

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ
АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

На правах рукопису

ТРАЧУК Роман Григорович

ОСОБИСТІСНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

09.00.06 - теорія і історія релігії, вільнодумства
і атеїзму

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

дисертації на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Київ - 1994

Дисертацією є рукопис.

Робота виконана в Інституті філософії
Академії наук України.

Науковий керівник – член-кор. АН України,
доктор філософських наук
ОНИЩЕНКО Олександр Семенович

Офіційні опоненти:

1. Доктор філософських наук, професор
ДОЛЯ Валентин Єгорович
2. Кандидат філософських наук, доцент
КОБЕЛЯНЬСКА Лариса Станіславівна

Провідна організація – Волинський державний університет
/кафедра культурології/

Захист відбудеться "20 " травня 1994 р. на засіданні
спеціалізованої вченої ради Д 01.25.02 в Інституті філософії
АН України /252001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4/.

З дисертацією можна ознайомитись у бібліотеці Інституту
/252001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

Автореферат розіслано "20 " квітня 1994 р.

Вчений секретар
спеціалізованої вченої ради

ЛС

СИТНИЧЕНКО Л.А.

ЛНБ України ім.В.Стефаника



00802213 (G)

I. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ.

Актуальність теми дослідження. Переломні моменти культурно-історичного розвитку різко актуалізують проблему людської духовності і тих її основ, що "перевищують" плинно-емпіричний час людського життя, стоять понад його "кінечність". Це є виразом свободи людського духу. Та, як ця свобода себе виявляє і реалізує, в значній мірі зумовлюється характером духовно-культурної ситуації, в якій перебуває людина.

Результативність сучасного філософського /і, взагалі, гуманітарного/ мислення значною мірою визначається тим, наскільки глибоко в цьому рефлексується антропологічна зосередженість існування культурно значимих феноменів /релігії, моралі, мистецтва тощо/ та їх "межовість" /як часова й просторова діалогічність/, що може слугувати їх смислотворчому оновленню. Показовим у цьому плані є звернення феноменології, екзистенціалізму та інших напрямів сучасної антропологічно орієнтованої філософії не до сфери об'єктивно-наукового знання, а до так званої чистої суб'єктивності як діючої першооснови будь-якої об'єктивності. Тут актуальною є спроба розкрити і охарактеризувати принципи вільної творчої діяльності людини, її дійсного буття, а через них - сенс і призначення будь-якого буття. На цьому шляху й визначається антропологічна спрямованість цих концепцій і претензій деяких з них на роль спеціальної філософії людини, вчення про людські основи всього існуючого.

"Межовість", як внутрішнє визначення культури і особи, взята як самоцінна, сама по собі, приховує в собі загрозу релятивізму, втрати самоідентичності, що з особливою гостротою ставить проблему визначення духовно-сміслових координат внутрішнього життя особи, які дозволяють їй відшукати "опірний центр" в безмежному просторі духовної культури. А це є не що інше, як проблема укоріненості в традиції, її духовно-особистісного відтворення /що демонструє сучасна герменевтика/.

Стосовно філософії релігії зазначені акценти філософської рефлексії націлюють на розгляд особистісних аспектів релігійного феномену, визначають необхідність осмислення релігійної традиції, зокрема історичності релігійних символів /догматично та обрядово виражених/ та трансформації останніх у певному культурно-історичному контексті /в тому числі й на національному підґрунті/.

Таку ситуацію рефлексує і теологічна думка, коли наголошує на неосхідності спиратися в питанні віри /шляху віри як її постійного особового відродження/ і на Святе Письмо /первинне релігійне символіка/, і на Святе Сказання /історичне тлумачення релігійної символіки/.

Як бачимо, актуальність філософського аналізу особистісних аспектів релігійного феномену зумовлена контекстуально - явищам культурно-історичного порядку.

Ступінь розробленості проблеми. Вивчення особистісних аспектів релігійного феномену /як і особистісних аспектів інших феноменів культури/ має певну традицію у вітчизняній і зарубіжній філософській та релігієзнавчій літературі. Це пов'язане; перш за все, з тенденцією переходу від "сцієнтизації" до "гуманізації" філософського мислення в другій половині ХХ ст. У філософській літературі радянського періоду тенденція до "антропологічного крещендо" /що спочатку рефлексується як дилема "сцієнтизм-антисцієнтизм"/ знаходить своє втілення в рамках діяльно-світоглядного підходу, який дозволяє зрозуміти феномени культури /пізнання, моральні вчинки, релігійну віру тощо/ як форми розгортання людської суб"ективності, не в статичному, а в динамічно-процесуальному вимірі /Є.І.Андрюс, В.С.Біблер, М.О.Булатов, В.Є.Давидович, Е.Б.Ільєнков, В.П.Іваєв, П.Ф.Йолон, С.Б.Кримський, В.С.Лекторський, Е.С.Меркарян, В.М.Межуєв, Б.О.Парахонський, М.В.Попович, В.І.Табачковський, І.Т.Фролов, В.І.Шинкарук, О.І.Яценко та ін./.

Ці дослідження певною мірою дотичні до проблематики європейської філософії епохи постмодерну /екзистенціалізму - К.Ясперс, М.Хайдеггер, Ж.Марітен і феноменології - Е.Гуссерль, М.Мерло-Понті, П.Рікер; діалогічного персоналізму - М.Бубер, Ф.Фрідмен/, де зміщуються акценти аналізу світу людської духовності від панраціоналістського підходу новоевропейської філософії - до розгляду людської свідомості в термінах існування, онтології, а не гносеології, що дає можливість зрозуміти конструктивну роль "об"ективності" форм людської суб"ективності в процесі культуротворчої діяльності: пізнання "створеним", а не пізнання "створеного" /М.К.Мамардашвілі/.

Дисертант використовував в своєму дослідженні праці В.І.Гараджі, Б.Т.Григор'яна, В.І.Добренькова, В.Є.Долі, Б.Ю.Кузіціца, А.М.Мітрохіна, К.І.Ніконова, М.П.Новікова, Ю.А.Калігіна, Ю.А.Кі-

мелева, В.В.Фоміченка, Н.С.Юдіної та ін., що містять в собі теоретичний аналіз різних напрямків релігійної філософії, джерел релігійно-філософської антропології, їх еволюції тощо. Це не стосується таких часом зумовлених акцентів аналізу в дослідженнях цього напрямку як зосередження уваги на негативній оцінці аполотетичних, часто формальних моментів релігійно-філософських концепцій за рахунок їх концептуального, гуманістичного змісту.

Характеризуючи власне релігієзнавчі дослідження релігійного феномену в радянський період, можемо прослідкувати поступову еволюцію від повного негативізму стосовно релігії, - до поступового визнання її загальнолюдської цінності, культуротворчої і культурозберігаючої ролі /В.Є.Доля, Є.К.Дулуман, А.М.Колосний, М.І.Киряшко, Б.О.Лобовик, Л.М.Мітрохін, О.С.Онищенко, В.К.Танчер, П.Л.Яроцький та ін./, що сприяє діалогу світоглядів, віруючих і невіруючих.

Актуальними в цьому плані є установка на антропологічну переорієнтацію релігієзнавчих досліджень /Б.О.Лобовик, Л.М.Мітрохін, та ін./ та переосмислення феномену релігійної традиції /М.М.Вакович, П.І.Косуха, А.М.Колодний, П.Л.Яроцький та ін./.

В психології релігії радянського періоду /М.Ф.Борунков, Б.Букін, Е...Євстифеева, Ю.А.Коган, Б.С.Роббот, М.В.Корожков, А.В.Романов, Д.М.Угринович та ін./ знайшов застосування соціально-психологічний аналіз віри як релігійної установки і досягнуто розуміння останньої як центрального поняття релігійного світобачення, основною характеристикою якого є домінанта емоційно-особистісного відношення і оцінки надприродного. Досліджені питання про практику реалізації віри в житті релігійної общини в культурних діях, в сім'ї тощо. Вривками цього напрямку досліджень можуть бути праця Д.М.Угриновича "Психологія релігії" /М., 1966/ та колективна монографія "Релігійна психологія та формування атеїстичного світогляду" /К., 1978/.

Апробацією нових підходів /зокрема, феноменологічного: феноменологія страху тощо/ до явищ релігійного життя знаходимо в збірнику "Отношение человека к иррациональному" /Свердловск, 1989/.

Особистісні аспекти феномену релігії /як то "досвід іманентності Бога людській думі" тощо/ рефлексуються в російській релігійній філософії кінця XIX - початку XX століття /М.Бердяєв, В.Соловйов, Л.Шестов, С.Франк та ін./.

Що стосується розробки даної проблеми у західному релігієзнавстві, то тут є багато варіантів уваги в дослідженнях, які прий-

нято називати феноменологією релігії /Р.Отто - аналіз "святого", М.Шелер- концепція "розуміння через активне співпереживання" та ін./, що в певному розумінні відмовляється від категоріального і одиначного підходу до релігії, розглядаючи релігійну установку як сутнісну форму життя людського духу /і культури/, надаючи, разом з тим, їй онтологічного статусу.

Е.Кассірер робить спробу через переосмислення релігії як феномену культури /символічно вираженого/ показати творчий потенціал вищих етичних релігій, які на місце обмеження і насильства /табу/ ставлять вираз нового позитивного ідеалу людської свободи.

Ф.Фрідмен, М.Бубер пропонують розуміння релігії як відповіді на фундаментальні питання буття /питання "Іншого", Бога/.

В осмисленні феномену релігійної традиції дисертант звертається до досвіду герменевтики /Г.Гадамер, Ф.Шлейєрмахер, М.Хайдеггер та ін./.

По-своєму цінним і цікавим є тлумачення особистісних аспектів релігійного феномену власне теологічних думков /К.Ранер, Р.Бульман, П.Тіліх, М.Булгаков та ін./, яка, переставши бути тільки думков про Бога, завдяки поєднанню теоцентризму і антропоцентризму, перетворюється на своєрідну філософію людини і людської свідомості.

Мета і завдання дослідження. Основною метою дослідження є аналіз того, якими повинні бути сьогодні особливості релігії, зокрема, християнства, щоб не суперечити, а органічно виростати з світовідчуття й світорозуміння нашого сучасника, узгоджуючись з такими сутнісними формами життя людського духу як мораль, естетична та наукова творчість тощо. Для досягнення мети дисертант вважав необхідним у ході досліджень розв'язати такі взаємопов'язані завдання:

- визначити суттєві риси сучасної духовно-культурної, зокрема, релігійної ситуації та показати їх вплив на особу;

- зв'язувати, як позначаються на специфіці філософського аналізу релігійного феномену основні зміни і тенденції сучасного філософствування;

- дослідити феноменологічні аспекти особистісного виміру релігії як не тільки адекватного щодо екзистенційної ситуації, що в ній перебуває сучасна людина;

- прослідкувати символічне оформлення віри в зв'язку з проблемою актуального прочитання релігійної /власне, християнської/ символіки;

- визначити в світлі проведеного аналізу можливі перспективи розуміння людини.

Методологічна та джерелознавча база. В своєму дослідженні автор спирається на феноменологічну традицію в філософії /Е.Гуссерль, К.Ясперс/ та діалогічного персоналізму /М.Бахтін, М.Бердяєв, М.Бубер, М.Фрідмен/. Спроба актуального прочитання християнської символіки спонукає дисертанта звернутися до герменевтичного методу /Г.Гадамер, П.Рікєр, М.Хайдеггер/ та того напрямку семіотичного аналізу феноменів культури, що розробляється в Тар-туській школі культурології /Ю.Лотман та ін./.

Чимале методологічне значення для дисертаційного дослідження має розробка теорії установки представниками Київської філософської школи новітнього часу /В.І.Шинкарук, В.П.Іванов, О.І.Яценко/. Розвиваючи цей підхід в колективній монографії "Эвристические функции мировоззренческого сознания" /К., 1989/, В.Г.Табачковський розглядає установку /в його термінології - світоглядну установку/ на рівні світовідношення, - як свого роду проміжний стан на шляху від "пред-образу" до образу світу, горизонт світобачення в його суттєвому вимірі /моральному, пізнавальному, релігійному тощо/, підоснову моделі раціональної дії, переживання людського смислу свого буття. Такий підхід близький до психологічної теорії установки Д.М.Узнадзе.

В своєму дослідженні дисертант прагнув дотримуватися загальнонаукових принципів об'єктивності, історизму та світоглядного плюралізму.

Наукова новизна дослідження. Дисертація є теоретичним узагальненням ряду філософських підходів до аналізу релігії як особистісного феномену в сучасному культурно-історичному контексті. Окресливши основні характеристики життя духовно-ментальних форми чи установок, що задаються архетипічно /символічно/ і контекстуально /історичним контекстом/, і які формують в людині властивості віри, добра, краси тощо, автор робить спробу прослідкувати феноменологічні особливості релігійної установки нашого сучасника та символічне оформлення останньої. Це дало можливість отримати такі результати:

- внаслідок аналізу феноменологічних аспектів особистісного виміру релігії досягнуто розуміння релігійної установки як смислотворчого духовного акту /поряд з моральним, естетичним, пі-

знавельним тощо/, як шляху віри: віри - не як світогляду і не як почуття, а як події-зустрічі, в якій виникає особисте ставлення до Бога, Вищої Реальності. В цій події зустрічі людини і Бога народжуються, символічно відтворюються смислові та ціннісні орієнтири особи, формується свого роду духовний простір людського життя;

- встановлено, що в духовному акті віри через зміну структури свідомості /і її аксіологічного ряду/ у виниклій новій установаці на Богоопілкування та її актуалізації в каятті та молитві людина здобуває свого роду перемогу над владою "світу", - втіленням різних форм відчуження, долає протилежність між іманентним і трансцендентним. Цим визначається нова антропологічна перспектива: смисложиттєвий центр виноситься за межі людської самості, що відкриває нові горизонти людської комунікації і подолання відчуження;

- внутрішня перспектива розвитку християнства /шлях віри/ вимагає переосмислення феномену традиції, нового тлумачення релігійної /власне, християнської/ символіки /символів гріха, покаянної жеркви Христа, воскресіння тощо/, виходячи з світовідчуття й світорозуміння нашого сучасника. Аналізуючи проблему символічного виразу віри, дисертант показує, що символ є єдиною можливою формою трансцендентного; в релігійній символіці об'єктивоване максимальне можливе здійснення досвіду релігійної віри і пов'язаних з нею вищих людських прагнень;

- здійснений аналіз релігійного феномену демонструє "надлишкову" /Бахтін/, неутилітарну природу духовно-ментальних форм /віри, любові, переживання краси тощо/ та їх конструктивний характер щодо людської духовності і культури;

- теоретичне дослідження духовно-ментальних утворень, архетипів свідомості, характерних, власне, для українства /емоцій - ність, відкритість, здатність до культурно-психологічних перевтілень тощо/ дає можливість виокремити ряд суттєвих характеристик національної релігійності й вказати на можливу трансформацію останньої в сучасній духовно-культурній ситуації: не запамороченість релігійно-фольклорним переживанням і не інституалізація, а переосмислення, духовно-особистісне відтворення християнської традиції, формування свідомості того, що в центрі сучасного діалогу традиції стоїть людина, вільним рішенням якої може перевіришуватись як доля традиції, так і спрямованість, характер діалогу. На-

решті, сучасна духовна ситуація формує свідомість того, що не од-
н.й конфесії, а кожній, - по мірі включення в діалог, по мірі від-
творення нею Традиції, - відкривається істина вчення Христа як
вчення про особу.

Теоретична і практична значимість дисертації. Результати дис-
ертаційного дослідження можуть бути використані:

- для подальшої розробки теоретичних проблем релігієзнавст-
ва і філософської антропології;

- у викладанні курсу теоретичного релігієзнавства у Вищих
навчальних закладах /зокрема, при вивченні тем "Філософське витлу-
мачення феномену релігії", "Антропологічна інтерпретація релігії",
"Релігія в контексті культури" тощо/;

- в спецкурсах релігієзнавчого та загальнофілософського
циклу;

- для релігієзнавчого аналізу зірочень та культової прак-
тики церков;

- для аналізу релігійної ситуації в повному історико-куль-
турному контексті /зокрема, для аналізу сучасної релігійної си-
туації в Україні/;

Дисертаційне дослідження показує можливість конструктивного
діалогу філософів і теологів, віруючих і невіруючих.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисер-
таційного дослідження були викладені на Міжнародній науковій кон-
ференції "Церква і соціальні проблеми" /Львів, 1992/, науковій
конференції "Релігійна традиція в духовному відродженні України"
/Полтава, 1992/, науковій конференції "Гуманізм. Людина. Куль-
тура" /Дрогобич, 1992/, на засіданні Круглого Столу "Історія ре-
лігій в Україні" /Київ-Львів, 1998/, засіданнях відділу філосо-
фії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії АН Ук-
раїни.

Основні теоретичні висновки дослідження використовувалися
дисертантом при проведенні семінарських занять з курсу "Основи
релігієзнавства" в Університеті "Києво-Могилянська академія"
/1998-1994 рр./. Ідеї та висновки дисертації знайшли своє відо-
браження в ряді наукових публікацій автора.

Структура дисертації. Структура дисертаційного дослідження
визначається специфікою теми, ціллю, завданнями та логікою до-
слідження проблеми.

Дисертація складається з вступу, трьох розділів, висновків та списку основної літератури, що використовувалась дисертантом.

В першому розділі аналізуються сучасні духовно-культурні контексти існування релігійного феномену та обґрунтовується методологія філософського аналізу останнього. Антропологічна зосередженість сучасної духовної ситуації зумовлює актуальність розгляду релігії як особистісного феномену. Про це - мова у другому розділі. Нарешті, релятивізм і діалогічність співіснування сучасних релігійних і, взагалі, культурних традицій зумовлюють необхідність їх переосмислення і духовно-особистісного освоєння у відповідності з екзистенційною ситуацією нашого сучасника. Оскільки релігійна /власне, християнська/ традиція має своїм "об'єктом" переживання трансцендентного смислу /символічно вираженого/, то актуальне прочитання останнього виявляється необхідним елементом сучасного філософського підходу до релігії. Спробі такого аналізу присвячено третій розділ дисертаційного дослідження. На закінчення сформульовані основні висновки, що випливають з логіки дослідження розглядуваної теми.

П. ОСНОВНИЙ ЗМІСТ РОБОТИ.

У вступі обґрунтовуються вибір і актуальність теми, аналізується стан розробленості проблеми, визначається мета і завдання дослідження, розкривається наукова новизна і практична значущість дисертації, її логічна структура.

У першому розділі - "Людський /антропологічний/ вимір сучасної духовно-культурної ситуації" - розгляд суттєвих рис сучасного філософського підходу до феномену духовності дав можливість охарактеризувати винішню духовно-культурну ситуацію, необхідною складовою якої є релігієзнавчий аналіз стану і тенденцій релігійності.

Дисертант прослідковує зміну парадигм філософського мислення - свого роду "дзеркала" зміни культурно-смислових парадигм: від новоевропейської парадигми, заданої декартовим принципом "когіто" як ідеєю самодостатності суб'єкта /що є новою постановкою проблеми індивідуальної свомосвідомості/ - до філософії епохи постмодерну: феноменології, екзистенціалізму тощо і, нарешті, вітчизняної, зокрема представленої у Київській філософській школі, філософської думки другої половини ХХ ст., що акцентує увагу на духовно-практичному освоєнні світу, відмовляється від того тлумачення суб'єкт-об'єктної схеми пізнання, що було характерним

для новоєвропейської філософської традиції: "проворості" становища суб'єкта, розуміння пізнання як безперервно-поступального руху тощо. Наслідком розглянутого є спроба окреслити феномен свідомості /і духовності/ не в термінах гносеології, а в термінах існування, онтології, як подію у світі.

Філософське мислення приходить до знання того факту, що не всі людські дії є цілеспрямованими і раціонально вибірними. Отже, мають існувати дії, що відрізняються від вузькопрактичних свого роду "надлишковістю", конструктивністю по відношенню до людської духовності, виступають "каналами" людського розуміння, фактором динамізації та інтенсифікації духовного життя особи /і культури/. Їх можна назвати установками /Д.Узнадзе, В.Табачковський/, символами /М.Мамардашвілі/, архетипами свідомості /В.Біслер/. Ці духовні утворення є інтеріоризацією омишлюваних гнать буття /підтань "іншого"/, їх особливим продовженням і спробою символічно вираженої відповіді. Від способу відповіді на ці питання, різної в різні епохи, залежить специфіка буття людини в культурі. Ми освоємо і розуміємо світ цими архетипами, що формується у нас властивості пам'яті, добра, краси, віри тощо.

Міром людяності, культурності індивіда виявляється ступінь освоєння останнім вищезгаданих духовно-символічних утворень, які, в свою чергу, є ключем для розуміння новотворень духовного життя особи /в релігійному, моральному, естетичному вимірах тощо/ і культури. Особа тут виступає не як щось стаке, задане, а як ідея здобуття, реалізації, актуалізації духовного світу /Біслер/. Культура ж рефлексується як теоретична ідеалізація здатності особи творчості і саморозвитку, до виходу за свої межі, закладені в емпіричній свідомості /Баткін/. Горизонт і спосіб творення культури й особи задаються як архетипічно /символічно/, так і контекстуально - історичним контекстом.

Методом, що сприяв би найбільш адекватному розгляду життя духовно-символічних утворень в континіумі "буття - свідомість", на думку автора, є метод феноменології, що обслуговує перехід від рефлексії до дорефлексивного досвіду, ставши ідентичним з виправданням людини у світі. За допомогою феноменологічної редукції явищ духовного життя ми можемо прослідкувати реальну дію архетипів свідомості, установок. З іншого боку, декодований зміст, що надається при цьому феномену, допомагає суб'єктам розгорнути і приволокти його. Істотичне ж тлумачення символу в релігії, мистецтві тощо потребує використання методу герменевтики.

Виходячи з цієї думки, що особливості сучасного філософування в значній мірі породжені духовно-культурними зрушеннями нинішньої епохи, автор характеризує сучасну ситуацію як ситуацію незаповненості культурно-історичного континіуму, діалогу культурних архетипів і смислів /який виявляє цю незаповненість/, що вимагає особистісного прориву цієї пустоти як пошуку шляхів актуалізації нескінчено-можливого буття. Антропологічна зосередженість сучасного діалогу традицій формує у людини свідомість того, що вона є основним носієм традиції, і, власне, суб'єктом діалогу. Її внутрішнім рішенням може перевіришуватись і доля традиції, і спрямованість, характер діалогу. Духовне відтворення особою самої себе в сучасній духовно-культурній ситуації відкриває можливості перевірення власної долі.

"Новий вимір" людського існування, розглянутого в аксіологічному плані, означає деідеологізацію цінностей. Наш сучасник перестає міряти себе, свої вчинки всезагальними /часто регламентованими/ мірками. Цінності стали відносними в контексті їх співіснування. Сучасна людина втратила віру в безумовну цінність ідеалів, що їх формувала чи формує ідеологія. Така ситуація порушує душевний спокій людини, що жила в рамках ідеологічних стереотипів, але, разом з тим, штовхає її на пошук смисложиттєвих цінностей і світоглядних орієнтирів.

Екстраполяція вищевказаних міркувань на національно-релігійне підгрунтя приводить дисертанта до висновку, що шлях української релігійності не є шляхом органічним /захопленості релігійно-фольклорним переживанням/ і не є переважно шляхом становлення та розвитку інституційності. Це, швидше, шлях укоріненості в традиції, її особистісного відтворення, шлях діалогу конфесій в Україні, діалогу східного і західного християнства, що центрував би увагу на особистості.

У другому розділі - "Феноменологічні аспекти особистісного виміру релігії" - дисертант апробує нові підходи до аналізу релігійного феномену. Він спирається на феноменологічну традицію в філософії /Е.Гуссерль, І.Шелер, М.Мерло-Понті/ і релігієзнавстві /Р.Отто, Р.Паммер і ін./, вбагачену доробком філософії екзистенціалізму /М.Хайдеггер, К.Ясперс, Ж.Марітен тодо/ та діалогічно-персоналізму /М.Бубер, М.Бахтін, М.Фрідмен/.

Феноменологічний метод, виводячи аналіз релігійного феномену

пова межі теоретико-категоріального підходу, що будується на суб"ект-об"єктній схемі /Р.Паммер/, постає як дорога до глибини людської суб"єктивності, суттєвим виміром якої виявляється особистісний пошук Вищої Реальності, Абсолюту, Бога. Цей трансцендентальний абсолют /чи абсолютна суб"єктивність/, що виявляється за допомогою феноменологічної редукції, не є самодостатнім. І саме перехід від трансцендентальної до екзистенціальної феноменології /Ш.Рікер/ дає можливість повбутися крайностей суб"єктивізму і психологізму. А це є опис релігійної установки в термінах існування /як екзистенціалів/, а не гносеології /як категорій/.

Принцип діалогічного персоналізму дає можливість зрозуміти релігійну установку як певну інтериоризацію фундаментальних смислоттєвих питань /як питань "ішого" - Бога, Абсолюту/, їх особистісне продовження і спроба відповіді, що виступає як "екзи-стенціальна віра" /М.Фрідмен/.

За допомогою екзистенціалів "любві", "совісті", "провини", "свободи" та ін. автор прослідковує парадокси людського само-ствердження, заміненого на людську самість, - тобто на структуру буденної свідомості. В своєму прагненні до самототожності, гармонійності й цілісності в подоланні розірваності буття особа шукає опори, виправдання в "трансцендентності" /зовнішньому авторитеті як відчуженій суспільній моралі/, що по суті й спричинило внутрішню розколотість людини. Виявом цього парадоксу людського існування є комплекс вини як мук нечистої совісті. Остання виступає стрижнем морального закону - сфери належного, а не свободи.

Любов - визнання "ішого" як міри всіх речей і абсолютної вартості, як "рідного" в безмежності його можливостей. Чи стануть ці можливості дійсністю, залежить від улюбленого. Якщо він не дає відповіді на заклик, "спокусу" люблячого, то абсолютні вимоги й претензії останнього перетворюються на фікцію, можливості залишаються нереалізованими. Відбувається крах людини в її найвищому духовно-емоційному пориві, що може сприйматись навіть як крах особистості. Тоді остання шукає виходу або в смакуванні свого болю й об"єктивації свого "Я", або в агресивних спробах заволодіти свободою "ішого" поза його волю /що є, по суті, рівними сторонами одного і того ж самого - відчуження/.

Парадокс свободи /в рамках відчуженої іманентності, індивідуалізму/ полягає в тому, що її реалізація через вибір однієї з

можливостей виявляється шляхом до несвободи. Свобода ж вимагає розкриття і реалізації всіх можливостей, універсальності.

Ці парадокси є логікою відчуженості та егоїзму, наслідком сталення до "іншого" як до засобу, об'єкту.

Щоб вийти з ситуації парадоксу, недостатньо тільки саморефлексії, ціннісного звернення до самого себе в абсолютній одинокості. Тут є, певно, необхідним акт принципового й актуального неспівпадання з самим собою, знеслідок якого заперечення "земного" виправдання породжує потребу у виправданні потойбічному /Бахтін/. Це є шлях віри як пошуку того абсолютного "іншого", улюбленця мого й люблячого мене, того "БГД-Я", готового завжди відповісти мені, - того, хто завжди чекає на мене і завжди вибирає мене як абсолютну вартість, прагнучи водночас мого вільного й беззастережного вибору його.

На цьому шляху людина змушена вийти з вихідної структури буденної свідомості, що характеризується такими смисловими опозиціями як вина - невинність, любов - ненависть, свобода - несвобода, опір Богові - покірливість, гріх - добродішність тощо. Через сумнів у смисловій самодостатності цієї світової /людинорозмірної/ світу як неповного, грішного, такого, що закриває вихід у інші онтологічні розмірності, проходить свого роду "очистка" свідомості. Першим наслідком цього сумніву є заперечення права віруючого судити про Бога й справедливості отвореного ним світу. Другим суттєвим моментом є каяття, осуд своєї гордині. Віруючий повинен не шукати в собі свій неіснуючий гріх, а відмовитись від звичних оцінок гріховності й справедливості. Власне, тут йдеться про зміну установки, а, отже, і структури свідомості, - як прориву екзистенціальної ситуації парадоксу. Ця зміна установки не є зміною ствлення до дійсності, а безпосереднім дотиком до Бога, Вищої /абсолютної/ Реальності. Установка на Богоспілкування виникає як відповідь на заклик Бога. Завдяки вірі в Бога та її визначальному місцю в аксіологічному ряді реалітійної свідомості по-своєму перетворюються колишні протиставлення вина - невинності, любові - ненависті, гріха - добродішності тощо. Зміщується також переживання й оцінка віруючим своїх страждань /в термінології дисертанта "болю життя"/, які постають тепер не як порушення "правильної" /з точки зору вихідної структури свідомості/ картини світу, а як феномен, котрий треба пережити, щоб відкрити шлях до Бога.

Актуалізація релігійної установки здійснюється в молитві як інтерпретації інтенції віруючого на Богоспілкування. Це тлумачення здійснюється в акті молитви не для того, щоб той, хто молиться, усвідомлював власні інтенції, а для благодатного очищення останніх і досягнення єдності з Богом. Головне в молитві - діалог Бога і людини як обоїльне прагнення зустрічі, що формує духовний простір між учасниками діалогу. Інтенціональна специфіка молитви тісно пов'язана з вираженням надії.

Зміна установки, описана вище, означає й нове бачення людини, нову антропологічну перспективу. Наша реальна, пряма перспектива в житті /задана структурою буденної свідомості/, є егоцентричною. Вона ставить людину в центр світу, а все інше набуває значення лише в міру того, як співвідноситься з нею. Описана нами зміна структури свідомості /і зміна її аксіологічного ряду/ дає зворотню перспективу, іншу точку відліку, виносячи центр за межі самої людини, роблячи його трансцендентним: не щодо є значимим тому, що включене у мій світ, у мій горизонт світобачення; навпаки, я можу щось знати лише тому, що включений у щось більше, ніж я сам. Християнське смирення не дозволяє людині вважати себе точкою відліку. І вся аксіологія Євангелія виявляється світом зворотної перспективи в порівнянні з цінностями "світу". В центрі християнської проповіді - розв'язаний Христос. Те, що є цінним у світі, і те, чого він боїться, міняються місцями, і хрест стає не ганьбою, прокляттям, а перемогою над владою "світу". І тепер гідність людини утверджується не через її випрадання від несправедливих звинувачень, а через виниклу нову установку на Богоспілкування, тобто через вихід із поцейбічної розмірності.

Нарешті, аналіз релігійної установки підтверджує її цілісно-особистісний характер, коли вона виступає фактором динамізації і інтенсифікації нашого духовного життя /життя /"над-Я" - в термінології М.Фрейда/, свого роду символом як спрямованість свідомості особистості /М.Мамардашвілі/, каналом людського взаєморозуміння /поряд з моральним, естетичним тощо/, утворюючи надпростір і надчас нашого життя, моменти "вічного тепер" в актах духовної смислотворчості.

В третьому розділі - "Християнська парадигма: проблема сучасного прочитання", - маючи на увазі, що термін "парадигма" означає традицію, що успадковується за посередництвом історичних зв'язків, і що власне християнська традиція має своїм предметом переживання

трансцендентного смислу /символічно вираженого/ і передачу досвіду цього переживання, автор робить спробу актуального прочитання християнської символіки /символів гріха, покутної жертви Христа, спасіння, воскресіння тощо/ за допомогою герменевтичного методу. Це змушує дисертанта вступити в діалог з християнською традицією, відкриває можливість розуміння вчення Христа як підґрунтя можливості зустрічі з конкретною ситуацією людини, що живе в певний час, і як тлумачення її власного існування, що здобувається в боротьбі з непевністю в рішенні /П.Тіліх/.

Самі релігійні символи постають як система смисложиттєвих координат, матриця духовного життя особи. Так, скажімо, християнський символ живого, особистісного Бога вимагає рішимості вірующего стати на шлях богоспілкування й дати вільну відповідь на заклик Бога /М.Бердяєв/. Це є шлях віри. Віри - не як світогляду і не як почуття, а як події зустрічі, з якої виникає особисте ставлення людини до Бога. Охарактеризована за принципом буття, а не пізнання, віра виступає як вічне народження "внутрішньої", ідеальної людини в системі особистості, як рух до абсолюту і зустріч з ним, як спосіб подолання загрози відносності, що вічно нависає над людиною /Тейяр де Шарден/, як шлях формування в людині того, що не відміняється смертю /С.Кримський/.

Що стосується філософсько-герменевтичного дослідження віри, то тут потрібно сказати таке. Теологи дійсно праві в тому, що віра не піддається верифікації /чи фальсифікації/ на основі історичних фактів, оскільки вона, так би мовити, не лежить в історичному просторі, а відноситься до сфери духовно-ментальних зрощень /установок/, що виконують смислову, аксіологічну функцію тощо. Але віра виражає себе в символах, що історично склалися і які можна досліджувати з точки зору їх історично зумовленого змісту і, отже, тлумачити, оцінювати, критикувати. В цьому розумінні спроба сучасного прочитання християнської символіки може торкатися віри, навіть слугувати для неї викликом /наприклад, герменевтика віри у П.Рікера/.

Життя у вірі постає в християнському світогляді як фактична можливість реалізації вищих духовних цінностей в процесі здійснення принципів рішимості і свободи волі. Символ Духу, виходячи з вищесказаного, може тлумачитись як принцип будування свого життя згідно з вищими мірками і цінностями - "дарами Духу" /любві, довготерпіння, доброти, вірності тощо/, які роблять людину відкритою

для співіснування з іншими людьми, міняють основу і характер цього співіснування, укоріненого в "надаемому", неутілітарному. В цьому співіснуванні віра постає як така, що чиниться любов'ю.

Досліджуючи символ гріха, автор приходить до висновку про певного роду тотожність відчуження і гріхопадіння як символу універсальної людської ситуації – неминучого переходу людини від невинності до актуалізації відчуття своєї провини. Свідомість гріховності і породжений нею відчай розцінюються як єдина можливість особистісного прериву до Бога. Спасіння виступає як одкровення любові Бога, котрий звільняє людину для самої себе, для життя в самовіддачі, вірі і любові через звільнення від влади "світу", що постає, по суті, не як аскеза, а, скоріше, як дистанціювання щодо світу, враховуючи минулість та умовність всіх своїх зобов'язань стосовно останнього. Діалектика внутрішнього життя віруючого виявляється такою, що саме в усвідомленні своєї немочі і слабості він знаходить цільність і силу для нового життя. Це є "новий образ Адама", прообразом якого був Христос /символ хреста/, діалог з яким /співрозп'яття як подолання пожадлиностей і хіті, страху, визбавлення від страждань/ відкриває можливості нового, власне духовного життя особи /символ воскресіння/.

Стрижнем, осередком філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки, її актуального прочитання є людина /символ "образу і подоби Божої"/, розкриття таємниці її буття. Образ і подоба Бога – це символ, у відповідності з яким людина здійснюється в якості Людини, безперервно створюється /відтворює себе і своє призначення/ в історії, за участю її самої, її індивідуальних зусиль /М.Мамардашвілі/. Апокаліпсис постає не як майбутнє, а як момент вічності в теперішньому, як характеристика адатності людини стати на межу у відмові від Світу, з яким зрослися, і за цієї межі побачити реальність, якою вона є в своїх основах /Чаадаєв/.

Продовжуючи свій аналіз, автор прослідковує в сучасному християнському світобаченні розширення інтимного особистісного відношення до Христа як до спасителя окремої людини, до свідомості того, що індивідуальне спасіння неможливе поза спасінням вселюдським /символ Церкви як духовної спільності людей, що здійснює себе в історії, як зачатку Царства Божого – нового перетвореного буття у складі грішного і недосконалого земного буття/.

Основною єдності християнських Церков є те, що кожна духовна течія християнства /це стосується й інших релігійних напрямів/ є, перш за все, лад чи устрій духовного життя, духовний такт, оволодіння яким і передавання досвіду цього оволодіння є завданням Церкви. В її традиції й Сказанні транслюються, передусім, не форми обрядовості чи форми догмату, не ті чи інші моралізаторські вимоги, той чи інший канон, а онтологічна реальність, та новизна екзистенціальної ситуації, котра пов'язана з появою Боголюдина і Боголюдства.

Взагалі, підсумовує дисертант, сьогодні християнство можливе вже не як система доктрин чи тверджень, котрі повинен оприймати не віру пасивний інтелект, а як спосіб існування та розуміння людини у світі, як віра у невичерпність творчого першоджерела, символічно вираженого й прихованого в людській історії.

У Висновках підводяться підсумки дослідження, окреслюються можливі напрями подальшого дослідження особистісних аспектів феномену релігії.

Основні положення дисертації знайшли відображення в таких публікаціях автора:

1. Трачук Р.Г. Проблема зв'язку часів в релігійній установці // Гуманізм. Людина. Культура: Тези наук.конф.-Дрогобич.-1992.-С.45-46.-0,2 д.а.

2. Трачук Р.Г. Питання історичності буття в релігійному світогляді // Змінюючийся мир і проблеми гуманітарного образования в высшей школе: Тез.укр.науч.-практ.конф.-Вып.І.-Бердянск.-1992.-С.109-III.-0,2 д.а.

3. Трачук Р.Г. Релігійна установа в світогляді українства // Релігійна традиція в духовному відродженні України: Матеріали Всеукр.наук.конф.-Полтава.-1992.-С.28-29.-0,2 д.а.

4. Трачук Р.Г. Огієнко про природу релігійної віри // Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І.Огієнка в контексті українського національного відродження: Тези доп. наук.-теор.конф./до 110-річчя від дня народж./.-Кам'янець-Подільський: Поділля, 1992.-С.17-19.-0,2 д.а.

5. Трачук Р.Г. Природно-історичний процес і проблеми релігійного світогляду // Природа. Людина. Етнос.-Тези теор.семінару.-Луцьк.-1998.-С.88-89.-0,2 д.а.

6. Трачук Р.Г. Релігійний чинник в контексті сучасної духовно-культурної ситуації в Україні // Матеріали Круглого Столу "Історія релігій в Україні". - Київ-Львів. - 1998. - С. II7-III6. - 0,2 д.а.

7. Трачук Р.Г. Собор у собі // Людина і світ. - 1994. - № 7. - 0,5 д.а. /в друці/.

8. Трачук Р.Г. Пошуки абсолюту в релігійному світогляді і проблема свободи совісті // Церква і соціальні проблеми: Матеріали міжнр. наук. конфер. - Львів. - 1992. - 0,6 д.а. /в друці/.

462584

ЛІНБ ім. В. Стеф
АН України

AB 29.840

Книг. арх. ФПУ. Заг. 807-80.