

загальноприйнятних цілей свободи, демократії, добробуту, культури, а не в минуле, не до гробів.

Церкви можуть полегшати стан життя людей, пом'якшати соціальні наслідки важкого подолання проблем становлення українського суспільства. І головні проблеми відомі. Так, в кінці 1999 року Центром соціальних і маркетингових досліджень було проведено репрезентативне опитування. На питання “Які проблеми в наступному році можуть вас особисто хвилювати найбільше?” 1200 респондентів до найважливіших віднесли наступні: “Власне фінансове становище” – 76%, “Власне здоров'я і здоров'я сім'ї” – 29%, “Безробіття” – 29%, “Ціни на продукти” – 26%, “Ціни на комунальні послуги” – 21%, “Злочинність” – 12%. “Падіння моральності” стоїть лише на п'ятнадцятому місті і на цю проблему вказали лише 2% респондентів [Див.: “День”.- 22 грудня 1999].

Від релігійної духовності українське суспільство зараз очікує сформування певного морального напруження, яке допомогло б направити творчий людський дух для активних звершень в усіх сферах матеріального і духовного виробництва. В умовах динамічного розвитку світової цивілізації неприпустимим є те, що якась частина суспільства свідомо протидіє його прогресивному розвитку. Ортодоксальним церковним структурам потрібно повернутися обличчям до свого народу, до його пекучих проблем. Велику користь суспільству дав би рух за духовне оновлення Православної церкви.

*О.Бучма** (м. Київ)

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО СЕРЕДОВИЩА НА СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ ОСОБИ

Відомий психолог О.Асмолов говорить про парадокс системного мислення який торкається таких понять як “елемент в системі” й “система в елементі”, “особа в суспільстві” й “суспільство в особі”. У формальну логіку не вкладається те, що “особа”, як елемент “соціальної системи”, може не тільки вмістити в собі “соціальну систему”, але й потенційно може привести до її змін.

Людина як елемент всесвіту, може вмістити в собі всю систему. Ще в античній філософії людина розглядалася як мікрокосмос. А визначний український філософ Г.Сковорода висував ідею трьох “світів”:

* Бучма О.В. – кандидат філософських наук, наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

макрокосму (Всесвіт), мікрокосму (людина) і символічної реальності, яка зв'язує ці два світи й ідеально їх в собі відображає. Кожен з них складається з “двох натур” – видимої (створеної, тварної) і невидимої (Бог).

О.Асмолов проводить аналогію між особою і мікроскопічною частинкою “фрідмоном”, яка названа на честь автора космогонічної теорії “всесвіту, що розширюється” Фрідмана. Особливістю фрідмона є те, що в ньому, не зважаючи на занадто малі розміри, можуть згортатися цілі галактики. Світи у фрідмонах мають більшу кількість вимірів, ніж тримірний простір і одномірний час. Аналогічно можна припуститися думки, що в онтогенезі особи відбувається специфічне згортання соціального простору в особистісний простір і розміщення межових параметрів макросвіту у мікросвіті. Тому особа виступає як нібито своєрідний “фрідмон” історично-еволюційного процесу, що несе потенційні можливості перетворення біосфери в ноосферу. “Здавалося б, при всьому безглузді цієї ідеї, вона допомагає зрозуміти те, що ... еволюція йде шляхом множення “світів”, все нових і нових життєвих середовищ. Творчі пульсації особи можуть повернутися народженням інших культур та цивілізацій, інших варіантів розвитку людства, інших “середовищ” [Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров.- М., 1996.- С. 6-7].

В одного американського письменника є цікаве науково-фантастичне оповідання, події якого відбуваються у далекому майбутньому. Два інженери закінчували підготовку до роботи пристрою, що мав об'єднати електронно-обчислювальні машини дев'яносто шести мільйонів населених світів в один єдиний надкомп'ютер, який увібрав у себе знання всіх цих світів. Коли робота була закінчена і цей пристрій став до ладу, один з інженерів задав запитання, на яке до цього часу жоден з пристроїв не зміг дати відповідь. Він запитав: “Чи є Володар Всесвіту, чи є Бог?” А у відповідь почув: “Так, тепер Бог є! Це я!”

Це оповідання – своєрідне попередження про те, якщо людина перекладе багато своїх безпосередніх обов'язків на “розумні” машини, то вона поставить себе в таку залежність від них, що стане вшановувати їх як Бога. Але, крім того, воно є й актуальним прикладом конструювання людиною можливих світів, не обмежених соціальними рамками, що є фрагментами, середовищами об'єктивної реальності, закони яких самодостатні для пояснення всіх явищ всередині цих світів. З такої точки зору світи – середовища можуть бути не тільки фізичними чи соціальними, а й художніми, релігійними та іншими, навколо яких й зосереджується, утверджується й реалізується людська особистість, яка

існує не просто в об'єктивованому світі, а у ціннісно-смысловому універсумі.

Що ж являє собою релігійне середовище особи, в чому його особливість і відмінність від інших сфер утвердження особистісного буття? Особа, як активний учасник релігійних відносин, носій релігійного відношення створює специфічне місцебуття, що уможливило її входження в певну релігійну конструкцію. Це місцебуття або релігійне середовище (як ми будемо його називати далі) є абрисом взаємозалежності індивіда і трансцендентного; в ньому відбувається становлення, розвиток, функціонування релігійних відносин, забезпечується взаємозв'язок людини з Богом. Релігійні відносини входять у внутрішню структуру особи, засвоюються нею і утворюють її сутність. Вони стають субстанційним осередком особи, зосередженням її сутності й особистісних якостей, внаслідок чого релігійність входить в інтимний зміст особи, визначаючи її аксіологічну спрямованість.

Чому людина звертається до Бога, шукає зв'язку з трансцендентним? Що спонукає її до цього? З одного боку, релігійна людина хоче віднайти в своїх намаганнях узгодження з надприродними силами, яким підвладне її життя. Саме це й становить найвищу мету віруючої особи. Бо саме такий зв'язок, гарантований беззаперечним єднанням з Богом і безумовною вірою у його всемогутність, є запорукою її щастя, внутрішнього душевного спокою і рівноваги. У цьому виявляється особистісний аспект релігійного феномену.

Але з іншого боку функціональна спроможність релігії виходить далеко за межі індивідуальної свідомості, коли постає вона як стверджуючий й дієвий чинник для людської спільноти. В такий спосіб релігія набуває суспільного значення; "сповідання релігії об'єднує її прихильників в широкий союз, ставлячи перед ними завдання досягти взаємопорозуміння на базі релігії, знайти спільний вияв для своєї віри. Але це є можливим лише у тому випадку, якщо зміст релігії набирає певної зовнішньої форми, яка, завдяки своїй наочності, придатна для взаємопорозуміння" [Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии.- 1990.- № 8.- С. 27]. Відтак й причина релігійного навернення, можливо, криється в конфлікті людини й суспільства, особи та соціального середовища.

Коли особа відчуває на собі руйнівний, негативний вплив суспільства й не знаходить для себе ніякого порятунку, тоді вона звертається до релігії, сподіваючись віднайти в ній свій головний орієнтир і свободу в світі. Сутнісною якістю особи є комунікабельність. Для віруючої особи комунікація детермінується безпосереднім

трансцендентним джерелом (Богом); для неї бути – значить постійно перебувати в нерозривній єдності з Богом, вести діалог з ним, мислити про нього.

Релігійне середовище дозволяє особі звільнитися від власних кризових станів, викликаних конфліктними ситуаціями як у середовищі ровесників, так і з старшим поколінням; допомагає вибудувати образ власного “Я”, наповнити життя смислами, підвищити інтенсивність переживань, звільнитися від почуттів пригніченості.

Мабуть загальною рисою особи, яка звертається до релігії, є невизначеність її соціального статусу, що можна кваліфікувати як відсутність власної справи, відсутність своєї групи однодумців, самотність, а головне – відсутність своєї ідеї, цінності, яка визначала б сенс особистісного буття. Таким чином, соціальний пошук повертається як пошук релігійний, який забезпечується низкою специфічних стереотипів поведінки.

Як слушно зазначав П.Косуха: “На користь релігійного феномену як цінності свідчить ... відповідна поведінка релігійно орієнтованих людей. Якщо вони виконують конкретні релігійні приписи, наприклад, таїнства, то цим самим, звичайно, й демонструють свою особливу прихильність до віри в Бога, практично засвідчують свою релігійність. Це, можливо, навіть і більше, ніж ідентифікація себе з вірою в Бога на словах, бо така заява часом буває досить таки суб’єктивною.

Щоправда, коли спостерігаємо високопоставлених державців або інших відомих людей з свічками в руках під час релігійних святкових богослужінь, це ще далеким буває від щирої віри в Бога. Типовий приклад конформності свідомості і поведінки” [Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози.- К., 1994.- С. 44].

Впливи релігійного середовища позначаються на емоціях, почуттях особи й реалізуються в її поведінці. В такий спосіб, відбувається формування системи ціннісних орієнтацій, яка в свою чергу визначає рівень релігійної духовності особи.

Особу загалом можна розглядати як систему відношень, яка, в свою чергу, є структурою з виокремленим домінуючим відношенням, під впливом якого формуються й реалізуються інші відношення особистості. Індивід є чітко визначеною релігійною особою тоді, коли ядром в його структурі є релігійне відношення, найважливіша риса якого – людиномірність, “тобто опосередкованість специфікою людського буття, зарядженість антропоцентричними смислами” [Лобовик Б. Питання про релігійне відношення та його людиномірність // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення.- К., 1995.- С. 41]. Сутність особи в системі релігійних відносин виявляється в різноманітних взаємозв’язках

індивідуального суб'єкта з релігійним середовищем – релігійній діяльності, де синтезується багатоманітний спектр соціальних зв'язків і форм спілкування індивіда як суб'єкта матеріального та духовного виробництва. За таких умов система релігійних відносин постає як передумова й засіб реалізації діяльності (і не тільки релігійної) особи, котра входить в дану систему.

Але в процесі релігійної діяльності особа сама створює умови для спрямування її (релігійної діяльності) на задоволення релігійних потреб, яке відбувається на основі таких релігійних відносин і зв'язків, що утворюють систему взаємної залежності віруючих – релігійне макросередовище – цю зовнішню детермінанту релігійної активності особи. Особа виступає об'єктом детермінації релігійного середовища лише тією мірою, якою включена до його підсистем – релігійних спільнот, які мають свої специфічні потреби та інтереси, але реалізація яких зумовлюється релігійною діяльністю окремих індивідів. Водночас процес задоволення цих потреб й інтересів та його результати є умовою задоволення потреб та інтересів самих індивідів, що складають ці спільноти. Тому в системі “особа – релігійна спільнота” кожна сторона об'єктивно необхідна для іншої як засіб забезпечення її життєдіяльності (функціонування, збереження та розвитку якісної визначеності). Безпосередність взаємозв'язку релігійного макросередовища і особи не виключає їх взаємного опосередкування, в процесі якого дія одних факторів посилюється, а інших – послаблюється або нівелюється.

Релігійна спільнота, до якої належить особа, визначає спрямованість (суспільну користь чи шкідливість) і рівень діяльності останньої (здійснення її в межах певних норм або своєрідну “наднормальність”). Саме за таких умов релігійна громада стає основним осередком виявлення сутнісних сил особи, засобом становлення релігійної духовності особистості.

Одночасно в процесі релігійної діяльності особа відчуває нашарування суспільних відносин і входить у сферу “чистих” релігійних відносин, суб'єктами яких постають Бог і особистість віруючого. Вона виокремлює себе із зовнішнього світу, протиставить себе йому і створює свій внутрішній світ – релігійне мікросередовище (“Я” - Бог) – внутрішню детермінанту релігійної активності особи, вищу духовну реальність, трансцендентне буття, яке виходить за межі раціонального. Особа набуває якісно нового відчуття, яке характеризується приналежністю до нового виміру. Відбувається “трансформація у самому особистісному сприйнятті буття, яке в деякому розумінні стає відчутним для особи. Божественне середовище відкривається нам як зміна

глибинного буття речей” [Шарден П.Т. де. Божественная Среда.- М., 1994.- С. 136]. Бог, маючи всепроникаючий характер, локалізується в серці віруючого і керує ним в усьому, що стосується мислення, почуття та діяльності. Відповідно особа віруючого спрямована тільки на об’єкт свого пошанування, на присвячення йому всіх своїх справ та думок. Разом з тим, прагнення особи з’єднатися з Богом – не сліпе почуття, а свідоме й добровільне присвячення себе йому, визнання і вираження особою віруючого безумовної своєї залежності від особи Бога, яке викликає і закріплює відповідний релігійний настрій. “Приходить день коли Людина усвідомлює, що вона набула властивості якимсь чином сприймати розлите повсюди Божественне ... Вона знає, що її життя осяяв новий дух” [Там само.- С. 134]. Особа відчуває той момент, з якого почалося її прилучення до надприродного, трансцендентного. Вона усвідомлює ту відправну точку єднання з Божественним, коли все починається “з якогось особливого, неповторного звучання, яким була сповнена всяка гармонія, з якогось смутного сйява, що оточувало ореолом усе прекрасне ... Відчуття, почуття, думки, – всі елементи психічного життя втягувались в це одне за одним” [Там само.- С. 145]. І тоді людський світ “постає як частина безперервного духовного перетворення, в якій усі без винятку нижчі реальності й сили сублімуються у відчуття, почуття, думки і здатності пізнавати й любити. Навколо землі, центра наших горизонтів, душі утворюють певний вогненний прошарок Матерії, занурений у Бога. З динамічної біологічної точки зору цей прошарок так само неможливо відокремити від Матерії, як рослину – від середовища, в якій вона росте” [Там само.- С. 129]. Так описував характер, сутнісні ознаки релігійного середовища Т. де Шарден, який вбачав в житті не форму існування високоорганізованої матерії, а якесь духовне начало, що є активною і визначальною силою щодо матеріальної організації, яка втілює його.

На думку теолога, в самій своїй основі живий світ утворений свідомістю, а життя – не що інше як завуальований морфологією розвиток свідомості. Ключ до вирішення проблеми універсуму Тейяр де Шарден бачить в людині, пояснюючи це тим, що при погляді на універсум вона для самої себе неминуче є “центром перспективи”: “Людина – не статичний центр світу, як вона довго вважала, а вісь і вершина еволюції, що більше прекрасніше” [Шарден П.Т. Феномен человека.- М., 1988.- С. 39]. Де Шарден наголошує на тому, що на протигагу первісним людям, які уособлювали “все, що рухається, чи навіть першим грекам, які обожнювали усі сторони й сили природи, сучасна людина відчуває потребу деперсоналізувати те, чим вона найбільше всього захоплюється” [Там само.- С. 203]. У його

витлумаченні особа є не що інше, як “специфічна корпускулярна і ефемерна властивість, в’язниця, з якої необхідно прагнути втекти” [Там само.- С. 204]. А людині, що досягла крайньої точки, де знаходяться всі реальності Бог “відкривається скрізь як універсальне середовище” [Шарден П.Т. Божественная среда.- С. 129].

Майстерно описав зміни які відбуваються в особистісних структурах в умовах релігійного середовища на прикладі злочинця відомий французький письменник В.Гюго в своєму знаменитому романі “Знедолені”. Тут автор змальовує руйнування особи і ніби її нове народження вже в новій якості.

Фактично ми спостерігаємо смерть однієї особи і народження іншої (спостерігаємо сходження духу і пробудження душі) в межах однієї людини – каторжанина Жана Вальжана, який в ту хвилину коли крикнув: “Я негідник!”, побачив себе таким, яким він був; “Але він вже такою мірою відрікся від самого себе, що йому здалося, що нібито він – тільки привид, а перед ним з плоті і крові, з ломакою в руках і ранцем з краденим добром за спиною, у рваній сорочці ... стоїть ... каторжанин Жан Вальжан. Страждання зробили його в певному розуміння ясновидячим. І цей образ був нібито маревом. Він дійсно бачив перед собою Жана Вальжана, його страшне обличчя. Він був готовий запитати себе, хто ця людина, хоч ця людина навіювала йому огиду.

Його мозок знаходився у тому напруженому й одночасно до жаху спокійному стані, коли мрійливість стає настільки глибокою, що вона закриває дійсність. Людина перестає бачити предмети зовнішнього світу, проте все, що народжує її уяву, вона розглядає як щось реальне, існуюче поза нею самою. ... Жан Вальжан стояв ніби обличчям до самого себе, споглядаючи себе; і водночас крізь цей образ, створений його галюцинацією, він бачив у тасмничій глибині палаючий вогник, який він сприйняв спочатку за смолоскип. Однак, приглядаючись більш уважно, Жан Вальжан побачив, що вогник, який спалахнув у глибині його свідомості, має людське обличчя й що то є єпископ.

Він позмінно приглядався до двох людей, що стояли перед його свідомістю, – в єпископа і у Жана Вальжана. Ніхто, крім першого, не міг би пом’якшити душу другого. Внаслідок дивної особливості, притаманної такому стану, в міру того, як галюцинація Жана Вальжана продовжувалась, єпископ все виростав і ставав усе більше променистим в його очах, а Жан Вальжан ставав усе меншим і непомітнішим. В якусь мить він перетворився на тінь і раптом зник. Залишився один єпископ. І він заповнив усю душу цього нещасного дивним саявом.

Жан Вальжан довго плакав ... Поки він плакав, свідомість його прояснювалася і зрештою засяяла незвичайним світлом, чудовим і

водночас грізним. Його минуле життя, перший злочин, тривала спокута, зовнішнє здичавіння і внутрішнє зчерствіння, хвилина виходу на волю, ще більше радісна для нього завдяки чисельним планам помсти, те, що відбулось у єпископа, і останнє, що він зробив, – крадіжка монети в сорок су в дитини, крадіжка тим більше підла, тим більше мерзотна, що вона відбулася уже після того, як єпископ його пробачив, – все це пригадалось йому і постало перед ним у повній ясності, але зовсім у новому висвітленні. Він вдивився у своє життя, і воно видалось йому бридким; заглянув у свою душу – і вона видалась йому потворною. І все ж якесь м'яке світло сяяло над цим життям і над цією душею. Йому здавалося, що він бачить Сатану в променях райського сонця" [Гюго В. Отверженные. Роман. В 2-х томах.- Т. 1.- М., 1988.- С. 130-131].

Всі ті речі, які раніше заповнювали життя особи, вже не належать їй. Вони канули в небуття. Інша сила керує особою, спрямовує і веде її. Особисте життя докорінно змінюється, можна сказати повертається в протилежному напрямку. Стара людина “помирає” і “народжується нова – людина у Бозі. Її перестає цікавити минуле життя. Тепер вона шукає нового життя. В ній живе нібито нова істота, душа якої відчуває єдність з Богом. Тому й передусім ця людина думає вже не про мирські справи, а про діла Божі. Саме останні є стрижневим моментом вписання особи в соціальне середовище і ознакою релігійної духовності особи; вже вони виступають детермінантою суспільної поведінки і вчинків віруючої особи. За таких умов релігійне середовище може слугувати внутрішнім, духовним орієнтиром особі, що втратила чи не мала здатності пристосовуватися до конкретного оточення. Така особа через релігію вже знаходить внутрішній резерв й долає, переборює такі сумні наслідки цієї непристосованості як алкоголізм, наркоманія, психічні розлади, розлучення, невдалі кар'єри тощо.

На думку М.Еліаде релігія покоїться у самій природі людини і виявляє себе в тому, що все значиме в її житті (питання сенсу власного буття, свого місця у світі тощо) вона сприймає через призму святості. М.Еліаде, проаналізувавши практику ініціацій у різних народів і пов'язаної з ними міфології, дійшов висновку, що міфологія має інваріантний характер. Вдосконалення людини за сучасних умов підпорядковується інваріантному світу значень, що ґрунтується на інтенційності свідомості. М.Еліаде пише: “Світ значень сучасної людини виконує ту ж функцію, що й міф по відношенню до первісних людей. Поки сучасна людина зацікавлена в сенсі життя, то цей сенс може слугувати як модель для людського життя і, таким чином, бути членом однієї сім'ї разом з архаїчним міфом, що являє приблизну модель ритуального повтору. Відповідно, святість залишається елементом

структури свідомості сучасної людини”[Eliade M. *The Sacred in the Secular World // Cultural Hermeneutics.- Vol. 1.- Chestnut Hill, 1973.- P. 102*].

Е.Фромм вважає, що примітивні вірування підтримують почуття єдності з природою засобом самоідентифікації людини з тотемом. Цивілізаційний прогрес посилюючи відчуження, водночас спричинює утворення більш складних форм протидій йому. Фромм намагається довести, що універсальним засобом подолання ізоляції є любов, вкорінена в самій природі людини, а з усіх видів любові особлива роль належить любові до Бога. Він пояснює це тим, що еволюція форм і об’єктів релігійного шанування від Богині-Матері до Бога-Отця і від владного Бога іудаїзму до люблячого Бога християнства означала, що втілення в останньому своєї абстрактної сутності приводить до того, що людина опиняється в стані здатності полюбити в особі Бога людину взагалі [Fromm E. *The Art of Loving.- New York, 1962*]. А віра, що перебуває в природі людини, має компенсувати внутрішній розлад, породжений цивілізацією. Тому, як гадає Е.Фромм релігії притаманні терапевтичні властивості. На його думку, причиною неврозів є відсутність властивості любити, яку можна набути чи відновити, культивуючи релігійне почуття. Відсутність любові є ознакою внутрішнього розладу індивіда і втрати взаємності з іншими людьми. В структурі особи це виявляється в тому, що самосвідомість відторгнута від сокровенного джерела особи – безсвідомого, дисфункція якого гіпертрофує “ЕГО”, ізолює його від навколишнього середовища, відчужує індивіда. Зарадити цьому можуть гуманістично-релігійні установки, які допомагають прорвати блокаду “Я”. Е.Фромм визначає, що “Процес прориву через межі організованого “Я”, “ЕГО” і зіткнення з окремою, усунутою часткою особи – безсвідомим – тісно пов’язані з релігійним досвідом порушення індивідуалізації і сприйняття себе в єдності зі всіма” [Fromm E. *Psychoana Lysis and Religion.- New Haven, 1950.- P. 96*].

З входженням особи до релігійного середовища сутнісно пов’язана ідея безсмертя, яка є важливим елементом становлення релігійної духовності особи. Іспанський мислитель, письменник Х.Л.Борхес відзначав: “Крім людини, усі живі істоти безсмертні, бо не знають про смерть” [Борхес Х.Л. *Бессмертный // Борхес Х.Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения.- СПб., 1992.- С. 219*]. Дійсно, людині важко погодитися з думкою про конечність свого буття. Звідси з’являється ідея безсмертя як найбільш можливої для людського буття смислової повноти.

Іспанський філософ-екзистенціаліст і водночас священник Мігель де Унамуно, який у своїх працях звертався до трьох філософських

проблем – “ніщо”, особа й історія, поєднував їх з темою Бога. Джерелом людської духовної творчості, за Унамуно, є “ніщо”, яке вкорінене в стражданнях одиничного, що намагається злитися з загальним. Це намагання філософ пояснює через потребу людини в особистому безсмерті. В центрі антропологічних поглядів Унамуно знаходиться розуміння реальності особи. Він протиставить “реальну особу”, ту, що бажає буття чи небуття, неавтентичному існуванню індивіда – соціально конформного, позбавленого ідеалу і волі. Умовою реалізації особи, на його думку, є її спрямування до предмету віри. Бажання безсмертя постає як сутність людської душі, а Бог – як субстанція надії на особисте безсмертя.

Людина вкорінена в буття. Її життя відбувається в часі і просторі. Життя людини – це та, “що йде в глибину, в нескінченність, властивість знаходитися в процесі зміни, становлення, тривання – перебування в зміні” [Рубинштейн С.Н. Проблемы общей психологии.- М., 1976.- С. 279]. Людському буттю притаманна специфічна властивість оволодіння часом свого життя і зміна сутнісного рівня свого життя в цілому [Манюха М.П. Человек и потенциал его бытия.- К., 1995.- С. 21]. Час людського життя циклічний, що визначається відповідною послідовністю розвитку біологічних, соціальних й індивідуальних характеристик. “У зв’язку з характером цих циклів може бути встановлена відносна зворотність часу, аспект зворотності у часі” [Рубинштейн С.Н. Проблемы общей психологии.- С. 303]. Тому бажання безсмертя може виникнути як результат зіткнення в особі загостреного почуття (актуального) незворотності часу і потенційної можливості часової зворотності. Дифузність, розпливчастість уявлень про час відбивається у самосвідомості коли бажання нового досвіду перетинається з страхом перед життям. Людина може відчувати момент “зупинки часу”, повертаючись ніби до дитячого стану, коли час ще не переживався індивідом як реальний, не сприймався усвідомлено. Неминуча тема смерті полишає індивідуальну свідомість.

Особа, що не може змиритися з ідеєю скінченності свого буття, прилучившись до релігійного середовища, долає почуття невідворотності смерті. Ідея смерті перестає бути для неї актуальною, з’являється надія на особисте безсмертя. Особа долає конфлікт реального й ідеального “Я”. Розривається зв’язок “Я” з трамвуючим його середовищем, створюється своєрідна дистанція, що переростає у відчуження, коли об’єкт уже сприймається як іманентно чужий, зайвий, емоційно незначимий. Це може навіть призвести до самовідчуження, коли втрачається відчуття реальності власного тіла, яке сприймається просто як зовнішній об’єкт.

Навколишній світ також сприймається особою по-новому, коли людина все бачить і розуміє, але відчуває не так, як раніше, бо ж з'являються нові почуття і переживання.

Становлення соціальної визначеності індивіда можна розглядати як не лише єдиний шлях до формування релігійної духовності особистості. За певних умов, як бачимо, соціальна визначеність може бути протиставленням індивіда чужому природному і соціальному світу. “Тому не тільки люди творять богів, а й боги творять людей і світ, причому їхня деміургічна функція, виповнюючи в людській уяві індивідуальне безсилля перед ходом історії, дедалі більше абсолютизується, не лише підпорядковуючи собі орудну функцію, вносячи гармонію в навколишній хаос, а й творячи світ з нічого” [Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994.- С. 20].

Але деміургічні властивості притаманні й людині. Проте, на думку відомого філософа В.Налімова, індивідуальна свідомість постійно уникає намагання людини оволодіти світом і собою. Свідомості притаманні смисли, які непідвладні для формальної логіки. Дослідник будує таку семантичну модель особи, яка опирається на визнання самостійності існування смислів в контексті побудови єдиної теорії поля. Природу смислу можна зрозуміти тільки при порівняльному аналізі семантичної тріади: смисл-текст-мова. Відтак смисли, генеровані індивідуальною свідомістю, розкриваються в багатоманітності культур – великих текстів, які існували в минулому, існують в теперішньому і будуть існувати в майбутньому часі. Текстуальне розкриття смислів відбувається через знакову систему – мову. Замикає цю тріаду носій свідомості, який сприймає тексти і розкриває смисли. У такому зрізі особа постає як носій смислів, їх генератор; вона відкрита Світу; може здійснювати дії, спричинені новими смислами.

В.Налімов виокремлює чотири структурні складові можливо-орієнтованої моделі особи: “ЕГО”, як не статичний стан, а процес заданий системою ціннісних уявлень, своєрідний живий текст, що може безконечно реінтерпритувати самого себе; “МЕТА ЕГО” як відкритість космічному, трансособистісному началу, що зберігає в собі як культурне минуле, так і потенційну багатогранність можливого майбутнього; багатовимірність свідомості, що передбачає можливість вести внутрішній діалог (саме багатовимірність особи є засобом подолання її соціальної відчуженості і агресії; створення нової людини, пристосованої до умов соціального середовища й інтелектуального поліморфізму); “ГІПЕРОСОБА” найближче стосується особливостей входження особи до релігійного середовища): особа розуміється як семантична структура, втілена в різних фізичних тілах (гіпноз, феномен трансфера в

психоаналізі, виникнення колективної свідомості у збудженого натовпу, колективний екстаз в релігійних містеріях чи навіть стан закоханості, спеціальна практика злиття особистостей в тантризмі [Дрогаліна Ж.А. Природа человека в концепции В.В. Налимова // Человек в контексте глобальных проблем.- М., 1989.- С. 50-78].

Виходячи з цього, релігійне середовище можна розглядати як текст, що постає як збуджений (різномасштабний) стан семантично насиченого простору. Сенс буття особи, прилученої до релігійного середовища – в розкритті потенційно закладених у ньому смислів. Тому релігійне середовище забезпечує внутрішній зв'язок макрокосму і мікркосму людського буття, сприяє розвитку в особистості таких форм духовного і практичного засвоєння світу, таких задатків, які б дозволили особі самовизначитися і не втратити власну індивідуальність, а навпаки – розвивати її. В особі всезагальні релігійні конструкти і відносини інтимізуються, стають її внутрішнім світом, зливаються з її конкретною життєвою траєкторією.

Особа знаходить в релігійному середовищі опору, спосіб самоствердження й самореалізації. Відповідно релігійне середовище набуває особистісного значення й акумулюється особою у вигляді її самобутньо духовного змісту і потенціалу. Особа існує і пізнає себе існуючою й пізнаючою тільки в її відповідності з іншим буттям. Її самопізнання є разом з тим і пізнанням нею цього іншого буття [Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1.- М., 1992.- С. 27].

Самовизначення особи в релігійному середовищі є по суті процесом її входження, вкорінення в буттєву реальність і разом з тим персоніфікацією в ній. Тому входження індивіда в релігійне середовище слід розуміти як поступовий рух до своєї “самості”, до становлення власного “Я”. Це є процес, який супроводжується специфічними переживаннями страждання і їх подоланням. Яскраво цей процес відобразив Л.Карсавін в “Поємі про смерть”. “... Адже, здається, вже не насолоджуватись хочу, а – страждати, не жити для себе, а – вмерти заради Бога, – пише філософ. Хочу страждати у вічній муці ... Хочу підійти до буття з іншого кінця, все перевернути, змінити: те, що було роковим наслідком, зробити бажаною метою. Хочу наповнити нею буття: вже не тому, що вона все таки буття, а тому, що – вона неповнота. Чи не буду я тоді жити “сповна свідомо”; вільно? – я, а через мене і весь світ? Чи не буде сама наша недосконалість не роковим, нездоланим наслідком гріха, а справедливим покаранням за неіснуючий гріх ... А покарання – лише не зовсім зрозуміле слово; по суті воно – самовіддана, Божа Любов до Бога,

що Смертю перемагає смерть” [Карсавин Л. Поэма о смерти // Там само.- С. 304-305].

Особа в любові, що єднає її з Богом, долає переживання страждань. Любов (мається на увазі любов до Бога) єднає людину з Богом. Ця єдність здійснюється як внутрішнє прийняття трансцендентного й насичення ним. Людина, яка у своїй душі відчуває Божу присутність, починає жити у новому відношенні до загального і реальноконкретного. Вона входить до нового життєвого устрою.

“Любов є та глибинна і жива стихія світу, занурення в яку становить початок великого примирення душі з собою, з законом, із природою, з іншими живими істотами і з Божеством. Вона створює живу конкретну тотальність духів у Дусі” [Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.- СПб., 1994.- С. 473]. Любов до Бога детермінує релігійне середовище, а те, в свою чергу, є детермінантою спілкування з Богом, яке реалізується в акті віри. Бог постає як найвище й водночас близьке віруючій особі буття, як найдосконаліше “ТИ”. З цього часу всі думки і дії особи ведуть до Бога. Відбувається своєрідне “збирання” до купи особистості. Особа починає відчувати себе єдиним цілим в еволюційному розвитку Всесвіту. В особі ніби збираються воедино усі її ролі, всі втілені нею життєві персонажі в одну єдину надроль.

Видатний мислитель ХХ ст. Ервін Шррьодінгер піднімав одвічні питання: Чи вмирає наше “Я”, а чи ж не вмирає? Боятися нам в житті смерті, а чи ж ні? Він твердив, що життя – це не що інше, як послідовність персонажів, що ми проходимо, і які не менш ірреальні. У тому розумінні, що до них не можна застосувати термін “смерть”, вони так само ірреальні, як, кажучи словами Декарта, “персонажі п’єс”. І.Шррьодінгер задавав запитання: “Ось вам було 16 років, і вас роздирали пристрасті, а що залишилось від того “Я”, яке було носієм цих пристрастей? Як певне втілення “Я”, адже це були ви – разом з вашим тілом, з вашими переживаннями тощо, але ж ви його не пам’ятаєте. А ви є. Отже, ви – інше “Я” ! В кожний даний момент ваші минулі “Я” здаються вам, що вони самі важливі, самі останні, а вони змінилися ... Вони всі вмерли, а термін “смерть” навіть не з’явився. А може бути, ваше “Я” зараз є також удаваним, втіленим на кілька годин, на кілька днів, на кілька днів чи місяців персонажем, який теж зміниться іншим, як і всі попередні персонажі. Навіщо ж ... боятися смерті? Звичайно ж, ми – безсмертні” [Мамардашвили М. Картезианские размышления.- М., 1993.- С. 25].

Релігійне середовище, відчуття божественної всюдиприсутності позбавляє особу такого стихійно-інтуїтивного обґрунтування своєї

конечності, яка переростає у впевненість, данність. Релігійне середовище стає для особи віруючого тим осердям смислу, що має значення абсолютної повноти й абсолютної точки відліку суцього, стимулом і зразком смислотворення, предметом найвищих і найостаточніших поривань. Найвищою ж цінністю для віруючого є Бог. Особа, яка всім своїм еством увійшла в релігійне середовище, злилася з ним, проганяє страх із свого життя; вона ліквідує розрив між переживаннями і осмисленням реальності, вільно витворюючи нові смисли, мислечуттєві конструкції (уявлення, ідеї, цінності, орієнтації), в яких відображаються властивості ірраціонального ефекту.

Релігійне середовище спонукає особу до діяльності. Воно може бути і є тією пружиною, що навіює ілюзію досконалості, викликає почуття злиття особистості “Я” з особистістю “іншого”: особа долає власну волю, виривається з власного полону і, будучи зачарованою волею “іншого”, самовіддається йому. “Я”, абсорбуючись “іншим”, розширює абрис сутності свого буття, відчуває бажання “більшого” життя, прагнення вийти за власні межі і відродитися в досконалому.

*І. Богачевська** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНА МОВА УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДУХОВНОСТІ

Людська духовність споконвічно прив'язана до матеріального засобу свого виразу, частіше всього вербального. Недарма слово називають універсальною оболонкою всіх форм людської свідомості.

Духовна культура суспільства транслюється в словесних, текстових формах. Саме тексти дозволяють простежити еволюцію духовності, говорити про злети людського духу і його падіння, про розквіт духовності тієї чи іншої нації або ж про її занепад. З широкого спектра проблем взаємовідносин тексту і контексту духовної культури ми розглянемо те, як впливає мова, засобами якої записується національний культурний досвід, на контекст духовного розвитку нації. Традиційно соціальними інститутами, що формують національну духовність, вважаються Церква і Школа, а відтак – релігія і наука. Ми розглянемо нижче мову релігії, мову якою записуються і транслюються сакральні й

* Богачевська І.В. – кандидат філософських наук, наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.