихазму про шлях очищення душі стверджується, що “ісихія є звернення і збирання розуму в собі..., звернення до розуму усіх душевних сил і дія їх за розумом і за Богом”. Всечесний Ісаак Сірін вважав, що характер пізнання зумовлений удосконаленою природою і станом його органів. Сам процес пізнання він розглядав як акт засвоєння людиною об'єктивної Істини. Він ставив у пряму залежність процес пізнання від моральної досконалості людини. Добродієність не лише дає творчу силу для пізнання, а й становить його почуттєвий принцип. Удосконалюючись у добродієності, проходячи шлях від віри до усеосяжної любові, людина піднімається сходишками пізнання [4].

Східні отці не заперечували значення сили розуму в пізнанні, хоча й вважали, що істинне бачення Бога та світу досягається тільки шляхом очищення й аскетичного подвигу. Звичайно, “механізація” істини приводить до неминучого спрощення складних взаємин між свободою особи і даром благодаті. Якщо західне богослов'я, на думку І.В. Киреевського, прагнуло до зовнішньої стрункості логічних понять, віддаючи перевагу зовнішній розсудливості над внутрішньою суттю речей, то східні богослови шукали повноту і цілісність розмірковувань, які, на їхнє переконання, повністю залежать від внутрішнього стану розмірковувального духу, в якому всі окремі властивості вищих розумових сил зливаються в одну живу і вищу єдність. Тільки внутрішня

цілісність духу давала сили східному богослов'ю, тоді як представники західного вважали, що “досягнення повноти істини можливе і для розділених сил розуму, котрі самостійно діють у своїй самотній окремішності” [11, с. 186].

Західному раціоналізму, характерному для сучасної західної культури, протиставлений святоотцівський світогляд, який самим життям християнських подвижників доводить, “що не шляхом філософських розмірковувань, а постійним очищенням душі, досконалою безмовністю почуттів і помислів, безперестанною вправністю у Богомислії й щемній молитві, “мудрою справою”, людина може досягнути осягання зверху” [13, с. 73]. Вона може побачити Бога, але не у Його суті, а в “Божественному вогні – нетварним, невидимим, всевладним і нематеріальним, абсолютно незмінним і нескінченим, безсмертним, незбагненним, перебуваючим за межами всього тваринного” [15, с. 248]. Це світло перевищує розум, так само як і почуття, воно сприймається цілісним образом людини, а не якоюсь однією здатністю, являючись усій людській особистості: “Бог з'єднується з усім творінням людини” [Там само]. Цей стан виходу за межі тваринного буття до єднання з Богом через обожнення у святоотцівській традиції розглядається як істинне Богоспоглядання, яке доступне безпристрасному людському розуму, коли він може доторкнутися до Божого світла та удостоїтися надприродного Богоявлення. Звісно, люський розум не бачить суті Божої, але бачить Бога у Його Божественному прояві, співвимірному людській здатності. І бачить він не негативно (апофатично), шляхом заперечення, а, усвідомлюючи Його творіння та явлення, приймає не лише вище знання, але й раніше непізнаване” [33, с. 62]. В занепалому стані природний розум може деякою мірою осягати Бога, але тільки аналогічно, або шляхом заперечення, відкидаючи все те, що стосується Його творінь (апофатичне богослов'я). Діяльне досягнення моральної досконалості є основною умовою досягнення істини, а особиста зрілість учителя ще тоді визначалася не його абстрактними роздумами, а святістю життя. Навіть проповідник, котрий має послухне тіло і розум, але не омите і неочищене сумління, не навчить істині.

У святоотцівській антропології особливе місце займає вчення про волю людини. В ньому розкриваються глибинні механізми спотвореної

людської природи у гріхопадінні і вказується на джерело зла та відкриваються шляхи відновлення автентичної природи. Так, Всеч. Максим Сповідник говорить про дві волі людини – природну і гномічну (раціональну) [22, с. 94–95]. Природна воля виявляється в усіх людей рівною мірою і сутнісно полягає у природному тяжінні до добра і перебуванні у згоді з Божественною волею. Вона відображає здатність людської природи бажати. Ця воля безпомилкова, підпорядковується Божественній волі, вона не зливається, а з'єднується з останньою як всемогутньою силою, зрештою стає волею Бога, котрий став людиною.

Гномічна воля залежить від особливостей людини, її іпостасного буття. У її першооснові перебуває розмірковувальна діяльність, у ній є бажання чогось визначеного, тому їй належить свобода вибору, що дозволяє кожному визначатися між добром і злом. Діяльність спонукувана цією волею, передбачає коливання поглядів, сумніви, конфлікти смислів, мотивів і цілей. Така недосконала людська воля призводить до гріха. “Тлінність плоті задіює всі спонукання до того, щоб заради її благополуччя прагнути до задоволень й уникати страждань, служити тілесній самолюбності” [6, с. 100]. Однак людина може протистояти злу, хоча гріх значно ослаблює силу людського воління. В усій історії людства волюнтаристична спроба інтегрувати та вдосконалити світ через людську діяльність терпить невдачу. Розум і почуття не хочуть підкорятися, з одного боку, неблаганному, холодному закону фатуму, з іншого – анархії, свавілля, хаосу. Тому пошуки врівноваженого стану світу і людини з позицій свободи вибору призвели волюнтаристів до нескінчених пошуків золотих законів і правил у різних суб'єктивних й об'єктивних світоглядних системах.

Всечесний Максим Сповідник [22] вважав, що людина покликана до творчості та діяльності, щоб умістити у своїй волі волю Божу. Обожнення як мета тварини має бути прийняте і пережите нею у свободі та любові, істинний стан яких і було явлено Христом – образом та ідеалом досконалої людини. Тільки споглядальна здатність до осягнення явного та неявного світів і внутрішнього світу Я людини, що об'єднує у собі всі душевні якості любов'ю та смиренням, змогла підійти до точки найвищої граничної інтеграції усіх реальностей – метаонтологічної, що поєднує розірваний усесвіт у точці зустрічі Бога і Лю-

дини. Ця незора реальність, що об'єднує в собі Бога, Людину і Світ, вимагає спеціальної мови, спроможної передати невимовне в символах, метафорах та образах, а також цілісної свідомості, здатної сприйняти це символічне знання, що прояснює стосунки “Я – Інший”, “Я – Світ”, “Я – Бог”.

Свого часу, поєднавши воедино онтологічне, етичне і психологічне вчення, всеч. Максим Сповідник зумів обґрунтувати причинно-наслідкові зв'язки, що зумовлюють зміст і спрямованість життєвого шляху людини. Так, вільний вибір сенсу життя може бути визначений еталоном життєдіяльності (поводження в межах природного морального закону – совісті), що спричиняє духовну інтеграцію усіх властивих людині природних талантів. Навпаки, життя, зумовлене принципом задоволення, редукує людину до відособленості у тілесній природі, диктуючи егоцентричні настанови, розриває цілісність її духовно-душевно-тілесної організації [4, с. 96–97]. Відтак прийняті нею смисложиттєві концепції по-різному інтегрують її повсякдення. Одні обмежують існування людини гедоністичним, вітальним змістом, інші визначають її активну позицію стосовно соціальної взаємодії, треті піднімають її над реальністю емпіричного світу, переносячи сенс життя за межі смерті, відкриваючи двері у вічність [Там само, с. 201]. Кінцева мета людини та її призначення – це обоження природи у Христі, це богоуподіблення, реальне, сутнісне долучення до Бога всього суто людського, це шлях особистого сходження до Нього.

Душа людини має біологічне життя. Вона знаходиться у всьому тілі, тому немає його такої частинки, у якій би не була присутня душа. В ній незмінно уявлені всі сили тіла і навіть ті його члени, що зазнають шкоди. “Якщо будуть виколоті очі, оглухнуть вуха, кількість помислених сил не поменшає. Тіло не може існувати без душі, рівно як душа без тіла” [5]. Тіло – це не просто сукупність плоті та кісток; це – вияв людини, її особистості у різних, істотно відмінних між собою, станах – гріха, посвяти Христової, нарешті, у стані блаженства [26, с. 62]. Християнська догматика стає на захист тіла, категорично відкидаючи гностичну тезу про те, що, мовляв, тіло тягнеться лише до землі й, отже, йому недоступне спасіння. Справді, сотворення, вочленення Христа, відкуплення та інші християнські таїнства вимагають віри у те, що тіло – матеріальна частина людської істоти – є не-

віддільною частиною природи людини взагалі. Немає сумніву, що в таїнстві відкуплення особливо важливу роль відіграє саме тіло Христа. Одночасно апостол Йоан піддає анафемі всіх, хто заперечує, що “Ісус прийшов у тілі” (1 Йо. 4, 2; 2 Йо. 7).

У християнстві розрізняється плоть і тіло. У понятті “плоті” християнський аскет вкладає все, що перешкоджає участі Святого Духа. *Плоть* – це не бруд, не груба маска. Тільки первородний гріх змусив душу вкритися “одіжжю плоті”. Тіло не має нічого спільного з моїм Я, воно є моїм майном. Афоризми “Тіло – невдячна і підступна тварина”; “Тіло треба бичувати й умертвляти, щоб воно не умертвило нас”; “Я вбиваю свою плоть, тому що вона вбиває мене” [5, с. 104] передають моральні зусилля як намагання очиститися від усіх наслідків гріха. У цьому значенні слова “тіло”, “плоть” означають те саме, що й “гріховне тіло” у святого Павла (Рим. 8, 1).

Існує “розумна” любов до тіла і взагалі до матеріального світу, адже “не можна вважати досконалою скалічену природу – діло Боже; не може бути досконалості у природі, яку штучно обтяли, яку старанно позбавили того, що їй дав Бог від самого створення. У творах язичників тіло – в'язниця, могила душі (пор. античну формулу орфіків): душа закута в “кайдани плоті”, душа прип'ята до трупа” [26, с. 63]. Тіло теж може бути безгріховним, освяченим, а через набуття безпричасності стає нетлінним.

Св. Іван Золотоустий зауважує, що в людини є “краса тілесна і є краса душевна. Що таке краса тілесна? Це густі брови, веселий вигляд, рум'яні щоки, рожеві губи, висока шия, кучеряве волосся, довгі пальці, струнке тіло, барвистий одяг. Чи ця тілесна краса походить від природи, чи від людської волі? Очевидно, що від природи! ... Негарна особа, хоч би як прикрашала себе, не зможе стати гарною щодо тіла, адже природні прикмети є постійні, значні і незмінні” [10]. Але людина “повинна оволодіти своєю природою, коли відкривається для дії в ній природи єдиновічної – Божественної. Якщо цього не відбудеться, якщо “кістяк” особистості не встигне обрости онтологічним “матеріалом”, не встигне оволодіти такими життєвими вміннями, яким не закритий шлях у вічність, то свою пустоту і замкненість іпостась закріпить навіки й так і зостанеться голим “самостоянням”, без співучасті, без співбуття. Рух особистості у неправильному напрямку веде до руйнування.

Тільки в долученості до Бога людина стає здоровою” [14, с. 158].

У наш час, на жаль, спотворене уявлення про красу тіла. Так, обрання королеви краси – відроджений звичай древніх латинських народів. Фактично це не що інше, як мистецьки прикрита торгівля білими рабнями. Чи відомі Вам долі таких красунь? Вони страшні! Невінчані шлюби, позашлюбні діти – бідні діти! – сенсаційні шлюбозрозлучні процеси, самогубства. Ось та стежа, якою найчастіше йдуть королеви краси! [20, с. 185]. Зі всіх спокус, яку людині слід перебороти, краса – одна з найдужчих. Святі великомучениці Катерина й Варвара, Анастасія й Параскева й багато інших перебороли її, тому що пізнали іншу красу – ту, яка дорожча за фізичну [26, с. 180]. Про обличчя Матері Божої не можна сказати, що воно гарне людськи. Воно відхиляє всяку думку про людську тілесність. Ніхто й ніколи не побачить у ній жінку, але завжди тільки Матір.

Як людина має ставитися до свого тіла? Тілесний спокій шкідливий людині в будь-якому випадку [19, с. 156]. Та й легке життя їй не на користь. Перший суттєвий крок у християнському аскетизмі – це зрєктися свавілля, “волі плоті” (thelema sarkikon), тобто гріха та всіх його плодів (у тому числі сум’яття та блуду (thorybos, borboros), що існує як у цілому видимому всесвіті, так і у самій людині, передовсім у стосунках між душею і тілом).

Для християнина дух – переможець плоті – це Святий Дух, утілена в людину благодать, яка використовує для досягнення мети зусилля самої людини; мета ж ця – “щоб плоть стала одухотвореною”: саме у такий дивовижний спосіб висловлює Євагрій християнський оптимізм, базований на вірі в майбутнє обоженствлення всього сотвореного [26, с. 94]. У християнському розумінні “духовність” не є нематеріальністю, а участю у Святому Духові, який не тільки просвітлює душу, а й освячує тіло і взагалі все сотворене. Отож аскетичне зіштовхування “духу” і “плоті” для християнина не може зводитися до протиставлення душі і тіла чи видимого та невидимого (у філософському сенсі) світів [Там само, с. 76].

Душа і тіло людини – це не просто плоть, це вияв людини, її особистості у різних, істотно відмінних між собою станах гріха чи, навпаки, стані посвяти Христові, стані блаженства. Тіло може бути як гріховним, так і освяченим, як у святих. Тільки смерть руйнує єдність душі

і тіла. Смертна сама по собі плоть під впливом Духа стає божественною і животворящою. “Обидві природи Господа проникають одна в іншу. Проникнення належить власне Божественній природі, бо вона через усе проходить і проникає, як хоче, а через нього ніщо не проходить і не проникає. Вона повідомляє свою досконалість плоті, сама залишаючись безпристрасною і непричетною пристрастям плоті” [20, с. 138–139]. Виступаючи проти дуалізму у трактуванні природи людини, засуджуючи зневажливе ставлення до матерії і всього тваринного, всесесний Іоанн Дамаскін закликав: “Не хули матерію, тому що вона не ганебна. Вона є справа Божа, і вона прекрасна” [Там само, с. 241].

У східному християнстві ідеал досконалої людини передбачає наявність не лише здійсненої свободи, а й досконалої любові. У вченні всеч. Ісаака Сіріна основна якість духовно-моральної досконалості людини виявляється в наявності усеосяжної любові як вищої доброчесності. Її набуття дає творчу силу для пізнання істини в актах споглядання. Тим самим у психологічному вченні святих отців розкривається єдність емоційної, когнітивної і конативної сфер людини у сфері трансцендентного Бога. В ньому вказується Шлях для відновлення і розвитку богоподібних рис людини у процесі обоження. Вектор розвитку особистості спрямований до цілісності і святості. Богоспілкування та Богоспоглядання досягаються людиною тільки в обоженому стані, коли знімаються межі Я (самосвідомості), що розділяють Бога і людину на суб’єкта та об’єкта, а на онтологічному рівні сенс життя визначається пізнанням суті Творця як об’єкта вищих пізнавальних спроможностей людини – її розуму.

ВИСНОВКИ

1. У дохристиянський період філософська думка сформулювала свої погляди на людину, що характеризуються однотипністю, а то й спотворенням головної суті людини. У пізніші часи у раціоналізмі та природознавстві загалом були виголошені обмежені думки на образ людини. Щонайперше помилковими є твердження екзистенціалізму: “людина втратила духовне, вона тільки існує”.

2. У християнстві знаходимо синтетичне, а не аналітичне розв’язання антропологічної проблеми. Стверджується, що Бог створив світ

і Людину як Образ Божий, який поєднує тіло, душу і дух. Справді природне для людини – все те, що становить її справжнє благо. За дихотомійним ученням конкретне людське життя відбувається на ґрунті єдності душевного і тілесного буття, а за трихотомійним – єдності духовного, душевного і тілесного буттєвих вимірів.

3. Висхідною ідеєю є автентичне уявлення про душу як богооткровенне знання, що безпосередньо не виводиться з досвіду і спостереження. Людська душа – це Божественна частина людини, завдяки якій останній грішник в очах Божих є безцінним скарбом. Онтологійними характеристиками душі є якісна недовизначеність, цілісність, структурність, єдність актуальності та потенційності, інтенційність, позапросторовість і позачасовість. Сутність душі – це серце, а її енергія знаходиться у помислах і думках. Серце – містичний центр людської особистості, її душевного світу, тобто це внутрішня людина або місце, в якому перебуває Христос. Вона не збігається з емоційним (соматичним серцем) центром. Серце – це джерело плотського (тілесного і душевного) і духовного аспектів людського життя.

4. У чистому серці є духовні очі (розум), завдяки яким воно спостерігає тайни Божі, перебуває під впливом духовного світла. За природного стану розуму людина упокорюється смиренністю, любов'ю та милосердям. Розум – це не свідомість і не мислення як вроджені його супроводи. Він просвітлює голову, котра як орган серця завдяки цьому одержує живе знання. Духовно просвітлена (розумна) пам'ять пам'ятає про Вічність, про Бога, а непросвітлена – про смерть і Час. У людини є три бачення себе і світу: тілесне, душевне та духовне. У душі відбувається складний процес – боротьба помислів, бажань, пристрастей, які через гріх (єдине, що погане в людині) призводить до відділення душі від Бога. На цьому шляху до вічної смерті людина може протиставити тільки боротьбу, в якій усі її душевні сили будуть звернені до розумного витоку (першоджерела).

5. Не розглядаючи людину цілісно, у прояві всіх її природних вимірів, сучасна психологія не може знайти адекватного образу ідеальної людини, не виходячи на обговорення екзистенційних і духовних даностей. Але, як тільки психологи звертаються до екзистенційних категорій, що вимагають розгляду не

лише душевної, а й духовної природи, починає гостро відчуватися недостатність емпіричного підходу в рамках природничо-наукової парадигми. Саме категорія “духу”, її смислове наповнення є визначальним для побудови інтегрованого вчення про людину. Але зміст категорії “дух” малознайомий і навіть незвіданий для психології. Натомість якнайповніше він розкривається в богословському і філософському вченні про онтологію [4, с. 158]. Ще однією сутнісною особливістю традиційної психології є відсутність автентичного ідеалу, на яким і повинна орієнтуватися у своєму розвитку особистість, щоб стати подібною до нього.

6. Повернення у психологічну науку людини як об'єкта вивчення в усій цілісності її природних вимірів – духовного, душевного і тілесного – здатне вирішити не лише методологічні і теоретичні, але і практичні її завдання. Існуючі психотерапевтичні практики є більше неефективними (цим урешті-решт вражають клієнтів, хоча й необґрунтовано породжують віру в них), ніж ефективними, тому що не забезпечують довготривалі, незворотні та конструктивні результати. Розробники цих практик та їх користувачі виходять з неадекватних концепцій людини. Автори маніпулятивних антигуманних технологій свідомо орієнтуються на концепції неживої, впалої людини, враховуючи її подвійну природу.

7. Міждисциплінарний підхід до вивчення образу людини полягає у синтезі знань із психології, філософії і богослов'я. Створення інтегрованого психологічного вчення про людину, яке можливо тільки в контексті процесу самовизначення автентичного предмета, мети та завдань психологічної науки, мрією якої має стати *створення психології живої особистості*, що поєднує у собі богословські уявлення про людську особистість та емпіричні феномени про неї, що виявлені у психології. Людина – носій не лише тваринної (впалої, гріховної), але й вічної, Божественної природи, тому цілісне вчення про неї має відображати обидві ці природні сфери.

8. Сучасна психологія потребує цілісного уявлення про людину, враховуючи її духовні виміри, а тому в осмисленні духовності вона має орієнтуватися на богослов'я. Зазначені методологічні утруднення можна подолати, реалізуючи *еталони духовної парадигми психології*, згідно з якими душевний світ людини, її психіка – це найскладніший феномен для

аналізу, перцепції та переживання, який перебуває у взаємодії з трьома іншими сферами: 1) тілесністю (соматичною сферою), 2) зовнішнім матеріальним і соціальним світами; 3) духовною сферою трансцендентного походження [див. детально 29].

1. Батлер К. Кто ты? Открытие своей истинной сущности / К. Батлер. – СПб.: Институт самосознания, 2007. – 287 с.

2. Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы / К. Ваайман; пер. с нидерл. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – XXVI. – Т.1. – 90 с. – Серия “Диалог”.

3. Грот М.Я. Выбрани психологічні твори / М.Я. Грот; упорядник, передмова, примітки М.Д. Бойправ. – Ніжин: Видавництво НДП ім. М. Гоголя, 2006. – 296 с.

4. Дворецкая М.Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: психологический аспект / М.Я. Дворецкая. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.К. Герцена, 2004. – 250 с.

5. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней / Павел Евдокимов; пер. с франц. С. Зейденберга, М. Норданского. – М.: Свято-Филар. моск. Высш. православно-христианская школа, 2003. – 232 с.

6. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С.Л. Епифанович. – М.: Мартис, 2003. – 286 с.

7. Евдокимов П. Незбагненна Божа любов / Павло Евдокимов; пер. з франц. – К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2004. – 132 с.

8. Зеличенко А. Психология духовности / Анатолий Зеличенко. – М.: Из-во Трансперсонального института, 1996. – 400 с.

9. Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения / Л. Карсавин; сост. и вступ ст. С.С. Хоружего. – М.: Ренессанс, 1992. – LXXIII. – Т.1. – 325 с.

10. Катрий Ю. ЧСВВ. Перлини Східних отців / Ю. Катрий; 2-е вид., доп. – Львів: Місіонар, 1998. – 344 с.

11. Киреевский И.В. Разум на пути к истине / И.В. Киреевский. – М.: Правило веры, 2002. – 286 с.

12. Кон И.С. В поисках себя: Личность и ее самосознание / Игорь Кон. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.

13. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси / И.М. Концевич. – М.: Изд. отдел Московского патриархата, 1993. – 256 с.

14. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии) / А. Кураев. – Кн.1. Религии без Бога. – М.: Отчий дом, 1997. – 527 с.

15. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение / В.Н. Лосский; под общ. ред. Владимира Пислякова. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. – 272 с.

16. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / Иерофей (Влахос). – Краматорск, Изд-во ЗАО “Тираж-51”, 2004. – 364 с.

17. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. – Казань, 1913. – 110 с.

18. Несмелов В.И. Догматическая система Григория Нисского / В.И. Несмелов. – СПб., 2000. – 506 с.

19. Паїсій Святогрець: 3 болем та любов'ю про сучасну людину / Паїсій Святогрець. – Львів, “Атлас”, 2006. – Т.1. – 381 с.

20. Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М.: Братство святителя Алексия. – Ростов н/Д: Приазовский край, 1992. – 214 с.

21. Преп. Исаак Сирин. Азбука духовная / Исаак Сирин. – М.: Елеон, 1998. – 366 с.

22. Преп. Максим Исповедник. Творения. – Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты / Максим Исповедник. – М.: Мартис, 1993. – 176 с.

23. Прот. А. Шмеман. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию / А. Шмеман. – М.: Христианская жизнь, 2001. – 326 с.

24. Прот. Г. Флоровский. Восточные отцы IV–VIII веков: в 2 кн. / Г. Флоровский. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999.

25. Прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Клин, 2001. – 272 с.

26. Прот. И. Мейендорф. Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение / И. Мейендорф. – СПб.: Византинороссика, 1997. – 269 с.

27. Прот. А. Шмеман. Евхаристия Таинства Царства / А. Шмеман; второе изд. – М.: Полонин. – 304 с.

28. Рупнін Марко Іван. Духовне життя: перекл. М. Прокопович. – Рим, 1995. – 118 с.

29. Савчин М.В. Духовна парадигма психології: [монографія] / Мирослав Савчин. – К.: ВЦ “Академ-видав”. – 2013. – 247 с.

30. Савчин М.В. Три логіки душевного життя людини / Мирослав Савчин // 36. наукових праць Ін-ту психології імені Г.С. Костюка: Психологія. – К., 2007. – Вип. 34. – С. 286–289.

31. Св. Григорій Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Григорий Палама. – М.: Канон, 2003. – 352 с.

32. Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви: период апологетов / К. Скворцев. – К.: Изд-во им. Святителя Льва, Папы Римского, 2003. – 340 с.

33. Таранюк Ж. Концепция “Второго Адама” в Послании к Римлянам / Ж. Таранюк // Богословский вестник. – 1998. – № 1. – С. 316–325.

34. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

35. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нам. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

36. Шпідлік Т. Духовність грецьких і східних отців / Томаш Шпідлік, Іночензо Гаргано; пер. з італ. Я. Приріз, Р. Паранько. – Львів: Свічадо, 2007. – 144 с.

37. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг; пер с нем.; предисл. А.В. Брушлинского. – М.: Изд. группа “Прогресс” – “Универс”, 1994. – 336 с.

38. Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс; пер. з нім. – К.: Юнівер, 2009. – 464 с.

REFERENCES

1. Batljer K. Kto ty? Otkrytije svojej istinnoj suschnosti / K. Batljer. – SPb.: Institut samosoznanija, 2007. – 287 s.
2. Vaajman K. Duhovnost'. Formy, principy, podhody / K. Vaajman; pjer. s. nidjerl. – M.: Bibljejsko-bogoslovskij

- institut sv. apostola Andrijeja, 2009. – HHVI. – T.1. – 90 s. – Sjerija “Dialog”.
3. Grot M.J. Vibrani psihologichni tvorj / M.J. Grot; uporjadnik, pjerjedmovja, primitki M.D. Bojprav. – Nizhin: Vidavnicstvo NDP im. M. Gogolja, 2006. – 296 s.
4. Dvorjeckaja M.J. Koncjepcija chjelovjeka v rjeligiozno-filosofskom uchjenii Vostochno-hristijanskoj Cjerqui epohi Srjednjevjekov’ja: psihologicheskij aspekt / M.J. Dvorjeckaja. – SPb: Izd-vo RGPU im. A.K. Gjercjena, 2004. – 250 s.
5. Evdokimov P. Etapy duhovnoj zhizni: Ot otcov-pustinnikov do nashih dnjej / Pavjel Evdokimov; pjer. s franc. S. Zjejdjenbjerga, M. Nordanskogo. – M.: Svjato-filar. mosk. Vyssh. pravoslavno-hristijanskaja shkola, 2003. – 232 s.
6. Epifanovich S.L. Prjepodobnyj Maxim Ispovjednik i vizantijskoje bogoslovije / S.L. Epifanovich. – M.: Martis, 2003. – 286 s.
7. Yevdokimov P. Nezbagnenna Bozha ljubov / Pavlo Yevdokimov; per. z franc. – K.: DUH i LITERA, 2004. – 132 s.
8. Zelichjenko A. Psihologija duhovnosti / Anatolij Zeličhenko. – M.: Iz-vo Transpjersonal’nogo instituta, 1996. – 400 s.
9. Karsavin L. Rjeligiozno-filosofskie sochinjenja / L. Karsavin; sost. i vstup st. S.S. Horuzhjegogo. – M: Rjenjesans, 1992. – LXXIII. – T.1. – 325 s.
10. Katrij J. CSVV. Pjerlini Shidnih otciv / J. Katrij; 2-je vid., dop. – L’viv: Misionar, 1998. – 344 s.
11. Kirjejevskij I.V. Razum na puti k istinje / I.V. Kirjejevskij. – M.: Pravilo vjery, 2002. – 286 s.
12. Kon I.S. V poiskah sjebjja: Lichnost’ i jeje samoznanije / Igor’ Kon. – M.: Politizdat, 1984. – 335 s.
13. Koncjevich I.M. Stjazhanije Duha Svjatago v putjah Drjevnjej Rusi / I.M. Koncjevich. – M.: Izd. otdjel Moskovskogo patriarhata, 1993. – 256 s.
14. Kurajev A. Satanizm dlja intjelligencii (o Rjerihah i Pravoslavii) / A. Kurajev. – Kn.1. Rjeligii bjez Boga. – M.: Otchij dom, 1997. – 527 s.
15. Losskij V.N. Bogoslovije i Bogovidjenje / V.N. Losskij; pod obsch. rjed. Vladimira Pisljakova. – M.: Izd-vo Svjato-Vladimirskogo bratstva, 2000. – 272 s.
16. Mitropolit Ijerofej (Vlahos) Pravoslavnaja psihoterapija. Svjatootchjeskij kurs vrachjevanija dushi / Ijerofej (Vlahos). – Kramatorsk, Izd-vo ZAO “Tirazh-51”, 2004. – 364 s.
17. Njesmjelov V.I. Vjera i znanije s točki zrenija gnosjelogii / V.I. Njesmjelov. – Kazan’, 1913. – 110 s.
18. Njesmjelov V.I. Dogmaticheskaja sistjema Grigorija Nisskogo / V.I. Njesmjelov. – SPb, 2000. – 506 s.
19. Paysij Svjatogrjec’: Z boljem ta ljubov’ju pro suchasnu ludynu / Paysij Svjatogrjec’. – L’viv, “Atlas”, 2006. – T.1. – 381 s.
20. Prjep. Ioann Damaskin. Tochnoje izlozhenije pravoslavnoj vjery / Ioan Damaskin. – M.: Bratstvo svjatitjelja Aljexija. – Rostov n/D: Priazovskij kraj, 1992. – 214 s.
21. Prjep. Isaak Sirin. Azbuka duhovnaja / Isaak Sirin. – M.: Eljeon, 1998. – 366 s.
22. Prjep. Maxim Ispovjednik. Tvorjenja. – Kn. 1: Askjeticheskije i bogoslovskie traktaty / Maxim Ispovjednik. – M.: Martis, 1993. – 176 s.
23. Prot. A. Shmjeman. Vvjedjenje v bogoslovije: Kurs ljeckij po dogmaticheskomu bogosloviju / A. Shmjeman. – M.: Hristianskaja zhizn’, 2001. – 326 s.
24. Prot. G. Florovskij. Vostochnyje otcy IV-VIII vjekov: v 2 kn. / G. Florovskij. – M.: Svjato-Troickaja Sjergijeva lavra, 1999.
25. Prot. I. Mjejjendorf. Vvjedjenje v svjatootchjeskoje bogoslovije / I. Mjejjendorf. – Klin, 2001. – 272 s.
26. Prot. I. Mjejjendorf. Zhizn’ i trudy svt. Grigorija Palamy: Vvjedjenje v izuchjenje / I. Mjejjendorf. – SPb.: Vizantinorossika, 1997. – 269 s.
27. Prot. A. Shmjeman. Eucharistija Tainstva Carstva / A. Shmjeman; vtoroje izd. – M.: Polomnin, – 304 s.
28. Rupnin Marko Ivan. Duhovnje zhittja: pjerjekl. M. Prokopovich. – Rim, 1995. – 118 s.
29. Savchyn M.V. Duhovna paradygma psihologii: [monografija] / Myroslav Savchyn. – K.: VC “Akademvydav”. – 2013. – 247 s.
30. Savchyn M.V. Try logiky dushevnogo zhyttja ludyny / Myroslav Savchin // Zb. naukovyh prac’ In-tu psihologii imeni G.S. Kostjuka: Psihologija. – K., 2007. – Vyp. 34. – S. 286–289.
31. Sv. Grigorij Palama. Triady v zaschitu svjaschjenobjezmolstvujuschih / Grigorij Palama. – M.: Kanon, 2003. – 352 s.
32. Squorcjev K. Filosofija otcov i uchitjeljej Cjerqui: pjeriod apologjetov / K. Squorcjev. – K.: Izd-vo im. Svjatitjelja L’va, Papy Rimskogo, 2003. – 340 s.
33. Taranjuk Z. Koncjepcija “Vtorogo Adama” v Poslanii k Rimljanam / Z. Taranjuk // Bogoslovskij vjestnik. – 1998. – № 1. – S. 316–325.
34. Tjejjar dje Shardjen P. Fjenomjen chjelovjeka / Tjejjar dje Shardjen. – M.: Nauka, 1987. – 240 s.
35. Frankl V. Chjelovek v poiskah smysla: Sbornik: Pjer. s angl. i nam. – M.: Progrjess, 1990. – 368 s.
36. Shpidlik T. Duhovnist’ grjec’kih i shidnih otciv / Tomash Shpidlik, Inochjenzo Gargano; pjer. z ital. Ja. Pririz, R. Paran’ko. – L’viv: Svichado, 2007. – 144 s.
37. Yung K.G. Probljemy dushi nashjego vrjemjeni / Karl Gustav Yung; pjer s njem.; prjedisl. A.V. Brushlinskogo. – M.: Izd. gruppa “Progrjess” – “Univjers”, 1994. – 336 s.
38. Yaspers K. Psihologija svitogljadiv / Karl Yaspers; pjer. z nim. – K.: Junivjer, 2009. – 464 s.

АНОТАЦІЯ

Савчин Мирослав Васильович.

Образ людини у християнстві: парадигматика духовності.

Пропоноване дослідження, висвітлюючи уявлення про людину, котре склалося у християнстві за історичний період його розвитку, різнобічно аргументує значний методологічний потенціал парадигми духовності у предметних форматах сучасних теоретичної та емпіричної психології. Зокрема, переконливо доводиться, що духовний складник внутрішнього світу людини є визначальним у її життєдіяльності, а його рефлексивне осмислення психологами дає змогу вдосконалити знанню оптику про засадничі психодуховні екзистенціали – святість, воскресіння, духовне бачення, волевиявлення та ін.

Ключові слова: людина, психологія, духовність, дух, християнство, духовна сфера особистості, парадигма

духовності, святість, гріхування, зло, воскресіння, Богоспількування, душа, самоствердження особистості, самосвідомість, розум, духовне бачення, воля людини.

Богообщение, душа, самоутверждение личности, самосознание, ум, духовное виденье, воля человека.

АННОТАЦІЯ

Савчин Мирослав Васильевич.

Образ человека в христианстве: парадигматика духовности.

Предлагаемое исследование, освещающее представление о человеке, которое сложилось в христианстве во время исторического периода его развития, разносторонне аргументирует значительный методологический потенциал парадигмы духовности в предметных форматах современных теоретической и эмпирической психологии. В частности, убедительно доказывается, что духовная составляющая внутреннего мира человека является определяющей в его жизнедеятельности, а ее рефлексивное осмысление психологами дает возможность усовершенствовать знаниевую оптику об основополагающих психодуховных экзистенциалах – святости, воскресении, духовном видении, волеизъявлении и др.

Ключевые слова: человек, психология, духовность, дух, христианство, духовная сфера личности, парадигма духовности, святость, грехование, зло, воскресение,

ANNOTATION

Savchyn Myroslav.

An image of human in Christianity: paradigmatics of spirituality.

Proposed research, highlighting the understanding about the human which formed in Christianity during historical period of its development, versatily argues considerable methodological potential of paradigm of spirituality in object formats of modern theoretical and empirical psychology. In particular, convincingly proves that spiritual component of inner world of human is determining in its life activity and its reflexive thinking by psychologists, enables improve knowledge optic about basic psycho-spiritual existential – holiness, resurrection, spiritual vision, will and others.

Key words: man, psychology, spirituality, spirit, christianity, spiritual sphere of the personality, the paradigm of spirituality, holiness, sins, evil, resurrection, communion with God, the soul, self-identity of personality, self-consciousness, mind, spiritual vision, the will of man.

Надійшла до редакції 10.11.2014.

КНИЖКОВА ПОЛИЦЯ



Анатолій В. ФУРМАН

*Ідея і зміст
професійного
методологування*

Фурман А.В.

Ідея і зміст професійного методологування : [монографія] / Анатолій Васильович Фурман. — Тернопіль: ТНЕУ, 2015. — 346 с.

Монографія різнобічно аргументує авторську ідею професійного методологування, яка вкотре не лише переосмислює досвід системомислительської методології, а й створює підґрунтя нового методологічного напрямку – вітакультурної методології. На тлі історичного постановання цієї ідеї обґрунтовується сутність досконалого методологування у нарощуванні його принципів та умов, рівнів і критеріїв, концептів і схематизмів, смислоформ та інструментів самоорганізації дослідником власної рефлексивної мислительності та проблемно-модульного методологування як складноінтегрованих форм вітакультурного утвердження постнекласичного світу методології. Детально розглядаються компоненти, рівні та етапи методологічного аналізу, логіка та особливості категоріогенезу, складники, засновки і центри вітакультурної методології, а також мислещеми, категорійні матриці, оргдіяльнісні схеми і моделі та методологічна план-карта як найдосконаліші і водночас унікально складні інструменти зрілого методологування у гармонійному взаємодоповненні категорій, принципів, епістем, способів, засобів, параметрів, процедур. Водночас це не повно завершене теоретичне дослідження, а підсумок окремого етапу виконання науково-суспільної програми, що реалізується авторською науковою школою.

Для методологів, іротехніків, філософів, науковців, управлінців, освітян і, зокрема, магістрів, аспірантів і докторантів.