

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

УДК 130 (231)

О.В.Марченко

### ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ БОГА

*У статті відстоюється думка, що людині притаманний одвічний онтологічний потяг до Абсолюту, екзистенціально укорінений в самому людському бутті, що надає існуванню людини трансцендентного характеру, конститує особу, її унікальну одиничність та індивідуальність, завдяки чому формується духовне життя індивіда.*

**Ключові слова:** духовність, священне, екзистенція, трансценденція, Бог, Абсолют.

Культура людства у всіх своїх історичних перетвореннях завжди була і залишається насамперед людською реальністю, що розкриває внутрішній світ людини – її життєві цінності, нарешті, сенс її буття. Кожна людина є самоцінною, вільною особою, що прагне до самореалізації відповідно до глибинних інтенцій своєї власної сутності. Людина впродовж віків пройшла певний шлях, який поступово провадив її до зустрічі з істиною і до глибшого її пізнання. Цей процес відбувався насамперед у сфері самопізнання особи, адже саме через самопізнання, самовизначення людина окреслює краєвид свого життя і створює певні можливості його. Різним аспектам людського самовизначення у світі притаманна власна зобов'язуюча сила, а всі разом вони становлять цілісне смислове поле культури, в якому особа торує свій неповторний шлях від безпосередності індивідуального буття до загальнолюдських цінностей і далі – до трансценденції, а то й – до Бога.

Тому пошук неба для неї, як відзначає С.Кримський, має принциповий, навіть надрелігійний сенс. Адже людина не може жити тільки відносним, плінним, усім тим, що має минати, заперечуватись, гинути. Корабель у бурхливому морі не може орієнтуватись на зорі, які падають, і рухається за вказівкою сузір'їв, які вважаються незмінними. Так само і людські спільноти можуть утворюватись та існувати, коли люди припускають, що не все, зроблене ними, заперечується смертю чи є відносним, гідним постійного трансформування. Життя людини потребує того, що вважається абсолютним, тобто здатним виходити за обрії швидкоплинного буття [Див.: 3].

Слід відзначити, що проблеми формування духовності особистості, її світоглядного самовизначення, набуття нею антропологічної цілісності й повноти стають предметом зацікавлення сучасних вітчизняних дослідників (Т.Аболіна, Є.Андрос, Є.Бистрицький, М.Булатов, П.Гайденко, С.Кримський, О.Лосєв, В.Малахов, Є.Мулярчук, С.Пролеєв, І.Степаненко та ін.). Суттєвий інтерес в світлі досліджуваних проблем представляє релігієзнавчий аналіз онтологічних засад духовності, релігійності в її антропологічному вимірі, який знаходить своє відображення, зокрема, в працях В.Долі, Є.Дулумана, М.Заковича, А.Колодного, Б.Лобовика, В.Лубського, О.Онищенка, М.Рибачука, П.Сауха, Л.Філіпович, С.Хоружого, А.Чернія, В.Шердакова.

**Метою даної статті** є дослідження проблеми екзистенціальної вкоріненості ідеї Бога в людському бутті.

Ясне усвідомлення конечності, обмеженості свого індивідуального існування – важливий крок особистості на шляху до вищих загальнолюдських смислів. Тільки почувши “поклик” нескінченності і лише усвідомивши свою обмеженість і конечність, здатна вона моральнісно сприйняти нескінченність оточуючого її життя. Приймаючи

конечність, людина прагне знайти ті смислові містки, що з'єднують її з існуванням інших людей, світу, із буттям в цілому. Людське існування, таким чином, отримує сенс у певному переважаючому його смислового цілому. Сама моральність постає як надання сенсу конечному буттю людини й сутнісно є подоланням його обмеженості. Для людини, що збагнула конечність свого буття і марноту нескінченності (а кожну людину хвилює, не дає спокою обмеженість її існування в часі), вперше стає можливим пошук у бутті абсолютного як довершено-субстанційного, яке б надало сенсу і конечності, і потенційній нескінченності, до якої включене її існування.

Культурною формою, в якій існують онтологічні межі і в світлі яких людське життя набуває спрямованості і сенсу, – є сакральне (священне). Найбільш яскраво священне проявляється в сфері релігійної свідомості, хоча, безумовно, до неї не зводиться. Проявами сакрального можуть бути різні реалії: моральні норми, погляди на світ, істини, люди, предмети, події тощо. Сакральне в своєму культурному значенні – це форма прилучення людини до граничного і позамежного в бутті, до того, що певним чином задає і вичерпує сенс людського існування. Значення священного набуває те, чим людина не може довільно розпорядитись, але чим вона повинна за своєю суттю бути. В сакральному актуалізується людське достоїнство буття, що виражається такими поняттями як “вищі цінності” культури, “сенсожиттєві цілі” людини тощо.

Традиційно вітчизняні мислителі вбачали велич людини в її здатності усвідомлювати власні межі і, поглиблюючи подібне усвідомлення, перевершувати їх. Людське буття завжди спрямоване за межі самого себе, завжди спрямовується до сенсу. Причому, питання про сенс життя – це не питання знань, інформованості людини, це питання її духовного становлення. У цій царині буття особистості основний акцент зміщується з того, що людина хоче мати і як вона цього може досягти, на те, чим вона є і чим вона може стати.

Питання сенсу життя, як одного з найсуттєвіших, “найневідкладніших питань” (А.Камю) та його важливості для людини і впливають, насамперед, з її спроб розв'язання проблеми тимчасовості власного буття у цьому світі, конечності його і невідворотності смерті. Водночас, питання сенсу життя, сама можливість і виправданість його постановки тісно пов'язані з не менш важливою проблемою – проблемою морального відношення до вищої реальності в контексті загального морального світовідношення особистості. При всій обумовленості конкретних життєвих відношень людина випробовує себе в горизонті абсолютного. Вона завжди передбачає – хочемо ми цього чи ні – абсолютне, як умову власної можливості, яке утворює останню і безумовну смислову основу людського буття.

Індивіду притаманний одвічний онтологічний потяг до Абсолюту, що й надає йому трансцендентного характеру, завдяки чому формується його духовне буття, що конститує особу, її унікальну одиничність, індивідуальність. Як зазначає М. Гайдеггер, “ми існуємо і поки ми існуємо, ми завжди очікуємо чогось. Нас кличе Щось як ціле” [9, 330]. Тому розуміння людського буття як самовизначення людини в світі з необхідністю приводить до висновку, що тотожності з собою людина досягає у формі відкриття абсолютних начал буття. Зрозуміло, Абсолют за своїм змістом – не може бути чимось похідним від людини. В той же час, тільки із особистісного відношення до абсолютного виникає абсолютність етичних координат, без якої не може бути ніякої повноти самосвідомості. Людина розуміє, що щось людське в ній присутнє в тій мірі, в якій встановлено зв'язок з чимось позачасовим, що лежить поза природою.

У своєму абсолютному значенні ті чи інші начала буття відкриваються людиною; відкриваючи їх, вона встановлює особистий зв'язок з абсолютним і стає причетною до Абсолюту, а не просто визначається ним. Свобода як атрибутивна властивість буття людини якраз і виражається в тому, що за тим, що людина відкриває в якості

абсолютного, можна характеризувати саму людину, якою вона є, чим наповнене її життя і які можливості її долі.

З нашого погляду, цінності, якими керується людина, стають абсолютними для неї, коли вони приймаються як такі, що надають сенсу самому її буттю. Цінності є абсолютними тоді, коли для людини не керуватись ними – означає втратити автентичність власного буття, коли переступити через них означає “втратити себе”. Імператив особистісної самореалізації вимагає від людини постійного виходу за рамки наявного буття, принципового неототожнення себе з ним. Сутність людини включає в себе її спрямованість зовні, на щось чи когось, на справу чи на людину, на ідею чи на особистість. І лише оскільки ми інтенціональні, постільки ми і екзистенціальні; лише в тій мірі, в якій людина духовно співприсутня чомусь чи комусь, духовній чи іншій сутності, лише в міру такої співприсутності людина співприсутня собі. Тим самим людина взагалі є людиною тоді і настільки, коли і наскільки вона як духовна істота виходить за межі свого тілесного й душевного буття, **“людина – це істота, яка перевершує саму себе і світ”** [10, 60].

Існування людини є екзистенцією, або існуванням, яке виходить за межі свого природного буття, є здатністю трансцендувати з окреслених виявів людської часовості у позачасове, вічне. Як екзистенція, що постійно трансцендує себе з наявного буття в істинно суще, людське буття є вільним. Свобода кожної екзистенції виявляється й реалізується в її трансценденціях. Особисте життя набуває дійсної значимості за умови співвіднесення з абсолютною, безумовною, трансцендентною цінністю, яка існує об’єктивно і в той же час пов’язана з порухами людської душі, визначає спосіб людського буття.

Для збереження канонів моральності виявляється необхідним звернення до вищих рівнів ціннісної ієрархії моральної свідомості, підняття над ситуативною етикою до безумовності морального імперативу. Тут вимога морального піднесення одержує новий контекст вживання і значення, що виходить за сферу моралі до ширшого постулату екзистенційного крещендо, який як у вітчизняній, так і в сучасній західній філософії найбільш рельєфно сформульований в концепції життя як наростаючої кульмінації, як сутнісного для людини прагнення піднятися до чогось більшого, ніж життєва даність (Г.Марсель). Моральність набуває реального підґрунтя тільки в силу нашого внутрішнього зв’язку з Богом, тільки в якості “Я-з-Богом”, я – вічний.

Не можна шукати тільки саму себе і прагнути тільки до себе, шукати треба того, хто вищий мене самого, і до нього прагнути. Потрібно, щоб було куди сходити, щоб були гори, тоді лише життя набуває сенсу. Коли людина усвідомлює в собі надособистісний зміст життя, вона усвідомлює свою належність до великого цілого і найменше в житті пов’язує з великим. Особистість існує лише в тому випадку, якщо існує надособистісне, інакше вона розчиняється в тому, що нижче неї. Людина стає людиною, долаючи себе; за словами М.Мамардашвілі, особистість в нас – “це такий вимір, до якого **входимо, виходячи із самих себе**”, вона передбачає існування надособистісних цінностей й зростання до надособистісного буття; свідомість передбачає надсвідомість, душа живе й рухається духом і духовним життям.

У вітчизняній духовній традиції в якості такої самоцінності, що все в собі містить і ні до чого не зводиться, в якості останньої основи, трансцендентного зосередження і верховної інстанції буття постає Бог. Людина існує тому, що є Бог і що вона може до Бога рухатись, уподібнюватись Йому, і Бог для людини тут не ідея, а “першопочаткова присутня духовна реальність... що впливає з безпосередності й таємниці існування” [1, 46], реальність, що переживається в живому досвіді віри. Саме віра є невід’ємною формою онтологічного самовизначення людини, даючи їй безпрецедентну можливість закріпитись, утвердитись в трансцендентному абсолютному. Людина відчуває гостру

потребу в безумовно міцній самоутвердженій основі для свого існування, і ця основа є тим, що ми називаємо “Богом”. І ця потреба, на думку Е.Фромма, це усвідомлення своєї власної недостатності належить до самої сутності людини: “немає жодної людини, – відзначає він, – яка б не мала релігійної потреби – потреби в системі орієнтації і об’єкті для служіння...” [7, 160]. М.Шелер в одному з своїх ранніх трактатів твердив, що справжня людина починається з “Богошукача”, а С. К’єркегор писав, що “без релігії не може витримати жодна епоха”, що коли ми забуваємо, що означає релігійно існувати, тоді – забуваємо й те, що означає людяно існувати. Згідно з твердженням С. Франка, “людина є людиною саме тому, що вона є щось більше, ніж емпірично-природна істота; ознакою людини є саме її надлюдська, боголюдська природа. Людина не тільки знає Бога. Це знання – релігійна свідомість – є її суттєвою відмітною ознакою, тому людину можна прямо визнати як ту тварну істоту, котра має свідомий внутрішній зв’язок з Богом” [6, 76-77].

В цьому відношенні необхідним є усвідомлення того, що релігія не є (або не повинна бути) “властивістю” суспільства в дюркгеймівському сенсі. Релігія у якості цілісного феномена духовно-практичної діяльності, духовно-практичного ставлення до світу є способом трансцендування й прилучення до надіндивідуальної сутності з метою подолання індивідуальної конечності. Вона є істотною частиною людської свідомості, сутнісно живим, безпосереднім, особистим відношенням людини до Бога, споконвічною потребою в спорідненості з кимось іншим, екзистенційною потребою протистояти неминучості страждань та смерті. В релігії здійснюється пошук над-сущого як належного й жаданого. Тому її образи відіграють роль ідеалу, що заперечує нищість буденного і робить належне горнім, взірцем і метою діяльності, сенсом існування індивіда. Будучи спрямованою на абсолютне як довершено субстанційне, релігійне відношення характеризує здатність особи пережити можливе як дійсне, давати віруючому розраду і обнадіювати його, без чого немислиме ніяке релігійне виповнення сущого.

Віра, поєднуючи любов з надією, забезпечує сприйняття майбутнього як очікуваного і шуканого, як здійснення чекань, сподівань і жадань як ідеалів справді людського життя, утверджує здатність людини розглядати себе у “дзеркалі вічності” [3]. Найглибші генетичні корені віри лежать саме в оберненості (“інтенції”) людської свідомості до майбутнього. Це пояснюється тим, що людина екзистенційно відрізняє свою сутність від свого буття. Її сутністю є її свобода, свобода стати іншою, перевершити й преобразити саму себе. У вимірах часу – минулого, теперішнього і майбутнього – єдиний вимір свободи – майбутнє. Щоб змінити щось у теперішньому, потрібен “прорив” у майбутнє, у свою свободу, у незалежність від наявних (що не відповідають нашій сутності) обставин.

Релігія виносить вертикаль служіння за межі приватних, безпосередніх відносин між людьми. Як відомо, будь-яка замкнена на себе даність, врешті-решт, вмирає. Тому на стадії росту людина особливо потребує того, щоб відчувати себе у складі більш загальної і потужної цілісності, котру і уособлює Бог. Бог і духовність пов’язані так тісно, що в історії філософії виник специфічний “моральнісний” доказ буття Бога, в якому стверджується, що Бог є необхідним постулатом існування людського духу (в термінології І.Канта – практичного розуму). З іншого боку, якщо людський дух існує, значить, Бог є.

Свого часу Нільс Бор помітив, що людство за всю свою історію зробило два великих відкриття: одне – що Бог є, а друге – що Бога немає. І в пошуках кінцевої істини, яка започатковувалася власне тоді, коли люди ледь навчилися висловлювати свої думки й почуття через систему знаків і символів, здійснюється їхнє життя. Мабуть, ця глибинна, але важка в плані реалізації потреба розкрити таємницю власного буття через розв’язання цієї надскладної світоглядної проблеми і становить суть людського. Тому життя наше набуває

непривабливих, спотворених форм, біднішає, а то й зупиняється, коли ці найважливіші світоглядні питання перестають бути життєво важливими як на теоретичному, так і на буденному рівнях свідомості. Вони свідчать про невтомну працю душі в пошуках істини, яка єдина лиш спроможна задовольнити найглибші найсуттєвіші потреби людини, вказати їй реальний шлях буття. Та до цієї істини кожен з нас мусить прямувати власною дорогою – дорогою людини, яка прагне допомагати іншому ставати на шлях духовного зростання, задоволення найглибшої і найсправедливішої потреби власної душі.

Людині як чуттєвій істоті потрібна екстраполяція у вічність, щоб подолати свою конечність. В цьому контексті духовність – це зв'язок конечної чуттєвої істоти з надчуттєвою нескінченністю. І одне лише усвідомлення цього зв'язку дає людині реальну підставу розглядати себе з точки зору вічності й таким чином дозволяє їй шукати собі вічного призначення в світі. Тоді з'являється перед людиною нескінченне завдання вростання в вічність, яке рівнозначне прагненню уподібнитися Богові, духовного сходження, звільнення від влади дурного, нещасного, безглузкого життя світу.

Те, що робить людину людиною – начало людськості в людині – є її Боголюдськість. Бог є найближчим чином те, в чому людина відчуває потребу, – начало, якого бракує людині, тобто трансцендентне їй; і поза цією свідомістю трансцендентності немислима сама ідея Бога, як, до речі, і ідея самої людини. Адже людина “додає до своєї власної сутності” те, що вона любить, у чому знаходить сенс життя – перетворює це на “невід’ємну сутність свого буття” [5; 189, 302]. Бог, будучи першоджерелом і центром реальності, одночасно пронизує всю реальність, неначе випромінюючись в її всеохопній повноті. А так як до сфери реальності належить і людина, то Бог в цьому аспекті свого буття пронизує і людину, випромінюється в ній, присутній в ній, і, відповідно, одночасно іманентний їй. Тому, оскільки людина є реальністю, Бог, або точніше, начало божественності “*конститутивно* належить до *сутності* людини, як і її *самосвідомість* та *свідомість світу*” [10, 91].

Релігійна реальність відкривається як реальність персоналістична. Не безособове Ніщо, не онтологічно переповнене Буття, не Даність (Гайдеггер), а жива Особистість звернена до людської особистості в досвіді богоспількування, Особистість, що зв'язує “Я” з іншими людьми. Підґрунтям принципу персоналізму, що відображує провідні тенденції розвитку вітчизняної релігійно-філософської думки й сприяє визнанню онтологічної значимості людини та укоріненню уявлень про особистісний характер взаємин людини і Бога, було визнання особи Бога первинною творчою реальністю й вищою духовною цінністю, а всього світу – результатом її активності.

Людина безпосередньо зв'язана живими особистими узами з творцем всього сутнього, оскільки Особистість Бога передбачає і особисте до себе відношення. Через можливість безпосереднього спілкування з духовною суттю першобуття особа набуває нового, трансцендентного виміру, щодо якого всі люди визначаються принципово рівними між собою. Власне сутнісна рівність всіх людей знаходиться виключно на тій глибині, на якій кожному, виходячи із свободи, відкритий через моральне життя шлях до Бога.

Духовність віками означала зверненість людини до Всевишнього, до трансцендентного начала світу: міфологія і релігія були одвічними і навіть певний час єдиними формами культури, в яких відбувалось осмислення й впорядкування світу і людського життя. До цього часу зберігається асоціація із спрямованістю вгору, з соборним шпилем, зі світлом, вільним простором неба – це стародавня образність культури, де дух завжди пов'язувався з вертикальною структурою світу. Духовність – це “завжди заклик “зверху” здійснити те, що не здійснюється саме по собі, наявним чином, заклик, що потребує, однак, індивідуального розшифрування” [3, 349].

В означеному контексті духовність виступає як спосіб своєрідного самобудування особи, якщо, як відзначає С.Кримський, “під нею розуміти не тільки неповторність

внутрішнього світу індивіда, а й індивідуальну неповторність нації, бо вона сама є історичною особистістю” [3, 349], як вихід до найвищих ціннісних інстанцій власного конституювання, як вияв онтологічно притаманного прагнення до свободи, в якій безпосередньо проявляється співпричетність людини граничній духовній реальності й зливаються воедино мирські і сакральні виміри. Якщо світогляд передбачає вибір способу життя, то духовність пов’язана з вибором свого власного образу. А це завжди тривожна й сповнена несподіванок подія, що вимагає етичної рефлексії. Духовність – це здатність переводити універсум божественного буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі [3, 350], здатність будувати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність людини, її свобода від жорсткої залежності від перипетій повсякденного буття.

Для того, щоб існувати в просторі світобудови, сама людина (її індивідуальне життя) повинна набути особливої якості, а саме стати *особистістю*. Категорія особистості виступає в християнській антропології ключовою і центральною, проте належною горизонтові не тутешнього (тварного), а досконалого (божественного) буття – такою, що становить для людини не даність, а завдання, предмет прагнення. Особистісні риси, володіння особистістю притаманні тільки Богові; людина не є особистістю, але її єднання з Богом, обоження, яке постає як благодатне преображення людської природи, її богоуподібнення (“хто хоче стати милим богові, неодмінно має наскільки можливо йому уподібнитись”), означає водночас і здобуття нею особистої природи, становлення особистістю, “лицетворення”.

Тільки в Богові і завдяки йому можна знайти шлях до себе, до іншого і до істини свого існування. Любов – промінь, який освітлює шлях людини й не дає їй заблукати в темряві; християнська любов – це фундаментальна позиція особистості в бутті, подолання самовідчуження людини, фактор формування особистості, розвитку її духовності, прориву повсякденності і виходу до першооснов буття. Ось чому ап. Павло міг сказати у своєму гімні любові, що “ніколи любов не перестає” (1 Кор. 13:8). Любов не перестає тому, що вона є устремлінням до досконалого, до абсолютного, до вічного; вона є самим переживанням вічної досконалості.

На шляху до здійснення моральних ідеалів людина не лише поєднує в собі теперішнє і майбутнє, а й вже живе вічним. Це вічне мислиться в безумовно моральному ідеалі і є в людському уявленні нескінченно майбутнім, а з іншого боку, таким, що має нескінченну в собі цінність, яка ніколи не вичерпується. Віра в нескінченне буття особистого духу, по-перше, виправдовує прагнення людини до нескінченного майбутнього, а, по-друге, надає особистому духові безумовної, незалежної від часу, цінності, яка мислиться в моральному ідеалі і в прагненні до реалізації якої полягає сутність моральної діяльності людини.

У християнстві саме прагнення до вдосконалення засвідчує те, що людське існування не є виключно земним, обмеженим і кінцевим, а таким, що переходить межі конкретного людського буття, спрямовуючись до вершин божественної досконалості. Так, наприклад, на думку Ф. Аквінського, самовдосконалення людини не було б без актуально існуючої досконалості Бога, що є для Аквіната одним з доказів його буття. Не зайве згадати, що й в античні часи у людському прагненні до самовдосконалення вбачалось виходження поза межі, у яких від народження опиняється людина. В діалозі “Федр” Платон наводить міф про те, що до земного життя людські душі були крилаті, і в небесних сферах їхньому спогляданню була відкрита досконалисть. Опинившись у тілі, душа прагне тієї необмеженості, досконалості, яка була їй відома до падіння у тварне існування. Так і моральність є переходом поза межі, трансцендуванням.

Оскільки істинна природа людини в усій її повноті була прийнята Сином Божим при втіленні, постільки, як вважає християнство, і наша людська природа, в усій її

цілісності й повноті, може преобразитись і поєднатись з Богом, а ми зробитись “учасниками Божої Істоти” (2 Петр. 1:4). В Христі абсолютне особистісно в усій повноті (Див.: Кол. 2:6-11) поєдналося з відносним, внаслідок чого стає можливим онтологічне обґрунтування етики, в межах якої особистість людська перестає усвідомлювати себе чимось випадковим, “закинутим”, набуває нового (надзвичайно високого) онтологічного та особистісного статусу. Виходячи з того, що сенс втілення Бога в людину полягає в її обоженні, східні отці церкви як і вітчизняні мислителі, представники гуманістичного напрямку, визнавали, що потенція такого обоження з самого початку притаманна людині: “Бог для того й став людиною, щоб людина стала Богом”. Людська природа повинна поєднувати в собі момент, в якому людина є окремою, відмінною від Бога конкретною істотою, з моментом, в лиці якого вона є істотою потенційно богозлитною. Людині “із середини” відкривається нова реальність, яка, незважаючи на інтимну близькість до особи, виступає лише як потенція, що володарює над нею й цим засвідчує свою трансцендентність.

Умовою єднання з божеством є первинна вкоріненість божого єства в людській природі, в серці людському; бо “тут, в цій граничній точці лежить наша богоподібність, тут ми і боги, і сини Всевишнього” [2, 75]. Бог є одвічно присутнім всередині людини, завдання якої полягає лише в своєрідній самоактуалізації божественного, пробудженні власними зусиллями божественного зародка в глибинах власного серця. Знаходячи, пізнаючи в собі Бога, людина стає “місцем Бога”: тому Г. Сковорода постійно повторював “пізнай себе”, “побач самого себе”, “слухай себе”, “поглянь у себе самого”.

Те, чого бракує людині і що вона набуває тільки в Богові, є в потенційній формі найглибшою і найінтимнішою сутністю її власного “я”. Людина може шукати і може знаходити останнє задоволення в шуканому тільки тому, що вона потенційно одвічно наділена тим, що вона шукає, більш того – сама є значною мірою тим, що шукає. Як говорить Платон: як ми не могли б бачити Сонця, якби наше око не було подібним йому, так ми не могли б шукати і сприймати Бога, якби не були богоподібними.

М. Фуко слушно зауважує, що означена традиція бере свій початок в роботах Сократа і Платона, і надалі характеризується тим, що “турбота про себе” “набуває своєї форми і завершення в самопізнанні”, і що це самопізнання вимагає визнання “божественного начала” в людині. “Пізнати самого себе, пізнати божественне начало, знайти його в собі, – пише М.Фуко, – це, я вважаю, є основоположним в платонівській та неоплатонівській формі “турботи про себе”” [8, 285]. Таким чином, народження європейської індивідуальності відбувається тоді, коли людина починає звертатись до самої себе, працює з собою сама, відчуває себе розмірною Богові і світові.

Отже, основна філософська парадигма становлення людини щодо світової основи (Бога) полягає в тому, що ця основа не є чимось суто зовнішнім для людини, котра як духовна і жива істота є щоразу лише, як зазначав М.Шелер, “*частковий центр духу і поривань “через себе сутнього”*” [10, 93]. Першосутнє осягає себе самого в людині, в тому ж самому акті, де людина бачить себе вкоріненою в ньому. Зустріч людини з Богом є виявленням її одвічного, нерозривного зв’язку з ним. Бог відкривається їй всередині, в останній глибині її самотнього “Я” – чи вона відкривається Йому там, в цій останній глибині. Бог, таким чином, є таке “Ти”, яке є неначе найглибшою основою власного “я” людини.

Буття людини з Богом є внутрішнім, глибинним, потаємним, а не якоюсь об’єктивною “поведінкою” чи “порядком” життя, “сукупністю вчинків”, які можна було б визначити. Моєму буттю-з-Богом властива лише здатність відкриватися зсередини, осягати саме себе власним внутрішнім світлом. Моє буття-з-Богом є одинично-конкретним, чітко індивідуальним, неповторно-єдиним. Для Г.Сковороди, як і для К’єркегора, “життя з Богом” є не що інше, як “жити наодинці з самим собою”. “Бог біля тебе, з тобою, в тобі, – писав Г.Сковорода, – всередині нас – священний дух”

[4, 385]. Не дивлячись на всю схожість духовного досвіду, що випливає як із спільності природи людини, так і з абсолютно єдиної і всеосяжної “природи” Бога, кожна, по суті, особа має своє особливе буття-з-Богом, яке не вміщується у відомі параметри загальних правил чи загальних закономірностей. Тому Бог, якого шукає людина, не буде джерелом морального зобов’язання, автором приписів, який би мітив печаттю Абсолюту її етичний досвід.

Отже, людина є насамперед істотою, що має внутрішній світ, духовність, свою долю та зверненість до вищих цінностей, до Бога. Акт внутрішнього спілкування з Богом збагачує особистий внутрішній світ людини необхідними екзистенційними істинами, що формують її духовність, упереджуючи, застерігаючи особу від збочення до бездуховної емпірії буденного життя. Життя-з-Богом є для людини не лише джерелом її духовності, а й формою певного онтологічного опертя, ґрунтом абсолютної реальності, системою орієнтирів і в навколишньому світі, й у власному бутті. До того ж, життя-з-Богом гарантує людині опертя не лише сьогодні, а і в майбутньому завдяки ідеї безсмертя душі, що мислиться як атрибут тілесно-духовної істоти і стосується її цілісності.

Духовність дає змогу особистості перетворювати засвоєння зовнішнього світу на шлях до самої себе, на шлях, який є найдовшою дорогою, яку проходить особа в житті. Для індивіда – це пошук найвищих цінностей, що, за словами С.Кримського, намагнічують душу вічності.

#### Література

1. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
2. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике / Борис Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С.62-87.
3. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Кримський. – К.: Вид. дім “Киево-Могилянська академія”, 2008. – 367 с.
4. Сковорода Г.С. До Кирила [Ляшевецького] / Григорій Сковорода // Сковорода Г. Повн. збір. тв. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.382-385.
5. Фейербах Л. Лекции о сущности религии / Людвиг Фейербах // Фейербах Л. Избр. филос. произв. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С.490-810.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества / Семен Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
7. Фромм Э. Психоанализ и религия / Эрих Фромм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.143-221.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта / Мишель Фуко // Социо-Логос. – М., 1991. – Вып. 1.
9. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993.
10. Шелер М. Положение человека в Космосе / Мартин Шелер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С.31-95.

#### **Аннотация. Марченко А.В. Экзистенциальные предпосылки формирования идеи Бога.**

*В статье обосновывается мысль, что человеку присуща извечная онтологическая потребность в Абсолюте, экзистенциально укорененная в самом человеческом бытии. Это придает существованию человека трансцендентный характер, конституирует личность, ее уникальную единичность и индивидуальность, благодаря этому формируется духовная жизнь индивида.*

**Ключевые слова:** *духовность, священное, экзистенция, трансценденция, Бог, Абсолют.*

#### **Summary. Marchenko O.V. Existential conditions of the idea of God.**

*In the article the idea that a person has a primordial yearning for the Absolute is substantiated. This yearning is rooted in the most existential of human being. This gives a transcendent character to human nature, helps person to make herself, her unique individuality and oneness, and thus formed the spiritual life of individual*

**Key words:** *spirituality, sacred, existence, transcendence, God, Absolute.*

*Надійшла до редколегії 26.10.2010 р.*