

УДК 159.923.000.28

doi: 10.15330/ps.10.1.54-62

Ольга Климишин

ДВНЗ «Прикарпатський національний університет

імені Василя Стефаника»

klymyshyn@meta.ua

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР АВТЕНТИЧНОЇ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ З ПОЗИЦІЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ПСИХОЛОГІЇ

У статті представлено християнсько-орієнтовану парадигму аксіологічного виміру автентичної природи людини. В християнській психології людина постає як цілісна комплементарна єдність тіла-душі-духа. Суть автентичної природи людини визначає сакраментальність. Остання постає як аксіологічна характеристика та трансцендентальне джерело розвитку особистості – передумова її самопізнання, самовизначення та самовдосконалення. Сакраментальність як аксіологічну характеристику людини розкриває положення, за яким людина є носієм незнищеного трансцендентного Божого образу. Усвідомлення цієї даності ініціює в людини прагнення своїми думками, вчинками, діями відповідати образу Бога, бути гідним Його. Дві закономірності характеризують реалізацію сакраментальності як трансцендентального джерела розвитку особистості: онтологічний синергізм та онтологічний динамізм. Онтологічний синергізм полягає у співдії божественного з людським, яку визначають три важливі моменти. По-перше, божественне і людське в людині становлять єдину природу, а не дві. По-друге, божественне є завжди відкритим до впливу та діючим. По-третє, співдія людського з божественним є виявом онтологічної свободи волі та свободи вибору. Онтологічний динамізм як закономірність визначається тим, що людина містить у собі образ Божий, що є мотиватором внутрішньої духовної динаміки – прагнення до вершин досконалості у гідних вчинках. Сакраментальність наділяє людину спроможністю та перспективою осягнення трансцендентної сакральної реальності. Це пізнання відбувається через власний життєвий досвід людини, що ознаменовані прагненням помножувати добро та любов. Це прагнення є свідомою відповіддю на онтологічний заклик. Бог як любов в онтологічному дарі свободи об'являє Себе людині, даючи їй можливість все більше уподібнюватися до Себе. Свобода дає їй потенційну можливість відповідати образу Бога в собі, а з іншого боку, свобода зобов'язує людину в дієвий спосіб стверджувати цю відповідність. На сакраментальності ґрунтується самодостатність людини, оскільки вона є відкритою до співпраці з Творцем, а її життя є неперервним онтологічним і якісним зростанням особистості, не лише щодо її Альфа (початку), але й щодо її Омеги (призначення), до якого вона динамічно прямує.

Ключові слова: людина, особистість, духовна природа, сакраментальність, сакральність, трансцендентність, духовний розвиток, онтологічний синергізм, онтологічний динамізм.

Постановка проблеми. Історична епоха, в якій живемо, отримала назву постіндустріальної, точніше – інформаційної. Вражаючим за останні сто років був розвиток науки і техніки, водночас стрімко зростало населення планети: від 1,5 млрд. у 1900 р. до 7,6 млрд. у 2018 р. У проблемі «хто вона, людина», на перший погляд, начебто все прояснено. Очевидними є здобутки в наукових дослідженнях її тілесної та соціальної природи, її суспільної вартості. Що стосується психології, то у процесі свого історичного розвитку та нагромадження психологічних знань про людину вона частково позбавила людину її сутнісного визначення, обмежила її репрезентацію виключно анатомо-фізіологічними і соціокультурними властивостями. Психологія залишила поза увагою вимір людини як цілісної тілесно-душевно-духовної реальності. Можливо, саме з цієї причини психологічне знання стало засобом реалізації інформаційних технологій «звільнення людини від відповідальності перед собою й абсолютними змістами буття, засобом зовнішнього програмування і духовного кодування особистості» [5, с. 27]. Сьогодні вчені б'ють на сполох щодо втрати «людського в людині» (В. І. Слободчиков), а ознаки антропологічної кризи стають очевидними в кожній сфері життєздійснення людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій свідчить про те, що проблема аксіологічного виміру людини набуває очевидної актуальності та методологічної багатоспектральності. Зокрема, теологічно-зорієнтовані дослідження розкривають автентичність природи людини як тілесно-душевно-духовної істоти (Б. С. Братусь, В. П. Зінченко, Е. І. Ісаєв, М. В. Савчин, В. І. Слободчиков, Т. О. Флоренська та ін.). Природу людини визначають тіло та душа, якій притаманне подвійне буття: зовнішнє та внутрішнє. Зовнішнє буття

душі є предметом дослідження психології, тоді як внутрішнє – дух – теології. Психологія зобов'язана враховувати внутрішній бік буття, оскільки він становить істинну сутність людини як такої. Дух постає не як об'єкт вивчення, а як об'єкт співвіднесення і узгодження, як орієнтир руху (Б. С. Братусь). Духовній іпостасі людини належить системотворча роль як на персональному рівні існування, так на рівні її взаємин з іншими. Дух є любов'ю до якості і воля до досконалості в усіх царинах життя (В. І. Слободчиков). Душа прагне духа, зустрічі з ним і лише в єднанні з духом знаходить повноту і радість життя. Коли дух покидає душу, вона страждає і намагається здолати перепони, щоб знову воз'єднатися з ним (Т. О. Флоренська). Відтак робимо висновок, що духовне іманентне природі людини і трансцендентне за походженням; це вищий момент людської індивідуальності; це порив душі людини до вищого, ідеального, позаземного (М. В. Савчин). Феномен індивідуального духу, з одного боку, робить людину вільною від усього органічного й неорганічного, а, з іншого, – накладає на неї відповідальність за прийняття і слідування вищим цінностям людської культури, за можливість їх реалізації як особистісно значущих імперативів (Е. І. Ісаєв). Духовний розвиток особистості уможлиблюють медіатори, носієм яких є вона сама, і які є її культурними «знаряддями» (знак, слово, символ, міф) спілкування з Боголюдиною як верховним посередником між людиною та Абсолютом (В. П. Зінченко).

Мета статті: обґрунтування змісту методологічних засад дослідження аксіологічного виміру автентичної природи людини в християнській психології.

Виклад основного матеріалу. В особистісному розвитку кожної людини відбувається своєрідне відтворення історичного розвитку людства, а сама людина чи не щодня постає перед вибором певного стану та можливого переходу. «Історичний розвиток є довгий і важкий процес переходу від стану тваринно-людського до стану бого-людського» [2, с. 245]. Розвиток автентичної природи людини – це змагання між духовним устремлінням людини збутися людиною (у значенні особистості) та можливістю «пережити» життя заради «просто життя». Однак те, що робить можливим цей перехід, внутрішнє виборювання людської перспективи є іманентно властивим людській природі, воно є причиною і наслідком останньої. Інакше кажучи, те, що ініціює прагнення людини до розвитку та вдосконалення, міститься у її сакраментальній за своєю суттю природі.

«Символ Віри починається словами «Вірую в Єдиного Бога Отця Вседержителя, творця Неба і землі, всього видимого і невидимого...», пропонуючи для психології такий гіпотетичний концепт, як існування, попри «видимий», чуттєво осяжний світ, світ осяжний мисленнево, «невидимий». Психології буде легше зрозуміти цей концепт, якщо визнати, що видимий світ є видимий, а невидимий – внутрішній, зокрема світ ідей і можливостей. Святоотцівська традиція вказує, що «видимий світ» є просторово-часова реалізація «світу невидимого». «Невидимий світ» непідвладний часу і сам містить у собі різні види часової реалізації» [2, с. 245]. Людина за своєю суттю є такою, що постійно спрямована за межі видимої і об'єктивної реальності.

Вихідну позицію в обґрунтуванні автентичної природи людини в християнській психології визначає положення про те, що людина створена за образом і подобою Бога. Вона є носієм Божого образу, який не може зруйнувати ніхто і ніщо. В цьому її сутнісна трансцендентальна сакраментальність, «адже йдеться не про якусь аналогію зі своїм образом, а про Бога трансцендентного» [2, с. 246]. Бог реально дарує людині не лише звичайне існування, але дає їй його, роблячи учасниками себе самого, творить людину для того, щоб вона «була в Ньому», «була з Ним»: це означає бути створеними на Божий образ». Відповідно, автентична – духовна природа людини вже від початку постає зобов'язувальною умовою самопізнання, саморозвитку та самовдосконалення людини.

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

суть та складові якої, по-перше, відрізняють людину з-поміж інших живих істот, а по-друге, є умовою її духовного буття. Християнсько-орієнтований погляд на духовну природу людини не зводить її до свідомості. Свідомість тут розглядається як характеристика особи, як функціональний прояв духовної іпостасі, якої позбавлені інші живі істоти. «В гносеологічному аспекті важливо відзначити, що дух не є тотожним свідомості, але через дух конститууються всі сутності і феномени свідомості, здійснюються численні і багаторівневі пі-актні події. І саме через дух здійснюється трансценденція, розширюються межі свідомості і відбувається перехід до надсвідомості» [5, с. 83].

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

Власне про гідність людини – християнина розмірковували Отці Церкви вже в перші століття християнської ери. Ось, зокрема, як висловився св. Макарій Єгипетський (IV ст.): «Безмірно висока гідність людини! Подивись, яке небо і земля, сонце і місяць: і не в них благоволив вселитися Господь, а тільки в людину. Тому людина дорожча від усіх творінь...». Симеон Новий Богослов (V ст.) розвиває цю думку, заперечуючи античній традиції: «...кожний із нас створюється Богом як другий світ, великий всередині малого цього видимого світу, як свідчить разом зі мною Григорій Богослов» [3, с.115]. Як ці, так і багато інших висловлювань Отців Церкви та, передусім, увесь зміст Нового Заповіту свідчать: людина в етичній системі християнства є незмірно дорожчою не лише за всі скарби землі, а й за весь Всесвіт. Кожна окрема особистість – неповторна, унікальна. Тому, коли у Старому Заповіті пророк Єремія оплакував розорення чудового Єрусалимського храму, то Іван Золотоустий, проповідник Нового Заповіту, оплакує розорення храму душі свого ближнього, вважаючи, що це горе є незмірно більшим.

Богослов Л. Ладарія вказав на існування двох передумов, які характеризують сутність самого створіння – зовнішню та внутрішню. Сутність внутрішньої передумови полягає в укладенні між Богом та його створінням союзу, для реалізації якого воно отримує потенційну спроможність відповісти на заклик Бога, і це визначає зміст зовнішньої передумови [8]. Відповідно сакраментальна сутність людини постає не тільки тією умовою, яку отримала людина як доконаний факт існування нерозривного зв'язку з Богом, але і як потенційну спроможність реального творення союзу з Ним.

Усвідомлення цієї даності духа ініціює в людини прагнення своїми думками, вчинками, діями відповідати образу Бога, бути гідним Йому. Однак для цього людині необхідне «розуміння цього образу» (когнітивно-емоційне осягнення), що, у свою чергу, визначатиме її віру у власну спроможність відповідати останньому. Свого роду «смислово відстань» між Богом як Трансцедентним, Логосом, Вічністю та людиною «долає» прийняття християнського догматичного положення щодо Тринітарного виміру Бога – Бога як Отця, як Сина, як Духа Святого. Власне друга іпостась Бога в особливий спосіб підводить людину до розуміння людиною своєї «духовної природовідповідності». Вислів «людина була створена за Божим образом» «становить зміст онтологічного уподібнення між Творцем і створінням через обожествлення останнього та являє від початку позитивне відношення між образом і прототипом». Щось Боже є в людині, тому що є щось людське в Богові, бо так хотів одвічно сам Бог. «Інакше кажучи, це означає, що божественна Софія, як органічна цілісність ідей, є вічною людськістю Бога як божественний Прототип та умова буття людини». Ця вічна людськість Бога не є ще людиною, вона починає існувати «від моменту творення як «внутрішнє натхнення божественного духа», стаючи «живим буттям» [7, с. 108].

В богословському розумінні «існує глибокий та постійний зв'язок між тайною Христа і тайною людини, між христологією та антропологією... Христос є досконалим образом людини, який Бог Отець бачив ще перед її створенням. Можна сказати, що людина існує, тому що Христос існує, вона існує в Христі, через Христа і в перспективі Христа... Христифікація людини є реалізацією вічного Божого плану. Христос перебуває в самій структурі людського буття ще від першої миті створення і продовжує діахронічно наповнювати собою людину: він становить не тільки достатню причину людини, але й внутрішню створювальну причину. Людина зі створіння не тільки отримує існування, воно наповнене «зсередини» Христом, який є архетипом людини. Людина існує в постійному відношенні до архетипу, що ним є Христос» [7, с. 78-79].

У чисто психологічному відношенні особа Христа є шляхом пізнання людиною Бога, шляхом наближення до Бога. Людська природа Бога як Сина зумовлює реальність духовного поступу людини, адже вона бачить перед собою реальний приклад боговідповідності, богоподібності, взірць моральної досконалості та подвижництва. Сам факт, що Він родився «в яслах нерозумних звірят», зростав серед людей, страждав та помер як людина (за аналогією до пережитого людиною власного досвіду), робить Бога доступним в уяві, розумінні та вірі. Віра в Бога-Сина визначає зміст особистої спроможності пройти свій шлях назустріч Богу в статусі Його сина і, що важливо, пройти його, не будучи самотнім, а маючи постійного супутника – Сина Божого. «Ніхто не приходить до Отця як тільки через мене» /Ів.14: 6/.

Е. Фромм, здійснюючи класифікацію релігій за критерієм їх конструктивного впливу на людину, відніс християнство до гуманістично зорієнтованих релігій, адже її основною ідеєю є ідея любові. Справді, зауважмо, що в християнстві первинною є думка про те, що Бог є Любов, а втілення Бога є «стратегічним задумом» зробити кожную людину гідним учасником союзу з Ним. Причому її участь є вираженням вільного вибору, а не примусовим актом. Як влучно зауважив М. В. Савчин, «доглибинна сутність християнської етики – у психології діяльної любові – найвищого злету волі та життя, взірць якої продемонстрував Христос, прийнявши муки на хресті задля порятунку людей. Караючий Божий Закон Христос сповнив любов'ю, що спричинило глобальну за своїм морально-духовним значенням зміну у самовідчужанні, самосвідомості людини. Цей нищівний удар по рабській, утриманській, споживацькій, меркантильній психології стимулював почуття родинності з Вищим, удосконаленим світом і прагнення активно прилучатися до нього особистою відповідальністю і любов'ю. Істотний духовний зміст християнства – любов, найвища на даний час моральна цінність та істина... Якщо християнин досягає любові, то вона робить його високоморальною духовною особистістю, сповнює високою душевною гармонією і щастям. Це – радість утвердження найістотнішої духовної суті людини над її природними і соціальними силами, які сковують її і спонукають до тваринності та конформізму. Плекання такого душевного стану починається з пошуків і створення у видимому світі невидимого, у земному – неземного, вищого, сповненого гармонією, істиною, добром, красою. Це утверджує в психології віруючої людини життєстверджуюче переживання єдності та єднання з вищою реальністю» [6, с. 22-23].

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

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

більш місткий від мене, і тому він містить, поряд з іншими моїми силами та прикметами, й властиву мені прикмету особистої свідомості. З Нього я виник і у мені Він перебуває. І якщо не покине мене, то створить і форми подальшого Свого перебування у мені, тобто мою особистість» [2, с. 251].

«... Все те, чим людина є, не тільки з погляду релігійного, але й із природного, походить від її існування на Божий образ. Можливість бути особою, а звідти й любити, бути свідомою індивідуальністю в часі і просторі, існувати як психосоматична єдність з немислимою глибиною свободи, інтелекту і креативності, – все це залежить від початкового онтологічного зв'язку, що його людина має із своїм архетипом – Христом Господом» [7, с. 63]. «Міра цілісності людини може бути визнана мірою персоніфікації в ній Божественного. Людина настільки цілісна, наскільки приєднана до Бога: шукає Бога, живе з Богом, живе Богом. Підіймаючись сходами поєднання з Ним, людина все більшою мірою здійснює себе як цілісність» [1, с. 8].

По-друге, божественне є завжди відкритим до дії та діючим. Дотичними за змістом є судження схоластів щодо надприродного добра. До прикладу, людина може бути добродійною, люблячою, але, в її суб'єктивному розумінні, далекою від справжньої віри в Творця. І тут виникає питання щодо істинної вартості її добродійності. Якщо остання не є наслідком виключно орієнтації на соціальні норми, дотримання яких виступатиме гарантом соціального комфорту, а безперервного діалогу з власною совістю, то сміливо (покликаючись на авторитетні погляди І. Канта, М. Бердяєва, В. Франкла щодо її природи) можна стверджувати: совість і є безпосереднє об'явлення божественного в людині. «Совість є духовне, надприродне начало в людині... Совість – це со-вість, вість про божественне, про духовне, про істинно людське, тобто про бого-людське. Отже, совість, як голос Божий в людині, як Божий закон, вічний і вроджений кожній людині... [5, с. 155-156]. І хоча людина на рівні свідомості може не визнавати віри в Творця, на підсвідомому рівні вона потенційно існує як онтологічний зв'язок божественного і людського.

В богослов'ї прийнято означувати дію божественного поняттям «благодать». На думку Палами, Божа благодать є Божою енергією, за допомогою якої Бог сходиться до гідних бути преображеними Христом у Святому Дусі. Благодать походить від божественної субстанції і є невід'ємною від неї, як тепло невід'ємне від вогню. Коли кажуть, що благодать сходиться на людину, то очевидно мається на увазі, що вона «торкається» усієї її як комплементарної єдності тіла-душі-духа. Зокрема, коли мовиться про чудо зцілення людини від важкого захворювання (приклади з онкохворими), то це пояснюється сходженням благодаті Божої на кожну з іпостасей людини, що, у свою чергу, веде до фізичного преображення та відновлення повноти буття людини – фізичного, соціального, духовного. Однією з умов впливу благодаті на життя людини є активна позиція людини. Ця активність передбачає формування такої суб'єктної позиції, яка передбачає визнання Бога, звернення до Бога, віддання себе Богові (здатися на ласку Божу). За словами М. В. Савчина, «людина часто втрачає контакт із Богом, відмовляється від Божественної Благодаті» [6, с. 87-88], однак заперечувати дію останньої в кожному хвилину життя людини не можна.

По-третє, співдія людського з божественним є виявом онтологічної свободи волі, свободи вибору (знову ж таки як потенційної даності її божественної природи). В. С. Соловйов у листуванні з Л. Толстим наголошував на тому, що «...духовна сила відносно матеріального існування не є величиною постійною у прихованому, потенційному стані; в людстві вона звільняється і стає явною. Але це визволення здійснюється спочатку лише ідеально у формі розумової свідомості: я відрізняю себе від своєї тваринної природи, усвідомлюю свою внутрішню незалежність від неї і перевагу над нею... [4, с. 159]. Ф. Ніцше порівняв людину з канатоходцем на дроті, протягнутому між ангелом і звіром. Їй і справді можна поспівчувати, її духовна природа змушує прямувати вгору, до Неба, до Бога – її Творця. Бо ж вона усім своїм еством відчуває – це там, угорі її Батьківщина, там її спокій, її щастя. Тобто – у всьому доброму, вже й тут на Землі, у злагоді з усіма, в любові

вона переживає трансцендентність... Але її тіло має свої потреби, часто зовсім нікчемні, і вони «повертають» її в площину «чисто земного», організмичного буття.

У своїй енцикліці «Євангеліє життя» Папа Іван Павло II стверджував: «Найбільше значення має поновне відкриття нерозривного зв'язку між життям і свободою. Ці блага нероздільні... Обидві ці реалії мають спільний аспект, вроджений і особливий: їх нерозривно з'єднує заклик до любові...» [2, с. 255]. Остання визначає зміст як духовного життя людини, так і її свободи. Бог як любов в онтологічному дарі свободи об'являє Себе людині, даючи їй можливість все більше уподібнюватись до Себе. Свобода дає їй потенційну можливість відповідати образу Бога в собі, а з іншого боку, свобода зобов'язує людину в дієвий спосіб стверджувати цю відповідність.

Як влучно зауважив В. Д. Онищенко, «осереддя духовної природи людини виражає триада етичності, триада волі-віри-совісті. І якщо совість є органом Боговідчуття, то цілісна триада етичності є засобом богопізнання. Якщо Бог говорить до нас через нашу совість: «Ось стою при дверях і стукаю: як хто почує Голос Мій і відчинить двері, увійду до нього і вечерятиму з ним і він зі Мною» /Одкр. 3:20/, то воля і віра з глибин ноологічної імпресії створюють потужність для пізнання Істини, Блага і Краси. Тут реалізуються «сила волі» і «непохитність віри». Якщо совість, за М. Бердяєвим, – та глибина людської природи, на якій людина не відпала остаточно від Бога, зберегла зв'язок з Божественним світлом, то вірою і волею вона може увійти у цей світ, у Царство Боже. А тому свобідна етичність, волонтеративна і фідеїстична совість – це виключне морально-духовне благо людини, умова і засіб реалізації Божого плану спасіння людини. Світло чистої совісті випромінюється із глибин духа боголюдського, із глибин нашої ноосфери, стаючи умовою природо-, людино- і бого-пізнання. Вольові синергетичні промені віри і совісті збагачують життя і пізнання в любові, радості і надії» [5, с. 243-244].

Сакраментальність природи людської особи апіорно передбачає її *онтологічний динамізм*. Первинна суть останнього визначається тим, що людина містить у собі образ Божий, що попри свою статичну природу є умовою внутрішньої духовної динамічності. Образ Божий є свого роду природним взірцем духовного росту людини, який зумовлює необхідність і здатність «перемінюватися-постійно-всебільше-від-того-ким-ми-є» (Я. Спітеріс). У свою чергу, ця переміна реалізується в цілеспрямованому розвитку подоби Божої, у вольових зусиллях, спрямованих на проявлення її сакральної суті (рис. 1).

У самій онтологічній діалектиці «образ-подобя» закладений принцип динамічності людської особистості. Змістовне обґрунтування цього знаходимо у С. Булгакова: «Образ і подоба є між собою у взаємозв'язку, як щось, що дане Богом, – розумний образ людини, – і завданням та дією людини, якими вона мусить реалізувати власний образ в креативній свободі, в розумінні себе і всього створеного. Божий образ є незнищеною онтологічною основою... Подоба Божа в людині – це добровільна реалізація образу людиною» [7, с. 66]. Як сказав св. Василій, «те, що досягаємо згідно з добровільним вибором, існує у нас як потенційність, але здобуваємо його нашими вчинками... «Образом» ми посідаємо раціональне буття, «подобою» стаємось християнами» [7, с. 68].

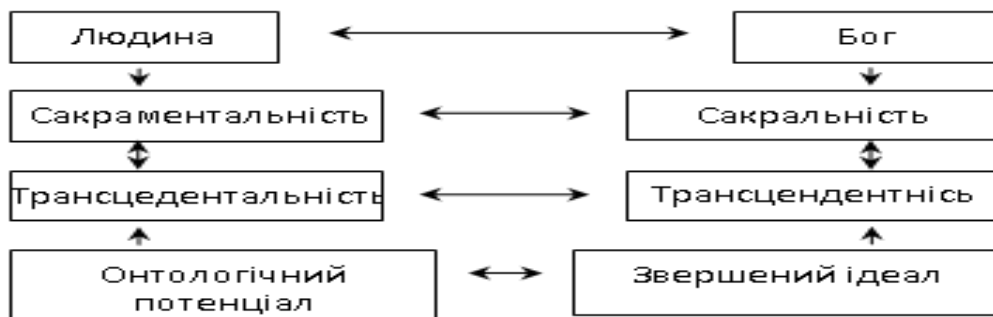


Рис. 1. Природа онтологічного динамізму людської особи

Очевидно, помилкою буде говорити про самодостатність людини як такої, не беручи до уваги її сакраментальну основу. В останній є усе те, що визначає, доповнює та забезпечує її особистісну вартість. У цьому розумінні самодостатність передбачає добровільну згоду людини відповідати своїми помислами і вчинками образу Господа, бути відкритою до співпраці з Творцем, адже її духовне буття це передусім динамічне буття, яке є «неперервним онтологічним і якісним зростанням особистості, не лише стосовно до її Альфа (початку), але й її Омеги (призначення), до якого вона динамічно прямує» [7].

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

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

Сакраментальність як необхідність духовного розвитку людини визначає його позачасову тривалість. «Постійно уподібнювати своє існування до Бога є дією без кінця, тому що Божа реальність ніколи не вичерпується. Людина, створена на «безконечний Божий образ», покликана за своєю природою постійно себе перевищувати, бути трансцендентною до своїх обмежень і прямувати до безконечності. Це стосується людини в її цілості, як ззовні, так і внутрішньо» [7, с. 65]. «Християнство найглибше відрізняється від усіх інших релігій тим, що жодна з них ніколи не зважиться твердити, нібито її засновник продовжує жити, зрозуміло, що таїнственным, але реальним життям у своїх учнях, не лише Своїм впливом, Своїми релігійними ідеями і моральними правилами, але і прямим залученням їх до Свого власного життя... Християнство є розвиток під час людськості Христа. В усіх часах і місцях, Бог, який став людиною, голова містичного Тіла приєднує до Себе нових членів. Він увесь час росте, наповнюється, поки не досягне Своєї повноти» [4, с. 163].

У класичній психології існує твердження, за яким особистість формується, розвивається упродовж усього її життя, вона не є феноменом, обмеженим конкретним віковим періодом онтогенезу. В християнській психології ця думка також присутня, однак її змістова відмінність у тому, що, будучи потенційно особистістю (як даність духа), людина розвивається як особистість лише за умови її духовного виповнення. Інакше кажучи, особистісність людини є показником її духовного розвитку, що ґрунтується на інтуїтивному осягненні своєї сакраментальної вартості ще до розуміння обов'язку та відпові-

дальності за даність духа, екзистенційної перспективи життєздійснення. Отож, відповіді на запитання: «Для чого я тут на землі? Яке моє покликання? В чому моя місія як людини?» кожна людина знаходить самостійно, однак спільною для усіх віруючих людей є вертикаль «Людина – Творець». Тобто, своє покликання бути лікарем чи вчителем, творити та помножувати добро, протистояти злу – все це підпорядковане єдиній меті – стати реальним учасником Божого плану спасіння. Образно кажучи, життя людини набуває характеру екзамену, екзамену на її гідність, на відповідність власній сутнісній духовній природі.

Кожна людина зокрема, усі люди Землі отримали від свого Творця повеління: «Будьте святими, бо Я святий» /Лев. 11:15/ і ще раз «Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний» /Мт. 5:48/. Величний, пречудовий ідеал! Важко реалізувати його «у цьому світі». Але це – провідна зоря, яка має бути орієнтиром духовного зростання людини!

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

У виборі часу та способу духовного самовизначення людина вільна, це її право розпорядитися даром вибору «залишатися звіром чи підніматися до неба» (В. Великий). В тілесно-душевно-духовній природі закладене усе необхідне для реалізації як першого, так і другого, а її вибір є свідченням індивідуальної спроможності функціонального ієрархічного розподілу складових її автентичної природи. «Людина – не Бог. І як би гідно і послідовно вона не йшла шляхом Боголюдського самовизначення, не в її силах остаточно і беззаперечно подолати свою просторово-часову обмеженість. Однак, Боголюдське самовизначення – це єдиний шлях становлення істинної духовності. Це – тернистий шлях преображення людської істини в Божественну Істину, людського добра – в Божественне Добро, людської краси – в Божественну Красу. Це нескінченний рух від людської недосконалості до Божественної досконалості» [1, с. 8].

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

1. Беляев, И. А. (2003). *Человеческая целостность в теоцентрическом измерении*. Вестник ОГУ, 6, 4-8.
2. Климишин, О. І. (2010). *Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід: монографія*. Івано-Франківськ: Гостинець.
3. Климишин, І. А., Климишин, О. І. (2006). *Збагнути світ і себе в ньому*. Івано-Франківськ: Гостинець.
4. Климишин, О. І. (2013). *Християнсько-психологічні основи духовного розвитку особистості*. (Дис. док. психол. наук). Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, Київ.
5. Онищенко, В. Д. (1998). *Філософія духа і духовного пізнання: Християнсько-філософська ноологія*. Львів: Логос.
6. Савчин, М. В. (2001). *Духовний потенціал людини*. Івано-Франківськ: Вид-во «Плай» Прикарпатського університету.
7. Спітеріс, Янніс. (2009). *Спасіння і гріх у східній традиції*. Жовква: Місіонер.
8. Ladaria, Luis F. (1998). *Antropologia teologica*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

REFERENCES

1. Belyaev, I. A. (2003). *Chelovets'ka tsinnist' u teoretytscheskom yzmerenyy* [Human integrity in the theocentric dimension]. Vestnyk OHU [Bulletin OGU], 6, 4-8. (rus.).

2. Klymyshyn, O. I. (2010). *Psykhohiia dukhovnosti osobystosti: khrystyians'ko-oriyentovanyy pidkhid: monohrafiya* [Psychology of personality spirituality: Christian-oriented approach: monograph]. Ivano-Frankivs'k: Hostynets'. (ukr.).
3. Klymyshyn, I. A., Klymyshyn, O. I. (2006). *Zbahnit' svit i sebe v n'omu* [Understand the world and yourself in it]. Ivano-Frankivs'k: Hostynets'. (ukr.).
4. Klymyshyn, O. I. (2013). *Khrystyiansko-psykhologichni osnovy dukhovnogo rozvytku osobystosti. (Dys. dok. psykol. nauk)* [Christian psychological foundations of spirituality of the identity. (Dissertation for the degree of Doctor of Psychological Sciences)]. Natsional'nyy pedahohichnyy universytet im. M. P. Drahomanova, Kyiv. (ukr.).
5. Onyshchenko, V. D. (1998). *Filosofiia dukha i dukhovnoho piznannya: Khrystyians'ko-filosofs'ka noolohiia* [Philosophy of Spirit and Spiritual Cognition: Christian-Philosophical Nology]. L'viv: Lohos. (ukr.).
6. Savchyn, M. V. (2001). *Dukhovnyy potentsial lyudyny* [The spiritual potential of a man]. Ivano-Frankivs'k: Vyd-vo «Play» Prykarpats'koho universytetu. (ukr.).
7. Spiterius, Yannis. (2009). *Spasinnya i hrikh u shhidny tradytsiyi* [The salvation and the sin in the Eastern tradition]. Zhovkva: Misioner. (ukr.).
8. Ladaria, Luis F. (1998). *Antropologia teologica*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana.

Olha Klymyshyn

AXIOLOGICAL DIMENSION OF THE HUMAN AUTHENTIC NATURE FROM THE POINT OF VIEW OF CHRISTIAN PSYCHOLOGY

The article presents the Christian-oriented paradigm of the axiological dimension of the authentic nature of man. In Christian psychology, man appears as a complete complementary unity of body-soul-spirit. The essence of the authentic nature of man determines the sacramentality. The latter appears as an axiological characteristic and a transcendental source of the personality development - a prerequisite for its self-discovery, self-determination and self-improvement. Sacramentality as an axiological characteristic of a human reveals a position whereby man is the bearer of the indestructible transcendent image of God. The awareness of this initiates in a human the desire to produce thoughts, actions, actions to conform to the image of God, to be worthy of Him. Two patterns characterize the realization of sacramentality as a transcendental source of the personality development: ontological synergism and ontological dynamism. Ontological synergism is the interaction of the divine with the human, which is determined by three important points. Firstly, the divine and the human in the person create the mutual nature.

Secondly, the divine is always open to influence and active. Thirdly, human interaction with the divine is an expression of ontological freedom of the will and the freedom of choice. Ontological dynamism as a pattern is determined by the fact that one contains the image of God, which is the motivator of the inner spiritual dynamics - the pursuit of the peaks of perfection in worthy deeds. Sacramentality empowers a person with the ability and perspective to comprehend transcendental sacred reality. This cognition comes from person's own life experience, marked by the desire to multiply good and love. This desire is a conscious response to an ontological call. God, as love in the ontological gift of freedom, declares Himself to man, enabling him to become more and more like Him. Freedom gives it the potential to conform to the image of God in itself, and on the other hand, freedom obliges man to affirm that conformity effectively. Sacramentalism builds a person's self-sufficiency, since he is open to cooperation with the Creator, and his life is a continuous ontological and qualitative growth of personality, not only in relation to his Alpha (beginning), but also to his Omega (ending), to which he is dynamically directed.

Keywords: man, personality, spiritual nature, sacramentality, sacredness, transcendence, spiritual development, ontological synergism, ontological dynamism.