

ДУХОВНИЙ ВИМІР СОЦІУМУ ТА ЛЮДИНИ В НЬОМУ

УДК: 159.9.01

Зварич Ігор Михайлович

Доктор філологічних наук, професор, професор кафедри психології, декан факультету педагогіки, психології та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, м. Чернівці (Україна)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2033-5054-27>

Чуйко Галина Василівна

Кандидат філологічних наук, доцент кафедри психології, Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, м. Чернівці (Україна)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3424-3348>

Анотація. Стаття пов'язана з теоретичним аналізом феномену духовності та його тлумачення у зарубіжній і вітчизняній психології.

Виявлено, що єдине спільне визначення цього поняття в психології відсутнє, а різні спроби його витлумачити свідчать як про недостатню чіткість його розуміння і намагання відрізнити його від понять «душевний» і «моральний», так і відокремити від суто релігійного та суто світського його пояснення.

Зроблено висновок, що духовність, розуміння якої через багатозначність і філософську глибину цього феномену може бути цілком суб'єктивним, властива людській природі і реалізується у способі та процесі життя людини, а необхідними складовими духовності є моральність людини, життя у згоді з власною совістю, визнання існування вищого начала як основи Буття, орієнтація на вічні сакральні цінності.

Ключові слова: духовність, моральність, екзистенційні цінності, життєвий сенс, душевний, релігійність.

Постановка проблеми. Сучасна людина, існування якої, за суттю, ілюструє людську дилему Е. Фромма, з кожним роком виявляється все далі від природи, зосереджуючись

уже навіть не на інтелектуальній чи раціональній діяльності, а на суто прагматичній, здатній принести максимум зиску. І це стає «головною проблемою моралі нашого часу – повна байдужість людини стосовно самої себе; ми забули, що людина – істота неповторна й унікальна; ми перетворилися на звичайну зброю зовнішніх сил, які диктують нам свої умови; ми стали ставитися до себе як до товару, а наші внутрішні сили відчужені від нас», – пише Е. Фромм (Фромм, 1998: 664). Але, занурюючись в матеріальне, поглинаючись ним, людина поступово втрачає свою духовну складову, що, за С. Грофом, може завершитися для людства «сумнівною перевагою бути першим в історії планети біологічним видом, який у своєму розвитку дійшов до здатності здійснити масове самогубство і, що ще страшніше, разом знищити всі інші форми життя...» (Гроф, 2003). «Ці руйнівні та саморуйнівні елементи сьогодення людського існування відображають відчуження сучасного людства від самого себе і від духовного життя та його цінностей» (Гроф, 2003), – додає вчений. Більш того, на думку С. Грофа, «світогляд, створений традиційною західною наукою і домінуючий сьогодні в нашій культурі, ... взагалі несумісний ні з яким поняттям про духовність» (Гроф, 2003).

Така ситуація у світі посилює інтерес гуманітарних наук в цілому та психології, зокрема, до проблеми духовності, хоча в психологічній науці це зумовлено і зміною її пара-

дигми, переходом від розуміння особистості виключно як суб'єкта діяльності до усвідомлення самоцінності кожної людини.

Усе сказане засвідчує безумовну актуальність досліджуваної проблеми.

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми духовності (роботи К. Юнга (Юнг, 2018); В. Франкла (Франкл, 1990); Е. Фромма (Фромм, 1998); Л. Бінсвангера (Бинсвангер, 1999); Р. Мея (Мэй, 1999); М.В. Савчина (Савчин, 2013); Б. С. Братуся (Братусь, 1990, 1993, 1997, 2005); В.І. Слободчикова (Слободчиков, 1995, 2004); Д. О. Леонтєва (Леонтєв, 2005); В. В. Летуновського (Летуновский, 2002); Ю. Н. Земцова (Земцов, 2017); Дж. Перрі (Перри, 2003); О.М. Симонішвілі (Симонишвили, 2008); В. І. Козлова (Козлов, 2005) та ін.) засвідчує не лише факт, що єдине розуміння цього феномену в психології відсутнє, але й існування величезної кількості різних тлумачень духовності, які, швидше, роз'єднують це поняття (на світське та релігійне) чи намагаються відрізнити (духовне – від душевного та морального), що говорить, з одного боку, про важливість цього поняття для науки та кожної людини зокрема, з іншого, – про невизначеність його змісту.

Мета статті – теоретично проаналізувати особливості розуміння сутності феномену духовності в психології.

Методи дослідження. У статті використано систему методів наукового пошуку в психології: теоретико-методологічний аналіз

наукової літератури з проблеми роботи, порівняння, осмислення, систематизацію й індуктивне узагальнення релевантних до теми та мети дослідження теоретичних даних.

Виклад основного матеріалу дослідження. Дж. Перрі зазначає, що «зазвичай люди визначають слово «духовний» досить розпливчато, як позначення всього піднесеного; в граничному випадку воно асоціюється з чимось величним, неземним, витонченим, що стоїть над природою, що належить до якогось іншого світу і тому надприродне. В контексті культури це слово нерідко позначає будь-який аспект, який не є матеріальним, економічним або політичним» (Перрі, 2003). Схоже говорить про духовність і Д.О. Леонтьєв: «Це слово майже завжди використовується без визначення, як дещо, «зрозуміле саме собою»... проте... його «самоочевидне» значення просто відсутнє» (Леонтьєв, 2005). Та найбільш відверта у цьому контексті позиція В.В. Козлова: «духовність – це невідомо що... далеко, незрозуміле і стосується чи то філософії, чи то релігії...» (Козлов, 2005). І, на думку Ю. М. Земцова, «у такого поняття, як «духовність», у сучасній науці відсутнє чітке визначення...» (Земцов, 2017), так, «духовний» у словнику розуміється як «пов'язаний з внутрішнім психічним життям людини, її моральним світом», той, що «стосується релігії» (Словник української мови, 1971); або «вищий рівень розвитку та саморегуляції зрілої особистості, на якому осно-

вні мотиваційно-смысловими регуляторами її життєдіяльності стають вищі людські цінності» (Краткий психологический словарь, 1998); тут також зазначається, що багато підходів до аналізу духовності визнають її зв'язок з надіндивідуальними смислами та цінностями, божественними чи космічними силами, що «вона є не структурою, а разом зі свободою та відповідальністю, способом існування особистісно зрілої людини, де замість вузько особистісних потреб і цінностей, що визначають життя більшості, приходить орієнтація на загальнолюдські та трансцендентні духовні цінності (Словник української мови, 1971).

Якщо для радянської психології поняття «духовність» було відверто чужим, то в зарубіжній психології воно, не викликаючи неприйняття, згадувалося часто, переважно представниками гуманістичної й екзистенційної психології. Так, К.-Г. Юнг, намагаючись зрозуміти і пояснити поняття «дух» (і «життя»), проаналізував його етимологію, «сподіваючись, що саме історія слова проллє несподіване світло на природу предмета, що лежить в його основі» (Юнг, 2018: 283), виявивши, що давні (німецькі, англосаксонські, нордичні, готичні, швейцарські, англійські) слова, що відповідали поняттю «дух», «мали значення надприродної істоти, на протизагу до тіла», частіше – демона, що може володіти людиною, і тоді вона «виходить із себе». Проте, як зазначав К. Юнг, «документи усіх часів, починаючи зі Священного писання та закінчу-

ючи «Заратустрою» Ніцше» (Юнг, 2018: 290), свідчать: «Для того, щоб вірно визначити сутність того, що ми називаємо духом, замість несвідомого ми, швидше, повинні говорити про вищий рівень свідомості, тому що використання поняття «дух» привносить із собою думку про перевагу духу над «Я»-свідомістю. Така перевага ... є істотною особливістю його прояву...» (Юнг, 2018: 290). У результаті Юнг висловив думку, що «ті сентенції чи ідеали, які містять в собі найбагатший життєвий досвід і найглибші роздуми, складають те, що ми називаємо «духом» у найвищому розумінні цього слова. Якщо такого роду вище уявлення досягає необмеженого панування, то прожите під його керівництвом життя ми називаємо одухотвореністю чи духовним життям... Однак ... вони можуть досягти панування тільки за певних умов, а саме тоді, коли зсередини, від суб'єкта, щось іде до них назустріч...» (Юнг, 2018: 286), і «лише те життя, яке є одухотвореним, є насправді цінним...» (Юнг, 2018: 292). Проте, за двома, за суттю полярними, розуміннями духу Юнг помічає, що коли «...вимовляє слово «дух», то будь-яке обмеження виділенням у даний момент смыслом виявляється недостатнім для того, щоб повністю завадити багатозначній переливчастості слова» (Юнг, 2018: 272).

Важливе місце поняття «духовності» займає в логотерапії В.Франкла (він писав: «... я відчуваю, що людство за останні роки до огиди продемонструвало свої інстинкти і по-

тяги. Сьогодні виглядає важливішим нагадати людині, що у неї є Дух, що вона – Духовна істота» (Франкл, 1990)) (саме його розуміння цього феномену традиційно згадується як в радянській, так і у вітчизняній психології). В.Франкл поряд з двома загальновідомими і прийнятими у психології рівнями існування особистості (біологічним і психологічним) виділив третій, ноетичний (або духовний), у якому зосереджені екзистенційні сенси та цінності, здатні зробити індивідуальне людське життя осмисленим. На думку В.Франкла, «значеннева (смысловая) реальність... не піддається поясненню через психологічні і тим більше біологічні механізми і не може визначатися традиційними психологічними методами (Гроф, 2003). Франкл зазначав: «Людина – це більше, ніж психіка, людина – це дух». Він вважав, що «духовність, що конститує людину, властива їй біологічно і навіть анатомічно – свобода і духовність, що лежать в основі всього людського», що «людина – це особлива істота, якій властива постійна свобода прийняття рішення, незважаючи на будь-які життєві обставини». Ця свобода включає в себе «можливість бути як нелюдом, так і святим» (Франкл, 1990: 125). Тобто «духовність» тут не вищий рівень розвитку психіки, духовність властива людині спочатку, як і свобода обирати одну з двох названих К.-Г. Юнгом іпостасей духу: демонічність чи духовність.

Людину як духовну істоту, згідно В.Франкла, характеризують дві фундамента-

льні онтологічні характеристики: здатність до самотрансценденції та здатність до самовідсторонення. «Перша виражається у постійному виході людини за межі самої себе, в спрямованості на щось поза нею (інтенційності та трансцендентності). Друга – у можливості людини піднятися над собою та ситуацією, подивитися на себе збоку» (Дмитренко, Чуйко, 2002). «Ці дві здібності, – пише Д.О. Леонтьєв, – дозволяють людині бути... самодетермінованою істотою; механізми цієї самодетермінації належать до неетичного виміру людини» (Франкл, 1990: 17).

У виявленні ж єдиного сенсу, що криється в життєвій ситуації, згідно В.Франкла, людині допомагає совість («Підсвідомий Бог») (Франкл, 1990: 179).

Саме совість «оцінює те, як ми виконуємо призначений нам обов'язок життя ... совість – це наша реакція на самих себе. Це голос нашого реального, справжнього Я, який вимагає від нас плідного життя, повного та гармонійного розвитку, тобто – стати тим, що в нас закладено потенційно. ... вона вміщає в себе також суть нашого морального досвіду життя», – зазначає Е.Фромм (Фромм, 1998: 563-4). Крім того, за Е.Фроммом (Дмитренко, Чуйко, 2002: 173), є два способи реалізації людиною своєї внутрішньої природи: спосіб бути і спосіб мати, і розвиток за принципом «бути» характеризується внутрішньою свободою людини та її впевненістю в собі. Це свобода для самоздійснення, для того, щоб бути собою.

Такі люди, згідно Фромма, підходять до життя як до творчості, виходячи в акті творчості за межі себе, – переходячи в сферу цілеспрямованості та свободи (Дмитренко, Чуйко, 2002). Саме в творенні життя людина здатна до трансценденції, яка стає основою «мистецтва, релігії, науки», – власне, того, що людством здавна розуміється як прояв людського духу, духовності.

Варто зазначити, що особливо уважним до проблеми духовності у своєму екзистенційному аналізі був Л. Бінсвангер, намагаючись «повернути дух у психіатрію». Його Dasein аналіз – це метод аналізу особистості в усій повноті й унікальності її існування (екзистенції). Це феноменологічний аналіз актуального людського існування. Його мета – реконструкція внутрішнього світу досвіду людини (Чуйко, Гуляс, & Колтунович, 2009: 89) «ще до будь-якого розділення на хворобу та здоров'я» (Калина, 1999: 9).

За Л. Бінсвангером, особистість, у тому числі психічно хворого, не варто намагатися вкласти в певну теорію, якою б вона не була (адже «кожний індивід представляє собою власний унікальний світ» (Нидлмен, 1999: 16)), потрібно сприймати її феноменально і ставитися відповідно, акцентуючи увагу, в першу чергу, на переживанні нею власного індивідуального буття, духовному вимірі людини, її цілком осмисленому внутрішньому світі, намагаючись зрозуміти цей світ і його смисли та значення. І лише на цьому фоні – аналізува-

ти симптоми хвороби (як їх бачить сам пацієнт, а не насправді апріорно пояснюючи невдалим минулим (дитячим) досвідом); тобто, розглядаючи проблему людини в контексті її «буття-в-світі», життєвого світу, «світо-проекту», де вона є собою. Саме там Л. Бінсвангер вважає можливим відшукати реальну першопричину її хвороби: симптоми – це вираження зміни тотальної форми буття людини, всього стилю її життя (Чуйко, Гуляс, & Колтунович, 2009: 95). Отже, для екзистенційної психіатрії лікування хвороби невіддільне від її розуміння, а зрозуміти сутність, феномен, ідею чи досвід, за Л. Бінсвангером, – значить «підійти до об'єкта розуміння на його мові, побачити в ньому структури, що виникають з нього самого, а не з нас. Зрозуміти об'єкт – значить брати участь в ньому, поки він не відкриє свою суть тому, хто розуміє» (Калина, 1999: 8). Л. Бінсвангер вважав, що будь-яку людину «треба розуміти, виходячи з перспективи її власного буття», а психічне захворювання – «в контексті первинних потенційних можливостей людини» (Бінсвангер, 1999: 65). «Ми спробуємо показати, в якому ступені духовність простягається до глибин «вітальності» ... ми хочемо продемонструвати, як потрібно говорити про релігійне, моральне і естетичне життя в тих сферах людського буття, в яких, як нам здавалося до цих пір, домінує вітальне чи інстинктивне життя», – зазначав Л. Бінсвангер, – він вважав, що наукова психологія і психіатрія

повинні засновуватися на дисципліні, що розглядає онтологічну проблему буття людини взагалі. Тільки тоді досліджуваний предмет може зберегти свою цілісність, а наука буде просуватися вперед (Нидлмен, 1999: 13).

Р. Мей складовими особистості вважає свободу, індивідуальність, соціальну інтегрованість і глибину релігійності (духовність, «іскру Божу»). На його думку, глибина духовності «свідчить про певну суперечливість природи людини... вона в рівній мірі земна та духовна істота» (Мэй, 1999), тобто людина виявилася «між двох світів», або між двома протилежними сторонами того ж світу: вертикальною та горизонтальною – «необумовленою та обумовленою», – підтримуючи внутрішній зв'язок між ними. На думку Р. Мея, «граничне напруження» між вертикальним і горизонтальним рівнями існування людини «підводить нас до усвідомлення духовності... виникає розуміння моральних заповідей, ... ідеї досконалості» (Мэй, 1999). І хоча людина «буттєво обумовлена, конечна і недосконала», вона, за суттю, «є носієм духовності, а це, в свою чергу, привносить елемент необумовленості до природи людини, роблячи нас безкінечними та досконалими» (Мэй, 1999). Р. Мей робить висновок, що «духовність особистості ... є ознакою більших можливостей і напередвизначеності долі», а «духовне напруження... властиве природі людини» (Мэй, 1999). І хоча він зазначає, що «високорозвинені особистості відчувають духовність гостріше, ніж середня

людина, і використовують її для свого подальшого розвитку» (Мэй, 1999), цим самим Мей стверджує, що духовність тією чи іншою мірою властива кожній людині.

Дещо по-своєму розуміють поняття «духовний» і «духовність» науковці, які духовну кризу тлумачать як «справжнє духовне пробудження», «духовне саморозкриття», помічаючи в ній величезний «цілющий потенціал». Зокрема, Р.Ассаджиолі вживає слово «духовний» у найширшому значенні, визначаючи в такий спосіб «не тільки власне релігійний досвід, але будь-які стани свідомості, будь-які психічні функції і форми психічної діяльності, значення яких перевищує середній рівень, вони можуть мати, наприклад, етичну, естетичну, героїчну, гуманістичну чи альтруїстичну спрямованість» (Дмитренко, Чуйко, 2002: 224). Тоді й результат такої кризи сприймається як наростання переважно кількісних змін ступеня вираженості психічних структур особистості, що завершується відповідною якісною зміною: «...це стан радості, безтурботності, відчуття внутрішньої безпеки, почуття спокійної сили, ясності розуму і любові до усього суцього. У своїх вищих аспектах це збагнення сутності Буття, прилучення до Загального Життя і ототожнення з ним» (Дмитренко, Чуйко, 2002: 231), – тобто головне для людини у цьому «пробудженні» – розуміння себе, поєднане з переживаннями, які А. Маслоу назвав вершинними (пік-переживаннями). І, як на нас, залишається не

цілком зрозумілим, як довго ці переживання, це розуміння усього суцього, цей стан радісної безтурботності залишиться з людиною (без додаткової стимуляції) у цьому далеко не безтурботному, проблемному і кризовому світі.

Що ж до проблеми духовності у вітчизняній психології, то, якщо Б.С. Братусь писав про те, що довгий час окремі теми (на зразок духовності, віри, сенсу життя, совісті, ін.) у психології були заборонені (Братусь, 1997), то В. І. Слободчиков зазначає, що «і до сьогодні власне наукова психологія (у своїй дослідницькій, теоретичній частині) лише обережно приміряється до духовної реальності» (Слободчиков, 2004). У результаті поняття духовності досить часто розуміється як «душевне» (психічне), тобто змішуються поняття «дух» і «душа».

Так, згідно Н. І. Кравченко, «духовність – це внутрішній світ людини, осередок її інтелектуальних і емоційно-вольових сил у єдності свідомості, самосвідомості, світогляду і волі» (Кравченко, 2018). Що ж до «нових духовних цінностей», у яких, на думку Н. І. Кравченко, «повинне бути кровно зацікавлене» суспільство, то це не стільки «нове» (нам, наприклад, важко назвати такі, цілком «нові» духовні цінності), скільки, на жаль, невинувато забуте «старе», – варто повернути колишні, позаісторичні та поза конкретним суспільством (рівнем його розвитку) духовні буттєві цінності (чи повернутися до них обличчям). Додамо: «нові» духовні

цінності, якщо такі будуть, не вдається запро-
сто «імплантувати» у свідомість сучасної лю-
дини, як, напевно, сподівається Н. І. Кравчен-
ко.

І. М. Іллічова вживає поняття духовно-
сті «як вираження сутності людини; психоло-
гічну якість суб'єкта, яка досягла певного рів-
ня розвитку; як принцип життєдіяльності та
специфічну активність, спрямовану на самопі-
знання та саморозвиток» (Ільичева, 2003).
Тобто, насправді, обоє вчених схильні змішу-
вати поняття «духовність» і «душевність».
Пропонуючи три рівні визначення духовності:
філософський, який може розглядати духов-
ність як відображення ідеального в контексті
життєдіяльності; спеціально-психологічний,
який визначає духовність як відображаюче-
інформаційну, сутнісно-потенційну і функціо-
нально-динамічну якість суб'єкта, що виявля-
ється у відображенні екзистенційних ціннос-
тей людства в межах власного життя і реалізує
себе в пошуках його сенсу, самоактуалізації та
відповідальності (перед собою та суспільст-
вом) як життєвої необхідності; третій рівень –
конкретно-психологічний – розглядає духов-
ність як усвідомлену потребу самопізнання
(Ільичева, 2003), – І. П. Іллічова обмежується
філософсько-психологічним її тлумаченням,
цілком виключаючи з нього як релігійні, так і
моральні аспекти. В цілому ж розуміння духо-
вності І. П. Іллічовою не виявляє суттєвої різ-
ниці між духовним і психічним.

Тоді як В. І. Слободчиков зазначає, що

«різниця душевного та духовного життя в їх
якісній своєрідності відображається вже на
рівні мови»: коли говорять, що людина душев-
на, йдеться про її психологічні особистісні
якості, що проявляються у ставленні до інших
людей; згадуючи ж духовність людини, помі-
чають її моральність, здатність керуватися у
житті вищими цінностями та слідувати
«ідеалам істини, добра і краси» (Слободчиков,
2004). Проте, «... обмеженим є лише вузько
психологічний погляд на людину, де вона пос-
тає... як... внутрішній взаємозв'язок множини
психологічних здібностей і механізмів, – за-
значає В. І. Слободчиков, – внутрішній світ
людини має багатоманітні зв'язки і відношен-
ня з усім універсумом людської культури; і
саме тут вона знаходить свій смисл і духовний
вимір» (Слободчиков, 2004). Місцем, де
«зустрічаються» душевність і духовність, нау-
ковець вважає самість – там «духовне
(значиме у самому собі буття) проникає в ду-
шу» (Слободчиков, 2004).

Якщо радянська психологія частіше
пов'язувала духовність з розвитком і надбан-
нями культури, то Б. С. Братусь духовність
сприймає як спільність «векторів» психології
та релігії (Братусь, 1997) вважаючи, що психо-
логія може стати «по-християнськи орієтова-
ною», «християнською», в якій інша людина
має не лише загальнолюдську, але й сакральну
цінність, будучи «образом і подобою Бо-
га» (Братусь, 1997). І на думку В. І. Слободчи-
кова, «духовність виявляє себе в найвищому

ступені та стає способом життя людини, коли для неї відкриваються її особисті стосунки з Богом – воістину вищою Основою всього буття людини і всього суцього» (Слободчиков, 2004).

У схожому контексті розглядають духовність Дж. Мартін і Ч. Карсон, на думку яких, духовність – це «процес, з допомогою якого індивіди приходять до розуміння важливості орієнтації свого життя на щось нематеріальне, що знаходиться поза чи більше від них самих... який передбачає визнання вищої сили чи Духу і, щонайменше, деяку залежність від Нього» (Восковская (Шутова), Ляшук, 2005).

Окремі дослідники пропонують одиницею аналізу сутності духовності як особистісного утворення вважати ціннісні орієнтації, пов'язані з моральністю: «Якраз мораль, внутрішні моральні інстанції особистості виступають тим еталоном, за допомогою якого можна визначити наявність та міру розвиненості духовності у людини. Чим тісніше пов'язаний зміст ціннісних орієнтацій з моральністю, чим вагомішим в них виявляється зв'язок з категорією добра, справедливості, тим вищим може бути рівень духовності...» (Савчин, 2013). До цієї думки приєднується В. І. Слободчиков, зазначаючи, що «людина духовна в тій мірі, в якій вона діє згідно з вищими моральними цінностями людського співтовариства, здатна чинити відповідно до них», що моральність – «один з вимірів духовності люди-

ни» (Слободчиков, 2004).

У цілому в психології можна зустріти різні визначення поняття «духовність». Так, І. В. Силуянова трактує духовність як особливий спосіб життя особистості, який, з одного боку, спрямований на її самовдосконалення через залучення до вищих релігійних цінностей, в основі чого лежить релігійне почуття, пов'язане з ім'ям Бога (а також «космічне релігійне почуття» А. Ейнштейна та почуття «благоговіння перед життям» А. Швейцера), з іншого, – на «підвищений морально-культурний тонус особистості, що в підсумку визначає її гуманне ставлення до природи, людей, самої себе», виступаючи, «як вищий рівень розвитку моральності» (Савчин, 2013).

За В. В. Летуновським (який у своєму розумінні духовності орієнтується на В. Франкла), духовність – це «орієнтація людини у своєму існуванні на ідеали абсолютного буття, що проявляється у її конкретному існуванні як свобода від вітальної та соціальної детермінації та відповідальність за свої вчинки з погляду абсолютного буття» (Летуновский, 2002). І мова йде саме про конкретні, реальні вчинки, наголошує вчений, зокрема, «в ситуаціях вибору та прийняття рішення».

О. М. Симонішвилі пропонує філософське розуміння духовності як «інтегральної якості особистості, що відображає її цілісність, властивий їй креативний потенціал, моральні характеристики, здатність до самороз-

вितку, вільного та відповідального вибору і таку, що лежить в основі специфічних поведінкових мотивацій, що базуються на цінностях абсолютного характеру, що розглядаються як вищі стосовно особистих цінностей індивіда» (Симонишвили, 2008: 134).

За М. І. Козловим, в синтон-підході духовність певною мірою визначена лозунгом Синтону: «Щоб я не робив, кількість добра в світі має збільшуватися», – при цьому «добро» розуміють цілком реалістично (Козлов, 2005).

Л. Корбетт пише, що «духовність відображається у наших цінностях, переконаннях, думках, пошуках сенсу, нашій вірі та здатності «дозволити чомусь невидимому, невлостиному вести нас»» (Земцов, 2017).

В. І. Слободчиков та Є. І. Ісаєв розуміють духовність «це здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується тотожність людини собі, її свобода від жорсткої залежності перед постійно змінюваними ситуаціями» (Земцов, 2017); «потребу в осягненні зовнішнього світу, свого внутрішнього «Я» і в усвідомленні розуміння свого призначення в житті» (Гринева, 2013).

Подальші дослідження приводять В. І. Слободчикова до думки, що духовність є родовим визначенням людського способу буття, «дух є тим, що пов'язує окремого індивіда, суб'єкта психічної діяльності, особистість лю-

дини з усім людським родом в усьому розвої його культурного й історичного буття. Духовність надає сенс життю окремої людини, в ній людина шукає і знаходить відповіді на питання: навіщо вона живе, яке її призначення в житті, що є добро і зло, істина та омани, красиве та потворне і т. ін.», це «трансуб'єктивне», яке «представляє собою у вищій мірі складну сукупність конкретних духовних норм і цінностей» (Слободчиков, 1995: 123). У результаті науковець підсумовує: «Духовність суб'єкта, індивідуальний дух являє собою відповідальне прийняття та слідування вищим зразкам сукупної людської культури; переживання моральних норм співжиття як внутрішнього «категоричного імперативу»; засвоєння вищих цінностей родового буття людини як своїх власних. Можна сказати, що людина духовна в тій мірі, в якій об'єктивний і абсолютний дух стали її суб'єктивним (індивідуальним) духом (Слободчиков, 1995: 125). В. І. Слободчиков також зазначає, що «лише духовність може вказати людині, що є насправді головним і найбільш цінним у її житті; дати їй щось таке, чим варто жити, за що варто йти на жертви... А те, що не варте смерті, те – з духовного погляду – не варте і життя (Слободчиков, 2004). Більш того, на думку вченого, «поняття індивідуальності відноситься до духовного виміру людської реальності...», оскільки це «завжди внутрішній діалог людини із собою, це прорив за межі власної самості – вихід на межі вічного, всесвіт-

нього, універсального і водночас вхід до унікальної справжності самого себе» (Слободчиков, 2004).

Порівнюючи психологію радянського періоду із сучасною, Б.С. Братусь висловлює цілком логічну думку, що мова насправді йде про дві парадигми побудови світу і людини в ньому, світоустрою, світотворення, світобудови. У першій, домінуючій в радянській психології, – «спочатку було діло», у другій, яка «серйозно не розглядалася у психології до зміни її наукової парадигми на гуманістичну» – «слово» (цілком закономірно, що друга не могла знайти місця в теорії діяльності (Братусь, 1990), більш того, мимоволі відсилала до Біблії). Яскравим представником першої був О.М. Леонтьєв, з «легкої» руки якого людина стала «моментом діяльності».

Однак, якщо «розглядувана як момент діяльності, людина так чи інакше залишається у світі тварному, що виникає та помирає залежно від руху чи зупинки діяльнісних процесів, – пише Б. С. Братусь, – то через створююче слово вона стає залученою до світу, який творить» (Братусь, 1990). Згідно Братуся, перша парадигма – представляє горизонтальну (часово-діяльнісну) площину розвитку людини, тоді як друга – вертикальну – «смыслову ставлень до світу, що пронизує час і дію» (Братусь, 1990). (Тобто, Братусь, як раніше Р. Мей та Л. Бінсвангер (який писав, що «людське існування проектується у вимірах широти та висоти; воно не лише рухається

вперед, але й піднімається вгору» (Бінсвангер, 1999: 21)), вважає, що життя людини розгортається в обох вимірах, проте «лише будучи пронизаною спільним смисловим ставленням, діяльність набуває особистісного відтінку, здатності відображати, являти через себе особистість» (Братусь, 1990), і психологія переходить «від розуміння людини як засобу до розуміння людини як самоцінності» (Братусь, 1990).

Б. С. Братусь зазначає, що, оскільки психологія під час всієї історії свого існування залежала від «головуючих напрямків у науці», певною мірою умовно можна говорити про «три типи психологічного знання»: філософський, природничо-науковий і гуманітарний (Братусь, 2005). Психологія пройшла шлях від переважно філософської та природничо-наукової парадигм до гуманітарної, яка єдина задовольняє можливість аналізу душевного (і духовного) життя людини (Братусь, 1993), хоча й вона виявляється не «остаточним пунктом руху нашої науки. Гуманітарний підхід в психології у загальному «можна сформулювати як постійну віднесеність психологічних знань до людини» (Братусь, 2005), (до «людського в людині, до того, що робить її власне людиною», – уточнює В. І. Слободчиков), адже це «визначається не в модусі наявного, ... а в модусі можливого та повинного» (Братусь, 2005).

У результаті Б. С. Братусь констатує, що шлях психології до гуманістичної парадиг-

ми був тернистим і тривалим, оскільки їй довелося відчувати, як соціальна ситуація, підтримувана відповідною парадигмою світоустрою, диктує хід науки. Вчений, за суттю, говорить про зміну психології та її наукової парадигми з природничої науки на гуманітарну (гуманістичну), логічним наслідком чого буде повернення психології до філософії (у нових її межах), перетворення її на моральну психологію як перший крок до розвитку християнської (есхатологічної) психології (Братусь, 1993), в кінцевому результаті – про прийняття психологічною наукою відповідальності за вибір і усвідомлення загальних смислів і орієнтирів руху (Братусь, 1997), за свою роль у соціумі та житті людини; про необхідність для психології (яка, хоча і переживає процес деідеологізації, однак не «прийшла до стикування із загальними проблемами буття, уявленнями про сутність і призначення людини» (Братусь, 1990)) визначити свою «світоглядну позицію», що може привести до появи «нової галузі психологічного знання – аксіопсихології особистості» (Братусь, 1990); до переходу від «гуманітарної парадигми в психології... до такої методології, яка б співвідносилася, виходила з уявлень про межові, кінцеві сенси буття людини, її роль та призначення в цьому світі та розглядала б психічне життя ... як реальний процес боговтілення, повернення, наслідування Христу» (Братусь, 1993).

Він також говорить про можливість

входження психології в моральний простір, де перетинаються психологія та етика (зокрема, у ставленні людини до іншої людини) (Братусь, 1997), появу моральної психології, яка вважатиме «моральний розвиток нормою... головною умовою здоров'я особистості», де інша людина сприймається як самоцінність (Братусь, 1997).

Д. О. Леонтьєв, поставивши мету «виявити і систематизувати різночитання, пов'язані з використанням поняття «духовність» в контексті наукової психології та намітити перспективні, на його погляд, напрямки його розробки, проаналізував основні контексти, в яких зустрічається поняття духовності (особистісних цінностей, духовної творчості та тенденції до чогось вищого). Науковець дійшов висновку, що «про реальну духовність можна... говорити лише тоді, коли, по-перше, особистість не закрістиває у вибраних раз і назавжди смислах і цінностях, а залишає їх відкритими до розвитку і діалогу з іншими смислами та цінностями; по-друге, ці смисли та цінності реалізуються у поведінці та діяльності людини», і підсумовує: «Представляється евристичним розглядати духовність як вищий рівень людської саморегуляції, властивий зрілій особистості» (Леонтьєв, 2005), як на нас, намагаючись «втиснути» феномен духовності у теорію діяльності (до речі, це визначення духовності від Д.О. Леонтьєва потрапляє до словників).

На нашу думку, зводити розуміння ду-

ховності до саморегуляції, навіть дуже високого рівня, означає неймовірно збіднювати, спрощувати його, до наукової парадигми «спочатку було діло»; у нас це викликає асоціацію з метафоричним тлумаченням структури психіки З.Фрейдом – у вигляді айсбергу, тоді видима його частина може відповідати «високому рівню саморегуляції» духовності, тоді як поза вищенаведеним її визначенням, невидимою частиною, залишається незмірно більше, проігнороване чи упущене таким тлумаченням. Більш того, розуміння духовності як рівня саморегуляції насправді не визначає ні суті, ні змісту поняття (може лише вказувати на одну з його функцій).

Зазначимо також, що для того, щоб духовність була реальною, небайдуже, які саме цінності та сенси обере людина. Вчений зазначає, що поведінка людини (в контексті духовності) спонукається не потребами, а цінностями, які вона «засвоює як член різних соціальних груп і спільностей, від сім'ї до людства в цілому, у функціонування яких вона включена» (Леонтьєв, 2005), тобто, це можна зрозуміти так, що засвоєні людиною цінності за суттю «представляють» соціальну групу, до якої вона належить; це, на нашу думку, дещо проблематично поєднується з подальшим висновком автора статті, що «духовна людина орієнтується на інтегральні цінності людства, а не на вузько соціальні, містечкові цінності», на «широкий спектр загальнолюдських і трансцендентних духовних ціннос-

тей» (складається враження, що погляди вченого змінювалися по мірі написання статті). І залишається незрозумілим, які ж цінності: загальнолюдські чи соціально прийняті мотивують поведінку духовно розвинутої людини. (Можливо, ситуацію з тлумаченням Д. О. Леонтьєвим духовності прояснить зазначене Б. С. Братусем: навіть «особистісний смисл» О. М. Леонтьєва «замкнений у діяльність, є таким, що обслуговує її» (Братусь, 1990)).

Надалі Д. О. Леонтьєв зазначає, що духовність «співвідноситься не з будь-якими цінностями», а все ж з «буттєвими» (за А. Маслоу). (До речі, вроджену потребу людини в самоактуалізації (духовному рості) А. Маслоу розмістив на вершині своєї ієрархії потреб, зазначивши, що «вища природа людини опирається на її нижчу природу, потребуючи її як основи, і руйнується без цієї основи...» (Фрейджер, Фейдимен, 2002: 489) (тобто, мотивуюча роль нижчих потреб (дефіцитарних і психологічних) нікуди не зникає і на шляху розвитку духовності людини); крім того, у 70-х рр. минулого століття А. Маслоу дійшов висновку, «що крім самоактуалізації є й інші можливості перетворення особистості», зокрема, вершинні переживання, коли «відчуття свого «я» розчиняється в усвідомленні якогось значно ширшого єднання» (для яких термін «самоактуалізація» не підходить); він зазначив, що гуманістична психологія є підготовкою до «четвертої психології, трансперсональної, транслюдської,

центр якої швидше в космосі, ніж у людських потребах та інтересах; психології, що йде далі людяності, ідентичності, самоактуалізації і т. ін. Ми потребуємо чогось «більшого, ніж ми є», – пише А. Маслоу, – щоб переживати благоговіння і віддаватися новому, природному... почуттю» (Фрейджер, Фейдимен, 2002: 509). А трансперсональна психологія виходить з позиції, що «кожен індивід володіє безмежними можливостями духовного росту...» (Фрейджер, Фейдимен, 2002: 510) (безвідносно до його «зрілості»)).

Цікаво, що в подальшому, обґрунтовуючи свою думку, Д. О. Леонтьєв посилається на власне дослідження щодо спроби ранжування різних цінностей, де виявилось, що «буттєві цінності («характерні для людей, які досягли рівня Буття...» (Леонтьєв, 2005)) не піддаються ранжуванню, ієрархізації» («там, де є ієрархія, наперед визначеність, там не може бути істинної духовності», – зазначає вчений), (як на нас, незрозуміло, як таке дослідження привело до цих глобальних висновків; дослідження, скажемо так, проводилося на одній вибірці – висновок (навіть з погляду простої статистики) робиться практично про популяцію?). Крім того, за А. Маслоу, буттєві цінності, «властиві кожному індивіду» (Фрейджер, Фейдимен, 2002: 498) (курсив – наш), більше того, на нашу думку, вони лише умовно-об'єктивно не ієрархічні (з віддаленого філософського погляду, вони рівнозначні і тому не передбачають можливості вибору (чи буде,

наприклад, справедливим вибрати «справедливість», а не «добро» чи «красу»?) – виділення одної цінності; однак для конкретної духовно зрілої особистості, враховуючи її індивідуальність і суб'єктивність вибору, одна чи кілька цінностей все одно виявляться життєво важливішими (більш значимими, смислотворчими) за інші: не все, що має об'єктивне (з погляду інших людей) значення, є суб'єктивно важливим для конкретної людини), зокрема, тому, що з давніх-давен найвищою, найважливішою цінністю вважалося Добро (Благо). І те, що тут існує свобода вибору, не означає, що серед того, що обирається, цілком відсутня ієрархія. Так, А. Маслоу вважав буттєві цінності (в деяких джерелах – мотиви) рівнозначними, але об'єктивна рівнозначність не означає однакову їх важливість для конкретної людини (індивідуальності), яка має початкову (а не після певного («вищого») рівня розвитку) свободу обирати долю, життєвий шлях, спосіб життя (через вибір екзистенційних цінностей) і брати на себе відповідальність за зроблений вибір. Саме ця ситуація робить цінності суб'єктивно ієрархічними, тому що цінності (навіть при тому, що вони «загальнолюдські») унікальні, оскільки їх розуміння у кожного своє, що, власне, і розуміється під духовністю, яка також проявляється по-різному, а не за шаблоном чи прийнятим стандартом.

Крім того, як на нас, тлумачення духовності як «механізму саморегуляції» «приземляє» сам феномен духовності

(можливо, це спроба продовжити думку О. М. Леонтьєва, який зазначив, що «механізми» самодетермінації «належать до ноетичного виміру людини» (Леонтьєв, 2005: 17)) (і чи не на картезіанському механічному принципі пояснення людини базується і ця «механістичність»). Зазначимо також, що на-вряд чи у духовно розвинутої людини кудись раптом зникають усі потреби (не мотивуючи їх задоволення). Тому мотивується вона не лише цінностями, але й потребами (дефіцитарними і буттєвими (А. Маслоу), та екзистенційними (Е. Фромм)), задоволення яких і створює підґрунтя для значимості вищих цінностей. Але особливо цікавим (і не вирішеним) для нас залишається питання про те, до яких «надіндивідуальних спільнот чи вищих сил» і як саме «підключається» духовність (як рівень «саморегуляції») людини (Леонтьєв, 2005) (принаймні, найбільше, описане Д. О. Леонтьєвим, нагадує кризу духовного саморозкриття (Р. Ассаджиолі, С. Грофа, В. Козлова)) (Чуйко, Гудима, 2019).

Людина без духовних орієнтирів, сенсів і цінностей, не просто переживає кризу духовності, вона й не живе насправді, а проживає життя, проте, при цьому відчувається досить комфортно, знаходячись у стані бажаної рівноваги (Чуйко, Гудима, 2019). Причому, як тільки вона починає усвідомлювати не лише себе і своє місце в житті, соціумі та світі, але й бездуховність власного існування, – вона може стати на шлях розвитку власної духовності

(її відновлення), пройшовши через період духовної кризи. Духовність проявляється як небайдужість до себе і власного життя, до іншої людини та світу в цілому. Тому духовність має включати загальнолюдські цінності та моральні орієнтири, що дозволяють людині беззастережно розрізняти Добро та Зло.

На нашу думку, поняття духовності не буде повноцінно-цілісним без релігійного компоненту (який сприймається, принаймні, як ідеал у розвитку духовності). Так само обов'язковою складовою духовності вважаємо моральність людини (життя за моральними заповідями), не випадково дехто з науковців сприймають ці поняття як синонімічні: духовно розвинута людина намагається дотримуватися загальнолюдських моральних норм і цінностей (байдуже, вважає вона їх біблійними (релігійними) чи філософськими (наприклад, кантівськими), слідувати їм у своїх діях та вчинках.

Духовність – це ті (сенси та цінності), що виявлені та перевірені людством протягом усієї його історії, це не стільки релігійність чи віра в сакральне, це не лише глибока моральність людини і керівництво у своїх вчинках власною совістю та загальнолюдськими цінностями, це, на нашу думку, довіра до Людини, найбільш людяного в ній.

Можемо припустити, що як «немає реальності для всіх однакової і в цьому смислі «нормальної»» (за Л. Бінсвангером, (Чуйко, Гуляс, & Колтунович, 2009: 87)), так немає (не

може бути) єдиного для всіх людей розуміння духовності та її суб'єктивного переживання (причому суб'єктивне її розуміння поступово з'являється у людини лише тоді, коли вона набуває для неї значення (позитивного чи ні). Для В. І. Слободчикова (і ми цілком погоджуємося з цією позицією) «само духовне буття можна визначити та описати лише в його значенні для нас і в його дії на нас, але не в тому чи іншому змісті людської культури самому по собі» (Слободчиков, 2005).

У цьому контексті релігійність духовного буття людства вимагає особливої уваги, оскільки саме в цій площині знаходяться причина і зміст найбільш непримиримого та небезпечного явища сучасної цивілізації – тероризму, основою якого є фанатизм. Саме у надрах духовного виміру людини зароджується та формується непримиренність, ненависть та готовність вбивати і вмирати, знецінюється людське життя і сама людина. Домінуючим смислом, що формує фанатизм, виступає релігійність духовного буття, яка певним чином деформується і стає змістовим ядром граничної радикалізації мислення великої кількості людей (соціальних груп і навіть країн).

Так, у 80-ті роки ХХ ст. у релігіях світу спостерігається повернення до витоків, тобто – до фундаменталізму. Це явище посилює ізоляцію, пошуки ворогів, нетерпимість, ненависть і супутні феномени. Терор та релігійне насильство сприймаються та висвітлюються в засобах масової інформації як поодинокі спон-

танні акти. Надзвичайно мало спроб системного аналізу описуваного явища. В 1990 роки (конфлікт на Балканах) яскраво засвідчено як релігійний та етнічний фундаменталізм переростає в тривалу війну, жорстокий сепаратистський конфлікт. Прикриваючись необхідністю захисту Європи від ісламізму, серби в цьому конфлікті дійшли, вбиваючи боснійців, до масштабів етнічної чистки. Довгий час європейська спільнота немовби дистанціювалася від цієї бійні, ніби робила вигляд, що Балкани – це ж не її територія, бо культивована та проголошувана постійно, як мантра, толерантність (етнічна та релігійна) не допускає проявів фанатизму та нетерпимості.

В 1999 році втручання НАТО поклало кінець конфліктові в Косово. Але й до сьогодні вороже налаштовані етнічні групи в своєму непримиримому фанатизмі є джерелом напруги між мусульманами та Заходом.

На Близькому Сході (Палестина – Ізраїль) не менш фанатично налаштовані соціальні групи з обох боків провокують конфлікти на кордоні, теракти однаків-смертників та ракетні обстріли. Глибоко закорінені образи та задавнені психологічні травми народів продукують фанатичну нетерпимість та ненависть.

В останні десятиріччя між мусульманами-фундаменталістами та націоналістами Індії виникають сутички, напади однаків-фанатиків та груп на релігійні споруди. Далі у цей конфлікт втягуються армії – починаються

обстріли артилерією, як це сталося в 2019 р.

Мусульманська спільнота в Індії, згуртована релігійною ідентичністю, підсилює недовіру до індусів, що в своєму патріотизмі демонструють крайній варіант націоналістичного фанатизму. Відокремленість і самоідентифікація за релігійною ознакою мусульманської меншості, що фанатично опирається тискові індуської більшості, не має, здається, вирішення: конфлікт надто кривавий та за давнини. Багатотисячні жертви цих сутичок яскраво виявляються як фанатично налаштовані люди, переповнені старими образами та переживаннями наслідків психічних травм (явними та міфічними), які в бажанні зберегти свою територіальну цілісність та духовну ідентичність стають носіями «небезпечного колективного нарцисизму» (Концен, 2011).

Дві чеченські війни, що почалися як боротьба Росії із сепаратизмом, поступово також перетворилися на релігійні з масовою демонстрацією тероризму, фанатичної ненависті та жорстокості.

Іран, релігійна мусульманська держава, виступає одним із центрів культивування релігійного фанатизму на ближньому та середньому Сході.

Жахлива різанина на африканському континенті – результат масового фанатизму в сучасній історії народів Хуту та Тутсі.

Прикладів конфліктів та воєн, спровокованих фанатизмом, що прикривається ідеєю відродження чи збереження духовності, над-

звичайно багато. Саме цим визначається актуальність та невідкладність системних досліджень духовності, у якій релігійна складова, деформована та девальвована націоналістичною та політичною ідеологією та пропагандою, перетворюється на фанатизм.

Висновки. У сучасній психології єдине тлумачення та визначення поняття «духовність» відсутнє, що вважаємо цілком закономірним, оскільки розуміння духовності через абстрактну невизначеність, багатозначність, багатовимірність і філософську глибину цього феномену може бути дуже суб'єктивним і особистим. Однак більшість учених схильні вважати, що духовність властива людській природі і реалізується у її способі буття, поєднуючи орієнтацію людини не лише на загальнолюдські моральні норми, а й на вічні сакральні цінності та сенси і визнання існування вищого начала як основи усього суцього. Проте, духовність може мати й інший, темний бік, досягаючи рівня релігійного фанатизму, що проявляється у войовничій і жорстокій нетерпимості до цінностей і сенсів інших людей.

Перспективу подальших розвідок цієї проблеми вбачаємо в емпіричному дослідженні особливостей морального розвитку особистості у сучасному світі.

References (Transliteration):

Binsvanger, L. (1999). *Bytie-v-mire. Izbrannye stat'i [Being-in-the-world. Featured Articles]*. Moskva : Refl-

- buk; Kiev : Vakler [in Russian].
- Bratus', B.S. (2005). Estestvennonauchnaja i gumanitarnaja paradigmy v psihologii: preemstvennost' ili skachok? [Natural science and humanitarian paradigms in psychology: continuity or leap?] *Izvestija JuFU. Tehniceskie nauki – News SFU. Technical science*, 7. Retrieved from : <https://cyberleninka.ru/article/n/estestvennonauchnaja-i-gumanitarnaja-paradigmy-v-psihologii-preemstvennost-ili-skachok> [in Russian].
- Bratus', B.S. (1997). K probleme cheloveka v psihologii [To the problem of man in psychology]. *Voprosy psihologii – Psychology issues*, 5. Retrieved from : http://psylib.org.ua/books/_bratu01.htm [in Russian].
- Bratus', B.S. (1990). Opyt obosnovanija gumanitarnoj psihologii [Experience justifying of humanitarian psychology]. *Voprosy psihologii – Psychology issues*, 6. Retrieved from : <http://www.voppsy.ru/issues/1990/906/906009.htm> [in Russian].
- Bratus', B.S. (1993). Ot gumanitarnoj paradigmy v psihologii k paradigme jeshatologicheskij [From the humanitarian paradigm in psychology to the eschatological paradigm]. *Voprosy filosofii – Philosophy issues*, 5, 3-43. Retrieved from : <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/psychsci8.htm> [in Russian].
- Voskovskaja (Shutova), L. V., & Ljashuk, A. V. (2005). Duhovnyj krizis: problemy opredelenija i diagnostiki [Spiritual crisis: problems of definition and diagnostics]. *Psihologicheskaja diagnostika – Psychological diagnosis*, 1. 51–71 [in Russian].
- Grinjova, E.A., & Davletshina, L.H. (2013). K voprosu o sushhnosti ponjatij «duhovnost'», «nравstvennost'», «duhovno-nравstvennyj potencial» [To the question of the essence of the concepts of "spirituality", "morality", "spiritual and moral potential"]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovanija – Modern problems of science and education*, 1. Retrieved from : <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=8458> [in Russian].
- Grof, S. (2003). Duhovnyj krizis: ponimanie jevoljucionnogo krizisa [Spiritual crisis: understanding the evolutionary crisis]. Grof, S., Grof, K. *Duhovnyj krizis. Kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsja krizisom – Spiritual crisis. When transformation of personality becomes a crisis*. Moskva : AST. Retrieved from : http://bookap.info/trans/grof_duhovnyj_krizis_kogda_preobrazovanie_lichnosti_stanovitsya_krizisom/ [in Russian].
- Dmytrenko, A. K., & Chujko, G. V. (2002). *Osnovy gumanistychnoi' psihologii' [Basics of humanistic psychology]*. Chernivci : Prut [in Ukrainian].
- Duhovnyj. (1971). *Slovyk ukrai'ns'koi' movy – Dictionary of the Ukrainian language*. (Vol. 2). Retrieved from : <http://sum.in.ua/p/2/445/1> [in Ukrainian].
- Duhovnost'. (1998). *Kratkij psihologicheskij slovar' – A brief psychological dictionary*. Retrieved from : <http://psychology.net.ru/dictionaries/psy.html?word=279> [in Russian].
- Zemcov, Ju. N. (2017). Duhovnyj krizis: prichiny, dinamika, posledstviya [Spiritual crisis: causes, dynamics, consequences]. *Sovremennye aspekty gumanitarnogo znanija : materialy II Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. –Modern aspects of humanitarian knowledge: Proceedings of the II Intern. scientific-practical conf.*, (pp. 32–36). Voronezh : IPC «Nauchnaja kniga» [in Russian].
- Il'icheva, I.M. (2003). *Psihologija duhovnosti [Psychology of spirituality]*. Extended abstract of Doctor's thesis. Sankt-Peterburg : RGPI. Retrieved from : <http://nauka-pedagogika.com/psihologiya-19-00-01/dissertaciya-psihologiya-duhovnosti> [in Russian].

- sian].
- Kalina, N.F. (1999). Pervaja kniga o Dasein-analize [The first book about Dasein-analysis]. Binsvanger L. *Bytie-v-mire. Izbrannye stat'i – Being -in-the-world. Featured Articles.* (pp.9-10). Moskva : Refl-buk; Kiev: Vakler [in Russian].
- Kozlov, V.I. (2005). *Duhovnost' na puti dobra – Spirituality on the path of good.* Retrieved from : <https://www.psychologos.ru/articles/view/duhovnost-na-puti-dobra> [in Russian].
- Koncen, P. (2011). *Fanatizm. Psihoanaliz jetogo uzhasnogo javlenija – Fanaticism. Psychoanalysis of this terrible phenomenon.* Har'kov : Gumanitarnyj centr [in Russian].
- Kravchenko, N.I. (2018). Problema duhovnosti v social'no-istorichnomu vymiri [The problem of spirituality in the socio-historical dimension]. *Suchasna nauka v merezhi Internet : materialy XIV Mizhnar. nauk.-prakt. internet-konf. – Advanced technologies of science and education : proceedings of the XIVth Intern. sci.-pract. Internet-conf.* Retrieved from : <http://intkonf.org/kravchenko-ni-problema-duhovnosti-v-sotsialno-istorichnomu-vimiri/> [in Ukrainian].
- Leont'ev, D.A. (2005). Duhovnost', samoreguljacija i cennosti [Spirituality, self-regulation and values]. *Gumanitarnye problemy sovremennoj psihologii – Humanitarian problems of modern psychology*, 7, 16-21. Retrieved from : <http://institut.smysl.ru/article/spirit.php> [in Russian].
- Letunovskij, V.V. (2002). Psihologija duhovnogo bytija [Psychology of spiritual being]. *Uchenye zapiski kafedry obshhej psihologii MGU im. M.V. Lomonosova – Scientific notes Department of General Psychology, Moscow State University. M.V. Lomonosov.* Retrieved from : <http://hpsy.ru/public/x1406.htm> [in Russian].
- Mjej R. (1999) Portret lichnosti [Personality portrait]. Retrieved from : <http://www.gremlinimage.ru/library/may1.php> [in Russian].
- Nidlmén Ja. (1999). Kriticheskoe vvedenie v jekzistenzial'nyj psihoanaliz [Critical introduction to existential psychoanalysis]. Binsvanger L. *Bytie-v-mire. Izbrannye stat'i – Being -in-the-world. Featured Articles.* (pp.11-16). Moskva : Refl-buk; Kiev: Vakler [in Russian].
- Perri, Dzh. U. (2003). Duhovnyj krizis i obnovenie [Spiritual crisis and renewal]. Grof, S., Grof, K. *Duhovnyj krizis. Kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsja krizisom – Spiritual crisis. When transformation of personality becomes a crisis.* Moskva : AST. Retrieved from : http://bookap.info/trans/grof_duhovnyy_krizis_kogda_preobrazovanie_lichnosti_stanovitsya_krizisom/ [in Russian].
- Savchyn, M. V. (2013). *Duhovna paradygma psihologii' [Spiritual paradigm of psychology].* Kyi'v : Akademydav [in Ukrainian].
- Simonishvili, E.N. (2008). Fenomen duhovnosti v ruskoj filosofii [The phenomenon of spirituality in Russian philosophy]. *Vestnik MGTU – Vestnik MGTU*, Vol.11, 1, 132-137. Retrieved from : <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-duhovnosti-v-russkoy-filosofii> [in Russian].
- Slobodchikov, V. I. (2004). Individual'nost' kak sposob duhovnogo bytija cheloveka [Individuality as a way of spiritual being of a person]. *Novye cennosti v obrazovanii – New values in education*, 2, 3-13 [in Russian].
- Slobodchikov V.I. (1995). Real'nost' subjektivnogo duha [The reality of the subjective spirit]. *Nachala hristianskoj psihologii – The beginnings of Christian psychology.* (pp.122-138). Moskva : Nauka. Retrieved from : <http://www.xpa-spb.ru/libr/>

Slobodchikov/realnost-duha.html [in Russian].

Frankl, V. (1990). *Chelovek v poiskah smysla [Man in search of meaning]*. L. Ja. Gozman & D. A. Leont'ev (Ed.) Moskva : Progress [in Russian].

Frejdzher R., Fejdimen Dzh. (2002) Abraham Maslou i transpersonal'naja psihologija [Abraham Maslow and transpersonal psychology]. Frejdzher R., Fejdimen Dzh. *Lichnost': teorii, jeksperimenty, uprazhnenija – Personality: theories, experiments, exercises.* (pp.482-522). Sankt-Peterburg : prajm-EVROZNAK [in Russian].

Fromm, Je. (1998). *Begstvo ot svobody. Chelovek dlja sebja [Escape from freedom. Man for himself]*. Minsk : OOO «Popurri» [in Russian].

Chujko G.V., & Gudyma O.V. (2019) Duhovna kryza osobystosti jak oznaka informacijnogo suspil'stva [The spiritual crisis of a personality as a sign of the information society]. S.D. Maksymenko, L.A. Onufrijeva (Eds.) *Zbirnyk naukovyh prac' Kam'-janec'-Podil's'kogo nacional'nogo universytetu imeni Ivana Ogijenka, Instytutu psihologii' imeni G.S. Kostjuka NAPN Ukrai'ny – Problems of modern psychology : collection of research papers of Kamianets-Podilskyi national Ivan Ohienko university, G.S. Kostyuk institute of psychology of the National Academy of Educational Sciences of Ukraine*, 44, 322-345. DOI: 10.32626/2227-6246.2019-44.322-345 [in Ukrainian].

Chujko, G. V., Guljas I. A., & Koltunovych T. A. (2009). *Ekzystencijna psihologija [Existential psychology]*. Chernivci : Prut [in Ukrainian].

Jung K. (2018) Duh i zhizn' [Spirit and life]. Jung K. *Problemy dushi nashogo vremeni – The problems of the soul of our time.* Sankt-Peterburg : Piter. Retrieved from : http://rumagic.com/ru_zar/sci_psychology/yung/2/j8.html [In Russian].

Zvarych Igor

Doctor in Philological Sciences, Professor, a professor of the Department of Psychology, Dean of the Faculty of Pedagogy, Psychology and Social Work of Yuri Fedkovich National University in Chernivtsi, Chernivtsi (Ukraine)

Chuyko Halyna

PhD. in Philological Sciences, an assistant professor of the Department of Psychology, of Yuri Fedkovich National University in Chernivtsi, Chernivtsi (Ukraine)

THE SPIRITUAL PLANE OF SOCIETY AND A PERSON IN IT

ABSTRACT

The article analyzes theoretically the phenomenon of spirituality and its interpretations in the foreign and national psychology.

The article shows that a commonly accepted general definition of this concept in psychology is absent, and various attempts to explain it reflect insufficient clarity of its understanding and attempts to separate it from the concepts of "mental" and "moral" and from strictly religious or strictly laic explanations.

The foreign psychological approaches, in particular, the existential (V. Frankl, R. May, L. Binswanger) one, include the spiritual plane into understanding of a person and his/her existence; life meanings and existential values are examined on this plane, which not only can give a meaning for a human life, but also raise an individual to the highest development and moral perfection.

The national psychology, in which the theme of spirituality was forbidden for a long time, apprehends this concept too ambiguously:

from misunderstanding or non-acceptance and rejection of the spirituality essence (this approach was characteristic for the soviet period) to equalising it with the cultural development of society or an individual.

In the national psychology, the most profound understanding of spirituality and its meaning in an individual's life has been made by B. S. Bratus. He analyzes the role of spirituality as the basis for creation of a new humanistic paradigm, where a person is regarded as a goal and as a value, not as means, and has made a conclusion about the possibility to bring personal psychology into the moral space, so he develops the eschatological psychology or axiological psychology based on these ideas. The other national scholar, working in this field, is V. I. Slobodchikov, who understands spirituality as a personal lifestyle that opens sacred personal relationship with a higher power, the God, which gives meaning to an individual's life and helps him/her to understand his/her life purpose; in contrast to D. O. Leontyev's views, who reduces spirituality to the highest level of human self-regulation.

The article concludes that spirituality, which understanding can be wholly subjective because its polysemic and philosophical depth, is intrinsic to the human nature and is unfolded on an individual's life path, and the necessary components of spirituality are: an individual's morality, living in harmony with own conscience, the recognition of the Divine Principle as the basis of

own existence, orientation to eternal sacred values.

Key words: spirituality, morality, existential values, life meaning, mental, religiosity.

Зварич Игорь Михайлович

Доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры психологии, декан факультета педагогики, психологии и социальной работы Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича, г. Черновцы (Украина)

Чуйко Галина Васильевна

Кандидат филологических наук, доцент кафедры психологии, Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича, г. Черновцы (Украина)

ДУХОВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИУМА И ЧЕЛОВЕКА В НЕМ

Аннотация. Статья связана с теоретическим анализом феномена духовности и его истолкования в зарубежной и отечественной психологии.

Выявлено, что единственное, общее определение этого понятия в психологии отсутствует, а различные попытки его истолковать свидетельствуют как о недостаточной четкости его понимания и стремлении отличить его от понятий «душевный» и «моральный», так и отделить от чисто религиозного и сугубо светского его объяснения.

Констатируется, что зарубежная психология, в частности, экзистенциальная (В. Франкл, Р. Мей, Л. Бинсвангер), давно в свое понимание человека и его бытия включило его духовное измерение, в котором сосре-

доточены жизненные смыслы и экзистенциальные ценности, способные не только сделать жизнь человека осмысленной, но и поднять его к высшему развитию и нравственному совершенству.

Тогда как отечественная психология, в которой длительное время тема духовности была запрещена, к этому понятию относится слишком неоднозначно: от непонимания или неприятия и нивелирования глубинной сути духовности (ориентируясь на советский период) до связывания его с культурным развитием социума или человечества.

Отмечено, что в отечественной психологии наиболее глубокое понимание духовности и ее значения в жизни человека представлено Б.С. Братусем, который анализирует роль духовности как основы для создания новой, гуманистической парадигмы мироустройства и человека в нем как цели, а не средства, как ценности; делает вывод о возможности вхождения психологии в нравственное пространство, развитии эсхатологической психологии или аксиопсихологии, и В.И. Слободчиковым, которым духовность осознается как образ жизни человека, для которого открываются личные отношения с высшей силой, сакральным, с Богом которая придает смысл жизни человека и помогает ему понять свое предназначение; в противовес Д.А. Леонтьеву, для которого духовность упрощается до высшего уровня саморегуляции человека.

Сделан вывод, что духовность, понима-

ние которой из-за многозначности и философской глубины этого феномена может быть вполне субъективным, свойственна человеческой природе и реализуется в способе и процессе жизни человека, а необходимыми составляющими духовности являются нравственность человека, жизнь в согласии с собственной совестью, признание существования высшего начала как основы Бытия, ориентация на вечные сакральные ценности.

Ключевые слова: духовность, нравственность, экзистенциальные ценности, жизненный смысл, душевный, религиозность.

Дата отримання статті: 01.05.2019

Дата рекомендації до друку: 20.05.2019

Дата оприлюднення: 05.06.2019