

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОГО БОГОШУКАННЯ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКО- РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ

О.В. Марченко

В умовах, коли людина на початку ХХІ століття, сподіваючись вийти із стану духовної кризи, наполегливо шукає адекватних її духовним потребам шляхів до Божественного Абсолюту, особливої актуальності набуває розуміння богошукання як важливої форми самореалізації особистості, коли пошук Бога для людини стає насамперед пошуком себе, сенсу свого буття, своєї людяності, істинної форми власного існування; коли процес пошуку-знаходження Бога перетворюється на реальний процес знаходження себе справжнього, наближення до шуканого ідеалу, як уособлення найдосконалішого та найчесотнішого, шляхом власного внутрішнього перетворення у відповідності з абсолютним об'єктом (точніше, суб'єктом) пошуку. У такому розумінні (яким послуговується автор даної статті) богошукання виступає важливим шляхом людського самовизначення та самоздійснення.

Слід зазначити, що поняття «богошукання» в сучасній науковій літературі розглядається, як правило, у трьох значеннях: стосовно конкретного історичного явища — релігійно-філософського напрямку, який виник на початку ХХ століття в Росії; як загальна назва нетрадиційних релігій і релігійно-містичних культів, прибічники яких розцінюють офіційні віровчення як такі, що втратили істинну релігійну віру; як найменування нетрадиційних релігій, які не мають інституціональної структури.

І по суті поза увагою залишається розуміння богошукання як значущої для людини форми її самовизначення та самореалізації, актуа-

лізації нових духовних і моральних вимірів свого буття, коли шлях до Бога є, водночас, креативним процесом вибудовування людиною самої себе, процесом максимального виконання нею свого реально-творчого, життєтворчого покликання. Людина може бути сутнісно і глибоко співпричетною абсолютному, Богові, тільки якщо вона сама в своєму бутті, в повноцінних всежиттєвих вчинках здійснює своє вічне і незавершане становлення.

Необхідно визнати, що коло питань, пов'язаних із людиною та світом людини, у нашій філософсько-антропологічній та культурологічній думці було споконвічно домінуючим, що обумовлюється історичною традицією українського типу філософування та особливостями української ментальності загалом. Саме ця традиція одержала розвиток у творчості представників Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука, І. Бичка, В. Горського, В. Іванова, С. Кримського, В. Табачковського, М. Поповича та ін. Формування вищезазваної школи було зумовлене світоглядно-антропологічним поворотом у філософському житті України 60-х років і пов'язане зі зміною парадигми філософування — від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість — буття», до іншої, в епіцентрі якої — співвідношення «людина — буття». Мова йшла про усвідомлення людини не в якійсь одній її визначеності, а у всій її універсальності й цілісності, на ґрунті відкритості світу та інтенціональності, спектр якої дуже широкий. Такий поворот виявився багато в чому співзвучним тенденціям, які у той час утвердилися у світовій філософії (феноменологія, фундаментальна онтологія М. Хайдеггера, «філософія життя», екзистенціалізм, персоналізм тощо) і знайшов своє продовження в сучасній вітчизняній антропології, смисловим осередком переорієнтації якої є, як вважає В. Табачковський, обґрунтування неможливості адекватного досягнення всезагальних властивостей людини та способів її світовідношення поза органічним взаємозв'язком таких властивостей з особливостями людської екзистенції. Важливо також відзначити, що визначальною тенденцією еволюції антропологічних уподобань українських філософів є тяжіння до поновлення в правах моральнісного начала в людській життєдіяльності, більше того, до розгляду його як сутнісної властивості людини.

У вітчизняному релігієзнавстві подібний «світоглядно-антропологічний поворот» припадає з певних причин на більш пізній період і пов'язаний з іменами М. Заковича, А. Колодного, Б. Любовика, В. Танчера, П. Яроцького та інших вчених. Вперше у релігієзнавстві (а тоді ще науковому атеїзмі) релігія стала розглядатися в контексті культури,

почали досліджуватись проблеми релігійної картини світу, співвідношення релігії і духовності тощо.

Антропологічна установка, реалізована в даному підході, зорієнтована на пояснення релігії, виходячи з особливостей людської природи та обставин людського життя, і, на нашу думку, має бути підсиленою персоналістичним розумінням людини — через усвідомлення її причетності до абсолютного, завдяки чому людина і в змозі подолати свою незавершеність і кінецьність, віднайти і реалізувати сенс свого власного життя розумінням того, що людське буття набуває справжньої цінності лише у його співвіднесеності з абсолютною, безумовною, трансцендентною цінністю. Важливим є також утвердження засад універсалізму, людського взаємопорозуміння перед Богом, розкриття етичних вимірів і цінностей сучасного релігійного світовідношення.

У цьому контексті особливий інтерес представляють собою філософсько-персоналістичні розвідки І. Вдовіної, С. Кримського, О. Кульчицького, В. Нічик, В. Табачковського, С. Ярмуса, які наголошують на значущості поєднання «індивід-персонального» та абсолютного, на тому, що універсальність не є абстрактною, позаяк передбачає співмірну собі персональність. Термін «о-лице-творення», наприклад, став чи не наріжним у світоглядно-антропологічних розмірковуваннях С. Кримського. Результатом світового розвитку є, на його думку, утвердження особистості, здатної репрезентувати світове ціле у вигляді ціннісно-смыслового універсуму людства, його культуру й соціоетнічні звершення. «О-лице-творення» постає як єдиний спосіб освоєння людиною таїни буття, саме воно і є головною буттєвою таїною — позаяк «робить безкінечність найближчою сусідкою людської екзистенції»¹. В персоналістичній перспективі ідеал розуму переростає в ідеал мудрості, що з давніх-давен був узірцевим регулятивом людського через те, що він, підкреслював свого часу Кант, має в собі щось божественне.

Статусу засадничої, в цьому контексті, набуває екзистенційно-персоналістична (що базується на основоположеннях християнської антропології, євангельській креативній символіці, котра проектує мислення від суцього до належного) ідея відстоювання верховної цінності індивіда, неповторності людської душі, безумовного права особистості на свободу власного самоздійснення: людина ніколи не буває тільки даною, вона ніколи не завершена, вона завжди ще й «задана», перед нею розкрита безкінечна перспектива духовного розвитку, становлен-

¹ *Крымский С.Б.* Философия как путь человечности и надежды. — К.: Курс, 2000. — С. 36.

ня особистістю в її спрямованості до вищої абсолютної цінності — до божественного як передумови набуття власної повноти, цілісності й досконалості.

С. Кримський зазначає, що пізнання, шукання істини постає не тільки як відкриття істини, котра не залежить ні від людини, ні від людства, але передусім як людинорозмірна подія, відшукання людиною шляху до самої себе, ціннісний акт утвердження людської справжності, самотворення людини. У духовнім житті людини важливе не просто відкриття, а й переживання чогось як істини.

Через творчість людина осягає вершини духу, а дух має особистісну структуру, виступає як необмежена трансформація об'єктивного в суб'єктивне, в межах особи конститується як «безкімечна персона» (Гегель), тобто суб'єкт Абсолюту. Здатність формувати в собі «безкімечну персону» — це і вищий момент трансценденції, і найвиразніший аспект якісної відмінності особи від усього живого. Особистість передбачає перетворення тварного початку людини, благодатне піднесення його до рівня гармонії з духом, трагічну відповідальність людини за своє наближення чи віддалення від Бога, самої себе та інших людей.

Розгляд духовно-моральних вимірів буття особистості в горизонті відносин «людина-Бог» передбачає також з'ясування онтологічної своєрідності моральнісної культури особистості, аналіз тих буттєвих передумов, які лежать в основі духовного розвитку людини, а також визначають зміст вихідних філософсько-світоглядних установок в процесі теоретичного пізнання багатоманітних духовних явищ.

У сучасній вітчизняній філософській літературі досліджується широкий спектр компонентів духовного світу людини, знаходять своє відображення проблеми формування духовності особистості, її світоглядного самовизначення, а також набуття нею антропологічної цілісності й повноти. У результаті — вичленовані для розгорнутого розуміння духовна сфера життєдіяльності, її елементи і взаємозв'язки. Дані дослідження тісно пов'язані з теоретичним осмисленням сутності феномена духовного і передбачають його в якості власного методологічного базису. В роботах Т. Аболіної, Є. Бистрицького, П. Гайдено, А. Гулиги, В. Іванова, Л. Когана, І. Кона, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, Є. Мулярчука, С. Пролєєва, І. Степаненко, М. Трубнікова, Н. Хамітова та ін. виділяється в якості самостійного об'єкта вивчення проблематика духовного, досліджуються онтологічні модальності людського буття: матеріальність, предметність, соціальність, культурність, часовість тощо, і на основі цього визначаються форми існування духовності.

В цілому можна констатувати, що аналіз онтологічних передумов

духовного розвитку, самоздійснення людини реалізується у вітчизняній філософській літературі в загальному контексті дослідження різних духовних феноменів. Такого роду аналіз спирається перш за все на діяльнісну та світоглядну концепції людини. Розвиваючи специфіку світогляду як особливої форми свідомості, українські філософи досліджували антропологічні проблеми кризь призму світоглядного підходу, де сутність світогляду розуміється як спосіб людського самовизначення в структурі буття. Так, В. Шинкарук розглядав світогляд у єдності двох його функцій: по-перше, світогляд є формою суспільної самосвідомості людини; по-друге, він виступає способом духовно-практичного освоєння світу. В. Іванов, розглядаючи діяльність у тісному зв'язку з духовністю та культурою, доходить висновку, що найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості, здатності, котра здійснюється у внутрішнім духовним світі особистості, є «співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем», що моральні оцінки й рішення «покликані стояти над ситуацією дії, оскільки сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв'язок між наявним та належним, себто той «імовірнісний світ», що в його основі лежить цілепокладаюча діяльність людини². Залишилося тільки визнати абсолютне джерело того абсолютного морального взірця. Своєрідний зріз поєднання особистості, духовності й діяльності виокремила в нещодавно виданій книжці, присвяченій особливостям самовизначення людини в сучасному світі, Г. Горак. Вона розглядає самотворення особистості як процес, що в ньому людина осмислює й переживає своє становище у світі й, водночас, торує в ньому власний шлях, вибудовує відповідну стратегію життя, і робить це неповторно-індивідуально. Найпершою умовою окресленого самотворення вважається тут людська душа — виключно індивідуальна внутрішня спонука, ядро всієї духовності. Саме в душі «зосереджені ті космічні потенції, якими наділено людину, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності і можливості, які їй власною волею дано реалізувати шляхом граничної напруги»³.

Дані дослідження дають можливість звернутися до проблеми особистості, індивідуальності, життєвого світу особистості як безпосередньої основи і результату її розвитку (Є. Бистрицький, Л. Буєва, О. Кисельова, І. Кон, В. Малахов, С. Пролєєв, Л. Солонько, В. Табачковський та ін.), що приводить до аналізу особистісного виміру людського бу-

² *Мировоззренческая культура личности* (философские проблемы формирования). — К.: Наукова думка, 1986. — С. 77-78.

³ Горак А.І., Березко І.В., Ніколаєнко Я.М. Стратегія життя. — К., 2001. — С. 33.

ття, без котрого воно втрачає свою визначеність. Процес актуалізації особистісного витлумачення духовності у вітчизняній філософії можна простежити, зокрема, на таких концептах: «Особистість є спосіб людського буття»⁴; «Самоформування особистості — то не тільки її духовне становлення, а й той реальний життєвий світ, у яким утверджує себе фактичне буття людської індивідуальності»⁵; «Духовність пов'язана з самовизначенням людини, яка «буттєво» в культурній реальності»⁶; «Духовність, обрана в якості основоположної цінності, виступає уже не просто сукупністю ідеальних засобів людської діяльності, а насамперед як певний цілісно-життєвий феномен, який впливає на всю систему реальних життєвих відношень суб'єкта»⁷. Наслідком подібного наростання особистісного витлумачення духовності стає тут також критичне переосмислення безособової версії ідеального як по суті спроби заснувати розуміння людської суб'єктивності й індивідуальності на безособовім, позаіндивідуальнім способі об'єднання людей. Оскільки духовність передбачає моральнісну здатність людського суб'єкта вільно підпорядковувати свої цілі і свій творчий потенціал певним загальнозначущим цінностям, які виходять за межі завдань його індивідуальної самореалізації, то принципово важливим є розуміння того, що при з'ясуванні людської сутності є необхідним «виходження за» межі безпосередньо-життєвої взаємодії людини з дійсністю, що передбачає свідоме чи несвідоме визнання трансцендентної (світоглядної) перспективи.

Поняття трансценденції безпосередньо пов'язане з європейським і вітчизняним розумінням культури і розумінням в ній людиною самої себе. Слід відзначити, що це вихідне теологічне поняття християнської антропології, а пізніше як одну із центральних категорій філософії Канта у сучасну філософську думку повернув М. Хайдеггер. Уявлення про те, що людина є чимось, що виходить за свої межі, укріпилось в європейському світогляді під впливом християнської догматики. Вона передбачає, що людина є завжди щось більше, ніж істота, тільки наділена здатністю усвідомлювати й пізнавати. Крім знання про суцільну людину духовно спрямована далі: буття людини з самого початку

⁴ *Быстрицкий Е.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 88.

⁵ *Там же.* — С. 105.

⁶ *Пролеев С.В.* Духовность и бытие человека. — К.: Наукова думка, 1992. — С. 100.

⁷ *Малахов В.А.* Культура и человеческая целостность. — К.: Наукова думка, 1984. — С. 48.

причетне до божественного, що і надає йому трансцендентного характеру. Особливе місце в цьому контексті належить роботі П. Гайдено «Прорив до трансцендентного», в якій на основі аналізу трагічного досвіду «конечного існування» С. К'еркегора, екзистенціальної філософії М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Бердяєва, герменевтики В. Дільтея, М. Шелера, Г. Гадамера, Ю. Хабермаса та ін. автор розглядає своєрідність онтології, в центрі якої — проблема людського існування, котре здобуває свою свободу і свій сенс в прориві до трансцендентного.

Осмислення життя як форми моральної самореалізації особистості здійснюється в роботах сучасних етиків Т. Аболіної, І. Бекешкіної, А. Гусейнова, Ю. Давидова, Л. Когана, В. Малахова, І. Фролова та ін., де «самореалізація» виступає однією із найбільш значимих категорій, що характеризують самостійність особистості, її активність, цілісний характер її сутнісного прояву. Л. Коган, наприклад, наголошує на тому, що людина не тільки змінює і регулює процеси природи й суспільства, вона змінює, творить себе, регулює власний розвиток⁸, і що творення власного життя є найскладнішим видом творчості⁹.

Проблема пошуку смислу, який міг би подолати невідворотну кінечність людського індивідуального існування, аналізується як дискурс, незавершений внутрішній діалог співвіднесення проекту особи з її життєвим процесом, де не співпадаючи цілковито з емпіричним життєвим процесом, людина переростає саме життя, запитуючи про його ідею, ейдос, сенс і віднаходить відповідь на своє питання, тільки проживаючи своє власне життя. На відміну від індивідуалістичного активізму позиція, запропонована В. Малаховим, передбачає орієнтацію особистості на певні смислоутворюючі начала, що виходять за межі її власного існування, не на присвоєння реальності (діяльнісна концепція), а її освоєння — встановлення резонансу власного «я» з тенденціями властивого їй здійснення¹⁰.

Вихідна лінія факторів, що створюють і поглиблюють смисл людського існування: надіндивідуальні ціннісні орієнтації, творча «відкритість» суб'єкта в його відношеннях з реальністю, любов, співстраждання, суб'єктивний максималізм та об'єктивна заглибленість моральних вимог. Все це спонукає приділяти особливу увагу усталеності глибинного життєвого значення основних моральних цінностей, незмінності їх спрямовуючої ролі в розвитку культури й особистості.

⁸ Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. — М.: Мысль, 1984. — С. 127.

⁹ Коган Л.Н. Человек и его судьба. — М.: Мысль, 1988. — С. 263.

¹⁰ Малахов В.А. Смысл жизни и нравственное отношение человека к миру. — М.: Знание, 1986. — С. 42.

Значущою в цьому плані є і проблема ідеалу людського життя, яка знаходить своє висвітлення, зокрема, в працях А. Гулиги, О. Кульчицького, О. Лосева, А. Лоя, О. Яценка. На думку А. Лоя, європейська філософська антропологія, починаючи з шелерового «Формалізму в етиці та матеріальної етики цінностей», дала вагомі підстави витлумачувати ідеал як образ недосяжної, проте вкрай необхідної для життя мети, яка живить нашу уяву й за допомогою якої ми вибудовуємо певні лінії поведінки. Ідеал «кодує» ті цінності, які апріорно фундують наші життєві цілеорієнтації, через що він є по суті утворенням символічним, бо він є образом того, що в принципі, по суті образом бути не може¹¹. Відтак, ідеал постає тут як трансцендентальний образ надреальної реальності, котрий вводить кожного з нас у певні порядки суцього, яких би було достатньо, аби кожен з нас відбувся в цьому світі як істота розумна та гідна. Ідеал — то свого роду «річ у собі», яка виявляється принциповою й фундаментальною в тому, «бути чи не бути» і якими нам бути. На креативну сутність ідеалу вказує О. Кульчицький, зазначаючи, що він «залишається все в недосяжність відсуненим шляховказом, не переміняючись однак ніколи у вже досягнене, а є тільки керуючим, будуєчим, випліваючим словом — конструюючим складником»¹².

Значний внесок в розробку означених проблем зроблено також в колективних монографіях науковців Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України: «Мировоззренческая культура личности» (1986); «Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода)» (1991); «Жизнь как творчество (социально-психологический анализ)» (1994); «Онтологичні проблеми культури» (1994), а також дослідників ближнього зарубіжжя: «Человек и духовность» (Рига, 1990); «Осмысление духовной целостности» (Екатеринбург, 1992). Зокрема, тут відзначається, що саме універсальність є найважливішою передумовою зв'язку особистісного з феноменом духовності. Адже духовне життя особистості обіймає всю «конструкцію» людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність. «Духовний світ є для особистості немовби власним Всесвітом, духовним планетарієм, що в нім можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя в нім»¹³. У роботі російських дослідників можна відшукати таке визначення ду-

¹¹ Лой А. М. Мета та ціль: ідеали та цінності // Філософсько-антропологічні читання '95. — Вип. 1. — К., 1996. — С. 35.

¹² Кульчицький О. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. — Мюнхен, Париж, 1985. — С. 17.

¹³ Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования). — К.: Наукова думка, 1986. — С. 64.

ховності: «духовність — це процес пошуку всезагального та індивідуального сенсу всього існуючого і переживання його як якоїсь духовної основи буття в цілому і життя окремого індивіда зокрема. Завдяки цій основі, що знаходиться ніби «по той бік» емпіричного буття людини, вона вивиснується над своєю власною екзистенцією, повсякденним досвідом, осягаючи оточуючі предмети, явища, події, вчинки не тільки в їх зовнішніх зв'язках, але і по відношенню до самої себе»¹⁴. А культура (в тому числі і національна культура), в якій «буттє» людина, яка є «способом людського буття», розглядається як трансцендуюча, що виводить людину за межі тимчасових обставин життя в універсальну сферу самовизначення, творчості, ми можемо додати, самотворчості, у сферу, де реалізується потреба людини в набутті сенсожиттєвих орієнтирів, що виходять за межі її безпосереднього існування. Сутнісним виміром, що об'єктивно вимагає від особистості включення всіх її духовних і душевних сил, безперервної повсякденної творчості, є сфера морального здійснення людини в світі, яка надає життєтворчості цілісності й осмисленості¹⁵.

Важливою є думка, що у феномені людського самовизначення й самоздійснення, який досліджується через призму діалектики індивідуального та всезагального, особливо яскраво проявляється моральнісна спрямованість вітчизняної культури. Нагальною є і потреба, яка знаходить своє обґрунтування в означених дослідженнях, вироблення нового імперативу морального світовідношення, який передбачає повагу до життя, реальності, якими вони є, наповненість буття людини духовним змістом.

Принципово важливим видається положення про те, що саме в культурі самообґрунтовується людське буття, і в цьому, що здійснюється в формах культурної реальності, онтологічному обґрунтуванні ключова роль належить феномену абсолютного. Віднаходячи абсолютні засади буття людина разом з тим здійснює себе в процесі їх пошуку. В цьому плані, наприклад С. Пролеєв, виділяє два способи існування абсолютів — у першому випадку абсолют виступає як певна позамежова актуально існуюча реальність, досконалий спосіб буття. Тому тут домінуючого і визначального значення набуває передвизначена в своєму змісті і взаємозв'язках структура буття. В плані суспільного розвитку це знаходить своє вираження в розвинутій соціальній регла-

¹⁴ *Осмысление* духовной целостности. Сб. статей. — Екатеринбург: Изд-во Урал-го ун-та, 1992. — С. 8.

¹⁵ *Жизнь* как творчество (социально-психологический анализ). — К.: Наукова думка, 1994. — С. 173.

ментації всіх сторін життя — регламентації, що має на меті утвердити трансцендентальний онтологічний зразок і спрямувати до нього розвиток наявної дійсності, підпорядкувати йому життя індивіда. В другому випадку абсолютне конституюється в самому процесі життєдіяльності й іманентне йому. При цьому на перший план висувається відкритість буття, особливої ваги набуває творчість і свобода, провідну роль починає відігравати особистісне начало. Відповідно абсолютного значення набуває не якийсь трансцендентний світопорядок, а суверенність існуючого¹⁶.

Релігієзнавчий аналіз онтологічних засад духовності, виявлення буттєвих передумов зверненості людини, як живої «діяльної цілісності», до релігії, до Бога здійснюється в монографії А. Чернія¹⁷. Значна увага тут приділяється проблемі самореалізації особи у сфері релігії, чинникам процесу антропологічного самонабуття, а релігія розглядається як духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності.

Певна, хоч, на нашу думку, недостатня, увага в релігієзнавчих дослідженнях¹⁸ приділяється ідеї Бога, яка займає центральне місце у релігійному світогляді, є, на думку А. Гулиги, підвалиною людської моральності¹⁹. «Ідея Бога, — як відзначає Є. Дулуман, — складає основу, фундамент релігії як форми суспільної свідомості»²⁰. Бог розглядається в релігійному світогляді як першооснова і першоджерело всього сущого. Причому це не генетична першооснова, як у міфології, а першооснова, яка творить, діє, виробляє, тобто не первісний стан чи прашур, а Бог-творець. Уявлення про нього використовується як вихідний початок при побудові картини світу, а також у ролі вихідного пояснювального принципу всього того, що відбувається у світі, залежить від волі й бажання Бога. Всім у світі править божественне провидіння чи встановлений і контрольований Абсолютом моральний закон. Тому змінити перебіг подій на свою користь людина може тільки за допомогою звертання до Бога.

Важливим в цьому плані є наголос на значущості «вертикальних» (спілкування людини з трансцендентним світом, з Богом та іншими

¹⁶ *Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода)*. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 110.

¹⁷ *Черній А.М.* Онтологія духовності. Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі. — К.: Українські пропілеї, 1996.

¹⁸ *Дулуман Е.К.* Идея бога. Исследовательский и полемический очерк. — М.: Наука, 1970; *Человек и духовность: (Сб.ст.)*. — Рига: Зинатне, 1990.

¹⁹ *Гулыга А.* Поиски абсолюта // *Новый мир*. — 1987. — № 10. — С. 245-253.

²⁰ *Дулуман Е.К.* Идея бога. Исследовательский и полемический очерк. — М.: Наука, 1970. — С. 3.

Вищими силами), глибоко особистісних вимірів буття людини в процесі її духовного самовизначення, де визначальним є не модус підпорядкування, підкорення, а модус вдосконалення і (само)здійснення. Однею з методологічних підвалин такого розуміння, на нашу думку, може стати положення П. Рікера про те, що сутність духовно-моральної самореалізації особистості полягає не в тому, щоб виводити моральні приписи із Євангелія і жорстко підпорядковувати їм людську історію та дії окремих людей, а в тому, щоб забезпечити дійсну відповідність між істиною, словом та внутрішнім життям індивіда²¹. На особистісному характері взаємин в смислового контурі «людина — Бог» наголошує і Л. Мітрохін: «В очах релігійної людини віра в Бога зачіпає суто індивідуальні переживання і не зводиться до формулювань церкви, а тим більше її опонентів. Для неї релігія — не просто сукупність окремих елементів, котрі не піддаються раціональному узагальненню; це перш за все особисте, внутрішнє переживання Бога, в якому ці елементи тільки і отримують свій специфічно «релігійний» (тобто зі світським не співпадаючий) зміст»²².

Як зазначає Д. Белл, на інституціональному рівні зараз відбувається секуляризація, або зменшення інституціонального авторитету і ролі релігії як способу приєднання до спільноти. На культурному рівні має місце змирнення, ослаблення ідеї теодицеї, що забезпечувала набір смислових значень для пояснення людських стосунків з потойбічним. Спостерігається криза традиційної релігійності, пошук нових богів, поширення нетрадиційних вірувань, харизматичних рухів, орієнтованих на особистісні якості пророка, а не церковний авторитет. Є. Балагушкін мову веде про «нову реформацію», пов'язану із поширенням нетрадиційних релігій, яка передбачає суб'єктивацію релігійних вірувань, розрив зв'язку з ритуалом, що втратив цінність, і вихід на рівень особистого релігійного досвіду, особистого діалогу та пошуку нових абсолютів.

Цікавим є запропонований А. Ваторопіним погляд на сучасні релігійні процеси через призму поняття «релігійний постмодернізм», котре означає деконструкцію релігії як духовно-соціальної підсистеми суспільства, а також її інтегруючих соціальних функцій. Основними емпіричними ознаками даного поняття, на думку дослідника, є: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючих, що знаходить свій вираз в еклектичному синтезі догматів різноманітних віровчень; втра-

²¹ Рікер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М.: Искусство, 1996.

²² Мітрохін Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 19.

та віруючими чіткої орієнтації стосовно цілей свого духовного розвитку, відсутність у віруючих релігійних авторитетів в особі церковної ієрархії і релігійної організації в цілому; недотримання традицій і обрядів, правил своєї релігійної організації; періодична зміна віросповідань і, відповідно, релігійних організацій, або участь в діяльності одразу кількох церков, сект, деномінацій; розрив відносин з іншими віруючими. А. Колодний вважає, що «епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм боговшанування»²³. На думку ж Х. Кюнга, нову модель постмодернізму стосовно релігії можна розглядати як екуменічну парадигму, яка створює множинно-цілісний, плюралістично-холістичний синтез і є передумовою прогресивного розвитку спільноти і церкви.

Таким чином, у вітчизняній філософській літературі присутній достатньо широкий спектр розробок різних сторін духовного життя людини. І незалежно від того, яким чином мислиться духовне (душа чи свідомість, психіка чи дух, розум чи ідеальне, знання чи цінність), воно відіграє визначальну роль в постановці ключових філософських питань та обумовлює спрямованість філософського мислення. Такий значний вплив розуміння феномена духовного на специфіку і спосіб існування філософської свідомості пояснюється тим, що формулювання і вирішення основних питань філософії неможливі без певних уявлень про дух. Духовне, дух, духовний світ — одне із фундаментальних визначень якісної своєрідності людського буття; оскільки ж філософія постає теоретичною формою світогляду, то вона є осмисленням процесу самовизначення людини в світі. Останній же немислимий в своїй людській визначеності без врахування тієї специфіки, котру привносить в людське буття присутній в ньому дух.

²³ *Колодний А.* Актуальні проблеми релігієзнавства в Україні // Українське релігієзнавство. — К., 2004. — № 1 (29). — С. 7.