НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

КЛОЧКО МИКОЛА ОЛЕКСІЙОВИЧ

УДК 316.4

ОСЯГНЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО В ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник –
доктор філософських наук, професор
АНДРУЩЕНКО Віктор Петрович

КИЇВ – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП 3
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛОЗНАВЧА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ 12
1.1. Тенденції осягнення божественного в людському бутті в історії філософії ...12
1.2. Обґрунтування понятійно-концептуального апарату та методології дослідження 63
Висновки до розділу 1 80
РОЗДІЛ 2. ОСЯГНЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО В РАЦІОНАЛЬНИХ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНИХ ПАРАДИГМАХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ 82
2.1. Плюральність теологічних концепцій божественного 82
2.2. Взаємодія культурно-антропологічних, психологічних та соціологічних концепцій божественного 109
Висновки до розділу 2 146
РОЗДІЛ 3. ОСЯГНЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО В КОНТЕКСТІ ТРАНСЦЕНДУВАННЯ 148
3.1Осягнення божественного в міфолого-лінгвістичному контексті 148
3.2Філософське та релігійна культури як вихідні засади утворення категорії божественного 172
Висновки до розділу 3 178
ВИСНОВКИ 180
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 183

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Розвиток сучасних типів культур і характерних для них типів світовідношення вступив у період, коли уявлення про божественне і способи його осягнення служать не тільки для інтеграції людства, але й для його дезінтеграції. Поліваріантність способів розуміння феномену божественного часто використовується прихильниками конкретного способу його осягнення і зумовленого цим культу для розпалення релігійної ворожнечі. Саме виявлення формування способів сприйняття людиною феномену божественного покликане принципово змінити не тільки образ світу й образ себе як людини, а й образи людських спільнот і світу в цілому.

Виходячи з цього, особливої актуальності в цьому дослідженні набуло питання цілісного філософського узагальнення та розробки концептуального підходу до проблематики феномену осягнення божественного, адекватного сучасному періоду розвитку філософської антропології та філософії культури, у якому відбувається активна інтеграція знань про антропокультурні та соціокультурні виміри феномену божественного.

Актуальність звернення до проблеми осягнення божественного в різних вимірах буття людини та культури значною мірою зумовлена необхідністю осмислення єдності раціонального та ірраціонального вимірів у процесі трансцендування як фундаментальної риси людської природи. Абсолютизувавши «раціо», раціональну світобудову і раціональність людини зокрема, певні традиції сучасної філософії відкинули конструктивні й креативні форми ірраціонального та містичного, до яких слід віднести й уявлення про божественне як надприродне. Звідси бачимо культ раціональності в сучасній філософській антропології та філософії культури, у світлі яких культура розглядається як похідне від раціонального освоєння світу, як продукт раціональної теоретичної і практичної діяльності людини.

Обмеженість і часткова неефективність багатьох методологічних підходів, які не враховували, що обмеження ірраціональності є складовою загальнолюдської проблематики світовідношення, призводить до необхідності

формування нових теоретичних і методологічних способів осягнення такого соціокультурного феномену, як божественне. Адже божественне як складова ірраціональності людського світовідношення певною мірою детермінує весь хід коеволюції природи та суспільства, історичного розвитку людства загалом. Вплив такого чинника, як осягнення божественного, відчували на собі майже всі форми людської активності: філософія, релігія, наука, мистецтво, право, мораль, економіка, політика тощо. Виходячи з усього вищезазначеного, на нашу думку, виникає необхідність запропонованого дослідження.

Ступінь наукової розробки проблеми. Осягнення божественного в людському бутті зазвичай вважають фактом переважно релігійної культури. Насамперед, саме у сфері релігії існує й активно функціонує комплекс уявлень про божественне і переживання божественного в образах богів і Бога.

На відміну від релігії у філософії маємо божественне як категорію мислення, яка виділяється поряд з образами багатьох божеств або єдиного Бога, що є притаманними релігійній культурі. Категорія божественного у філософії означає не лише надприродну істоту або креативну силу, але й охоплює концептуальне поле осмислення абсолютних законів світобудови. Цю тенденцію ми спостерігаємо в усіх культурах, особливо в античності – як у Давній Греції, так і в Римі.

Так Геракліт постулює, що Бог – це розумний вогонь, називає людей «смертними богами», а богів – «безсмертними людьми», натякаючи на спільне божественного і людського – духовну складову. Мислителі античності значною мірою усвідомлюють божественне в опозиції «Хаос – Порядок». Для Платона Хаос – це такий стан матерії, якого не торкнулося божественне. В Аристотеля маємо вчення про божественне завдяки концепту «форма форм». Прокл використовує матрицю тріади для характеристики способів сходження до божественного: любові, істини, віри. Філон Александрійський визначає божественне через поняття Логосу.

Августин Блаженний постулює принцип Божественної Любові. Василь Великий формулює засадничу для антропології ідею гідності людини, що набула

гучної слави в ренесансному гуманізмі та дозволяла усвідомити єдність людського і божественного.

Ф. Петрарка усвідомлює єдність людського і божественного також через поняття людської гідності, яка виявляється у факті створення людини за образом і подобою Божою – і в устрої її тіла, і в безсмерті душі. Дух людини, за Т. Кампанеллою, є породженням Божества, тому людина є божественною істотою, яка внаслідок такої своєї сутності стоїть вище тварин.

Для низки філософів Нового часу божественне корелює зі станами страху і надії, що можуть породжувати невігластво й одночасно породжуються невіглаством. П. Гольбах вважав, що невігластво робить людину забобонною. Для Спінози страх і надія – це хаос, який примушує людей вірити «чому завгодно». П. Гольбах, М. Монтень та інші просвітники стверджували, що релігійне освоєння божественного в його формах, що набули розвитку в Новий час, уже не містило мораль у своїх засадах і не сприяло моральності, а навпаки – коливало й руйнувало її.

У своїй етичній концепції І. Кант обґрунтовує необхідність практичного застосування трансцендентальних ідей виходячи з морального закону і доведення буття Божого. Для Г.В.Ф. Геґеля філософія має осягнути божественне в понятті як Ідею та Абсолютне.

У творчості Л. Фейєрбаха свідомість Бога є самосвідомістю людини, пізнання Бога – самопізнанням людини. Бог є одкровення внутрішньої сутності людини, вираження її Я. Подібна інтенція осягнення божественного в людському бутті продовжується у волюнтаризмі Ф. Ніцше, який заміняє образ та ідеал Бога в людському бутті образом та ідеалом Надлюдини.

У філософській антропології М. Бубера божественне є трансцендентним, але ця трансцендентність іманентна світу, суспільству, людині. У такому ж річищі осягає феномен божественного і С. Булгаков. На його думку, божественне, Бог – це і дещо іншоприродне, чуже зовнішньому світу та людині, трансцендентне, і водночас відкривається релігійній свідомості, торкається її, входить у її єство.

М. Шелер усвідомлює взаємодію людського й божественного через категорію «дух», яка виражає «вихід за межі природи і біологічного життя». У філософсько-антропологічному вченні М. Шелера дух дає можливість людині стати співтворцем Бога через феномен абсолютної цінності. Мотив духовно-творчого поєднання людини і Бога зустрічається у творчості М. Бердяєва. Він вважає, що наблизитися до божественного можна «тільки у творчому зусиллі й натхненні». На цій основі М. Бердяєв висуває ідею Боголюдини, яка є вищим проявом творчої еволюції людини.

Важливі теоретичні передумови осмислення проблематики осягнення божественного в бутті людини маємо в працях сучасних вітчизняних науковців у галузі філософської антропології, філософії релігії, соціальної філософії, філософії культури, історії філософії (В. Андрущенко, Н. Адаменко, В. Бондаренко, В. Вашкевич, Т. Глушко, І. Гоян, І. Дробот, Г. Ільїна, А. Колодний, Т. Котлярова, О. Кузь, Я. Любивий, Б. Матюшко, Н. Мозгова, І. Немчинов, Л. Панченко, О. Панич, В. Хромець, Г. Циценко та ін.).

Для аналізу меж і перспектив осягнення божественного в бутті людини значущими є дослідження Київської світоглядно-антропологічної школи, що була започаткована В. Шинкаруком та набула подальшого розвитку в дослідженнях таких авторів, як І. Бичко, М. Булатов, В. Загороднюк, Г. Ковадло, Т. Лютий, Т. Розова, В. Табачковський, Н. Хамітов, Г. Шалашенко та ін. Осмисленню феномену божественного в бутті людини передусім сприяють ідеї В. Табачковського щодо людини як полісутнісної істоти.

Для аналізу феномену божественного в контексті буття людини в культурі значущими є світоглядні й методологічні підходи українських та зарубіжних філософів у галузі філософської антропології, етики, естетики, таких як Т. Андрущенко, Л. Гармаш, О. Зайченко, І. Зубавіна, С. Киселиця, В. Клочкова, С. Крилова, Ю. Легенький, В. Матвєєв, С. Мінєва, А. Морозов, М. Препотенська, Д. Свириденко, Л. Тарасюк, К. Фоменко, Н. Хамітов**,** О. Шинкаренко та ін.

Не дивлячись на різноманітність підходів, які раніше було використано для осмислення зазначеної проблематики, більшість питань, що знаходяться у галузі

філософської антропології та філософії культури, недостатньо розкрита й потребує подальшого дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дослідження здійснено в межах науково-дослідницької роботи кафедри філософської антропології Інституту філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова й безпосередньо пов’язане з темою «Актуальні проблеми філософської антропології», науковий напрям – «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який був затверджений вченою радою університету 28 грудня 2006 року, протокол № 5. Тема дисертації затверджена вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова 29 листопада 2012 р., протокол № 4.

Мета дослідження полягає у філософсько-антропологічній реконструкції осягнення феномену божественного в людському бутті.

Досягнення цієї мети зумовило необхідність розв’язання таких основних дослідницьких **завдань**.

1. Проаналізувати тенденції осягнення божественного в історії філософії.

2. Обґрунтувати понятійно-концептуальний апарат і методологію дослідження.

3. Осмислити плюральність концептуалізації божественного.

4. Проаналізувати розмаїття та взаємодію культурно-антропологічних, психологічних та соціологічних концепцій божественного.

5. Дослідити специфіку осягнення божественного в міфолого-лінгвістичному контексті.

6. Проаналізувати смисл та значення філософського осмислення єдності людського та божественного.

Об’єктом дослідження є божественне як соціокультурний феномен.

Предмет дослідження – божественне в людському бутті та його осягнення у філософському, релігійному та науковому дискурсах.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Для досягнення мети та вирішення поставлених завдань у роботі передусім було застосовано методологію філософської компаративістстики та герменевтичного підходу.

Методологічно важливою для осягнення божественного в людському бутті стала методологія психоаналізу. Зокрема, у класичному психоаналізі З. Фройда божественне пов'язане з потребами в захищеності, укоріненими в дитячих травмах і комплексах. Підхід К. Г. Юнга дозволяє осмислити божественне в контексті архетипів колективного несвідомого. Гуманістичний психоаналіз Е. Фромма дозволяє усвідомити авторитарний та гуманістичний способи освоєння божественного в людському бутті.

Евристично продуктивним є персоналізм М. Бердяєва, особливо екзистенціальна діалектика божественного та людського, концепт Боголюдини, а також розвиток цього концепту в сучасній філософській антропології, у якій боголюдське трактується як вияв метаграничного буття людини.

Складність і нелінійність осягнення божественного в бутті людини актуалізує синергетичний підхід – загальну теорію самоорганізації, яка дозволяє розглянути синтез різних способів такого осягнення, як багатовимірно-суперечливий процес.

У дисертаційній роботі автором цілеспрямовано застосовані історичний, структурно-функціональний, субстанційний, редукціоністський підходи, а також методи аналогії, системного аналізу, моделювання, екстраполяції, зіставлення та протиставлення різних точок зору для досягнення поставленої мети – виявлення якісної багатозначності і поліваріантності та світоглядного плюралізму в цілісному сприйнятті божественного.

Цілісне осягнення божественного в людському бутті потребувало інтегративного підходу, який поєднує окреслені методологічні стратегії. Інтегративний методологічний підхід є адекватним сучасному рівню філософської антропології та філософії культури, у якому йде активна інтеграція досягнень фундаментальних наук про людину, суспільство та світ.

Наукова новизна полягає в розробці концепції осягнення божественного на різних етапах розвитку людства та в філософському, релігійному і науковому дискурсах.

Ця новизна конкретизується у таких положеннях, що виносяться на захист:

уперше у вітчизняній філософській антропології:

- на основі аналізу історико-філософської еволюції осягнення божественного в людському бутті показано, що осмислення сутності божественного було світоглядною і методологічною засадою розробки низки новацій у сфері філософської думки;

- доведено, що осягнення феномену божественного стимулює і науку, і релігію, і філософію до цілісного світобачення, світовідчуття і світорозуміння, у яких інтелектуальне поєднується з моральним;

- обґрунтовано, що освоєння світоглядного смислу і змісту феномену божественного є однією з фундаментальних основ розвитку як філософії, так і релігії у різноманітних культурах Сходу та Заходу;

- показано, що цілісне осягнення феномену божественного в людському бутті можливе лише на шляху розв’язання проблеми творчого діалогу культур Сходу і Заходу в їх конструктивній взаємодії, взаємовпливі і взаємопроникненні.

Уточнено:

- розум без інтуїції й осяяння не може осягнути божественне як трансцендентне джерело інтелекту, духу та істини; але й осяяння та інтуїція без раціонального мислення не можуть виразити це джерело. Осягнення божественного є можливим лише на шляху до з’єднання інтуїції з розумом, ірраціонального з раціональним;

- цілісне осягнення божественного в людському бутті є неможливим без органічної інтеграції філософських, релігійних традицій і наукових типів пізнання.

Набуло подальшого розвитку:

- показана однобічність позицій, згідно з якими, з одного боку, божественне є онтологічно недосяжним для людини, а з іншого – Бог тільки найвища маніфестація всіх здатностей, які приховані в природі людини;

- доведено, що ідея Боголюдини в контексті філософії персоналізму та в сучасній філософській антропології постає як онтологічний і моральний орієнтир еволюції людини і людства.

Теоретичне і практичне значення роботи. Висновки, одержані автором дисертації, становлять теоретико-методологічну базу для продовження міждисциплінарних досліджень трансцендування в людському бутті та осмислення цілісності людського та божественного в культурі.

Результати дослідження можуть стати підґрунтям для подальшої розробки методології сучасних філософсько-антропологічних і культурологічних досліджень, а також для розроблення навчальних курсів та спецкурсів з філософії, культурології, соціології, релігієзнавства.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним дослідженням. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Опубліковані праці за темою кандидатської дисертації (статті) написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні результати дисертації доповідалися та обговорювалися на засіданні кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, п’яти міжнародних та всеукраїнських конференціях: Всеукраїнська наукова конференція «Філософські проблеми синергетики: постнекласична трансформація наукового знання» (4–5 липня 2003 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Суспільно-політичні процеси в Україні (17–18 квітня 2008 р.), Міжнарожна науково-практична конференція молодих учених і студентів «Соіцалізація особистості: культура, освітня політика, технології формування» (20–21 квітня 2011 р.), Всеукраїнська наукова конференція «Планетарна цивілізація. Наука. Освіта (3–5 липня 2008 р.),

Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Наука XXI століття, індустрія хай-тек та сучасна освіта» (18–19 жовтня 2012 року).

Публікації. Основні засади та висновки дисертаційної роботи викладено у 13 наукових публікаціях: 5 статей, з яких одна розміщена в наукометричному виданні, а 4 – у фахових виданнях, затверджених ВАК України з філософських наук; 5 статей у збірниках наукових праць та 3 тез виступів на міжнародній та всеукраїнських наукових конференціях.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, висновки витікають з її загальної мети та системи основних завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (шести підрозділів), висновків до кожного розділу та загальних висновків, списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації складає 214 сторінок. Бібліографія містить 369 найменувань використаних літературних джерел.

РОЗДІЛ 1
ДЖЕРЕЛОЗНАВЧА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Основним завданням першого розділу нашого дослідження є окреслення шляхів осмислення феномену божественного в історії філософії. З цим наміром органічно зв'язаною є спроба схарактеризувати умови формування та розвитку традиційних і найбільш відомих методологічних підходів, за допомогою яких здійснювалися чисельні спроби зрозуміння сутності божественного як складової культури людства та сталого атрибута духовної життєдіяльності людини.

Реалізацію цієї дослідницької програми логічно було б розпочати з аналізу передумов виникнення релігійного світорозуміння, а потім обґрунтувати концептуальний апарат та методологію дослідження.

1.1. Тенденції осягнення божественного в людському бутті в історії філософії

Духовна культура суспільства є складним комплексом взаємопов'язаних знань, настанов, норм, зразків діяльності, ідей, проблем, вірувань, узагальнених форм світобачення тощо [296, 282]. Ці культурні феномени утворюються в різноманітних сферах людської діяльності – продуктивній праці, технічній творчості, буденному та науковому пізнанні, мистецтві, моралі, праві, політиці, релігії й виконують регулятивні функції щодо різних видів людської активності.

Культура "тримається на суб'єкті та об'єкті, визначається лише через співвідношення з позачасовим – чи то ритуалом, традицією, богом, символом, – які не дають змогу зникнути у плині часу людському досвіду" [237, с. 157].

Осягнення божественного в людському бутті зазвичай вважають фактом переважно релігійної культури. Дійсно, саме у сфері релігії передусім існує й активно функціонує комплекс уявлень про божественне і переживання божественного. Саме з релігією зв'язані ті форми емоційних переживань і

когнітивної, ідеологічної, пропагувальної діяльності, за допомогою яких божественне визначається, оформлюється текстуально та символічно, обмежується на тлі інших світоглядних категорій, закріплюється у свідомості, перетворюється на традицію, без якої людство протягом багатьох тисячоліть не вважає можливим власне духовне буття. Тобто релігія є найбільш активним культуротвірним чинником з погляду перетворення категорії божественного в деякий умовний "епіцентр" духовного життя багатьох етносів, соціальних груп, а також і деяких суспільних інститутів.

Крім того, саме релігія історично накопичує такі "соціально-педагогічні" технології, які допомагають їй, за висловом Г. С. Сковороди, "уловити" окрему особистість. Саме завдяки різним формам релігійної діяльності божественне постає як складова індивідуального буття людини: складовою світобачення та світовідчуття, атрибутом повсякденного життя, концептом моральних, естетичних, педагогічних поглядів, теорій, програм та проектів. Для декого "оволодіння" категорію божественного є настільки захоплюючим, що у деяких випадках індивід у собі самому вбачає "божественні" риси. Отже, божественне є не тільки культурним феноменом, але й елементом психіки людини.

Релігійна культура як частина людської культури містить у собі складноорганізовані комплекси соціокультурних програм людської життєдіяльності, де релігійна поведінка та спілкування перетинаються із повсякденням. Релігійна культура зберігає, транслює, генерує такі програми, фіксуючи їх у формі різноманітних знакових систем. Такими системами можуть виступати певні компоненти релігійної активності людини – правила релігійних обрядів, прилади, за допомогою яких здійснюються культові обряди, цілісні ідеологічні концепції та інші матеріальні та духовні продукти релігійної діяльності. Це також специфічні елементи вербальної мови, різноманітні знакові утворення, символи релігійної віри та мистецтва тощо.

Динаміка релігійної культури з історичного погляду пов'язана з виникненням та зміною концептуальних утворень – "програм" релігійної життєдіяльності. Вони нібито конструюють складну систему, що сама

розвивається. У цій системі можна виділити три основні рівні. Перший рівень утворений реліктовими програмами, що є своєрідними “залишками” минулих культур, які майже втратили свої культуротвірні та регулятивні функції, але водночас ще відтворюють окремі види інформаційного обміну та людської поведінки. До таких слід віднести ті релігійні звичаї, марновірства та прикмети, які існують і в наші дні, але виникли ще в культурі первісного суспільства.

До культурних утворень, що складають другий рівень, слід віднести програми, що забезпечують відтворення форм та видів релігійної активності, життєво важливих для сучасного типу суспільства, які визначають його релігійну специфіку.

Третій рівень феноменів релігійної культури – той, на якому утворюються ідеологічні концепції та програми таких форм і видів релігійної поведінки людини та соціальної діяльності, що відповідають майбутнім формам розвитку культури взагалі та окремих релігійних інститутів.

Процес культурного розвитку можна уявляти як безкінечний, але, на думку відомого російського дослідника соціальної синергетики В. П. Бранського, “...має бути межа *культурного розвитку людства*, а така межа має бути межею технічного та художнього розвитку” [59, с. 122]**.** Але В. П. Бранський уточнює, що з погляду синергетичного підходу до вивчення явищ культури, “...з одного боку, має існувати *межа* культурного розвитку людства, але, з іншого боку, рух до цієї межі має бути *безкінечним*... Якщо ми подивимось на рух до суператрактора суто феноменологічно, інакше кажучи, не звертаючись до раціонального аналізу, то як сам суператрактор, так і рух до нього забарвляться у досить загадкові кольори. Суператрактор засяє перед нашим мисленим поглядом як “рай” (Данте), “Шамбала” (М. Реріх), “точка Омега” (П. Тейяр де Шарден) тощо. Супервідбір при цьому буде виглядати як деяка таємнича сила (Г. Спенсер), світовий дух (Г. Ф. Геґель), універсальна воля (А. Шопенгауер), життєвий порив (А. Бергсон) тощо [59, с. 122–123]. При цьому такі поняття, як “супеатраткор” та “супервідбір”, окутані “містичною аурою”, тому “надати цим поняттям традиційного релігійного змісту не є складним” [59, с. 122–123]. Таким чином,

феномен божественного можна аналізувати і досліджувати застосовуючи сучасний понятійно-концептуальний апарат системного аналізу, синергетики у їх соціально-філософських, філософсько-антропологічних та філософсько-культурологічних експлікаціях.

З усього різноманіття категорій релігійної культури ми виділяємо як предмет нашого дослідження феномен божественного в бутті людини. Людська думка давно шукала відповідь на питання, що таке божественне, які існують форми та способи його сприйняття. Безперечно, божественне є філософсько-релігійним феноменом, але тут необхідно розрізняти поняття “Бог”, божественне, “надприродне”, а також їх співвідношення з поняттями “релігія”, “релігійна свідомість” тощо. Категорія божественного практично мало досліджена в її історико-філософських та культурних аспектах. Тим часом вона позначає не тільки феномен, що цікавить релігію, але має й більш широке, загальнофілософське, культурологічне та антропологічне значення, а тому повинна досліджуватися крізь призму своєрідності різних філософських культур.

З іншого боку, тематика, пов’язана з феноменом божественного, є досить складною для дослідження, оскільки передбачає зіткнення з великим розмаїттям тлумачень понять «божественне», “надприродне”, “Бог”, “диявол”, “дух”, “душа” тощо. Фактично весь спектр концепцій і поглядів на цю проблему можна розмістити між такими позиціями, як погляд на уявлення про божественне як на прояв слабкості людини перед силами природи і оцінка цих уявлень як таких, що повністю формуються на основі фантастичного (фантазійного) елементу, з одного боку, та аналіз появи, формування і трансформування уявлень про божественне як ступенів механізму сприйняття реальних і надреальних (але не нереальних) процесів у природі, у світі, що оточує людину, і відображення цього сприйняття в категорії божественне.

Категорія божественного містить у собі, насамперед, сукупність уявлень про те, що пов’язане з якостями, ознаками божества, його зовнішніми та внутрішніми характеристиками. У цьому випадку під божеством слід розуміти надприродну істоту або силу, яка в уяві людини проявляє визначену активність,

або пасивність (табу), але обов'язково носить інформаційний і керуючий (спрямовуючий) характер.

На відміну від релігії у філософії маємо божественне як категорію мислення, яка виділяється поряд з образами багатьох божеств або єдиного Бога, що є притаманними релігійній культурі. Але як абстракція більш високого логічного рівня в історії розвитку пізнання вона утворюється пізніше. Категорія божественного у філософії означає не лише надприродну істоту або креативну силу, але й охоплює концептуальне поле осмислення абсолютних законів світобудови.

Тому важливо уточнити, у якій послідовності з'являються уявлення про божеств, богів, Бога та різні вияви поняття «божественне», що позначає абсолютне, також важливо й усвідомлювати, як вони трансформуються у різних культурних середовищах та в різні часи.

Наприклад, на думку І. Кривельова, серед усіх смислових елементів цієї категорії визначальну роль відіграють уявлення про надприродне, віра в реальність надприродних явищ [178, с. 10]. Тут божественне – це завжди надприродне. Водночас надприродне стає "божественним" лише тоді, коли поняття надприродного синтезується з образом божества, богів, Бога. На нашу ж думку, Бог, божественне – це категорії людського сприйняття світу, які є абсолютно рівноправними з усіма іншими категоріями людської свідомості. Становлення цих категорій – "результат багатовікової пізнавальної діяльності, підсумок людських переживань окремих явищ та роздумів про них" [359, с. 5-12].

Зважаючи на те, що однією із значущих характеристик філософського знання є його принципово історичний характер, основні погляди на осягення божественного та методологічні концепції щодо уявлень про нього, на нашу думку, слід розглядати в історичному контексті. Таким чином, існування різних типів і форм культури, безсумнівно, спонукає нас враховувати в дослідженні і цей чинник.

Отже, образи божеств як комплекс уявлень про надприродні істоти з'являються та розвиваються історично. Крім того, існують глибокі відмінності в

осмисленні категорій, пов’язаних із віруваннями і релігійними уявленнями, втілених у різних типах культур і відповідних соціальних середовищах. Коли ми порівнюємо розуміння категорій мислення, наприклад, в античній культурі та культурі Давнього Китаю, то знаходимо їх яскраву несхожість однієї до іншої [296, с. 13].

Слід зазначити, що порівняння найпоширеніших підходів, думок, теорій, стереотипів як певних схем сприйняття зазначеного явища соціального існування та культурної діяльності людини дає можливість побудувати картину сучасного стану дослідження уявлень про божественне, зафіксувати чинники та осередки впливу на свідомість суспільства, соціальних груп та індивідуумів у різних типах культур та їх середовищах через формування певного образу божественного, Бога, змоделювати можливі шляхи розвитку уявлень про божественне, трансформації божественного до людського, їх інституційні наслідки і виокремити напрями, у межах яких слід здійснювати подальші дослідження.

Розглядаючи процес осмислення категорії божественного, насамперед треба виявити, який зміст і смисл вкладали в неї перші філософи та релігійні діячі, твори або фрагменти творів яких дійшли до нашого часу. Необхідно дослідити формування методів, принципів і концепцій, які намагалися застосовувати давні мислителі до з’ясування сутності уявлень про божественне [109, с. 128]

Цікаві середньовічні підходи до розуміння сутності божественного, його характеристики визначені дослідниками епохи Відродження, а також Нового і Новітнього часів. Окремо слід зупинитися на тих працях, які належать до герметичної та гностичної традицій [2; 87; 350].

Крім того, ми намагаємось розглянути особливості сприйняття категорії божественного в межах методології філософії культури, характерної для західного мислення, а також для сучасних постнекласичних філософсько-антропологічних теорій. Аналіз досліджених у них факторів є підґрунтям конструктивного виявлення тих смислів категорії божественного, що з’ясуються у межах різноманітних методологічних напрямів.

Так, відомий своїм типологічним підходом до вивчення релігійних уявлень Г. Фрік на початку XX ст. виділяв три основні методологічні напрями до дослідження категорій «божественне», “Бог”, “надприродне” тощо: теологічно-філософський, філологічний та етнологічний [309, с. 315-332].

Ми будемо виходити з того, що феномен божественного та його осягнення в культурі стає можливим як предмет нашого дослідження лише після виникнення ідеї богів чи Бога в ранніх релігійних віруваннях. Дослідження істориків релігії показують, що “духи” первісних релігійних вірувань перетворюються на “богів” на етапі переходу найбільш розвинутих народів до цивілізаційних форм свого розвитку. Тому ми не можемо шукати божественне в таких первісних релігійних віруваннях, як тотемізм, анімізм чи фетишизм.

Якщо в ранніх формах релігії ще немає віри в богів, але є поклоніння неодушевленим предметам (фетишизм), віра в духів, демонів (анімізм) і тотемізм, то з руйнуванням первіснообщинного ладу, із розвитком племінних об'єднань з'являється образ племінного бога. Цей племінний бог був, насамперед, богом – військовим проводирем племені під час боротьби з іншими племенами і їхніми богами. Яскравим прикладом служить тут Ашшур в ассірійців. Існували й інші антропоморфні образи божественного.

З подальшим розвитком філософського способу світовідчуття і світобачення в різних типах культур і їх середовищах з’являються оригінальні ідеї й уявлення щодо сутності божественного.

Божественне в більшості філософсько-релігійних систем несло в собі ознаки дуалізму. Воно є і конструктивним, і деструктивним початком. Розвиток філософських уявлень про нього пов’язаний з аналізом таких понять, як порядок і хаос, які вважались у давніх людей основними характеристиками світоладу. При цьому, як свідчать етнографічні та етнологічні дослідження, у сфері ранніх етнічних типів світогляду існує велике різноманіття у поглядах на походження та роль порядку і хаосу, але водночас і риси єдності та повторюваності почуттєвих образів та пояснювальних ідей щодо розуміння світоустрою.

У більшості давніх систем світоладу Хаос сприймався як початковий стан світу, з якого виник Космос. Майже всі відомі теокосмогонічні тексти містять образи символічного протистояння порядку та хаосу, при цьому в багатьох випадках Космос виконує позитивну роль, а Хаос асоціюється зі Злом.

Наведемо такі приклади. Згідно з давнім єврейським (небіблійним) міфом Яхве (Єгова) створив Всесвіт, лише перемігши первісне чудовисько Рахав. За давньоєгипетським міфом бог Ра переміг містичного Дракона Апопа. Ці міфічні образи віддзеркалювали уявлення не про загальне зникнення хаосу, а лише про можливість його часткового приборкання, переконструювання Порядком. На підставі того, що всі елементи світоустрою виникли з хаосу, вони сприймаються такими, що зазвичай мають його риси як внутрішні тенденції до деградації, розпаду, які й вносять в існування світу елемент нестабільності, ненадійності і фрагментарності існуючого порядку. Отже, кожний елемент (конструкт) світу повинен не лише підтримуватися, але й час від часу "перестворюватися", що може відбуватися двома шляхами. Перший – повторне народження – міститься в ритуальній оргії, яка допускає визначений тимчасовий елемент дезінтеграції соціальних шарів з метою звільнення творчих конструктивних сил, що містяться в хаосі. Дозволяючи знову почати світовий цикл, ці звільнені сили тим самим активізують священну ("божественну") космічну енергію [219, с. 97]. Другий шлях – шлях Героя (бога, людини, народженої від бога, або боголюдини) у світі Хаосу, де перший гине, відіграючи тим самим роль священної жертви, що як губка вбирає у себе деструктивні елементи Хаосу. У таких філософських (протофілософських) системах бог (герой) підкорений Хаосу і Порядку, які вищі за богів.

Саме в Хаосі давньокитайський спосіб світорозуміння бачить *потенцію, можливість* існування світу. У Хаосі народжуються два універсальні початкові імпульси існуючого – Ян та Інь, активне та пасивне, чоловіче та жіноче, що прагнуть до самореалізації і починають розвиватися з початком космогенезу.

У давньоіндійській системі релігійного світосприйняття (трактат "Ішваракрішна") Хаос розуміється як темрява, що має дихання, темрява, що

здатна змінити саму себе. Причому поштовхом до початку процесу розвитку є не персоніфіковане божество, а такі сили, як *тапас* (тепло), *кама* (воля, прагнення, бажання, первісний імпульс буття). У ході історичного розвитку ці уявлення трансформуються, і елементи, що сприяють реалізації потенційних сил із небуття, уже позначаються як *раджас* (прагнення), *тамас* (темрява) і *саттва* (ясність).

Зміст категорії Дао в давньокитайській системі світосприйняття і системі пізньої китайської філософії, що виникла на її основі, дуже схожий із змістом категорії Хаос у західній релігійній традиції. Дао (божественне в давньокитайському способі світорозуміння) не має першоджерела, початку. Воно саме є основою і причиною всього, що відбувається у світі: "Явлене Дао не є постійне Дао", – читаємо в "Даодедзині". Дао постійно змінюється [97, с. 91].

Філософська думка Давньої Греції, з одного боку, підкоряє богів Хаосу та Порядку, а з іншого – розуміє богів як таких, що можуть впливати на процеси, що витікають із факту існування порядку та хаосу. У Гесіода Хаос виступає і як пустота, і як дещо живе, таке, що має первісну креативну потенцію.

У подальшому розвитку філософської традиції антична думка розглядає Хаос як своєрідну "єдність протилежностей". Хаос є одночасно і принципом становлення і принципом розпаду. Геракліт засуджує Гомера, що той просить у богів, щоб зникли непорозуміння, заздрощі та протистояння між людьми, і накликає таким чином лихо на народження живих істот, адже останні з'являються на світ через протиборство та протидію [16, с. 72].

В орфічній традиції зображення Хаосу наближується до того, що ми розуміємо як божественне: "Орфей говорить, що спочатку був вічний безмежний, ненароджений Хаос, з якого виникло все. Хаос не мав властивостей, але всі властивості були у ньому змішані. Колись це Ніщо породило щось подібне на яйце, що виношене протягом безмежного часу, подвійний образ, що містив чоловічожіночий початок, утворений із суміші протилежностей. Це й було початком усіх речей: першими були створені небо і земля, а від їх взаємного поєднання народжується і виникає усе" [69, с. 89]. Найцікавіше, що в XX ст. квантова фізика довела існування динамічних властивостей "фізичного вакууму".

Характеристики вакууму дуже подібні до зображення Хаосу в орфічних текстах. Вакуум знаходиться у стані пустоти, є “ніщо”, але водночас потенційно містить у собі все різноманіття елементарних часток.

У цю ж добу Платон розглядає Хаос як такий стан матерії, якого не торкнулося божественне [246, с. 38]. Класична парадигма, замінивши Бога (божественне) законом розвитку, також розглядає хаос як знак неповноти знання про порядок.

Як же сприймали давньогрецькі філософи роль божественного в процесі створення світу, його структурування, у формотворенні хаосу?

Для відповіді на це питання слід указати на дві висхідні позиції щодо відносин грецької філософії та грецької релігії. Перший погляд сформульований С. Трубецьким, для якого “...вся філософія греків є лише розкриттям їх релігійного світобачення” [109, с. 47]. Інший погляд відстоює Е. Роде (E. Rohde). На його думку, “...грецька філософія є таким тлумаченням світу, у якому дух повністю звільняється від міфічних уявлень і релігійного погляду на світ” [109, с. 47].

На підставі аналізу текстів деяких античних філософів, де висловлюється твердження про реальне існування богів, ми можемо виявити ті їх атрибути, яких надавала їм людська уява. Звідси важливе методологічне припущення: розуміння античними філософами природи і сутності божественного реально постає як предтеча синергетичних ідей, що значною мірою характеризують сучасну картину світу.

Так, Фалес “...початком всіх речей вважав воду, а космос – одухотвореним (живим, *емпсюхос*) і сповненим божественних сил (*даимонес*)” [300, с. 101]. Імовірно, виходячи з поглядів про те, що душа розчинена у Всесвіті, Фалес вважав, що “все повне богів” [300, с. 114]. Бога він визначав так: “Той, у чого немає ні початку, ні кінця” [300, с. 109]. “...Бог – це ум (нус) космосу, а Всесвіт є одухотвореним і одночасно сповненим божеств; елементарну вологу пронизує божественна сила, що приводить воду у рух” [300, с.114].

Висловлюючись мовою своєї епохи, щоб бути зрозумілим сучасникам, Фалес іменує Богом діючу, активну силу, що творить у Всесвіті, силу, що не має ні початку, ні кінця, яка фактично є інформаційно-енергетичною системою. Підтвердженням інформаційності божественного є характеристика Фалесом такого атрибуту Бога, як здатність Його виступати як Провидіння, що означає те, що Бог *володіє* інформацією щодо подій, що відбувалися, відбуваються і мають відбутися. Коли Фалеса запитали, чи може людина таємно від богів здійснити беззаконня, то філософ відповів, що "не тільки здійснити, але й замислити не може" [300, с.103]. На думку Фалеса, "...Провидіння проникає аж до крайніх меж (космосу) і ніщо від нього не може вислизнути, навіть найменше". Як бачимо, для цього мислителя було характерне інтуїтивне відчуття того, що інформація про події, які відбулись і ще відбудуться, закріплюється в якихось природних "інформаційних банках", адже Бог (боги), за Фалесом, – це завжди вода – природний, матеріальний, такий, що не містить у собі нічого надприродного, носій знань про минуле, теперішнє і майбутнє [359, с. 109].

Оригінальною є характеристика божественного і його атрибутів у Анаксимена. Повітря, "найменш чуттєва сила", для мислителя є тотожним з матерією душі. Саме в душі Анаксимен шукає ключ для розв'язання світової загадки [109, с.119]. На думку Р. Зайделя, "принцип Анаксимена слід віднести не до матерії, як це зробив Аристотель, але радше до світотворної сили" [330, с.119]. Боги і божественні істоти є лише продуктом безкінечного повітря (air – апейрон), "з якого виникає все, що є, що було і буде" [300, с. 130]. Водночас Анаксимен вважав, що повітря і є Бог, що воно народжується, є невимірним і безкінечним і завжди рухається" [300, с.131]. Таким чином, філософ "усі причини речей бачив у безкінечному повітрі, але богів не відкидав; він лише вважав, що не ними створене повітря, але самі вони виникли з повітря" [300, с. 131].

У розумінні Анаксименом сутності Бога як істоти, що виникає, не вічної, але такої, що розвивається з першопочатку, що передує Йому, початку, більш простого і тому такого, що не має божественних характеристик, можна побачити спільність із сучасними гіпотезами "про виникнення інформаційного поля (або

множинності полів, потенційно здатних до злиття, аж до всекосмічного об’єднання) з висхідних субелементарних часток” [359, с. 110].

Геракліт з Ефесу висловлював думку, що Бог – це розумний вогонь, що в світі все рухається в протилежних напрямках і ніщо не стоїть. Філософ називав людей “смертними богами”, а богів – “безсмертними людьми”. Імовірно, Геракліт натякав на те спільне, що має божественне і люди – духовну складову. “Люди смертні як тілесні істоти, але божественні як істоти духовні. Боги ж безсмертні як істоти, що не мають тіла в людському смислі цього слова, але близькі до людей за своєю духовною (чи то інформаційною в нашому сучасному розумінні) сутністю” [359, с. 110].

У вченні про сутність божественного давньогрецького філософа Анаксагора можна зафіксувати підвалини синергетичних уявлень. Анаксагор, так як і Анаксимандр, учив, що як модуси безкінечного початку, споріднені частки прямують одна до одної, але всі речі існуючі не виникають, а одвічно існують. Однак, на думку Теофраста, “лише Анаксагор додав у якості причини руху і виникнення Ум, поділяючись під дією якого (подібночасткові речовини) породили світи...” [108, с. 515].

Натурфілософ Діоген з Аполлонії, за словами неоплатоніка Симплікія, вважав, що “на початку, як він його бачив, мається багато свідомості (ноезис)” [109, с. 547]. Високий ступінь свідомості Діоген вбачає в запропонованому ним субстраті – повітрі. Він твердить, що при цьому “...те, що має свідомість, – це повітря, як називають його люди, і що воно всіма править і над усім володарює: саме це, думається мені і є Бог, і усюди присутній, і все впорядковує, і у всьому міститься” [109, с. 548].

Навіть Демокріт, якого марксистська (і не тільки) філософія зараховує до самих “лівих” з так званих давньогрецьких “матеріалістів”, не відкидає й не заперечує існування богів і взагалі фактора божественного у Всесвіті. Цицерон наводить погляди Демокріта: “...то він вважає, що у Всесвіті знаходяться образи, наділені “божественністю”, то він каже, що боги суть розумові начала, що знаходяться у тому ж Всесвіті, то (визнає як богів) живі образи, які зазвичай або

допомагають, або стають на заваді нам, то (вважає богами) деякі величезні образи настільки великих розмірів, що вони ззовні оточують увесь світ" [245, с. 143].

На думку Платона, Бог – той, Хто є Творцем Всесвіту. Саме Бог "...попіклувався про всі видимі речі, що перебували не в спокої, але в нестрункому негармонійному та безладному русі; Він привів їх з безладу до порядку, вважаючи, що друге, безумовно, краще, ніж перше" [245, с. 98]. У Всесвіті, створеному Богом з вогню та землі, існують Ідеї, під якими Платон розуміє "...імматеріальні образи та сутності, що утворюють собою особливий, вищий світ, що осягається розумом через поняття й існує поряд з тілесним, що чуттєво сприймається світом, який пізнається через сприйняття" [351, с. 49]. За Платоном, у розбудові (розвитку) Всесвіту "відбувається втілення буття максимально ідеального (божественних ідей) у максимальній реальності (тілесно-речовому космосі)" [48, с. 190]. У філософії Платона фактично ототожнюються мистецтво і природа, адже як справжнє високе мистецтво може розглядатися, за його переконаннями, лише Божественна Деміургів, тобто вселенська діяльність (творчість) Бога-Творця. "Однак творчість або "шлях мистецтва", на думку Платона, постає рухом тільки за вимогами розуму і за законами раціональності. У такому контексті мистецтво обов'язково ототожнюється ним також з наукою, оскільки воно сприяє пізнанню; тому наука також постає у платонівській системі як певний поступ за вимогами розуму" [48, с. 190].

Варто також зауважити, що мистецтво, як один із способів сприйняття божественного й одночасно спосіб його маніфестації, розглядається у філософії Платона як таке, що надає людині засоби пізнання речового світу та його найкращого використання. Проте творчі та епістеміологічні можливості такої специфічної платонівської "науки-мистецтва" для людини є певним чином обмеженими. Справа в тім, що, "...на переконання Платона, митець (або вчений) має можливість у своїй діяльності (а такого роду діяльність, на думку Платона, завжди тотожна творчості) лише *відтворювати*, досліджувати і виявляти тільки те, що попередньо вже було *створено* всесвітньою творчістю Божественних Деміургів у формі відповідної ідеї" [48, с. 190].

Вчення Аристотеля про Форму форм також підтверджує, що цей геніальний мислитель сприймав сутність взаємодій у Всесвіті крізь призму фактора божественного.

З цих позицій слід звернути увагу на розуміння Плотіном функціонування Всесвіту шляхом розвитку єдиної природної енергетично-інформаційної основи. У цьому сенсі Плотін став фундатором неоплатонізму. Переосмислення в руслі нашого дослідження його текстів переконливо доводить, що його ідеї не суперечать сучасній природничо-науковій картині світу. “Вони просто виявляють специфічний спосіб мислення, що оперує суперабстрактними логічними конструкціями” [359, с. 112]. Ці конструкції, проте, можуть бути зрозумілі або з позиції релігійної картини світу, або в межах цілісних підходів сучасної фізики. Плотін зазначає: “Єдине є все і ніщо, адже початок всього не є усе, але все – його, адже все нібито вертається до нього, вірніше, ніби ще не є, але буде. ...Єдине є не суще, а той, хто його народив, і це ніби перше народження, адже... воно ніби перелилося через край і, сповнене самим собою, створило інше; те ж, що виникло, повернулося до нього і сповнилося, а дивлячись на саме себе, стало таким чином розумом” [25, с. 549]. Природу начала, яке він називав Єдиним, Плотін бачить такою: “...Благо, Перше начало є простим та нерозкладним, тоді як те начало, що слідує за ним (або Дух), будучи єдинобагатим, має вже складну природу” [247, с. 170].

Ямвліх з Халкіди вважав, що божественний художній Ум створив структуру (будівлю) і елементи світу, погоджуючи це з числовими схожостями і подібностями, ніби з якоюсь парадигмою. Як результат, не лише “увесь лад богів знаходиться в єдності”, що пронизує божественний порядок згори до низу, але “Бог є все і може все, і все наповнює собою” [373, с. 77]. Саме цей ідейно-теоретичний потенціал стане основою трансценденції людського до божественного, розробки концепції Боголюдини.

Разом з Плотіном та Ямвліхом трійцю найвизначніших неоплатоніків складає Прокл, який був “...справжнім систематизатором язичництва, схоластом еллінізму” [373, с. 309]. Філософія і релігія для Прокла – це одна і та ж істина.

Просто ця істина викладена на двох мовах – ідеї і символу. Прокл, виходячи з платонівської думки про походження множинного з єдиного, зауважує: “Все, що еманує з чогось, за сутністю повертається до того, з чого еманує” [255, с. 34]. Проте при проходженні кожної вищої істоти через усі інші істоти свого порядку ці останні не можуть сприйняти в собі всіх сил вищої, звідси “...боги при всьому присутні однаково; проте не всі присутні при богах” [255, с. 104]. Прокл, як і всі неоплатоніки, бере за основу своєї теологічно-філософської системи “...плотінову відмінність божественного Начала (Єдиного), Ума, Душі, а також Космосу як тілесного здіснення цих трьох іпостасей” [221, с. 129]. Першосуще для Прокла – це Першоєдине, Першодобро, Першопричина; воно вище будь-якого буття і пізнання, воно дещо вище, ніж єдине, як ні суще, ні неіснуюче тощо. Прокл зазначає: “...Бог вище сущого, вище життя, вище мислення” [255, с. 85]. На його думку, “...Першосуще є незмінною, таємною і невимовною причиною всього, яка все творить і все повертає до себе” [221, с. 129]. Звідси у для Прокла “...все божественне внаслідок своєї надсутністної єдності саме невимовне і невідоме ні для якого вторинного” [255, с. 91]. Божественне однаково здіймається над будь-яким запереченням і будь-яким твердженням.

Між Єдиним і Умом Прокл уводить проміжну ланку – невизначену кількість самостійних божественних єдностей, надчуттєвих одиниць, які він називає *генадами*, які, будучи твореннями Першосущого, складають внутрішньо єдине, надсуще Число і водночас виявляють особистий характер існування. Генади – це чисті форми думки.

Водночас як Першосуще не може бути пізнане, оскільки за своєю суттю не може передаватися ні чому іншому, єдності (*генади*) є передаваними і в цьому передаванні повідомляють про себе, і від них сходить будь-яка активність Божественного на світ, що і є основою проявлення “божественної“ трансценденції на людське. Причому модус множинності приписується Єдиному і Неподільному.

Як вважає Прокл, “будь-який Бог є досконала в собі одиничність, і будь-яка досконала в собі одиничність є Бог” [255, с.85]. Ум або ж сфера умоспоглядального буття розпадається на три частини, кожну з яких Прокл

називає Богом, представляючи єдиного Бога ніби триєдиним: 1) чисте умоспоглядання (мислиме) – перебування Ума в собі; 2) розумне (мисляче) – фактично вихід Ума з себе; 3) умоспоглядуване і розумне (єдність мислимого і мислячого, буття і мислення) – повернення Ума до себе. Система Прокла розгалужується й далі, наприклад, друга тріада розпадається на сім гембдомад (чисел). І тут Прокл входить у міфологію, ототожнюючи окремих членів кожного ряду з одним із богів народних релігій (зокрема і "варварських"), вважаючи, що міфи є символічним вираженням відношення між буттям і його виявленням. Наприклад, третя гебдомада інтелектуальних богів називається Зевсом і в сьомому члені здійснює перехід до Душі, яка постає як творче начало (*Деміург*), цар, причина і володар світу, що "отримує існування безпосередньо від Ума" [255, с. 136]. Душа розпадається на три класи часткових душ, ті своєю чергою розпадаються на декілька видів богів, яких оточують *даймони*, що поділяються на ангелів, демонів і героїв.

Така складна побудова божественного у вигляді містично осмислених діалектичних тріад зумовлюється потребою "вказати кожному образу політеїзму яке-небудь місце в тій ієрархії міфологем, на яку перетворюється у Прокла грецький світ понять" [72, с. 311].

Слід звернути увагу на те, що, обґрунтовуючи теодицею ідеєю про непричетність Провидіння до зла, Прокл відносить зло виключно до власної провини створеного, яке володіє свободою волі.

Матрицю тріади використовує Прокл і для характеристики способів сходження до Божественного. Їх три: любов, істина, віра. Чиста любов (*Ерос*) "...через сприйняття прекрасного готує людину до екстатичного стану, умоспоглядальне пізнання *істини* наближає її до божественної першоістоти, і лише справи віри забезпечують злиття з Божеством в екстазі, який виступає як процес, зворотний еманації" [221, с. 132].

Зазначене дає нам право стверджувати, що система Прокла, не дивлячись на його благоговійне ставлення до богів, усе-таки виступає насамперед не як філософсько-антропологічна складова політеїстичної релігії, а радше як система

пантеїзму, тому що мислитель, “...розглядаючи все в єдності, модернізує віру, зображує богів як прояви єдиного вселенського Бога, якого він так часто згадує” [221, с. 132].

Можна стверджувати, що взагалі релігійне світосприйняття античних мислителів і людей античності не можна розглядати як суцільне панування ідей політеїзму. Розумінню цього факту перешкоджала, як не дивно, популярність грецької міфології [118, с. 5]. Ф. Ф. Зелінський зазначає: “Основою – може бути, самою глибокою – релігійного почуття давнього елліна було усвідомлення таємничого життя оточуючої його природи. І не тільки життя, але й одухотвореності; і не тільки одухотвореності, але й божественності” [118, с. 12–13]. Для світовідчуття давнього грека не існувало поділу на живу та неживу природу. Вся природа була життям, вся – духом, вся – божеством [118, с. 13]. Для античного світосприйняття характерне обожнення буття. Всі сфери людської активності обожнювалися – скотарство, хліборобство, ремесла, торгівля тощо. Божественне бачили у красі. Навіть якщо спочатку образи Еріній, Медузи-Горгони уявлялись як потворні, то до кінця V ст. до н.е. їх пізніші типи стають красивими, хоча ця краса є суворою, неземною.

Узагалі здатність еллінізму до асиміляції будь-яких язичницьких елементів приводила до існування поліваріантності уявлень про божественне та способів його сприйняття.

У добу Середньовіччя у європейській філософській та теологічній думці відбувається поглиблення та розвиток уявлень про Бога та його сутність, атрибути, форми самовиявлення у Всесвіті, сприйняття та пізнання Його тощо. Божественне як соціокультурний феномен набуває свого розвитку завдяки трансформаціям іудаїзму, а також оформленню та розвитку християнства. Надалі відбувається ще й становлення ісламу, що з погляду завдань нашого дослідження означає історичне утворення якісно нової (такої, яка має власне етнічне, політичне, культурне підґрунтя) лінії розвитку уявлень про божественне та ідеологічно-концептуального їх висловлювання.

У добу Середньовіччя розвиваються дві активно функціонуючі форми іудаїзму. Причому перша з них, постулати якої викладені у Старому Заповіті (“старозаповітний”), досить відрізнялася від другої форми (“традиційної”), у якій він реально сповідувався більшістю євреїв ще у часи написання Старого Заповіту.

Між двома формами іудаїзму фактично завжди існував гострий конфлікт. Традиційний іудаїзм намагався побороти “старозаповітний”. У систему сприйняття божественного та загального світовідношення у більшості “іудеїв за традицією” не входило відчуття ані загальнолюдського, ані загальноетнічного братерства. Взагалі не визначалася вимога гуманного ставлення до іншої людини. Гуманізм обмежувався крихітною часткою людства – одновірцями і супроводжувався презирливим ставленням до всіх “чужих”. У якості людини мався на увазі лише іудей. Усі інші мають не істинних (племінних) богів. Ці боги часто називаються духами, представниками царини смерті, отже, не-іудеї – це аж ніяк не люди із царини Світла і Слова, і твердження Заповіту, як і норми моралі взагалі, на них не розповсюджуються. Згідно із старозаповітною традицією божественне пов’язане лише з богоявленністю та божественною діяльністю єдиного істинного Бога – Єгови (в іншій транскрипції – Яхве).

З біблійних текстів відомо, що божественне відкривалося людям і до маніфестації Богом свого імені. Осяяними даром боговідкриття були і Мелхиседек, цар Салімський, “священик Бога Всевишнього” (Буття 14: 18), і Авраам (Буття 22:1), і Ісаак, і Яків тощо. Проте Мойсею Бог відкриває своє ім’я: Єгова (Вихід 3:14). Це ім’я, на думку дослідників, означає: “Той, хто дає всьому становитися”. Професор А. Кюнен, за свідченням М. Мюллера, перекладає ім’я Єгова (Яхве) як “Той, хто дає життя, хто є причиною всього існуючого, Творець” [227, с. 126]. Культурологами багаторазово підтверджено, що присвоєння надприродній силі імені, у якому закладено сприйняття божественного як причини усього існуючого, Творця, сили, що рухає, керує процесами у Всесвіті і на землі, характерно не тільки для давньоіудейської моделі світоустрою, але й і для багатьох інших типів світогляду, наприклад, арійського.

Єгова – Творець, який є причиною всього, що відбувається. Ніщо не здатне відбутися поза його волею. Єгова є детермінантою не тільки блага, але й будь-якого лиха (Ісая 45:7), (Плач Ієремії 3:38). Бог Старого Заповіту знаходиться в речах лише опосередковано. Речі лише носять матеріальний відбиток його активності.

На відміну від пантеїстичних та політеїстичних уявлень про божественне, характерних для античних мислителів, які ототожнюють Ум (Нус) та речі (речовину), Голос (слово) та Логос (Бога, Розум), давньоіудейські пророки сприймають Бога (Єгову) як антропоморфну духовну істоту, яка має явні особистісні риси і відокремлена від власних творінь. Пророк Ісая пише: “Він є Той, Хто сидить над колом землі, і ті, хто живе на ній – як сарана перед Ним”. Єгова визнає, що на планеті у світі людей існують й інші боги, але всі вони ніяким чином не є справжніми. Єгова говорить через пророка Ісаю: “Невігласи ті, які носять дерев’яного свого ідола і моляться богу, який не спасає. Оголосіть і скажіть, порадившись між собою: хто виголосив це з давніх часів, наперед сказав це? Чи не Я, Господь? І немає іншого бога, крім Мене, Бога праведного і такого, хто спасає, немає, крім мене. До мене зверніться, і будете врятовані, всі кінці землі, адже я Бог, і немає іншого. Мною клянусь: з уст Моїх виходить правда, слово незмінне, що переді мною уклониться всяке коліно, Мною буде клястися всякий язик” (Ісая 45:20–23).

Для старозаповітної традиції характерне розуміння Бога як сутності (фізично-духовної істоти або сили), що має великий енергетично-інформаційний потенціал і керує процесами у Всесвіті. Бог – володіє інформацією про те, що є, що було і що буде [395, с. 622–623]. Щобільше, Єгова вирішує, яким чином відбуватиметься становлення Землі, людства і всесвіту взагалі.

Єгова (Яхве) вирішує, як буде розвиватися людство, соціум у широкому розумінні, кому існувати на Землі, а кому ні. Це стосується як окремих людей, так і цілих народів, як окремих міст, так і цілих країн і континентів. Причому інформація про це, зокрема і про нелегку долю самого Ізраїлю, надавалася Єговою через пророків, яких, за свідченням Старого Заповіту, більшість іудеїв,

прихильників традиції і переказів, не слухалися, а навпаки – часто знищували. Єгова діє через свій Дух, який можна зрозуміти як енергетично-інформаційне поле, тоді як самого Єгову крізь призму Старого Заповіту можна розуміти як “серцевину”, як мозок цього поля, як його керівний орган.

Крім того, ми не можемо погодитися з думкою, що іудаїзм узагалі не визнавав Бога в красі [118, с. 118]. Припускаємо, що іудаїзм не визнавав це в такій мірі, як еліни. Хоча дійсно іудей, який дотримувався положень Тори і Старого Заповіту, узагалі не обожнював природу, оскільки вона сприймалася як вторинне – те, що є творінням Бога (Єгови), але аж ніяк не є самим Богом.

Враховуючи існування діаметрально протилежних поглядів на ці проблеми, а також мету нашого дослідження, ми не будемо всебічно і глибоко аналізувати в роботі, чи реалізовувалася в процесі соціокультурного розвитку людства та програма, що розгорталась у пророцтвах Ісаї, Ієремії, Ієзекиля, Даниїла та інших пророків. Проте, слід зауважити, що книги цих пророків вимагають більш широкого, ґрунтовного, ретельного вивчення, адже в них міститься важливий матеріал про унікальний тип сприйняття божественного давньоєврейським народом, яке існувало одночасно з традиційним типом, який ми бачимо в давній єврейській міфології і містиці, до якої слід віднести тексти Сефер, Ієцира і Зогар, більш відомі як Каббала. У цих текстах бачимо ідеї, змістовно схожі з ідеями школи Піфагора та інших античних мислителів про те, що, відкривши магію чисел, можна розкрити таємниці Всесвіту, Людини, Бога [243]. Адже числа (сефироти) тлумачились Ізраїлем як еманація Божественного. Крім того, “...у Ізраїлю, подібно спорідненим з ним народам, були – поза ягвізмом – і культ мертвих, і культ стихійних демонів, і магія, точно також як і сукупність міфологічних уявлень, пов’язаних з такими марновірствами” [87, с. 31]. Сформульовані погляди і безпосередньо і опосередковано засвідчують те, що ці контексти не стали об’єктом серйозного наукового і теологічного (не враховуючи Писань головних апостолів) аналізу історії розуміння божественного, його витоків і змісту в межах старозаповітного проекту, сценарію майбутнього соціокультурного розвитку.

З цих позицій великий вплив на розуміння смислу і змісту цих побудов у скристалізованому вигляді були розгорнуті *гностичною* традицією. Деякі розуміють під гностицизмом лише ранньохристиянський гнозис, але, на наш погляд, він являє собою лише один із конкретно-історичних типів езотеричного способу світовідчуття, світосприйняття та світопояснення. Гностичні ж теоретичні концепції являють собою лише намагання цей спосіб світовідчуття оформити у вигляді наративу.

Комбінуючи попарно дві позитивні і дві негативні психологічні настанови щодо світу і до самого себе, Е. Берн отримав чотири типи світосприйняття, що вичерпують усі можливі його моделі:

1) “Я гарний і світ гарний”;
2) “Я поганий і світ поганий”;
3) “Я поганий, але світ гарний”;
4) “Я гарний, а світ – поганий”.

Усі диспозиції останнього типу сприйняття**,** від поміркованої форми до самої крайньої й загостреної, використано, на нашу думку, представниками гностицизму. “Гностицизм – це прояв цілком конкретного світовідчуття, а саме: “я гарний, але світ – цілковита мерзота” [239, с. 4]. Гностицизм, який Л. М. Гумільов відповідно до власної класифікації відносить до *антисистем,* виник на підґрунті історико-географічного контакту та духовного синтезу двох різних етнічно-культурних типів світовідчуття та світогляду – іудейського і еллінського [102, с. 230]. Таким чином, виник новий тип світовідчуття та світосприйняття – гностичний.

Саме від типу сприйняття світу взагалі залежить і сприйняття божественного. Сприйняття Яхве (Єгови) старозаповітним пророком, сприйняття Деміурга Платоном (“Тімей”) і сприйняття Деміурга (або Першого Архонта, інколи Яхве-Єгови) гностиками змістовно і якісно відрізняються. Деміург (Перший Архонт) гностиків – “вкрай заздрий і гордуватий, і саме ці якості штовхнули його на творчість” [102, с. 5). Це дало привід зауважити, що “гностики ставлять Сатану на місце Творця” [102, с. 5].

Узагалі гностицизм як спосіб розуміння божественного можна умовно поділити на:

1) дохристиянський і позахристиянський гностицизм;
2) “християнський” гностицизм;
3) неогностицизм.

Виходячи з мети і завдань нашого дослідження, нас насамперед цікавлять перша та друга форми гностицизму. Поліваріантність способів розуміння божественного в системі світосприйняття в античні часи проявилася у тому, що більш-менш впливові дохристиянські і позахристиянські гностики намагалися створити особливі системи вчень та містичних культів.

Загальна тенденція до культурного взаємоспілкування та ідейного зближення була настільки сильною у добу народження Христа, що знайшла прибічників і серед іудеїв. Їх палестинська частина, що перебувала під впливом ассиро-вавилонської та персидської культури і релігії, сприймала в деякій мірі їх спосіб сприйняття божественного. Це бачимо в іудейській апокаліптиці, у єсействі та Талмуді. Інша частина, що жила в розсіянні, особливо ті, хто перебував у Єгипті, підпала під вплив грецької філософії. Як зауважує С. Трубецькой, язичницькі вірування народів, з якими контактував Ізраїль, серед яких вони були розсіяні, “мимоволі просочувалися в його середовище” [289, с. 29]

Філон Олександрійський (або Іудей), засновник однойменної течії (філонізму), виходив з трансцендентного поняття про Бога. Але для утворення такого поняття не існувало теоретичного підґрунтя ні в юдейському рабиністському вченні, ні в грецькій філософії. Філон визнавав аналогію між ангелами пізнього юдаїзму і божественними демонами народів. Різниця була в тому, що у юдеїв Старого Заповіту основу сприйняття божественного становили уявлення про Бога – Яхве (Єгову), а у язичників – уявлення про демонів або племінних богів.

Філон, глибоко знаючи тексти Платона та Аристотеля, стоїків і піфагорійців, використовував грецький спосіб світосприйняття та грецьку філософію для тлумачення П’ятикнижжя Мойсея і тим самим створив біблійну

екзегезу. Вчення Філона Олександрійського про людину суттєво вплинуло на релігійно-філософську антропологію наступних часів. Філон під впливом Старого Заповіту говорив про богоподібність людини, маючи на увазі ум, безсмертну сторону його природи, "...адже немає на землі нічого, щоб було настільки подібним до Бога, як людина" [295, с. 30]. З іншого боку, мислитель указував на зв'язок з тілом, смертним началом в людині, "...адже Бог є людиноподібним, і людське тіло не богоподібне" [295, с. 30]. Це граничне становище людини передбачає універсальну співучасть людини і, як наслідок, поліваріантність можливостей сприйняття світу і можливостей буття, що закладені в ній.

Із II ст. до н.е. ми вже знаходимо справжній, безперервно зростаючий хаос уявлень, образів та імен єврейських, сиро-фінікійських, вавилонських, перських та грецьких ангелів, які є духовними сутностями, що служать Всевишньому Богові. Крім того, бачимо паралелі між астрологічними віруваннями про божественне, що винесені з Вавилону, в основі яких лежить уявлення про одухотвореність планет та зірок, та єврейською апокаліптикою, яка вся пронизана цими уявленнями.

Окремі із цих марновірств самі по собі не мають великого значення, але отримують своє місце в системі народного світоспоглядання євреїв. Важливо те, що за поглядом подібної пневматології Бог не бере безпосередньої участі в керуванні процесами у Всесвіті. Це доручено архангелам, архонтам планет і небесних сфер, ангелам стихій і підкореним ним духам: у цій системі сприйняття божественного вони є справжніми "космократами" – світоутримувачами; ними опосередковується вся діяльність Божества стосовно до світу [26, с. 50]. Згідно з іудейською традицією інформаційно-енергетичний потенціал повідомлення Ієзекіїля про видіння Божі був настільки великим, що Ієзекіїля не дозволялося читати до тридцяти років.

На прикладі іудаїстського сприйняття божественного бачимо залежність останнього від ходу історичного розвитку. З посиленням ролі "язичників" на світовій (тій, що оточувала або була відома Ізраїлю) арені з'являються уявлення про те, що влада над світом знаходиться в руках язичників, їх князів, а,

відповідно, і їх богів або ангелів. Звідси випливає потреба в теодицеї, у виправданні ролі божественного, ролі Бога в історії як у теоретичному, так і практичному сенсі: потрібен суд над народами та їх князями, їх пастирями; потрібно скасувати начальство та тих, хто тримає світ тих стихій, що панують над світом. Водночас зріють і моральні роздуми: чому панує зло, чому страждають праведники тощо? Звідси в апокаліптичній літературі (апокаліпсиси Єздри (IV кн.) та Баруха) бачимо божественне в такому ракурсі, що демонструє святість і правду Божу та несповідимість шляхів Промислу. Питання щодо божественного та зла у світі вирішується в межах такого світобачення, коли "між недосконалим світом та досконалим Богом помістили майже безкінечну кількість ієрархічно розташованих божеств" [340, с. 123]. Тут сприйняття ангелів та небесних сил, архонтів або правителів світу цього, відбувається таким чином, що саме собою напрошується уявлення про гріхопадіння цих архонтів, які "неправедно судять" ввірені їм народи (Пс. 57), неправедно пасуть їх і, відповідно, підлягають відвіданню або ж суду Божому. Таким чином, бачимо діалектичність процесу розвитку уявлень про божественне, розуміння суперечностей, що відбуваються в інформаційно-енергетичному обміні у Всесвіті.

Необхідно також з'ясувати ті пункти, що мають безпосереднє відношення до антропології та сотерології (вчення про спасіння), у ортодоксальних євреїв і гностиків у зв'язку з пришестям Христа у світ. Тут знову бачимо різницю в уявленнях про Спасителя, "Сотера". У дуалістичній системі гностиків Ісус Христос, Син Божий, був сприйнятий саме як "Сотер", що звільняє людину від планет, від еонів і архонтів, від деміурга і єврейського Бога, як Спаситель, що приніс з небес таємний гнозис, та як Той, хто зводить людину до блаженства божественного світу – "Плероми". Таким чином, гностичні системи перетворили Христа "у таку ж міфічну, фантастичну істоту, якими були їх архонти та еони" [340, с. 59]. Проте розвиток уявлень про божественне в гностицизмі з цього часу переходить на якісно новий ступінь, починається становлення гностицизму як магічної форми християнства, магічної концепції спасіння, яка могла

розраховувати на величезний успіх у язичницькому світі, що розкладався, з його релігійним синкретизмом та містеріями.

Універсальним методом розбудови або “отримання” істинного розуміння божественного не тільки в гностицизмі, але й у християнстві, у філософських та теософських теоріях, в античних міфах, у яскравих теогоніях, у таємних культах Сходу на початку нашої ери був “метод науково-алегоричного тлумачення теогоній, космогоній та священних книг”. Як указує Л. Карсавін, панівне на той час переконання в тому, що будь-яке релігійне вчення так чи інакше містить у собі істину, і видима неможливість узгодити твердження різних релігій і текстів, що суперечать одне одному, “з необхідністю призводять до думки про якийсь спосіб, що підноситься над суперечностями їх осягнення” [134, с. 195]. Заразом “такий іманентний універсалізм релігійності примушує усюди чути Божество, у всьому ловити Його відбитки, і все розглядати як Його символи” [134, с. 195]. Символізм і алегоризм є необхідними моментами універсалістського синкретизму взагалі, і вони укорінені в самій основі всякої глибокої релігійності. На прикладі розвитку уявлень про божественне бачимо, що релігійна думка виходить за межі раціонального знання, живлячись містичним осягненням: для того, щоб виразити містичний досвід, недостатньо звичайних слів та понять, що вимагає “фіксувати своє сприйняття символом або образом” [134, с. 195].

З викладеного можна також зробити висновок про взаємопроникнення уявлень про божественне, характерних для різних типів світосприйняття залежно від взаємодії культур народів – їх носіїв. Так, елементи гностицизму проникають у світобачення іудейського народу й оформлюються в епоху Христа. Не слід забувати, що для повної і всебічної характеристики сприйняття божественного у давньому світі нам не вистачає пам’яток і фрагментів релігійної літератури, велика неканонічна частина з яких була знищена внаслідок неузгодженості з нормами іудейської та християнської ортодоксії.

Проте можна з упевненістю сказати, що магічні уявлення про божественне в епоху Христа обіймали в собі заклинання, що давали владу над архонтами небесних сфер і над духами і демонами піднебесними; магія давала вільний

доступ крізь загробні митарства та чудодійну силу лікування від усіляких негараздів у цьому житті. Магія містила різні механізми сприйняття божественного – гадання всякого роду, мантику, астрологію, “математику” та іншу художність – між іншим, любовні фільтри та обереги – і засновувалася на пізнанні таємниць духовного світу, на надприродному одкровенні, яке повідомлялося через передавання. Саме практичний, а не абстрактний інтереси зумовлювали успіх гностичних уявлень про божественне [143, с. 68]. Магічний гнозис євреїв знаходив собі джерело в їх культурному середовищі, для якого було характерне двовір’я, а також у марновірствах усіх навколо нього народів – халдеїв, персів, єгиптян і греків. Для такого світоспоглядання були характерні уявлення про те, що світоустрій тримається не на божественному розумі, не на універсальному Логосі, а на фатальній магічній клятві Akae, що ввірена архистратигу Михаїлу, ім’я якого зустрічається в книзі Єноха, [143, с. 88], а також в апокаліпсисі Баруха та іншій релігійній літературі. Влада над світом, спокутування дається лише тому, хто сприймає божественне крізь призму цих уявлень, хто знає цю клятву, хто знає закляття та таємні імена архонтів.

Християнський новозаповітний апокаліпсис визначає Христа не як фантастичну і міфічну істоту, а як досконалу людину, як втілене Слово Боже, у якому смисл і кінцева мета всесвіту, як “єдинородного” Сина Божого, як слово, яке чули пророки і яке цілком втілилося в Ньому. Уявлення про Божественний Логос у християнстві не можна вважати таким, що було суто еллінським або єврейським, цю категорію людського світосприйняття слід вважати універсальною, а “...в еллінізмі вона знайшла і універсальну форму, у якій могла виразити, висловити себе...” [289, с. 78]. З розвитком християнського способу розуміння божественного, проте, відбувається просочування і бродіння в ньому гностичних течій іудейського та античного світів.

Гностицизм апостольського віку почався із Симона Мага, перше згадування про якого міститься в книзі Діянь: 7, 5–24. Симон Маг видавав себе “за когось великого”, за божество і доводив це своїми чаклунством. Симона називали родоначальником усіх єресей можливо і тому, що в його системі знаходилися в

зародку всі єресі віку апостольського: і гностицизм, і іудео-християнство, і докетизм. Менандр, представлений у єресеологів як найближчий учень і продовжувач з помилок Симона, як і Симон, учив "...про створення світу ангелами, що створені думкою, володів мистецтвом чаклунства та християнське вчення про воскресіння мертвих пояснював у духовному смислі або в сенсі воскресіння в хрещенні" [250, с. 129].

Орфітські секти, які відносять до східних (сирійських) сект, з'являються у II ст. н.е. Їх прибічники сприймали Ум (Нус) світу в образі змія, під час народження якого з хаосу виникли дух, душа та усе у всесвіті. Далі йде ієрархічна система поділу божественного на демонів та інших містичних істот. Таким чином, змій має подвійну природу – він є істотою хаотичною, і водночас служить вищому началу. У орфіян Оригена змію також приписується подвійне значення: змій – злий демон, що владарює в Тартарі, Левіафан, душа усього. Один з ворожих вищому світу архонтів – Рафаїл – наділяється змієподібною формою. З іншого ж боку говориться, що орфіяни отримали своє найменування від змія, що дав прекрасну пораду людям. Натомість Деміург сприймається як злоякісне божество, тому що прокляв змія, який першим приніс людям пізнання про добре та зле. Як зауважує М. Поснов: "Тут між змієм, як пневматичною істотою, що принесла людям гнозис, та змієм тартару відбувається, як видно, великий розподіл" [250, с. 130].

Межі нашого дослідження не дозволяють більш глибоко проаналізувати всі уявлення щодо божественного, які висловлювалися представниками гностичних "християнських" сект, до яких також належали барбеліти, ніколаїти, симоніани, валентіани, севіани тощо. Можемо лише зауважити, що в їх розумінні божественного багато спільних рис: ієрархія "божественних" сил, активне протистояння між ними. Обов'язково гностичними авторами підкреслюється також всесвітня креативна та синергетична, інформаційно-енергетична природа божественного.

Одним із найбільш цікавих, на наш погляд, є вчення Саторніла. Аскетична спрямованість вчення Саторніла від багатьох орфітських систем (заборона шлюбу

і народження дітей, які розглядаються як справа Сатани, а також утримання від вживання м'яса тварин) саме є його суттєвою соціокультурною відмінністю [250, с. 145].

Таким чином, осмислені у специфічній езотерично-фантастичній формі уявлення про божественне постають духовно примусовим (світоглядним та соціокультурним) засобом фізичного духовно-морального знищення окремих фанатично налаштованих індивідів та цілих субкультурних спільнот через обмеження природних форм людської життєдіяльності, припинення демографічного самовідтворення тощо.

Іншим за своїм змістом є вчення Василіда. Його погляди щодо сутності і способів сприйняття божественного є набагато більш фізікалістськими. Василід показує, що божественне поділяється (еманує та утворює нові сутності), причому цей поділ у номіналістичному значенні носить одночасно і числовий і фонетичний характер. На чолі всього стоїть єдине, ненароджене, Отець усього. Ніяким ім'ям не можна назвати "Передсуще ніщо", воно не є ні "людина", ні "Бог", ні "непромовлене", адже "непромовлене" усе-таки є дещо [134, с. 205]. Людина, таким чином, здатна осмислити Першоначало лише умовно, обмежено. Інакше кажучи, людина зовсім не здатна мислити про Першоначало, адже в людському мисленні воно вже не постає безумовним, тому що суб'єкт мислення утворює мисленнєвий образ свого об'єкта, пов'язуючи його з якимись власними досвідними асоціаціями. А первоначало аж ніяк не можна емпірично верифікувати. Через еманацію від Первоначала утворюється черга еонів: Нус, Логос, Софія та ін. Далі з них виникають "начала, влада та ангели". Ім'я голови або архонта небес, яких було 365, – Абрасакс. С. В. Булгаков вважав, що Абрасакс – це ім'я верховного, доброго і ненародженого начала [62, с. 214]. Але, на наш погляд, на відміну від імен головного Бога – Яхве, який теж є головою воїнства небесного – Яхве Саваоф (Яхве воїнств), Ассуру тощо, які, як уже було показано, несуть у собі інформацію щодо їх головної ролі в процесах становлення та руху Всесвіту та речей у ньому, ім'я Абрасакс, згідно з модною в ті часи числовою символікою, є лише "сумою" букв у слові "Абрасакс", яка дорівнює 365 (кількість

створених небес). У вченні про божественне Василід ховається за заперечення. “В цьому нагромадженні заперечних визначень проглядається, без сумніву, та думка, що в понятті про Бога неможливі та недоречні ніякі ні визначення, ні обмеження” [62, с. 149]. Послідовники Василіда мали складний культ як локальну групову (субкультурну) форму сприйняття божественного та “інформаційного контакту” з ним. Культ полягав у таїнствах, заклинаннях, вигукуваннях та чаклунстві. За свідченням Єпіфанія, учні Василіда проповідували лібертизм (тобто фактично групове розбещення). На віру в Бога вони дивилися як на щось нижче, що властиве “непосвяченим”, мирським людям. Віра, на їх погляд, це не форма сприйняття божественного, а лише погодження душі на визнання буття речей, що не доступні відчуттям.

Для західних (олександрійських) гностиків характерне вчення про невидимого Бога, з якого виходять сигізії та непарні образи. За Валентином, прибічнику думки про тричленний склад (трихотомію) всього існуючого на основі цих образів утворюється світ феноменів, що не має безпосереднього відношення до невидимого Бога. Досягнути божественного можна завдяки слідуванню Христу, який є зразком непереможного борця зі спокусами, духовного революціонера. Саме дякуючи власній “революційній” діяльності “Ісус здобув божественність” [62, с. 253]. Валентиніани поділяли людей на класи залежно від того, як ті сприймають божественне. Себе вони вважали привілейованими (пневматиками). У проблематиці божественного Валентин висунув на перший план проблему зла, висвітливши його глибоко органічне коріння. Мета появи Христа – духовне злиття людей, що його пізнали (для пневматиків – вони і є такими), з божественним.

Підсумовуючи викладене про дохристиянський і ранньохристиянський гностицизм, слід зауважити, що головним досягненням гностиків у розумінні природи божественного, за висловлюванням Л. Гумильова, було те, що вони “відкрили світ енергій, що оточують видиму природу” [102, с. 254]. Причому незрозуміло, як гностикам “вдалося випередити відкриття фізиків XX ст. без приборів та складної математики” [102, с. 254]. Якщо ми перекладемо їх ідеї щодо

сутності божественного на сучасну наукову мову, то замість слів “еони” та “демони” отримаємо слова: “імпульси променевої енергії” та “радіорозпад”. Таким чином, гностики добре розуміли інформаційно-енергетичну природу божественного.

У пошуках божественного і місця людини в ньому гностицизм найбільш вдало відповідав потребам тогочасного світу, тогочасної системи світовідношення. Гностицизм влучно вирішив проблему, якою переймався давній світ – страждання людської душі та її спасіння. Таким чином, уявлення про божественне, характерні для зазначеного періоду розвитку гностицизму, були зумовлені рівнем розвитку мислення людей тієї епохи, їх світовідчуттям. “Гностицизм усмоктував у себе, поглинав і асимілював усе, чим жив у духовному відношенні світ” [102, с. 260]. Причому залежно від характерних особливостей кожної людини, її належності до конкретного соціального прошарку тощо гностицизм у різноманітті вчень надавав можливість кожному для реалізації власних потреб у сприйнятті й розумінні божественного. З цього випливає, що поява гностичних уявлень про божественне і способів його сприйняття були зумовлені цілком природними факторами і відповідали тій картині світу, що склалася у людей тієї епохи.

У III–VI ст. н.е. кристалізуються в декілька систем концепції, які виникли на початку нашої ери в Середземномор’ї, “коли думка була розкута і вільна від марновірств, що осипалися як лушпиння, при контакті еллінського, іудейського і персидського світосприйняття” [102, с. 260]. Такими системами були: гностицизм, талмудичний іудаїзм, християнство і зороастризм.

Завершенням язичницького гнозису було маніхейство, яке проповідувало дуалістично-гностичне вчення про божественне та про походження світу і людини. Зі свого боку, уявлення про божественне та способи його сприйняття в християнстві, розвиваючись через суперечності, заперечення одних ідей, ствердження інших, боротьбу ідей, актуалізують відмінні від маніхейства ідеї щодо сутності божественного. Маніхеї і християни однаково визнають два модуси у світі взагалі і в надприродному зокрема. Ці модуси символізують поєднання

двох стихій: Світу та Темряви. Проте маніхеї вважають “темрявою” матерію, і особливо плоть, тоді як християни бачать у матеріальному світі творіння Боже та благословляють “чисті радощі плоті”: шлюб, веселощі, любов. Л. Гумільов пише: “Несумісність обох світобачень є очевидною, а боротьба між ними не закінчена і до цього часу” [102, с. 271]. Проте нам не слід забувати, що “немає сенсу і є настільки ж ненауковим” ставити питання про якісну оцінку, наприклад, середньовічного католицизму і середньовічних єресей (альбігойці, катари, вальденси тощо) [102, с. 275]. У роботі автор обмежується лише висвітленням, характеристикою і всебічним аналізом відмінностей у змісті та сутності сприйняття божественного представниками різних релігійних учень і філософських систем.

Однак процес розвитку уявлень про божественне, характерний для двох типів світогляду, ішов через деяке взаємопроникнення ідей. У цьому факті переконує приклад вчення Августина Блаженного, який почав життєвий шлях саме з членства в таємній маніхейській общині, закінчив свої дні єпископом міста Гіппона (в Африці), а після смерті був визнаний Святим Отцем церкви. Проте, як зауважує Є. Трубецькой, світобачення Августина “зберігає в собі той могутній філософський ідеалізм, який пробудився в ньому під впливом цицеронівського “Гортензія”, крім того, “ми найдемо в ньому і маніхейські елементи” [289, с. 39].

Система світобачення Августина Блаженного побудована на двох основах: на ідеї самодостовірності знання і на уявленні про роль та значення церкви. Висхідним гносеологічним пунктом для Августина є ідея реальності свідомої істоти: “...Як потім Декарт, Августин, спираючись на цей факт, логічно виводить з нього всі останні, включаючи сюди й ідею Божества” [107, с. 4]. Бог для Августина водночас – це живе релігійне уявлення, хоча воно і створене за аналогією з людським самопізнанням. Психологічне значення волі витікає для Августина з того ж антропологічного обґрунтування філософії. Розуму надається менше значення, адже пізнання світу, що осягається умом, відбувається головним чином через одкровення. До того ж, воно ускладнюється ще й ідеєю божественної благодаті; пізнання істини є момент блаженства, що йде від Бога. У вченні

Августина взагалі, і щодо божественного зокрема, бачимо сильний вплив ідей Платона, і особливо неоплатоників. Августин зауважує: “Що ж стосується ідей чистого розуму, то я вже так налаштований, що якщо б особливо сильно зажадав урозуміти щось істинне не лише вірою, але й розумінням, упевнений, що знайду це у платоників між тим, що це не суперечить нашій релігії” [3, с. 72] Однією з ключових категорій, пов’язаних із сприйняттям божественного, Бога, виступає блаженство. Блаженним є “той, хто має Бога” [4, с. 82]. Щодо Бога слід розрізняти три сторони: “Що Він є, що Він пізнається і, кінець-кінцем, що дає пізнавати інше” [4, с. 168].

Божественне як силу, що керує світом, згідно з нашим визначенням, бачимо, хоча і туманно, в Августина в його розумінні сили Божої як сили Того, хто творить: “...Світове тіло створене деякою силою і природою більш могутньою і кращою, але ні в якому разі – не тілесною... Ця ж сила і нетілесна природа, – утворювач світового тіла, – і тримає світ притаманною їй могутністю” [1, с. 217]. Августин був творцем одного з трьох напрямів схоластики – вчення про предвічне визначення людей до Раю або до Аду. У такій системі розуміння відносин людини і божественного будь-які подвиги грішників значення не мають, однаково як і злодіяння обраних. “Для диявола в такій системі місяця немає, адже за нього все творить Бог” [102, с. 267]. У вченні Августина Зло не обмежує ззовні Божества, але включається в світовий план як необхідний елемент божественного визначення, що “логічно витікає із саморозкриття божественної думки про створене” [289, с. 38]. Зло перестає бути зовнішнім кордоном божественного, але стає внутрішньою необхідністю для божественної волі: “Насправді, коли не було ніякого зла, тоді не було і суду Божого” [4, с. 135]. Цікаво, що для Августина церква уявлялась як правовий організм. Як релігійний мислитель, він бажав єднання з Богом інтимного внутрішнього, а не єдності насильницького зовнішнього. Але реально оцінивши тогочасне римське, а надто африканське суспільство, на яке важко було вплинути переконанням і проповіддю, він робить висновок, що це суспільство може бути переможене лише страхом і насильством. Практична альтернативність у його роздумах стає домінантою. Її суть: у

гріховному своєму стані маса людей може бути примушена до добра лише силою. Відповідно до цього і єдність Христова для величезної більшості є невідворотною, єдність зовнішня насильницька. Тому для Августина єдність беззаперечно вимагається, і якщо не можна досягнути її силою зброї духовної, то залишається звернутися до “меча державного“, проте найважливішим є принцип “божественної любові“.

У III–V ст. широкого розповсюдження набувають так звані гностико-герметичні трактати, походження яких пов’язують з іменем Гермеса Трисмегиста, якого Марсіліо Фічіно у передслові до виконаного ним перекладу “Герметичного зводу” (1463) назвав “першим творцем богослов’я”, яке після нього продовжили Орфей, Аглаофем, Піфагор, Філолай, а до повної досконалості довів “божественний Платон” [179, с. 5].

Релігійно-філософська думка перших століть н.е. з небувалою до тих пір гостротою піднесла людину як одну з самих важливих світоглядних проблем, з цією метою ми більш детально проаналізуємо основні герметичні твори.

Герметизм, склавшись у тих же культурно-історичних умовах, у яких відбувалося становлення християнського богослов’я та філософії неоплатонізму, деякими рисами дуже близький з ними, але ще більш близький він з писаннями християнських гностиків. “В ньому та ж жага надійного, досконалого знання через одкровення, езотеризм і довірливість того, що повідомляється, смак до міфологізації філософських абстракцій, піклування про спасіння душі і зумовлене цим сприйняття життя і світу” [180, с. 37]. Водночас герметизм як релігійно-філософське вчення не містить культової практики. Обрядове очищення та звільнення душі від скверни, або дії, призначені викликати єпіфанію божественного. Єдиним визнаним таїнством є таїнство Слова. Це проявляється і в тому, що сам характер розповіді в герметичних діалогах нагадує магічну процедуру виклику таємничих смислів, завдяки чому людина отримує себе і Бога. Як зауважує О. Кудрявцев, у герметичних трактатах “...релігійне поняття про Бога як Ум, що народжує, як люблячого Отця, явленого в своїх твореннях, сусіднє з

ідеєю божественного Єдиного, абсолютного, надсущого, такого, що не пізнається і є невиразне, позамежного щодо світу наявного буття" [180, с. 37].

Створений Богом світ є Його речовим образом і своєрідним другим богом. "...Повелитель та Творець всіх речей, якого ми правильно називаємо Бог, створив після Себе (a se) другого бога, зримого та такого, що чуттєво сприймається" [80, с. 51]. "Божественний Ум будучи подвійностатевим, життям та світлом, породив через Слово інший Ум-Деміург... Ум-Деміург разом зі Словом, охоплюючи кругообіги та витворюючи їх із шумом, привів також у круговий рух свої створіння, надавши їм обертатися від невизначеного початку до безкінечної межі; адже закінчується воно там само, де і починається" [80, с. 40-41].

Людина названа третім богом: "Ум, Отець всього, будучи життям та світлом, народив подібну собі Людину, яко своє дитя; адже Людина, що зберігала образ Отця, була прекрасна. Таким чином, дійсно полюбивши своє власне віддзеркалення, Бог наділив його всім, що створив" [80, с. 41]. Бачимо, що біблійна концепція людини як образу Божого і такої, що "має повну владу над світом усіх смертних сутностей і нерозумних тварин" [80, с. 40-41], поєднана в герметичних трактатах з єгипетсько-гностичним вченням про падучого еона-андрогіна. Людина має подвійну природу: одна її частина – форма божественної подібності, інша частина – земна, з якої створено тіло, що служить оболонкою для того, що "...є в людині божественним" [80, с. 51]. Людина, завдяки власній універсальній природі, має необмежені можливості і здатна стати ким завгодно. Проте головною, справжньою метою людини є знайти шлях та з'єднатися з "божественним" через досконале знання [180, с. 38].

У світлі вищевикладеного аналізу важливе значення має такий висновок: у філософії, релігії і культурі стародавнього світу не тільки розробляються уявлення про божественне, а й здійснюються спроби розкрити його природу і сутність у різноспрямованих шляхах розуміння божественного, предметно враховуючи їх тотожні та відмінні характеристики для розробки, як правило, однобічних уявлень і підходів щодо пізнання смислу і змісту, природи і сутності сприйняття божественного як категорії духовно-практичної реалізації системи

зв'язків божественного і людського, Бога і людини, раціонального і містичного в розв'язанні тогочасних фундаментальних проблем розуму і віри.

Уявлення про те, що "...лише людина наділена розумом, спорідненим з божественним і небесним, а також доцільним та прекрасним тілесним устроєм, що робить її володарем природи", характерні і для одного з найбільш уславлених латинських (західних) апологетів християнства – Луція Целія Фірміана Лактанція [181, с. 58]. На думку Лактанція, "...Бог всевишній устроїв світ не заради себе, адже нічого не потребує, але заради людини, щоб вона належним чином користувалася всім, що в ньому є" [189, с. 61]. Людина розумом своїм повинна намагатися осягнути божественне, адже лише вона, "наділена почуттям та розумом, здатна зрозуміти Бога, захоплюватися Його творіннями, осягнути благодать Його та могутність; заради цього і даний їй розум, дана проникливість та мудрість" [189, с. 61].

Василь Великий, єпископ Кесарійський, спираючись значною мірою на спадщину язичницької філософії та науки, у своїх працях уперше чітко сформулював наріжну для антропології всієї патристики і таку, що набула гучної слави в ренесансному гуманізмі, ідею гідності людини. Людина розглядається як "небесне насадження", створене за образом та подобою Божою, покинуте Володарем світу та викуплене після гріхопадіння прабатьків хресною смертю Сина Божого-Христа [180, с. 63]. Мимоволі людина сама визначає свій образ, хоча істинна свобода проявляється нею тоді, коли, згадуючи про свою богоподібність, людина прагне до божественного. За природою своєю людина здатна сприймати божественне, адже "...в людях є здатність мислити і розуміти власного Творця та Того, на кому вони ґрунтуються" [67, с. 64].

Григорій Ниський, молодший брат Василя Великого, один з трьох каппадокійських отців церкви, своїми працями стверджував потрійну природу божественного, розвиваючи вчення про Трійцю, і був справжнім творцем християнської антропології. Людина створена, щоб володарювати, і є метою і вінцем творіння, "...вона єднає в собі різні види реальності, "розчиняє" чуттєве та те, що осягається розумом, земне та небесне, за посередництва своєї "людської

суті", заявляючи про велич і всемогутність Творця" [180, с. 66]. Бог в основу людської будови поклав "...два начала, змішавши земне з божественним, щоб людина, через причетність свою до обох природ, могла насолоджуватися обома як чимось своїм та споріднено близьким: Богом – через божественну свою природу; земними благами – через однорідне з ним чуттєве сприйняття" [96, с. 68].

Філософ-неоплатонік Іоганн Скот Еріугена, всім напрямом свого світовідчуття орієнтованого на пізньоантичні та візантійські пошуки божественного, наголошував на єдності та нероздільності Бога та світу і давав пантеїстичне тлумачення проблеми їх співвідношення [180, с. 84]. Людина, створена за образом та подобою Божою, єднає собою все творіння, служить посередником між чуттєвим та тим, що осягається розумом, земним і "божественним", смертним та безсмертним [126, с. 85]. Завдяки своїй конкретній універсальності вона здатна разом із собою піднести до Бога все творіння. З "божественним" треба єднатися через розумне відношення до світу, "...адже де є розум і ум, там не може не бути і образу Божого" [126, с. 85].

Нова світоглядна епоха в історії філософії культури і філософської антропології – епоха Відродження – починається творчістю Франческо Петрарки. Авторське "я" у художньо-філософському світогляді Петрарки стає головним предметом уваги і віддзеркалює в собі весь універсум, втілюючи живий зв'язок часів. Поряд з божественним у світосприйнятті Петрарки стоїть людське. Людські якості митець сприймає з гіперболізованим пафосом. У всьому, що можна казати про людину позитивного, Петрарка знаходить достоїнство людини – і в образі і подобі Божій, і в устрої його тіла, і в безсмерті душі, і в особливому промислі про неї Бога, який надав їй "перевагу перед ангелами": "Образ і подоба Бога-творця, що маються в людській душі: ум, пам'ять, передбачення, красномовство; настільки багато винаходів, настільки багато мистецтв, що служать цій душі і цьому тілу, в якому божественною милістю передбачено все необхідне" [302, с. 104]. Тим самим Петрарка не тільки намітив проблематику гуманістичної антропології, але й поставив категорію божественного поряд з категорією людського, і навіть окреслив її місце у системі антропоцентричних поглядів. Бог у

цій системі є Тим, хто мав провідну мету – утворити людину і надати їй досконалості та переваг.

Деякій відхід від сприйняття божественного, характерного для ортодоксального католицизму, виявив і Раймунд Сабундський – іспанський філософ і богослов томістського напряму. Намагаючись примирити розум і віру, богослов "...шукає обґрунтування догматів християнської релігії в розумі, який через спостерігання та вивчення природи здатний прийти до істин, що містяться в Священному Писанні; таким чином, для сприйняття таїнства троїстості Бога, непорочного зачаття, божественності Христа одкровення стає зайвим" [180, с. 110]. Головний висновок, що витікає з антропології Раймунда Сабундського, – шлях людини до самої себе та до божественного пролягає крізь надану їй тваринну природу. Тваринна сутність має велике різноманіття форм і градацій буття. Це проблемне та суперечливе людське буття є шляхом людини до самопізнання, самовдосконалення та пізнання Бога у себе. Лише на рівні самообмеження та самоподолання людина розуміє себе пов'язаною з Богом: "...Саме на сходинах природи, складених зі всіх тварин ...людина сходить до пізнання свого Творця і знаходить велике знання про Бога" [257, с. 117].

Крізь призму екзистенціальних мотивів розглядає божественне Леон Баттіста Альберті. На його думку, "...Природа, або ж Бог, створила людину як складену з частини небесної і божественної, а також іншої частини (тіла. – М.К.), найпрекраснішої і благороднішої серед усіх смертних речей" [196, с. 127]. Суспільне буття та індивідуальне існування, за Альберті, спрямоване на розбудову природного порядку речей, дарованого Богом, а людська екзистенція усвідомлюється як напруга всіх сил та волі, які є творчими здатностями.

Сподівання на креативний розвиток людства та успішне подолання природних людських вад і суперечностей не було загальним для митців епохи Відродження. Песимістичний погляд на природу людини знаходив своїх прибічників і в цю добу. Отже, Поджо Браччоліні бачить в людині не світ безкінечних можливостей, а істоту, що діє за велінням пристрастей та порочних схильностей. На сьогодні вже нічого в людині не збереглося від початкового

образу Божого. Доля людини підкорилася випадковості й сповнена хаосу. Браччоліні, як і Альберті, акцентує увагу на емпірії буття. Але буття є не сферою креативного самовиявлення Того, хто створений Богом, а непізнаною стихією, що непередбачувана та пригнічує людину. При цьому Божественне Провидіння майже ототожнюється з античною категорією фортуни. Тому "Природа, що породжує все, надала нам єдиний у своєму роді захист розуму, завдяки якому ми, ставши сильнішими, могли б протистояти натиску фортуни" [249, с. 163]. Але людський раціональний самозахист від стихії існування та перспективи її обмеження є лише потенційними, тому що Браччоліні не бачить достатніх підстав для сподівання на перемогу конструктивних властивостей людської сутності у боротьбі з дисипативними процесами. божественне як розумне та свідоме в розумінні філософа, ніби покинуло людину в її боротьбі з тими руйнуючими раціональність проявами самого ж божественного, якими є Природа та фортуна.

Актуальність для світоглядних пошуків божественного в епоху Відродження мала філософія Марсіліно Фічіно, який спирався на традицію не лише античного платонізму, але й більш безпосередньо – пізньосередньовічної містики [180, с. 167]. Слідуючи за неоплатоніками, він бачить в основі світобудови ієрархію усього сущого. Однак у цієї ієрархії Фічіно особливо підкреслює момент єдності. На його думку, всі рівні світобудови знаходяться в динамічному зв'язку завдяки постійному процесу сходження від вищого начала до нижчого, а також підйому в зворотному напрямку – від матерії через посередницькі інстанції до Бога. "Ця безперервна циркуляція буття робить перегородки між різними його рівнями хибкими, рухомими, умовними і єднає, здавалося б, нез'єднане – Бога та світ – у деяку цілісну реальність, у якій різні природи відображаються та присутні одна в одній" [180, с. 167]. Божественне згідно з Фічіно має таку структуру: Бог та Ангел складають верхні щаблини, Якість та Тіло – нижні; між ними розташована Душа, яка, здіймаючись до Бога або опускаючись у низини буття, захоплює з собою всі інші природи. Саме активністю Душі забезпечується рухомий зв'язок усіх ступенів світобудови [216, с. 177]. Цей роздум переконливо свідчить про розробку механістичного розуміння

динаміки взаємозв'язків природи божественного і людського. Фактично ця теза є формою синтезу наївних філософських матеріалістично-механістичних уявлень про світоустрій та релігійних поглядів античних часів.

Вихованець падуанських аверроїстів, який ретельно засвоїв різні напрями перипатетичної традиції й доступні йому пам'ятки східного богослов'я та науки, Джованні Піко делла Мірандола також характеризував божественне та його атрибути під впливом уявлень, які існували у флорентійській Платонівській академії. Цей мислитель досліджував божественне в його проявах у людині й повторював думку гуманістів, узяту з герметичного трактату "Велике диво – людина", маючи на увазі божественну властивість людини охоплювати власною активністю всі види реальності, розчиняючи в собі будь-яку сутність, будь-яку природу. Так як людина вбирає в себе все, то вона здатна стати чим завгодно в результаті власних зусиль, тому вона несе відповідальність за себе і зберігає можливість нового вибору, смисл і зміст якого ніколи не буде вичерпаний до кінця будь-якою формою його наявного буття у світі. Ми вважаємо це твердження дуже симптоматичним, тому що воно, хай і в абстрактній формі, вирішує проблему свободи і необхідності в людському бутті. Чи кожній людині вдається поєднати вільний характер вибору зі своїм примусовим буттям – у цьому полягає вже не філософське, а соціологічне, політологічне, соціально-педагогічне питання.

Людовіко Лацареллі роздумує про шляхи до щастя через самопізнання, яке недосяжне без пізнання Бога, образ якого втілений в людині. Завдяки цьому можливе відродження людей у духовності, яка робить їх уже на землі "божественними" (цікавий результат сходження божественного до людського. – М.К.). Щобільше, свою "божественність" людина доводить, приводячи світ, створений для користі його Богом, до досконалості, творячи не тільки тілесні сутності, але й "божественну" природу і навіть самих богів (підйом від людського до божественного, Бога. – М.К.)

Шарль де Бовель повторює відому концепцію людини як зв'язуючої ланки світобудови, як з'єднання будь-якого буття, як центру всього. Це положення він

обґрунтовує таким чином, що центром людина є постільки, наскільки вона – природне дзеркало всіх речей – наповнена всередині себе їх розумними основами. Отже людина – центр світу, тому що в ній світ досягає самосвідомості. У людській пізнавальній діяльності та самопізнанні всесвіт із буття "самого-по-собі" переходить у "буття-для-себе". Але лише в мудреці, в цьому духовному зосередженні всього, світ набуває своєї форми і свого завершення: "І людина буде частиною всесвіту зовсім так само, як душа є частиною людини як цілого… У тій мірі, в якій вона мудрець, – як стверджують, володіє сама собою і пізнає саму себе, то слід визнати, що і всесвіт здатний оволодіти собою, сам себе пізнавати і досліджувати" [352, с. 254].

Досить незвичне тлумачення "божественної" природи є в трактаті Генріха Корнелія Агріппи Неттесгеймського "Про сакральну філософію". У ньому захищається магія як мистецтво, яке базується на пізнанні дійсної природи речей, як діяльності, що виявляє всезагальний зв'язок сутностей, у решті-решт, людини, світу і Бога. Філософ спирається на принцип спорідненості людини з нескінченним, відкритим, наповненим можливостями Універсумом, її подібність осягаючому собою все буття Богу. Агріппа прославляє невичерпне багатство буття, живу нескінченність світу. При цьому знання (у його гностично-герметичній інтерпретації) постає передусім як результат самопізнання. Знання та самопізнання є саме тою силою, що підкоряє людині будь-яку іншу сутність, перетворює людину на мудреця і мага, дарує їй безмежну владу, панівне положення у всесвіті [79, с. 264].

Свою модель інтерпретації безсмертя душі П'єтро Помпонацці будує на логічних та теоретико-методологічних тезах, у яких синтезуються філософські та релігійні погляди на самоорганізацію Всесвіту. Її суть визначена у твердженні: "…Людина володіє не простою, а різноманітною природою, не визначеною, але двоїстою, і повинна бути розміщена посередині між смертними і безсмертними істотами" [242, с. 275]. Його дихотомічне мислення втілюється в дуалістичних уявленнях про протистояння душі і тіла. Душа людини може відділятися від тіла (існують три душі – рослинна, чуттєва і розумна) і тому вимагає визнання за нею

двоїстої природи, бо вона не є ні вповні смертною, ні вповні безсмертною, але містить у собі і ту й іншу природу. Отже, божественне є однією з властивостей Всесвіту, тому що Бог займає конкретну позицію у всесвітній ієрархії. Усі об'єкти, що існують у Всесвіті, є природними. Бог також із загального погляду є таким об'єктом, його єдиною відмінністю є безсмертя та креативна сутність, оскільки він є творцем того ж всесвіту, у якому існує як його частина. Божественне для людини постає як об'єкт для порівняння себе – частини з цілим, нижчого з вищим, лише частково самовиявленого (або виявленого за допомогою того ж божественного як еталону) з абсолютним та досконалим.

У межах ідеї єдності світобудови, тісного зв'язку і спорідненості людини і світу, людини і Бога, вона здатна, за Теофрастом Парацельсом, осягнути свою відповідність іншим видам реальності і взаємодіяти з ними. Для обґрунтування її Парацельс звертається до "сакральних" мистецтв магії, алхімії, астрології. Враховуючи їх предметну спорідненість, він інтерпретує вчення про людину, яке розроблялося ренесансними мислителями другої половини XV початку XVI століть, таким чином, що іменує людину не тільки "мікрокосмом", який охоплює в собі властивості і природу всіх речей, але й "квінтесенцією", або "п'ятою" (після попередніх чотирьох) – істинною – сутністю світу. Саме так у своїй творчості він створює таку концепцію світу і людини, наділену методологічними уявленнями про багаторівневість сутності та проявів існуючого, яка по праву стала плідною основою для розвитку природознавства в XVI–XVII ст.

Томазо Кампанелла слідує герметичному ідеалу, але вносить певну конкретизацію у тому плані, що прославляє мудреця, який володіє мистецтвом магії, у якому найкращим чином виражається божественна могутність людини та її творця. При цьому він у межах методу аналогії незвично поєднує духовні і тілесні властивості людини з наміром пізнання і зрозуміння Бога, ангелів і "божественних речей". Дух людини, за Т. Кампанеллою, є породженням Божества. Сама форма людського тіла свідчить про божественність його душі. Тим самим людина є божественною істотою, яка внаслідок такої своєї сутності стоїть вище тварин [288, с. 332]. Отже, людина є вищою істотою у порівнянні зі

світом і елементами. Таким чином Кампанелла акцентує змістовну зверхність підйому людини до божественного.

Здійснений аналіз поглядів видатних мислителів і філософів Відродження свідчить про те, що вони в нових умовах і новому культурному середовищі розвивають і вдосконалюють основні ідеї та філософсько-релігійні концепції культури стародавнього світу в плані возвеличення людини як божественної істоти, що здатна піднятися до божественної природи, взаємодії людини і Бога при утвердженні безсмертності її душі.

У добу Нового часу відбуваються принципові зміни в розвитку наукового природознавства і філософії. Галілей уже зосереджує свої зусилля на розробці методології науки. На його погляд, наука повинна спиратися на спостереження, експерименти та математичну мову.

На цій основі І. Ньютон розвиває класичну механіку. Водночас такі видатні філософи XVII ст., як Ф. Бекон, Т. Гобсс, Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц та інші звільнили філософсько-релігійне світорозуміння від схоластики та релігійної містики і повернули його до синтезу з наукою. Основою філософського пізнання стає не сліпа Віра, а Розум, що спирається на логіку та факти. Таким чином, іде формування нового світогляду, який своїм смислом і змістом спирається на розуміння механістичної картини світу і відповідної зміни тогочасної релігійної культури.

Для низки філософів Нового часу божественне корелює зі станами страху і надії, що можуть породжувати невігластво й одночасно породжуються невіглаством. П. Гольбах вважав, що невігластво робить людину забобонною. Юрба, як і наші невігласи-пращури вважали дивними невідомі предмети і явища: “Натовп , – писав П. Гольбах, – бачить дива і знамення у всіх уражуючих її явищах, зрозуміти які він не може; він називає *надприродними* причини, що їх провокують“ [91, с. 218]. Одночасно здійснювались спроби широко застосувати психологічну ідею страху, а також знайти і джерела страху, який був основою релігії. Навіть для Спінози страх і надія – це хаос, який примушує людей вірити “чому завгодно“ [273, с. 3].

Просвітник К. Ф. Вольней доповнює натуралістичний підхід до розуміння сутності людини та її властивостей концепцією ролі переживання страху перед суспільними бідами. На його думку, коли з'явились пригноблювачі і пригноблені, розпались усі основи суспільства. У соціумі не стало більше ні загальних інтересів, ні суспільної свідомості, ні громадської думки. Проте утворились відмінності між кастами і расами, що перетворило безпорядок на постійну систему. Кожна людина була народжена рабом чи тираном, власністю чи власником. У межах такого підходу ідея обману як джерела релігії – одна з найбільш ранніх в історичному часі свого появлення. Згідно з нею релігія з'являється не з внутрішньої потреби духовної природи людини, а нав'язана людям за допомогою обману з боку можновладців. Ця ідея не могла переконливо пояснити всі умови та причини виникнення релігії, суперечила історичним фактам тощо. Тому цілком закономірно, що вона викликала ряд теоретичних заперечень. Майже аналогічна за своїм смислом переконливого пояснення та теоретичного потенціалу не мала і конвенціональна ідея, яка намагалась також дати відповідь на питання, яким чином корисливий вимисел жерців, філософів та законодавців міг перетворитися на активне і багатофункціональне духовне надбання всіх народів усього людського роду. Одночасно ця ідея не могла прояснити питання про те, чому взагалі історично з'явилися релігійні форми світогляду й інші складові релігійної культури. Адже перш ніж укласти договір про наслідування якимось релігійним ідеям, повинні були виникнути самі ці ідеї та культові форми їх втілення. Саме посилання на обман правителів були беззмістовними, необґрунтованими та неконструктивними. Відкритим залишалося також питання і про те, чому народ приймає договір про поклоніння якимось певним божествам, а не обирає зовсім інших.

Аналогічними недоліками страждали вчення про "морфологію" релігійних уявлень. Наприклад, концепція антропоморфізму намагалася звести релігію до людини і представити релігійні образи як відображення її сил і здібностей. Згідно з цією концепцією людина створює богів за своїм образом і подобою.

Зазначимо, що принцип аналогії був застосований рядом мислителів Нового часу при аналізі праобразів християнських уявлень (наприклад, як це зробив К. А. Гельвецій). Як позитивне слід відзначити те, що в Новий час своє вираження знаходить критична настанова щодо релігійного світорозуміння, що виявляється у відповідних оцінках і висновках. Вона концептуально розкривається Б. Спінозою і М. Монтенем. Так, Б. Спіноза справедливо відмічав, що вища таємниця монархічного правління і найбільший його інтерес полягають у тому, щоб тримати людей в обмані, а страх, яким вони повинні були стримуватися, прикривати гучним іменем релігії, щоб люди боролись за своє пригноблення як за своє благополуччя.

М. Монтень, П. Гольбах та інші просвітники стверджували, що релігійне освоєння божественного в його формах, що розвинулись у Новий час, уже не включало мораль у свої концептуальні засади і не сприяло моральності, а навпаки – коливало і руйнувало її [209, с. 315-321]. Ось чому мислителі епохи Нового часу пропонували замінити традиційну релігію культу надприродної істоти “природною релігією розуму”.

На думку П. Бей ля, потрібно ставити питання: чи абсолютно необхідна для збереження суспільства релігія? Відповідаючи на це питання, він пише: “Релігія не була ні мотивом, що пробуджував їх (людей. – М.К.) до об’єднання в суспільство, ні основою цього об’єднання… Отже, для збереження політичного тіла не абсолютно необхідно, щоб у ньому була релігія” [34, с. 434]. Тим самим П. Бейль обґрунтовував незалежність моралі від релігії в межах власного однобічного підходу.

У створенні ідейних передумов становлення релігієзнавства суттєву роль відіграв філософ Д. Юм. Вихідним і центральним для нього стало поняття “досвід”. Головним у його системі теоретичних поглядів є сприйняття (перцепції), тобто все те, що ввійшло до життєвого досвіду людини, було сприйняте, усвідомлюється, позиціонується розумом. Чи користуємося ми органами почуття, підносимося пристрастю, чи проявляємо рефлексію і мислимо – все це пов’язане з досвідом. Сприйняття він розділяє на два види: враження та ідеї (думки).

Враження, як вважає Д. Юм, це живе і складне сприйняття, що з'являється у наших органах чуття. Ідеї ж суть рефлексивні "копії" вражень, весь їх зміст виводиться із передуючих їм вражень. Питати про істинність або хибність вражень – неправомірно, тому що істинність або хибність притаманна тільки ідеям. Останні, якщо вони істинні, цілком відповідають враженням.

Ґрунтуючись на цих загальнофілософських позиціях, Д. Юм аналізує й релігію, при цьому природне він протиставляє незвичайному, штучному, дивному. Людську ж віру (нерелігійну і релігійну) він розглядає через зіставлення зі здібностями пам'яті й уяви. Віра, що супроводжує будь-яке наявне враження, виникає за звичкою. Тому, розмірковуючи про причини віри, Д. Юм установлює "загальне правило" людської природи: коли будь-яке враження сприймається нами, то воно не тільки переносить ум до пов'язаних з цим враженням ідей, але й передає їм частину своєї сили і живості. Будь-яка ідея оживляється завдяки подібності. Проте і кожний афект, що збуджується цією ідеєю, чи то радість, чи сум, набуває нової сили й енергії. Звідси віра – це жива ідея, що предметно пов'язана з наявним враженням. Хоча схильність вірити в невидиму розумну силу і не є первісним інстинктом, вона все ж є "загальною властивістю людської природи", є "рід мітки або печатки", "образ або відбиток" Творця Всесвіту.

І. Кант по-новому підійшов до розв'язання багатьох філософських проблем і в сфері дослідження релігії. У межах філософії він виділяє спеціальний розділ, присвячений розгляду релігії і релігійного освоєння божественного. Тим самим він дає поштовх становленню й розвитку філософії релігії як оновленої частини релігієзнавства. Кант витлумачує релігію в контексті своєї філософської системи відповідно до її основних принципів. Тобто формування релігійно-філософського світогляду, на його думку, відбувається в межах розуму.

У своїй етичній концепції І. Кант обґрунтовує необхідність практичного застосування трансцендентальних ідей, виходячи з морального закону і доведення буття Божого. При цьому він шукає зв'язок між фізичною і моральною теологією. Саме моральний закон через поняття вищого блага веде до релігії, тобто до релігійно-філософського світогляду. Кант розрізняє в ньому природну й

ідеологічну релігії. Природна релігія для нього – це чисте поняття розуму. Вона являє собою мораль, з'єднану з уявленням про те, що може сприяти досягненню її кінцевої мети (з поняттям про Бога як морального Творця світу) і в її відношенні до людського віку, який співвимірний з цією метою (до безсмертя). Розглядаючи співвідношення теології і релігії, у своїй критиці "раціональної теології" Кант показує, що онтологічний, космологічний та фізико-теологічний аргументи на користь доведення буття Божого не мають вирішальної доказової сили. У зв'язку з цим він розробив моральне доведення, яке ув'язував з телеологічним. Для нього моральна телеологія має переваги перед фізичною, оскільки вона апріорно спирається на принципи, невіддільні від розуму, і веде до поняття вищої причини як причини світу за моральним законом. В цьому контексті Всезнання, Всемогутність, Всюдисутність та інші атрибути Бога мисляться не як природні властивості, а як зв'язані з моральною кінцевою метою, як адекватні їй. Тільки моральна *телеологія,* стверджує Кант, може дати відповідне поняття про єдиного Творця світу, необхідне для розвитку *теології.*

Для Г.В.Ф. Геґеля Бог є предметом одночасного розгляду релігії і філософії, причому філософія в цьому контексті майже тотожна релігії. Різниця полягає в тому, що філософія здійснює це методом осягнення Бога, відмінним від методу, який звичайно вважають релігійним. Водночас у них спільний зміст, потреби й інтереси. Цікаво, що предметом релігії і філософії є вічна істина в її об'єктивності, Бог і пояснення Бога. Філософське розкриття вічної істини філософією є та сама діяльність, що відбувається в релігії. Для Геґеля занурення філософського духу в предмет релігії фактично означає, що релігія і філософія збігаються. При цьому, пояснюючи релігію, філософія пояснює сама себе, а пояснюючи саму себе – пояснює релігію. Філософія повинна розглянути значення уявлення про Бога, згідно з яким Бог є ідея, Абсолютне, сутність, досягнута в думці і понятті. Для Геґеля цей фактор споріднює філософію релігії з філософською логікою.

Формулюючи завдання філософії релігії, він відмічає, що пізнання світової самосвідомості, розкриття того, що є в людині її вищим призначенням, є

пізнанням того, що природа народної моральності, принципи права, дійсної свободи і державного устрою, мистецтва і науки відповідають принципу, який складає субстанцію релігії. Зрозуміло, що для нього філософія релігії – це одна з філософських наук і з необхідністю передбачає існування інших філософських дисциплін. У цьому дискурсі завдання науки – надати змісту форму думки, поняття. Тому для Геґеля в "абсолютній релігії" саме абсолютний дух виявляє вже не свої абстрактні моменти, але й самого себе.

Ось чому осягнення релігії включає пізнання божественного, аналіз релігійного відношення (обґрунтування необхідності релігійного погляду, виявлення форм релігійної свідомості тощо), дослідження культу. Для релігії Бог є абсолютна істина. Тому пізнання божественного і є пізнанням абсолютного духу, а сама релігія філософії є розумним діянням. Усвідомлення людиною своєї сутності є розум як такий, божественне начало в людині. Звідси відношення конечного духу, конечного розуму до божественного створює себе в середині самої філософії релігії. Суперечність між філософією релігії і релігією фіктивна, оскільки немає подвійного розуму і подвійного духу, божественного розуму і людського розуму, божественного духу і людського духу цілком різних за своєю природою.

З цих позицій науковий інтерес становить концепція Л. Фейєрбаха про сутність релігії. Він переконливо доводить, що Геґелю не вдалося довести тотожність мислення і буття. Виявляється, що абсолютне мислення не може відмежуватися від самого себе, тому що воно, перебуваючи у собі, не може проникнути в буття. Останнє залишається чимось потойбічним для мислення. Мислення протиставляє собі буття, але в межах самого себе і тим самим безпосередньо ліквідує протилежність буття в самому собі, бо буття, будучи даним у мисленні, є ніщо інше як думка. Таким чином, тотожність мислення і буття виражає тільки тотожність мислення з самими собою. У зв'язку з цим Л. Фейєрбах підтримує думку Канта про виявлену ним непереконливість онтологічного доведення буття Бога. Доведення, що дещо існує, стверджує Л. Фейербах, означає лише те, що дещо не є тільки мислимим. Тому відповідне

доведення не можна почерпнути із самого мислення. Якщо до об'єкта мислення необхідно приєднати буття, то це означає, що до мислення необхідно приєднати дещо, відмінне від мислення. На цій основі він і формулює основні положення "нової філософії". Остання є наукою дійсності в її справжності і повноті. Сукупність феноменів дійсності складають природу в самому універсальному смислі цього слова, включаючи і людину. "Нова філософія" спирається на розум, але на такі його форми, сутність яких зводиться до людської сутності. Чуттєвий об'єкт передбачає розмежування між гідним і негідним поклонінням, "божественним" і небожественним. Тут об'єкт пізнавальної діяльності людини являє собою її ж об'єктивну сутність. Свідомість Бога є самосвідомістю людини, пізнання Бога – самопізнанням людини. Про людину можна судити по Богу, а про Бога – по людині; вони – тотожні. Бог є одкровення внутрішньої сутності людини, вираження її Я, а релігія – урочисте розкриття таємничих скарбів людини, визнання її сакральних помислів, відкрите сповідання таємниць її любові [293; 294].

У XX столітті маємо різні спроби філософської концептуалізації взаємодії людського і божественного. Видається слушним звернутися до творчої спадщини М. Бубера, С. Булгакова та М. Бердяєва.

Категорія божественного, способи формування уявлень про нього, механізми сприйняття божественного – все це є предметом дослідження М. Бубера. У його творчості яскраво поєдналися дослідження іудаїстської традиції, досвід релігійного життя та сучасне філософське мислення. Велику увагу М. Бубер приділив відносинам між філософією і релігією. У цілому його роздуми, основною темою яких є особливий стан особистості, у якому постає можливим діалог людини та Бога, наближені переважно до теологічних інтерпретацій уявлень про божественне. У такій якості ми їх і розглядаємо, але з деякими застереженнями.

М. Бубер критикує тих дослідників, позиція яких зводиться до того, що сприйняття божественного ніколи не було "чимось іншим, ніж "внутрішньодушевним" процесом, породження якого "відбиваються" на площині

– фіктивній самій по собі, однак наділеній з боку душі характером дійсності", а "усі уявлені розмови з Божественним – це лише розмови з самим собою, а скоріше, діалог між різними шарами особистості" [51, с. 446-447]. Дослідник вважає, що насправді "не фантазії, але справжнім зустрічам з дійсно божественною міццю та величчю зобов'язані своїм походженням усі великі божественні образи" [51, с. 447]. Одне лише категоріальне уявлення про божественне не заважає конкретному релігійному ставленню до світу. Чим вище ступінь абстракції поняття божественного, чим більш віддаленим від усілякого антропоморфізму уявляється це поняття, "тим більше воно потребує органічного доповнення вираженням безпосередньої і водночас тілесної близькості, що передається людині при її зустрічі з божественним – будь те в його погрозах, благословеннях або просто вказівках" [51, с. 447].

Сучасне мислення щодо божественного М. Бубер характеризує як таке, що намагається, з одного боку, "зберегти ідею божественного як таку, що становить власне предмет шукання релігії, а з іншого боку, викорінити дійсний характер ідеї Бога і тим самим – дійсність нашого відношення до Бога" [51, с. 450]. На думку дослідника, цей процес відбувається в найрізноманітніших формах, відкрито чи замасковано, аподиктично або гіпотетично, будучи висловленим мовою метафізики або психології.

Стирання образу Бога, як прогнозує М. Бубер, може призвести до нової появи цілої низки "образів Бога" або "образів богів", а також образів Бога і богів одночасно – "без того, щоб людина знов відчувала та сприймала свої дійсні зустрічі з Божественним у якості таких" [51, с. 455].

Вирішальним моментом для доведення істинності релігійного ставлення до світу філософ вважає не особисте явлення божественного, а те, що людина веде себе щодо нього як до існуючого в опозиції до неї, навіть якщо опозиція ця відноситься не лише до конкретної людини. "Повне занурення божественного у сферу людської особистості скидає з божественного його божественність" [61, с. 457-458]. Одним із своїх головних методологічних завдань дослідник бачить "виявлення стадій процесу, крізь які проходить мислення ідеї Бога, а саме

процесу, що відбувається між елементом “ідея” в ідеї бога та елементом “Бог” у ній же” [61, с. 484]. Щодо категорій божественне та “Бог”, то, на думку дослідника, цими словами “знову і знову, з тих пір як людина знайшла ім’я вічне Безіменному, на всіх мовах позначалися трансцендентні, або ж по природі своїй дані нам не в якості об’єктів пізнання, сутності, які ми, однак, узнаємо в якості таких, що вступають з нами у відносини” [61, с. 495]. Ці сутності вступали у відносини з людьми, то змінюючи свою подобу, то зберігаючи її, то будучи позбавленими подоби, та надавали і надають людям можливість вступити у відносини з ними: “Сутність зверталася до нас із своєї трансцендентності, сходила до нас, показувалася нам, зверталася до нас – у нашу іманентність” [61, с. 495]. Сутність феномена божественного М. Бубером розуміється в контексті ідеї “світське наскрізь релігійне”. Божественне є трансцендентним, але ця трансцендентність іманентна світу, суспільству, людині.

Саме в такому річищі інтерпретує феномен божественного і православний філософ та богослов С. М. Булгаков. На його думку, об’єкт релігійних уявлень, божественне, Бог одночасно і дещо іншоприродне, чуже зовнішньому світу та людині, трансцендентне, і водночас відкривається релігійній свідомості, торкається її, входить в її єство, стає її іманентним змістом. Таким чином, обидва моменти релігійної свідомості є одночасно двома полюсами в їх взаємному тяжінні та відштовхненні. С. М. Булгаков вважає, що божественне, Божество як об’єкт релігії є чимось іншим, по суті своїй трансцендентно-іманентним або іманентно-трансцендентним. “В категоріях релігії трансцендентно-іманентне є основне формальне поняття, в якому усвідомлюється зв’язок з божеством” [64, с. 12]. Бог безкінечно віддалений від людини в своїй трансцендентності, відходить від неї в позамежну таємницю. “Таємниця... – пише С. Н. Булгаков, – трансцендентне, вона може ледь відкриватися в міру сходження трансцендентного в іманентне, актом самовиявлення, одкровення трансцендентного” [63, с. 293]. При цьому Бог залишає в релігійній свідомості одне НЕ, одне НАД, одну пустоту. Саме контакт з “божественним”, богоспілкування, богопереживання та богобуття складають життєву позицію

релігійної свідомості. Божественне, трансцендентне Божество, яке є немислима та невимовлена таємниця, *відкривається* людині, і Абсолютне сприймається людиною як божественне, Абсолютне стає Богом [64, с. 88]. Основою релігії є сприйняття божественного, упізнання Бога та переживання зв'язку з ним. Сприйняття божественного виникає через переживання в особистому досвіді зустрічі з Божеством, при цьому відбувається доторкання до світу трансцендентного, позамежного, Божественного. Через переживання божественного людина в собі і через себе набуває новий світ, у якому вона переживає різні емоційні стани – страх, каяття, сором і одночасно радість та любов.

Інше уявлення про сутність божественного належить російському мислителю П. Чаадаєву. Оригінальність його думок полягає у тому, що він вважав, що існують три способи уявляти собі Бога. Перший спосіб (образ) – це Творець Всесвіту і тому Абсолютний Володар, це – Бог-Отець. Він є Абсолютним Розумом, Абсолютною Реальністю, Абсолютним Буттям. Другий образ Бога – образ Бога-сина, Христа, Бога, який повною мірою ототожнений з людською істотою і безпосередньо виявляє себе в людський свідомості; у ньому "людське нероздільне з Божественним". Третій спосіб –уявити Бога як "Дух Святий", "дух або розум, що діє на душі через уми". Як пише А. А. Єрмічев: "Лапідарність цього виразу примушує до припущення про зв'язок цього образу Бога зі світовою свідомістю, у лоні якої відбуваються явища духовного порядку, зі світовою пам'яттю" [112, с. 173].

М. Шелер усвідомлює взаємодію людського й божественного через категорію «дух», яка виражає «вихід за межі природи і біологічного життя» [335, с. 223.] «Те, що робить людину людиною, *є принцип, протилежний всьому життю в цілому*, він як такий взагалі не може бути зведений до «природної еволюції життя», і якщо його до чогось і можна звести, то *тільки* до вищої основи речей – до тієї основи, особливою маніфестацією якої є і «життя». Уже греки знали такий принцип і називали його «розумом». Ми хотіли б вжити... більш широке за смислом слово, яке включає в себе поняття розуму, але поряд із

мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів, наприклад, доброту, любов, каяття, шанування тощо – слово дух» [354, с. 223].

За М. Шелером, дух дає можливість людині стати співтворцем Бога через феномен абсолютної цінності, яка «відкривається людині тільки в **любові**. Любов – вищий прояв людяності і духовності – завжди спрямована не на саму цінність, а на носія цінності – на особистість. В акті любові, за Шелером, для нас прояснюється глибинно-особистісний характер абсолютної цінності [353, с. 223.].

Мотив духовно-творчого поєднання людини і Бога зустрічається в творчості М. Бердяєва. Творчість за М. Бердяєвим «виходить за межі культури, стає вогнем, що *змінює людське в людині».* Вона є «потрясіння і підйом усієї людської істоти, спрямованої до іншого, вищого життя, до нового буття» [40]. На цій основі М. Бердяєв виходить до ідеї Боголюдини, яка є вищим результатом творчої еволюції людини.

Отже, ми проаналізували розмаїття підходів в осягненні божественного в історії гуманітарної думки та людському бутті.

1.2. Обґрунтування понятійно-концептуального апарату та методології дослідження

Онтологічні компоненти категорії божественного висвітлюють закумульовані і певним чином інтерпретовані знання про реально існуючі у Всесвіті процеси самоорганізації, саморозвитку, упорядкованості, хаотичності; про елементи планомірності та доречності тощо [296]. Трансформація суспільства й різноманітних образів світу, як і продукуючих їх типів особистостей, їх ставлення до соціокультурної дійсності, до природи, до інших осіб породжувала потреби в нових онтолого-гносеологічних, світоглядних орієнтаціях, які б забезпечували адекватну передачу наступним поколінням досягнутого теоретико-

методологічного потенціалу і перехід до нових, більш досконалих форм соціального буття.

Одночасно здійснення цього аналізу означало закладення концептуальних засад світосприйняття людини, розробку цілісного філософсько-релігійного розуміння світу, яке б змістовно і різнобічно врахувало традиції і новації, “розум і серце“, інтуїцію і логіку, міф і артефакти в пам’яті суспільства, ілюзії і переживання, структури повсякденності і комунікації. Багатовимірно цілісний світ нині все переконливіше вимагає конструктивно-змістовного об’єднання потенціалів науки, філософії і релігії у пошуку нових понятійно-концептуальних цілісностей, які б глибоко й усебічно врахували досвід Сходу й Заходу при такій “кооперативній комунікації”. Саме така методологія – сучасний багатофакторний засіб актуалізації “нового розумного бачення” з метою радикального переосмислення наявного знання, традицій філософування, навичок осмислення та тлумачення, утверджуючи, врешті-решт, неухильний розвиток людини та її культури, форм дискурсів, дискусій та рефлексій. Нелінійна (за своєю природою, характером і змістом) “кооперативна комунікація” сучасного життя і культури людства – джерело нового досвіду бачення і володіння своїми і чужими цінностями, а тим самим багатовимірно цілісного сприйняття чужого досвіду іншої культури. При цьому кожний тип філософської та релігійної культур, їх традицій та світоглядів, зберігаючи свою специфіку, різноаспектно впливає на динаміку становлення якісно нової цілісності філософських і культурних ідей і уявлень, образно-інтуїтивного бачення її цілісного предметного поля взаємовпливів різних типів мислення і менталітетів, філософської раціональності та ірраціональності, містики і релігійної рефлексії тощо, нетрадиційно використовуючи методологічний потенціал і свідомість філософської компаративістики – аналогії, паралелі, діалог і полілог. Усе це дозволило ефективно виявити те, що філософська самобутність є невід’ємною властивістю філософської культури, яка проявляється в полісмисловій структурі розумінні іншого. Цілісний процес взаємодії філософських культур, коли дається право висловлювання кожному, максимально розширює культурний простір і в новому

ракурсі детермінує притаманні їм специфічні смисли. Таке наростання числа зв'язків робить філософську культуру стійкою і здатною до засвоєння інновацій.

На наш погляд, філософська культура – це всебічне узагальнення й усвідомлення філософських ідей, концепцій та вчень на фундаменті ґрунтованого історико-філософського, логіко-методологічного порівняння і взаємопроникнення, рефлексій специфічних процесів і переходів. Тим самим взаємодія філософських культур з необхідністю уявляється як предметно суперечливий процес переходу одного образу світу в інший через діалог і співробітництво.

Причому на змістовному і формальному рівнях предметно застосовуються з позиції понятійно-концептуальної цілісності різні підходи: текстуальний, багатофакторний, функціональний, ціннісний тощо. Характер порівнянь (зіставлень) безпосередньо залежить від смислу і змісту, логіко-гносеологічного і онтолого-методологічного горизонтів застосованих методів дослідження: порівняльно-історичного, за аналогією, парадигмального, комплексного тощо. Звідси філософська культура постає перед дослідниками як своєрідна адаптивна можливість людини в пошуку свого місця в світі, у якому співіснують (зіштовхуються) реальність, духовні сутності, мова, текст, творча особистість, наука і релігія, природознавство і міф, якісно різні типи менталітету і філософської рефлексії. Отже, дослідники мають справу із складним взаємозв'язаним процесом пошуків кожною філософською культурою стрижня самоідентифікації – неухильного росту самосвідомості філософії в період цілеспрямованого зближення "духовно-культурних світів" і різнобічного усвідомлення цілісності її способів світосприйняття. У такій ситуації важливим для дослідження є компаративістський підхід. Останній формується і застосовується як одна з головних засад аналізу світового історико-філософського процесу в динаміці його розвитку. Теоретико-методологічною базою такого розвитку стало різнобічне усвідомлення і правильне оцінювання природи і сутності процедури порівняння через виявлення її смислу (мети) та умов правильності його застосування в історико-філософському аналізі. Причому

трансформація процедур порівняння у компаративістському підході здійснюється в кількох напрямах уже у філософії Стародавнього світу.

Плідне застосування цього підходу в контексті історико-філософського пізнання вимагає предметного врахування того, що він є лише стороною, аспектом загальнонаукового порівняльно-історичного методу, який знаходить своє специфічне філософське відображення. Одночасно в структурі методології цього пізнання компаративістський підхід не тотожний компаративістській філософії як відносно самостійній галузі, виду історико-філософської науки. Головна функція останньої в історії світової філософії – ефективне формування "концептуального ядра" та його практичне застосування для досягнення через порівняння, пізнання історичних ступенів (фаз) розвитку одного явища або двох різних співіснуючих явищ і процесів.

Так, у стародавньокитайській філософії концептуально (логіко-методологічна) сторона порівняльно-історичного методу знайшла свою найбільш розвинену форму в пізніх моїстів. В історії стародовньокитайської філософії їм належить важлива роль у розробці поняття (як засобу світосприйняття). Саме тут і виявляється аналогічність їх поглядів із поглядами Аристотеля і стародавньоіндійських логіків школи н'яї [214, 296]. Науковий інтерес має тлумачення пізніми моїстами поняття "порівняння". Зокрема, розпочинають вони з поняття "родова схожіть" предметів і вважають, що тільки з установленням родової схожості можна буде уникнути хибних уявлень, тобто зробити правильний висновок, побудувавши правильне судження. Водночас вони попереджали про загрозу захоплення довільним знаходженням подібностей або аналогій чи паралелей. У плані обґрунтування цих процедур ними ставиться питання про межі порівняння, вихід за які не дозволяє досягти істинного знання. Мислителі цієї школи доходять висновку, що речі, які належать до різних родів, не можна зіставляти, тобто існують межі порівняння.

Пізні моїсти під порівнянням розуміли насамперед виявлення схожості (тотожності) і відмінності в предметах (у класі предметів). Це був оригінальний і незвичайний хід їх думки в розкритті характеру і сутності єдиного буття людини і

природи. Згідно з цим вони намагалися предметно з'єднати принцип наочності і принцип абстрактності у своїй характеристиці (інтуїції – логіці) розумних і нерозумних порівнянь у цілісному концептуальному полі дослідження. Якщо говорити про внесок пізніх моїстів у розробку поняття "порівняння", то слід визначити, що їх ідеї в цьому плані мають відчутну евристичну цінність для всебічного розуміння сутності порівняльного методу (аналізу) у сфері філософії.

Не випадково філософи стародавнього світу звертались до цього методу та намагались застосувати його в різних сферах людського пізнання. Зокрема, пізні моїсти суттєво розширяли сферу його застосування до логіки, етики, натурфілософії, класифікації філософських і релігійно-міфологічних учень. У цьому напрямі певний науковий інтерес мають роботи Аристотеля ("Метафізика"), Гегеля, Лейбніца, В.Ф. Асмуса та буддолога Ф.І. Щербатського. Так, останній у книзі "Буддійська логіка" (у главі XIX "Європейські паралелі") незвично для філософської традиції Заходу предметно аналізує значення порівняльного методу при оцінці ролі того чи іншого філософа "серед великих філософів людства" (мова в нього йде про Нагардшуну. – М.К.), переносячи акцент на особливе значення концептуально-методологічних факторів для постановки, проведення і узагальнення результатів такого роду аналізу. На його погляд, зіставлення має розпочинатися з виявлення точок схожості і відмінності. Своєрідну концептуальну рівновагу філософських культур і традицій Сходу і Заходу він предметно ілюструє через зіставлення поглядів Нагардшуни і Зенона Елейського. Далі, і це найважливіше, Ф.І. Щербатськой роз'яснює смисл самого терміна "порівняння", наголошуючи на його полівалентній природі, це й дозволило йому по-новому відслідкувати подібність між Нагардшуною і рядом європейських філософів щодо загальних проблемних полів та інтенцій.

Таким чином, порівняльний підхід уже у філософських системах і вченнях стародавнього світу посів одне з провідних місць у структурі історико-філософсько-релігійного пізнання. Тим самим цей підхід став концептуально-методологічною базою для становлення порівняльної філософії як відносно самостійного напряму філософських досліджень. Розвиток цього напряму

різнобічно спирається на розуміння загальних витоків і зв'язків між різними філософськими і релігійними культурами, традиціями і світоглядом у цілісному духовно-культурному просторі [214]. Це досить тривалий історичний процес, який пройшов ряд етапів – від зародків у давнині до його інституалізації в 30–40-ві роки XX ст.

Безсумнівно, що еволюція порівняльної філософії своїми витоками і джерелами підіймається до витоків порівняльних філософських, релігійних, культурологічних та історичних досліджень. Концептуальні засади її можна зустріти (виявити) у мислителів античності. Проблеми їх розкриття надзвичайно складні і предметно (якісно) неоднозначні, тобто істотно нелінійні, як і самі "справи життя". Це обумовлено тим, що в античних мислителів відсутній суворо розчленований на види свого роду синтез історичних, філософських і соціально-культурних порівняльних досліджень – есе. Так, Плутарх здійснив порівняльні життєописи видатних людей античного світу через парні біографії, зіставляючи, скажімо, Соломона і Поплікола, Демосфена і Цицерона та інших. Для мети нашого дослідження доцільно зазначити таке. Плутарх реалізує спробу розчленувати шлях цілісного світобачення у тогочасній філософській культурі, акцентуючи увагу на пріоритетності дихотомічного способу мислення в структурі історико-філософського пізнання. При цьому цілісність світобачення буквально "висвітлюється" виділеними ним "одномірностями", відношеннями і зв'язками в межах можливостей їх подальшого синтезу. Завдяки цьому його зіставлення досягають високого ступеня досконалості в розкритті характерів, стилів мислення і дії описуваних ним історичних особистостей, їх внеску в розвиток ораторського і політичного мистецтва, історію і філософію. Щобільше, він використовує цікаву інформацію щодо індійських гімносафістів, з якими зустрічався О. Македонський під час свого походу в Індію [248].

Для іншого прикладу звернімося до творчості Діогена Лаертського, у якого більш чітко окреслюються контури майбутньої історико-філософської компаративістики. З позиції досягнутого рівня розчленування цілісного світосприйняття у структурі західної філософської культури, наприклад, О.Ф.

Лосєв стверджує, що в його знаменитому трактаті немає систематичного викладення історії античної філософії, а критика і випадкові філософські тези даються без будь-якого їх пояснення й аргументації, багато відходів від основної ідеї. Але в ньому по-новому описані загальножиттєві і загальнокультурні цілісності філософського розвитку з урахуванням смислу зіставлення поглядів видатних грецьких філософів [200]. Ми не можемо погодитись із позицією О.Ф. Лосєва. Щобільше, Діоген свій вступ до “Книги першої” розпочинає такими словами: “Заняття філософією, як деякі вважають, розпочались уперше у варварів, а саме: у персів були маги, у вавилонян і ассіріян – халдеї, у індійців – гімнософісти, у кельтів і галлів – так звані друїди і семнофеї...” [108, 55]. Тим самим ним була розроблена спроба систематично-логічного викладення взаємовпливів грецької і єгипетської філософії з предметним урахуванням ідей про Зороастра (Заратустру) та індійських гімнософістів. Це було “відлуння” від зустрічі філософів Заходу і Сходу крізь призму походів О. Македонського, які дали досить потужний імпульс для синтезу цих різних філософських культур. Але творчий заряд цього імпульсу не одержав належного застосування у розробці різних типів філософських культур, які тією чи іншою мірою проігнорували найсуттєвішу вимогу предметного розгортання синтетичних досліджень – шлях цілісного світосприйняття взаємодії людини та природи в дискусії творення загальної філософської системи. Практично цей шлях реалізується в методології сприйняття божественного в контексті двох головних напрямів філософування: формування механістичної парадигми, механістичного світогляду і відповідної картини світу та розробки концепції божественного на основі творчого діалогу східних і західних філософських систем як соціокультурного феномену. Коротко розглянемо результати історико-філософсько-релігійного аналізу на цьому шляху.

В епоху середньовіччя, у період панування схоластичної філософії, екскурси в східну філософію здійснюються спорадично, хоча в Августина Блаженного і Фоми Аквінського ми спостерігаємо їх часті звернення до східних світоглядних мотивів, але не принципів цілісного світосприйняття і світорозуміння Сходу (мова в них іде про характерні спільні риси філософської

літератури Європи і Близького Сходу). Наприклад, Фома Аквінський зіставляє свої погляди не тільки з поглядами Аристотеля, але й з латинізованими аверроїстами і навіть із східними перипатетиками [12, с. 22-23, 28]. Г.Г. Майоров, аналізуючи загальні риси багатовікового паралельного існування двох способів філософування: неоплатонічного в пізньоантичній філософії (III–VI ст.) і середньовічного, відмічає прецедент сучасної герменевтики в середньовічному екзегетизмі. Одночасно наочним є однобічний характер його методології дослідження. Саме в такому ракурсі ним дається критика уявлення, згідно з яким існує такий логіко-методологічний ланцюг: стоїки і Аристотель – від Платона, Платон – від Сократа, Сократ – від Піфагора, Піфагор – від брахманів, брахмани – від самого Бога [211, с. 19, 64]. Науковий інтерес у цьому плані для всебічного розкриття форм життя і мислення в епоху пізнього середньовіччя становить книга голландського культуролога Й. Хейзінга. Ним зроблена “спроба установлення якісно нового контакту з культурою минулого, яка як інший бік діалогу виступає повноправно, а не як матеріал, що підлягає науковій обробці” [337, с. 458]. У його широкому культурологічному дослідженні імпліцитно містяться ідеї, важливі для філософського діалогу як способу (засобу) реалізації певного типу філософської культури із змістовним врахуванням ролі герменевтичного обґрунтування текстів, які відносяться до культури минулого.

Слід зазначити, що в епоху Відродження і особливо в Новий час компаративістика в історико-філософському підході різнобічно розробляється й застосовується у філософії, культурології та історіографії. Наприклад, у Г. Лейбніца використовуються уявлення про природну теологію китайців, про філософію Аверроеса, Авіценну, Зороастра для зіставлення поглядів європейських і східних мислителів у межах такої методологічної установки: “...філософія не повинна повністю відкидати старе, радше вона повинна виправляти його та зберігати все краще (а такого воістину не перерахувати)” [305, с. 81-82].

В епоху Просвітництва незвично зростає інтерес до Сходу. Для досягнення поставленої в дослідженні мети необхідно звернутися до смислу й змісту книги ле

Вайє “Конфуцій – Сократ Китаю”, яка несла принципову новизну в предмет вивчення європейської філософської думки і правомірності подальшого розчленування загальної філософської системи. У цій книзі ле Вайє доводив, що китайська філософія перевищує грецьку [304]. Водночас англійський романіст і есеїст Олівер Голдсміт здійснює цікаве зіставлення культур, способів життя, стилів філософування європейців і китайців з парипатетиками [90]. Й. В. Ґете стверджує необхідність більш глибокого і творчого знайомства європейця зі Сходом, зокрема й Індією, релігія і філософія якої мало зрозуміла для європейців. Він виходить на якісно інший рівень методологічного розуміння міри історико-філософських і духовно-культурних порівнянь у сфері поезії та культури взагалі [83]. Суть його методологічного credo: не можна міряти літературний твір, написаний у межах однієї культури, міркою, яка до нього не може бути застосована за умови одночасного виділення подібного й відмінного [83, с. 132–140], [83, с. 221-227].

У працях німецьких філософів XIX ст. все глибше й предметніше усвідомлюється потреба в пізнанні концептуально-методологічного значення поняття божественного для історико-філософсько-релігійного аналізу проблем порівняння європейської і східної філософії. Прикладом цьому слугує творчість Г. Геґеля, особливо його “філософія релігії”, у якій він використовує результати дослідження Ф. Шлегеля “про мову і мудрість індійців” і в межах свого бачення розкриває сутність уявлень про Брахмана, маніхейство, Зороастра, індуїстську міфологію, про Вішну. Він у руслі західної філософської традиції стверджує подібність висловлювань “це все” Кріпни, “єдиного“ елеатів і “субстанції“ Спінози. Радше всього, це понятійне побажання Геґеля, але не реальний зміст і значення цих висловлювань. Ось чому він, висловивши ряд важливих і правдоподібних суджень про Схід, його культуру, релігію і філософію, так і не зміг побудувати реальної картини філософії Китаю, Індії й арабськомовної середньовічної філософії у своєму зіставленні її з європейською філософією. Головними причинами (факторами) цього були неповнота й однобічність тогочасної джерелознавчої бази. А також (і це найсуттєвіше!) європоцентристська

спрямованість геґелівської історії філософії. Поступово усвідомлюється визначальна роль концепції божественного як своєрідного теоретико-методологічного "ядра" цілісного сприйняття у різних філософських і релігійних культурах та їх світоглядах. Так, у Ф. Шеллінга ми знаходимо зіставлення індійської, єгипетської і грецької міфології, а також виявлення пунктів збігу в них (моменти концептуально-методологічного порядку сприйняття божественного). Науковий інтерес становить його думка про необхідність взаємодії національних філософій. З цих позицій А. Шопенгауер проявляє надзвичайно великий інтерес до світогляду стародавніх індійців. Його зацікавленість має глибокий предметно-логічний смисл і зміст, виключає будь-яку випадковість. Найбільш вірогідно, що він впритул наблизився до містичного (цілісного) розуміння сутності божественного як понятійно-організаційного "центру" синтезу різних філософських і релігійних культур, традицій і світоглядів у культурі як цілому. Ґрунтуючись на цьому, він усе-таки однобічно стверджує про "небувале узгодження" його філософії з творінням брахманізму і буддизму [178, с. 177].

Предметно по-іншому розкриває це коло проблем Ф. Ніцше. У своїй роботі "По той бік добра і зла" він висловлює незвичну думку про "дивну фамільну подібність усього індійського, грецького, німецького філософування", пояснюючи це "наявністю спорідненості мов", "загальною філософією граматики". І тут же він висловлює принципово нове, нетрадиційне припущення: "Дуже ймовірно, що філософи урало-алтайських діалектів (у яких найгірше всього розвинуте поняття "суб'єкт") поглянуть "усередину світу" і підуть іншими шляхами, ніж індогерманці і мусульмани..." [235, с. 256]. Смисл і зміст цього припущення Ніцше розкриває при зіставленні своїх поглядів із поглядами стародавніх мислителів. Наочно і предметно воно розкривається ним у творі "Так говорив Заратустра. Книга для всіх і ні для кого". За словами самого автора, як основна концепція твору виступає "думка про вічне повернення", який написаний під впливом зороастризму. Свою філософсько-духовну-світоглядну переконаність в існуванні іманентного зв'язку між філософією і культурами Сходу і Заходу Ніцше предметно конкретизує в роботі "Антихрист. Прокляття християнству." Яким

чином? За допомогою і в межах порівняльного підходу. Так, зіставляючи буддизм як релігію і філософію з християнством, він віддає явну перевагу буддизму.

І все-таки це були перші кроки західних дослідників осмислення цілісного філософського світу Сходу, його незвичного способу життя і культури. Систематичне вивчення східної філософії розпочинається з XX ст. Великий поштовх до цього зроблено, зокрема, німецьким індологом М. Мюллєром [227]. Суттєвий внесок у порівняльне вивчення різних філософських систем на Сході внесли російські вчені Ф.І. Щербатськой, О.О. Розенберг. Слід також додати праці з вивчення східної думки в її зіставленні з європейською А. Швейцера, К. Г. Юнга, К. Ясперса, М. Гайдеґґера. Тоді можна стверджувати, що уявлення про Схід на Заході все більш переконливо звільнялися від недоречних нашарувань європоцентризму, а сама порівняльна філософія стає джерелом і засобом інтенсифікації розвитку різних філософських культур, одночасно одержуючи відчутну підтримку з боку порівняльного культурознавства [296].

Із східних філософів відчутний внесок у розробку основних концептуальних засад філософської компаративістики вніс С. Радхакрішан. Він із цілісних позицій розкривав ряд важливих ідей стосовно того, яким чином порівнювати індійську і західну філософію. Сумісно з Р. Раджу опубліковано виключно важливе дослідження з порівняльної філософії „The concept of man: a study in comparative philosophy" [394], у якому поняття людини розглядається через зіставлення з грецькою, новоєвропейською, китайською й індійською філософією крізь призму єдиного буття людини і природи. Суттєве значення для формування цього типу філософських досліджень мали ідеї Свамі Вівекананди і Ауробіндо Гхоша. Китайські філософи Ху Ші, Фен Юлань висловили ряд важливих ідей щодо порівняння та синтезу західної й східної філософії. До 40-х років XX ст. склались необхідні передумови для виокремлення філософської компаративістики з порівняльного культурознавства як самостійної галузі філософських досліджень з виділенням найважливіших напрямів: зіставлення філософських традицій, постановка і розв'язання низки наскрізних проблем світової філософії – буття, людини, пізнання і самопізнання, цінностей. Спочатку акцент у них переносився

на протиставлення філософських традицій Сходу і Заходу, а в останні 25–30 років – сфокусувався на різнобічно цілісному пошуку творчого діалогу і міждисциплінарного синтезу в практичній реалізації свого комплексу проблем на шляхах діалогу філософів Сходу і Заходу. Тому особливої актуальності й значення набуває все більш широке застосування світоглядного потенціалу східної думки для побудови принципово нової методології порівняльних досліджень, їх понятійно-концептуальних моделей і форм. Стрижнем предмета вивчення порівняльної філософії є "філософські традиції", а також її основні підходи – порівняльне дослідження понятійного апарату в різних філософських культурах і напрямах, типах менталітету, раціональності, ірраціональності і містики разом з феноменологічними, психологічними і соціологічними підходами, які продовжують "працювати" в дискурсі цілісного сприйняття божественного як соціокультурного феномену. Ось чому проблеми порівняльної філософії і культурології посідали провідне місце на XVIII всесвітньому філософському конгресі (Брайтон, Великобританія, 1988): на ньому китайським філософом Янь Яо була представлена цікава доповідь про комунікацію між китайською і західною філософією за останні два століття. До основних проблем він аргументовано відніс проблеми співвідношень між мисленням і матерією, людським буттям і природою, теорією пізнання і філософським розумінням людської природи. Тим самим по-новому окресливши фундаментальні шляхи розкриття характеру, смислу і змісту єдиної системи взаємодії людини та природи у філософській культурі як динамічно цілісному процесі.

Отже, у межах компаративістського підходу розробка концептуально-методологічних основ цілісного сприйняття божественного завжди поставала як "ядро", як становлення різних філософських і релігійних культур, їх світоглядів унаслідок неправомірного (гіпотетичного) розчленування єдиного процесу світосприйняття і світорозуміння, так і предметного синтезу різних типів філософських культур крізь призму постановки і розв'язання ряду наріжних проблем світової філософії (буття, людини, пізнання, світобудови, духовних цінностей тощо), пошуку шляхів цілісного світобачення у певній філософській

культурі різнобічного відображення в логіці – інтуїції взаємодії людини та природи у їх постійному творчому діалозі.

Принципи психоаналізу застосовував до з'ясування релігійних та міфологічних уявлень про божественне творець психоаналітичного вчення З. Фрейд. "Релігія, – писав він, – є неймовірною силою, якій належать найпотужніші людські емоції" [307, с. 68]. З. Фрейд, розглядаючи світогляд як своєрідну інтелектуальну конструкцію, "яка в єдиний спосіб вирішує всі проблеми нашого буття, передбачаючи якусь вищу впорядкованість, за якої, відповідно, жодне питання не залишається відкритим" [307, с. 67], висловлював думку, що "релігійний світогляд детермінований ситуацією нашого дитинства" [307, с. 69].

З. Фрейд вважав, що релігія як спосіб освоєння божественного й соціальний інститут є засобом соціалізації, пов'язаним з дитячими потребами в захищеності, властивими кожній особистості [308, с. 190]. З. Фрейд також указував на ймовірність того, що деякі "невротичні" риси характеру знаходять своє віддзеркалення в утворенні образів всемогутніх божеств і богів, які контролюють долю особистості [308, с. 190]. З. Фрейд пише: "Боги зберігають своє потрійне завдання: нейтралізують жах перед природою, примиряють з грізним фатумом, що постає в образі смерті, та винагороджують за страждання та нестатки, що випадають на долю людини в культурному співтоваристві" [306, с. 30]. Релігійні уявлення, на думку З. Фрейда, – це ілюзії, і доказів їм не існує. Однак вони не є помилкою. Ілюзія не обов'язково є хибною чи такою, що не реалізується або суперечить реальності. За своїм походженням з людських бажань ілюзія близька до марення в психіатрії. З. Фрейду належить психоаналітична теорія міфу, згідно з якою боги, божества, як і всі інші міфічні створіння, "оголошувалися відхиленнями та прихованими формами однієї і тієї ж психологічної теми – сексуальності" [136, с. 385].

К. Г. Юнг характеризує сприйняття божественного крізь призму аналітичної психології. Дослідник оперує поняттям "позасвідоме", у якому він розрізняє два рівні, один з яких він називає позасвідомим особистісним, а другий –

позасвідомим надособистісним, або колективним позасвідомим. Особисте позасвідоме містить у собі всі психічні змісти, які не сумісні зі свідомою установкою. Ці психічні змісти недосяжні свідомості внаслідок їх моральних, естетичних або інтелектуальних недоліків [155, с. 183].

Друга форма існування позасвідомого – колективне позасвідоме. Воно, вважає дослідник, "ідентичне у всіх людей та утворює тим самим усезагальну основу душевного життя кожного, будучи за своєю природою надособистісним" [369, с. 98]. Колективному позасвідомому Юнг відводить роль керівної інстанції психічної діяльності окремого індивіда. Колективне позасвідоме виступає як своєрідна матриця свідомого мислення. Воно є своєрідним відбитком слідів пам'яті минулого, включаючи расову і національну історію. Його зміст має колективний характер і не набувається протягом життя однієї людини, а є, як пише О. Кожем'якіна, "природженими формами осягнення та образами, згідно з якими утворювалися думки та почуття всього людства" [155, с. 183].

Отже, *суперіндивідуальне* Юнг розуміє не як суперздатності та суперможливості індивіда, а як щось таке, що стоїть *над* або *за* індивідуальним. Початкові колективні образи людського існування, зафіксовані у позасвідомому, є найзагальнішими та найстарішими формами уявлень людини, яким Юнг дає назву "архетипи". Через ці форми уявлень індивід пізнає сам себе. Архетипи є комплексами пережитих подій, типовими способами розуміння. Саме архетипічні явища як певні прототипи діяльності та мислення є основою суспільного досвіду, зумовлюючи його теперішній зміст та визначаючи його майбутній стан [155, с. 183-184]. Архетипи є колективними за своєю природою, "це постійно спадкоємні, завжди однакові форми та ідеї, які ще позбавлені свого специфічного змісту" [362, с. 78]. Специфічний зміст з'являється лише в індивідуальному житті, коли в ці форми потрапляє особистий досвід.

Архетипічні ідеї Юнг відносить до непорушних засад людського духу, підкреслюючи їх вічне перетворення: "Як би довго вони не залишались в забутті, вони завжди повертаються, досить часто в дивовижно перетвореному вигляді і з якимись особистісними вивертами або інтелектуальними перекрученнями… вони

завжди відтворюють себе в тих чи інших нових формах, виступаючи вічною істиною, яка внутрішньо притаманна людській природі" [363, с. 120]. Архетипи колективного несвідомого спричиняють появу комплексу уявлень. Уявлення такого роду не вигадуються, а "входять у внутрішнє сприйняття в якості готових утворень" [363, с. 192]. Людину Юнг вважає соціальним мікрокосмом, який "віддзеркалює в своєму малому масштабі якості оточуючого його суспільства" [366, с. 41]. В цьому смислі об'єктом уваги Юнга є людина, яка живе в епоху зміни загальних принципів та символів, цінностей та ідеалів, адже від цієї "нескінченно малої величини залежить весь світ, від тієї індивідуальної істоти, у якій – якщо ми правильно розуміємо сенс євангельської вісті – навіть сам Бог бачить свою мету" [366, с. 61].

К. Г. Юнг указує на велику роль порівняльного аналізу давніх уявлень різних народів, що містяться у міфах та легендах: "Про наявність колективного несвідомого говорить той факт, що в легендах та міфах багатьох народів описується приблизно одне і теж" [346, с. 54]. Архетипи колективного несвідомого – це давні, одвічні уявлення чи одвічно наявні всезагальні образи, що можуть відкриватися свідомості уві сні, у медіумічному трансі, у містичному одкровенні, у казці, міфі, у релігійному уявленні тощо. Свідомість у таких випадках має справу з частіше за все "переробленими" архетипами, що з'являються у вигляді систем символів. На думку дослідника, колективне позасвідоме – це "базовий релігійний феномен" і виконує релігійну функцію. Сама ж релігія є "особливою установкою людського розуму". Релігія – це "уважний розгляд, спостереження за якимись динамічними факторами, що були зрозумілі як "сили", духи, демони, боги, закони, ідеї, ідеали та всі інші назви, надані людиною подібним факторам, яких було знайдено нею у власному світі у якості могутніх, небезпечних; або здатних надати таку допомогу, що з ними треба рахуватись; або достатньо величних, прекрасних, осмислених, щоб благоговійно любити їх і схилитися перед ними. В життєвому просторіччі ми часто говоримо, що людина, що з ентузіазмом цікавиться якимось предметом, "присвятила себе"

цій справі... Можна сказати, що “релігія” – це поняття, що означає особливу настанову свідомості, змінену досвідом божественного” [365, с. 133-134].

Отримані в результаті переробки одвічних архетипів вічні образи, що містяться в символічних системах, повинні, на думку дослідника, переконувати, зачаровувати, приваблювати, потрясати. Вічні образи для того й існують, щоб до них тягнулись. Ці образи “відкривають людині шлях до розуміння божественного та одночасно запобігають безпосередньому з ним зіткненню. Завдячуючи тисячорічним зусиллям людського духу, ці образи укладено у всеохоплюючу систему світоупорядкованих думок. Вони з’являються в один і той же час у вигляді могутнього, широкого, здавна поважного інституту, яким є церква” [369, с. 101].

Щодо впливу досвіду інших осіб на дослідження уявлень про божественне К. Г. Юнг зазначав: “Я старанно ухилявся від зустрічей з так званими “святими”. Я робив так тому, що я повинен слідувати моїй власній істині, а не брати від інших того, чого я не зміг досягнути сам” [346, с. 54]. Тим самим дослідник підкреслював індивідуальний характер формування уявлень про божественне.

Таким чином, К. Г. Юнг характеризує божественне як архетипи колективного позасвідомого, які були осягнені людиною як в антропоморфних, так і в зооморфних, а також абстрактно-символічних виявах і отримали відповідні назви.

Крізь призму ідей “гуманістичного психоаналізу” розглядав феномен божественного представник неофрейдизму Е. Фромм. Зв’язок між людиною та світом і суспільством не є статичним. Людина розвивається у взаємодії різноманітних факторів. Уявлення про божественне пов’язані з тим, чому ми віддані, а те, чому ми віддані, є тим, що мотивує нашу поведінку. Тезу З. Фрейда про те, що релігія – це колективний дитячий невроз, Е. Фромм перегортає: “Можна трактувати невроз як особисту форму релігії або, точніше, як регресію до примітивних форм релігії, що знаходяться в конфлікті з офіційно визнаними формами релігійної думки” [310, с. 240].

Важливим для нашого дослідження є підхід Е. Фромма, який виділяє в людському бутті авторитарний та гуманістичний виміри, зокрема, «авторитарні релігії» і «гуманістичні релігії», а також «авторитарну совість» та «гуманістичну совість. Авторитарна совість – це «голос зовнішнього авторитету», авторитету батьків, держави, будь-якої значимої особистості. Вона може бути ототожнена з фрейдівським поняттям «Над-Я». І тільки гуманістична совість, згідно з Е. Фроммом, це наш «власний голос, незалежний від зовнішніх санкцій і заохочень» [311, с. 153].

Дослідник також виділяє авторитарні та гуманістичні релігії; цікаво, що ця типологія розповсюджується їм як на "теїстичні", так і на "нетеїстичні" релігії. Бог в авторитарних релігіях є символом влади і сили, підкоряючись якій людина "втрачає свою незалежність і цілісність, як індивід, але отримує відчуття безпеки і захищеності завдяки силі, що уселяє страх та благоговіння, частиною якої він як би стає" [311, с. 246].

Переживання божественного в гуманістичній релігії, яка спрямована на людину та її здатності, є переживання єдності з Усім сущим, засноване на родинному відношенні до світу. Бог в гуманістичних релігіях – символ *власних сил людини*, які вона намагається реалізувати в житті, а не символ насилля та *влади над людиною*. Прикладом гуманістичних релігій Е. Фромм вважає ранній буддизм, даосизм, вчення Ісуса, Ісаї, Сократа, Спінози, деякі напрями іудаїзму та християнства (особливо містицизм), релігію Розуму часів Французької буржуазної революції [311, с. 247-248].

Ці ідеї Е. Фромма дозволяють усвідомити як авторитарний спосіб освоєння божественного в людському бутті, так і гуманістичний. У першому випадку маємо відчуження людини від божественного, у другому – глибинне поєднання з божественним як з моральним і світоглядним ідеалом.

Висновки до розділу 1

Освоєння божественного в людському бутті зазвичай вважають фактом переважно релігійної культури. Дійсно, саме у сфері релігії передусім існує й активно функціонує комплекс уявлень про божественне і переживання божественного в образах богів і Бога.

На відміну від релігії у філософії маємо божественне як категорію мислення, яка виділяється поряд з образами багатьох божеств або єдиного Бога, що є притаманними релігійній культурі. Категорія божественного у філософії означає не лише надприродну істоту або креативну силу, але й охоплює концептуальне поле осмислення абсолютних законів світобудови. Осягнення божественного у філософській культурі можливе лише через взаємодію різних її проявів у просторі і часі історії, через діалог і співробітництво. Це зумовлює необхідність застосування в дослідженні методології філософської компаративістики.

У межах компаративістського підходу розробка концептуально-методологічних основ цілісного сприйняття божественного завжди поставала суттєвим моментом становлення різних філософських і релігійних культур, їх світоглядів як унаслідок неправомірного (гіпотетичного) розчленування єдиного процесу світосприйняття і світорозуміння, так і предметного синтезу різних типів філософських культур крізь призму постановки і розв’язання ряду наріжних проблем світової філософії (буття, людини, пізнання, світобудови, духовних цінностей тощо). Завдяки цьому підходу відбувається пошук шляхів цілісного світобачення у певній філософській культурі різнобічного відображення в логіці – інтуїції взаємодії людини та природи у їх постійному творчому діалозі.

Категорія божественного позначає не тільки феномен, що цікавить релігію, але має й більш широке, загальнофілософське, культурологічне та антропологічне значення. Категорія божественного у філософії означає не лише надприродну істоту або креативну силу, але й охоплює концептуальне поле осмислення абсолютних законів світобудови.

Методологічно плідним для нашого дослідження є також методологія психоаналізу. З Фрейд застосовував принципи психоаналізу до з'ясування релігійних та міфологічних уявлень про божественне. Він вважав, що релігія як спосіб освоєння божественного й соціальний інститут є засобом соціалізації, пов'язаним з потребами в захищеності, притаманними кожній особистості, тобто характеризує релігію як колективний дитячий синдром.

На основі порівняння психоаналітичних концепціїй З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фромма виділяється важливість позиції останнього, який виділяє в людському бутті авторитарний та гуманістичний виміри, авторитарні та гуманістичні релігії, які спрямовані на людину та є переживанням єдності з усім сущим. Бог в гуманістичних релігіях – символ власних сил людини, а не символ насилля та влади над людиною. Ці ідеї поділяють способи освоєння божественного в людському бутті на авторитарний та гуманістичний. В першому випадку маємо відчуження людини від божественного, в другому – глибинне поєднання з божественним як з моральним та світоглядним ідеалом.

РОЗДІЛ 2
ОСЯГНЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО В РАЦІОНАЛЬНИХ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНИХ ПАРАДИГМАХ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

2.1. Плюральність теологічних концепцій божественного

Особливістю теологічних інтерпретацій осягнення божественного є те, що вони намагаються збагнути його зміст і сутність на основі відповідного релігійного досвіду, або “зсередини”. Причому, в залежності від приналежності до тієї чи іншої релігійної соціокультури дослідники можуть за цілою низкою питань доходити згоди, а за іншими – ні.

Теорії, що розробляються різними конфесіями в рамках християнства, багато в чому мають спільні риси, що, втім, не виключає їх специфіки. Теологічні пояснення християнських дослідників найчастіше виходять з ідеї Бога як “фундаментальної даності”, “абсолютного предмету” релігії. Звідси сама релігія являє собою “невиведений прафеномен”, “вимір особливого роду”, який утворюється у сприйнятті божественного, або взаємозв’язку Бога і людини, яка випробовує маніфестації Бога. Сприйняття божественного тут – це переживання дійства Бога, під час якого людина характеризується “спрямованістю на безумовне”. Ця спрямованість реалізується у культовій поведінці людини, у шануванні Бога, у створенні общини (церкви), у етиці людини.

З погляду мети та завдань нашого дослідження науковий інтерес представляють дослідження Корнеліуса Тілє, який намагався поєднати історичний підхід до вивчення релігійних явищ з глибокими філософським узагальненнями. Його дослідження, хоча із деякими запереченнями, відносять до теологічних. Але у його творах відчувається вплив філософських ідей і методів, за допомогою яких він вирішував ті методологічні проблеми, які поставали перед дослідниками на етапі становлення релігієзнавства як наукової дисципліни. К. Тілє, визнаючи себе теологом, говорив про те, що є прихильником так званої філософії релігії, яку він одночасно називає наукою про релігію [284, с. 146].

Оригінальність його думок відображена в підборі методології, яку він пропонував для вивчення релігійних уявлень. Дослідник вважав, що для науки, яка вивчає релігійні уявлення, "не підходить однобічний емпіричний метод, який вдовольняється виключно упорядкуванням і збиранням фактів і знаходить послідовне втілення в позитивістському підході; але настільки ж мало підходить і метод спекулятивний, який розбудовує апріорну систему, ігноруючи ті факти, що не вписуються в цю систему" [284, с. 145]. Негативно він відноситься і до так званого генетично-спекулятивного методу, який є гібридним поєднанням історичного дослідження та догматичних спекуляцій. Такий метод "страждає відсутністю справжньої єдності" [284, с. 145]. На думку К. Тілє, "істинний метод може бути позначений як чисто історичний, оскільки він виходить з того, що встановлено історичним дослідженням; однак наука про релігію повинна також приймати до уваги результати антропології, психології, соціології і особливо порівняльного дослідження релігій" [284, с. 145]. Таким чином, вивчаючі релігійні уявлення, слід дотримуватися методу, що рухається від окремого до загального, досягає такого розуміння явищ, яке прояснює їх причини та розкриває керуючі ним закони, "дозволяє побачити таке, що зберігається та не змінюється в тому, що змінюється та вже минуло" [284, с. 146].

Під релігійними уявленнями дослідник розуміє ті, що виокремлюються людиною саме як релігійні, такі, в яких ми бачимо, як людина "виражає свою віру в надлюдську силу і що вона робить, щоб підтримувати зв'язок із нею" [284, с. 146]. У відповідь на те, що надприродне ніби-то лежить поза меж людського сприйняття і тому не може бути об'єктом наукового дослідження, К. Тілє аргументовано стверджує, що *об'єктом дослідження є не саме надлюдське, а його сприйняття, те, що виникає з віри у нього* [284, с. 146].

Уявлення про надлюдське треба досліджувати поетапно. Перший етап дослідження – *морфологічний.* На цьому етапі треба розглядати процес розвитку релігійних уявлень, його різноманітні напрямки, а також умови, або закони, дії яких він зазнає, щоб мати можливість відповісти на запитання: "чи лежить в основі його форм, які постійно обновлюються та змінюються з плинністю часу,

безперервний прогрес?" [284, с. 147]. Другий етап – феноменолого-аналітичний, на якому треба розглянути та дослідити конкретні різноманітні форми та типи уявлень про надприродне та божественне, які історично реалізовані у суспільній життєдіяльності. Третій – психолого-синтетичний аналіз, де треба розглядати релігію як поведінку, зумовлену особливим станом людської душі або духу, як психологічне явище, "в його характерних відмінностях від естетичного, морального, соціального та політичного життя, – і, таким чином, переслідуємо мету розкрити його сутність та джерело в людині" [284, с. 146] . Таке дослідження, зважаючи на його подвійний характер, К. Тілє називає *онтологічним*.

В формуванні релігійних уявлень фантазія, на думку дослідника, відігравала величезну роль: "Без допомоги фантазії (*імагінації*, сили уяви) – яку, однак, треба відрізняти від продуктів фантазії (*галюцинації*) – людина не може сформувати ніяких уявлень взагалі, а значить, і релігійних також" [284, с. 170]. Сформовані в такий спосіб, уявлення мають відносну цінність, яка задовольняє потребу мати мислений образ "неосяжного та невиразного" [284, с. 170]. Мислення має таке ж, якщо не більше значення, для формування "суджень про надлюдське" [284, с. 170].

Дослідник виділяє три фундаментальні уявлення в кожному віровченні, "від яких усі інші є похідними" [284, с. 173]. Перше уявлення – про надлюдську силу (сили), від якої (яких) людина відчуває себе залежною, та про все те, що має відношення до надлюдського світу. Друге уявлення – про відносини між людиною та людським світом і надлюдським світом та його силами. Третє – про спосіб, яким можуть бути відновлені відносини між людиною і Богом, якщо вони були зруйновані, а також як ці відносини треба підтримувати в подальшому.

К. Тілє вважає, що не існує релігії без Бога, тому атеїстична релігія – це contracditio in terminis (протиріччя в терміні). При цьому дослідник застерігає від того, щоб не визнати атеїстичними уявлення про те, "що є лише іншим, можливо, більш чистими уявленням про Божество" [284, с. 173]. На нашу думку, в цьому аналізі дослідник імпліцитно виявляє і навіть підтримує східні релігійно-

філософські уявлення про Божество, у сприйнятті якого велика роль належить містичній інтуїції.

К. Тілє намагається провести тезу, що основна релігійна думка політеїзму все ж таки полягає у визнанні “у всіх виявленнях божеств вищого джерела” [284, с. 174]. В його інтерпретації в політеїстичних релігіях проблема виникнення природного та морального зла розглядається в руслі того, що зло, як і всі інші зовнішні обставини людського життя, викликане надлюдськими силами. Божества розуміються як такі, що можуть бути як добрі, що допомагають людям, так і злі, що викликають страх, і всі вони шануються рівною мірою. Багато з них виступає добрими чи поганими в залежності від поведінки їх шанувальників [284, с. 174]. В дуалізмі вже виділяється єдине надлюдське джерело зла. В зороастризмі, наприклад, це Анхра-Ман’ю. Дуже суворий монотеїзм бачить джерело зла в єдиному Богі. Але тут утворилася проблема того, що деякі люди мали “або сумніватись у божественній доброті, святості, справедливості та любові, або обмежити всемогутність Бога” [284, с. 175]. Філософія релігії знайшла компромісне рішення в переконаннях про те, що дух та природа протистоять одне одному не вороже, що “зло не є абсолютним, а щастя без страждання, як і святість без гріха, не могли б бути осмислені людиною” [284, с. 175]. Ці однобічні уявлення, які пропагував, зокрема, О. Пфлейдерер, К. Тілє називає спекулятивними, ядром яких є віра в те, що “в Богі лежить джерело як морального, так і природного світопорядку, що явища, які ми називаємо злом, задумані ним в цілісній гармонії відповідно до якоїсь мудрості, в суть якої не в стані проникнути наше обмежене знання, основане на нашому людському досвіді” [284, с. 175].

Божественний світ К. Тілє бачить іншим, кращим, ніж світ людський. Він пояснює це тим, що боги є надприродними істотами, а тому і їх світ є вищим. Головною характеристикою Бога є влада, яка є не тільки більшою, ніж у людини, але й іншої якості: спочатку магічна, потім – чудесна, і, в кінці, – всемогутня. В уявленнях про надприродний світ в значній мірі віддзеркалюється світ людей, але при цьому завжди робиться акцент на їх різниці. За твердженнями К. Тілє, до

жодного божества не можна застосовувати людські мірки, і “боги не підлеглі законам та обмеженням людського буття” [284, с. 175]. Релігійним ядром таких уявлень є віра “в реальність безкінечного, в існування духовного світу, який являє собою одночасно і кульмінацію, і протилежність світу явищ”[284, с. 176]. В цей же час, світ явищ залежить від божественного “і має в ньому своє першоджерело та кінцеву причину” [284, с. 176].

Уявлення про Бога залежать від того як людина уявляє свої відносини з Ним. З одного боку, Бог уявляється як Цар, Господь, з іншого, як Творець, Спаситель та Отець. Всі ці образи, на думку К. Тілє, можна з’єднати в образі Всемогутності Святої Любові [284, с. 177]. “Проте не слід забувати, – пише К. Тілє, – що все це – тільки лише образи, якими вимушена задовольнятися людина, говорячи про надлюдське” [284, с. 177].

У всі часи і на будь-якому ступені розвитку релігійна людина вважає, що божественне контактує з нею. Це відбувається різноманітними шляхами – Божество розкриває себе, що означає, що воно “проголошує людині свою владу, посилає попередження та просвітлює її дух більш високим знанням” [284, с. 177]. На думку К. Тіле, людина обмежено сприймає такі одкровення лише в тих явищах, які здаються їй незвичайними та природного пояснення яким вона не знаходить. До таких явищ слід віднести: оракулів та голоси, знаки та чудеса, мрії, обличчя та явища, що породжені скоріше людською уявою, ніж реальністю [284, с. 177]. Людина, більш досконала в пізнанні та роздумах, вбачає божественне створення та одкровення Бога “в красі творіння, в регулярності та порядку природних явищ, в величних історичних подіях, в значних подіях як власного життя, так і життя інших людей” [284, с. 177]. Дослідник розуміє саме таким чином сходження божественного до людського в побуті, культурі, науці. Ось чому К. Тілє відстоює те, що значення молитви полягає в тому, що вона “відповідає потребі благочестивого віруючого увійти в поєднання зі своїм Богом” [284, с. 185], а суть жертвоприношення – в “намаганні людини виразити те, що вона цілком і повністю належить Богу” [284, с. 186]. Таке сходження

божественного до людського у нього не доповнюється зворотнім процесом – підйомом людського до божественного.

В культі людина бачить те, що "Бог відкриває себе в ньому їй на зустріч" [284, с. 186]. На нижчих ступенях розвитку людина шукає зовнішні докази цьому в голосах або знаках, особливо в оракулах. Також людина слухає волю свого Бога в жрецькому вченні. В моральних релігіях для сприйняття і зрозуміння суті Слова Божого звертаються до священних документів та їх тлумачень. Слово Боже таким чином приходить до віруючих в пророцтві та проповіді. Пізнання дії Божого Духу в пережитому піднесенні духу, його пробудженні та втішанні свідчить про високо розвинуте благочестя [284, с. 186].

Як і Е. Дюргейм, Б. Маліновський та інші дослідники, К. Тілє розглядає релігію як соціальне явище: "Не дивлячись на те, що релігія за суттю своєю є заповітним життям з Богом і набожна людина тому охоче шукає самотності, проте вона в якості релігійної людини залишається соціальною істотою та прагне до з'єднання з тими, хто має однакові з його уявленнями погляди на божественне та шанує Божество в той же спосіб, що й вона, щоб викохувати духовну спільність з ними" [284, с. 188].

В основі уявлень про божественне, на думку К. Тілє, лежить релігійність, або визначений стан духу [284, с. 190]. За своїм характером та настроєм вияви релігійності можуть демонструвати велике різноманіття, що "виникає під впливом зовнішніх обставин життя, виховання, наслідування, темпераменту, світобачення, а також особливостей внутрішнього розвитку" [284, с. 190].

Дослідника не задовольняє пояснення М. Мюллера, який пов'язує джерело розвитку релігійних уявлень з ідеєю безкінечного [227, с. 194]. К. Тілє вважає, що джерело релігії слід шукати в тому, що "людина позасвідомо несе в собі ідею безкінечного, що вона схильна до цього і що вона складає її людську сутність" [227, с. 196]. Все кінцеве людина пізнає лише через досвід, а безкінечне вона має в собі. Релігія ж є "шануванням надлюдської, безкінечної сили як основи власного буття" [227, с. 194]. Саме так розуміє і конкретизує дослідник функцію божественного у різноманітних формах людської життєдіяльності.

У цьому концептуальному полі найбільш правильною, на наш погляд, виявилась, згодом, концепція професора В. Шаяна, який розкрив смисл і зміст терміну генотеїзму М. Мюллера як богознавчої концепції. Теорія М. Мюллера будувалась на визнанні тієї доктрини, що Бог єдиний та множинний одночасно. Із цього випливає, що ніякого багатобожжя не було, чого не враховують західні теологи і філософи релігії [75].

П. Шантепі де ла Соссе, вчений-теолог, бачив своїм головним завданням вирішення методологічних проблем вивчення релігії, тому приділяв багато уваги існуючим підходам до вивчення релігійних уявлень і в своїх працях досліджував теоретичні джерела сучасного релігієзнавства, його предмет та завдання. Він аналізує основні типи класифікації релігії і вводить поняття “феноменологія релігії” (спираючись на філософську феноменологію). Визнаючи надзвичайну важливість поняття Бога, дослідник вважає, що воно не може використовуватися у якості вичерпного принципу класифікації релігій [244, с. 205]. Хоча, наприклад, природна та етична релігія розуміються в залежності від того, “чи розуміється Бог як природна істота, чи в релігії панує моральна ідея” [244, с. 207].

Свою увагу дослідник звернув і на явище генотеїзму, яке тлумачилось різними дослідниками неоднозначно, односторонньо перекручувалось і “підганялось” під однобічні західні концепції.

На думку ж П. Шантепі де ла Соссе, Ф. Шеллінг розглядав генотеїзм як відносний монотеїзм, що визнає лише одного Бога, але поруч з ним міг знаходитися інший Бог [244, с. 214]. П. Шантепі де ла Соссе заперечує думку М. Мюллера, “який використовував назву генотеїзм (або катенотеїзм) для визначення історичної форми релігії” [244, с. 214]. Як вважає П. Шантепі де ла Соссе, генотеїзмом була “релігія гімнів Ригведи, яка відрізнялась тим, що закликала віддавати окремому божеству молитву виключного характеру, але не відкидати при цьому існування інших богів; молитва повинна бути зверненою лише до одного Бога, то до одного, то до другого, на розсуд того, хто молиться, йому одному він кожного разу приписував божественні властивості” [244, с. 214]. Характеризуючи праці Н. фон Гартмана, дослідник вказує, що його погляди щодо

генотеїзму були схожі з поглядами М. Мюллера, але Н. фон Гартман визнає генотеїзм не особливим явищем, а уявляє його початковою формою усього релігійного розвитку [244, с. 214].

Погляди на генотеїзм О. Ф. Асмуса відрізнялись тим, що він описував релігію індогерманських народів як генотеїстичну, що "виявляла у різноманітті божественних особистостей єдність божественних сутностей" [244, с. 214]. О. Пфлейдерер розумів під генотеїзмом, на думку П. Шантепі де ла Соссе, "національний або відносний монотеїзм, який, на його думку, в релігії Ізраїлю був першим кроком до істинного монотеїзмом" [244, с. 214]. З аналізу вищезгаданих поглядів на генотеїзм, дослідник доходить висновку, що з генотеїзмом не пов'язане ніяке конкретне явище, тому, характеризуючи релігійні уявлення, "бажано було б взагалі усунути термін генотеїзм, так як він веде лише до неясності" [244, с. 214].

Будучи прихильником історичного підходу в теології, П. Шантепі де ла Соссе наголошує, що "на дійсно історичному ґрунті ми опиняємося лише тоді, коли розглядаємо культурні народи, чия література свідчить про розвиток релігійної свідомості" [244, с. 214]. Таким чином, всі інші дослідження некультурних народів не можуть дати точної характеристики уявлень про божественне.

Методи критичного та історичного аналізу використовував і німецький релігійний філософ Альберт Швейцер. Він вважав себе представником історичної теології та заявляв, що для розуміння божественного треба відокремлювати його від тих історичних подій, у яких воно себе виявляло. Дослідник наводить приклад постаті Ісуса Христа, існування якого "являє собою головний приклад антитези між духовною та природною істинами, яка лежить в основі всього життя та всіх подій, а через Нього виявляється в царині історії" [353, с. 374]. Історичне дослідження життя Ісуса має своїм джерелом не суто історичний інтерес, а є спробою звернення до історичного Ісуса як до союзника в боротьбі проти догми. Саме надприродний ореол, яким оточили образ Ісуса, став причиною негативного

ставлення до нього з боку таких дослідників, як, наприклад, Г.С. Реймар та Д. Ф. Штраус [353, с. 377].

Головним методом досліджень повинно бути постійне експериментування, починаючи з окремих припущень, і в цьому експериментуванні "керівним принципом повинна бути історична інтуїція" [353, с. 380].

Проблема надприродного, питання про диво, питання, "які терміни можна використовувати, щоб здійснити історичний аналіз та визнання надприродних подій", – все це було перешкодою в критичному вивченні історичного Ісуса. Але наука в особі Д.Ф. Штрауса знайшла вихід: надприродні події "не мають законного місця в історії, а просто є за своєю суттю міфічними елементами" [353, с. 385]. Таким чином, на думку частини прихильників критичного аналізу, надприродне в релігійних уявленнях є міфічним елементом.

Деякі конфесійні дослідники, обізнані з етнологічними теоріями, а також з вивченням східних релігій, дійшли висновку, що у християнських уявленнях про релігію як про зв'язок з Богом "переживання божества" не є універсальним. Натан Зодерблом, шведський лютеранський дослідник, вважав, що "може існувати істинне благочестя без розвиненої віри в Бога і культу. Але не може бути благочестя, що заслуговує на це ім'я, без уявлення про священне" [353, с. 280]. Н. Зодерблом не обмежувався межами тієї чи іншої теорії, які існували в його час. Він намагався довести, що віра в безособову силу (мана, оренда), анімізм, а також віра у "Вище Божество" є різними типами релігійного досвіду, які паралельно розвиваються. Звідси маємо еволюцію уявлень про божественне. Н. Зодерблом наголошує: "В продовженні віри в творця лежить своєрідна космологічна ідея Бога та божественного обґрунтування соціальних обов'язків. В ідеї мани зоріє уявлення про надприродне. Анімізм несе в собі, у своєму розвитку ту думку, що дух як елемент волі полягає в основі життєвих явищ і що будь-яке існування розглядається як деяка кількість елементів волі" [353, с. 278]. Уявлення про богів виникли в подальшому розвитку релігійної культури з указаних трьох груп уявлень "шляхом складних і, як правило, вкрай заплутаних процесів, які знаходяться за суто індивідуалістичним уявленням про Бога" [353, с. 278].

Прикладом цьому дослідник вважає уявлення про Шан-Ді у китайців та про Брахму в індусів [353, с. 279].

Н. Зодерблом указує на розбіжності, які вкладалися в розуміння елементів буття в різних культурах: “Уявлення про життя, джерела його енергії, вузлові точки та способи функціонування в людині не усюди складалися однаково. Не можна поставити знак рівняння між поняттями *ба* в єгиптян, *псюхе* у греків, *нефеш* в іудеїв; точно також, як між *мана* у мешканців південної частини Тихого океану, *маніту* або *ваканда* в індіанців та *хамінг’я* у скандинавів” [117, с. 272]. Дослідник також говорить про існування вчення про первісне одкровення, згідно з яким перше пізнання Бога “засноване на природних здібностях людини, а не одкровенні. Надприродне осяяння додалося лише пізніше” [117, с. 273].

При дослідженні уявлень про священне, божественне Н. Зодерблом виходив з того, що одним з тих елементів, які відрізняють магічні уявлення від релігійних, є принципові позиції щодо розуміння надприродної сили. Дослідник вважав, що уявлення про силу, як характерні ознаки релігії, вже містять у собі “деяке відчуття чогось надлюдського в навколишньому світі, а також страх та шанування цього” [117, с. 281]. Магія ж “включає в себе зловживання силою” [117, с. 281]. Таким чином, “теоретично магії передує релігія, знайомство з маною-силою, що може приносити допомогу або нещастя” [117, с. 281]. Саме в цьому полягає різниця між магією та релігією щодо божественного в його безособовому розумінні. Якщо для простого аборигена існує священне, відносно якого він переживає одночасно страх і довіру, то “для чаклуна священне, наділене силою, означає лише засіб, який він використовує у власних корисливих цілях” [117, с. 284]. Наприклад, для аборигенів, що живуть на узбережжі Конго, існують “священні, або ж пронизані надприродною силою люди, гаї, дерева, предмети та інституції, які пов’язані з Нзамбі як вищою небесною сутністю або як першоджерелом таємничої сили” [117, с. 285]. Від “народу Нзамбі” відокремлюють тих, хто займається чорною магією. Узагалі, релігія, на думку Н. Зодерблома, “починається лише тоді, коли людина усвідомлює межі своїх можливостей, виявляє своє безсилля та благоговійно підкоряється чомусь надлюдському” [117, с. 291]. Сприйняття

божественного та його втілення в нашому житті складають значною мірою окремі епізоди.

Дослідник указує на специфічність сприйняття божественного та розуміння його суті у філософів Давнього Сходу. Він, наприклад, пише: “Коли ми читаємо у китайських класиків *Конфуція* та *Лао-Цзи* про у-вей, про недіяння як могутню причину гарних результатів в управлінні імперією, то я задаю собі питання: чи не стоїть за цим переконанням, яке культурі ніколи не вдавалося безкарно забути, згадка з давніх язичницьких часів про дивовижний вплив святості шляхом спокійного, непорушного недіяння, а не постійної дії?” [117, с. 296].

Н. Зодерблом вважає, що розвиток уявлень про священне, божественне був складним і на нього впливало багато чинників. Він указує: “У ході релігійного розвитку священне мало багато відгалужень, засобів та рушійних сил… Сила священного у всіх його проявах полягає в його зв’язку з реальним життям та його завданнями. Сльози австралійця, що наглядає за правильно виконуваним обрядом, означають дещо більше, ніж випадкове сприйняття священного. В цей момент він почуває себе глибше переміщеним в таємничу дійсність, на якій постійно базується його життя та життя його роду. Його почуття в цей момент повністю насичене релігійним сприйняттям” [117, с. 298, 300].

В цьому зв’язку, характеризуючи проблеми класифікації буддизму як релігії та розуміння сприйняття божественного в ньому, дослідник говорить про те, що вирішальним тут “є не форма віри в Бога, а дійсне сприйняття божественного; інакше кажучи, запліднення свідомості священним” [117, с. 300].

Н. Зодерблом вважає, що може існувати ідея Бога без істотних ознак “справжньої релігії”, тому “якщо для людини ніщо не є священним, то вона не благочестива, навіть якщо в її світогляді є місце для ідеї Бога” [117, с. 300]. Таким чином, найкращим визначенням для “особистої” релігії буде наступне: “Благочестивий той, для кого існує дещо священне” [117, с. 300].

Для дослідника головною ознакою інституціональної релігії є “відмінність між священним та профанним” [117, с. 300-301]. Саме тому “жодне слово не є настільки характерним для релігії, як табу – священне” [117, с. 301], а “…в

релігійному благочесті святість – це специфічна якість Бога щодо всіх інших якостей. Священне та божественне або притаманне Богу – це синонімічні поняття” [117, с. 301].

Виділяючи категорію божественного, Н. Зодерблом пише: “Священне означає “надприродне”, а так як у релігіях одкровення надприродне визнають як особистого Бога – то і божественне. Воно ґрунтується на тому, у чому шукають надприродне – божественне” [117, с. 301].

Розкриваючи внутрішній смисл і зміст категорії “священне”, її синонімічне співвідношення з категорією божественного та подальший розвиток, дослідник говорить про те, що тією ж мірою, у якій “релігія та віра в Бога розвиваються в етичне, слово “священне” наповнюється морально-ідеальною цінністю. Але ніколи воно не перетворювалося на суто моральний термін” [117, с. 301]. Крім того, “священне означає як недоступне людському розуму божественне, так і таке, що виходить за людські межі моральну досконаліть. Хрещення прагне до чогось священного, а саме: людина стає членом божественної спільності, але саме з себе воно не породжує святості” [117, с. 302-303].

Аналізуючи погляди І. Канта на “надприродне”, “священне”, божественне, Н. Зодерблом зазначає, що “у Канта слово “священне” не зберегло свого містичного відтінку, але характер позначення чогось надприродного виступає ясно” [117, с. 303]. У слові “священне” є “дещо від таємниці надприродного, дещо від страху перед святістю та величчю надлюдського. Якщо священне застосовується до морального життя, визначиться якраз його релігійно-метафізична підоснова. Тоді слово “священне” ставить характер людини у зв’язок з глибинними, могутніми силами буття, з надлюдським світом” [117, с. 303].

Таким чином, на думку Н. Зодерблома, “в автентичному застосуванні до Бога слово “священне” означає сутність Бога. Але в більш розвинених релігіях моральність належить до божественного... в слові “священне” міститься те, що якість людини розглядається як одкровення божественного [117, с. 304].

Дослідник, характеризуючи ману як надприродну силу, наголошує на існуванні двох різновидів мани – доброї (що приносить користь, зцілення) та злої

(що приносить шкоду). В ході історичного процесу на високій стадії розвитку людської культури “в пророцьких релігіях було розроблено уявлення про диявола, самий тяжкий злочин проти релігії, природно, складався у шануванні злючого ворога Бога з його прісними, щоб зло допомогло досягти успіху” [117, с. 309]. Здавалося б, магія зіштовхується з “божественним”, коли оперує з власним божеством, “примушуючи його, замість того, щоб підкоритись йому”, і цим принципово відзрізняється від релігії щодо божественного [117, с. 312]. Але дійсність надає досліднику складні та неясні подвійні явища, які важко класифікувати. На думку Н. Зодерблома, “заклинання та шанування нерідко переходять одне в одне” [117, с. 312]. Він зазначає: “Наскільки ми можемо заглянути в минуле, ми бачимо, що “сила”, творець та духи займали людей рівною мірою” [117, с. 314]. Свої дослідження Н. Зодерблом як раз багато в чому присвятив саме питанню: “як у цих умовах з’явилося та поступово отримало стійкі форми уявлення про божественне та надприродне?” [117, с. 314].

Для конфесійного пояснення феноменів релігії характерні й інші версії розуміння сутності божественного. Для аналізу цієї категорії, крім використання поняття “священного”, характерного для Н. Зодерблома, використовуються поняття “надприродне”, “Абсолют”, “нумінозне”, “трансцендентне” тощо. Для виявлення різниці в цих позиціях, необхідно принаймні коротко звернутися до історії теологічного осмислення релігійних феноменів.

Релігієзнавство в період свого становлення як галузі знання виявило два підходи до розуміння божественного: перший – за поглядами крайнього супранатуралізму, другий – с позиції історичної школи в теології.

Розуміння божественного в християнській теології, що складалося під впливом супранатуралізму, було пов’язане з поняттям “надприродне”, яке вважалося визначальним не лише в розумінні божественного, але й релігії взагалі. Так, на думку П. Гонігсгейма, терміном “релігія” необхідно позначати будь-який погляд, заснований на переконаннях, що “надприродні сили існують і що відносини з ними можливі й важливі” [338, с. 511].

Для супранатуралізму були характерні внутрішні суперечності, що полягали в тому, що він виходив з “надприродного одкровення” християнства та можливості збагнення Бога та християнства як релігії лише через акт Одкровення. Водночас, засновані на цій позиції уявлення про сприйняття божественного як “непохідного первісного феномену”, на думку деяких критиків, виключали залежність еволюції християнства від розвитку суспільних відносин.

Аналіз категорії божественного дослідниками історичної школи в теології здійснювався крізь призму зв’язків релігійних феноменів із суспільними відносинами. Систематизатор ідей цієї школи протестантський теолог, історик та соціолог релігії Е. Трьольч застосував до дослідження релігійних уявлень “історичний спосіб розгляду”. Оригінальність його ідеї полягала в поєднанні тези щодо “абсолютності” християнства з ідеями історії релігії. Цей дослідник визнавав специфічні релігійні стани, які, по суті, є зміненими станами свідомості, апріорними переживаннями, а саму релігію – окремою галуззю цінностей, водночас вважаючи, що існує можливість наукового збагнення релігійних феноменів на основі багатоманітного, гіпотетично перетвореного переживання. Визнаючи, що сприйняття божественного, як один з релігійних феноменів, є схильним до трансформації під впливом суспільним факторів (економічних, інституціональних, політичних та ін.), Е. Трьольч відкидає спроби пояснити християнство як “нестійкий дзеркальний образ” історичного розвитку соціально-економічних відносин. Таким чином, ідеї монокаузальної залежності релігійних феноменів він протиставив ідею їх самостійності. Релігійні феномени відображають одночасно суб’єктивне ставлення до божественного та об’єктивну історичну реальність. На думку дослідника, окремі індивідууми та їх групи контактують, партиципують (перебувають у співучасті) з універсальним Божественним Розумом, що робить християнську релігію самостійним феноменом культури.

Теологічні (конфесійні) пояснення феноменів божественного та вивчення уявлень про нього розвивалися взагалі у двох основних напрямах: дихотомічному та трансцендентно-іманентному.

Дихотомічна інтерпретація виходить з того, що релігійні та суспільні феномени відносяться до самостійних, якісно відмінних одна від одної сфер. Як і всі інші релігійні феномени, сприйняття божественного є трансцендентним, “надсвітовими”, “не від світу цього”, несоціальним. Дихотомічне розуміння оперує, крім категорії божественне, категоріями “трансцендентний зміст”, “позачасові принципи”, “вічні істини”, “надісторичне зерно” тощо. Соціальною, організаційно-інституціоналізованою формою існування та збереження існуючого комплексу релігійних феноменів є церква (зібрання віруючих), організація, установа, поведінка віруючих та їх взаємодія.

Прибічник дихотомічного тлумачення протестантський теолог та філософ Рудольф Отто вважав, що саме “переживання святого” полягає в корінні релігійних феноменів, а предметом сприйняття в релігійних уявленнях є нумінозне (божественне), під яким дослідник розумів божественну силу, силу, що йде від Божества. Переживання “нумінозного“ (божественного) як частини релігійного досвіду виходить за межі звичайного сприйняття дійсності. З цієї причини сприйняття божественного не може бути виражене за допомогою обмежуючих понять звичайної мови. Переживання божественного створює таку царину досвіду, яка, перевищуючи раціональне, не стає антираціональною. Людина залежить від святого, їй притаманне “почуття тварі” (“тварне почуття”). Тут погляди Р. Отто перегукуються з уявленнями Д. Ф. Шлейєрмахера про почуття “цілковитої, безумовної залежності”. У своїх “Промовах про релігію” Д. Шлейєрмахер вважає справжнім змістом усіх історичних релігій “почуття безумовної залежності та споглядання універсуму” [309, с. 316].

Одночасно Р. Отто говорить про подвійну природу сприйняття божественного. З одного боку, святе (“священне”), яке викликає “почуття тварі”, є таємним, що викликає страх (mysterium tremendum) та благочестивий трепет, дещо “зовсім інше” відносно людини. Саме відчуття присутності страху, принципово відмінного від людини, активізує в ній почуття страху, трепету, переляку, боязні, інакше кажучи “цілковитої залежності”, “тварне почуття”. З іншого боку, нумінозне (божественне), святе (“священне”) уявляється людиною

як таке, що таємно осліплює, захоплює, вабить (mysterium fascinans). Святе тут захоплює людину, зачаровує її, не відпускаючи від себе. Воно ніби тримає людину у своїй надприродній привабливості. Г. Фрік, характеризуючи основні положення праці Р. Отто "Священне", пише: "Рудольф Отто узагальнює усі окремі елементи в поняття божественного (Numinosen)" [309, с. 328].

Почуття святого, відчуття "священного", сприйняття божественного є особистим переживанням. Таким чином, той, хто сам не пережив святе, божественне, не може зрозуміти його сутності. На думку Р. Отто (тут він звертається до ідей І. Канта), святе є складною апріорною категорією. Кожна людина деякою мірою схильна до сприйняття святого, до переживання нумінозного, а також здатна на індивідуальне, багато в чому унікальне утворення проявів релігійної діяльності. Виходячи з цього, можна навіть говорити про "релігійний порив" – прагнення, яке може пережити кожна людина незалежно від рівня попередньої релігійності і навіть від типу виховання в дитинстві та молодості. Слід наголосити, що саме категорія "священного" (святого) служить для Р. Отто основою конструювання всезагальної категоріальної системи, за допомогою якої може бути розкрита сутність будь-яких релігійних уявлень.

Глибокий аналіз категорій божественне і "священне" здійснив інший німецький теолог – Генріх Фрік, який використовував їх для примирення суперечності між поглядами християнського теолога та вимогами об'єктивного дослідження релігії. Розмірковуючи про універсальність категорії "священне", Г. Фрік критикує сучасні йому (перша половина XX ст.) релігієзнавчі теорії, звинувачуючи їх у тенденційності. Дослідник пише, що всі вони мають одну корінну ваду, тому що "виходять з деякого моменту, який не належить безумовно до релігійного акту, але завжди витікає передовсім з якогось відношення релігійного акту до чогось іншого" [309, с. 320].

Г. Фрік наголошує: "Форма уявлення Бога, мовна оболонка, межі розповсюдження, контакт зі світом – усе це відносини. Безсумнівно, у них багатократно відображається своєрідність тієї чи іншої релігії. Але такою, що пізнається, ця своєрідність стає лише тоді, коли у відносинах доводиться мати

справу з відомими величинами. Ми ж їх лише шукаємо" [309, с. 320]. З цієї причини типологію релігійних уявлень слід розвивати "не з ще сумнівних відносин, не за допомогою ощупування контурів, а з єдиного релігійного акту" [309, с. 320].

Позитивно характеризуючи той зразок типології, який дає І. Ґете у своєму "Вільгельмі Мейстері", Г. Фрік зазначає, що принципом класифікації Ґете робить важливий психологічний момент будь-якої релігійної позиції, а саме *благоговіння*. Виходячи з цього, "благоговіння перед тим, що вище нас – це моральна релігія, релігія народів. Благоговіння перед тим, що дорівнює нам, називається філософією. Благоговіння ж перед тим, що визнає як божественне те, що нижче нас, страждання та смерть, шанує навіть гріхи та злочини як сподвижництво святому – це саме останнє та високе, або ж християнство" [309, с. 320].

Таким чином, на уявленнях про те, що є "божественним" (перед чим відбувається благоговіння), заснований головний принцип класифікації релігійних уявлень Г. Фріка.

Порівнюючи розуміння сутності божественного в містичній релігії та пророчій релігії (релігії пророцтва), дослідник зазначає, що це поняття утворене на аналізі значущого для віруючих релігійного акту. Розуміння божественного в містиці можна усвідомити, наприклад, виходячи з того, як Будда досягає стану поцейбічної нірвани, занурюючись у неї поступово, тоді як його почуття та думки прогресуючи відсторонюються від світу. Дослідник говорить: "Ідеальний стан, кінець-кінцем, полягає тут у тому, що досконалий мудрець, подібно черепасі, втягує в себе усі почуття так, що її ворог Мара-спокусник втрачає будь-яку можливість підступитися. Від цього стану замикання (мійен) отримала свою назву містика" [309, с. 320].

Для релігії пророцтва, релігії молитви характерне інше розуміння божественного. Релігія пророцтва – "це акт, а не стан, прояв особистісних сил, а не завершення, не занурення в глибини позасвідомого, а боротьба між "Я" та деяким "Ти" подібно тому, як у світі Яків бореться з нічним божеством, а Ісус у вищій точці, яку досягає молитва, переживає власну Гефсиманію" [309, с. 320-

321]. Дослідник вважає, що залежно від типу психології релігійного переживання після цього отримують своєрідне просвітлення усі останні види людської активності, всі інші відносини. Сама людська особистість, уявлення про божественне (Бога), етика, соціальний бік буття людини, і навіть історія – усі вони “дуже відрізняються одна від одної залежно від того, чи оцінюються вони виходячи з містики або пророчої релігії” [309, с. 321].

Водночас історія надає нам приклади, коли, з одного боку, в буддизмі ми бачимо прояви релігії молитви, а з іншого боку, на ґрунті релігійних уявлень, характерних для християнства, виникають серйозні містичні течії. Виходячи з цього, Г. Фрік робить висновок: “Таким чином, слід утримуватися від оголошення містики просто “сутністю буддизму” і настільки ж мало можна ототожнювати християнство з пророчою релігією” [309, с. 321]. Релігії ж, на думку Г. Фріка, це живі організми, причому “у кожній частці виявляється характер цілого, в одній і тій же частині у взаємозв’язку виявляється і загальне з іншими частинами, і особливе” [309, с. 322].

Дослідник посилається на тезу Клауса Гармса про те, що “першою буквою релігії” є священне, і ця позиція знайшла своє “неочікуване підтвердження” у сучасних йому релігієзнавчих дослідженнях. На думку Г. Фріка, завдяки працям Н. Зодерблома та Р. Отто “священне” набуло головної уваги [309, с. 327]. Г. Фрік наголошує: “Тоді як раніше найсуттєвішим в релігії вважалось ставлення до надчуттєвої реальності, і тому боротьба розгорталася головним чином біля уявлень про Бога, сучасне релігієзнавство концентрує увагу на іншому питанні. Зрозуміло, важливість проблеми уявлень про Бога при цьому не применшується. Вона тільки переноситься в інший контекст. Цей контекст не придуманий довільно, але розкривається при більш уважному вивченні структурної форми усіх релігій” [309, с. 327].

Виходячи із зазначеного, категорія священного використовується Г. Фріком і задля типологізації релігії як духовної чи як вітальної. Дослідник зазначає: “Там, де священне переживається як істинне, там наявна стадія духовної релігії” [309, с. 327]. Ретроспективно аналізуючи розвиток уявлень про “божественне“, він

доходить висновку, що якщо для стадії розвитку релігійних уявлень, яка чітко реалізована у філософській думці Платона, характерне відтиснення життєвих (вітальних) цінностей духовними, то для еллінізму характерне натхнення цінностей грецької духовної релігії проникаючою східною релігійністю [309, с. 321].

З метою визначення смислу і змісту божественного Г. Фрік аналізує розповідь про пробудження Якова після сну, викладену у Старому Заповіті (Буття, глава 28):

“І убоявся, і сказав: яке жахливе це місце! Це ні що інше, як дім Божий, це ворота небесні.

І встав Яків рано вранці, і взяв камінь, який поклав собі узголів’ям, та поставив його пам’ятником; і вилив єлей на гору його.

І нарік ім’я місцю тому: Вефіль…

І поклав Яків обітницю…”

Виникає питання: “Які структурні форми ставлення до Бога й уявлень про божественне демонструє ця подія?” [309, с. 327].

Для Г. Фріка перше слово тут – “священне”. В цьому місці Яків відчуває щось дивне, переживає незвичайний і мов би невмотивований страх, унаслідок чого в самому місці, яке побачив у сні, відкриває нову якість, яку раніше не помічав. Відкриття Якова із самого початку проявляється як здивування та почуття страху, до якого прилучається вислів про ситуацію, що фактично склалася. Почуття Якова “пояснюється із свідомості знов відкритої дійсності: дім Божий, ворота небесні. І тому це місце говорить про Бога” [309, с. 327].

Дослідник вважає, що у розповіді про сон Якова слово “жахливе” слід перекладати саме як божественне [309, с. 328]. У другій частині першого вірша визнається дійсність священного. У третьому вірші відзеркалений культовий акт, здійснений Яковом у повній відповідності з язичницькими традиціями поклоніння племінним богам. “Відкриття священного тягне за собою деяке діяння. Тому що священному вимагає шанування”, – пише Г. Фрік [309, с. 327].

Отже, головним висновком автора з аналізу тексту про акт богоодкровення, що зазнав Яків, “як випливає з нечисленних інших релігійних подій, культові дії не виникають передусім на основі деякої теорії про сутність надчуттєвої реальності, але радше як рефлекс на відкриття священного” [309, с. 328]. Таким чином, в останніх віршах цього тексту зафіксовані практичні (практично-духовні) культові форми шанування священного.

З усього цього випливає і перебудова людського практичного життя на основі священного. Яків, роблячи зі свого переживання ситуації життєво значимі висновки на майбутнє, сам бере на себе обов’язок. Це означає суттєву зміну стилю його життєдіяльності на невизначений проміжок часу, найімовірніше, на все остатне життя.

Саме місце, де відбувалися надзвичайні події (з погляду глибини емоційних та інтелектуальних змін і, можливо, докорінної психологічної трансформації особистості Якова), з цього моменту має розглядатися як святилище. Перейменування ж тут є лише першою ланкою у довгому ланцюгу подій, пов’язаних із заснуванням святилища. Дослідник зазначає: “Досвід та пізнання, шанування та вплив священного тісно пов’язані одне з одним. Але важливо усвідомити, що судження про дійсність священного, культова служба стосовно священного та перебудова життя як передумова мають те саме “перше слово”. Відкриття властивості священного є корінням істинної релігії” [309, с. 328].

Священне не постає само по собі з тієї причини, що картина світу в пересічної людини зазвичай є єдиною. Єдність картини світу взагалі-то є умовою психоемоційної стійкості. Яків відкриває “священне” у камені, уві сні, який викликає в нього надзвичайне переживання. Водночас, як вважає Г. Фрік, “якщо ми назвемо те, у чому священне відкрите, його володарем, а спосіб, яким воно проникає в людську свідомість – формою реакції на священне, то ні у володарі, ні у формі реакції, узятих самі по собі, нічого надприродного немає” [309, с. 328-329]. Душевний трепет, який відчув Яків, сам камінь належать до поцейбічного, знайомого нам світу. Таким чином, специфічно релігійне не є тут якимось кількісним прирощенням, яке послане зверху, з потойбічного світу. Воно є

“якісним інобуттям”, за допомогою якого те, що давно та близько нам знайомо, стає для нас же новим. Мова тут іде про різницю окремих досвідів, яка можлива тому, що “кожного разу відкрите священне залежно від типу володаря та типу форми реакції набуває досить різноманітні риси” [309, с. 328]. Г. Фрік посилається на погляди Р. Отто, який застосував для характеристики зв’язку категорії священного з категоріями людської свідомості кантівський термін “схематизація”. Смисл цього терміна полягає в тому, що “подібно тому, як, наприклад, можна мислити причину та наслідок як послідовність на вісі часу (причинність, схематизована на вісі часу), так постає й священне у зв’язках, наприклад, з моральною свідомістю” [309, с. 329].

Розглядаючи релігію як цілісність, Г. Фрік підкреслює її єдину істинну суперечність: між священним та не-священним. Одночасно, оскільки “релігійна якість освячує ту саму дійсність, яка може бути і не-священною, то з давніх-давен існувала потреба релігійного мислення прояснити цю ситуацію” [309, с. 329]. Для досягнення цієї мети людська думка створила безліч різних теорій, які виявляють гідну подиву структурну схожість, що дає привід осмислити схематизм релігійних уявлень у розумінні релігією дійсності священного.

Дійсно, другий вірш оповідання про сон Якова (“Це не що інше, як дім Божий, це ворота небесні”) має подвійний смисл.

Перший вірш насамперед може означати, що священне проявляється в самому камені, у якому, імовірно, живе місцеве божество. У другому ж вірші позначено, що над землею в небесному просторі царює Бог і що у Вефилі “відкриваються ворота у вищий світ” [309, с. 329].

У цьому прикладі ми бачимо, що розуміння божественного відрізняється у різних релігійно-теологічних системах. Це також можна прослідкувати, розглядаючи, наприклад, релігійні системи Давнього Сходу.

Лао-цзи, розробляючи своє вчення про Дао і Де, або ж про смисл та про життя, виступав проти астрологів, які намагалися прочитати смисл буття із шляху сузір’їв. Лао-цзи говорить, що смисл буття треба шукати, “виходячи з мікрокосму людського внутрішнього світу, а не макрокосму Всесвіту, як вчать багато

містиків” [309, с. 330]. З іншого боку, обидві позиції виходять з того, що зовнішній смисл рівнозначний внутрішньому змісту. Таким чином, велич Дао, що виявляється в зірках, збігається з “малим” Дао в людських грудях.

У випадку, коли ця рівнозначність заперечується, внутрішній світ людини та великий зовнішній світ розриваються між собою. Г. Фрік пише: “Бог “творення” тоді не має нічого спільного з “благом”, до якого тяжіє релігійне прагнення. Це благо тоді є чимось зовсім іншим, ніж “смисл”, який, у будь-якому випадку, може лежати в основі світобудови. На цьому місці розходяться великі релігії” [309, с. 330]. Лао-цзи, на думку Г. Фріка, коливався провести сміливе порівняння та не мав сміливості визнати позитивно світ. У таких тезах Г. Фрік у руслі дихотомічного аналізу намагається розкрити багатозначну природу і сутність Дао. Дао – це абсолютний закон світу, шлях, єдність буття людини і Всесвіту, загальна закономірність функціонування світу як Цілісної Реальності тощо. Лао-Цзи вводить Шлях (дао), Дао людини, Дао Світу тощо невипадково. Китайський філософ і мудрець розглядає світ як Єдине і рухоме, єдиний природний потік, у який органічно включається людина як його невіддільний чинник. Тому астрономічні знання і відповідні природничі концепції органічно включаються в розуміння Лао-Цзи єдиного буття людини і Всесвіту. Дихотомічність тут може бути привнесеною лише західними філософами і теологами, які спотворюють цілісний світогляд китайської філософської думки.

У *прабуддизмі* його священне – нірвана як максимальне блаженство (а отже – “благо”) – є абсолютно відчуженим від реального існування і тому невисловлюваним. Інакше кажучи, священне тут – найчистіша трансцендентність. Поцейбічний, тутешній світ людини зі всіма його “верхніми” та “нижніми” світами не має нічого спільного з “благом”. Навіть супутні боги рівною мірою, що й люди, піддані “долі перевтілення, і лише точне слідування шляхом спасіння може звільнити їх” [309, с. 331].

В ході історичного розвитку ці уявлення трансформувалися і призвели до появи трьох видів Будд: мансі-будда, дх’яні-бодхисатва та дх’яні-будда. Дх’яні-будда – це історична постать спасителя на божественному небі та Будда, що

перейшов у потойбічну нірвану, спілкування з яким неможливо. Таким чином, людська подоба та комунікативні властивості зникають разом зі смертю. Культове шанування можуть сприймати лише бодхисатви, які перебувають “на божественному небі, а коли-небудь у майбутньому можуть з’явитися і на землі”, а “створений світ, у якому ми знаходимося, не має нічого спільного зі “священним” [309, с. 331].

Насправді ж вчення Будди – це розгорнута відповідь на одне кардинальне питання: як досягти нірвани. Більшість дослідників сходиться на тому, що ядром раннього буддизму є так звані чотири “благородні істини”. Для нашого дослідження важливим є такий факт: коли людина не усвідомлює ілюзорності тих цінностей, якими вона зазвичай дорожить, то вона втрачає орієнтацію та стає жертвою страждань. Фундаментальним питанням тут є: чи можна звільнитися від цих страждань. Виявляється, що можна. І шлях досить чіткий і окреслений: досягнення “істинного знання“ водночас означає і призупинення страждання як такого. Цей вищий стан називається нірваною (букв. “знищення“, “затухання“). Веде до цього “восьмирічний шлях”, що пов’язаний з поступовою трансформацією психології адепта. Цей метод самотренування одержав свою назву від “восьми ступенів удосконалення“. Проголошений Буддою психологічний підхід до всіх проявів життя, зміни в свідомості віруючого, що трансформують його особистість, вважались основою всіх інших перебудов у його існуванні. Проходження через ці “вісім стадій” забезпечує досягнення людиною повного душевного спокою, яке уже нічим не може бути порушене. Сутність доктрини Будди зводилася до тези: все, що не допомагає досягненню нірвани, не повинно бути об’єктом зосередження. Тим самим індивідуальне “Я” – один із моментів повсякденного сприйняття життя (тобто цілісного буття людини і Всесвіту, що включає в себе священне).

Західні дослідники роблять хибний висновок про природу і сутність цієї цілісності: мовляв, все це в кінцевому результаті є ілюзією. Але якою саме: індивідуальною чи космічною? Чіткої відповіді на це питання ми не маємо. Водночас представники релігійних течій Індії і Середземномор’я некоректно

ставяться до буддизму, наголошуючи на особливостях глибинної уваги буддистів до психологічної тематики. Але риси цілісної релігійно-філософської системи ігноруються. Не враховується той фундаментальний факт, що кардинальною категорією буддистської філософії є самопізнання. Для буддистських філософів зовнішній світ якщо і визнається відносно реальним, то лише як деяка проекція психічної діяльності індивіда в зовнішнє середовище. Це і є ключем до розкриття сутності шляху людини до божественного.

Своєю чергою, як вважають християнські теологи, християнство ототожнило *шлях до спасіння* та *смисл* "нашого світу", а "порядок творення, що лежить в основі всієї світобудови, є тією ж самою дійсністю, яка як внутрішній закон відкарбована у серці людському" [309, с. 331]. Вирівнювання смислу внутрішнього світу із сенсом зовнішнього світу визнає, однак, "що цей сенс одночасно розкриває сутність самого божества. Невідомий, який "живе у сяйві, куди ніхто не може наблизитися", виявляється ні ким іншим, як таким, що відкрився!" [309, с. 331]. У християнстві, на відміну від буддизму, з'єднані в єдиному історичному образі засновника вчення смисл, що лежить в основі всього світу, і саме Божество в його вічній сутності. Отже, священне в християнстві "проявляється не просто як зовсім інше, але також як близьке, інтимно близьке людині. "Слово стало плоттю" [309, с. 332].

Православний богослов та філософ П. А. Флоренський теж схилявся до дихотомічного тлумачення релігійних уявлень. У його творі "Смисл ідеалізму" бачимо повне ототожнення ним власних філософських поглядів з концепціями платонізму, а релігійних переконань – з містеріальною релігійністю античного зразка [339, с. 171]. "Конкретна метафізика" П. Флоренського насичена дискурсами про людину: тут розглядаються людська мова, механізми перцепції у цілому, сприйняття божественного зокрема. Увесь розгляд цих тем будується на символічних концепціях. Трактування тотожності буття та духу у П. Флоренського несе в собі персоналістичниний та діалогічний богословський смисл. Проте антропологічні ідеї П. Флоренського деякі дослідники пов'язують із

сучасною проблематикою співвідношення комп'ютера, людського мозку і розумової діяльності.

Релігія, згідно з П. Флоренським, є "художницею спасіння, і її справа – спасати... Вона рятує нас від нас, – рятує наш внутрішній світ від хаосу, що притаївся в ньому... Якщо онтологічно релігія є життя наше в Бозі та Бога в нас, то феноменологічно – релігія є системою таких дій та переживань, які забезпечують душі спасіння. Інакше кажучи, спасіння, у тому найбільш широкому, психологічному смислі слова, є рівновагою душевного життя" [298, с. 818]. Таким чином, сприйняття божественного вирішує для людини питання про достягнення душевної рівноваги як зміст релігійного спасіння. У цій концепції П. Флоренського відгукується вплив буддійської релігійно-філософської думки на його власну творчість.

Американський дослідник А. Грілі говорить про відчуття людиною "меж існування" та адресоване самому собі питання про смисл життя як про один з видів релігійного досвіду. Саме відчуття меж існування призводить до виникнення уявлень про "горизонт", які визначають не лише місце нашого знаходження, але й моделюють можливі варіанти існування чогось більшого і значущого за межею нашого існування. Згідно з А. Грілі, сутність, роль трансцендентного (божественного) у тому, що саме його сигнали, якими є одкровення, визначають відчуття "горизонту".

Модерністські течії в теології говорять про реалізацію "в світі" християнських принципів, про "перенесення" вірувань та символів у світську сферу. Тому секулярний світ не є безрелігійним. Під впливом цих модерністських течій розвивалась трансцендентно-іманентна інтерпретація феноменів божественного.

З позицій феноменології аналізують релігійні феномени американський євангелічний теолог та соціолог П. Л. Бергер і німецький дослідник Т. Лукман.

Характеризуючи релігійні уявлення, П. Бергер виходить з діалектичного розуміння взаємовідносин між людиною та суспільством. Суспільство є продуктом людської діяльності, який одночасно впливає на саму людину. Замість

поняття “культура” П. Бергер використовує поняття Номос (від грец. – закон, порядок, звичай). Номос є життєво необхідним людині, оскільки конституює смисли, забезпечуючи тим самим орієнтацію людини у світі, визначає її світорозуміння. Дослідник говорить про те, що пошук смислу, потреба в сенсі виникають у людини у тих екзистенціальних сферах, де відсутні вроджені алгоритми поведінки, особливо у тих, які пов’язані з проблемними ситуаціями. Мова іде про ті ситуації та стани, які складаються на межі культурної захищеності людини, а саме – марення, екстаз, споглядання смерті іншої людини та пов’язане з ним уявне переживання власної смерті, невдоволеність навколишнім світом, який сприймається людиною у повсякденні. Ці ситуації та стани часто викликають у людини дестабілізацію душевного стану, відчуття хаосу, страху і навіть страждання.

П. Бергер оперує категорією “священне”, вкладаючи в неї наступний зміст: “Священним ми вважаємо нумінозну, збуджуючи страх могутність, яку людина переживає інакше, ніж сама себе, і все ж – як з ним пов’язану, та вірить, що вона хазяйнує в окремих об’єктах досвіду” [377, с. 26]. П. Бергер вважає, що релігія “є сміливою спробою людини створити священний Космос. Інакше кажучи, релігія є космізація священним способом” [377, с. 26].

Виділяючи царини “священного” й “профанного”, дослідник акцентує увагу на протилежності священного та хаотичного. Усі “космічні конструкції” призначені, на його погляд, для утримання у полі уваги страху перед Хаосом. “Але лише священний Космос, – пише дослідник, – є абсолютно вищою точкою цієї людської конструкції. Він у буквальному смислі її апофеоз” [377, с. 28]. Священне, таким чином, протистоїть Хаосу, допомагаючи конструювати наповнений змістом Номос. Завдячуючи постійним релігійним діям, священний Космос безперервно наближається до профанного світу, одночасно стаючи силою, яка фундує цей світ, забезпечуючи тим самим його міцність.

Сприйняття “священного” (божественного) як релігійний феномен забезпечує Номос у потоці аномічних досвідів. “Священний світ”, як стверджує П. Бергер, може віднайтися у грі та в інших сферах людської життєдіяльності.

Релігійність приватного простору може навіть не вважатися такою. Проте вона утворює “індивідуальний релігійний досвід”.

Таким чином, П. Бергер, застосовуючи історико-феноменологічний метод та індуктивний підхід до дослідження “священного” й божественного, відслідковує розвиток релігійного досвіду як в історії, так і в індивідуальному розвитку, починаючи від первісно пережитих його форм. Будучи прибічником теологічних інтерпретацій, учений, проте, вважає, що дослідження феноменів релігійної культури, Номосу повинно мати своїм джерелом не Одкровення Боже, а людський досвід.

Т. Лукман, який був співавтором П. Бергера при підготовці багатьох наукових праць, інтерпретуючи релігійні феномени, зокрема і божественне, спирається на данні соціальної антропології, намагаючись виявити соціально-антропологічне значення божественного. Досліджуючи структури “життєвого світу” та соціальні реальності, як його феномени, Т. Лукман стверджує плюралізм останніх. Головною соціальною реальністю для дослідника є “реальність повсякденного життя”, над якою надбудовуються системи “символічних універсумів”, під якими він розуміє релігію, науку, мистецтво, філософію.

Т. Лукман вважає, що поділ священного та профанного, Космосу та Номосу є похідним від більш загального поняття релігії, оскільки релігійними є не тільки ті “конструкти дійсності”, що сприймаються людиною як належні до царини надприродного. Т. Лукман пояснює феномен божественного на підґрунтті розрізнення специфічної та неспецифічної, видимої та невидимої форм релігії. До “видимої” релігійності дослідник відносить її церковні форми. “Невидиму” релігію він вважає всезагальною соціальною формою. Таким чином, символічний універсум, який є вічним і непохитним, знаходить більш адекватний вияв у невидимій релігії. Крім того, для розуміння сутності сприйняття божественного як релігійного феномену Т. Лукман використовує поняття “трансцендування”. Це поняття в його широкому смислі означає перехід кордонів між двома царинами, а в розумінні Т. Лукмана являє собою вихід за межі біологічної природи людини, засвоєння системи знань, що вироблені людством. Релігія, згідно з Т. Лукманом, є

спосіб, яким “закріплюються вищі та трансцендентні смислові зв’язки” [385, с. 20]. Сприйняття божественного – це релігійне відображення продуктивної сили людської здатності до трансцендування. За посередництвом цієї сили, на думку дослідника, світобачення, що історично склалося та було символічно заданим, береться індивідом та переробляється на внутрішню суб’єктивну форму наявності буття.

На сучасному етапі розвитку суспільства завдяки переходу в постіндустріальну епоху відбувається “приватизація” релігії, “десакралізація” релігійних феноменів, “розбожнювання” природи, а також зростання позацерковної релігійності. Таким чином, в окремих соціальних спільнотах складаються приватизовані механізми надання смислу. Роль божественного змінюється із зміною форм релігії. Проте сприйняття божественного не зникає, оскільки не існує такого суспільства, яке було б безрелігійним.

2.2. Взаємодія антропологічних, психологічних та соціологічних концепцій божественного

Аналізуючи філософські та соціологічні концепції божественного, слід одразу ж зауважити, що вони досить різноманітні та відрізняються залежно від вихідних теоретичних філософських або соціологічних принципів та методів. Звідси і багатоманітність методологічних підходів до вивчення сприйняття божественного, способів розуміння цього феномену, які досліджують різні грані уявлень про божественне.

Французький філософ Е. Ренан у своїх працях відстоював право вченого на історичний та критичний підхід до вивчення усіх релігійних уявлень, зокрема і характерних для християнства. Його метод – метод історичної критики. Особливій системі філософії історії, яка характерна для релігії і побудована “на вірі в чудесне втручання Божества в людські справи”, дослідник протиставляє закон критики [259, с. 269]. Е. Ренан наголошує: “Закон критики – слідувати тільки правилу та обов’язковій індукції, вільній від будь-якої політичної

підоснови; для критики основний принцип складає твердження, що в субстанції людських справ не має місця чудесному, оскільки нема йому місця в ході природних явищ; критика починає з проголошення ідеї, що все в історії має своє людське пояснення, хоча не завжди вдається віднайти це пояснення із-за недостатності знань; тому цілком зрозуміло, що критика не може дійти згоди з теологічними школами, які використовують зовсім протилежні методи та переслідують іншу мету" [259, с. 268-286, 269-270].

Е. Ренан не вважає, що його праці є полемічними. Його метод інший: "Фундаментального питання, навколо якого повинна обертатися релігійна дискусія, – питання про одкровення та надприродне – я не торкаюсь ніколи; не тому, що це питання, – пише Е. Ренан, – не було вирішене мною цілком визначено, але тому, що обговорення такого роду питання незалежною наукою вимагає попереднього вирішення цього питання" [259, с. 273].

Вважаючи релігію закарбованим в людській душі ясним знаком вищого призначення людини, Е. Ренан зауважує: "Безкінечне не можна помістити в рамки якоїсь системи; як людський розум може зрозуміти, а слова виразити те, сутність чого є невиразною? Але хіба саме це безсилля мови та розуму вичерпувати уявлення про божественний світ, що складаються у людини, не є вищою ознакою шанування та самим значним діянням віри?" [259, с. 275].

На думку дослідника, філософська історія релігій показує нам незмінну віру людства в неземний принцип та вищий порядок, тим самим приводячи до віри. Але ця віра не та, що матеріалізує свій об'єкт у грубих символах, а та, "для якої не потрібна віра в надприродне, щоб вірити в ідеал, і яка, на думку св. Августина, краще вбачає Божество в незмінному ході речей, ніж в порушеннях цього вічного порядку" [259, с. 280].

Під поняттям "надприродне" Е. Ренан, за його словами, завжди розуміє "надприродне зокрема": втручання Бога заради якоїсь спеціальної мети, або диво, а не "надприродне взагалі", або заповітну душу всесвіту чи ідеал, – джерело та кінцеву причину всіх рухів у світі" [258, с. 17].

Дослідник закликає з обережністю, критично відноситись до свідчень про диво, тому що дива виникають “лише в такі часи і в тих країнах, де їм вірять, перед особами, схильними вірити в них” [258, с. 66]. Для перевірки фактів існування надприродного слід застосовувати знання “фізіологів, фізиків, хіміків та осіб, витончених в історичній критиці” [258, с. 66]. Не відкидаючи можливість існування проявів надприродного, Е. Ренан зауважує: “Ми не говоримо: “диво не можливо”, ми скажемо: “до сих пір не було засвідченого дива” [258, с. 66]. Диво ніколи не відбувається в умовах наукового експерименту, а чудотворець до сих пір сам обирає об’єкт, середовище, публіку; крім того, частіш за все сам народ творить заднім числом чудесні легенди “внаслідок притаманної йому непереборної потреби бачити у важливих подіях та великих людях щось божественне” [258, с. 67]. Таким чином, принцип історичної критики говорить про те, що “розповідь про надприродне не може бути припущена як така” [258, с. 67].

Переходячи до соціологічних теорій божественного, передусім слід зупинитися на працях Герберта Спенсера. Згідно з його поглядами, викладеними в “Принципах соціології”, уявлення про божественне, про надприродних істот та богів виникають у ході еволюції людини та суспільства із шанування предків – єдиного для усіх первісних людей феномена [136, с. 398]. Г. Спенсер посилається на досвід католицького священика Юніперо Серра, який не знайшов у північноамериканських племен, що населяли береги затоки Сан-Франциско, “жодного слова для позначення бога, ангела або диявола; крім того, вони не мали жодного вчення про походження світу та про людську долю” [272, с. 6].

Дослідник вважає встановленим фактом, “що перше уявлення про надприродну істоту, до якого ми доходимо, спускаючись у глибину історії первісного людства, є уявлення про тінь померлого” [272, с. 6]. Підтвердження існуванню цієї традиції в сучасному світі Г. Спенсер бачив, наприклад, у “щоденному утворенні нових божеств з померлих людей” [272, с. 10]. Причому для обожнення людині треба було якимось особливим чином проявити себе, відзначитися в тому, що соціальна група вважає достойним захоплення та поваги.

Г. Спенсер посилається на етнологічні дослідження А. К. Лайеля, який розповідав, що, наприклад, “буджвари, плем’я, віддане розбою на дорозі, боготворять бандита” [272, с. 10]. А в танезійців “слово, що позначає Бога, означає буквально “померла людина” [272, с. 25].

Водночас внутрішній зміст категорії божественного в її еволюційному розвитку піддається корекції. Г. Спенсер стверджує: “Душа, дух, демон – імена, що стосувалися спочатку до іншого *я* без якісних змін, мірою виникнення відмінностей, що приписувалися різним іншим я: тінь ворога стає дияволом, а дружня тінь стає божеством” [272, с. 25]. Аргументом на користь цього, на думку дослідника, є те, що в іспанських місіонерів виникли труднощі, коли вони дізналися, що єдине слово, яким можна було перекласти слово бог, одночасно означало і диявола. Слова “демон” та “бог” (даймон) у давньогрецькій мові звучали однаково. У римлян слово “демон” застосовувалося для позначення ангела та генія, доброго та злого, а слово deus (бог) без усяких обмежень застосовувалося для позначення і бога і духу померлого. Навіть Біблія підтверджує, що у віруваннях давніх євреїв бог та дух померлого вживалися як рівнозначні слова. Навіть вираз “Святий Дух” відрізняється від виразу “дух” взагалі лише визначальним епітетом. Дослідник пише: “Божественну істоту, таким чином, все ще виражають словами, що спочатку означали дихання, яке, як думали, покидаючи людське тіло в момент смерті, продовжує своє існування” [272, с. 26].

Ернст Кассірер, один з найвизначніших представників марбурзької школи неокантіанства в галузі філософії людини, підкреслював важливість трансцендентального методу для зрозуміння історико-філософського та природно-наукового матеріалу. На думку дослідника, релігійні феномени та міфи менш усього піддаються простому логічному аналізу з понад усіх явищ людської культури [136, с. 380]. В ході розвитку людської думки іде виявлення співвідношення між релігійним та раціональним (філософським, науковим, логіко-теоретичним) типами мислення. Ця проблема майже була вирішена в середньовічній пізній схоластиці. Згідно з думкою Фоми Аквінського,

“божественна істина надприродна та надраціональна, але вона не “ірраціональна” [136, с. 381]. Ми не здатні пізнати тайни віри одним лише розумом, однак ці тайни не суперечать розуму, а надають йому завершеність та удосконалюють його [136, с. 381]. Але історії відомі й спроби відректися від намагання примирити ці протилежні сили. Це позиція Тертулліана – “Вірую, бо абсурдно”, а також Паскаля, який “оголошував непізнанність і неосяжність сутнісними елементами релігії” [136, с. 381]. Бог християнства, істинний Бог завжди залишається “Deus abscondium”, прихованим Богом.

Е. Кассірер також посилається на С. К’єркегора, який описував релігійне життя як величезніший “парадокс”, завдяки якому релігія залишається загадкою не лише в теоретичному, а й в етичному сенсі. На його думку, релігія наповнена теоретичними антиномія̈ми та етичними суперечностями: “Вона обіцяє нам спілкування з природою, з людьми, з надприродними силами та самими богами. Однак її вплив прямо протилежний... Вона дає нам обіцянку та перспективу трансцендентного світу, що знаходиться далеко поза межами нашого людського світу, і залишається людською” [136, с. 381-382].

Проте, вважає філософ, проблема бачиться в іншому світлі, якщо ми виявимо рішучість змінити наші погляди. “Філософія людської культури, – пише Е. Кассірер, – не претендує на вирішення питання, що ставиться в межах метафізичних та теологічних систем. Тут ми досліджуємо не предметний зміст, а форму міфологічного уявлення та релігійного мислення” [136, с. 382].

Уявлення про божественне, як уявлення про явища, події, надприродні істоти тощо, зокрема відображені і в міфах, тому що “не існує таких явищ ні в природі, ні в людському житті, які б міф не зміг би пояснити і які, зі свого боку, не потребували б такого пояснення” [136, с. 382]. Усі спроби різноманітних шкіл порівняльної міфології уніфікувати міфологічні ідеї, звести їх до визначеної єдності були приречені до повної невдачі, і це, не дивлячись на те, що сама міфотворча функція, що не протистоїть міфам у всьому їхньому різноманітті та суперечностях, має дійсну гомогенність. Крім того, антропологічні та етнологічні

дослідження довели схожість елементарних ідей, віднайдених у всьому світі за зовсім різних соціальних та культурних умов.

Це повною мірою стосується й релігійних уявлень. Предмети віри, догматичні віровчення, теологічні системи, навіть етичні ідеали часто дуже широко розходяться, але це не стосується "специфічної форми релігійного відчуття та внутрішньої єдності релігійного мислення" [136, с. 382]. Релігійні символи безперервно змінюються, але основоположні принципи, символічна діяльність як така, залишаються незмінними [136, с. 383].

Щоб відшукати уявлення про божественне та інші феномени, приховані в міфології, перед філософією людини постає завдання – зняти метафоричну "маску" з міфів [136, с. 383]. Це завдання філософії вдавалося вирішити, починаючи зі стоїків, якими опрацьована техніка алегоричного тлумачення текстів. Френсіс Бекон у своїй праці "Про мудрість давніх людей" також використовував цей підхід для тлумачення уявлень про богів та божеств, що мітились у давній міфології [136, с. 383].

На думку Е. Кассірера, хоча міф є вигадкою, але позасвідомою, а не свідомою [136, с. 384]. Науковий аналіз, пише дослідник, повинен довести, що первісна думка не усвідомлювала значення власного творіння. Цей аналіз повинен здійснюватись у двох напрямах, з використанням об'єктивного або суб'єктивного методу: "В першому випадку він (дослідник) спробує класифікувати *об'єкти* міфологічного мислення, в останньому випадку він робить те саме відносно його мотивів. Певно, усяка теорія тим досконаліша, чим далі вона йде шляхом спрощення цього процесу" [136, с. 384]. Міф не слід розглядати як клубок невпорядкованих та непов'язаних між собою ідей. Міф "залежить від визначеної форми сприйняття" [136, с. 386]. Е. Кассірер пише: "Якщо б міф не сприймав світ через інакше ставлення, він не зміг би оцінити або тлумачити його в такий специфічний спосіб" [136, с. 386].

Метод дослідження міфологічних уявлень про божественне повинен виходити з того, що треба "зрозуміти міф у його внутрішньому житті, у його змінності та багатогранності, у його динамічному принципі" [136, с. 386]. Якщо

ми хочемо пояснити міфологічне сприйняття та уявлення, “ми не повинні починати з критики цього або іншого, з критики, що засновується на точці зору наших теоретичних ідеалів пізнання та істини” [136, с. 390].

Перше, що осягає міф – це не фізіогномічні, а об’єктивні якості предметів і явищ. Міф виникає завдяки особливому *співчутливому* світосприйняттю первісної людини. Міфологічне сприйняття завжди сповнене емоційними якостями світу міфу – світу драматичного, світу вчинків, дії, протидіючих сил, які можуть бути звичайними і надприродними, добрими і злими тощо [136, с. 387]. За такого сприйняття божественного, на думку дослідника, втрачається його об’єктивна та космологічна цінність, але його “антропологічна цінність зберігається” [136, с. 388].

Аналізуючи уявлення давніх китайців, римлян, греків та інших народів, а також дослідження цих уявлень де Гроотом, Фюстелем де Куланжем та іншими, Е. Кассірер зауважує, що у давніх народів існують релігійні мотиви, які є основою деяких культів, що “не залежать від культурних та соціальних умов” [136, с. 399]. Таким чином, ми можемо знайти універсальну, яку не можна звести до простих, та суттєву властивість первісної релігії [136, с. 399]. Цю властивість не слід шукати, виходячи з положення про те, що всі релігійні уявлення виникають зі страху [136, с. 340]. Е. Кассірер зазначає: “Це правильно, що Священне, Сакральне, Божественне завжди містить у собі елемент страху... Однак, якщо слідувати нашому задуму – якщо судити про мислення первісної людини виходячи з її вчинків, однаково як з її уявлень та переконань – ми побачимо, що ці вчинки передбачають інший та більш сильний мотив” [136, с. 400]. Це мотив, який пов’язаний із “впевненістю у солідарності, в непорушній та неперервній єдності життя” [136, с. 400]. Е. Кассірер аналізує думку А. Бергсона, який у свої праці “Два джерела моралі та релігії” висловив думку, що уявлення про божественне слід досліджувати виходячи з того, що “між двома поняттями, які він описав як “статична релігія” та “динамічна релігія”, існує непримирима суперечність” [136, с. 402]. “Якщо “статична релігія” є наслідком соціального тиску, то “динамічна релігія” заснована на свободі, і в ній не тиск спонукає нас до

дії, а наша спрямованість, завдяки якій ми руйнуємо всі старі соціальні кайдани традиційної моралі" [136, с. 402].

Е. Кассірер своєю чергою вважає, що сприйняття божественного трансформується в ході розвитку людської культури. Наприклад, в історії давньогрецької культури ми знаходимо період, коли давні боги, боги Гомера та Гесіода, починають приходити в занепад, а "народні уявлення про цих богів піддаються критиці в самій різкій формі" [136, с. 406]. У результаті оцінки богів періоду Гомера крізь призму нових інтелектуальних та моральних норм, створених поетами та мислителями – Есхілом, Еврипідом, Ксенофаном, Гераклітом, Анаксагором тощо, ці боги втратили свою владу, а "їх антропоморфний характер ясно проглядається і піддається критиці" [136, с. 406]. На думку дослідника, процес гуманізації богів був необхідним кроком в еволюції релігійного мислення. Узагалі, розвиток релігійних уявлень відбувався в три періоди: перший – первісна Euetheia, або епоха невідання, період, паралелі якому, за словами Гілберта Мюррея, "наші антропологи та дослідники знайшли у всіх частинах світу" [388, с. 406]. Далі починається період, який в історії грецької релігії описується Г. Мюрреєм як "Олімпійське завоювання". Після цього періоду природа та місце людини розумілись уже зовсім по-іншому, що якісно змінило уявлення про суть, роль і місце божественного. У своїх богах людина починає бачити свою власну індивідуальність, і цей прогрес "явно прослідковується в розвитку найвищого божества, Олімпійського Зевса" [388, с. 407]. Сприйняття божественного набуває нові форми в уявленнях давніх греків, тому що і світ вони починають сприймати зовсім інакше: "Світ, як розуміла його людина, не є щось, зовні зовсім некероване або лише піддане впливу змій, буйволів, громових стріл та чудовиськ. Це світ, керований спільнотою персональних та розумних правителів, мудрих та щедрих творців, які подібні людині і за розумом, і за виглядом, лише невиразно більш величні, ніж вона" [388, с. 407].

Важливим кроком на шляху розвитку уявлень про божественне є магія: в ній людина "більш не відчуває себе у владі природних та надприродних сил" [388, с. 408]. Магічні уявлення говорять про те, що "життя природи залежить від

правильного розподілення та взаємодії людських та надлюдських сил", а "точний та ретельно розроблений ритуал дозволяє регулювати цю взаємодію" [388, с. 408]. Магія дозволяє людині відчувати себе істотою, що не просто підкоряється природним та надприродним силам, а "здатна за допомогою духовної енергії керувати ними та контролювати їх" [388, с. 409].

Порівнюючи уявлення про божественне, Е. Кассірер пише, що, насправді, вчення стоїків про *пневму* – "про пронизуюче Всесвіт дихання, що надає всім речам стан напруги, через який вони скріплюються в єдине ціле – демонструє все ж досить велику схожість з первісними загальними уявленнями: полінезійським мана, ірокезьким оренда, сиуйським вакан, алгонським маніту" [136, с. 412].

Різниця у сприйнятті божественного в магії, міфології та релігії викликана тим, що релігійна симпатія, віра в "симпатію Цілого", відрізняється від симпатії міфологічної та магічної. Релігійна симпатія "дає широкий простір для нового відчуття, відчуття індивідуальності" [136, с. 413]. Крім того, уявлення про божественне, характерні для первісної релігії, відрізняються відсутністю відчуття індивідуальності. Е. Кассірер зазначає: "Мана полінезійців, подібно аналогічним поняттям, які ми знаходимо в інших частинах світу, висвітлює цю невизначену та нестійку особливість. Вона не має індивідуальності, ні суб'єктивної, ні об'єктивної. І розуміється як усезагальна таємнича субстанція, що пронизує всі предмети. Згідно з визначенням Кодрингтона – першого, хто описав поняття мана, – це "деяка сила або вплив, але не фізичне, а деякою мірою супранатуральне; однак проявляє себе в фізичній силі, або в будь-якій іншій силі, або якості, якими володіє людина". Вона може бути атрибутом душі або духу, але сама духом не є – це не анімістичне, а преанімістичне поняття" [136, с. 414]. Мана не пов'язана з конкретним, особливим суб'єктом, тому що, наприклад, мана людини може бути вкрадена в неї та передана іншому володарю [136, с. 414]. Саме тому однією з найбільш важливих функцій більш розвинених релігій був "пошук та виявлення подібних особистісних елементів у тому, що проголошувалося Святим, Священним, Божественним" [136, с. 414].

На думку Е. Кассірера, “доки людиною не віднайдено нового принципу диференціації в її власному існуванні та соціальному житті, вона не здатна наділяти своїх богів визначеною індивідуальної формою” [136, с. 414]. Приклад такого трансформування сприйняття божественного доводить зміна уявлень про давньогрецьких богів, коли “задовго до появи персональних богів ми зустрічаємося з богами, які можуть бути названі функціональними” [136, с. 414]. Існували уявлення і про “добрих богів”, “Di Manes”, манів, які розумілися в загальному, а не особистому змісті, і “характеризувалися радше як потенціальні можливості групи, ніж індивіда” [136, с. 416]. Велику роль у зміні акцентів у сприйнятті божественного відіграло і грецьке мистецтво, яке “проклало шлях до нового розуміння богів” [136, с. 417].

Божественне розуміється в політеїстичних релігіях не так, як у монотеїстичних. У давньогрецькій релігії людина проектує на божество не тільки практичний бік своєї природи, як у давньоримській релігії; гомерівські боги уособлюють не моральні ідеали, вони виражають досить характерні ідеали мислення. “Це не ті функціональні та анонімні божества, яким доводиться оберігати особливу діяльність людини; – пише Е. Кассірер, – вони заінтересовані в індивідуумах та надають перевагу їм” [136, с. 417]. У великих монотеїстичних релігіях ми зустрічаємось із “зовсім іншим аспектом Божества” [136, с. 418]. Уявлення про божественне, характерні для цих релігій, “зосереджені на єдиному: на проблемі добра та зла” [136, с. 418]. В уявленнях про божественне з’являється нова, суто етична сила, яка не відома “в первісних уявленнях священного, надприродного” [136, с. 418]. Е. Кассірер, посилаючись на думку Р. Каретта, пише: “Мана можна схарактеризувати як основний, або екзистенціальний вимір надприродного – вона не має нічого загального з моральним виміром. Тут добрі прояви надприродної сили, що все наповнює, знаходяться на одному рівні з її злими або шкідливими проявами” [136, с. 418].

Божественне в природі сприймається таким, що проявляється “не в багатстві її життя, а в простоті її порядку” [136, с. 419]. Виключно тому, що природа розуміється як сфера діяльності закону і закономірності, “вона

підтверджує своє божественне походження" [136, с. 419]. Для досягнення власної мети людина повинна контактувати з божественними або демонічними силами – таку ідею, характерну для первісного міфологічного мислення, ми бачимо і в зороастризмі. Однак у Зороастра етична мета витісняє магічну [136, с. 417]. Кожна людина, хоче вона того, чи ні, контактує з "божественним", втягнута у сферу його активності, тому що "ніхто не може стояти осторонь від поєдинку між божественною та демонічною силою" [136, с. 420]. У філософії стоїків також, на думку Е. Кассірера, поняття всезагального провидіння, що веде світ до кінцевої мети, є центральним. "Універсум є велике єднання Бога і людей", а "жити з богами" "означає діяти разом з ними" [136, с. 421].

Еволюція сприйняття божественного "не означає повного перебороння первісних та основних особливостей міфологічного мислення" [136, с. 423]. Е. Кассірер слушно зауважує: "Якщо великі релігійні реформатори бажали бути почутими та зрозумілими, вони повинні були говорити не лише мовою Бога, але й мовою людини" [136, с. 423].

Говорячи про трансформацію сприйняття божественного, дослідник завважує, що "не має кращого прикладу такої трансформації, ніж розвиток поняття табу" [136, с. 424]. Існує багато періодів людської цивілізації, у яких ми не знаходимо ні визначених і чітко окреслених ідей божественних сил, ні явно вираженого анімізму, але немає жодного періоду історії людства, жодного суспільства, у якому б не існувала система уявлень про табу [136, с. 424].

Е. Кассірер посилається на думку Ф. Джевонса, який характеризував табу як деякий категоричний імператив, як єдине, що було відоме та доступне первісній людині. Сутність табу в тому, що, не звертаючись за допомогою до реального досвіду, воно проголошує a priori окремі речі небезпечними, хоча в деякому відношенні насправді ці речі "не були небезпечними, і віра в їхню небезпеку була ірраціональною" [380, с. 424]. Е. Кассірер, таким чином, підтримує позицію Робертсона Сміта про те, що "усі *заборони* інспіруються благоговійним страхом перед надприродним" [136, с. 427].

Суттєвою характеристикою табу Е. Кассірер вважає те, що небезпека, пов'язана з табу, оточена атмосферою страху і "часто ця небезпека описувалась як надприродна, але зовсім не як моральна" [136, с. 425]. Дослідник зазначає: "Дотик божественного такий же небезпечний, як і дотик фізично нечистих речей; священне та жахливе знаходяться на одному рівні. "Священна зараза" дає ті ж результати, що і "скверна нечистоти" [136, с. 425]. Один єдиний предмет міг заразити весь Всесвіт, і тому необхідним кроком релігійних діячів стало винайдення і перенесення в систему світосприйняття "лінії демаркації, яка дозволяла б відділити священну царину від нечистої і небезпечної" [136, с. 426]. При вивченні уявлень про табу не слід забувати, що існує велика різниця між заходами обережності проти вторгнення таємничих ворожих сил та заходами обережності, що засновані на повазі до виключного права шанованого Бога. Проте заслугою релігійних наставників людства, які заснували вищі етичні релігії, було знаходження нової рушійної сили, сили натхнення та прагнення, а не заборони – табу [136, с. 430]. Це означало й зміну акцентів у сприйнятті божественного в історії людства.

Видатний німецький соціолог та філософ, один із засновників соціології релігії Макс Вебер у своєму аналізі уявлень про божественне виходив з того, що релігія є способом надання соціальній дії внутрішнього смислу.

Поділяючи науки на природничі (науки про природу) та соціальні (науки про культуру), М. Вебер вважав, що природничі використовують узагальнювальний (генералізуючий) метод, формулюють загальні закони і на їх основі каузально пояснюють природні явища, а соціальні науки – індивідуалізувальний до вивчення соціального життя та духовних процесів. Науки про суспільство та культуру намагаються *зрозуміти* соціальні явища в їх культурному значенні, співвідношуючи їх з ідеями цінності. Сприйняття людиною феноменів культурної дійсності завжди індивідуальне і здійснюється з особливих позицій, з особливих поглядів, тому що будь-який дослідник належить до окремої культури і здатний зайняти свою оригінальну позицію до світу та надати йому смисл. Проблема смислу, вважав М. Вебер, виникає з переживання

“ірраціональності” світу та людського життя. Ця ірраціональність в екстремальному вигляді проявляється в смерті, стражданні, загибелі, моральній зіпсованості. Релігія, згідно з поглядами М. Вебера, є ні чим іншим, як способом надання смислу соціальній дії. Таким чином, релігія як прояв людського світовідчуття задає та підтримує відповідні смисли. Люди розвивали релігію переважно як спробу пояснити, чому вони повинні страждати на землі [70, с. 190]. Отже, релігійна культура вносить “раціональність” у пояснення світу та в повсякденну мораль. У сприйнятті людиною божественного М. Вебер бачить певне співвідношення ірраціональності з раціональністю, безглуздості зі смислом. Унаслідок того, що релігія концентрує внутрішні (індивідуальні та соціальні) смисли, переживання людиною світу, світовідчуття переходить у світогляд. Саме у світогляді речам надається певний смисл, а навколишній світ перетворюється старанною дією божественного (інакше кажучи, осмислюється завдяки суб’єктивному утворенню образів активних надприродних сил –душ, духів, демонів, богів, Бога).

М. Вебер вважав, що при вивченні феноменів релігійної культури необхідно застосовувати історичний та функціональний підхід, та надавав великого значення порівняльному аналізу релігійних вірувань людства.

Дослідника передусім цікавили “укорінені в психологічних та прагматичних релігійних зв’язках *практичні імпульси до дії*” [70, с. 233].

Досліджуючи страждання як релігійний феномен, безпосередньо пов’язаний із сприйняттям божественного, М. Вебер зауважує: “Первісне сприйняття страждання виявлялося насамперед пластично, під час суспільних релігійних святкувань, у ставленні до тих, кого переслідували хвороби та незгоди. Людина, яка довго страждала, скорботна, хвора або піддана іншим незгодам, сприймалась залежно від характеру її страждання як або одержима демоном, або відмічена гнівом ображеного нею бога... Це ставлення релігії до страждання як симптому божественного гніву та прихованої вини психологічно відповідало досить розповсюдженій потребі... мати також *право* на щастя” [70, с. 237]. Дослідник відрізняв цю міцну “фарисейську” потребу в “легітимації” щастя від релігійно

просвітленого страждання. Він говорив: “Насамперед тут грає визначну роль досвід, що харизма екстатичного, пророчого, істеричного, коротше кажучи, неповсякденного стану, який визнавався “священним” та виникав під дією магічної аскези, пробуджувався або у всякому випадку висловлювався різного роду самобичуванням та утриманням від їжі, сну та від сексуальних зносин. Престиж такого умертвіння плоті був наслідком уявлення, що деякі види страждання та викликані самобичуванням ненормальні стани слугують шляхом до володіння надлюдськими, магічними силами” [70, с. 238].

Дослідник підкреслює, що контакти з “божественним” через страждання історично трансформувались разом з появою божеств – моральних, караючих та нагороджуючих: “Якщо спочатку магічна влада молитовної формули над духами посилювалася за посередництва самобичування – як джерело харизматичного стану, то це збереглося у вигляді тривалих молитов та культових приписів утримання і після того, як магічна формула, спрямована на примус духів, перетворилася на мольбу до Бога, який міг почути того, хто звертається до нього” [70, с. 241]. На думку М. Вебера, раціональна потреба в теодицеї страждання та смерті “визначила важливі характерні риси таких релігій, як індуїзм, зороастризм, іудаїзм, деякою мірою вчення апостола Павла та пізнє християнство” [70, с. 242].

Характеризуючи такий важливий механізм, напряму пов’язаний із сприйняттям божественного в розвинених релігіях як пошук спасіння, потойбічних благ, яких переважно намагалися досягти не рядові прихильники певної релігії, а лише “віртуози релігійної віри” – монахи, аскети, прихильники суфізму, дервіші, М. Вебер стверджує, що для шукачів спасіння психологічно важливою була насамперед *поцейбічна* поведінка, що виявляється в теперішньому. Дослідник пише: “Пуританська certido salutis (лат. достовірність спасіння. – М.К.) – не підлягаючий втраті стан обраності, “підтверджуваний” внутрішнім відчуттям, був психологічно єдино відчутним у блазі цієї аскетичної релігійності” [70, с. 245]. Характеризуючи такі релігійні стани, як акосмічне почуття любові впевненого в своєму поглибленні в нірвану буддійського монаха, бхакті (гаряча любов до бога), або апатичний екстаз благочестивого індуса,

оргіастичний екстаз у радіннях хлистів та танцюючого дервіша, єднання з Богом та володіння Богом, любов до Марії та Христа, культ серця Ісуса в єзуїтів, квієтичне благочестя та пієтична ніжність до немовля Ісуса та його ран, сексуальні та напівсексуальні оргії в культі Кришни, рафіновані культові трапези послідовників Валлабхи, гностичні онаністичні обряди, різні форми unio mystica (містичне єднання. – М.К.) та споглядального занурення у Всеєдиного, М. Вебер зазначає, що "у всіх цих станах головне складали, безсумнівно, ті емоційні відчуття, які *вони самі безпосередньо* надавали віруючим" [70, с. 245]. На думку дослідника, у цьому відношенні зазначені стани "були тотожні релігійному дурману, що досягався за допомогою алкоголю в культі Діонісу або культу Соми, тотемним оргіям, канібалістичним трапезам, давньому релігійно освяченому вживані гашишу, опію та нікотину і взагалі всім видам магічного дурману" [70, с. 245]. Таким чином, дослідник доходить висновку про те, що всі ці стани "вважалися специфічно священними та божественними через їх психічну незвичність та обумовлену цим їх особливу цінність" [70, с. 245]. Благо, дароване сприйняттям божественного, для благочестивої людини є переживанням у теперішньому, значить, воно виражається передусім у тому стані, у почутті як такому, яке безпосередньо викликалося специфічним релігійним (або магічним) актом, спогляданням або методичною аскезою.

М. Вебер вважає, що уявлення про божественне, особливо у формі його сприйняття як "поцейбічного блаженства" або "нового народження", є не лише історичними, але й соціальними, однак які необхідним чином диференціюються "залежно від того прошарку, який був важливішим носієм даної релігії" [70, с. 247]. На думку М. Вебера, "образ світу визначав "від чого" і "в чому" шукали "спасіння" і – про це не слід забувати – могли його отримати" [70, с. 248]. Отже, М. Вебер створює цікаву соціальну антропологію (або "соціальну психологю") сприйняття божественного.

Наприклад, раціоналізм ієрократії (духівництва) виражався в монополізації у власних інтересах акту спасіння і призводив до того, що "пошуки спасіння індивідом або вільним співтовариством за посередництва споглядання,

оргіастичних або аскетичних засобів здавалися цій ієрократії у вищому ступені підозрілими, – вона намагалася їх регламентувати і, безумовно, контролювати" [70, с. 251].

Для політичного чиновництва релігійне таїнство спілкування з "божественним" носило лише "ритуальний характер", тому що цей прошарок суспільства завжди відносився з недовірою до всіх індивідуальних пошуків спасіння.

Інтереси воїнів (лицарства) також були позбавлені всілякої "містики". В їх уявленнях про божественне домінувв погляд, що над божествами, богами, демонами, які мислилися "як сповнені пристрастей, доблесні герої, від яких можна чекати допомоги чи ворожості, слави та здобичі або смерті, стоїть ірраціональна "доля", інколи невизначено детермінований "фатум" (Мойри у Гомера)" [70, с. 251].

Селянам, які тісно пов'язані з природою та економічно залежні від "елементарних природних сил", своєю чергою, була близька магія, а "містику" інтелектуалів "заміняв їм стан "одержимості", викликаний токсичними одурманюючими засобами або танцем, який був чужий становій гідності лицарства" [70, с. 251-252].

Для "бюргерських" у західному розумінні прошарків (ремісники, торговці, підприємці в галузі дрібної промисловості) була характерна загальна тенденція практичної раціоналізації їх світосприйняття та повсякденної поведінки. Як пише М. Вебер, "не активна аскеза, не поєднання з Богом або споглядальна заглибленість у божественну сутність, що уявлялось вищим благом в релігії, на яку впливали прошарки знатних інтелектуалів, а *діяльність*, бажана Богу, пов'язана з можливістю бути його "знаряддям", стала тут переважним релігійним обов'язком; дійсно, таке розуміння переважало на Заході, придушуючи і там добре відомі містику та оргіастичний або апатичний екстаз" [70, с. 253].

Саме в середовищі бюргерства були зроблені специфічні раціональні висновки місіонерського пророцтва, прихильники якого відчували себе не судиною Божества, а його знаряддям. Місіонерське пророцтво "було дуже

споріднене визначеній концепції Бога: надсвітнього, особистого, який гнівається, пробачає, любить, вимагає; караючого Бога-творця на відміну від не завжди, але, як правило, безособової вищої істоти, доступної лише стану споглядання в пророцтві, заснованому на особистому прикладі. Перша концепція панувала в іранській, передньоазійській та виведеній з неї західної релігійності, друга – в індійській та китайській" [70, с. 253-254]. На думку М. Вебера, ці відмінності в розумінні божественного склалися "на стадії такої, що далеко зайшла, сублімації дуже схожих усюди примітивних уявлень про анімістичних духів та героїчних богів" [70, с. 255].

Сприйняття божественного доступне не кожному. Дослідник зазначає: "Заглиблення в нірвану, єднання з божественним у спогляданні, оргаїстично або аскетично віднайдена одержимість були доступні зовсім не кожному... Найбільш високо оцінювані блага, що дарує спасіння, – екстатичні та візіонерські здібності шаманів, чаклунів, аскетів та різного роду богонатхненних людей – були доступні не всім, володіння ними зумовлювалося "харизмою", яку, правда, можна збудити у деяких, але не у всіх" [70, с. 255].

М. Вебер так розкриває власне бачення сутності сприйняття божественного: "Адже містичне, оргаїстичне, екстатичне переживання є специфічно незвичним, що уводить від повсякденності і від усілякої раціональної цілеспрямованої діяльності, а саме *тому* мислиться "священним" [70, с. 258].

Французький філософ та соціолог Еміль Дюркгейм розглядав уявлення про божественне крізь призму відстоювання специфічного характеру соціальної реальності та першорядного значення її у формуванні та регуляції свідомості та поведінки людини. Розглядаючи релігію як соціальне явище, Е. Дюркгейм стверджував, що уявлення про божественне, як і всі інші релігійні уявлення, не могли з'явитися в результаті лише спостереження людини над зовнішнім та власним внутрішнім світом, а обумовлені сферою колективних уявлень, що нав'язуються суспільним середовищем.

Е. Дюркгейм досліджує релігійні та міфологічні уявлення на основі аналізу тотемістичної системи Австралії, яка "значною мірою далека від усякої ідеї

божества" [111, с. 182]. Міфологічні уявлення про божественне слід досліджувати виходячи з того, що "суспільство є істинною моделлю міфу" [136, с. 391]

Дослідник виділяє два різні світи, що протистоять один одному, дві царини: "профанну" (повсякденну, світську), яку наповнює повсякденне людське життя з його характерними проявами: звичайними людськими заняттями, приватними інтересами, проявами егоїстичних схильностей, і "священну", наділену особливим моральним авторитетом та владою. Е. Дюркгейм вважає, що для священного, яке продукується самим суспільством, характерні дві основні властивості: перша – відокремлення від всього іншого, табуйованість (заборона) та друге – здатність бути предметом шанування, поваги та любові. Виходячи з цього, релігію Е. Дюркгейм визначає як систему вірувань та обрядів, що відносяться до священних речей, які своюю чергою являють собою символи суспільної єдності. Священне водночас далеко не завжди тотожне "божественному", яке завжди надприродне.

Категорія надприродного, на думку Е. Дюркгейма, "застосовується до всякої категорії явищ, які виходять за межі нашого розуму: надприродне – це світ таємничого, непізнанного, незбагненного" [111, с. 202]. "Почуття таємничого" у християнстві та інших релігіях відігравало дуже важливу роль. Одночасно дослідник вважає, що "немає такої релігії, яка будучи умоглядною відносно божественного не була водночас космологією" [111, с. 185]. Таким чином, дослідник використовує категорію божественного як одну з основних категорій релігійної культури. Намагання зрозуміти божественне, на його думку, складає суть релігійного пошуку.

Щодо появи механізму сприйняття надприродного, то для того, щоб сприймати деякі події та факти як надприродні, "треба було вже мати відчуття, що існує природний порядок речей" [111, с. 204]. До того ж "надприродне зовсім не зводиться до непередбаченого" [111, с. 206]. "Таким чином, – пише Е. Дюркгейм, – для того, щоб у нас була ідея надприродного, нам недостатньо бути свідками неочікуваних подій; треба ще, щоб вони сприймалися як неможливі, або несумісні

з порядком, який, правильно чи ні, уявляється нам таким, що з необхідністю міститься в порядку речей" [111, с. 206].

Дослідник розділяє категорії надприродного та божественного. Він вважає, що божественне з'явилося в природі завдяки релігійній уяві. Однак не можна визначити душі померлих, а також "духи всякого роду та рангу" поняттям "бог", необхідно використовувати більш широке за значенням поняття "духовна істота" [111, с. 208]. Говорячи про уявлення щодо контактів з "духовними істотами", Е. Дюркгейм зазначає: "Єдиний зв'язок, який ми могли б підтримувати з істотами такого роду, визначається тією сутністю, яка приписується. Ці істоти свідомі; звідси ми можемо впливати на них лише так, як впливають на свідомість узагалі, інакше кажучи, психологічними прийомами, намагаючись переконати, розжалобити їх або за допомогою слів (закликів, молитов), або подарунками та жертвоприношеннями" [111, с. 208].

Для Е. Дюркгейма "соціальне" ідентичне "релігійному", тому що взагалі суспільство має все, що необхідно для пробудження почуття Божественного в умах, завдяки тій силі, що їх поєднує, оскільки для своїх членів воно є тим же, чим є Бог для віруючих [111, с. 358-379, 364-365].

Розмірковуючи на тему: чи існують "великі релігії", де немає ідеї богів та духів, або де ця ідея відіграє другорядну, малозначну роль, дослідник звертається до прикладу буддизму. Перераховуючи його принципи, Е. Дюркгейм говорить, що "в жодному з цих принципів немає мови про божество" [111, с. 210]. Буддист не відкидає існування божеств, наприклад, Індри, Агні або Варуна, але навіть якщо вони сприймаються наділеними деякою силою, "святий, звільнений вважає себе вище їх, тому що гідність істоти полягає не в масштабі його впливу на речі, але виключно в ступені його просування на шляху спасіння" [111, с. 210].

Обожнення Будди характерне для так званого північного буддизму, але це віра в те, що великий святий наділений виключними здібностями. "І тим не менш, – указує дослідник, – святий – не бог, також як жрець або чаклун, не дивлячись на надлюдські здібності, які їм часто приписуються" [111, с. 211].

Будда у такому розумінні є бог особливий за своєю суттю, і його роль не схожа з роллю інших божественних сутностей, тому що бог – “це насамперед істота, на життя з якою людина повинна розраховувати і на яку вона може розраховувати; але Будда помер, він пішов у нірвану, він вже не може ніяк вливати на хід людських подій” [111, с. 211].

Е. Дюркгейм бачить відсутність божественного (у його розумінні) або, щонайменше, байдуже ставлення до божественного також і в джайнізмі. На думку дослідника, “якщо ця байдужість щодо божественного настільки сильна в буддизмі та джайнізмі, то це тому, що вона в зародку містилася вже в брахманізмі, від якого обидві релігії пішли” [111, с. 213].

Дослідник вважає, що в ході історичного розвитку релігійних уявлень багаточисельні божества, яких на зорі історії шанували народи Індії, “ніби злилися в єдиний, безособовий та абстрактний принцип, сутність усього сущого” [111, с. 21]. Причому, цю вищу реальність, “у якій немає нічого від особистості божества, людина містить у собі або, точніше, вона складає з нею єдине ціле, оскільки поза нею нічого не існує” [111, с. 213]. Таким чином, особисте божественне переходить в іншу якість, в іншу, хоча і поцейбічну, систему координат, стає безособовим; людина єднається з “божественним” в єдиній реальності, знаходиться в одній площині сприйняття.

Особисте божественне, таким чином, бачиться досліднику таким, що приймається як надприродне, яке нерозривно пов’язане з божеством і визначеним чином його характеризує. Елементарну форму божества Е. Дюркгейм, на думку С. Токарева, бачить у тотемі, який “є символ первісного клану, у його особі клан шанує самого себе” [287, с. 55]. С. Токарев зазначає: “Суспільство – це і є бог, на дуку Дюркгейма; і найбільш рання форма суспільства – первісний клан – усвідомлюється своїми членами як перша форма божества, як тотем клану“ [287, с. 55].

Американські культурологічні антропологи А. Росман та П. Рубел зауважують, що не визнаючи ідею надприродного (яке не завжди тотожне “божественному“) домінуючою в характеристиці релігії як феномена культури,

Е. Дюркгейм вважав, що “структура надприродного, а також почуття та емоції, викликані ним, є важливими факторами в укріпленні соціальної згуртованості“ [111, с. 191].

Е. Дюркгейм указує на ту значну роль, яку відіграє Церква як соціальний інститут для виявлення, позначення, пояснення божественного та способу його сприйняття. “Саме церква, – говорить дослідник, – членом якої він є, вчить індивіда тому, що являють собою ці особисті боги, яка їх роль, як він повинен вступати у відносини з ними, як він повинен їх шанувати“ [111, с. 229].

Засновник формальної соціології німецький філософ Г. Зіммель досліджує феномен сприйняття божественного на основі вихідної категорії індивідуального життя. Для останнього характерна внутрішня антиномія: життя неповторне, недовговічне, але протікає в контексті універсального історичного функціонування життя суспільного. Відповідаючи на питання: яким чином, за допомогою яких механізмів особистісне життя, особистісна орієнтація єднаються з трансформацією суспільної історії, філософ аналізує стійкі форми життя, інакше кажучи, константи, правила, способи реалізації змістів, універсальні елементи, що виявляються в кожній одиничній дії та залишаються тотожними в потоці багатоманітних, історично мінливих соціальних явищ. Релігійне життя, на думку дослідника, ніби створює світ ще раз, надаючи буттю особливого забарвлення. Так утворюється *релігійна подвійність* людського буття.

Важливим, на наш погляд, є зауваження Г. Зіммеля, що відношення індивіда до божественного найчастіше схоже на відношення особистості до суспільства в цілому. Філософ зазначає: “Належність Бога до групи, відправлення релігійного культу як справи всієї общини, спокутування групою гріхів, що здійснюються індивідами проти релігії, загальна відповідальність групи за такого роду гріхи щодо Бога – всі ці типові факти показують, що *божество уявляється ніби трансцендентним місцем зосередження групових сил* (курсив наш – М.К.), що взаємодії та взаємовпливи, що відбуваються в дійсності між елементами групи та утворюють цю єдність у функціональному плані, перетворилися в лоні Бога на самостійні сутності; динаміка групового життя, виходячи за межі окремих її

матеріалів та носіїв, спрямовується в результаті бурхливого підйому релігійного настрою в царину трансцендентного, досягнувши якої, вона виступає щодо цих окремостей, що носять відносний характер, як абсолют. Старе уявлення, згідно з яким Бог є абсолют, а все людське – відносне, набувають тут нового змісту; *між людьми існують відносини, які знаходять свій субстанціональний вираз в уявленні про Божественне*" (курсив наш. – М.К.) [119, с. 601-602]. На думку Г. Зіммеля, якщо в суспільстві індивід здійснює себе, ніби вириваючи у суспільства власну свободу, то для віруючого в Бога в Царстві Божому свобода і пов'язаність збігаються, а отже, хаотичне, розколоте суспільство наповнює релігійну форму та за посередництва цієї форми спрямовується до інтегративної "точки сходження" – до Бога. Тобто, за поглядом Г. Зіммеля, найважливішою функцією божественного в суспільстві є інтегративна.

В аналізі релігійних уявлень, зокрема й уявлень про божественне відомими етнологами та соціальними антропологами Б. Малиновським (деякі праці якого згадувалися нами як такі, що містять ідеї, які ми віднесли до етнологічних інтерпретацій), А. Радкліфф-Брауном, а особливо американськими соціологами Р. К. Мертоном та Т. Парсносом, явно прослідковується структурно-функціональний метод, основи якого були закладені вже згаданим Е. Дюркгеймом.

При дослідженні релігійних уявлень раніше згаданий нами А. Радкліфф-Браун виходив з характеристики суспільства як цілого та мав за мету віднайти узгоджену роботу його частин. Дослідник намагався відшукати в розділених часом та простором суспільних інститутах повторювані образи та зв'язки. У розумінні А. Радкліффа-Брауна існують істинні та помилкові релігійні уявлення, але соціальні функції релігії "не залежать від її істинності та помилковості" [391, с. 154]. Розвиваючи цю думку, дослідник зазначає: "Релігії, які ми вважали помилковими або навіть абсурдними... можуть бути частинами соціального механізму і... без цих "помилкових" релігій соціальна еволюція та розвиток сучасної цивілізації неможливі" [391, с. 154].

Своєю чергою Т. Парсонс вважав, що релігія є підсистемою, яка забезпечує відтворення структури більш складної соціальної системи й існує нарівні з іншими підсистемами – економікою, політикою, мораллю, правом. Взаємовплив цих підсистем у складних суспільствах опосередкований символічними посередниками, одними з яких є релігійні тексти, у яких однією з культурних символічних підсистем є та, що описує уявлення про божественне.

Слід додати, що представники структурного функціоналізму відносять до релігійних систем не лише традиційні релігії, але й будь-які системи цінностей, які, витісняючи релігію, виконують притаманні їй функції, причому в них уявлення про божественне в західному розумінні можуть не відігравати такої суттєвої ролі, як у системі суто релігійних уявлень.

У розглянутих нами соціологічних теоріях божественного чітко відслідковується предметне незбігання розуміння цілісності його концептуального поля з конкретизацією цієї цілісності в окремих дослідницьких сферах, обумовленою акцентами на різних факторах соціального, економічного, політичного, наукового, релігійного і культурологічного характеру, що впливають на особливості бачення й сприйняття цієї цілісності. Перенесення акценту на соціологічний контекст імпліцитно корелює з рівнем розуміння їх призначення в пізнанні природи цілісності філософських, релігійних типів культур і світоглядів у соціокультурних тенденціях як джерелі “мутації“ уявлень про божественне (багатофакторний перетин цих філософій, релігій, різних типів буденних світоглядів і культурної традиції як такої). Усе це і було засобом як вдосконалення, так і розвитку цих традицій і культур.

Ще одним напрямом аналізу феномену божественного є його психобіологічні інтерпретації. Прихильники цього напряму шукають сутність сприйняття божественного в біологічних або психобіологічних процесах розвитку людини. Моделі цих теорій виходять з того, що підґрунтя релігійних уявлень про божественне складає “релігійний інстинкт”, “релігійне почуття” або “ген релігійності”. Ці біосоціальні властивості вважаються такими, що поєднані з

інстинктом самозбереження індивідуума або соціальної групи, таким чином, виступають специфічним “видом зброї в боротьбі за існування”.

Божественне інтерпретується на основі припущення, що релігійна свідомість є особливою психофізичною функцією організму, проявом його основної тенденції відрефлектовувати ті чи інші ситуації, у які людину ставлять умови життя.

Іншим теоретико-дослідницьким напрямом є психологія релігії. Суто психологічні пояснення виводять розуміння божественного з механізмів індивідуальної або групової психіки. Походження уявлень про божественне більш за все відшукується в емоційній сфері, причому в ролі “елементарної клітинки” беруться різноманітні почуття – від заздрості та страху до почуття величного та любові.

У. Джеймс, один із засновників психології релігії, у характеристиці релігійних феноменів виходив з того, що єдиною реальністю є безпосередній чуттєвий досвід індивіда. Дослідник дотримувався постулатів функціонального напряму в психології на основі історико-біологічної концепції психіки як форми активності організму, засобу адоптації до навколишнього середовища. Уявлення про божественне отримують у теорії У. Джеймса прагматичне виправдання, вони тлумачаться як раптово виникаючі суб’єктивні переживання та описуються в психологічних термінах. Сама релігія визначається як *“почуття, дії та досвід окремих людей, які перебувають на самоті й осягають себе як людей, які вступають у відносини з тим, що вони вважають божественним*” [106, с. 153]. Дослідник правильно підмітив соціальне значення сприйняття божественного, контакту з ним у формуванні особистості та популярності засновників кожної церкви, які “спочатку мали авторитет завдяки факту їхнього безпосереднього особистого спілкування з Божеством” [106, с. 153].

У. Джеймс навіть розробив поняття релігійного досвіду, у яке включив суб’єктивні релігійні феномени в їх різноманітних формах – містичні видіння, екстатичні стани, екзальтовані споглядання, галюцинації тощо. Переживання божественного як частина релігійного досвіду має досліджуватися, спираючись на

матеріали самоспоглядання, яке складають щоденники, автобіографічні записки аскетів, релігійних містиків, самітників, віруючих, ясновидців, адже для розуміння будь-якого почуття людина повинна бути здатною відчувати його. Дослідник визнавав імовірність того, що релігійне почуття не містить у собі такого елементу, який з психологічної точки зору має специфічну природу: “Але релігійна любов – це лише природне людське почуття любові, спрямоване на релігійний об’єкт; релігійний страх – лише звичайний страх спілкування, так би мовити, звичайне здригання людської душі, пробуджене уявленнями про божественну відплату; релігійне благоговіння подібне органічному трепету, видаваному нами в нічному лісі або гірській ущелині, тільки на цей раз він охоплює нас при думці про наші відносини з надприродним” [106, с. 150].

Визначаючи релігію як відношення індивіда або групи до того, “що вона вважає божественним”, дослідник вважає, що “ми повинні тлумачити термін “божественний” дуже широко, як такий, що означає будь-який об’єкт *подібний* Богу, буде він конкретним божеством або ні” [106, с. 156]. Водночас У. Джеймс уточнює: “Божественне буде означати для нас лише таку первинну реальність, яка примушує індивідуальні почуття відповідати урочисто та велично, а не прокляттям або жартом” [106, с. 161].

Згідно з раніше згадуваним нами В. Дільтеєм, представником філософії життя та істориком культури, засновником розуміючої психології, релігійні уявлення формуються на основі виявлення релігійних смислів у душевному житті за посередництва співвідношення переживання зі світом культурно-історичних цінностей. Метод В. Дільтея – *метод розуміння* – являє собою безпосереднє осягнення духовної цілісності. Природу ми тлумачимо за допомогою здорового глузду в науках на основі каузальності, аналізу, систематизації, логічного виведення та інших методів. Щодо духовного життя, то ми його розуміємо або інтуїтивно проникаємо в нього. В. Дільтей з часом відмовився від інтроспекції як універсального способу розуміння і проголосив, що лише розуміння, яке спрямоване до культури минулого, здійснює інтерпретацію, тлумачить окремі явища як елементи духовного життя відтворюваної епохи. Таку інтерпретацію,

яка є розумінням, він назвав герменевтикою. Щоб зрозуміти релігійні уявлення, зокрема уявлення божественного, слід проникнути в духовний світ автора релігійного тексту. Проникнення включає в себе реконструкцію культурного контексту, у якому текст створювався. Таке розуміння фактично вводить суб'єктивні релігійні переживання в такі смислові зв'язки, які існують поза суб'єктом у духовній культурі.

Релігійні уявлення інтерпретував на основі колективної психології і французький антрополог Л. Леві-Брюль. Він бачив містичний характер уявлень первісної релігії в тому, що її образами є "колективні уявлення" [190, с. 391-392].

Л. Леві-Брюль розвивав положення теорії Е. Дюркгейма про те, що всі основні мотиви міфу суть проекції людського соціального життя. Саме так треба вивчати і міфологічні уявлення про божественне. У результаті проекції людського соціального життя "природа стає образом соціального світу; вона відображає усі його основні риси, його організацію та архітектоніку, його складові частини та елементи" [190, с. 391].

Дослідник висунув ідею про те, що різним етапам у розвитку суспільства та культури відповідають окремі типи мислення. Тим самим Л. Леві-Брюль заперечує культурно-еволюційні концепції Е. Тайлора та інших етнологів. Відносно мислення первісної людини використовується поняття "колективні уявлення". Ці уявлення, що передаються від покоління до покоління та нав'язуються індивіду соціальним середовищем, доволі часто ігнорують елементарні закони логіки, замінюючи їх законом партиципації (співучасті). Підкреслюючи містичну орієнтацію первісного мислення, його нечутливість до очевидних для сучасної людини суперечностей, а також панування в ньому емоційних елементів, Л. Леві-Брюль характеризував його як "пралогічне".

Категорію надприродного дослідник визнавав містичною й афективною [190, с. 337]. Л. Леві-Брюль наголошував, що містичним досвід робить людська свідомість залежно від того, як людина сприймає ті чи інші події. Сутність містичного досвіду первісних людей він убачав у "спілкуванні з істотами невидимого світу" [191, с. 344]. Ці істоти дослідник називав "мертвими, що

живуть”. Леві-Брюль писав: “Щоб уникнути всілякої двозначності, я перекладаю “ghost” радше як “мертвий” (“mort”), ніж як “дух” (“esprit”)” [191, с. 344-345]. Говорячи про сприйняття надприродного, дослідник так описує його особливості в містичному досвіді: “Тоді як характерне відчуття, народжене контактом з надприродним, залишається завжди одним і тим же, уявлення, якими обставлений такий контакт, відрізняються відповідно до обставин, і з такого погляду можна говорити про “різноманіття” містичного досвіду первісних людей” [191, с. 349]. Л. Леві-Брюль наголошує, що мати містичний досвід, “контактувати з надприродним” потенційно може кожний член племені, але “лише шаман може викликати особливий стан за власним бажанням, до того ж, отримані ним за допомогою відносин з надприродним світом можливості самі є надприродними” [191, с. 353]. Лише шаман може віднайти чаклуна та перемогти його, тому що шамани мають “додаткові очі” – “духовні очі”, якими “вони здатні бачити невидиме” [191, с. 354]. У кожному “первісному” суспільстві є бодай одна людина, яка відокремлена від усіх інших з тієї причини, що вона одна підтримує відносини з невидимим світом. Люди вимушені звертатися до неї, тому що “все, що викликає неспокій, одразу ж пов’язується з діяльністю надприродних сил” [191, с. 356].

На думку Л. Леві-Брюля, пралогічне і логічне, ірраціональне і раціональне, закон протиріччя і закон партиципації співіснують: “Достатньо розглянути один об’єкт, наприклад Бога, як його розглядає та досліджує логічне мислення і як його подано в колективних уявленнях іншого типу. Раціональна спроба пізнати Бога одночасно ніби й єднає мислячого суб’єкта з Богом, і віддаляє від нього. Необхідність підкорятися логічній дисципліні протиставляє себе партиципаціям між людиною та Богом, що не можуть бути уявлені без суперечності. Таким чином, пізнання Бога веде до нічого. Проте яка необхідність у цьому раціональному пізнанні у віруючого, що відчуває себе з’єднаним зі своїм Богом? Хіба свідомість співучасті та своєї божественної сутності не надає йому такої впевненості, порівняно з якою логічна достовірність залишається завжди чимось блідим, холодним, майже байдужим” [190, с. 369].

Психологічні механізми сприйняття божественного, що проявляються в мистецтві, теж цікавили дослідників. Наприклад, англійський філософ, історик та теоретик мистецтва Ернст Гомбріх об'єктом свого вивчення обрав іконологію та іконографію. Його праці суттєво контрастують з широко розповсюдженими у Європі та США формами мистецтвознавства і "носять яскраво виражений теоретичний характер, засновані на визначеній методології, використовують дані суміжних наук – етики, психології, археології" [357, с. 132]. Майже всі його праці відрізняє інтерес до психології зорового сприйняття, дослідження антиномії гаптичного та оптичного способів бачення світу.

Під іконологією Е. Гомбріх радше розуміє "реконструкцію програми, ніж ідентифікацію основного тексту" [89, с. 139]. Дослідника цікавлять категорії суспільного сприйняття, як у випадку всіх символів та знакових систем [89, с. 144]. Без суспільного сприйняття немає символа або знаку, немає і його смислу. Методологічне правило іконології полягає в тому, що інтерпретація має йти послідовними кроками, і перший, визначальний крок – становлення жанру даної праці. "Іконологія, – пише Е. Гомбріх, – повинна починатися з дослідження звичаїв, а не символів" [89, с. 147]. Ще одним методологічним правилом є те, що "іконолог повинен бути здатним повернутися з будь-якого відрізку свого шляху і сказати, чи відомі програми, подібні до тієї, що він реконструює, у джерелах того часу, або лише в працях його співбратів" [89, с. 147].

Уявлення про божественне, виражені в мистецтві, в образі, не можна відривати з контексту, тому що в цьому випадку його неможливо правильно тлумачити [89, с. 140]. Це – герменевтичний прийом.

Дослідник вказує на дві сформовані традиції, кожна з яких не розглядає символи як загальновизнаний код. Перша з цих традицій – аристотелевська. Вона заснована на теорії метафор та цілей і "приводить до того, що можна назвати методом візуальних дефініцій" [89, с. 141]. Інша традиція – неоплатонічна, сутність якої полягає в містичній інтерпретації символів. З погляду її прибічників смисл знаку не встановлюється узгодженням, але прихований у ньому самому.

Тому цей смисл здатні віднайти “знаючі люди”, тобто посвячені в містичні таємниці декодування символічної інформації. Е. Гомбріх зазначає: “В цьому уявленні, яке в кінцевому рахунку сходить радше до релігії, ніж до міжлюдського спілкування, символи бачаться загадковою мовою божественного. Авгур, що читає знамення, містагог, що роз’яснює священний обряд, або жрець, що тлумачить храмове зображення, іудейський або християнський віровчитель, що роздумує над значенням Слова Божого, мають між собою хоча б те спільне, що всі вважають символ загадкою, у яку дано проникнути лише частково” [89, с. 141]. Святий Фома, наприклад, пов’язує відсутність у речей конкретного значення з доктриною про метафору, але “коли походження метафор вважається божественним, сама їх неоднозначність набуває для читача Священного Слова особливої привабливості” [89, с. 141], божественне виявляє себе і через одкровення, яке дається людям у загадках. Тому “ці загадки, втілені в Писанні, а також в язичницьких міфах, слід розпутувати знову і знову, щоб знайти відповіді на питання природи та історії” [89, с. 142].

Основні етнологічні теорії у своїй інтерпретації феноменів божественного, уявлень про нього, способів його розуміння спираються, насамперед, на ідеї культурної антропології. Походження уявлень про існування божественного розглядається як складний процес, безпосередньо пов’язаний з людською природою і який розвивається внаслідок взаємозв’язків між духовними та матеріальними потребами і виступає як прояв визначеного культурно-антропологічного комплексу.

Етнологія намагається виявити соціально-культурні інститути етносів, що стоять на найнижчих ступенях розвитку, де мають місце ще найбільш елементарні “клітинки” релігії, “примітивні” релігійні системи для того, щоб екстраполювати цю модель до розуміння розвинених форм релігійних вірувань.

Такий методологічний підхід не заперечує різні підходи щодо визначення предмета та методів соціальної антропології. На перших етапах розвитку соціальної антропології деякою мірою проявилося змішування історичного (етнологічного) та соціологічного підходів щодо пояснення соціальних інститутів.

Але саме поєднання цих підходів допомагає розкрити їх соціокультурну цілісність. Уже дослідження А. Редкліфа-Брауна жорстко протиставляють головні завдання етнології її соціологічному поясненню – головному завданню соціальної антропології як особливого напряму порівняльної соціології. Сутність цього напряму визначалась у виявленні загальних "законів", або "принципів", і в підведенні соціальних фактів під ці закони як часткові випадки. Тому дослідник жорстко відмежовує соціальну антропологію від історичних дисциплін і соціальної психології, хоча й не заперечує можливість психологічного дослідження "людської природи" як одного із факторів утворення соціальних систем. Саме так його дослідження виводилось за межі соціальної антропології. Як відомо, раніше в британській антропології таке розділення історичного і соціологічного методів не відбувалось [232, с. 322]. "Порівняльна соціологія, як я називаю тут цю новітню форму антропології, – зазначає А.Р. Редкліф-Браун, – вимагає нового розуміння цілей і методів польового дослідження неєвропейських народів. Ще не так давно левову частку наших свідчень про життя і звичаї таких народів нам доводилося черпати з творів людей, які не були професійно підготовлені до того, щоб проводити спостереження і опис" [261, с. 105]. Тому вимога предметного та методологічного розмежування етнології і соціальної антропології, висловлена А. Редкліф-Брауном, була суттєвим новаторським кроком і, як виявилось у подальшому, продуктивним у багатьох відношеннях. У своєму варіанті теорії пізнання дослідник стверджує, що соціальна антропологія – природнича наука, завданням якої є порівняльне вивчення суспільств різних типів з метою одержання знання про загальни закони життєдіяльності соціуму.

Кінцевою метою та завданням соціальної антропології є створення теорії людської життєдіяльності в соціумі, для чого дослідник використовує певні методи, розроблені в західній науці і філософії. Ясно, що в його дослідницькому полі соціальна антропологія зобов'язана бути індуктивною наукою, тобто відштовхуючись від одиничних фактів іти до загальних утверджень більш високого порядку. А ось і його кредо: перехід до загальних тверджень більш високого порядку повинен спиратися на процедуру порівняння. З

методологічного погляду, цей перехід повинен здійснюватися у такій послідовності: спочатку повинні бути одержані узагальнення, що торкаються певних типів суспільств, а вже потім слід порівнювати різні типи суспільств. У цій методологічній програмі немає нічого унікального: у ній лише відтворюється концепція досвідного (індуктивного) пізнання в межах британської філософської традиції, що бере початок з Ф. Бекона.

Визначення божественного в етнологічних теоріях часто залежить від того, яке явище характеризується тим або іншим дослідником як "мінімум релігійності", або "атом релігії". Крім того, досліджуючи уявлення про божественне, що відображені в міфах, багато етнологічних та антропологічних шкіл "відштовхувались від припущення, що передусім нам слід виявити об'єктивне ядро міфічного світу" [136, с. 384].

Для англійського етнографа Е. Тайлора, представника еволюціоністської (антропологічної) школи, мінімумом релігійності є "первісний анімізм". "Доцільніше за все буде просто прийняти за визначення мінімуму релігії вірування в духовні істоти", – пише Е. Тайлор [282, с. 210]. Він зазначає, що "не існує людської релігії, яка стояла б зовсім окремо від інших" [281, с. 33]. Е. Тайлор не погоджується з позицією тих етнографів (Азар, Ленг, Моффат), які "приписували відсутність релігії племенам, вірування яких не були схожі з їх власними" [281, с. 31].

Під анімізмом Тайлор розумів "глибоко притаманне людині вчення про духовні істоти, яке слугує сутністю спіритуалістичної філософії всупереч матеріалістичній" [281, с. 37]. Дослідник виділив у сумі анімістичних уявлень дві головні ідеї. Перша з них "стосується душі окремих істот, здатної продовжувати існування після смерті або знищення тіла", а друга – "усіх інших духів, підіймаючись до висоти могутніх богів" [281, с. 38]. Анімізм, на думку Тайлора, сам по собі торкається поняття божественне лише на стадії розвитку ідеї про існування богів як духовних сутностей. При цьому не слід забувати, що Е. Тайлор розглядав релігійні вчення та обряди "як частини релігійних систем, створених людським розумом, незалежно від надприродної допомоги, або одкровення,

інакше кажучи, як подальші ступені розвитку природної релігії" [281, с. 39]. Не дивлячись на те, що Е. Тайлор використовує поняття божественне, розгорнуте визначення цього поняття ним не надано.

Англійський етнограф Дж. Фрезер був першим дослідником, який протиставляв теорії анімізму дослідженням такого феномену, як магія, яка, на його думку, "передувала релігії в еволюції мислення" [303, с. 39]. Дослідник висунув ідею про те, чи не існує "чіткої грані, що відділяє магічне мистецтво від наших способів наукового мислення" [136, с. 386]. Магія є науковою за своєю метою, вона "є вірою в прихований, але реальний і стійкий порядок та одноманітність природи" [136, с. 386].

Дж. Фрезер вважав, що сприйняття явищ навколишньої дійсності в магії ґрунтується на двох принципах. Перший – подібне створює подібне, або наслідок схожий на причину (принцип подібності). Другий – речі, які хоча б раз стикалися одна з одною, продовжують взаємодіяти на відстані після припинення безпосереднього контакту (принцип зіткнення або зараження). Відповідно Фрезер виділяє гомеопатичну та контагіозну фррми магії, які поєднує загальною назвою "симпатична магія". Загальною логічною передумовою їх утворення є помилкова асоціація ідей. Оскільки магія, на думку Дж. Фрезера, передбачає, що події навколишнього світу з необхідністю незмінно слідують одне за іншим без втручання духовного або особистого суб'єкта, то роль божественного фактора в магії та релігії суттєво відрізняється. Для магії, як і для науки, хід природних процесів визначається не активністю надприродних істот, а дією незмінних законів світобудови. Якщо в магії припущення, що природні процеси є жорстко детермінованими та незмінними, міститься імпліцитно, то наука цей постулат експліциює. У релігійному світорозумінні міститься концепція, що керуючі світом надприродні сили необхідно задовольняти, а сама істота (божество), яке задовольняють, та божественні (надприродні) сили є свідомими й особистими. Таким чином, магія та релігія виходять з різних передумов, але уявлення про божественне існують і в магії, і в релігії. Магія має справу з "божественним", яке розуміється як духи, що є особистими агентами. Це і споріднює магію та релігію.

Але водночас божественне в магії характеризується в такий спосіб, що всі суб'єктивні істоти (люди чи боги) в кінцевому рахунку підлеглі безособовим силам. Таким чином, особистісне божественне підпорядковане безособовому "божественному".

Збагачуючи результати порівняння сприйняття божественного в релігії та магії, Дж. Фрезер пише, що під релігією він розуміє "умилостивлення та упокорення сил, що стоять вище людини, сил, які, як вважається, направляють та контролюють хід природних явищ та людського життя. Релігія в такому розумінні складається з теоретичного та практичного елементів, а саме з віри в існування вищих сил та намагання умилостивити їх та догодити їм. На першому місці, беззаперечно, стоїть віра... Але якщо релігія не веде до релігійного образу дії, то це вже не релігія, а просто теологія... В релігії закладено, по-перше, віра в існування надприродних істот, по-друге, намагання віднайти їх прихильність" [304, с. 54-55].

На думку Дж. Фрезера, релігійна дія не завжди набуває форми ритуалу, метою якого є догодити божеству. У випадку, коли у сприйнятті прибічників божество знаходить задоволення в милосерді, моральній чистоті тощо, ті релігійні дії, які підкреслюють зв'язок з "божественним", повинні складатися з відповідної поведінки людей.

Дослідник вважає, що для примітивних культур характерне таке світосприйняття, відповідного до якого надприродні сили не уявляються чимось таким, що стоїть незрівнянно вище, ніж людина. Таким чином, на цій стадії розвитку мислення для первісної людини природні та надприродні істоти стоять приблизно на одному рівні. Лише в ході історичного соціокультурного розвитку виникає картина світу, у якій боги сприймаються як істоти надлюдські, наділені якостями, здібностями та характеристиками, які не можна порівняти з людськими. Саме з цього паростка у так званих "цивілізованих" народів розвинулися поняття про божество і, відповідно, про божественне, як атрибутивне і синтезоване з поняттям божества. Таким чином, із плином часу божественне стає все більш надлюдським.

Теорія Дж. Фрезера про шляхи формування ідеї людини-бога яскраво висвітлює одну з щаблин процесу трансформування сприйняття божественного. Шляхів формування зазначеної ідеї, на думку дослідника, два. Перший пов'язаний із здатністю антропоморфізації явищ зовнішнього світу. Первісна людина, дикун, не здатна відрізнити природне від надприродного, тому світ в її сприйнятті – витвір надприродних антропоморфних істот, які, проте, подібні самій людині. Ці надприродні істоти (Фрезер називає їх богами) готові виявити активність (прийти на допомогу) у відповідь на заклики дикуна. Оскільки ці боги посилають, наприклад, врожай у відповідь і на молитву, і на обіцянки жертви, і на погрози розправи, то дикун не здатний зрозуміти межі власних можливостей впливати на хід природних процесів та механізму звернення їх на свою користь. А оскільки бог втілюється в ній самій, то нема й необхідності у зверненні до вищої істоти, і первісна людина має всі необхідні "надприродні" здібності. У цьому випадку надприродна істота (умовне "божество") вселяється в людину на визначений термін та виявляє свою надприродну активність (якості) у формі здійснення див та висловлення пророцтв (тип натхненного та втіленого людини-бога).

Інший шлях, за яким відбувається формування ідеї людини-бога, розпочинається з архаїчного уявлення, що містить зародок сучасного поняття природного закону або такого типу світосприйняття, у якому реальність бачиться як сукупність подій, що відбуваються у визначеному порядку без втручання антропоморфних істот. В цьому випадку людина-бог – це чарівник, маг, що володіє надприродною силою. Таким чином, ця людина-бог є людиною, що контактує з таємничими природними силами, з "божественним". Істотною різницею між першим та другим типом людини-бога є те, що люди-боги першого, богонатхненного типу беруть свою божественність від божества, яке знайшло своє втілення в людському тілі; люди-боги другого типу мають джерелом надприродної сили особливу спільність з природою, її силами. Тіла та душі їх налаштовані на гармонію з природою. Виходячи з цього, вважає Дж. Фрезер, поява образу людської істоти, наділеної божественними або надприродними

можливостями (людина-бог), належить до раннього періоду історії людської культури.

Метод дослідження Дж. Фрезера також полягає і в тому, що для вивчення колективних уявлень (уявлень народу) про божественне необхідно спиратися насамперед на дослідження марновірств та обрядів найбільш консервативного мислячого прошарку населення. Дослідник, наприклад, зазначає: “Усяке дослідження первісної релігії арійців або повинно розпочинатися з розгляду марновірств та обрядів селянства, або, зрештою, повинно постійно стримуватися та перевірятися посиланням на них” [305, с. 54].

Дж. Фрезер, здійснюючи порівняльний аналіз міфів різних народів, дійшов висновку, що викладені в них уявлення про божественне багато в чому схожі в різних культурах. Це – уявлення про божественне, викладені, наприклад, у міфах про створення людини, про великий потоп, про явлення бога у ві сні тощо [305, с. 15-28, 63-159, 248-152].

Дослідник погоджується з тезисом Шлейєрмахера про те, що релігія виникла з “почуття абсолютної залежності від Божества”. Дж. Фрезер пише, що релігія починається як неповне, часткове визнання людиною сил, що стоять над нею, і спрямована на те, щоб підсилити це визнання до повної та абсолютної залежності людини від Божества, від таємних сил духовного світу [305, с. 407].

Подальші етнологічні дослідження вчених призвели до виникнення концепції преанімізму. Відповідно до неї анімізму історично передували інші вірування та пов’язані з ними ритуали, а таке “фундаментальне” протиставлення магії та релігії, яке ми бачимо у Дж. Фрезера, є недоведеним.

Дослідження уявлень та вірувань народів Меланезії висвітлило недоліки теорії Дж. Фрезера, тому що довело існування у цих народів особливої форми уявлень – про “мана”, безособову силу, яка чуттєво не сприймається. Ця сила в розумінні аборигенів приводить у дію усі механізми життєдіяльності. Вона ж є детермінантою найбільш важливих подій у сфері сакрального. Ця сила отримує, наприклад, в австралійських племен, назву *арунгвілта*, у деяких племен американських індіанців – *вакан, оренда, маніту*. В окремих етносів ця сила не

має ніякої назви. Саме ця сила, на думку деяких дослідників соціокультурної антропології, складає сутність як преанімістичної релігії, так і магії. Крім того, первісні вірування пов'язані більш з діяльністю клану, племені, ніж з активністю "дикуна-філософа". Останнього, імовірно, більш цікавили рибальство та полювання, ніж роздуми про видіння, двійників та подібні далекі від практики феномени.

Видатним етнографом Б. Малиновським проводилися польові етнографічні дослідження в Новій Гвінеї, на островах Тробріан, а також на Канарських островах та в Австралії. Результатом його досліджень стало заснування функціональної школи в етнографії. Б. Малиновський вважає, що релігія являє собою органічну сукупність взаємопов'язаних елементів, що слугують для задоволення як первинних (біологічних), так і вторинних (народжених самою культурою) потреб. Культура складається із суспільних інститутів, кожний з яких виконує окрему функцію. Сама релігія розглядається дослідником як феномен культури, який є окремою процесуальною (дієвою) цариною у світі культурних виявів. Процеси релігійної діяльності знаходяться в кореляції з іншими процесами. Аналізуючи релігію в її співвідношенні з магією та наукою, з погляду специфіки їх культурологічної функції, Б. Малиновський поділяє царини сакрального (магія та релігія) та профанного (наука). У кожного етносу віднаходяться ці дві різні сфери. Малиновський пише: "Не існує народів, на яких би стадіях розвитку вони б не знаходилися, без релігії та магії. І немає, це повинно бути одразу ж обумовлено, жодного дикого народу, у якого б були повністю відсутні наукові погляди..." [214, с. 360]. На думку дослідника, ті традиційні дії та обряди, які вважають сакральним, "завжди пов'язані з віруваннями у надприродні сили, особливо в магічні сили, або з поняттями про сутності вищого порядку, духів, примари, померлих пращурів або богів" [214, с. 360].

Б. Малиновській говорить про те, що уявлення про божественне, про якусь містичну безлику силу є основою магії. Ця сила називається "мана" у деяких меланезійців, "вакан", "оренда", "маніту" – в американських індіанців. У цому

твердженні ми бачимо паралелі з теорією Р. Маретта. Б. Малиновській пише: "... Ми можемо знайти у більшості первісних народів і у всіх дикунів віру в надприродну безлику силу, яка приводить у дію все, що має відношення до життя та є причиною найбільш важливих подій у сфері сакрального" [214, с. 363]. Дослідник ставить питання про те, що є мана, "чи є вона основоположною ідеєю, вродженою категорією первісного розуму, чи її можна пояснити за допомогою ще більш простих та фундаментальних елементів людської психології або оточуючої первісну людину дійсності?" [214, с. 363]. Найбільш оригінальну відповідь, на думку Б. Малиновського, надав з цього приводу Е. Дюркгейм, який вважав, що "релігійне" ідентичне "соціальному" [214, с. 364].

Магія та релігія, як інструменти розуміння божественного, являють собою "особливі способи поведінки, прагматичні позиції, що базуються на почуттях та волі" [214, с. 368]. Як магічна, так і релігійна культура "виникають та функціонують у ситуаціях емоційного стресу" [214, с. 376]. Говорячи про царину надприродного, Б. Малиновський вважає, що вона "в релігії включає віру в примари, духів, у примітивні передчуття, привидів, у зберігачів племінних таємниць, а в магії – первісну силу і міць самої магії" [214, с. 376]. Релігія творить другу надприродну реальність, цілісний надприродний світ – пантеон духів та демонів, сприятливих впливів та тотемів, духу – охоронця, отця усього племені. Релігійна соціокультура має на увазі встановлення надприродного зв'язку, що додається до первісного біологічного фактора. Ритуали, як спроби контакту з надприродним, перевищують біологічні явища, надаючи їм соціального значення. На думку Б. Малиновського, магія та чаклунство поділяють світ на протилежності – "чорне" та "біле". Отже, контакти з надприродним можуть бути орієнтованими як на добро, так і на зло. Релігійна ж соціокультура на ранніх ступенях свого розвитку віднаходить незначну різницю між добрими (благотворними) та злими (недружніми) надприродними силами. Підкреслюючи примат ритуалу над міфом у релігійній культурі, Б. Малиновський фактично говорить про домінування контакту з надприродним над описом цього контакту. Водночас різні соціокультурні феномени взаємодоповнюють один одного в гармонійному

цілому. Таким чином, надприродне є необхідним ланцюгом релігійної культури, її невід'ємною частиною.

Ґрунтуючись на проведеному нами аналізі, можна стверджувати, що етнологічні теорії пояснення феноменів релігійної соціокультури спираються на етнографічний матеріал та будуються (за виключенням теорії Е. Ленга) на основі культурної (соціальної) антропології. Головна мета етнологічних теорій пояснення феноменів релігійної соціокультури і світогляду полягає у виявленні "елементарної клітинки релігії", її мінімуму в "примітивних" релігійних системах та екстраполяції отриманих висновків на вивчення феноменів розвинених релігійних культур. Поява в системі релігійної соціокультури уявлень про "надприродне", божественне розглядається в етнологічних теоріях як складний, неоднозначний процес, безпосередньо пов'язаний з "природою людини", що формується завдяки складній системі зв'язків між духовними та матеріальними потребами та формами людської діяльності або розвитку певного культурно-антропологічного комплексу.

Висновки до розділу 2

Осягнення божественного в людському бутті є фактором актуалізації взаємодії філософських і релігійних культур – суперечливого процесу переходу одного образу світу в інший через діалог і співробітництво з позицій усвідомлення божественного як трансцендентного й іманентного в людині.

Уявлення про божественне мають розглядатися одночасно крізь призму теологічних, філософсько-антропологічних, психологічних, соціологічних, етнологічних, культурно-антропологічних та міфолого-лінгвістичних концепцій. Це є запорукою того, що дослідження охоплює якомога більше варіантів трактування уявлень про те, що є божественне. А надто, що ідею інтегративного підходу фактично закладено майже в кожній теорії, де проблематика уявлень про божественне торкається й етнологічного матеріалу, і лінгвістичного аналізу, і дослідження міфологічних уявлень, і психологічного аспекту сприйняття

божественного, і соціологічного виміру уявлень про нього. А головне – в кожній теорії, так чи інакше, бачимо її філософсько-соціокультурне підґрунтя й осмислення.

На відміну від філософських теологічні концепції божественного намагаються пояснити його на підставі відповідного релігійного досвіду. Ідея божественного найчастіше інтерпретується як фундаментальна даність. Сприйняття божественного є “невиведеним прафеноменом”, який виникає під час взаємодії (взаємозв’язку) Бога (Божества) та людини (групи людей), яка відчуває прояви активності божественного (“божественні маніфестації”). Проаналізовані концепції божественного теологічних авторів засвідчують, що божественне уявляється в переживанні й осмисленні людини як іманентне, що породжує феномен священного.

Різноманітні методологічні підходи до освоєння божественного в людському бутті свідчать про багатовимірність цієї проблеми, що має і антропологічний, і онтологічний, і гносеологічний, і психологічний, і культурологічний виміри. Достатньо продуктивним і перспективним видається інтегративний підхід, який синтезує найбільш важливі положення всіх продуктивних парадигм і концепцій божественного. Інтегративний підхід, як своєрідний тип рефлексії, дає змогу здійснювати цілісну інтерпретацію освоєння божественного в людському бутті. Це долає методологічну й світоглядну одновимірність низки підходів до аналізу освоєння божественного.

РОЗДІЛ 3
ОСЯГНЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО В КОНТЕКСТІ ТРАНСЦЕНДУВАННЯ

3.3 Божественне в міфолого-лінгвістичному контексті

У другій половині XIX століття як різновид натуралістичної теорії почали формуватись міфолого-лінгвістичні концепції, у межах яких віддзеркалювався і феномен божественного. У цю добу були досягнуті значні успіхи в царині загальної лінгвістики та порівняльної філології, отримані продуктивні результати в дослідженні стародавніх мов, релігійних та міфологічних систем Давнього Єгипту, Індії, Месопотамії, Персії, Китаю, Ассуру тощо. Наприклад, В. Джонс, порівнюючи санскрит з класичними європейськими мовами, виявив їх схожість та зробив висновок, що вони належать до однієї мовної сім'ї. Цей висновок потім було розширено, отже, загальні риси були віднайдені в індійській, грецькій та римській міфології, що стало поштовхом для розвитку порівняльної міфології [160, с. 21].

Значний внесок французів Е. Бюрнуфа, що вивчав східні мови та міфологію, і Ж. Ф. Шампольона, який розшифрував єгипетські ієрогліфи, а також інших дослідників, швидке зростання інтересу до давніх релігій – усе це дозволило по-новому подивитися на систему релігійних уявлень, викладених у біблійних текстах, прослідкувати їх органічний зв'язок з більш ранніми системами релігійних вірувань.

З'являються детальні описи мов, звичаїв та вірувань племен, що знаходились на порівняно ранніх сходинах соціальної організації. Було зібрано переконливий етнологічний, фольклорний матеріал, який містив різноманітні свідчення про походження світоглядних універсалій сучасного цивілізованого суспільства, починаючи з ранніх елементів свідомості первісної людини. Таким чином складалася міфологічна школа в релігієзнавстві, що базувалася на даних міфології, фольклористики та порівняльного мовознавства. Вивчення релігійних

уявлень, їх генези та сутності представники цієї школи зводили до вивчення давньої міфології, оскільки головним елементом релігії вважали міф.

У першій половині XIX ст. увага багатьох вчених зосередилася на виявленні глибинних змістів, що містилися в міфологічних і релігійних уявленнях стародавніх народів. Г. Крейцер, вивчаючи давньогрецьку міфологію, дійшов висновку, що одвічна мудрість, що була занесена зі Сходу, може бути зрозумілою лише опосередковано, через знаки, що містяться у міфах, тому необхідно досліджувати давній символізм.

Г. Герман шукав сліди східної мудрості не в офіційній давньогрецькій міфології та релігії, а в містичних культах Давньої Греції. Ж. фон Герес вважав, що в Індії треба шукати коріння усіх релігійних уявлень європейської цивілізації [160, с. 23].

К. Г. Гейне та К. О. Мюллер виступили опонентами школи порівняльної міфології. К. Г. Гейне, наприклад, відкидав можливість стовідсоткового існування одвічної форми міфу, або одвічної форми, що міститься в міфі. К. О. Мюллер вважав, що необхідно історично вивчати різні міфологічні трактування, а не витрачати час на інтуїтивне виявлення базових ідей. Крім того, не всі міфи мають релігійну природу.

А. Кун, В. Шварц, Ф. Уєлкер виділили “вищу міфологію”, що містить загальноприйняті уявлення про богів та їх діяльність. “Вища міфологія” розумілася по-різному – або як виявлення надсвітового розуму, або як своєрідне відображення в свідомості людей природних явищ та історичних подій, або ж як виявлення людиною свого внутрішнього світу. Крім того, виділявся рівень “нижчої міфології”. Він містив вірування та звичаї народів, які розумілися або як виродження “вищої міфології”, або як її базис.

Саме висновки про існування “нижчої міфології” дали поштовх до розвитку фольклористики. Яків та Вільгельм Грімм, яких слід згадати в цьому зв’язку, вважали, що саме в усній народній творчості, у казках, сагах слід шукати сліди давніх міфів та уявлень про богів, демонів, нечисту силу тощо [160, с. 24]. На підставі вивчення фольклорного матеріалу брати Грімм виявили велику кількість

паралелей в усних традиціях, уявленнях різних індоєвропейських народів, що доводить імовірне загальне джерело цих традицій.

В. Маннхардт унаслідок вивчення хліборобських обрядів висунув ідею про те, що архаїчні вірування, зокрема вірування в існування духів родючості, "поринають своїм корінням у так звану "поезію природи", що виникла в первісну епоху й аналогії якої можна віднайти у відсталих народів, що не мають писемності" [160, с. 25]. Ідеї В. Маннхардта вплинули на багатьох дослідників і насамперед на етнолога Дж. Фрезера.

М. Мюллер, філолог, санскритолог та індолог, намагався використовувати вже достатньо розроблені методи порівняльної філології в царині вивчення релігійних уявлень. Він вважав, що знання давніх мов надає досліднику можливість віднайти справжній зміст релігійних уявлень давніх людей, а також відтворити ті відчуття та враження, що були пов'язані в їх свідомості з богами, божествами, їх іменами, міфами та легендами про них.

М. Мюллер вважав, що релігійна віра та масова релігійність, соціокультурний статус релігії та церкви серед панівних соціальних інститутів не повинні перешкоджати вільному й об'єктивному дослідженню жодного релігійного феномена: "Справжня повага до предмета, яким би священним, яким би дорогим він для нас не був, виявляється в підході до нього з повною повагою; без остраху та упереджень; безумовно, з ніжністю та любов'ю, але насамперед з неухильним та безкомпромісним прагненням до істини" [227, с. 36]. Під релігією М. Мюллер розумів "здатність розуму або схильність, яка незалежно від почуття та розуму, а інколи навіть усупереч їм дає можливість людині осягнути Безкінечне під різними іменами та в різноманітних формах" [227, с. 42]. Дослідник вважав, що "якщо ми будемо уважні, ми зможемо відчути у всіх релігіях знесилля духу, намагання осягнути неосяжне, виразити невиразне, жагу Безкінечного, любов до Бога" (С. 42).

Коментуючи філософські твори І. Канта, М. Мюллер знайшов у них уразливе місце. Якщо в "Критиці чистого розуму" І. Кант, на думку М. Мюллера, "закрив ворота, крізь які давні люди уважно вдивлялися в Безкінечне" [227, с. 43],

то, “всупереч собі, в “Критиці практичного розуму” від відкрив бокові двері, через які впустив почуття обов’язку і разом із ним відчуття Божественного” [227, с.43]. М. Мюллер вважав, що “якщо філософія повинна пояснювати те що є, а не те що має бути, то не буде і не може бути спокою до тих пір, доки ми не визнаємо в людині третьої здатності, яку я називаю здатністю осягнення Безкінечного, не тільки в релігії, але і у всіх інших царинах…” [227, с. 43-44].

М. Мюллер критикував тих дослідників, які фанатично шукали зв’язок між релігійними віруваннями різних народів для того, щоб принизити християнство та звеличити інші релігії, і вважали, що “теорія Христа – це теорія ведичного Агні, або вогню; що Втілення є ведичним торжеством створення вогню, символом вогню будь-якого виду, у всякому русі життя та думки; що Трійця Отця, Сина і Духа є ведична Тріада Сонця, Вогню та Вітру; а Бог, нарешті, є космічна єдність” [227, с. 53]. М. Мюллер вважає, що лише християнство як загальнолюдська релігія, а не релігія привілейованого класу або обраного народу, навчило “відкривати сліди божественної мудрості... і показувати, якщо це можливо, навіть у нижчих та найгрубіших формах релігійної віри не справи диявола, а дещо, що вказує на божественне керівництво” [227, с. 54]. Також М. Мюллер указує на те, що існують великі розбіжності між християнством та іудаїзмом в їх “розумінні Божества” [227, с. 54].

Дослідник наголошує, що сприйняття божественного пройшло довгий шлях і його осягнення, форми та стилістичні засоби описання постійно змінюються. Так у Старому Заповіті ми бачимо, що давні слова та давні думки, злиті разом, ще не досягли того ступеня абстрагування, на якому діючи сили можуть уявлятись у якійсь іншій формі, ніж персоніфікованій та деякою мірою антропоморфній. Так, “у тих випадках, коли ми говоримо про внутрішню або зовнішню спокусу, для давніх людей більш природним було б казати про спокусника або в антропоморфній, або в зооморфній формі; коли ми говоримо про повсюдну благодать Божу, вони говорили про те, що Господь – їх скеля, їх фортеця, їх щит, їх висока вежа... Коли ми вживаємо вираз “небесне послання” або “божественний

знак", вони казали про крилатого вісника. Те, що ми називаємо божественним провидінням, для них було хмарою, що рухається та вказує їм шлях" [227, с. 56].

М. Мюллер вважає, що давні люди мали на увазі те ж саме, що і ми, і наша провина, що ми не хочемо розуміти мову давніх пророків, наполягаємо на розумінні їх слів лише із зовнішнього та матеріального погляду і забуваємо, що перед тим, як у мові було встановлено різницю між конкретним та абстрактним, між суто духовним і грубо матеріальним, "намаганням тих, хто говорив, було охопити і конкретне, і абстрактне, і матеріальне, і духовне в той спосіб, який став зовсім чужим нам, хоча він живе в мові кожного поета" [227, с. 56]. До тих пір, доки дослідник не здійснить цей "ментальний парадокс", він буде стояти на хибному шляху і зіштовхуватись із проблемами, коли слово буде ставати "більш сакральним, ніж дух" [227, с. 57]. У релігійних уявленнях давніх вавилонян, не дивлячись на їх "безглуздість та заплутаність", М. Мюллер побачив те, що вони "уявляли людину як істоту, прилучену до божественного розуму" [227, с. 62].

Фонетичні, етимологічні, лінгвістичні форми опису божественного та того, що з ним пов'язано, будуть відрізнятися в мовах, у яких відсутній граматичний рід, від тих мов, у яких він присутній, тому що ті народи, які розмовляють мовами, у яких розрізняються чоловічий та жіночий роди, відрізняє "поетичне сприйняття світу, завдяки якому людські ознаки приписуються іншим істотам і навіть неживим предметам, у результаті чого має місце персоніфікація, що є джерелом майже усіх міфічних розповідей" (С.63).

Якщо ми будемо використовувати критичний аналіз у порівняльному релігієзнавстві, то давня релігія явить нам образ "Отця усіх народів Землі; а напис, який ми зможемо знову прочитати не тільки на давньоєврейській мові, але й на мовах усього світу, буде Божественним Словом, одкровенням, яке може бути відкрите в єдиному місці – в душі людини" [227, с. 71].

Для того щоб дослідити релігійні уявлення на основі того великого обсягу матеріалу, який має людство, на думку М. Мюллера, необхідно класифікувати релігії. Деякі дослідники класифікують релігії, поділивши їх на релігії одкровення та природні релігії [227, с. 84]. Під природною розуміється та релігія, що не має

“іншої санкції, крім внутрішнього відчуття істини або існуючого в нас голосу совісті” [227, с. 85]. Природне тут не є простим відкиданням одкровення. Але пояснення істинного змісту одкровення відноситься, на думку М. Мюллера, до компетенції теоретичної теології, тому що “важко віднайти слова настільки туманні та багатозначні, як слово “одкровення” [227, с. 88]. Для людей, які вважають свою релігію одкровенням, одкровенням є тільки вона. Крім того, принцип поділу релігій на релігії одкровення та природні релігії стає ще більш недосконалим, коли стає зрозумілим, що саме природні релігії були тим ґрунтом, на якому могли пустити коріння релігії одкровення. Наприклад, у Старому Заповіті “віра в Божество або, зрештою, у деякі його невід’ємні атрибути дається як дар, і пророки, які закликають заблудних євреїв повернутися до культу Єгови, благають їх, як людей, що мають внутрішню силу, завдяки якій вони можуть обрати між Єговою та богами язичників, між істиною та заблудженням” [227, с. 89].

Кваліфікуючи релігії як політеїстичні, дуалістичні або монотеїстичні, М. Мюллер звертає увагу на те, що для розуміння уявлень про божественне необхідно також поділити релігії на генотеїстичні та атеїстичні. Генотеїстичні релігії відрізняються від політеїстичних тим, що, “визнаючи існування різноманітних божеств або назв божеств, вони уявляють кожне божество як незалежне від усіх інших, як єдине божество, присутнє в свідомості віруючого підчас культових дій та молитви” [227, с. 93]. Ознаки такої релігії прослідкуються, наприклад, у релігійних уявленнях ведичних поетів.

Первісний буддизм являє собою приклад атеїстичної релігії до того моменту, коли “ідея Божества після того, як вона була спотворена безкінечними безглуздостями, які бентежили серце Будди та відкидались ним, була, щонайменше тимчасово, повністю вигнана зі святилища людського розуму. Водночас вища форма моралі, що існувала до виникнення християнства, була дана людям, для яких боги перетворювались у фантоми, людям, що відкинули вівтарі, і навіть вівтар непізнаного Бога” [227, с. 94].

М. Мюллер висловлює думку про те, що саме оформлення в цілісну систему уявлень про те, що є божественне і було тим, на основі чого формувались народи, що складало “основу народності”. Він пише, що “саме культ Єгови зробив євреїв особливим народом, народом Єгови, відділеним завдяки їх Богу, а не мові від народу Хамоса (моавітів) та від шанувальників Ваала та Астарти. Саме їх віра в Єгову перетворила кочові племена Ізраїлю в народ” [227, с. 97].

М. Мюллер посилається на Ф. Шеллінга, який зазначав: “Народ з’являється лише тоді, коли він визначився й щодо того, що відносить до своєї міфології” [227, с. 97], [355, с. 250], а також на Г. Геґеля, який висловлювався так: “...Уявлення про Бога складають загальну основу народу” [227, с. 98], [78, с. 48].

Розглядаючи три незалежні сімейства релігій: туранське, семітське та арійське, М. Мюллер визначив їх відмінності в розумінні божественного. Релігійні уявлення Давнього Китаю, які дослідник відносив до туранської групи, відрізнялись “подвійним шануванням людських та природних духів”, вірою “в дві вищі Сили, які на мові філософії можуть бути названі *формою* та *матерією*, на мові етики – *добром* і *злом*, але які на мові давньої релігії називаються *небом* та *землею*” [227, с. 101]. Для семітської групи – це “головним чином шанування *Бога в історії*, Бога, що визначає долі індивідів, рас та народів”, а не “Бога, що володарює над природними силами” [227, с. 102]. Давньоарійський культ був “культом Бога в природі, Бога, завуальованого пишністю природи, а не прихованого в тайниках людського серця” [227, с. 103].

Характеризуючи уявлення давніх єгиптян про божественне, М. Мюллер висловив думку, що вони, крім декількох сил, представлених у їх міфології, більшість з яких може буди зведена до єдиного джерела, із самого початку говорили “про Єдину Силу, яка керує всіма фізичними та моральними процесами у Всесвіті, від якої залежить кожна людина і перед якою вона несе відповідальність” [227, с. 108]. Але як в Індії, так і в Єгипті дуже важко знаходить визнання поняття єдиного Бога, тому що самоіснування або самостановлення Єдиного, Єдиного Його, Одного-Єдиного, Одного без будь-кого іншого (як це викладено в санскриті, svayambhu, Ekam advitiyam), “того, що стоїть біля джерел

усього сущого, що створив усі речі, але Якого Самого ніхто не створив" – саме такі назви і висловлювання зустрічаються в релігійних текстах і відносяться до того чи іншого бога (як пише М. Мюллер, генотеїстично). Кожний з цих богів вважається вищим з богів, Творцем усіх речей.

М. Мюллер підбиває підсумок характеристиці давньоєгипетських уявлень про божественне, цитуючи Марієта: "На вершині єгипетського пантеону знаходиться єдиний Бог, безсмертний, нестворений, невидимий і прихований у недосяжних глибинах його власної сутності. Він є творцем неба і землі; він створив усе, що існує, і нічого не може бути створено без нього. Це Бог, пізнання якого було недоступне непосвяченим. Але єгипетський розум не міг або не схотів залишатися на цій величній висоті. Він розглядав світ, його формування, принципи, які ним керують, людину та її земну долю як величезну драму, діючою особою якої є тільки одне Буття. Все відбувається з нього і все вертається до нього. Але воно має посланців, що наділені персоніфікованими рисами та набувають форму видимих божеств, які обмежені в своїй діяльності, але все ж таки виявляють свої сили і якості в цій драмі" [227, с. 110].

Досліджуючи давні архіви, М. Мюллер доходить висновку, що "Вище Божество мало ті самі назви в давній міфології Індії, Греції, Італії та Німеччині і зберегло це ім'я... його ім'ям було Д'яус – на санскриті, Зевс – грецькою, Ювіс – латиною, Тіу – німецькою" [227, с.113]. Ці імена не просто назви – це "історичні факти", які переконують у тому, що прабатьки арійської раси шанували "невидиму Істоту", яку називали "тим самим ім'ям, самим піднесеним ім'ям, яке вони могли знайти в своєму словнику, – іменем Світла та Неба" [227, с. 113]. М. Мюллер вважає, що вірування та релігійні уявлення праарійців не зводилися до культу природи та ідолопоклонства, хоча вони і могли розвинутися пізніше у цьому напрямі. На думку дослідника, Д'яус не означав "голубе небо" і навіть не був простою персоніфікацією неба. Д'яус означав щось більше: "У Ведах ми знаходимо заклик до Д'яуса-пітара, у греків – до Зевса-патера, у римлян – до Юпітера; що означало на усіх трьох мовах й означало ще до того, поки вони не були розділені, – Небесний Отець. Ці два слова не просто слова; як на мене, вони

є найдавнішою поемою, найдавнішою молитвою людства...” [227, с. 113-114]. М. Мюллер вважав, що існував історичний період, коли семітські, так само як і арійські, народи давали назви своїм божествам, і цей період повинен був передувати формуванню окремих мов та окремих релігій [227, с. 116]. На думку дослідника, культ головних божеств індусів, греків, римлян та тевтонців виникає з одного загальноарійського святилища. Крім того, існувала первісна релігія всієї семітської раси і прабатьки всіх семітських народів шанували бога Елу, Сильного на небесах [227, с. 127]. М. Мюллер посилається на дослідження професора Флейшера щодо виникнення імені *Елоах* або *Ілах.* (У науці усього існує майже тридцять точок зору щодо походження цього імені племінного бога.) Флейшер трактує це ім’я як абстрактний іменник, що означає страх. Цей іменник виводиться з кореня *алах* – перебувати у хвилюванні, у смутку, бути збитим з пантелику. Від вигукування, що виражає страх, “слово Єлоах переноситься на об’єкт, який викликає почуття страху або шани, і в такий спосіб стає ім’ям Бога” [227, с. 118].

Торкаючись суперечок, пов’язаних з виникненням іншого імені істинного Бога – Яхве (Єгова), М. Мюллер відсилає до професора Кюнена, який вважав, що ім’я Яхве означає “той, хто дає життя, хто є причиною всього існуючого, творець” [227, с. 126]. М. Мюллер вважає, що такий підхід робить *Яхве* схожим на давньоведичного *Асуру* – “той, хто дає життя”, а також *Ахуру* Авести. *Асуру* походить від *ас* – дихати, бути, *асу* – дихання, *асуру* – живий і оживляючий бог.

Таким чином, одні й ті ж уявлення про божественне і ті ж самі імена богів, божеств і Бога “можуть виникати на арійському та семітському ґрунті без необхідності подальшого визнання реальних контактів у доісторичний період арійців та семітів в Ірані” [227, с. 127].

Розглядаючи уявлення давніх китайців та інших представників туранської групи про божественне, М. Мюллер стверджує, що “Бог, якого вони мають на увазі, є той самий Бог, якого ми маємо на увазі” [227, с. 128]. Дух Неба в Давньому Китаї посідає із самого початку вище місце, ніж дух Землі. Цей дух Неба відомий у Китаї під іменем *Тянь*, яке “згідно зі словником імператора Канг-

Хі означає “Великий”, “той, хто живе на Небі та керує усім на Землі” [227, с. 130]. У китайській мові знак, який зображає *Тянь*, складається з двох частин, що означають *величний* та *єдиний*. Для Конфуція Тянь, або дух Неба, був вищим божеством, і він дивився на інших богів, духів повітря, гір, річок, а також на духів померлих “точнісінько з тим же почуттям, з яким Сократ розглядав міфологічні божества Греції” [227, с. 131]. У Китаї також існували духи, які за своїм характером дуже схожі на духів, яким вклонялися північнотуранські племена. Ці духи в Китаї називаються *шень*, “ім’ям, яке в дійсності дається кожній невидимій силі або впливу, що виявляє себе у Всесвіті” [227, с. 138].

У всіх тунгуських, монгольських, татарських, фінських народів, на думку М. Мюллера, існують уявлення про якусь вищу силу, відому під різними назвами. Інколи ця сила називається Отцем, Старцем, який є Творець та Піклувальник світу і завжди перебуває на небесах [227, с. 132]. Крім того, “китайський Тянь, з його трьома значеннями Неба, Бога неба і Бога взагалі, є точною копією північнотуранського Юмали” [227, с. 133].

Таким чином, на думку М. Мюллера, існують три давні релігійні центри, у яких ми бачимо схожі тенденції до формування уявлень про божественне.

При вивченні уявлень про божественне та того, що пов’язане з ним, не треба применшувати значення давніх джерел, – так вважає дослідник міфології та релігії, а особливо релігійного символізму швейцарський вчений І. Баховен, також відомий як автор праць з юриспруденції, грецької та римської історії. Він висунув та старанно розробив гіпотезу про існування матріархату як специфічної стадії розвитку людства, для якої характерна своя система релігійних та міфологічних уявлень.

І. Баховен досліджує культурний та правовий феномен, який називає *материнським правом*. Він стверджує, що цей феномен характеризується багатьма дослідниками як такий, що має божественне походження. Наприклад, Ніколай з Дамаска свідчить про виключне право наслідування жінками з лікійського звичаєвого права – “неписаного і, за визначенням Сократа, даного самим божеством” [32, с. 218]. І. Баховен указує, що при дослідженні давніх

джерел, що описують явлення про божественне, не слід критикувати їх як недостовірні з огляду на їх деяку наївність. Навпаки, “маніфестація первісного образу думок, безпосереднє історичне одкровення і, значить, істинне, відмічене високою надійністю історичне джерело” [32, с. 222]. І. Баховен пише: “Довірливе, нічим не перевіряюче глибоку повагу перед традицією, що часто засуджується як бездумне переписування, є найкращою запорукою надійності навіть і для більш пізніших повідомлень... Завдяки цьому ми маємо можливість з більшою мірою достовірності пізнавати внутрішній устрій давнього світу, а також історію людської думки аж до її зародження та прослідкувати шлях, по якому відбувався її подальший розвиток” [32, с. 222].

Дослідник повинен враховувати, що сприйняття явищ культури постійно змінюється [32, с. 223]. Пізні уявлення впливають на більш ранні, тому “по-різному уявляються одні й ті ж факти, одні й ті ж обличчя в подвійному сприйнятті старого та нового світів” [32, с. 223]. Оскільки для материнського права характерний принцип всеосяжності (на відміну від батьківського права, де панує принцип обмеженості), то материнство – джерело всеосяжної, загальної любові, що робить материнство більш близьким до божественного принципу “любові, єднання і миру” [32, с. 229]. Таким чином, материнське посідає особливе місце в сприйнятті божественного, дослідник характеризує це “релігійний принципат породжуючого материнства” [32, с. 239]. І. Баховен наголошує: “...жіночий дух спрямований до надприродного, божественного, непідвладного закономірностям, та чудесного” [32, с. 237]. Дослідник посилається на думку Піфагора, який вважав, що жінки мають переважну схильність до богобоязливості й “особливо покликані до того, щоб охороняти шанування божества” [32, с. 237]. Також І. Баховен згадує Страбона, який разом з Платоном вважає, що вся набожність “походить від жінки і розповсюджується на чоловіків і що ними – жінками – охороняється, живиться й укріплюється віра” [32, с. 238]. Оскільки істинну сутність релігійності складає містеріальне, то там, де на чолі культу стоїть жінка, “містерія буде оточена особливим піклуванням та віддаванням переваги” [32, с. 240].

Шотландський учений У. Робертсон Сміт намагався віднайти коріння старозаповітних уявлень у більш пізніх релігіях семітських народів. Він виділяв первинність релігійних обрядів та ритуалів щодо міфології та догматики. Вивчаючи тотемізм та практику жертвоприношень у семітських народів, дослідник зазначив, що вони займали центральне місце в давніх релігіях і суттєво вплинули на становлення сучасних релігійних систем. У. Робертсону Сміту вдалося пов'язати між собою такі явища релігійного життя, "які, на перший погляд, здаються повністю відмінними одне від одного" [260, с. 400].

Дослідник вивчає уявлення семітських релігій у їх становленні, боротьбі з тим, що вони не могли асимілювати від елементів старої релігії, на ґрунті якої вони розвивались [260, с. 304]. Доказом становлення нових явищ на основі старих є, наприклад, той факт, що ніде в Старому Заповіті "не пояснюється походження обряду жертвоприношення, ця істотна частина релігії приймається як само собою зрозуміле, як дещо, яке є не тільки специфічною доктриною ізраїльтян, але прийняте повсюдно та здійснюється як у колі обраних, так і поза ним" [260, с. 229].

Метод лінгвістичного аналізу стає у пригоді досліднику задля розуміння тих відмінностей та повторювань, які існували в релігійних уявленнях семітських народів. У. Робертсон Сміт виділяє серед письмових джерел давніх семітів ті, на які можна покладатися як на достовірні, і на ті, наприклад, клинописні матеріали, які слід використовувати для дослідження "особливостей традиційних релігій давніх семітів з більшою обережністю" [260, с. 314].

Міфологія в давніх релігіях, на думку дослідника, займала місце догматики [260, с. 317]. Це означає, що "священне знання жерців та простих людей не зводиться лише до правил виконання релігійних обрядів, а набуває форми розповідей про богів, і ці розповіді припускають єдине тлумачення релігійних заповідей та обрядових приписів" [260, с. 317]. Хоча міфологія описує уявлення про божественне, але "вона не була сутністю давньої релігії, оскільки вона не мала священної санкції та не мала сили над віруючими" [260, с. 318]. Не вважалось також, що віруючий у міфи заслуговує на схильність богів, а сам міф,

на думку У. Робертсона Сміта, майже в кожному випадку виник з обряду [260, с. 318].

У давні часи уявлення про божественне мали встановлені форми, які окрема людина не обов'язково мала розуміти, але їх не дозволялося критикувати або спростовувати [32, с. 319]. При вивченні релігійних інститутів семітів, вважає дослідник, необхідно отримати "загальне уявлення про їх божества, про різні погляди на характер відносин між богами та людиною, які лежали в основі обрядів та релігійних таїнств, що здійснювалися в різних місцях і в різні часи" [32, с. 322].

У. Робертсон Сміт висловлює думку, що питання про метафізичну природу богів слід розглядати окремо від їх соціального статусу та функцій: "Марними будуть наші спроби знайти відповіді на питання, що ж таке боги самі по собі, доки ми не вивчимо те, що я б назвав їх суспільним життям, під яким я розумію встановлені взаємовідносини між богами та їх шанувальниками, що підтримуються за посередництва приписаних форм культу. За поглядом давніх людей питання про природу богів не релігійне, а умоглядне" [260, с. 322]. Знати Бога для давніх семітів – це практичне знання законів та принципів божественного керування в Ізраїлі, знання того, що приписує Єгова в поєднанні з шанобливою покорою [260, с. 323]. Але жодному з пізніх філософів та теософів язичництва, на думку У. Робертсона Сміта, не вдалося дати роз'яснення сутності богів [260, с. 323]. Але виразні спроби давнього інтелекту зрозуміти "природу богів та принципи, на яких засновані їхні відносини з людьми, беруть свій початок від невисловлених ідей, що містяться в традиційних формах ритуальної практики" [260, с. 325].

Всі дії давнього культу мають матеріальні втілення, форма яких визначається тим, що і боги, і люди однаково перебувають в деяких постійних відносинах з окремим частинами або сторонами фізичного світу. Тут ми бачимо, що деякі місця, речі, тварини вважались священними. Священне дослідник визначає як таке, що перебуває в близьких відносинах з богами та вимагає особливої шани від людей [260, с. 324]. Концепція священного відіграє велику

роль у розвитку релігійних інститутів [260, с. 324]. Той нерозривний зв'язок, який єднає людей з Богом, є, на думку У. Робертсона Сміта, ідентичним кровнородинному зв'язку, який у ранньому суспільстві був єдиним скріплюючим ланцюгом між людьми та загальним священним принципом морального обов'язку [260, с. 401].

Німецький учений-лінгвіст Фрідріх Делич був одним з тих, хто першим досліджував аркадські мови. Він перший порівняв тексти Старого Заповіту і ассіро-вавилонської міфології. З цього зіставлення він зробив висновок, що укладачі Біблії значною мірою були натхнені вавилонською традицією, а іноді навіть цілком запозичували вавилонські міфи та легенди. Це, наприклад, легенди про всесвітній потоп, про створення світу [104, с. 346-371, 358-361].

Уявлення про посланців богів – ангелів, яких зовсім нема в єгиптян, також, на думку Ф. Делича, мають вавилонське походження, "особливо це стосується образів херувимів та Серафимів, а також ангелів-охоронців, які супроводжують людину" [104, с. 366].

Слід зазначити, що Ф. Делич наголошує, що існують і розбіжності в релігійних уявленнях вавилонських мудреців та біблійних пророків, наприклад, про позаземне життя: "Дивно, але вавилонські уявлення про підземний світ усе-таки більш оптимістичні, ніж старозаповітні" [104, с. 364].

Ф. Делич говорить про наслідування між релігійними уявленнями різних народів, про вдосконалення релігійних уявлень з історичним розвитком суспільства. Так, уявлення про демонів та чортів є чужими для нас, і ми повинні назавжди розлучитися з ними, "якщо ми не визнаємо себе прибічниками пізньоперсидського дуалізму" [104, с. 366]. Він наводить приклад з Книги пророка Ісаї, де Бог проголошує: "Я створюю світ та творю пітьму, роблю світ та спричиняю бідування; Я, Господь, роблю все це" (Іс.: 45, 7). Таким чином, божественне творіння спрямоване у двох векторах – позитивному і негативному.

Досліджуючи походження імен Бога, Ф. Делич розпочинає з німецького "Gott", наводячи дві думки мовознавців щодо значення цього слова – "збудження жаху" та "нарада" [104, с. 367]. Слово, яке створили семіти для позначення

Божества, навпаки, не тільки ясне та прозоре, але воно охоплює поняття Божества в неземній висоті. Ф. Делич наводить приклад з Корану, оброблений у драматичній формі Ґете, коли Мухаммед втілюється душею в дух Авраама та проходить з ним шлях до монотеїзму. Називаючи почергово Господом зірку, Місяць та Сонце та пересвідчившись у тому, що вони не вічні, Мухаммед в образі Авраама каже: "Я звертаю своє обличчя до Того, Хто створив і небо, і землю". Це давньосемітське слово, яке звучить як "*Ель*", означає Мету [104, с. 368]. Бог – це "Сутність, до Якої звертаються, як до мети, очі людини, що поглядає на небо, Яка володарює там нагорі, справи якої "всі люди можуть бачити... людина може вбачати їх здалека" (Іов. 36, 25), та Сутність, до якої людина простягає руки, за якою тужить людське серце в пучині непостійності та недосконалості земного життя, – саме цю Сутність і називали семітські кочові племена "Ель", або Бог" [104, с. 368].

Божественна сутність уявляється давньосемітським племенам єдиною. Доказом цього може слугувати існування у північносемітських племен, які близько 2500 р. до н.е. стали осілими у Вавилонії, особистих імен, такого типу: "Бог вирішує" (Imalik-ilum), "Бог великий" (Irabi-ilum), "Бог звернеться знову" (Iasub-ilum) тощо.

Аналізуючи тексти вавилонських глиняних табличок, дві з яких відносяться до періоду правління Хаммурапі, а одна – до періоду правління його батька – Син-Мубаліта, дослідник доходить висновку, що всі три імені, написані на них, означають "Яхве-є-Бог": "Таким чином, Яхве, існуючий та незмінний (бо в нас є підстави стверджувати, що саме таке значення цього імені), який не підлягає ніякій зміні, який, на відміну від нас, людей, не стане вчорашнім уже назавтра, але який живе над сяючим у вічній законовідповідності зоряним шатром та діє з покоління в покоління, – ім'я для цього Бога вже мало те саме кочове плем'я, з якого тисячу років потому повинні були вийти сини Ізраїлю" [104, с. 369].

Досліджуючи уявлення про божеств, богів Давнього Вавилону, Ф. Делич зазначає, що боги Вавилонії – це живі, всезнаючі та повсюдні істоти, які відчувають і реагують на молитви людей, і навіть гніваючись за гріхи людські,

завжди показують готовність до милості та примирення. Це саме бачимо також у вавилонському мистецтві, де зображення богів як, наприклад, зображення бога сонця з Сиппару, що сидить на троні у своїй “святая святих”, – “ці зображення віддаляються від усього негарного, неблагородного, гротескного” [104, с. 369]. Порівнюючи зображення Бога, яким його бачив у видінні пророк Ієзекіль (Ієз.1), із зображеннями Бога на дуже старій вавилонській циліндричній печатці, дослідник говорить про їх велику схожість.

Ф. Делич говорить про те, що уявлення про божественне завжди носять на собі відбиток психологічних особливостей людини, або групи людей, наприклад, віра в Ягве, яку проповідував Мойсей, на думку Ф. Делича, була і залишається в полоні всіляких людських слабостей “і наївних антропопатичних та антропоморфних уявлень про Божество, які притаманні людському роду в пору його юності, і язичницького культу жертвоприношень, і зовнішньої законності, а передусім – *ізраїльського партикуляризму*, який занадто однобічно претендує на те, що для Єдиного Бога неба та Землі Ізраїль є обраним народом” [104, с. 370].

Міфолого-лінгвістичні концепції, зосереджуючи увагу на дослідженні міфологічних уявлень, фольклористики, назв, імен, знаків, на лінгвістичному та критичному аналізі давніх джерел, висвітлюють і характеризують схожість та відмінності у формуванні та розвитку сприйняття божественного, підтверджують існування духовно-тілесної цілісності єдиного буття людини і Всесвіту, а звідси – спільного підґрунтя для виникнення механізмів лінгвістичного та міфологічного оформлення уявлень про нього.

3.2. Філософська та релігійна культури як вихідні засади утворення категорії божественного

Між філософською та релігійною культурами існує глибинний іманентний зв’язок, сутність якого по-різному виявлялась і розкривалась на різних етапах соціокультурного розвитку. Щобільше, релігія була об’єктом розгляду філософії на всіх етапах розвитку філософської культури. Завдяки цьому предметне

поповнення філософського знання про релігію поставало як компонент історико-філософсько-релігійного процесу. Ступінь розвитку останнього, а також глибина осягнення фундаментальних проблем у ту чи іншу епоху в різних культурно-географічних регіонах у різних філософів не була однаковою. Але філософські роздуми про релігію постійно велись і на Стародавньому Сході, і в античному світі, у Середньовіччя і в Новий час. Не перериваються вони і сьогодні.

Своєрідність філософських і релігійних культур стає умовою розробки різних типів концептуальних підходів до з'ясування сутності божественного як релігійного явища. Наприклад, у європейській думці пояснення релігії безпосередньо було пов'язане з виробленням якогось уявлення про це явище, пошук причин його виникнення, характеристику його ролі в суспільстві і в житті індивіда. У процесі пошуку відповіді на питання, що собою являє релігія, був сформульований ряд ідей, за допомогою яких пояснювали джерела і походження релігій. Для мети нашого дослідження достатньо вказати на чаклунство і магію, на ідею богів, або Бога, на поклоніння їм, на зв'язок між Богом і людиною, "божественним" і людиною. У зв'язку з розвитком християнської теології релігію стали характеризувати і як віру в надприродне. Як правило, ці ідеї не поставали у "чистому" вигляді, а розкривались і уявлялись у зв'язку одна з одною. Це, своєю чергою, ставало фактором розвитку філософії культури і культури як такої. Спробуємо поглибити ці думки.

Сучасна концептуалізація поняття "культура" здійснюється у двох різних, хоча й взаємопов'язаних, напрямах. Перший напрям, який пов'язують з школою Т. Парсонса, розглядає культуру лише як складову набору аналітичних конструктів, призначених для аналізу соціальної дії. Категорії релігійної культури забезпечують "аналітичну площину" структурування для релігійних цінностей поряд з біологією, психологією та соціальними нормами, які виконують ту ж роль для забезпечення потреб у пізнанні та організації дії організму, особистості й соціальних інститутів (насамперед, церкви).

Другий напрям, відродження якого бачимо у Клода Леві-Стросса, розглядає культуру як особливу упорядковану селективну царину штучних феноменів,

сотворених людством у процесі його розвитку, яка протиставляється “природному” і “надприродному”. У релігійній культурі “природне” і “надприродне” розглядаються як матеріал для неї. Сама релігійна культура – це реалізована здатність людини специфічним чином “означати” або символізувати навколишній світ як власне релігійне середовище.

Щодо різниці між цими напрямами, то мова йде про акценти у виборі предмета та об’єкта дослідження за наявності більш загальних уявлень про релігійне соціокультурне середовище. Таким чином, ми розуміємо релігійну культуру широко як категорію, що означає одну з форм і сукупність продуктів людської творчої діяльності, а інколи взагалі символізує мистецький початок у сумісному житті людей як розмаїту сферу уяви або фантазії.

Під культурою взагалі розуміється зміст соціальної життєдіяльності людства, яка в її організаційних та продуктивних вимірах є дуже різноманітною. І тут необхідно зупинитися на визначенні соціокультурного підходу, який, на нашу думку, є методологічним підходом, що утворився на підґрунті системного підходу. Соціокультурний підхід розглядає суспільство як складну багаторівневу систему, у якій еволюційно та історично відтворюються поліваріантні (етнічні та формаційні) типи єдності культури і соціальності. Поєднання культури та соціальності в межах життєдіяльності окремого соціуму (етносу), відповідно до принципів системного підходу, утворює ціле, якості якого не виводяться з характеристик частин. Суспільна культура, або “соціокультура”, таким чином, у широкому розумінні – це проникнення культури у сфери людської життєдіяльності: економіку, політику, соціальні відносини, релігію. У вузькому розумінні – це синтез соціальних відносин і духовної культури, прояв соціальної сутності культури, процес діяльності, через який реалізуються соціальні сили суб’єктів. П. Сорокін вважав, що соціокультура має свою ментальність, власну філософію та світобачення, власну релігію та зразок “святості” тощо [389, с. 338].

Для аналізу своєрідності усвідомлення феномену божественного в людському бутті в контексті філософської й релігійної культури дуже важливо звернутися до теоретичних надбань культурософії. Поняття “культурфілософія”

вживалось у західній філософії як усвідомлення сутності і значення культури в житті індивіда і суспільства. Наприклад, такими неокантіанцями, як В. Віндельбанд і Е. Кассірер утворено теоретико-методологічний фундамент філософії культури. Вони звертали особливу увагу на такі два основні питання: 1) що конституює культуру як ціле на відміну від окремих проявів культури; 2) у чому полягає смисл культури. Саме так було закладене в неокантіанській традиції філософської думки питання про сутність і значення соціокультури. Так, для Е. Кассірера головне завдання всіх форм культури полягає в утворенні загального світу думок і відчувань, світу людяності, "єдиного космосу" людської духовної життєдіяльності. Важливо зазначити, що його не цікавлять окремі твори мистецтва, релігійні теорії чи міфологічні образи. Об'єктом його уваги є ті рухомі сили та ментальна активність, які реалізуються людиною для створення духовних продуктів. "Якщо вдасться осягнути характер цих сил, якщо ми зрозуміємо їх не з погляду їх історичного виникнення, але за поглядом структури, якщо зрозуміємо, у чому їх відмінність і в чому, всупереч цій відмінності, їх взаємодії, то це буде означати, що ми досягли нового знання про характер людської культури" [136, с. 147]. В. Віндельбанд, своєю чергою, обговорюючи статус філософії культури, писав: "Істинною філософією така філософія буде, розуміється, тільки в тому випадку, якщо генетичні дослідження психологічного аналізу, соціологічного порівняння та історичного розвитку будуть слугувати лише матеріалом для виявлення тієї основної структури, яка притаманна будь-якій культурній творчості в позачасовій, надемпіричній сутності розуму" [72, с. 57].

Отже, неокантіанці на обидва питання відповідають так: і смисл і цілісність культурі надає розум. Е. Кассірер, як і інші неокантіанці, розкриваючи смисл розуму, зв'язує його з ідеями свободи і моралі. Саме у цих ідеях І. Кант убачав смисл європейської культури. При цьому концептуально виражались мета і смисл у діяльності суспільства, соціальних рухів, окремих індивідів. На наш погляд, розуміння сутності філософії культури в неокантіанців як скеровуючої наш розум у загальному і цілому й здатної врятувати культуру сьогодні виявилось хибним.

Єднання людського та божественного стає можливим у процесі трансцендування – постійного виходу за межі як умови здійснення людського буття. З позиції філософської антропології можна стверджувати, що трансцендування – це міст, що з'єднує людське та божественне. Усвідомлюючи трансцендування як фундаментальну рису людського буття, слід звернутися до концепції німецького філософського антрополога Г. Плеснера про людину як ексцентричну істоту**.**

У своїй основній праці «Щаблі органічного і людина. Вступ до філософської антропології» Г. Плеснер, описуючи людину, виходить з того, що «тварина живе «з центру», тобто постійно перебуває сама в собі, обмежена інстинктивними формами поведінки свого виду, тоді як людина здатна «виходити з себе», залишати центр типових реакцій поведінки, тому вона ексцентрична» [335, с. 224].

Ексцентричність людини у філософській антропології Г. Плеснера, по суті, – це корелят трансцендування, або, точніше, один з його атрибутів, який указує на те, що вихід за межі – головне в трансцендуванні. Не можна не погодитися з думкою про те, що *«ексцентричність людського буття для Плеснера – сутнісна характеристика людини.* У кожний момент свого життя людина «інша щодо себе». Її буття знаходиться за межами інстинктивно-раціональної поведінки тварин» [335, с. 224].

«Межа тваринної організації, – пише Плеснер, – пролягає там, де «від індивіда залишається прихованим буття його самого... тоді як середовище і плоть тілесна дані йому... Тварина живе зі своєї середини, вона живе як середина. Вона переживає те, що є в навколишньому світі... але вона не переживає себе» [251, с. 122-123].

Людина, навпаки, здатна до самопереживання. Тому хоча людина і тварина є, за Плеснером, «живі речі», що перебувають у «середині свого існування», людина, на відміну від тварини, «знає цю середину, переживає її і тому переступає її... Людина переживає безпосередній початок своїх дій... радикальне

авторство свого живого існування ...вибір ...вона знає себе вільною...» [251, с. 122-123].

Божественне в координатах філософської антропології Г. Плеснера – це еволюційние трансцендування сущого до людського буття й ексцентричність самого людського буття.

Один із сучасних дослідників сприйняття божественного в контексті трансцендування на рівні процесів психіки – Станіслав Гроф, прибічник "глибинної психіатрії", методу експерименту, жорстко критикує тих дослідників, які, не маючи задовільних пояснень щодо тих феноменів свідомості, які прийнято називати незвичайні (неординарні) стани свідомості, чинять "найсильнішу протидію неупередженому освоєнню нових спостережень та царин, як тільки воно з'ясовується як несумісне з їх базисними припущеннями про реальність" [100, с. 42]. Саме парадигма, якої дотримувалися дослідники давніх уявлень, однобічність знань часто заважали адекватному розумінню та тлумаченню цих уявлень. С. Гроф зауважує: "Наприклад, давні духовні системи та первісні міфи здаються дивними та безглуздими лише тому, що їх науковий зміст або невідомий, або спотворений антропологами та філологами, які не володіють простішими фізичними, медичними або астрономічними знаннями. У науці розум не може бути універсальним, а ірраціональне ніяк не виключити повністю" [100, с. 32-33]. С. Гроф зазначає: "Цікаво, що багато лікарів, знайомих з квантово-релятивістською фізикою, зазвичай виявляють набагато більш серйозний інтерес до паранормальних феноменів, ніж традиційно мислячі психіатри та психологи" [100, с. 46-47].

Щодо пошуку методики дослідження незвичайних станів свідомості, то С. Гроф висловлює думку, що "експерименти з гіпнозом, сенсорною ізоляцією та перевантаженням, свідомий контроль внутрішніх станів, біозворотній зв'язок та акупунктуру", а також інші методи для дослідження глибинних уявлень про божественне "віднайшли більше концептуальних проблем, ніж задовільних рішень" [100, с. 45]. Дослідження психоделіків "на свій лад прояснили деякі раніше не зрозумілі історичні та антропологічні дані про шаманізм, культові

містерії, ритуали переходу, церемонії цілительства та паранормальні явища, включаючи використання священних рослин" [100, с. 46]. На сучасному етапі розвитку науки "все важче ігнорувати та апріорно відкидати данні багатьох методологічно правильних та щільно проведених експериментів лише з-за того, що вони несумісні з традиційною системою переконань" [100, с. 46]. С. Гроф тут посилається на дослідження таких учених, як Д. Б. Райн, Г. Мерфі, Д. Ейзенбад, С. Кріппнер, Ч. Тарт, Емер та Еліс Грін, А. Хастінгс, Р. Тарг, Х. Патхоф тощо. Сам С. Гроф обрав метод психоделічних досліджень, зокрема, ЛСД-терапії. На погляд С. Грофа, психоделіки (препарати) "слід розглядати як прискорювачі та каталізатори ментальних процесів", які "активізують передіснуючі матриці або потенціали людського розуму", і під їх впливом людина переживає не "токсичний психоз", а "фантастичну внутрішню мандрівку у власне позасвідоме і надсвідоме" [100, с. 47].

Психоделічний стан несе в собі багаторівневу та багатовимірну якість трансцендування, у якій ньютоно-картезіанські послідовності внутрішніх подій здаються необумовленими вставками "у складному континуумі безмежних можливостей"; водночас психоделічні переживання "мають всі характеристики, які ми асоціюємо із сприйняттям матеріального світу "об'єктивної реальності" [100, с. 49]. Найбільш цікавими є трансперсональні переживання, загальним знаменником яких є "відчуття індивіда, що його свідомість розширилася за межі Его та трансцендувала межі часу та простору" [100, с. 58]. Ці переживання розпадаються на дві категорії, перша з яких охоплює явища, "зміст яких безпосередньо відноситься до елементів матеріального світу", – інші люди, тварини, рослини тощо[100, с. 84]. Другу категорію "складають царини досвіду, що знаходяться поза межами того, що вважається на заході об'єктивною реальністю" [100, с. 84]. С. Гроф зазначає, що сюди відносяться, наприклад, "різноманітні архетипічні видіння, міфологічні сюжети, переживання божественного або демонічного впливу, зустрічі з перевтіленими або надлюдськими істотами, емпіричне ототожнення з Універсальним Розумом або Надкосмічною Пустотою"[100, с. 84].

Дослідник вивчає уявлення про божественне у вигляді видінь богів, божественних сил, Абсолюту тощо, у так званій перинатальній сфері позасвідомого, пов'язаній з травмою народження. Для теорії та практики глибинної емпіричної роботи С. Гроф постулює існування гіпотетичних динамічних матриць, що керують процесами та відносяться до перинатального рівня позасвідомого, і називає їх базовими перинатальними матрицями (БПМ). Дослідник наголошує: "Перинатальне розгорнення часто асоціюється з різноманітними трансперсональними елементами – такими, як архетипічні видіння Жахливої Богині-Матері, Аду, Чистилища, Раю або Царства небесного, міфологічних чи історичних сцен, ідентифікація з тваринами або досвід минулих втілень" [100, с. 120].

С. Грофом зроблено глибокий аналіз теоретичних та практичних відходів від класичного психоаналізу, зроблених Альфредом Адлером, Вільгельмом Райхом, Отто Ранком тощо. Цінним для нашого дослідження є те, що С. Гроф, розглядаючи ці відходи щодо того рівня свідомості, який приваблював "кожного з відступників", аналізує їх думки щодо сутності уявлень про божественне. Так, підхід А. Адлера, "на відміну від детерміністського підходу Фрейда... був суто телеологічним та фіналістичним" [100, с. 180]. Концепція неповноцінності А. Адлера "зображує органічну, сильну особистість, мета якої полягає в самореалізації та виживанні роду" [100, с. 181]. Про індивіда та його виживання "слід думати в динамічному взаємозв'язку із соматичним, психологічним та соціальним процесами" [100, с. 181-182]. Саме від взаємодії свідомого та позасвідомого процесів, які виявляють два аспекти єдиної системи і служать одній меті, й оформлюються уявлення про божественне, які ми бачимо на сеансах терапії. Однак, на думку С. Грофа, і концепція З. Фрейда, і концепція А. Адлера "недосконалі і поверхові", оскільки не враховують того, що, як свідчать досліди з ЛСД, "свідомість має декілька рівнів" [100, с. 183].

В. Райх в останні роки життя "все більше переконувався в існуванні початкової космічної енергії, яка є джерелом трьох великих сфер екзистенції, що виникають з неї в складному процесі диференціації: механічної енергії,

неорганічної маси та живої матерії" [100, с. 186-187]. Цю енергію, яку можна визначити термічним та електроскопічним шляхом або за допомогою лічильника Гейзера, В. Райх назвав "оргоном". Він вважав, що однією з її основних властивостей є пульсація [100, с. 187]. Містичні схильності, на думку В. Райха, "відображають закріпачування та серйозну деформацію оргонної економії", тому їх "можна звести до неправильно зрозумілих біологічних потреб". В. Райх стверджує: "Бог – це репрезентація природних сил, біоенергії людини, і ніде він не проявляється так ясно, як у сексуальному оргазмі. Тоді диявол – це репрезентація заборони, яка призводить до збочення та деформації цих життєвих сил" [100, с. 191-192]. С. Гроф наголошує, твердження В. Райха про те, що містичні переживання зникають, якщо вдається подолати заборону, прямо суперечать даним психоделічних досліджень.

С. Гроф вважає концепцію іншого дослідника О. Ранка гуманістичною і водночас волюнтаристською. С. Гроф наводить думку О. Ранка, який, аналізуючи загальнолюдську культуру, дійшов висновку, що травма народження є великою психологічною силою, що лежить в основі релігії, мистецтва та історії, а "будь-яка форма релігії… прагне до відтворення висхідної підтримуючої та захищаючої першоситуації симбіотичного союзу в утробі матері" [100, с. 192-193]. С. Гроф стверджує, що "ЛСД-психотерапія та інші форми глибинної емпіричної роботи значною мірою підтвердили головний тезис Ранка про першочергове психологічне значення родової травми" [100, с. 193].

У формуванні уявлень про божественне велику роль відігравало сприйняття зв'язку сексу з народженням і смертю та глибока "зв'язаність сексуальної енергії в психологічному процесі смерті, смерті-відродження", яку досить непросто пояснити [100, с. 226]. Існування цього зв'язку можна довести на великій кількості прикладів з антропології, історії, міфології та клінічної психіатрії. С. Гроф зазначає: "Головне становище тріади народження, сексу та смерті є ніби загальним знаменником усіх ритуалів переходу (у самих різних примітивних культурах), храмових містерій, ритуалів екстатичних релігій та посвячень у таємні товариства" [100, с. 226]. Один з механізмів сприйняття божественного, пише

С. Гроф, багато релігійних течій бачило в досягненні “дивного екстазу”, який досягається завдяки властивості перемогти біль і пов’язаний з переживанням повторного народження. Дослідник наводить приклад релігійної секти фалангетів, “які у всі віки піддавали себе та своїх товаришів тяжким тортурам, щоб пробудити сильний статевий потяг, увійти в стан екстатичного захоплення та в кінцевому рахунку відчути єднання з Богом” [100, с. 227]. С. Гроф вважає це “духовною патологією”.

Крім того, доказом великої ролі сприйняття зв’язку сексу з народженням у формуванні уявлень про божественне є існування однієї важливої трансперсональної форми сексуального досвіду – “божественне єднання”, яке відбувається у двох варіантах [100, с. 246]. У першому людина відчуває сексуальне спілкування з божеством, але зберігає свою індивідуальність. Прикладом безмедикаментозного переживання такого роду є екстатичні захоплення св. Терези Авільської, а також деякі духовні стани, які зустрічаються в практиці прибічників бхакті-йоги [100, с. 246]. Другий варіант передбачає “сексуальне переживання за повного ототожнення з божественною істотою” [100, с. 246]. Це може відбуватися в абстрактній формі як космічне єднання чоловічого та жіночого принципів, наприклад, щось схоже з божественною грою Інь та Ян у даоській традиції.

Серед найбільш розвинених архетипічних проявів можна згадати містичний шлюб (ієрогамію), алхімічне misterium coniunctionis (містерії злиття) або ототожнення з богом або богинею в сексуальному єднанні з відповідно дружиною чи чоловіком (Шива і Шакті, Аполлон та Афродіта або тибетські тантричні божества і їх шакті) [100, с. 246].

С. Гроф критикує те, що в “контексті механістичної науки духовність прирівнюється до примітивного марновірства, неосвіченості або клінічної психопатології” [100, с. 358]. “Правда, – пише С. Гроф, – коли релігійне вірування поділяється великою групою людей, усередині якої воно увіковічене культурним програмуванням, це ще більш-менш припустимо для психіатрів” [100, с. 358]. Оскільки “глибокі духовні переконання в незахідних культурах з недосконалою

освітньою системою звичайно пояснюються невіглаством, інфантильним легковір'ям та марновірствами", що для західного суспільства, особливо середовища "високоосвічених та високоінтелектуальних особистостей" не підходить, то психіатрія удається до наступних висновків психоаналізу [100, с. 359]. "Походження релігії, – пише С. Гроф, – іде своїм корінням у нерозв'язані конфлікти віку немовляти та віку дитячого: поняття божеств відображає інфантильний образ батьківських фігур, ставлення віруючих до них є ознакою незрілості та дитячої залежності, а ритуальні дії означають боротьбу з погрожуючими психосексуальними імпульсами, порівнювану із тягарами неврозу нав'язливості" [100, с. 359].

Уявлення про божественне формуються зокрема і через "прямі духовні переживання – відчуття космічної єдності, відчуття божественної енергії, що струмує крізь тіло, епізоди смерті-відродження, видіння світла надприродної краси, пам'ять минулих втілень або зустрічі з архетипічними персонажами" [100, с. 359]. Ці переживання прибічниками західного механіцизму "розглядаються як серйозні психотичні скривлення об'єктивної реальності, що свідчать про патологічний процес або душевну хворобу" [100, с. 359].

Так, головний напрям у психоаналізі слідом за З. Фрейдом "інтерпретує стан єдності та океанічну свідомість містиків як повернення до первинного нарцисизму та інфантильної безпорадності [307], а релігію розглядає як колективний невроз нав'язливості [308, с. 359].

С. Гроф говорить про той історичний факт, що "великі шамани різних традицій характеризувалися як шизофреніки та епілептики, а всі видатні святі, пророки та релігійні вчителі отримували різноманітні психіатричні ярлики" 9 [100, с. 359]. Але тоді як багато наукових праць описують схожості між містицизмом та душевною хворобою, "до повного розуміння містицизму та до усвідомлення відмінностей між містичним світобаченням та психозом ще дуже далеко" [100, с. 360]. Таким чином, *сприйняття божественного взагалі* в сучасній західній культурі, з одного боку, знаходить підтримку (зокрема і з боку

політичних діячів), але *сприйняття божественного зокрема* (глибоке релігійне переживання) може привести людину на лікування до психіатра [100, с. 360].

У деяких випадках під час емпіричних сеансів люди виявляють, що деякі їх симптоми, настанови та схеми поведінки є відображеннями глибинного архетипічного патерна. “Іноді, – зазначає С. Гроф, – пов’язані з цим форми енергії можуть бути таким чужими за властивістю, що їх прояв нагадує те, що раніше називалося “одержимістю”, і терапевтична процедура буде багато в чому нагадувати екзорцизм, вигнання нечистого духу, як воно практикувалося в середньовічній церкві або в доіндустріальних культурах” [100, с. 381].

С. Гроф вважає, що досвідом підтверджена наявність у таких архетипових патернів, як “відчуття космічної єдності, ототожнення з Універсальним Розумом і переживання Надкосмічної та Метакосмічної Пустоти... великого терапевтичного потенціалу” [100, с. 381-382]. У межах горфівського вчення саме завдяки цим архетиповим патернам можливість трансцендендування до божественного в людському бутті стає реальністю. Однією із найбільш плідних форм освоєння божественного в людському бутті як трансцендування є ідея та категорія Боголюдини. Ця ідея розгортається в ідею Боголюдства у філософії Володимира Соловйова, персоналізмі М. Бердяєва. Передусім слід зрозуміти, що «Бог у філософії Вол. Соловйова не є авторитарним началом, що чекає лише поклоніння і підпорядкування, це Абсолютна Особистість, яка припускає вільний розвиток людини і людства, розвиток, що наближує людське начало до божественного. Так народжується ідея Боголюдства» [335, с. 212]. Для Соловйова – це людство, що зуміло здійснити релігійний синтез Сходу і Заходу і насамперед – синтез православного і католицького християнства, християнства грецького і римського. На цій підставі В. Соловйов вважає за необхідне докорінне духовне перетворення державності Сходу і Заходу. «Мирська дійсність повинна змінюватися за образом церкви, а не образ церкви повинен зводитися до рівня мирської дійсності… Церква повинна залучати, притягувати до себе всі мирські сили, а не втягуватися, залучатися в їхню сліпу й аморальну боротьбу» [267, с. 149].

В. Соловйов говорить про єдність людей, у якій актуалізована ідея божественного, зважаючи на те, що історична церква сама потребує морального розвитку, адже «поки що Церква – як на Заході, так і на Сході – домагається покірності від людини за допомогою зовнішніх засобів – насамперед страху фізичного страждання» [335, с. 212]. При цьому В. Соловйов цілком розуміє, що «домагаючись покірності зовнішніми засобами, церковна влада хоче відібрати в людини силу морального самовизначення» [267, с. 151].

Боголюдство означає для В. Соловйова фундаментальне перетворення і релігійно-церковного, і соціально-державного життя людини. Але таке перетворення можливе лише на шляху свободи морального розвитку особистості, без чого всі проекти зміни суспільства є недосяжними утопіями [335, с. 212].

Інший акцент – на особистісному бутті людини – ми зустрічаємо у М. Бердяєва. Не випадково М. Бердяєв говорить саме про Боголюдину, а не про Боголюдство. Людина зобов'язана створити із себе Боголюдину, інакше вона не виконає свого призначення» [335, с. 244].

М. Бердяєв зазначає: «Богом дано людині творчий дар, талант, геній і дано світ, у якому і через який повинен здійснитися творчий акт. Бог закликає, щоб людина вчинила творчий акт, здійснила своє покликання, і Бог чекає відповіді на свій заклик» [38, с. 46].

Особистість породжується творчістю. Проте не всяка творчість приводить до цього. Особистість є результат *морально перетворюючої творчості*. Досить цікава в цьому плані характеристика М. Бердяєвим Андрія Бєлого: «Андрій Бєлий, індивідуальність надзвичайно яскрава, оригінальна і творча, сам казав про себе, що в нього немає особистості, немає «я». Іноді здавалося, що він цим пишався. Це тільки підтверджувало для мене розходження між індивідуальністю й особистістю... У *особистості* є моральний, аксіологічний момент, вона не може визначатися лише естетично» [38, с. 46].

Отже, Бердяєв розділяє індивідуальність і особистість. Особистість перебуває в індивідуальності в згорнутому вигляді і лише *духовно-моральна діяльність* як *творення самого себе* може розгорнути й актуалізувати її.

Основним атрибутом особистості є свобода. Свобода для Бердяєва розгортається в творчості як у своєму вищому бутті. А творчість знаходить у свободі буттєву глибину і силу. М. Бердяєв обожнює свободу, перетворює її в Абсолют, називаючи *споконвічною безоднею*, що передує особистості і людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню **«нестворено свободи»**, з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість. М. Бердяєв проголошує справжній гімн свободі духу: «Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом. Божий задум про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу» [38, с. 93].

Філософська та релігійна культура матеріалізується у чисельних об'єктивованих формах минулого та сучасного буття людини. Проте реальне духовне існування цих вимірів культури проявляється лише у специфічних формах практичної взаємодії, інформаційного обміну і комунікаційного зв'язку між людьми. Незалежно від джерела походження та активності суб'єктів релігійних феноменів, зокрема і сприйняття, пояснення та переживання божественного, філософський та релігійний виміри культури в широкому розумінні – це соціальне, а не індивідуально-специфічне явище. Індивідуальний досвід сприйняття трансцендентного, божественного як осягнення "божественної суті" фантастичних надприродних істот або самої природи стає соціокультурним феноменом лише в інформаційному обміні, екзистенціально-комунікативних зв'язках, соціальної та міжпоколінної трансляції, збереженні досвіду в соціальній пам'яті тощо.

Закономірно виникає питання: чи й насправді існує якийсь смисл усієї культури чи історії? Достатньо часто пропонується негативна відповідь на це питання. Але водночас переосмислюється призначення і природа самої філософії, філософської культури суспільства. І в цьому дослідницькому полі, якщо філософська наука збереже в собі творчу силу в недоторканності, то можна сподіватися, що філософія знову буде відповідно впливати на життя людей і на події зовнішнього світу. Але сьогодні філософія не може розглядатися як універсальний нормативний розум, бо цю роль сумісно з філософією беруть на

себе природничі науки, релігія, мистецтво, ідеологія, міфологія тощо. Тим самим філософія не може звестися до однієї всеохоплюючої філософської системи (у реальному різноманітті філософських систем і культур). Через філософію продовжується розробка і проведення таких трансцендентальних ідей і цінностей, які покликані орієнтувати і скеровувати мислення, а також зберігати культуру і життя людини в новому соціокультурному середовищі.

Одним з найсуттєвіших напрямів вирішення принципово нових проблем став синтез природничо-наукового их підходу ів і відповідних типів знання. При цьому дослідники мають змістовно враховувати відмінності між цими підходами і знаннями. Якщо для природничо-наукового підходу характерний єдиний погляд на природу мислення і можливість використання теоретичних знань, то гуманітарії, як у свій час зазначив В. Дільтей, виявляють у своєму об'єкті вивчення "дещо таке, що є в самому суб'єкті пізнання". Інакше кажучи, для гуманітарія природа досліджуваного об'єкта і розуміння характеру застосування знань співвідносні з його власною системою поведінки, дій, взаємодій, оцінок. Отже, відбувається індивідуалізація інноваційних змін у сприйнятті та тлумаченні божественного особистістю, з ідеями, з методологією і, як зазначив М. Вебер, з її цінностями. Якщо в природничих науках досліднику надано реальний об'єкт, то в гуманітарних науках дослідник має справу насамперед з проявами досліджуваного явища, які він розглядає як тексти. В цьому плані цікаво відзначити, що божественне в людському бутті постає як феномен різноманітних релігійних та філософських текстів, так і феномен позатекстуальний – феномен переживання людини, безпосередньо укорінений в її життєвому світі.

Важливо усвідомити, що одні й ті ж процеси сприйняття і переживання божественного в різних вимірах культури та суспільства мають різні зовнішньо санкціоновані форми. Індивідууми, які існують в межах одних і тих соціальних структур, орієнтуються на різні еталони релігійної і пов'язаної з ним соціокультурної активності поряд зі сталими, традиційними та універсальними характерними для цього соціуму формами розуміння й переживання

божественного та його актуалізації у культурних формах людської життєдіяльності.

Висновки до розділу 3

У другій половині XIX сторіччя почали формуватись міфолого-лінгвістичні концепції, у межах яких віддзеркалювався також і феномен божественного. Ці концепції, зосереджуючи увагу на дослідженні міфологічних уявлень, фольклористики, назв, імен, знаків, на лінгвістичному та критичному аналізі давніх джерел, висвітлюють і характеризують схожість та відмінності у формуванні та розвитку сприйняття божественного, підтверджують існування духовно-тілесної цілісності єдиного буття людини і Всесвіту, а звідси – спільного підґрунтя для виникнення механізмів лінгвістичного та міфологічного оформлення уявлень про нього.

Своєрідність філософських і релігійних культур стає умовою розробки різних типів концептуальних підходів до з'ясування сутності божественного як релігійного явища. У європейській думці пояснення релігії було пов'язане з виробленням уявлення про це явище, пошук причин його виникнення, характеристику його ролі в суспільстві і в житті індивіда. У процесі пошуку відповіді на питання, що собою являє релігія, був сформульований ряд ідей, за допомогою яких пояснювали джерела і походження релігій.

Філософська та релігійна культура матеріалізується у чисельних об'єктивованих формах минулого та сучасного буття людини. Реальне духовне існування цих вимірів культури проявляється у специфічних формах практичної взаємодії, інформаційного обміну і комунікаційного зв'язку між людьми. Божественне в людському бутті постає як феномен різноманітних релігійних та філософських текстів, так і феномен позатекстуальний – феномен переживання людини, безпосередньо укорінений в її життєвому світі.

Єднання людського та божественного стає можливим у процесі трансцендування – постійного виходу за межі як умови здійснення людського

буття. Усвідомлюючи трансцендування як фундаментальну рису людського буття, звертаємося до концепції Г. Плеснера про людину як ексцентричну істоту та трансперсональної психології С. Грофа, які зображують людину як істоту, що постійно виходить за свої межі.

Найбільш плідною формою освоєння божественного в людському бутті як трансцендування є ідея та категорія Боголюдини. Боголюдство у філософії В. Соловйова – це єдність людей, які пройшли онтологічні зміни у напрямі до божественного в індивідуальному і в суспільному бутті, проте акцент робиться саме на суспільному. Інший акцент – на особистісному бутті людини – ми зустрічаємо у М. Бердяєва, для якого Боголюдина є результат творчого діалогу Бога і людини.

Незалежно від джерела походження та активності суб'єктів релігійних феноменів, зокрема і сприйняття, пояснення та переживання божественного, філософський та релігійний виміри культури в широкому розумінні – це соціальне, а не індивідуально-специфічне явище. Індивідуальний досвід сприйняття трансцендентного, божественного як осягнення "божественної суті" фантастичних надприродних істот або самої природи стає соціокультурним феноменом лише в інформаційному обміні, екзистенціально-комунікативних зв'язках, соціальної та міжпоколінної трансляції, збереженні досвіду в соціальній пам'яті.

Одні й ті ж процеси сприйняття й переживання божественного в різних вимірах культури та суспільства мають різні зовнішньо санкціоновані форми. Індивідууми, що існують в рамках одних і тих самих соціальних структур, орієнтується на різні еталони релігійної поведінки, дій, взаємодій, оцінок. Таким чином, відбувається індивідуалізація інноваційних змін у сприйнятті та тлумаченні божественного і пов'язаної з ним соціокультурної активності.

ВИСНОВКИ

У висновках сформульовано основні результати дослідження, у яких розкрито проблематику, визначено її важливе методологічне значення у філософсько-антропологічних дослідженнях, окреслено перспективи щодо осягнення божественного в людському бутті.

1. Згідно з проведеним дослідженням виходить, що однією із значущих характеристик філософського знання є його принципово історичний характер, тому основні погляди на осягнення божественного розглядаються в історичному контексті. Глибокі відмінності в осмисленні категорій, пов'язаних з віруваннями і релігійними уявленнями, утіленими в різних типах культур і відповідних соціальних середовищах, зумовлюють те, що божественне в більшості філософсько-релігійних систем несло в собі ознаки дуалізму. Воно є і конструктивним, і деструктивним початком. Розвиток філософських уявлень про нього пов'язаний з аналізом таких понять, як порядок і хаос, які вважалися у давніх людей основними характеристиками світобудови.

2. Кожний тип філософської та релігійної культур, їх традицій та світогляду, зберігаючи свою специфіку, різноаспектно впливає на динаміку становлення якісно нової цілісності філософських та культурних ідей і уявлень, образно-інтуїтивного бачення її цілісного предметного поля взаємовпливів різних типів мислення і менталітету, філософської раціональності та ірраціональності, містики і релігійної рефлексії тощо, використовуючи методологічний потенціал філософської компаративістики – аналогії, паралелі, діалогу і полілогу. Тому філософська самобутність є невід'ємною властивістю філософської культури, яка проявляється в полісмисловій структурі розуміння іншого.

У межах компаративістського підходу розробка концептуально-методологічних основ цілісного сприйняття божественного завжди виступала в ролі «ядра» як становлення різних філософських і релігійних культур, їх світогляду внаслідок неправомірного (гіпотетичного) розчленування єдиного процесу світосприйняття і світорозуміння, так і предметного синтезу різних типів філософських культур крізь призму постановки і розв'язання ряду наріжних

проблем світової філософії (буття, людини, пізнання, світобудови, духовних цінностей тощо), пошуку шляхів цілісного світобачення у певній філософській культурі різнобічного відображення в логіці – інтуїції взаємодії людини та природи у їх постійному творчому діалозі.

На основі запропонованого Е. Фроммом поділу релігій на авторитарні та гуманістичні, згідно з яким божественне в авторитарних релігіях є символом влади і сили, а в гуманістичних – це символ власних сил людини, які вона намагається реалізувати в житті, а не символ насилля та влади над людиною, є підстави стверджувати, що саме в гуманістичних релігіях відбувається осягнення людиною божественного як морального і світоглядного ідеалу.

3. Теологічні пояснення феноменів божественного та вивчення уявлень про нього розвивалися у двох основних напрямах: дихотомічному та трансцендентно-іманентному. Уявлення про те, що є божественним і перед чим має відбуватися благоговіння, є основою плюральності теологічних концепцій божественного. На сучасному етапі розвитку суспільства завдяки переходу у постіндустріальну епоху відбувається «приватизація» релігії, «десакралізація» релігійних феноменів, «розбожнювання» природи, а також зростання позацерковної релігійності. Таким чином, в окремих соціальних спільнотах складаються приватизовані механізми надання смислу. Роль божественного змінюється із зміною форм релігії. Проте сприйняття божественного не зникає, оскільки не існує такого суспільства, яке було б безрелігійним.

4. Фундаментальною основою становлення й розвитку категорії «божественного» було і є цілісне світосприйняття у дослідницькому полі історико-релігійного та філософсько-антропологічного аналізу досягнутого рівня предметно різних теорій (теологічних, етнологічних, соціологічних, психологічних та філософсько-наукових) розуміння її природи, смислу й змісту. Конструктивно змістовне об’єднання потенціалів науки, філософії і релігії здійснюється у формі нелінійної «кооперативної комунікації» досвіду Заходу і Сходу, яка забезпечувала на кожному історичному етапі соціального розвитку розробку цілісного філософсько-релігійного розуміння світу, теоретико-

методологічних основ трансформації суспільства й образу світу у напрямі переходу до нових форм соціального буття.

5. Механізм взаємодії філософських і релігійних культур – це предметно суперечливий процес переходу одного мовленнєвого образу світу в інший через діалог і співробітництво з позиції понятійно-концептуальної цілісності різних підходів (текстуального, багатофакторного, синергетичного, компаративістського, функціонального, цілісного, соціокультурного та ін.) в цілісному духовно-культурному феномені.

6. Філософська та релігійна культура матеріалізується у чисельних об'єктивованих формах минулого та сучасного буття людини. Проте реальне духовне існування цих вимірів культури проявляється лише у специфічних формах практичної взаємодії, інформаційного обміну і комунікаційного зв'язку між людьми. Отже, незалежно від джерела походження та активності суб'єктів релігійних феноменів, зокрема і сприйняття, пояснення та переживання божественного, філософський та релігійний виміри культури в широкому розумінні – це соціальне, а не індивідуально-специфічне явище. Індивідуальний досвід сприйняття трансцендентного, божественного як осягнення «божественної суті» фантастичних надприродних істот або самої природи стає соціокультурним феноменом лише під час інформаційного обміну, екзистенціально-комунікативних зв'язках, соціальної та міжпоколінної трансляції, збереженні досвіду в соціальній пам'яті тощо.

Синтез різних філософських і релігійних парадигм реалізується як багатовимірно-суперечливий процес переходу від одного образу світу в інший крізь призму творчого діалогу предметно різних теорій. Проблеми творчого діалогу культур Сходу і Заходу в їх творчій взаємодії, взаємовпливі і взаємопроникненні не вичерпуються питанням про співвідношення природничо-наукової і гуманітарної культури і знання. Новації людської думки обумовлюють глибинне переосмислення основних концепцій взаємовідношення між філософією і наукою та правомірності ідеї розділення всієї людської культури на дві культури: природничо-наукову і гуманітарну.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. О бессмертии души / Блаженный Августин // Энхиридион или о Вере, Надежде и Любви. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 416с. – С.208-225.

2. Августин Блаженный. О граде Божьем / Блаженный Августин. – М.: АСТ, 2000. – 635 с.

3. Августин Блаженный. Против академиков / Блаженный Августин // Энхиридион или о Вере, Надежде и Любви. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 416 с.

4. Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Блаженный Августин. – К.: УЦИММ-ПРЕСС – ИСА, 1996. – 416 с.,

5. Адаменко Н.Б. Необароко: спроба філософського обґрунтування поняття теоретиками постмодерності / Н.Б. Адаменко // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 61. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2007. – С. 154-163.

6. Адаменко Н.Б. Філософські витоки барокового світобачення / Н.Б. Адаменко // Дні науки філософського факультету 2005 (26-27 квітня 2005 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: ВПЦ „Київський університет”, 2005. – Ч. 1. – С. 3-4.

7. Адорно Т. В. Проблемы философии морали / Т. В. Адорно // пер. с нем. Л. Хорькова. – М.: Республкиа, 2009. – 239.

8. Адорно Т.В. Исследование авторитарной личности / Т.В. Адорно. – М.: Серебряные нити, 2001. – 416 с.

9. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: Философские фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. – М.: Медиум, 1997. 310 с.

10. Адлер А. Образ жизни / А. Адлер. – Л., 1930. – 264 с.

11. Адлер А. Нервозный характер / А. Адлер. – Л., 1931. – С. 1-14.

12. Аквинский Ф. Сумма теологии. В 3-х т. Т. 1 / Ф. Аквинский ; [пер. Еремеева С. И., Юдина А. А.]. – К. : Изд-во „Ника-центр”, 2002. – 557 с.

13. Аквинский Ф. Сумма теологии. В 3-х т. Т. 2. / Ф. Аквинский ; [перевод

Еремеева С.И., Юдина А. А.]. – К. : Изд-во ,,Ника-центр”, 2002. – 335 с.

14. Аквинский Ф. Сумма теологии. В 3-х т. Т. 3. / Ф. Аквинский ; [перевод Еремеева С.И., Юдина А. А.]. – К. : Изд-во ,,Ника-центр”, 2002. – 576 с.

15. Аксенов-Меерсон М. Созерцание Троицы Святой. Парадигма Любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон. – К.: Дух и литера, 2007. – 404 с.

16. Александров И. А. Начала космической философии: Основы методологического познания единого и целостного мира / И.А. Александров. – М.: Изд. И. А. Александров, 1997. – 136 с.

17. Алтухов В. Контуры неклассической общественной теории / В. Алтухов // Общественные науки и современность. – 1992. – № 5. – С. 59 – 72.

18. Ананьїн В.О. Культура як форма існування цінності / В.О. Ананьїн // Суспільство. Держава. Армія: збірник наук. праць. – К.: ВІТІ НТУУ «КПІ», 2009. – Вип. 10–11. – С. 23–31.

19. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів / В. Андрущенко // Філософія освіти: науковий часопис. – 2005. – № 1. – С. 5–17.

20. Андрущенко В.П. Роздуми про освіту: Статті. Нариси. Інтерв’ю / В.П. Андрущенко. – К.: Знання України, 2004. – 804 с.

21. Андрущенко В.П. Майбутнє університетів у контексті протиріч XXI століття: академічний прогноз / В.П. Андрущенко // Філософія освіти: науковий часопис. – 2009. – № 1–2. – С. 7–12.

22. Андрущенко Т.В. Комунікативні чинники толерантності / Т.В. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 51 (№ 9). – С. 497–503.

23. Андрущенко Т.І. Два плани існування естетичного та художнє осмислення «єдиного» / Т.І. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – НПУ ім. М.П. Драгоманова. – № 43. – К., 2011. – С. 243-249.

24. Андрущенко Т.І. Антропоцентричний характер естетичного ідеалу епохи Ренесансу і сучасність / Т.І. Андрущенко // Вища освіта України. – 2007. – № 3. – С. 97-102.

25. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1969. – 860 с.

26. Апокалипсис Баруха // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с. – С.86-91.

27. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Когнитивные основания синергетики / В.И. Аршинов, В.Г. Буданов // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 496 с. – С. 79.

28. Аршинов В. И., Савичева В. Г. Гражданское общество в контексте синергетического похода / В.И. Аршинов, В.Г. Савичева // Общественные науки и современность. – 1999. – № 3. – С. 131-138.

29. Аршинов В., Свирский Я. Философия самоорганизации. Новые горизонты / В. Аршинов, Я. Свирский // Общественные науки и современность. – 1993. – № 3. – С. 59-69.

30. Асмус В. Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус– М.: Высшая школа, 1976. – 543 с.

31. Бакиров В. Социальное познание на пороге постиндустриального мира / В. Бакиров // Общественные науки и современность. – 1993. – № 1. – С. 68-76.

32. Баховен И. Материнское право / И. Баховен // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

33. Бевзенко Л.Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: новые возможности социальных интерпретаций / Л.Д. Бевзенко. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2002. – 437 с.

34. Бейль П. Исторический и критический словар / П. Бейль. – М.: Политиздат, 1968. – Т.2. – С.434.

35. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон . – Терра. Книжный клуб, 2001. – 384 с.

36. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 218 с.

37. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Философия свободного духа. Я и мир объектов / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

38. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ : Астрель : Полиграфиздат, 2010. – 478 с.

39. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев. – М. : Прогресс - Традиция, 2000. – 258 с.

40. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М. : Мир книги ; Литература, 2006. – 416 с.

41. Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М. : ООО ,,Издательство АСТ", 2004. – 333 с.

42. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.

43. Бердяев Н.А. Эрос и личность / Н.А. Бердяев. Философия пола и любви. – СПб. : Издательский Дом ,,Азбука – класика", 2007. – 224 с.

44. Бех В.П. Человек и Вселенная / В.П. Бех. – Запорожье : Издат. центр, 2007. – 148 с.

45. Бируни А.Р. История Индии / Абу Рейхан Бируни // Избр. произв. Т II. – Ташкент: Изд-во АН Узб. ССР, 1963. – 866 с.

46.Бистрицький Є.К. Ідея культури: виклики сучасної цивілізації / Бистрицький Є.К., Пролив С.В., Кобець Р.В., Зимовець Р.В. – К. : ,,Альтерпрес", 2003. – 192 с.

47. Биховский Б.Э. Тейяр де Шарден // Философский энциклопедический словар / Б.Э. Биховский, Тейяр де Шарден // Гл. ред. Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 672-673. – 840 с.

48. Білик О., Білик Я. Пізнання і його межі в філософії Платона / О. Білик, Я. Білик // Крисаченко В.С., Канак Ф.М., Мостяєв О.І., Теслюк С.С. та ін. Людина: мислення і реальність. – К.: Інститут філософії НАН України, 2001. – 219 с. – С.189-191.

49. Бичко І.В. Софійність діалектичного мислення / І.В. Бичко // Світогляд і духовна творчість. – К., 1993. – С. 3.

50. Блаженный А. Исповедь / А. Блаженный. – М. : Эксмо, 2006. – 528 с.

51. Блауберг И.И. Социально-этическое учение А. Бергсона и его современные интерпретаторы / И.И. Блауберг // Вопросы философии. – 1979. – № 10. – С. 130-137.

52. Богат Е. Что движет солнца и светила / Е. Богат. Очерки : [для ст. шк. возраста] худож. Д. А. Заруба. – К. : Веселка, 1986. – 255 с.

53. Бондаренко В.Д. Религиозная община в современном обществе / В.Д. Бондаренко, А.С. Косянчук, В.В. Фомиченко. – К.: Политиздат Украины, 1988. – 127 с.

54. Бондаренко В.Д. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації / В.Д. Бондаренко, В.Є. Єленський, В.С. Журавський. – К.: Логос, 1996. – 37 с.

55. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Н. Бор. – М.: Изд-во иностр. лит., 1961. – 151 с.

56. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. М.: Мысль, 1975. – 452 с.

57. Бородин Е.Т. Современный философский материализм и синергетика (природное производство) / Е.Т. Бородин // Вестник Московского университета. – 1999. – № 1. – С. 20-37.

58. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания / Ю.Ф. Борунков. – М., 1971.

59. Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории / В.П. Бранский // Общественные науки и современность. – 1999. – № 6. – С. 117-127.

60. Бранский В.П. Теоретические основы социальной синергетики / В.П. Бранский // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – с. 114. – С. 112-129.

61. Бубер М. Затмение Бога / М. Бубер // Два образа веры. – М.: ООО “Фирма “Издательство АСТ“, 1999. – 592 с. – С.440-541.

62. Булгаков С.Н. Ереси, противные христианству (фрагмент из книги “Православие“) / С.Н. Булгаков // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – С.253 - 259.

63. Булгаков С.Н. О трансцендентном и имманентном / С.Н. Булгаков // Гностики или “О лжеимённом знании“ - К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ – “ИСА“, 1996. – С. 293-300.

64. Булгаков С.Н. Свет невечерний / С.Н. Булаков. Созерцания и умозрения. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 640 с.

65. Бурова И.Н. Развитие проблемы бесконечности в истории науки / И.Н. Бурова. – М.: Наука, 2009. – 178 с.

66. Быховских Б.Э. Шопенгауэр / Б.Э. Быховских. – М.: Мысль, 1975. – 356 с.

67. Василий Великий. Беседы на псалом XLVIII / Великий Василий // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

68. Василькова В.В. Самоорганизация в социальной жизни / В.В. Василькова // Социально-политический журнал. – 1993. – № 8. – С. 22-27.

69. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации) / В.В. Василькова. – Санкт-Петербург: Лань, 1999. – 480 с.

70. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / М. Вебер. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 232-262.

71. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд // Пер. с нем. Под ред. А.И. Введенского. – К.: ТАНДЕМ, 1995. – 368 с.

72. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцедентальный идеализм / В. Виндельбанд. // Культурология. XX век. Антология. – М.: , 1995. – С.57.

73. Винер Н. Кибернетика, ил управление и связь в животном и машине / Н. Винер. – М.: Наука, 1983. – 231 с.

74. Виноград Э.Г. Основы общей теории систем / Э.Г Виноград. – Новосибирск: наука, 1993. – 239 с.

75. Вовк С. Даофізика. Індійський корень / С. Вовк. Книга перша. // Чернівці: Прут, 2005р. – 220с. – Розділ V.).

76. Вовк С.Н., Маник О.Н. Неклассическая методология и многофакторный поход / С.Н. Вовк, О.Н. Маник. – Черновцы: Издательство «Прут», 1996. – 292 с.

77. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. научн. Ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, современный литератор, 2001.- 1312 с.

78. Гегель Г. Сочинения / Г. Гегель. – М., Л., –1935. – Т.VIII – С.48).

79. Генріх Корнелій Агріппа Неттесгеймський. Про сакральну філософію / Г. Корнелій, А. Неттесгеймський // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

80. Гермес Трисмегист. Асклепий / Трисмегист Гермес // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

81. Гермес Трисмегист. Герметический свод / Трисмегист Гермес // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

82. Гете И.В. Западно-восточный диван / И.В. Гете. – М.: Наука, 1988. – 896 с.

83. Гете И.В. Избранные сочинения: Лирика; Западно-восточный диван: Стихотворения / И.В. Гете. – М.: Мир книги, 2007. – 400 с.

84. Гильдебранд Д., Тейяр де Шарден: на пути к новой религии / Д. Гильдебранд, Тефр де Шарден. // Новая вавилонская башня. Избранные философские работы. – СПб. – 1998.

85. Глушко Т.П. Філософія економіки і соціальний прогрес / Т.П. Глушко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія, Політологія. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2006. – Вип. 77. – С. 71–74.

86. Глушко Т.П. Філософія економіки як методологія соціальної модернізації / Т.П. Глушко // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка). Матеріали міжнародної наукової конференції “Людина – Світ

–Культура” (20-21 квітня 2004 року, м. Київ). – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – С. 370–371.

87. Гностики или “О лжеимённом знании“ / Гностики. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с.,

88. Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс. – М.: АСТ, 1999. – 532 с.

89. Гобрих Э. Символические образы. Введение. Цели и границы иконологии / Э. Гобрих // Вопросы философии. – 2001. – №7. – с. 139-148.

90. Голдсмит О. Гражданин мира или Письма китайського філософа проживающего в Лондоне, своїм друзям на Востоке / О. Голдсмит. – М.: Наука, 1974. – 383 с.

91. Гольбах П. Система природи / П. Гольбах. – М.: Иностранная литература, 1940. – С.218.

92. Гомаюнов С. От истории синергетики к синергетике истории / С. Гомаюнов // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2. – С. 99-106.

93. Гоян І.М. Моральний розвиток особистості як комплексна психолого-педагогічна проблема / І.М. Гоян // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – Вип. 6. – Ч. 2. – С.26-37.

94. Гоян І.М. Цінність як детермінанта моральної активності особистості / І.М. Гоян // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – Вип. 7. – Ч.1. – С.53-60.

95. Гоян І.М. До питання про ідентифікацію як механізм регуляції нормативної поведінки / І.М. Гоян // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – Вип. 9. – Ч. 2.- С.48-54.

96. Григорий Нисский. Чаша Гермеса / Г. Нисский. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герменевтическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

97. Григорьева Т.П. Синергетика и Восток / Т.П. Григорьева // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 90-102.

98. Грицанов А.А. Тейяр де Шарден. Новейший философский словар / А.А. Грицанов, Тейр де Шарден. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.

99. Грицанов А.А. Тейяр де Шарден. Эзотеризм / А.А. Грицанов, Тейяр де Шарден. Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, Е.Н. Вежиновец, Т.В. Дабижа, Л.Н. Мосех, С.В. Силков, К.М. Скуратович. – Мн. : Интерпрессервис, Книжный дом, 2002. – 1040 с.

100. Гроф С. За пределами мозга / С. Грофф. Пер. с англ. А. Андриянова, Л. Земской, Е. Смирновой под общей редакцией А. Дегтярёва. Третье изд. – М.: Институт Трансперсональной психологии, Издательство Института Психотерапии, 2000. – 504 с.

101. Гроф С., Джоан Х. Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Х. Джоан, 1977.

102. Гумилев Л.Н. Антисистемы и альбигойская ересь (Фрагменты из монографии “Этногенез и биосфера земли“) / Л.Н. Гумилев // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – С.260-280.

103. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 524 с. – С. 148.

104. Делич Ф. Вавилон и Библия / Ф. Делич. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем. фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

105. Денбиг К. К вопросу об энтропии, беспорядке и дезорганизации / Ф. Делич // Знание – сила. – 1995. – № 9. – С. 44 – 51.

106. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С.148-173.

107. Дживелегов А.К. Блаженный Августин / Бл. Августин. Энхиридион или о Вере, Надежде и Любви. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 416с.

108. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.

109. Досократики. – Мн.: Харвест, 1999. – 748 с.

110. Дидро Д. Философские мысли / Д. Дидро. – М. : Государственное изд-во политической литературы, 1956. – 372 с.

111. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюргейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – с.174-231.

112. Ермичев А.А. Ладья у подножья креста. О проблеме разума у П. Я. Чаадаева / А.А. Ермичев // Вопросы философии. – 2000. – №12. – С. 171-179.

113. Ермоленко М.Т. К критике теоретико-эволюционных основ тейярдизма / М.Т. Ермоленко // История и теория эволюционного учения. – Вып. 3. – Л., 1975. – С. 151-160.

114. Жеребцов А. Тайны алхимиков и секретных обществ / А. Жеребцов. – М.: “Вече“, 1999. – 512 с.

115. Жильсон Э. Философ и теология / Э. Жильсон. – М. : Гендальф, 1994. – 232 с.

116. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западням мире / Е.В. Завадская. – М.: Наука, 1997. – 168 с.

117. Зёдерблом Н. Становление веры в Бога / Н. Зедерблом // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 263-314.

118. Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия / Ф.Ф. Зелинский – К.: СИНТО, 1993. – 128 с .

119. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд / Г. Зиммель. Избранное. Т.1. Философия культуры. – М., 1996. – С. 601-602.

120. Зорин П.Г. На пороге бессмертия / П.Г. Зорин. – СПб. : Невская Перспектива, 2006. – 240 с.

121. Ильенков Э.В. Личность и творчество / Э.В. Ильенков. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 272 с.

122. Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или очерк общей морфологии / В.Н. Ильин // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 56-68.

123. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Наука, 1998.- 368 с.

124. Ильин И.А. Религиозный смысл философии / И.А. Ильин. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – 694 с.

125. Иоанн Сан-Францисский. Избранное / И. Сан-Францисский – Петрозаводск: ,,Святой остров" (Фонд культуры Карелии), 1992 г. – 575 с.

126. Иоганн Скот Эриугена. О разделении природы / Эриуген И.С. // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

127. Исаков А.Н. Этос сознания / А.Н. Исаков, В.Ю. Сухачев. – СПб. : Изд-во С. – Петербургского университета, 1999. – 264 с.

128. Исупов К.Г. Личность и творчество. Уроки М.М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли / К.Г. Исупов. – Т.1. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 7-44.

129. Кайре А. От замкнутого мира к бесконечной Вселенной / А. Кайре. – ,,Логос", 2001. – 288 с.

130. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Ф. Капра. – К.: "София"; М.: ИД "Гелиос", 2002. - 336 с.

131. Капра Фритьоф. Дао физики / Ф. Капра. – К.: "София", М.: ИД "Гелиос", 2002. – 352 с.

132. Капра Фритьоф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Ф. Капра. – К.: "София"; М.: ИД "Гелиос", 2002. – 336 с.

133. Каптен Ю. Л. Основы медитации. – Самара, 1993. - 382 с.

134. Карсавин Л. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) / Л. Карсавин // Гностики или "О лжеимённом знании". – К.: "УЦИММ-ПРЕСС" - "ИСА", 1996. – С. 230 – 252.

135. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре / Э. Кассирер // Культурология. XX век. Антология. – М.: , 1995. – С. 147.

136. Кассирер Э. Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 380-430.

137. Кассирер Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. Пер. с нем. В.Л. Махлина. – М.: РОССПЭН, 2004. – 400 с.

138. Кассирер Э. Опыт о человеке / Э. Кассирер. Пер. А. Муравбева // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С. 3-30.

139. Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.

140. Киселиця С.М. Епістемологічне підґрунтя віри / С.М. Киселиця // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Серія: Філософія. – 2012. – Вип. 11. – С. 406-416.

141. Киселиця С.М. Інтеграція віри у людському бутті / С.М. Киселиця // Гілея: науковий вісник. – 2012. – № 75. – С. 348-351.

142. Киселиця С.М. Категоричний імператив у вимірах життєвої мудрості / С.М. Киселиця // Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. – 2015. – № 11. – С. 69-77.

143. Книга тайн Еноха / Енох. Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с. – С.79-86. – С.85), а також в апокаліпсисі Баруха та іншій релігійній літературі (Апокалипсис Баруха // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с.

144. Князева Е.Н. Международный Московский синергетический форум (некоторые итоги и перспективы) / Е.Н. Князева // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 148-152.

145. Князева Е.Н. Саморефлективная синергетика / Е.Н. Князева // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 99-113.

146. Князева Е. Н. Синергетике – 30 лет. Интервью с профессором Г. Хакеном / Е.Н. Князева // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 53-61.

147. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М.: Наука, 1994. – 229 с.

148. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.

149. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3-20.

150. Князева Е. Н., Курдюмов С.П. Синергетика: начала нелинейного мышления / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Общественные науки и современность – 1993. – № 2. – С. 38-51.

151. Колетт С. История средневековой еврейской философии / С. Колетт. – М.: Мосты культуры, 2003. – 712 с.

152. Котлярова Т.О. Феномен чудотворної ікони та її роль в духовному житті Київської Русі IX – XII ст. / Т.О. Котлярова // Філософія. Політологія: Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. – Київ, 2003. - Вип.55. – С.109.

153. Котлярова Т.О. Ідея “образу та подоби божої в людині” в традиції ісихазму (за Григорієм Паламою) / Т.О. Котлярова // Філософія. Політологія: Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. – Київ, 2002. - Вип.42. – С.77.

154. Котлярова Т.О. Особливості практичного іконоборства в Київській Русі / Т. О. Котлярова // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Матеріали Міжнародної наукової конференції “Людина – Світ – Культура”. – Київ, 2004. – С.623.

155. Кожем’якіна О. Проблема індивідуального сприйняття суспільного досвіду в контексті деяких психоаналітичних та неофрейдистських концепцій / О. Кожем’якіна // Крисаченко В.С., Канак Ф.М., Мостяєв О.І., Теслюк С.С. та ін. Людина: мислення і реальність. – К.: Інститут філософії НАН України, 2001. – 219 с.

156. Корнев В.И. Сущность учения буддизма / В.И. Корнев // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984. – С. 11.

157. Костёрин В. Синергетический эффект крупных городов / В. Костерин // Экономика, финансы, право. – 2000. – № 4. – С . 11-13.

158. Котельников Г.А. Теоретическая и прикладная синергетика / Г.А. Котельников. – Белгород: Бел ГТАСМ: Крестьянское дело, 2000. – 161 с.

159. Котляков В.М. Сохранение биосферы – основа устойчивого развития общества / В.М. Котляков // Вестник РАН. – 1994. – Т. 64. – № 3. – С. 31-39.

160. Красников А.Н. У истоков современного религиоведения / А.Н. Красников. Классики мирового религиоведения // Антология. Т.1. Пер. с англ., нем. фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

161. Кремень В. Тайна православ'я / В. Кремень. – М.: Родное слово, 2008. – 784 с.

162. Крилова С.А. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? / С. Крилова. – К.: Сатсанга, 1999. – 160 с.

163. Крилова С.А. Відчуження як потворність соціального буття людини / С.А. Крилова // Наукові записки київського університету туризму, економіки і права. Серія: «Філософські науки». – Випуск 10. – К., 2011. – С. 171-186.

164. Крилова С.А. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): монографія / С.А. Крилова. – Ніжин: ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2011. – 344 с.

165. Крилова С.А. Гендерні стратегії та цілісність особистості в освітньому просторі: екзистенціальні та соціальні виміри / С.А. Крилова // Філософія освіти: науковий часопис, 2009. – № 1–2 (8). – С. 300–309.

166. Крилова С.А. Гламурність як порушення цілісності людини та суспільства / С.А. Крилова // Totallogy–XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2010. – Вип. 24. – С. 227– 236.

167. Крилова С. А. Категорія «краса» в контексті соціального буття людини / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 49. – С. 286–291.

168. Крилова С.А. Краса в контексті статі та гендеру / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 51.– С. 231–245.

169. Крилова С. А. Краса вчинків як цілісність свободи / С.А. Крилова // Філософія науки: традиції та інновації. Науковий журнал. – СумДПУ ім. А.С. Макаренка. – Суми, 2011. – № 2 (4). – С. 142–150.

170. Крилова С.А. Краса стосунків в освітньому процесі: гендерний контекст / С.А. Крилова // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2011. – Вип. 47. – С. 410–416.

171. Крилова С. А. Краса як єдність і динаміка соціального буття / С.А. Крилова // Актуальні проблеми регіонального управління та місцевого самоврядування. [Матеріали науково-практичної конференції за міжнародною участю]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр АМУ, 2011. – С. 348–350.

172. Крилова С. Любов / С. Крилова // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 348–349.

173. Крилова С. Особистість / С. Крилова // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 457–458.

174. Крилова С.А. Соціальне партнерство як краса відносин у відкритому суспільстві // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Український центр духовної культури, 2011. – Випуск 62. – С. 36–44.

175. Крилова С.А. Соціальні виміри краси: цільність, цілеспрямованість, цілісність / С.А. Крилова // Наукові записки київського університету туризму, економіки і права. – Серія: «Філософські науки». – К., 2011. – Випуск 9. – С. 55–66.

176. Крилова С. Федір Достоєвський: краса врятує світ / С. Крилова // Хамітов Н., Гармаш Л., КриловаС. Історія філософії: проблема людини: Навчальний посібник зі словником. – К.: КНТ, Центр учбової літератури, 2006. – С. 188–190.

177. Крисаченко В.С. Обшири і межі життєдіяльності людини. / Крисаченко В.С., Канак Ф.М., Мостяєв О.І., Теслюк С.С. та ін. Людина: мислення і реальність. – К.: Інститут філософії НАН України, 2001. – 219 с.

178. Крывелев И.А. История религий / И.А. Крывелев. Очерки в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – 415 с.

179. Кудрявцев О.Ф. “Великое чудо человек“ / О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

180. Кудрявцев О.Ф. Василий Великий / О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

181. Кудрявцев О.Ф. Лактанций / О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

182. Кудрявцев О.Ф. Марсилио Фичино / О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

183. Кудрявцев О.Ф. Филон Александрийский / О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

184. Кузь О.М. Топологія соціальної реальності / О.М. Кузь // Гуманітарний вісник ЗДІА, 2012. - № 48. – С. 101-110.

185. Кузь О.М. Репрезентації суб’єктоності в пост сучасності: [монографія] / О.М. Кузь. – Х.: ФОП Лібуркіна Л.М.: ІНЖЕК, 2010. – 312 с.

186. Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба / А.Д. Литман, Е.П. Челышев, Б.С. Ерасов, В.М. Солнцев; Отв. ред. А.Д. Литман, В.М. Солнцев; АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1987. – 271 с.

187. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.

188. Кутырёв В.А. Оправдание бытия / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 15-32.

189. Лактанций. Божественные наставления / Лактанций // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – С.50 – 61.

190. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М., 1994. – С. 369.

191. Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей / Л. Леви-Брюль. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 333-358.

192. Легенький Ю.Г.Культурология изображения (опит композиционного синтеза) [Текст] / Ю.Г, Легенький . – К.: [б. в.], 1995. – 411 с.

193. Легенький Ю.Г. Мир как культура. Культура как мир [Текст]: (очерки дифференц. Культурологи). – К. : НПУ им. М.П. Драгоманова, 2012. – 486 с.

194. Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах / Г.В. Лейбниц. Том 3. – М.: Мысль, 1984. – 734 с.

195. Ленг Э. Становление религии / Э. Ленг. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 46-81.

196. Леон Баттиста Альберти. О семье /А. Леон Баттиста // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

197. Литература древнего Востока: Иран, Индия, Китай, Тексты. - М: МГУ, 1984. – 352 с.

198. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности / Б.А. Лобовик. – К.: Наукова думка, 1986. – 247 с.

199. Лосев А.Ф. Диоген Лаэрций – историк античной философии / А.Ф. Лосев. – М.: Наука, 1981. – 192 с.

200. Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // А.Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 509-514.

201. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.

202. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 678 с.

203. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – К. : Изд-во им. свт. Льва, 2007. – 504 с.

204. Лосский И.О. История русской философии / И. О. Лосский ; [пер. с англ.]. – М. : Высшая школа, 1991. – 480 с.

205. Лютий Т.В. Маргінальність у людському бутті / Т.В. Лютий // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 217–233.

206. Лютый Т.В. Меланхолия / Т.В. Лютый // Философская антропология: словарь; под ред. Хамитова Н. – К.: КНТ, 2011. – С. 204–206.

207. Минева С. Постмодерни дискурси на этиката / С. Минева. – София: Фабер, 2002. – 150 с.

208. Минева С. Пол, идентичность и их биоэтический дискурс / С. Минева // Розвиток ідей біоетики у європейському контексті: Матеріали IV Міжнародного симпозіуму з біоетики. – К.: Сфера, 2006. – С. 141–149.

209. Монтень М. Опыты / М. де Монтень // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

210. Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века / К. Майнцер // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 48-61.

211. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика / Г.Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

212. Макиавелли Н. История Флоренции / Н. Макиавелли. – М.: Наука, 1973. – 654 с.

213. Малинецкий Г.Г. Нелинейная динамика – ключ к теоретической истории? / Г.Г. Малинецкий // Общественные науки и современность. – 1996. – № 4. – С. 98-111.

214. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 358-379.

215. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии / Р. Маретт. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 99-108.

216. Марсилио Фичино. Платоновское богословие о бессмертии душ / Ф. Марсилио // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

217. Мартынов А.В. Исповедимый путь (философские этюды) / А.В. Мартынов. – М.: Прогресс, 1990. – 164 с.

218. Материалисты Древней Греции. – М.: Госполитиздат, 1955. – 238с.

219. Мирча Элиаде. Священное и мирское / Э. Мирча. – М.: АСТ, 1994. – 214 с.

220. Михаленко Ю.П. Идея социального прогресса в философии 17 века и её теоретические источники / Ю.П. Михалекно // Критика буржуазных интерпретаций общественного развития. – М.: ИФАН СССР, 1984. – 576 с.

221. Мозговий І.П. Логіко-раціоналістична систематизація неоплатонізму в тріадологічному вченні Прокла / І.П. Мозговий // Філософські науки. Збірник наукових праць. – Суми: СДПУ ім. А.С. Макаренка, 2001. – 208 с. – С.125-134.

222. Моисеев Н.Н. Естественнонаучное знание и гуманитарное мышление / Н.Н. Моисеев // Общественные науки и современность. – 1993. – № 2. – С. 63-75.

223. Моисеев Н.Н. Системная организация биосферы и концепция коэволюции / Н.Н. Моисеев // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 123-130.

224. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм (Позиция и следствия) / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 112-125.

225. Моисеев Н.Н. Человек во Вселенной и на Земле/ Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 33-45.

226. Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова / М.Д. Муретов. Вступ. Ст. Т.Г. Сидаша – СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2012. – 448 с.

227. Мюллер М. Введение в науку о религии / М. Мюллер. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С. 31-143.

228. Мюллер М. Шесть систем индийской философии М. Мюллер. – М.: Искусство, 1995. – 448 с.

229. Мюллер М. Введение в науку о религии М. Мюллер / Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С.31-143.

230. Назаретян А.П. Интеллект во Вселенной: Истоки, становление, перспективы: очерки междисциплинарной теории прогресса / А.П. Назаретян. – М.: Недра, 1991. – 218 с.

231. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология / А.П. Назаретян. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 239 с.

232. Николаев В. Сравнительная социология А.Р. Рэдклиф-Брауна / В. Николаев // Рэдклиф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. – М.: “КАНОН-пресс-Ц“, “Кучуково поле“, 2001. – 416 с. – С.322-390.

233. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Введение / Г. Николис, И. Пригожин. – М.: Мир, 1990. – 339 с.

234. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музики (Предисловие к Рихарду Вагнеру) / Ф. Ницше. Соч. В 2 Т. – М., 1990. – 246 с.

235. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. / Ф. Ницше. Т.2. – М.: Мысль,1990. – 830 с.

236. Ничипорович А. Человек как участник целостного, саморазвивающегося потока жизни на Земле / А. Ничипорович // Общественные науки и современность. – 1993. – № 6. – С. 98-109.

237. Носова Г. Пізнання: об’єктивне та суб’єктивне / Г. Носова Непізнане пізнання // Крисаченко В.С. , Канак Ф.М., Мостяєв О.І., Теслюк С.С. та ін. Людина: мислення і реальність. – К.: Інститут філософії НАН України, 2001. – 219 с. – С.154-159.

238. Няпинен Л.Я. О значении терминов “организация“ и “самоорганизация“ в современной научной и философской литературе / Л.Я. Няпинен // Учёные записки Тарт. ун-та, 1983. – № 630. – С. 100-117.

239. О Башне Вавилонской // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с.

240. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Искусство, 1991. – 592 с.

241. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы / Х. Ортега-и-Гассет // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С. 205.

242. П’єтро Помпонацці. Трактат про безсмертя душі / П. П’єтро // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

243. Папюс. Каббала или наука о Боге, Вселенной и Человеке / Папюс. – Санкт – Петербург: “Андреев и сыновья“, 1992. – 208 с.

244. П’єр Шантепи де ла Соссе. Учебник по истории религий / С. П. Шантепи. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ.ред. А.Н. Красникова.- М.: Канон+, 1996. – 496 с.

245. Платон. Космогония (Фрагменты из диалога “Тимей“) / Платон // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с. – С.98-123.

246. Платон. Собрание сочинений в 2-х томах / Платон. – Москва.: АСТ, 2000. – Т. 2. – 832 с.

247. Плотин. Против гностиков / Плотин // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – 400 с. – С.170-194.

248. Плутарх. Избранное жизнеописание: В 2-т. Т. 2 / Плутрах. – М.: Правда, 1987. – 606 с.

249. Поджо Браччолини. О ничтожестве человеческого состояния / Б. Поджо // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. –М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

250. Поснов М.Э. До-христианский и вне-христианский гносис / М.Э. Поснов // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – С.13-33.

Поснов М. Э. Христианский гностицизм. Гностицизм века апостольського / М.Э. Поснов // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – С. 149 – 199.

251. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 122– 123.

252. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46-53.

253. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1999. – 268 с.

254. Пригожин И. Наука, разум и страсть / И. Пригожин // Знание – сила. – 1997. – № 9. – С. 44-56.

255. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны: Пер. с древнегреч.; Сост. А.А. Тахо-Годи / Прокл. – М.: Прогресс, VIA, 1993. – 319 с.

256. Радьяр Д. Планетаризация сознания. От индивидуального к целому / Д. Радьяр. – М.: Ваклер, 1995. – 144 с.

257. Раймунд Сабундский. Естественное богословие / Р. Сабундский // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

258. Ренан Э.Ж. Жизнь Иисуса / Э.Ж. Ренан. Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1991. – 398 с.

259. Ренан Э.Ж. Очерки по истории религии / Э.Ж. Ренан. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

260. Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов / У.Р. Смит / Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

261. Рэдклиф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологи / А.Р. Рэдклиф-Браун. – М.: “КАНОН-пресс-Ц“, “Кусково поле“, 2001. – 416 с.

262. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гумманизм. Сумерки богов / Ж.-П. Сартр, Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю. – М. : „Политиздат”, 1990. – 398 с.

263. Сачков Ю.В. Конструктивная роль случая / Ю.В. Сачков // Вопросы философии. – 1988. – № 5. – С. 82-94.

264. Седов Е. Информационно – энтропийные свойства социальных систем / Е. Седов // Общественные науки и современность . – 1993. – № 5. – С. 92 – 100.

265. Седов Е. Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве / Е. Седов. – М.: Проргресс-Традиция, 2002. – 496 с.

266. Сирин И. О божественних тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / И. Сирин. Пер. С сирийского, прим., предисл. И посл. Епископа Илариона (Алфеева). – 4-е изд. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 336 с.

267. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике / В.С. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 90–98.

268. Соловьев В. Личность и творчество в оценке русских мыслителей и исследователей / В. Соловьев. Т.2 – СПб. : РХГИ, 2002. – 1072 с.

269. Соловьев В. Смысл любви / В. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М., 1991. – С. 35.

270. Соловьев В. Философское начало цельного знания / В. Соловьев. – Мн. : Харвест, 1999. – 912 с.

271. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве / В. С. Соловьев // Соч. : в 2

т. – Т. 2. – С. 5-170.

272. Спенсер Г. Принципы социологии / Г. Спенсер. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С.5-26.

273. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза. – М.: ООО “Издательство АСТ“, 2003. – 381 с.

274. Спир Ф. Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности / Ф. Спир // Общественные науки и современность. – 1999. - № 5. – С. 152-163.

275. Средневековая Европа глазами современников и историков. Ч. IV. – М.: Интерпракс, 1994. – 583 с.

276. Суфии: Восхождение к истине. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 640 с.

277. Суфии о суфизме: суфийская проза и поэзия. – М.: Присцельс, 1998. – 184 с.

278. Тарасюк Л.С. Целостность человека как основа нравственности / Л.С. Тарасюк // Гуманітарний часопис: зб. наукових праць. – Харків: ХАІ, 2013. – № 1 (38). – С. 72-76.

279. Тарасюк Л.С. Феномен целостности как философско-антропологическая проблема / Л.С. Тарасюк // Научная перспектива: научно-аналитический журнал. – Уфа: Изд-во ООО «Инфинити». – 2013. – № 11 (45). – С. 76-78.

280. Тарасюк Л.С. Актуализация ценностного мышления как проблема целостного мировоззрения / Л.С. Тарасюк // V Всеукраїнська наукова конференція «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси», 21 березня 2015 р. – м. Дніпропетровськ, 2015 р. – С. 150-153.

281. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тейлор. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 27-45 .

282. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тейлор. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573с.

283. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. очерков и ссе: Пер. С фр. / П. Тейяр де Шарден / Сост. И предисл. В.Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553 с.

284. Тиле К. Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем. фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова.- М.: Канон+, 1996. – 496 с.

285. Титаренко Л.М. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение / Л.М. Титаренко. – М.: Наука, 1985. - 552 с.

286. Титаренко Л.М. Древнекитайский філософ Мо Ди, его школа и учение / Л.М. Титаренко. – М.: Наука, 1985. – 552 с.

287. Токарев С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622с.

288. Томазо Кампанелла. Метафізика / Т. Кмпанелла // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

289. Трубецкой С.Н. Начатки гностицизма / С.Н. Трубецкой // Гностики или “О лжеимённом знании“. – К.: “УЦИММ-ПРЕСС“ - “ИСА“, 1996. – С. 34-93.

290. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / А.Н. Уайтхед. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 456 с.

291. Урсул А.Д. Перспективы эволюции государства в модели устойчивого развития / А.Д. Урсул // Общественные науки и современность. – 1996. – №2. – С. 133-144.

292. Урсул А. Д. Природа информации / А.Д. Урсул. – М.: Политизд., 1968. – 287 с.

293. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии души с точки зрения антропологии / Л. Фейербах. Избр. соч. – Т.1. – М. : Наука, 1995. – 190 с.

294. Фейербах Л. Сущность християнства / Л. Фейербах. – М. : Мысль, 1965. – 414 с.

295. Филон Александрийский. Об устроении мира / Ф. Александрийский // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

296. Философия в современном мире (Размышления советских философов о XVIII Всемирном конгрессе в Брайтоне). – М.: Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Сер. “Философия и жизнь“; №11).

297. Философия религии: Хрестоматия / Авт.-сост. В.Е. Данилова. – 2-е. – М.: Флинта, 2013. – 536 с.

298. Флоренский П.А. Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги: “О Духовной истине“ / П.А. Флоренский // Столп и утверждение истины. – М., 1990. Т.1 (II).-– С.818.

299. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.

300. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 276 с.

301. Франк С.Л. Философия и религия / С.Л. Франк // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. – С. 319-334.

302. Франческо Петрарка. О средствах против всякой судьбы / Ф. Петрарка // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с. – С.103-109.

303. Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете / Д.Д. Фрезер. – 2-е изд., испр. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1985. – 511 с.

304. Фрезер Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер – М.: Политиздат, 1983.

305. Фрезер Дж. Предисловие к первому изданию “Золотой ветви“ / Дж. Фрезер. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С.82-98.

306. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура. – М., 1992. – С. 30.

307. Фрейд З. Введение в псаихоанализ. Лекции. (Серия “Классики науки”) / З. Фрейд. – М.: Наука, 1989. – 456 с.

308. Фрейд З. Із лекцій по введенню до психоаналізу / З. Фрейд // Студентський меридіан. – 1989. – №11. – С. 68.

309. Фрик Г. Сравнительное религиоведение / Г. Фрик. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 315-332.

310. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Бегство от свободы. Человек для себя. – Мн. : ООО ,,Попурри”, 1998. – 377 с.

311. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу / Э. Фромм. М. : Изд-во : Директ-Медиа, 2008. – 265 с.

312. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм. Пер. А. Дванова. – Москва: Аст, 2010. – 160 с.

313. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм. пер. с англ.; Под. ред. Д.А. Леонтьева. 2-е узд. – СПб.: Азбука, 2002. – 224 с.

314. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии: средние века и современность / Е.А. Фролова. – Москва: Институт философии РАН, 2006. – 199 с.

315. Фоменко К.А. Відчуження як фундаментальна суперечність буття / К.А. Фоменко // Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету: матеріали доповідей звітно-наукової конференції викладачів університету за 2008 рік, 5-6 лютого 2009 року. – К. : НПУ імені М.П. Драгоманова , 2009. – С. 232-235.

316. Фоменко К.А. Онтологія самовідчуження в релігійному екзистенціалізмі Г. Марселя / К.А. Фоменко // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XXVI Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк : ІПШІ «Наука і освіта» , 2009. – С. 407-408.

317. Фоменко К.А. Дуалізм особистісного і суспільного в концепції людини Е. Муньє / К.А. Фоменко // Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2010 року): Матеріали доповідей

та виступів. – К. : Вид.-поліграф. центр «Київський університет» , 2010. – Ч. ІІІ – С. 101-103.

318. Фуко М. Безумие, отсутствие творения / М. Фуко // Фигуры Танатоса: Искусство умирання. Сб. статей. – СПб. : 1998. – С. 141.

319. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции / Ю. Хабермас. – М. : АО „КАМИ” Издательский центр Академия, 1995. – 245 с.

320. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 38.

321. Хайдеггер М. Бытие и время: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

322. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер. Пер. и примеч. А. В. Ахутина и В. В. Бибихина // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-163.

323. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.

324. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 361.

325. Хайдеггер М. Учение Платона об истине / М. Хайдеггер // Историко-философский ежегодник. – М. : Наука, 1986. – С. 255-275.

326. Хаксли О. Двери восприятия. Рай и ад / О. Хаксли. – М. : Изд-во АСТ, 2007. – 220 с.

327. Хамитов Н. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему / Н. Хамитов. – К. : Атика, 2010. – 224 с.

328. Хамитов Н. Уединение и одиночество / Н. Хамитов // Тайна мужского и женского: исцеляющие афоризмы. – К. : КНТ, 2002. – 176 с.

329. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир: Курс лекций / Н. Хамитов. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

330. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир / Хамитов Н., Крылова С. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 264 с.

331. Хамитов Н., Крылова С. Этика. Путь к красоте отношений. Курс

лекций / Хамитов Н., Крылова С. 2-е издание, исправленное и дополненное.– К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2014. – 264 с.

332. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и эстетика. Словарь ключевых терминов / Хамитов Н., С. Крылова, С. Минева – К. : КНТ, 2009. – 336 с.

333. Хамитов Н.В. Философская антропология: словарь / Под редакцией доктора философских наук, професора Н. Хамитова. 3-е видання, перероблене та доповнене. – К. : КНТ, 2014. – 472 с.

334. Хамітов Н. Інфантильність та зрілість у людському бутті // Філософсько-антропологічні читання'99. – К., 2000. – С. 82-87.

335. Хамітов Н. Історія філософії. Проблема людини та її меж: навчальний посібник зі словником**.** Вступ до філософської антропології як метаантропології. [за ред. Хамітова Н.] / Н. Хамітов., Л Гармаш., С. Крилова, 3-е видання, перероблене та доповнене. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2015. – 396 с.

336. Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології / Н. Хамітов. – К. : Гранослов, 2000. – 320 с.

337. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мысления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга. – М.: Мысль, 1988. – 528 с.

338. Хонигсгейм П. Социология религии: дополнительный анализ религиозных институтов / П. Хонигсгейм // Беккер Г.Б., Босков А. Современная социологическая теория. – М., 1961. – С.511.

339. Хоружий С.С. Творчество о. Павла Флоренского в наши дни / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 2001. – №7. – с.170-177.

340. Хорхе Луис Борхес. Реликт (Фрагмент рецензии на книгу Э. Драуэр "Сабии Ирака и Ирана" / Л.Б. Хорхе // Гностики или "О лжеимённом знании". – К.: "УЦИММ-ПРЕСС" - "ИСА", 1996. – 400с.

341. Хромець В.Л. К вопросу о разграничении религиеведения на теоретическую и истроическую часть / В.Л. Хромець // Программа и тезисы докладов теоретического семинара [«Структура и дисциплинароное деление

религиеведения»] (Киев, 22 апреля 2009 г.) Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова. – Київ, 2009. – С. 8.

342. Хромець В.Л. Структурна класифікація релігії / В.Л. Хромець // Науковий вісник Чернівецького національнго університету: зб. наукових праць. Випуск 512-513. Філософія. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2010. – С. 185-191.

343. Хромець В.Л. Релігієзнавство між традицією та сучасними викликами / В.Л. Хромець // Роль релігії суспільства у формування моральної особистості: Матеріали XXVII Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ІПШІ «Наука і освіта». – 2010. – С. 39-42.

344. Цехмістро І.З. Постмодерн і реляційний холізм у сучасній філософії науки / І.З. Цехмістро // Сучасність. – 1998. – № 9. – С. 91-100.

345. Цикин В.А. Философия самоорганизации сложных систем / В.А. Цикин. – Сумы: СГПУ, 2001 г. – 196 с.

346. Цит. по Литвак М.Е. Из Ада в Рай: Избранные лекции по психологи / М.Е. Литвак. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 448 с.

347. Циценко Г.Б. Аскетизм у контексті християнського анахоретства / Г.Б. Циценко // Науковий Часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наукових праць / ред. рада: В.П. Андрущенко (голова); М-во освіти і науки, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – Вип. 24 (37). – Київ : Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2010. – С. 205 – 212.

348. Циценко Г.Б. Метафізика людського буття у творчості Макарія Єгипетського / Г.Б. Циценко // Віра і розум: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих науковців (11-12 грудня 2010 року). – Львів: Комісія у справах молоді Української Греко-Католицької Церкви, 2010. – С. 151 – 153.

349. Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герменевтическая традиція / Чаша Гермеса. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

350. Чернавский Д.С. О методологических основах синергетики. Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве / Д.С. Чернавский. – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 496 с.

351. Черткова Е.Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) / Е.Л. Черткова // Вопросы философии. – 2001. – №7. – с. 47-58.

352. Шарль де Бовель. Шарль де Бовель де Сен-Кантен его преосвященству Гийому Брисссоне, епископу Лодева / Б. Шарль // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.

353. Швейцер А. Вопрос об историчности Иисуса / А. Швейцер. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

354. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31 – 95.

355. Шеллинг Ф.В. Соч. в 2-х тт. / Ф.В. Шеллинг. – М., 1989. Т.2. – С.250.

356. Шеллинг Ф.В. Философия откровения / Ф.В. Шеллинг. - Т. 2. – СПб.: Наука, 2002. – 480 с.

357. Шестаков В.П. Ернст Гомбрих и венская школа истории искусств // Вопросы философии. – 2001. – №7. – с.129-138.

358. Щербаков А.С. Самоорганизация материи в неживой природе / А.С. Щербаков. – М.: МГУ, 1990. – 110 с.

Щербатской Ф. И Буддийская логика. Введение / Ф. И. Щербатской Избранные труды по буддизму. –М. : Наука, 1988. – С.54 – 111.

359. Щербина-Яковлева Е.Е. Идея существования Бога и современная картина мира / Е.Е. Щербина-Яковлева // Сучасна картина світу: інтеграція наукового та позанаукового знання: Збірник наукових праць. – Суми: Видавничо-виробниче підприємство “Мрія-1” ЛТД, УАБС, 2002. – С. 5-12.

360. Юнг К. Проблемы души нашего времени / К. Юнг. – М. : Прогресс, 2007. – 288 с.

361. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления / К. Юнг. – АСТ, Москва, 1998. – 480 с.

362. Юнг К. О психологии восточных религий и философий / К. Юнг. – М.: Медиум, 1994. – 78 с.

363. Юнг К. Ответ Иову / К. Юнг. – М.: ООО Фирма “Издательство АСТ”, Канон, 1998. – С.120.

364. Юнг К. Проблема души современного человека / К. Юнг. – М. : Прогресс, 1994. – 316 с.

365. Юнг К. Психология и религия / К. Юнг. – М. : АСТ, 2008. – 608 с.

366. Юнг К. Современность и будуще / К. Юнг. – Минск: Университетское, 1992. – 61 с.

367. Юнг К. Феномен духа в искусстве и науке / К. Юнг. – М. : Республика, 1992. – 125 с.

368. Юнг К.Г. Йога и Запад / К.Г. Юнг. Архетип и символ. – М., 1991. – 304 с.

369. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. Сост. И вступ. ст. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

370. Юнг К.Г. Психология и религия / Юнг К.Г. Архетип и символ. Сост. И вступ. Ст. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

371. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия / Юркевич П. // Философские произведения. – М., 1990. – С. 69-103.

372. Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник / П. Юркевич. – К., 2000. – 176 с.

373. Ямвлих Халкидский. О египетских мистериях: Пер. с древнегреч./ Я. Халкидский. – М: АО “Х.Г.С.“, 1995. – 288 с.

374. Янч Э. Самоорганизующаяся Вселенная. Введение и обзор: рождение парадигмы из метафлуктуации / Э. Янч // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 143-157.

375. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политизд., 1994. – 527 с.

376. Abraham Rosman and Paula G. Rubel. The Tapestry of Culture. An Introduction to Cultural Anthropology. Fifth edition / A. Rosman and P.G. Rubel // New York: McGRAW-HILL, INC. – 366 p.

377. Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gessellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie / P.L. Berger. – Frankfurt, 1973. – P. 26.

378. Donat Sebastian. “ES KLANG ABER FAST WIE DEINE LIEDERE“: DIE RUSSISCHEN NACHDICHTUNGEN AUS GOETHES “WEST-ESTLICHEM DIVAN” / S. Donat. – Gottingen: Wallstein Verlag, 2002. — 504 P.

379. Harris, Marvin. Cultural, People, Nature: An Introduction to General Anthropology (7th Edition) / Harris, Marvin. – Boston: Allyn & Bacon, 1997. – 446 p.

380. Jevons F.B. An introduction to the History of Religion / F.B. Jevons. – London: Methuen, 1902. – p. 86 – (P.424).

381. Keynes J.M. “Newton the Man“. In: *Essays in Biography* / J.M. Keynes. – L.: Hart-Davis, 1951. – 412 p.

382. Kindermann H. Meister der Komodie / H. Kindermann. – 1952. – 273 p.

383. Kosuth J. Art after philosophy / J. Kosuth // Studio International. – October, 1969. – P. 134-137.

384. Lippard L. Pop Art / L. Lippard. – N. Y., 1966. – 100 p.

385. Luckman Th. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft / Th. Luckman. – Freiburg, 1963. – P. 20.

386. Mariza G.S. Peirano. The anthropology of anthropology / G.S. Mariza . – Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1981. – 174 p.

387. Murrey Gilbert. Five Stages of Greek Religion. Columbia University Lectures / G. Murrey. – New York.: Columbia University Press, 1930. – P. 16 – S.406.

388. Murrey Gilbert. Five Stages of Greek Religion. Columbia University Lectures / G. Murrey. – New York.: Columbia University Press, 1930. – P. 16– P.406.

389. Pitirim A. Sorokin. The crisis of our age. The social and cultural outlook / F. Pitirim. – N.Y.: Dutton, 1941. – 338 p.

390. Planck M. Scientific Autobiography and Other Papers / M. Planck. – Westport Conn.: Greenwood Press, 1971. – 436 p.

391. Radcliff-Braun A. Structure and Functions in Primitive Society / A. Radcliff-Braun. – London, 1959. – P. 154.

392. Raju P.T. Comparative Philosophy and Spiritual Values: East and West / P.T. Raju // Philosophy East and West. A quarterly of Oriental and comparative thought. University of Hawaii Press, Vol. XIII. – № 3. – 1963. – P. 211-225.

393. Raju R. Introduction to comparative philosophy / R. Raju. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1962. – (Preface, pp. V-VII).

394. The concept of man: a study in comparative philosophy / edited by S. Radhakrishnan and P. T. Raju. – London: George Allen & Unwin, 1960. – 383 p.

395. The Devotional Study Bible. – Zondervan Bible Publisher, 1990. – 111 p. – p. 622-623.