

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЦЕЛКОВСЬКИЙ ГЕННАДІЙ АНАТОЛІЙОВИЧ

УДК2-1:81'38

**МОВНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ: ТЕОРЕТИКО-
МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів та текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Г. А. Целковський

Науковий керівник: Богачевська Ірина Вікторівна, доктор філософських
наук, професор

КИЇВ – 2021

АНОТАЦІЯ

Целковський Г. А. Мовні аспекти дослідження релігії: теоретико-методологічний аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

Мовні питання супроводжують релігієзнавство протягом всієї історії його існування попри те, що мова релігії ніколи не була центральним об'єктом системних досліджень. Фр. Боас, Л. Вітгенштайн, К. Гірц, Вяч. Іванов, М. Мюллер, Е. Сепір, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс, Е. Ліч, О. Потебня, П. Рікер, В. Топоров, Н. Хомські здійснили значний теоретичний внесок у становлення і розвиток релігієзнавства шляхом вивчення культури, зокрема взаємозв'язків релігійної свідомості й мовної картини світу, в міждисциплінарному дискурсі лінгвістики та соціогуманітарних наук.

Використання лінгвістики як джерела теоретико-методологічних інновацій у релігієзнавстві відбувалося в рамках так званого «лінгвістичного повороту», якого зазнала гуманітаристика у ХХ ст. Безпосередній вплив на формування лінгвістичного напрямку в релігієзнавстві, який здійснила філософія мови, зокрема лінгвістична філософія та герменевтична феноменологія, аналітична філософія тощо, залишається майже невідрефлексованим у фаховій науковій думці.

Лінгвістична філософія є продуктом філософії мови (К. Айдукевич) та виступає цілісною методологією, що проголошує аналіз мови одним із найпродуктивніших методів вирішення філософських питань.

Лінгвістична методологія в науках про релігію потребує системного аналізу. Межі її використання в лінгвістичному релігієзнавстві, яке вперше в українському релігієзнавстві виокремила І. Богачевська, постійно розширюються, охоплюючи не лише особливості релігійного тексту та

функціонування мови в етнорелігійній спільноті, але й мовну політику релігійних спільнот і держави.

На сьогодні релігієзнавчих робіт у сфері дослідження мови релігії небагато. В парадигмі лінгвістичного релігієзнавства та близьких до нього теоретичних концепцій працюють: І. Богачевська (лінгвістичне релігієзнавство), А. Десницький (функціонування богослужбових мов), М. Єресько (когнітивно-лінгвістичне релігієзнавство), А. Забіяко (етнолінгвістичне дослідження релігії), Н. Мечковська (соціолінгвістика, психолінгвістика), Л. Филипович (етнологія релігії) та ін.

Дослідники здебільшого не виходять на теоретичний рівень загальнорелігієзнавчих концепцій, залишаючись у межах власних дисциплінарних проєктів. Як наслідок, майже недослідженими залишаються питання функціонування мови в релігії, релігійної мови, мовних особливостей релігії, релігії як мови, типологізації і класифікації мовних явищ у релігії, взаємозв'язку релігії і мови та багато інших у межах предметного поля релігієзнавства.

Потужна присутність лінгвістики в релігієзнавстві протягом історії останнього доводить необхідність наукового аналізу попередніх лінгвістичних теорій релігії, вироблення комплексного погляду на природу таких взаємовідносин, виявлення переваг і недоліків лінгвістичного підходу до релігії.

Всупереч значному теоретичному напрацюванню суміжних гуманітарних дисциплін і розвитку в останні роки теоретико-методологічну базу лінгвістичного релігієзнавства, у вітчизняному релігієзнавчому дискурсі практично відсутні системні дослідження вищезазначеної проблематики.

Відтак, теоретичні й практичні аспекти мовних досліджень релігії потребують комплексного релігієзнавчого аналізу, який у запропонованому ракурсі ще не проводився. Наявність значного масиву філософських і лінгвістичних джерел, а також наукових розвідок спорідненої тематики засвідчує можливість та актуальність здійснення теоретико-методологічного аналізу мовних аспектів дослідження релігії.

Мета дисертаційного дослідження полягає у здійсненні комплексного теоретико-методологічного аналізу лінгвістичних підходів у релігієзнавстві.

Об'єктом дослідження є методологія дослідження релігії.

Предметом дослідження – лінгвістичні стратегії дослідження релігії.

Наукова новизна дослідження полягає у здійсненні комплексного теоретико-методологічного аналізу провідних концепцій вивчення лінгвістичних аспектів буття релігії, що функціонують у релігієзнавчому дискурсі, а також у дискурсі філософії мови та сучасної гуманітаристики в цілому.

У роботі сформульовані положення, осмислення яких набуває якості новизни і виноситься на захист.

Уперше на основі комплексного теоретико-методологічного дослідження лінгвістично орієнтованих стратегій вивчення мовних аспектів буття релігії (міфологічна школа (М. Мюллер), структуралістський проєкт, семіотика релігії, герменевтика релігії, наратологія, дискурс-аналіз, когнітивістика релігії) виявлено їх методологічний потенціал для завершення процесу конституювання лінгвістичного релігієзнавства в дисциплінарній структурі сучасного наукового (академічного) релігієзнавства;

Виявлено філософське підґрунтя вказаних лінгвістично орієнтованих релігієзнавчих стратегій, їх зв'язок із філософськими течіями від часів Просвітництва, німецької класичної філософії, неокантіанства та логічного позитивізму до аналітичної філософії мови та філософії свідомості, при чому у всіх дослідницьких проєктах щодо мови релігії можна виокремити як теїстичний, так і позатеїстичний підходи;

Доводиться, що методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження мовних аспектів вивчення релігії базується на розумінні мови релігії як її концептосфери, онтосемантичного виміру її буття. При чому таке дослідження з необхідністю має бути феноменологічним, оскільки розкриває онтосемантику релігії як похідну від релігійного досвіду, розкриваючи релігієзнавчими засобами специфіку релігійної мови як фіксатора та умови отримання

релігійного досвіду, який неможливо адекватно аналізувати в межах суто лінгвістичних стратегій.

Набуло подальшого розвитку осмислення теоретико-методологічного потенціалу проекту лінгвістичного релігієзнавства, який розуміється як складова дисциплінарної структури академічного релігієзнавства, що експлікувала власний об'єкт дослідження на основі методології лінгвістики та філософії мови, створивши на базі концептуального розуміння онтологічного статусу мови в релігії власну дослідницьку стратегію, яка дозволяє заповнити лакуни філософських та лінгвістичних досліджень мовних явищ у релігійному комплексі.

Розуміння принципів відмінностей між лінгвістичними та релігієзнавчими дослідженнями мови релігії (лінгвістичним релігієзнавством), які лежать у площині різної концептуалізації поняття «мова релігії», яке має в цих підходах різний епістемологічний статус, зумовлюючий специфіку наукового дискурсу лінгвістики та релігієзнавства.

Уточнено процес формування концепції мови релігії і засоби її аналізу в межах аналітичної філософії релігії та в її конфесійному варіанті – реформованій (реформістській) епістемології (проект Е. Плантаґи), яка спрямована на виявлення епістемологічного статусу положень релігійної віри; розуміння функцій мови в когнітивних процесах вербалізації релігійного досвіду, зокрема в межах концепції «supernatural being» (Дж. Баррет); теоретичні підвалини вивчення онтосемантичного процесу вербалізації релігійного досвіду особистості та фіксації духовного досвіду суспільства в межах окремих релігійних традицій.

Ключові слова: мова релігії, лінгвістичне релігієзнавство, теорія і методологія релігієзнавства, релігійна мова, аналіз мови релігії, аналітична філософія релігії, реформована епістемологія, когнітивістика релігії.

ANNOTATION

Tselkovskyi G. A. Language aspects of the study of religion: theoretical and methodological analysis. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

Dissertation for the degree of the candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.11 – religious studies. – National Pedagogical Dragomanov University. Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

Language issues have accompanied religious studies throughout its history, despite the fact that the language of religion has never been a central object of systematic research. Fr. Boas, N. Chomsky, C. Geertz, Vyach. Ivanov, E. Leach, K. Levi-Strauss, L. Levy-Bruhl, M. Müller, E. Sapir, O. Potebnya, P. Ricœur, V. Toporov, L. Wittgenstein made a great theoretical contribution to religious studies through study of culture, in particular the relationship of religious consciousness and the language picture of the world, in the interdisciplinary discourse of linguistics and socio-humanitarian sciences.

The use of linguistics as a source of theoretical and methodological innovations in religious studies took place within the framework of the so-called "linguistic turn" that the humanities experienced in the twentieth century. The direct influence on the formation of the linguistic direction in religious studies, which philosophy of language, in particular linguistic philosophy and hermeneutic phenomenology, analytical philosophy, etc. carried out, remains almost unreflected in Ukrainian religious studies.

Linguistic philosophy is a product of the philosophy of language (K. Ajdukiewicz) and acts as a holistic methodology, which declares the analysis of language as one of the most productive methods of solving philosophical questions.

Linguistic methodology in religious studies requires systematic analysis. The limits of its use in linguistic religious studies, which was first singled out in Ukrainian religious studies by I. Bogachevska, are constantly expanding, covering not only the peculiarities of the religious text and the functioning of language in the ethno-religious community, but also the language policy of religious communities and the state.

To date, there are few works on religious studies in the field of research on the language of religion. I. Bogachevska (linguistic religious studies), A. Desnytsky

(functioning of liturgical languages), M. Yeresko (cognitive-linguistic religious studies), A. Zabyako (ethnolinguistic study of religion), N. Mechkovska (sociolinguistics, psycholinguistics), L. Filipovich (ethnology of religion) and others work in the paradigm of linguistic religious studies and related theoretical concepts.

Researchers for the most part do not reach the theoretical level of general religious concepts, remaining within their own disciplinary projects. As a result, the functioning of language in religion, religious language, language features of religion, religion as a language, typology and classification of linguistic phenomena in religion, the relationship between religion and language, and many others within the subject field of religious studies are almost unexplored.

The powerful presence of linguistics in religious studies throughout the history of the latter proves the need for scientific analysis of previous linguistic theories of religion, developing a comprehensive view of the nature of such relationships, identifying the advantages and disadvantages of the linguistic approach to religion.

Despite the significant theoretical achievements of related humanities and the theoretical and methodological basis of linguistic religious studies developed in recent years, there are almost no systematic studies of issues addressed in the dissertation in the domestic religious studies discourse.

Therefore, the theoretical and practical aspects of language research of religion require a comprehensive religious studies analysis, which has not yet been conducted in the proposed perspective. The presence of a significant array of philosophical and linguistic sources, as well as scientific research on related topics testifies to the possibility and relevance of theoretical and methodological analysis of the language aspects of the study of religion.

The goal of the dissertation research is to carry out a comprehensive theoretical and methodological analysis of linguistic approaches in religious studies.

The object of the research is the methodology of research of religion.

The subject of the research is linguistic strategies for the study of religion.

The scientific novelty of the research lies in the implementation of a comprehensive theoretical and methodological analysis of the leading concepts of

studying the linguistic aspects of religion, functioning in the discourse of religion studies, as well as in the discourse of philosophy of language and modern humanities in general.

Provisions, which conceptualization is novel, are formulated in the research, and is submitted to the defense.

For the first time, on the basis of a comprehensive theoretical and methodological study of linguistically oriented strategies for studying the language aspects of religion (mythological school (M. Müller), structuralist project, semiotics of religion, hermeneutics of religion, narratology, discourse analysis, cognitive science of religion), the methodological potential for completing the process of constituting linguistic religious studies in the disciplinary structure of modern scientific (academic) religious studies has been identified.

The philosophical basis of these linguistically oriented religious studies strategies, their connection with philosophical traditions from the Enlightenment, German classical philosophy, neo-Kantianism and logical positivism to the analytical philosophy of language and the philosophy of consciousness has been identified. Moreover, in all research projects concerning the language of religion, both theistic and non-theistic approaches can be distinguished.

It is proved that the methodology of philosophical and religious research of linguistic aspects of the study of religion is based on understanding the language of religion as its conceptosphere, the ontosemantic dimension of its existence. Besides, such a study must necessarily be phenomenological, as it identifies the ontosemantics of religion as derived from religious experience, revealing the specifics of religious language as a fixer and a condition for obtaining religious experience, which cannot be adequately analyzed within purely linguistic strategies.

Comprehension of the theoretical and methodological potential of the project of linguistic religious studies was further developed, which is understood as a component of the disciplinary structure of academic religious studies, which explicated its own object of research on the basis of the methodology of linguistics and philosophy of language, creating on the basis of a conceptual understanding of the ontological status

of language in religion its own research strategy, which allows fill in the gaps in philosophical and linguistic studies of language phenomena in a religious complex.

Understanding the fundamental differences between linguistic and religious studies of the language of religion (linguistic religious studies), which lie in the plane of different conceptualization of the notion of «language of religion», which in these approaches has different epistemological status, determining the specifics of scientific discourse of linguistics and religious studies.

The process of forming a concept of the language of religion and the means of its analysis within the analytical philosophy of religion and in its confessional version – reformed epistemology (project of A. Plantinga) has been clarified. The concept is aimed at identifying the epistemological status of the provisions of religious faith; understanding the functions of language in the cognitive processes of verbalization of religious experience, in particular within the concept of «supernatural being» (J. Barrett); theoretical foundations of the study of the onto-semantic process of verbalization of the religious experience of the individual and the fixation of the spiritual experience of society within certain religious traditions.

Key words: language of religion, linguistic religious studies, theory and methodology of religious studies, religious language, analysis of religious language, analytical philosophy of religion, reformed epistemology, cognitive science of religion.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Целковський Г.А. Еволюція аналітичної філософії від агностицизму до теїзму. / Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. 2011. №26. С. 24–33.
2. Целковський Г.А. Религиозный язык в ритуале как космогоническом акте. / Вісник Дніпропетровського університету. 2012. Вип. 22 С. 322–330.
3. Целковський Г.А. Функціонування релігійної мови в контексті суспільно-політичних процесів у сучасній Україні / Вісник Львівського університету. 2021. №36. С. 156–164. <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.36.19>

Статті в іноземних наукових періодичних виданнях:

4. Целковский Г.А. Лингвистические корни религиоведения / Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2014. № 4. С. 97–109.
5. Целковський Г.А. Мовні політики Української православної церкви напередодні Євромайдану / Věda a perspektivy. 2021. № 4. С. 139–152.
[https://doi.org/10.52058/2695-1592-2021-4\(4\)](https://doi.org/10.52058/2695-1592-2021-4(4))

Публікації в інших наукових виданнях:

6. Целковський Г. А. Мова богослужіння Української православної церкви в контексті мовної ситуації / Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку/ За ред. В.Д. Бондаренка та І.М. Мищака. К.:Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2012. С. 401–415.
7. Целковський Г. А. Ценностная роль языка в религии и нации [Електронний ресурс] Релігія в Україні. 2012. URL: <https://www.religion.in.ua>
8. Целковський Г. А. Когнітивно-релігієзнавчий аналіз мови релігії: методологічні засади. Загальноуніверситетська наукова конференція «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету», 9-10 лютого 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів] / [редкол.: В.П. Андрущенко [та ін.]. Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2013. 403 с. С .279-281
9. Целковський Г.А. Релігія вплетена в ландшафт Майдану так, як і в українське суспільство. URL: <http://risu.org.ua/>
- 10.Целковський Г. А. Когнітивне релігієзнавство як проект природничого підходу до релігії. / Гуманітарний корпус. 2021. № 40. С. 140–143.

ЗМІСТ

ВСТУП	12
РОЗДІЛ 1. ЛІНГВІСТИЧНІ АСПЕКТИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ	20
1.1. Лінгвістичний вимір релігії	20
1.2. Дослідження мови релігії на перетині філософії релігії та філософії мови	37
1.3. Концепт «мова релігії»	42
1.4. Релігійний вимір мови	54
Висновки до першого розділу	64
РОЗДІЛ 2. МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ ПРОЄКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВИ РЕЛІГІЇ	67
2.1. Лінгвістика релігії – базова стратегія вивчення мови релігії	67
2.2. Виникнення релігієзнавства в мовознавстві ХІХ століття	72
2.3. Лінгвістичний поворот у релігієзнавстві у ХХ столітті	82
2.4. Когнітивне релігієзнавство – нова стратегія вивчення мови релігії в ХХІ столітті	106
Висновки до другого розділу	118
РОЗДІЛ 3. МОВА РЕЛІГІЇ В КОНЦЕПЦІЯХ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	121
3.1. Витоки аналітичних теорій релігійної мови: Людвіг Вітгенштайн, логічний позитивізм і фальсифікаційний виклик	121
3.2. «Філософські дослідження» і Вітгенштайніанський фідеїзм в аналітичній філософії релігійної мови	130
3.3. Проблема пізнаваності релігійної мови: епістемологія релігії	139
3.4. Теїстична філософія релігійної мови в працях англо-американських філософів ХХ століття	152
Висновки до третього розділу	169
ВИСНОВКИ	171
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	179

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Мовні питання супроводжують релігієзнавство протягом всієї історії його існування попри те, що мова релігії ніколи не була центральним об'єктом системних досліджень. М. Мюллер, Фр. Боас, Е. Сепір, Л. Леві-Брюль, О. Потебня, К. Леві-Строс, П. Рікер, Е. Ліч, К. Гірц, В. Топоров, Вяч. Іванов, Л. Вітгенштайн, Н. Хомські здійснили великий теоретичний внесок у релігієзнавство шляхом вивчення культури, зокрема взаємозв'язків релігійної свідомості й мовної картини світу, в міждисциплінарному дискурсі лінгвістики та соціогуманітарних наук.

Використання лінгвістики як джерела теоретико-методологічних інновацій у релігієзнавстві відбувалося в рамках так званого «лінгвістичного повороту», якого зазнала у ХХ ст. гуманітаристика. Безпосередній вплив на формування лінгвістичного напрямку в релігієзнавстві, який здійснила філософія мови, зокрема лінгвістична філософія та герменевтична феноменологія, аналітична філософія тощо, залишається майже невідрефлексованим в українському релігієзнавстві.

Лінгвістична філософія є продуктом філософії мови (К. Айдукевич) та виступає цілісною методологією, що проголошує аналіз мови одним із найпродуктивніших методів вирішення філософських питань.

Лінгвістична методологія в релігієзнавстві потребує системного аналізу. Межі її використання в лінгвістичному релігієзнавстві, що вперше окреслила І. Богачевська, постійно розширюються, охоплюючи не лише особливості релігійного тексту та функціонування мови в етнорелігійній спільноті, але й мовну політику релігійних спільнот і держави.

На сьогодні релігієзнавчих робіт у сфері дослідження мови релігії небагато. В парадигмі лінгвістичного релігієзнавства працюють: І. Богачевська (лінгвістичне релігієзнавство), А. Десницький (функціонування богослужбових мов), М. Єресько (когнітивно-лінгвістичне релігієзнавство), А. Забіяко (етнолінгвістичне дослідження релігії), Н. Мечковська (філологія і релігієзнавство), Л. Филипович (етнологія релігії) та ін.

Дослідники здебільшого не виходять на теоретичний рівень загальнорелігієзнавчих концепцій, залишаючись у межах власних дисциплінарних проєктів. Як наслідок, майже недослідженими є питання функціонування мови в релігії, релігійної мови, мовних особливостей релігії, релігії як мови, типологізації і класифікації мовних явищ у релігії, взаємозв'язку релігії і мови та багато інших у межах предметного поля релігієзнавства.

Потужна присутність лінгвістики в релігієзнавстві протягом історії останнього доводить необхідність наукового аналізу попередніх лінгвістичних теорій релігії, вироблення комплексного погляду на природу таких взаємовідносин, виявлення переваг і недоліків лінгвістичного підходу до релігії.

Незважаючи на значний теоретичний доробок суміжних гуманітарних дисциплін і розроблену в останні роки теоретико-методологічну базу лінгвістичного релігієзнавства, у вітчизняному релігієзнавчому дискурсі практично відсутні системні дослідження дисертаційної проблематики.

Відтак, теоретичні й практичні аспекти мовних досліджень релігії потребують комплексного релігієзнавчого аналізу, який у запропонованому ракурсі ще не проводився. Наявність значного масиву філософських і лінгвістичних джерел, а також наукових розвідок спорідненої тематики засвідчує можливість та актуальність здійснення теоретико-методологічного аналізу мовних аспектів дослідження релігії.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства історико-філософського факультету Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри богослов'я та релігієзнавства історико-філософського факультету

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Мета дисертаційного дослідження полягає у здійсненні комплексного теоретико-методологічного аналізу лінгвістичних підходів у релігієзнавстві. Мета дисертації конкретизується в наступних **дослідницьких завданнях**:

- з'ясувати стан розробки проблеми в міждисциплінарному науковому дискурсі, охарактеризувати джерельну базу дослідження;
- розробити методологію філософсько-релігієзнавчого дослідження мовних аспектів вивчення релігії;
- виявити особливості розуміння взаємозв'язку мови і релігії у філософських та релігієзнавчих теоріях релігії;
- проаналізувати наявні в релігієзнавчому дискурсі лінгвістичні стратегії;
- розкрити теоретико-методологічний потенціал проекту лінгвістичного релігієзнавства;
- виявити специфіку концепту «мова релігії» шляхом лінгвофілософського аналізу;
- описати процес формування концепції мови релігії та засоби її аналізу в межах аналітичної філософії;
- порівняти лінгвістичні та релігієзнавчі стратегії дослідження мови релігії.

Об'єктом дослідження є методологія дослідження релігії.

Предметом дослідження – лінгвістичні стратегії дослідження релігії.

Теоретико-методологічними засадами дослідження є фундаментальні принципи релігієзнавства (об'єктивності, світоглядного плюралізму, толерантності, конфесійної неупередженості), критичне осмислення ідей і концепцій, що стосуються лінгвістичних аспектів буття релігії, та авторська дослідницька методика, яка обумовлена міждисциплінарним характером дисертації.

Теоретичною основою дослідження став системний підхід до його об'єкта і предмета, оцінка дисциплінарних особливостей дослідницьких проєктів вивчення мовного комплексу релігії.

Для аналізу розвитку концепту «мова релігії», в процесі побудови історіографії досліджуваної проблематики застосовано історичний метод, який уможливив систематизацію процесу формування й розвитку основних концепцій вивчення лінгвістичних аспектів буття релігії в релігієзнавстві, лінгвістиці, філософії та суміжних дисциплінах сучасної гуманітаристики.

Методи аналізу і синтезу використовувалися в процесі дослідження концепцій аналітичної філософії, герменевтики, семіотики та когнітивістики щодо мовного комплексу релігії, а також наукових праць їх представників. Метод абстрактно-логічного аналізу застосовано під час обґрунтування і формулювання авторських оцінок розглянутих дослідницьких проєктів у галузі лінгвістичної філософії та лінгвістичного релігієзнавства.

Джерельну базу дисертації становлять праці класиків релігієзнавства, що сформулювали мовну проблематику в релігієзнавчому дискурсі, роботи філософів, причетних до «лінгвістичного повороту», доробок аналітичної філософії релігії, праці герменевтів, когнітивістів, семіотиків, лінгвокультурологів тощо. Закцентовано дослідницьку увагу на доробку фахівців з України, Білорусі та Росії, які працюють у предметному полі лінгвістичного релігієзнавства.

Наукова новизна дослідження полягає у здійсненні комплексного теоретико-методологічного аналізу провідних концепцій вивчення лінгвістичних аспектів буття релігії, що функціонують у релігієзнавчому дискурсі, а також у дискурсі філософії мови та сучасної гуманітаристики в цілому.

У роботі сформульовані положення, осмислення яких набуває якості новизни і виноситься на захист.

Уперше:

- на основі комплексного теоретико-методологічного дослідження лінгвістично орієнтованих стратегій вивчення мовних аспектів буття релігії (міфологічна школа (М. Мюллер), структуралістський проєкт, семіотика релігії, герменевтика релігії, наратологія, дискурс-аналіз, когнітивістика релігії) виявлено їх методологічний потенціал для завершення процесу конституювання лінгвістичного релігієзнавства в дисциплінарній структурі сучасного наукового (академічного) релігієзнавства;

- виявлено філософське підґрунтя вказаних лінгвістично орієнтованих релігієзнавчих стратегій, їх зв'язок із філософськими течіями від часів Просвітництва, німецької класичної філософії, неокантіанства та логічного позитивізму до аналітичної філософії мови та філософії свідомості, при чому у всіх дослідницьких проєктах щодо мови релігії можна виокремити як теїстичний, так і позатеїстичний підходи;

- доводиться, що методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження мовних аспектів вивчення релігії будується на розумінні мови релігії як її концептосфері, онтосемантичного виміру її буття. При чому таке дослідження з необхідністю має бути феноменологічним, оскільки розкриває онтосемантику релігії як похідну від релігійного досвіду, розкриваючи релігієзнавчими засобами специфіку релігійної мови як фіксатора та умови отримання релігійного досвіду, який неможливо адекватно аналізувати в межах суто лінгвістичних стратегій.

Набуло подальшого розвитку:

- осмислення теоретико-методологічного потенціалу проєкту лінгвістичного релігієзнавства, який розуміється як складова дисциплінарної структури академічного релігієзнавства, що експлікувала власний об'єкт дослідження на основі методології лінгвістики та філософії мови, створивши на базі концептуального розуміння онтологічного статусу мови в релігії власну дослідницьку стратегію, яка дозволяє заповнити лакуни філософських та лінгвістичних досліджень мовних явищ у релігійному комплексі;

- розуміння принципових відмінностей між лінгвістичними та релігієзнавчими дослідженнями мови релігії (лінгвістичним релігієзнавством), які лежать у площині різної концептуалізації поняття «мова релігії», яке має в цих підходах різний епістемологічний статус, зумовлюючий специфіку наукового дискурсу лінгвістики та релігієзнавства.

Уточнено:

- процес формування концепції мови релігії і засоби її аналізу в межах аналітичної філософії релігії та в її конфесійному варіанті – реформованій (реформістській) епістемології (проект Е. Плантаґи), яка скерована на виявлення епістемологічного статусу положень релігійної віри;

- розуміння функцій мови в когнітивних процесах вербалізації релігійного досвіду, зокрема в межах концепції «supernatural being» (Дж. Баррет);

- теоретичні підвалини вивчення онтосемантичного процесу вербалізації релігійного досвіду особистості та фіксації духовного досвіду суспільства в межах окремих релігійних традицій.

Теоретичне і практичне значення дослідження полягає у розширенні дослідницького поля релігієзнавчої науки шляхом поглиблення розуміння природи, сутності та змісту стратегій дослідження лінгвістичних аспектів буття релігії у сучасному релігієзнавчому дискурсі. Концептуальні положення дисертації можуть бути використані для подальших філософсько-релігієзнавчих, лінгвокультурологічних досліджень мови релігії, а також у студіях із філософії мови, когнітивістики, семіотики культури, герменевтики тощо.

Практичне значення дослідження визначається тими можливостями аналізу мовних аспектів конкретних релігійних традицій, які відкриваються завдяки використанню авторських підходів до вирішення поставлених дослідницьких завдань. Запропонований підхід дає можливість оцінювати ефективність наявних у сучасному філософсько-релігієзнавчому та гуманітарному дискурсі стратегій дослідження мовних аспектів релігії в цілому та окремих релігій зокрема. Доцільним є використання матеріалів дослідження в навчальному процесі у викладанні університетських курсів із релігієзнавства,

культурології, лінгвістики, а також спецкурсів для студентів філософських та філологічних спеціальностей.

Зв'язок проблем релігійної мови з проблемами національної духовності та культури робить дисертацію актуальною для широкого кола фахівців гуманітарного профілю. До дисертаційного тексту можуть звернутися також представники відповідних державних установ, засобів масової інформації при вирішенні й висвітленні актуальних проблем, пов'язаних із мовними аспектами буття релігії.

Особистий внесок здобувача Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням. Усі розділи дисертації та наукові статті, подані в списку публікацій, автор написав самостійно (без співавторів). Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації як предмет аналізу, дискусії чи їх подальшого розгортання, мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами.

Апробація результатів дисертаційного дослідження Основні ідеї, тези, положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-теоретичних семінарах та засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: Круглий стіл «Релігія як чинник міжнародних відносин» (Харків, 2011 р.); Summer Seminar in Philosophy of Religion (Grand-Rapids MI, 2011 р.); Міжнародний круглий стіл «Традиція і традиціоналізм» (Донецьк, 2011 р.) Міжнародний круглий стіл «Лінгвістичне релігієзнавство» (Київ, 2012 р.), Всеукраїнська науково-практична конференція «Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку» (Київ, 2012 р.), Звітна наукова конференція викладачів та аспірантів НПУ імені М.П. Драгоманова (Київ, 2013 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Філософія релігії: сучасні підходи і ретроспектива» (Москва, 2012 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Духовні цінності християнства в українській культурі» (Київ,

2013 р.); Міжнародний семінар «Етнологія релігії: теоретичні та прикладні аспекти» (Чернівці, 2013 р.); V Всеукраїнська наукова-практична конференція «Виховання, освіта, менеджмент, філософія, право: історичний аспект» (Євпаторія, 2013 р.); Круглий стіл «До 50-річчя кафедри культурології» (Київ, 2014 р.); Круглий стіл «Релігія та освіта в сучасній Україні» (Київ, 2014 р.); Міжнародна конференція «Філософія і релігія в просторі сучасної культури» (Київ, 2015 р.); XXV Міжнародна наукова конференція «Історія релігії» (Львів, 2015 р.); II Конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі», Чернівці, 2015 р.); Щорічна науково-звітна конференція викладачів кафедри культурології НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, 2016 р.); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Релігієзнавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий та український контекст» (Київ, 2017 р.); Звітно-наукова конференція викладачів, аспірантів і докторантів НПУ імені М.П. Драгоманова «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 2019).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи висвітлені у 10 публікаціях, зокрема: 3 – у фахових виданнях із філософських наук, 2 – в іноземних наукових періодичних журналах, 5 – в інших наукових збірниках.

Структура та обсяг цієї дисертаційної роботи й послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження та впливають із поставленої мети й основних завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел і літератури. Повний обсяг роботи становить 204 сторінки, основна частина дисертації – 178 сторінок, список використаної літератури та джерел нараховує 325 найменувань.

Ключові слова: мова релігії, лінгвістичне релігієзнавство, теорія і методологія релігієзнавства, релігійна мова, аналіз мови релігії, аналітична філософія релігії, реформована епістемологія, когнітивістика релігії, релігійний дискурс, релігійний наратив.

РОЗДІЛ 1

ЛІНГВІСТИЧНІ АСПЕКТИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ

1.1. Лінгвістичний вимір релігії

В історії релігієзнавства питання мови релігії не було центральним або системним. Враховуючи, що наука про релігію виникає в межах філології і мовознавства, даний аспект релігієзнавства потребує теоретико-методологічного аналізу. Науковий доробок Фрідріха Максиміліана Мюллера, його розширення методології історичної компаративістики на нові об'єкти – міфологію і релігію, вважається початком нової гуманітарної науки – релігієзнавства. Але мовні питання були не тільки на початку нової науки, вони супроводжують релігієзнавство протягом всього його існування. Варто назвати ключові імена, які зробили значний теоретичний внесок в релігієзнавство – Фр. Боас, Л. Вітгенштайн, К. Гірц, Вяч. Іванов, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс, Е. Ліч, О. Потебня, П. Рікер, Е. Сепір, В. Топоров, Н. Хомські, – саме шляхом вивчення релігії, людини та культури на міждисциплінарному стику мовознавства та соціогуманітарного комплексу наук існують широкі можливості для всебічного вивчення феномену релігії.

В цьому контексті використання лінгвістики як джерела теоретико-методологічних інновацій у релігієзнавстві не є чимось унікальним, оскільки і антропологія, і соціологія, і психологія, і філософія пережили декілька міцних хвиль впливу лінгвістики на парадигмальні установки релігієзнавства. Фр. Бопп, В. Гумбольдт, М. Мюллер, Ф. де Сосюр, Р. Якобсон, Л. Вітгенштайн, М. Гайдеггер, Е. Касінер, Дж. Лакофф – філософи і лінгвісти, які повертали науки до мови і творили той самий «лінгвістичний поворот».

Розширене тлумачення багатьох культурних явищ як мовних явищ не могло скластися без філософського осмислення феномену мови. Філософія мови зростала протягом останніх сторіч, допоки не стала пояснювальною моделлю

для всіх філософських питань, які на той час існували. І. Кант, В. Дільтей, Ч. Пірс, В Вундт дозволили Е. Касінеру вивести мову як конститутивний інструмент «духовної культури», що виступає посередником між природою та людиною. Відомий вислів М. Гайдеггера «Мова – дім буття» показує, яке місце займала мова для герменевтичної феноменології, в межах якої для П. Рікера, Г.-Г. Гадамера, К. Раннера релігійні явища постають текстом культури або текстом Бога.

Філософія мови у середині ХХ століття породжує лінгвістичну філософію. Як зазначає К. Айдукевич [4] лінгвістична філософія є продуктом філософії мови, оскільки та змогла зробити аналіз мови як один з найпродуктивніших методів розв'язання філософських питань. Лінгвістична філософія виступає цілісною методологічною дисципліною, яка пропонує дивитись крізь призму мовного вираження явищ. У розширеному розумінні лінгвістична методологія достатньо ефективна в усіх сферах соціогуманітарних досліджень. Що стосується філософії, то найбільш потужною лінгвістична філософія виявилась в англосаксонській філософській думці, яка нам відома як аналітична філософія. Ключовою фігурою для цих процесів є Л. Вітгенштайн, який в пізньому етапі своєї творчості розгледів в мові умови людського різноманіття та носія людських світоглядних установок. «Границя моєї мови – границя мого буття» – думка Л. Вітгенштайна співзвучна М. Гайдеггеру [53].

Аналіз мови, як він був закладений Б. Расселом, Дж. Муром, У. Вайтхедом, Л. Вітгенштайном, С. Кріпке і всіма іншими видатними представниками аналітичної філософії, мав дати відповіді на питання природи істинності і можливості пізнання людських висловлювань про світ. Відповідно, аналітична філософія релігії, починаючи від Дж. Хіка, А. Айера, І.Т. Рамзея, Л. Вітгенштайна поставила питання про пізнаванність релігійних тверджень.

Безпосередньо в релігієзнавстві лінгвістична методологія достатньо нове дисциплінарне утворення. В Україні лінгвістичне релігієзнавство пов'язане з ім'ям І. Богачевської. Дослідниця вбачає в лінгвістиці і філології шлях вивчення мовних явищ в межах релігії, в першу чергу особливості релігійного тексту та

функціонування мови в етнорелігійній спільноті. Наразі на пострадянському просторі релігієзнавчих робіт в сфері дослідження мови релігії є невелика кількість. Такими дослідниками є: Д. Пивоваров та М. Єресько (когнітивно-лінгвістичне релігієзнавство), І. Богачевська та І. Остащук (лінгвістичне релігієзнавство), Н. Мечковська та Г. Синило (філологія і релігієзнавство), Н. Бридня та В. Волошин (епістемологія релігії), Л. Филипович (етнологія релігії), А. Забіяко (етнолінгвістичне дослідження релігії), А. Десницький та Ц. Ян (функціонування богослужбових мов), С. Головащенко та Т. Горбаченко (священні тексти).

Для визначення поняття *мова* застосовують різні концепції та теорії. Виокремлюються різні рівні та функції, тому у нашому дисертаційному дослідженні можна покладатися на визначення мови, зроблене В. Беньяміном: «Будь-яке вираження духовного життя людини можна розуміти як певний різновид мови, і таке розуміння, ніби істинний метод, усюди знаходить нові проблемні ситуації. Можемо говорити про мову музики і скульптури, про мову юстиції, в безпосередньому сенсі таке, що не має нічого спільного з тими мовами, якими складені німецькі або англійські судові постанови, про мови техніки, яка не співпадає з професійною технічною мовою. Мова тут вказує принцип, спрямований на повідомлення духовних змістів у відповідних предметах – техніці, мистецтві, юстиції або релігії. Одним словом, будь-яке повідомлення духовних змістів є мовою» [20, с. 7].

В українському релігієзнавчому дискурсі у сфері лінгвістичного дослідження релігії найбільшого значення набули праці Ірини Богачевської, основні ідеї якої викладені в монографії «Християнська нарративна традиція» (2005). Дослідниця розглядає мовні явища, які складають сутнісні компоненти християнського вчення та практики: християнські наративи, локальні дискурси християнства, герменевтичні підходи до Святого писання, які реалізуються в екзегетиці та гомілетичі.

Важливою складовою праці «Християнська нарративна традиція» І. Богачевської є рефлексії над методологією лінгвістичного вивчення релігії,

упровадження в обіг українського релігієзнавства методів лінгвістики, які походять до семіотики, наратології, дискурс-аналізу, та показують шляхи їхнього застосування в релігієзнавстві.

Головною категорією цієї монографії є поняття наративу, яке є одним з центральних понять постмодерністської філософії та протиставляється модерністському розумінні тексту та історії, як об'єктивних реальностей, не залежних від автора та читача. Українська дослідниця розглядає наратив, ґрунтуючись на ідеї Р. Барта, як «виникаюче у контексті оповідання про подію і іманентно пов'язане з інтерпретацією» [30, с. 9]. Дослідник богослужбової мови українського православ'я Ян Ці послуговується концептом «український православний наратив», який постає варіантом наративних традицій християнства, та який тісно пов'язаний з церковнослов'янською мовою та її лексиконом [226, с. 79]. Натомість Н. Райт пропонує наративне богослов'я як епістемологічну модель підходу до розуміння християнства, яке має відповісти на чотири запитання: Хто ми? Де ми? Що не так? Де шукати вихід? Відповіді на ці питання складають християнський світогляд та реалізуються у християнському вченні. [145, с. 179].

В контексті лінгвістичного дослідження релігії І. Богачевська визначає релігійний наратив як «сюжетно-оповідальна форма, яка пропонує сценарій процесу опосередкування, що постійно відбувається між релігійними уявленнями соціального порядку і практикою релігійного життя окремої людини» [30, с. 9]. Таким чином наративний аналіз релігійної традиції приводить до розуміння смислотворення та смислофіксації певної релігійної традиції в певну оповідь, смисл якої розкривається тільки в прочитанні її людиною через релігійну практику.

Встановлення теоретико-методологічного статусу лінгвістичного релігієзнавства українською дослідницею проводиться шляхом виокремлення проблемного поля мовних аспектів буття релігії: релігійна мова, сакральні тексти, лінгвістичні аспекти релігійних практик, релігійна комунікація, релігійний дискурс тощо [30, с. 18]. Така стратегія вивчення релігії полягає у

зміні онтології наукового пізнання, «від механістичної, ньютонівської до дискурсивної», з переорієнтації питання що сказано, до прагматичного виміру мови, питання хто, кому, про що, з якою метою сказав [30, с. 20]? Отже, мова та її аспекти функціонування стають не тільки предметом, а й методом дослідження.

Джерелом теоретико-методологічного розуміння процесу оформлення релігійного досвіду в символічну систему християнства є науковий доробок І. Остащука в монографії «Християнський сакральний символізм». Зasadничою ідеєю праці є концепція розуміння сакральної символіки як засобу передавання духовно-культурної традиції, способу богопізнання та самоусвідомлення [125, с. 6]. Український релігієзнавець проводить розрізнення понять мова релігії та релігійна мова, де перша постає як мови релігійної свідомості, тоді як друга є мовою сакрально-релігійних текстів. Головним концептом дослідження виступає символ, який І. Остащук розкриває як найважливіший засіб кодування та передавання інформації в релігійній комунікації. Символ як «форма виразу і передачі духовного змісту культури через певні матеріальні предмети чи спеціально створювання образи і дії, що виступають як знаки цього змісту» [125, с. 12] стають матеріалом, «цеглинками» мови релігії, та є точками зустрічі людини з божественним в лінгвістичному вимірі. Тоді як вищевказаний релігійний наратив постає оповідальною схемою, яка складається з релігійних символів. І. Остащук, говорячи про співвідношення символу та концепту, що є одним з завдань нашого дисертаційного дослідження, вказує на лінгвокультурологічний характер цього питання [125, с. 26] та відповідає таким чином, що не дивлячись на спільну природу символу і концепту, як концентраторів досвіду, символ має власний зміст, внаслідок чого може вказувати на невербалізовані аспекти буття, тоді як концепт означає концептуалізацію у понятті. Отже, символ це завжди концепт, водночас концепт не завжди є символом. Символічне впорядкування ґрунтується на принципі штучних розривів природного стану неупорядкованості, нерозривності, які стають «джерелами стурбованості» та спрямоване на час та простір [111, с. 44].

Символічна природа релігійного дискурсу та релігійної практики часто вважалася філософами релігії сутнісною рисою буття релігії, особливо це виразно присутнє в «Філософії релігії» Г. Гегеля, для якого релігія є самоусвідомленням духу в символах [54, с. 306]. М. Еліаде розумів вивчення релігійних символів, які нерозривно пов'язані з релігійним досвідом та релігійною концепцією світу, як головне та виключне завдання релігієзнавства, на яке не спроможні лінгвістика, психологія або соціологія [222, с. 335].

Крім функції концептуалізації духовного досвіду в символі, в лінгвістичному релігієзнавстві виокремлюється комунікативна та онтосемантична функції. Як зазначає М. Петрушкевич [128, с. 182] спільний символічний світ уможливорює комунікацію та формування спільності, яка кодує та декодує інформацію. Релігійна комунікація є сутнісною рисою релігійної практики, та виражає її головну ідею – зв'язок з божественною реальністю. Згідно з Г. Меншином, для якого релігія є принципово комунікативним актом: «пережита зустріч зі священним і зворотна дія, визначена цим священним, щодо людини» [152, с. 359]. Але українська дослідниця звертає увагу на соціальні компоненти релігійної комунікації, вказуючи на її інтегративну функцію, яка відтворюється релігійними дискурсами та релігійними ритуалами.

Російська релігієзнавиця М. Єресько концептуалізує поняття мови релігії на основі міждисциплінарного дослідження сенсу буття релігії як інваріанта її культурно-історичних форм у праці «Мова релігії» [79]. Дослідниця пропонує оригінальну онтосемантичну методологію і вибудовує схему когнітивного синтезу онтологічного і семантичного дискурсів мови релігії. Досліджує закономірності релігійного символічного процесу, що формує смисловий простір мови релігії. Аналізує механізми релігійного смислоутворення і способів його онтологізації. Також у своєму дослідженні розглядає проблему субстанціональної основи і сутнісної характеристики релігії.

М. Єресько конструює теоретико-методологічні засади вивчення мови релігії на перетині семіотики та когнітивістики релігії. «Семіотичне релігієзнавство аналізує мову релігії як мовне вираження релігійної свідомості

(релігійні значення, категорії, судження, мова-текст) і мову різноманітних явищ релігійної культури (сакральні символи, тексти, продукти релігійного мистецтва і літератури)» [79, с. 38]. На думку М. Єресько, яка ґрунтується на працях С. Лангера, семантика релігії ширше за мову релігії, оскільки остання виражає дискурсивну сферу буття релігії, тоді як семантика включає презентативний рівень, який може виражатися невербальними засобами, такими як конкретно-чуттєві образи [79, с. 43].

Таким чином, російська дослідниця звертає увагу на зв'язок свідомості та мови, що потребує залучення когнітивістського підходу, який розуміє мову як складний епіфеномен свідомості та є її формою вираження. Вона визначає даний проєкт як ««релігієзнавча когнітологія», що передбачає аналіз принципів організації релігійної свідомості та вимагає теоретичного обґрунтування когнітивної специфіки термінального екзистенціального смислоутворення, способу пізнання, організації та ментального структурування світу. У фокусі її уваги – свідомі і несвідомі рівні семантичного та інформаційного простору релігії, обґрунтування структурних механізмів символізації релігійних смислів» [79, с. 45].

На основі когнітивістського підходу до мови релігії, М. Єресько визначає свій предмет дослідження як «мова релігії, що є способом репрезентації і онтологізації релігійного смислу за допомогою когнітивних механізмів релігійного символічного процесу» [79, с. 57].

Безпосередні витоки лінгвістичного релігієзнавства полягають у наукових працях білоруського лінгвокультуролога Н. Мечковської. Її книга «Мова і релігія» постає як першоджерело для дослідників, які звертаються до проблематики взаємодії мови і релігії. Завдяки Н. Мечковській ці дві макрохарактеристики у точці свого перетину стають об'єктом вивчення, що сприяє виникненню такого проєкту як лінгвістичне релігієзнавство. Релігію та мову Н. Мечковська визнає двома початками людської культури. Відповідно роботи Н. Мечковської ґрунтуються на методології міждисциплінарного утворення – лінгвокультурології.

Лінгвокультурологія, яку представляє Н. Мечковська, виникла на стику лінгвістики і культурології і досліджує прояви культури народу, які відображаються і закріплюються в мові, показує, як культура формує і організовує мислення мовної особистості, мовні категорії і концепти, яким чином здійснюється одна з фундаментальних функцій мови – бути знаряддям створення, розвитку, збереження і трансляції культури.

Сучасна лінгвокультурологія ґрунтується на когнітивній теорії метафори та дозволяє когнітивно обумовлені розбіжності між порівнюваними мовами. Такі відмінності не випадкові і свідчать про специфіку осмислення фрагментів світу тим чи іншим народом. Отже, лінгвокультурологічний підхід до релігії розуміє її особливий вербалізований та концептуалізований світ народу чи певної спільноти. Згідно з Т. Цивьяном «Мовна модель світу в найбільш загальному вигляді є скорочене та спрощене відображення усієї сукупності уявлень про світ в даній традиції, узятих в їхньому системному та операційному аспекті» [209, с. 5]. Отже, релігійна мовна модель світу відображає і системний, тобто дискурсивний вимір релігії, і операційний, тобто практичний вимір.

Важливими поняттями лінгвокультурології є концепти, які А. Вежицька визначає як «ключові слова культури» та пропонує їх аналіз як метод дослідження культури і, відповідно, релігії: «аналізуючи такі центральні точки, навколо яких організовується цілі області культури, ми будемо в змозі продемонструвати загальні організаційні принципи, які надають структуру та пов'язаність культурній сфері у цілому і часто мають пояснювальну силу, що розповсюджується на цілий ряд областей» [44, с. 37].

Так само як і М. Єресько, Н. Мечковська визначає мовні аспекти буття релігії як семіотичні формування. План змісту мови і план змісту релігії – це дві різні моделі світу, тому це дві моделюючі семіотичні системи [118]. Мова виступає оболонкою усіх форм суспільної свідомості, тоді як релігія є історично першою та схематизуючою всі наступні форми свідомості. Роль мови в релігії білоруська дослідниця образно визначає як: «релігія – це область підвищеної уваги до слова» [118, с. 6].

Н. Мечковська виводить декілька суттєвих рис релігійної мови: неконвенційність, фідеїзм, магізм. Неконвенційне ставлення до знаку полягає у принциповому зв'язку слова та речі, які мають онтологічний зв'язок, що протистоїть конвенційній концепції мови, тобто її умовний зв'язок з речами. На принципі неконвенційності ґрунтується принцип фідеїстичного ставлення до слова, тобто наділення його сакральним значенням. Відповідно, промовляння слів, табуйованих або спеціальних, дозволяє впливати на означувальне. Тоді як магічна функція виникає як наслідок неконвенційного ставлення до знаку та його онтологічного зв'язку з предметами. Магічна функція реалізується в заклинаннях, гімнах, промовляннях тощо [118, с. 41].

Дану тезу проілюстровано на прикладі японського міфо-ритуального комплексу, як показує Л. Єрмакова, для японської міфологічної свідомості характерним є «речовість» слова: «для японців <...> слова тотожні речам, а акт номінації прирівнюються до діяння» [80, с. 205].

Джерельною базовою розуміння взаємозв'язку мови, священного тексту та релігійної традиції стали праці Т. Горбаченко (священні тексти), С. Головащенко (біблієзнавство), Г. Синило (Старий Заповіт в історії культури), Л. Єрмакова (японська релігійна література), Т. Єлізаренкова (індуїстські священні тексти), В. Касевич (буддійська мовна картина світу), а також теоретико-методологічними засадами є праці М. Еліаде та А. Ассман.

Розглянемо зв'язок священних текстів та мови в контексті їхнього функціонування в певній релігійній традиції. Релігійна традиція визначається як лінгвістична реальність – комунікативний простір культури, а саме: закарбування та трансляція досвіду від покоління до покоління спочатку усно, тобто міфо-ритуально, потім письмово, тобто через священні тексти. Але священний текст формує не лише ідентичності, а й смисловий універсум, який пронизує собою всі наступні продукти досвіду людства. Наративний аналіз джерел засобами історичної текстології демонструє їхню принципово релігійну матрицю. Аналізуючи Танах, Г. Синило показує особливу функцію релігійного тексту: «Канон стає своєрідною моделлю Всесвіту, що вміщує в себе Бога та

людину, світ у всіх свої різноманітних проявах, людину у всіх сферах свого буття» [160, с. 13].

Особливим виміром функціонування мови релігії є її етноконфесійний вимір. Релігійна мова у її лексично-граматичному вигляді завжди є вернакулярною (етнічною мовою). Зв'язок мови та етносу, мови та ідентичності, мови та конфесій, мови та релігійної традиції розглядається у працях Л. Филипович, А. Забіяко, А. Десницького, Ц. Ян, Р. Халікова, І. Папаяні, І. Бугаєва. Л. Филипович пропонує особливий дослідницький проєкт – «етнологія релігії», яка актуалізує питання взаємозв'язку народу та релігії, відповідно мова, як один з головних атрибутів народу, має подвійний взаємовплив – як з боку релігії, так і з боку етнічного буття. Найбільш яскравим прикладом такого впливу є специфіка функціонування богослужбових мов, конфесійних соціолектів, релігійних стилів.

Як визначають Л. Филипович та О. Горкуша: «У світі все взаємопов'язане та збалансоване певними фундаментальними параметрами метафізичного, онтологічного, гносеологічного, аксіологічного, екзистенційного тощо вимірів буття. Однак ці універсально-фундаментальні параметри завжди визначаються певною мовою в певному культурно-історичному контексті – вони є світоглядними концептами, що набувають власні варіативні смисло-значеннєві обриси. Тому можна сказати, що «Український світ» визначається загалом багатьма параметрами, але він має свою історіографію, він існує завдяки українській мові і ментальності, культурі і традиціям, що обертаються в українському ціннісно-смисловому універсумі (аксіологічний вимір) подієвожиттєвого локусу, який сприймається українською нацією (історично-самосвідомим суб'єктом) як освоєний дім буття» [60, с. 13].

Важливим аспектом етнічного буття релігійної мови є богослужбова мова, яка не збігається з етнічною мовою. Цей аспект розкриває у своїй дисертації Ц. Ян «Богослужбова мова українського православ'я», де специфікою подібної мови є її сакральний статус, або визнання за нею особливих духовних характеристик – «богонатхненності, співвічності, Божим даром» тощо [226, с.

82]. У нашому дисертаційному дослідженні використовується поняття «священна мова», яке є одночасно історичним поняттям, запозиченим з релігійних традицій, так і концептом, який вказує на особливий онтологічний статус певної мови. Як вказує Ц. Ян, особливий статус грецької, арамейської, латинської, церковнослов'янської мов диктувався охоронною, консервативною позицією Церкви, яка переслідувала не одну мету: мати монополію на тлумачення Слова Божого, не допускати викривлення Одкровення при перекладі на національні мови, що призводило до виникнення єресей [226, с. 86]. Як зазначає А. Десницький «Переклад – це завжди діалог культур, діалог людей, діалог епох, тоді як переклад Біблії – це діалог різних підходів до Священного Писання, різних екзегетичних традицій та принципів» [71, с. 111]. Можна вказати, що переклад Біблії національними мовами – це зустріч двох концептосфер, язичницької, не в сенсі релігійної традиції, але як результат досвіду буття даного етносу на цій території, та християнської, як результат юдео-античного синтезу. Отже, локальне, вернакулярне християнство є не викривленням вихідного вчення Ісуса Христа, а є його прочитанням.

Більш детально тема етноконфесійної специфіки функціонування релігійної мови розроблялась у праці А. Забіяко «Категорії святості. Порівняльний аналіз лінгворелігійних традицій», який упроваджує спеціальний термін – лінгворелігійні традиції. Дисциплінарним полем дослідження для А. Забіяко є філософія релігії та філософії мови, зведенням якої є філософія мови релігії. Російський релігієзнавець пропонує стратегію розробки семантичної концепції релігії, предметним полем якої є значення релігійної мови і відповідні концепти, взяті у загальному контексті мисленневого змісту [83, с. 29]. Для релігієзнавства та філософії релігії, як зазначає А. Забіяко, семантичне вивчення релігійної мови є необхідною передумовою семантичного вивчення свідомості – вивчення семантики релігійної мови відкриває шлях до розуміння релігійного дискурсу [83, с. 32]. Лінгворелігійною спільнотою А. Забіяко визначає конфесійні та етноконфесійні громади, яким притаманні власні особливості у семантиці релігійної мови і своя власна конвенційність його використання [83, с.

36]. Відповідно, «категоріями релігійної свідомості є семантичні цілісності, які задають у мисленневому змісті свідомості найбільш загальні та сутнісні релігійні значення» [83, с. 37]. Відтак категорії релігійної свідомості закріплюють у своєму змісті багаторазово повторюваний в індивідуальному духовному житті досвід конструювання специфічно релігійного смислу.

Головним теоретиком лінгвістичного дослідження релігій в російській науковій традиції є Д. Пивоваров, який визначає мову релігії як «безпосередню дійсність релігійної думки в її знаково-символічних формах, то є в вигляді сукупності усних і письмових релігійних текстів, а також мовноопераційних дій з ними» [129, с. 231]. Д. Пивоваров дотримується концепції О. Потебні у розумінні сутності мови релігії, говорячи про процес ототожнення у релігійному мисленні сакральних символів-імен з предметами буденного досвіду, що перетворюється в релігійну міфологію та сакралізує міфи [129, с. 234]. Так само, російський дослідник показує напівштучний характер релігійної мови, оскільки вона постійно знаходиться у процесі доповнення додатковими значеннями та поняттями для вербалізації релігійного досвіду.

Мова релігії на думку Д. Пивоварова є матеріальною оболонкою релігійного мислення, що сприяє подвійній стратегії її дослідження: як вивчення денотатів – того, що позначає, а саме лінгвістичну складову текстів так і конотатів – того, що позначається, тобто релігійні ідеї. Грунтуючись на ідеях А. Тарського про існування об'єкт-мови та суб'єкт мови, як двох форм буття мови, що подібне до ідеї Ф. де Сосюра про мову та мовлення, Д. Пивоваров вказує: Суб'єкт-мова релігії – це індивідуально-суб'єктивний переклад об'єкт-мови релігії, що відбувається в актах мовлення віруючих [129, с. 252]. Отже, повертаючись до вищевказаної дефініції мови релігії за Д. Пивоваровим розуміємо під «мовноопераційними діями» прагматичний вимір мови релігії, тобто мовний процес, що супроводжує релігійний досвід.

В українському релігієзнавстві питання реформованої епістемології та аналітичної філософії релігії актуалізувалося Н. Бриднею та В. Волошиним. Н. Бридня розкриває сутнісні риси аналітичної філософії релігії, яка має

дисциплінарний характер філософської теології та є полем міркування про істинність релігійних тверджень. Як вказує українська релігієзнавиця: «наскрізною темою філософської творчості Е. Плантінги є обґрунтування раціональності теїзму» [35, с. 11]. Таке завдання американський філософ вирішує на основі аналітичної традиції філософування над мовою. Відповідно, аналітична філософія релігії постає як аналіз релігійної мови.

Н. Бريدня також аналізує теоретико-методологічні засади реформованої епістемології, які полягають у встановленні критеріїв істинності не зовнішнім суб'єктом, який сконструював теорію раціональності на основі власної системи переконань, а виникає на основі принципу «виправдання (justification), яке відбувається в результаті належно функціонуючого пізнавального апарату у сприятливому епістемічному середовищі» [35, с. 12]. Таким чином, доробок Н. Бريدні дав змогу розвинути в нашому дослідженні аналіз сутності релігійної мови в аналітичній філософії релігії.

В контексті дослідження реформованої епістемології та аналітичної філософії релігії привертає увагу докторське дослідження В. Волошина «Епістемологія релігії», в якому розглянуто доктринальні, логіко-методологічні засади епістемології релігії та її місце в дисциплінарній структурі релігієзнавства. На основі ідей реформованої епістемології В. Волошин центральним поняттям дослідження ставить концепт «можливий світ» як основу обґрунтування раціональності християнського віровчення. В. Волошин проводить аналіз специфіки релігійних знань з точки зору їх епістемологічного статусу та співвідношення з науковими знаннями.

В. Волошин розуміє епістемологію релігії як складову теоретичного релігієзнавства, оскільки актуалізує питання про природу, джерела, адекватність, цінність релігійного знання з одного боку, та об'єктивацію цього знання в межах релігієзнавства з іншого боку [49, с. 9]. Як вважає дослідник, «проблеми значення понять, застосування теорії класифікування, смислової наповненості висловлювань, джастифікаціонізму, методологічних принципів, пояснення, розуміння, інтерпретації, актуального базису теорії є суто епістемологічними та

виходять за межі філософії мови [49, с. 39]. Ми ж доводимо, що лінгвістичне релігієзнавство не ставить питання про пояснення та інтерпретацію релігійних висловлювань, – така дослідницька стратегія реалізовувалась в межах аналітичної філософії релігії на основі логічного аналізу релігійної мови, а не на основі лінгвістичного аналізу релігії – але лінгвістичне релігієзнавство є базовою дослідницькою стратегією щодо концептуалізації, схематизації та вербалізації релігійного досвіду у релігійних висловлюваннях.

Особливого значення в контексті нашого дослідження набуває аналіз джастифікаціонізму аналітичної філософії релігії, зроблений В. Волошиним щодо аналітичної філософії релігії. В стилі Е. Плантінги він розглядає саму природу критеріїв істинності, раціональності та обґрунтованості висловлювань, намагається відповісти на питання: яким чином речі, які ми не можемо перевірити, є для нас достовірними і чому в цьому статусі ми відмовляємо релігійним реченням. Як, в принципі, і класики аналітичної філософії релігії, В. Волошин вважає, що релігійні речення мають перформативну природу, тобто вони не стверджують фактичне положення речей, а й конституують його, що узгоджуються зі специфікою релігійної мови так, як вказувала Н. Мечковська. На думку В. Волошина, релігійний досвід не стільки підтверджує (заперечує) догмати і релігійні істини, скільки показує, чи адекватний шлях обрав віруючий в межах своєї традиції [49, с. 245].

Невелика кількість досліджень мови релігії в релігієзнавстві зумовлена тим, що дослідники здебільшого не виходять на теоретичний рівень узагальнення в межах науки про релігію, залишаючись в межах власних дисциплінарних проєктів – філології, фольклористики, мовознавства, біблієзнавства та ін. Специфіка релігієзнавчого дослідження мови релігії полягає у всебічному вивченні функціонування мови в релігії, релігійної мови, мовних особливостей релігії, релігії як мови, типологізації та класифікації мовних явищ в релігії, взаємозв'язку релігії й мови.

Важливою складовою такого дослідження є відповідь на питання про можливість мовного вивчення релігії для пояснення релігійних феноменів.

Потужна присутність мовознавства в релігієзнавстві протягом історії останнього, показує необхідність наукового аналізу попередніх лінгвістичних теорій релігії, вироблення комплексного погляду на природу їх взаємин, який дозволить чітко виявити і недоліки лінгвістичного підходу до релігії.

Для ХХ століття характерним є визнання мови як ключа до розв'язання багатьох питань. Але ще до ХХ століття мова була важливою частиною філософських міркувань. І в індійській, і в греко-римській філософії вже в зародковому стані були поставлені питання та можливі варіанти їх розв'язання щодо відношення мови до світу або до мислення. Яка роль мови в мисленні, яка роль мови у пізнанні світу, яка роль мови як носія знань про світ. Вже в постановці головних питань філософії мови ми бачимо основну проблематику, пов'язану з когнітивним аспектом функціонування мови.

У енциклопедичному словнику [318] визначено, що мова є складною знаковою системою, яка виконує наступні функції: комунікативну, когнітивну, експресивну, емоційну. Зводити проблеми мови релігії тільки до когнітивних можливостей мови та когнітивного статусу релігійної мови було б некоректно в контексті комплексного дослідження мови релігії. Власне, функції мови релігії можуть стати певним шляхом розкриття релігієзнавчого розуміння взаємодії мови і релігії. Функціоналістський підхід має право на існування, оскільки він передбачає існування цілісної системи, яка складається зі взаємозалежних і взаємопов'язаних елементів. В такому контекстному середовищі мова виступає як складова релігійної системи.

Власне, в залежності від того чи іншого функціонального прояву мови, ми можемо говорити про певні дисциплінарні проекти. Когнітивна проблематика розкривається в когнітивному релігієзнавстві, логічний аналіз мови релігії в аналітичній філософії релігії, комунікативна сфера аналізується лінгвістикою, символічно-знакова природа – семіотикою тощо.

Для релігієзнавчого аналізу мови релігії головною платформою виступає філософія мови та лінгвофілософія. Починаючи від софістів і Платона, мова визнається як складова філософської проблематики. Давньогрецькі філософи

актуалізували питання, які турбують людство дотепер: питання походження слів, взаємозв'язок мови і мислення, мови і світу, проблема універсалій. Тотожність буття і мислення, логосність світу робили мову певним ключем до розв'язання деяких філософських проблем. Апорії Зенона стали містком між давньогрецькою філософією мови і аналітичною філософією у ХХ столітті, завдяки дослідженням Б. Рассела щодо теорій множин.

Запитування про мову релігії є запитування про існування релігії в мові, про мовне тіло релігії. Взаємозв'язок мови та релігії обумовлений всією історією розвитку людства від появи перших духовних феноменів. Мова виникає раніше за релігію, власне говоримо про людину як про суспільну істоту, але під суспільною істотою приховується істота, що спілкується. Ідея спільного відображається у похідних явищах: спільнота, спільність, спілкування, суспільство. Комунікація розглядається як чинник розвитку людини, що мислить. Антропологічні дослідження показують взаємозв'язок еволюції ділянок мозку, що відповідають за мовлення, з еволюцією людини взагалі. Порівнюючи неандертальця, який був більш досконалою істотою з точки зору біології, з кроманьйонцем, який, відповідно, менш пристосований до середовища, показує більш розвинені в останнього ділянки мозку, що відповідають за мовлення. Такий біологічний подарунок природи людині-кроманьйонцю привів до глобальних наслідків – розвитку людства, оскільки формування людини як біологічної істоти завершилося 40 тис. років тому. В актах комунікації народжувалось людське суспільство, а мова увібрала в себе людський світ.

Людський світ як духовний феномен є ширшим за мову, оскільки мова обмежена у вираженні всіх виявів людського буття, але мова прагне до перероблювання цих проявів. Обмеженість мови чітко розумілась релігійними практиками – дзен-буддійські коани, ісихазм. Мовчання стає умовою іншої комунікації – трансцендентної, тоді як людська мова не випускає з людського світу. Мовчання розглядається як «антимова» або мова іншого порядку.

Розвиток мовних феноменів, розширення бази комунікації приводили до вибухових точок історії людства. Поява систем комунікацій, що відбувалося локальними вибухами – поява ієрогліфів, клинопису, фонетичного письма і, нарешті, сучасної системи літерного письма. Виникнення друкарства – вибух, що мав неабиякий наслідок для розвитку європейської цивілізації. Виникнення та поширення мережі Інтернет – останній вибух, свідками якого ми є, різко розширив комунікацію людства, знявши державні, соціальні бар'єри [116].

Кожен з еволюційних проривів людства на шляху комунікативної інтеграції мав величезний вплив на релігію, що сприяло трансформації, а подеколи до появи нових релігій. Через такі ключові точки в історії релігії, ми бачимо взаємозв'язок та співзалежність мови та релігії. Певним чином релігія нами розглядається як вертикальна та горизонтальна комунікація. Вертикальна комунікація, це зв'язок: людина – Бог, людина – трансцендентне, людина – вічне. Тоді як горизонтальна комунікація: людина – людство, предки – нащадки. Такий лінгвістичний редуціонізм є необхідним для розуміння концепту «мова релігії», оскільки мова релігії виступає інструментом комунікації, що були наведені вище.

Етимологія слова «релігія» класично розглядається саме в вищенаведеному ключі, як акт комунікації. Цицеронівське «благочестя» (*religare*) не потребує розуміння релігії як комунікативного акту, але розглядається як включення людини у державну систему взаємовідносин: «гарний громадянин – благочестивий громадянин». Тоді як Лактанцій звертається до іншого можливого кореня – *liga* (лат. *Ligo* – в'язати), таким чином виводячи термін «релігія» з поняття «зв'язок», «відновлення зв'язку» [108]. Отже, християнська інтерпретація виводить цей термін з комунікативної характеристики. Тут цікавий аспект не просто зв'язку, а «відновлення», що буде показано нижче. «Відновлення зв'язку» є сотеріологічною категорією, але воно має своє вираження і в лінгвістичному вимірі, оскільки обумовлення зв'язку йде за допомогою мов.

1.2. Дослідження мови релігії на перетині філософії релігії та філософії мови

Філософсько-релігієзнавчий аналіз методологій мовного дослідження релігії ставить перед дослідником низку завдань: визначити поняття «мова релігії», розкрити можливості філософії релігії щодо аналізу мови релігії, показати взаємозв'язок філософії релігії та філософії мови.

«Філософський аналіз мови релігії – міждисциплінарний дослідницький напрям, базовими для нього є і філософія релігії, і філософія мови з суміжними їй дисциплінами, предметна галузь філософського аналізу мови релігії лежить у проблемному полі не лише філософії релігії, а й «зовнішньої лінгвістики» [28, с. 26].

Нині в релігієзнавстві фігурують декілька моделей філософії релігії [96]. Філософія релігії як предметна сфера філософії, філософія релігії як філософська теологія, філософія релігії як теоретична частина філософії.

Перший випадок – філософія релігії як галузь філософського знання – відсилає нас до історії філософії, в якій філософія релігії постає як галузеве вчення філософів, які займалися більш широкими питаннями – онтологією, теорією пізнання тощо. Можемо говорити про філософію мови в такому контексті як частину теорії пізнання Бога. Середньовічна проблема універсалій мала онтологічне забарвлення, але ставила питання також про епістемологічний статус слів.

Ю. Кимелєв визначає філософію релігії через функції: «Філософія релігії може, в принципі, спрямовуватися на виконання щодо певних релігієзнавчих дисциплін певних функцій. Це, перш за все, функції змістового синтезу, методологічної рефлексії та аналізу мови» [95, с. 30].

Через визначення функцій Ю. Кимелєв покриває усі три парадигми філософії релігії. Змістовий синтез відсилає нас до П. Шантепі де ла Сосе, який вбачав в філософії релігії синтетичну дисципліну, яка виходила на рівень узагальнень [97], виявлення загальних закономірностей, структуру та генезис релігії. Методологічна рефлексія – те, що А. Красніков назвав метарелігієзнавством, де встановлюється місце та зв'язок релігієзнавства з

іншими науками, та розкривається методологічне підґрунтя науки про релігію. Необхідно додати, що цілком обґрунтованою є критика з боку філософів, яка полягає у тому, що саморефлексія науки можлива тільки власними науковими засобами, в іншому випадку це вже є філософією науки.

Нарешті, третьою функцією Ю. Кимелев визначає аналіз мови релігії. Ю. Кимелев розкриває своє розуміння мови релігії подвійно: релігієзнавчо – «Мова релігії у широкому розумінні слова – це усі мовні компоненти, що використовуються в релігійній теорії та практиці. Як правило, об'єктом філософського дослідження стають лише мовні вираження фундаментальних віроповчальних положень – «вірування» – частіш за все християнської традиції» [95, с. 88]. Вже у другому реченні, Ю. Кимелев підкреслює, що об'єктом філософського дослідження є віроповчальні положення.

Головним завданням філософського дослідження віроповчальних положень є їхній епістемологічний статус: «Релігійна мова використовується не стільки для прямого вираження знання, проголошення віроповчання, скільки для реалізації специфічно релігійних життєпроявів, перш за все таких, як молитва та богослужіння...» [95, с. 86].

«Вірування приймають вираження у формі тверджень або висловлювань. Розуміння мови, якою виражається різноманітні вірування, має ключове значення для повного розуміння самих вірувань, а також є прологом до подальших філософських досліджень і умовою такого дослідження» [95, с. 86].

«Філософсько-релігійне епістемологічне дослідження утворює континуум з філософсько-релігійним лінгвістичним дослідженням. Характерною рисою сучасної філософії релігії є інтенсивне вивчення мови релігії. Можна чітко прослідкувати зв'язок філософського дослідження мови релігії з загальною лінгвістичною орієнтацією сучасної філософії.

Зацікавлення релігійною мовою зумовлено тим, що вона слугує засобом вираження вірувань як релігійного знання про богів, світ та людину. Основне завдання лінгвістичного дослідження, а саме вивчення смислу релігійної мови, логічно передує основним завданням епістемологічного дослідження. В тих

випадках, коли епістемологічне дослідження пов'язане з аналізом мови, лінгвістичне дослідження має інструментальний характер, тобто підпорядковане епістемологічним завданням» [91, с. 37].

Комплексне ґрунтовне дослідження філософії мови релігії здійснив Д. Пивоваров. Він виходить на створення власної теорії – операціоналістської. «Операціоналізм шукає значення знаку не стільки у суб'єкті чи об'єкті, скільки між ними, у схемах практичної або теоретичної діяльності. П. Бріджмен говорить, що значенням терміну є в першу чергу те, що ми вміємо робити з колом речей, які позначені цим терміном; значення є сумою фізичних та розумових операцій. Розширений філософський операціоналізм (Д. Пивоваров, В. Степін та ін.) в операціональному значенні знак виявив також опосередковане предметне значення: позначене терміном поняття опосередковано, через структури операцій, відображає властивості об'єктивної реальності. З цієї точки зору, релігійні поняття (Бог, диво, молитва) сутнісно перш за все згорнуті священні церемоніали у храмах, культові дії кліру та парафіян з сакралізованими об'єктами – особливими книгами, зображеннями, посудом тощо. Значення будь-якого знаку (у тому числі мови релігії) містить в тих чи інших пропорціях об'єктивно-предметний, операціональний і суб'єктивно-оціночний компоненти. В розширеному сучасному трактуванні операціоналізм претендує на діалектичний синтез есенціалізму, номіналізму, концептуалізму і синтаксизму [131, с. 98].

Слідом за К. Тарським, Д. Пивоваров так уявляє структуру функціональної мови: «об'єкт-мова – мовленнєва діяльність – суб'єкт-мова». Виходячи з цієї формули, мова релігії має таку структуру: «Священне писання – конфесійне мовлення – індивідуальна вірувальна інтерпретація». Під «об'єкт-мовою» розуміється комплекс знаків (або окремий знак), який заміщає перш за все об'єктивні зв'язки і відносини у практичній діяльності, а відповідно, те що зрештою позначає й деякі аспекти незалежної від практики матеріальної дійсності. Об'єкт-мовою релігії в першу чергу є бібліотеки, що зберігають тексти священних писаній і документацію конфесійних традицій, а також традиції і

ритуали. «Втягнута» в об'єкт-мову інформація становить собою зв'язану інформацію, яку суб'єкт-мові ще необхідно витягти, піддаючи об'єкт-мову мовленнєвим трансформаціям.

«Суб'єкт-мова релігії – індивідуально-суб'єктивний переклад об'єкт-мови релігії, який відбувся в мовленні віруючих» [131, с. 94].

Через культове мовлення віруючий стає суб'єктом релігійного зв'язку і виконує іманентний діалог з абсолютним буттям. Більшість релігійних сутностей він пізнає спочатку через їх імена, які закладені в об'єкт-мові, потім починає їх по своєму розуміти і на свій лад трактувати. Найбільш оригінальні особисті інтерпретації можуть бути визнані загальноприйнятими та покладені в скарбницю знаків об'єкт-мови релігії, тим самим оновлюючи її [79, с. 94].

Релігійне висловлювання як акт віруючого, що говорить, стає мовленнєвою моделлю предмету цього висловлювання, висловлюючи релігійний предмет в тій чи іншій формі, приписуючи йому ті чи інші властивості, індивідуалізуючи його та класифікуючи. До акту висловлювання мова релігії є тільки можливістю релігійної мови.

Таким чином, операціоналістська модель мови релігії Д. Пивоварова є сполучною ланкою між аналітичною філософією свідомості та когнітивним релігієзнавством. Цей підхід можна застосовувати під час дослідження релігійних явищ, пов'язаних з виникненням нових релігій, оскільки нова релігія, таким чином, постає як суб'єкт-мова, де об'єкт-мовою стає традиція, з якої вона виникає. Це можна побачити на прикладі індуїзму, який через конкретне засвоєння ведичної традиції (об'єкт-мова – веди) стає суб'єкт-мовою.

Зв'язок релігієзнавства з лінгвістикою й філологією не є випадковим збігом обставин на початку становлення релігієзнавства, а принципово характерною рисою існування науки про релігію протягом всієї історії цієї науки. Справа не стільки в філологічних або лінгвістичних здібностях дослідників релігії, скільки в ролі лінгвістики для розвитку релігієзнавства в теоретико-методологічному аспекті.

Ми виокремлюємо наступні «лінгвістичні повороти» у релігієзнавстві – поява порівняльного релігієзнавства, структурна антропологія, семіотика релігії, когнітивне релігієзнавство. Крім того, є те, що ми можемо визначити як лінгвістичні стратегії вивчення релігії: герменевтика релігії, Боасівська школа (гіпотеза Сепіра-Ворфа) дискурс-аналіз, інтерпретативна антропологія К. Гірца, нарративний підхід. Важливим фактом є те, що між натурміфологічною теорією М. Мюллера й лінгвофілософськими ідеями О. Потебні і сучасною когнітивістикою можна простежити пряму спадковість, яка полягає у виведенні зв'язку між мовою і релігією через питання співвідношення свідомості, мислення, мови і світу. Своєю чергою, І. Яблоков виокремлює міфолого-лінгвістичні теорії, центральними в яких є концепції М. Мюллера і К. Леві-Строса.

Зрозуміти методологічну роль лінгвістики в дослідженні релігії неможливо без розуміння того, яким чином така методологія є ефективною в релігієзнавстві і як, в принципі, стався такий перехід від однієї науки до іншої. Тобто, як лінгвістика робить можливим розширення до релігієзнавства, вона все одно залишається в межах свого предмету, тобто мови. Таким чином, є декілька варіантів зв'язку релігії і мови.

Перший варіант – це гомогенність мови і релігії, тобто вони є спорідненими культурними явищами, які розвиваються за схожими закономірностями і вироблення нової методології по дослідженню одного явища дозволяє перенести дану методологію на інше явище.

Другий варіант пропонує розгляд генетичного зв'язку мови і релігії, коли одне є продуктом іншого, тобто релігія визнається продуктом мовних процесів, або мова визнається продуктом релігійних процесів.

Згідно з третім варіантом, релігія безпосередньо виступає мовною системою, яка виконує комунікативні функції. Власне, можна сказати, що в такому варіанті релігія виступає в якості розширеного розуміння мови.

Четвертий варіант пов'язаний з лінгвістичним поворотом і появою аналітичної філософії релігії, для якої аналіз мови релігії є сенсоутворюючою

парадигмою всієї англосаксонської традиції філософування. Але важливо розуміти, що мова релігії в аналітичній традиції філософування виступає як сукупність релігійних тверджень, тобто мова релігії є певною логічною системою релігійних тверджень, яка може мати як когнітивний характер (Е. Плантінга, Н. Волтерсторф), так і нонкогнітивний характер (А. Айер, Д.З. Філліпс).

Наступний, п'ятий варіант, пов'язаний з континентальною традицією герменевтичної феноменології М. Гайдеггера, для якого і мова, і релігії – це форми існування людини.

Останній, шостий варіант, має не загальнометодологічний характер, а виникає як конкретні наукові проекти, і пов'язаний з безпосередніми мовними явищами в самій релігії, і є конкретними проблемами філології або лінгвістики. Такими стратегіями вивчення релігії є: аналіз і критика священних текстів; закономірності функціонування богослужбових і священних мов; релігійні соціолекти і етнолекти; зв'язок етносу, мови і релігії; природа і характер релігійних символів, знаків; метафорична і метонімічна природа міфів і ритуалів; проблема перекладу тощо.

Вищевказані варіанти, звісно, не вичерпують увесь спектр взаємодії лінгвістики і релігієзнавства, позаяк лінгвістичний поворот пропонує у всьому вбачати мову.

1.3. Концепт «мова релігії»

Мова християнства, як і в ширшому випадку – мова релігії, відсилає нас до розширеного розуміння поняття «мова чогось». Цим щось виступає певна сфера людського буття: наука, політика, мистецтво. Інтуїтивно, мислителі використовували поняття «мова релігії» за аналогією до понять «мова науки, мистецтва», маючи на увазі особливий категоріальний апарат, граматику та закономірності використання тієї чи іншої мови [47]. «Мова науки» – це не просто використання специфічних термінів, а встановлення цілої граматики між

цими термінами. Найяскравішим прикладом є математика, як наука з власною мовою. Мова математики стала відправним пунктом для розмірковування над усією проблематикою мови чогось, оскільки поставила ключове питання: якщо речення коректне, значить воно висловлює істину? Але в математиці застосування такого принципу було цілком логічне, оскільки математика не позначає реальні об'єкти, а є ідеальною конструкцією з ідеальною мовою. Власне аналітична філософія постає, коли цей принцип переноситься на наукові, а тим більше, на філософські висловлювання. Аналіз висловлювань на їхню граматичну, семантичну коректність мав виводити на істинність висловлювання і, як наслідок, істину дійсності.

Мова релігії в такому аналітичному ключі постає як система речень – релігійних висловлювань. Аналітики виходили з принципу, що мова не залежить від сфери, яку вона позначає, а володіє іманентною логікою та структурою. Еволюція аналітичної філософії релігії полягала у поступовому розумінні залежності мови релігії від релігії.

Мова мистецтва має свої відмінності від мови науки, як прихід філософів до мови релігії від мови науки, так є особливості з підходу, який виробився на основі аналіз мови мистецтва. Мова мистецтва взагалі відходить від вербальності як ознаки мови і звертається до інших засобів комунікації, невербальних: танок, образ, символ.

Розширене тлумачення мови, те що називається лінгвістичним поворотом, влучно розкривається П. Бергером та Т. Лукманом: «Мова, яку можна визначити як систему словесних знаків, являє собою найбільш важливу знакову систему людського суспільства. <...> Загальні об'єктивації у повсякденному житті підтримуються головним чином за допомогою лінгвістичних позначень. Крім того, повсякденне життя – це життя, яке я поділяю з іншими за допомогою мови. Розуміння мови є істотним для розуміння реальності повсякденного життя. Мова виникає в ситуації віч-на-віч, але може бути і віддаленна від неї. Коріння відокремленості мови – в здатності передавати повідомлення, які безпосередньо не виражають суб'єктивності «тут-і-тепер». Ця здатність характерна не тільки

мові, а й для інших знакових систем, однак складність і величезну різноманітність мови роблять її набагато більше, ніж інші системи, відокремленим від ситуації віч-на-віч (наприклад, система жестів). Я можу говорити про незліченні матерії, які ніколи не були дані мені в ситуації віч-на-віч, включаючи і ті, які я ніколи не переживав і не буду переживати безпосередньо. Так що мова може стати об'єктивним сховищем величезного розмаїття накопичених значень, життєвого досвіду, які можна зберегти в часі і передати наступним поколінням» [23, с. 20].

П. Бергер і Т. Лукман слідує гіпотезі Сепіра-Ворфа у розумінні мови як визначальної системи у сприйнятті світу. Ті аспекти буття людини, що отримують назву, означаються, стають ще одним виміром мовної картини світу. Наприклад, виникнення таких термінів як буллінг, харасмент та інших додає у нашу пізнавальну схему нових нюансів, ба навіть більше, переносити цю схему на минуле, та уможливорює пошуки того самого буллингу або харасменту в Середньовіччі або Античності.

«Сьогодні науковці визнають за мовою конструкторську функцію систем символічних уявлень, які підносяться над реальністю повсякденного життя подібно явищам з іншого світу. Релігія, філософія, мистецтво, наука – найбільш важливі системи такого роду. Назвати їх значить вже сказати, що, всупереч їхній максимальній відірваності від повсякденного досвіду, конструювання цих систем вимагає, щоб вони представляли величезну важливість для реальності повсякденного життя. Мова може не тільки конструювати символи, які вкрай абстраговані від повсякденного досвіду, а й «перетворювати» їх в об'єктивно наявні елементи повсякденному житті. Так що символізм і символічна мова стають істотними елементами реальності повсякденного життя і повсякденного розуміння цієї реальності. Кожен день я живу в світі знаків і символів» [23, с. 71-72]. Ці мовні матриці існування людини з необхідністю призводять до неспівпадіння культурних або релігійних традицій. Питання, яке червоною ниткою проходить через усю історію релігієзнавчої думки «чому існують багато

релігій?» може отримати відповідь «тому що існують різноманітні мовні універсуми!».

«Мова формує лінгвістично позначені семантичні поля і смислові зони. Словник, граматики і синтаксис сприяють організації цих семантичних полів. Таким чином, мова формує схеми класифікації для розрізнення об'єктів за допомогою "роду" (матерії, зовсім відмінної від статі) і числа; формує висловлювання дії і висловлювання існування; показує ступінь соціальної близькості тощо. В рамках створених семантичних полів можна об'єктивувати, зберігати і накопичувати біографічний та історичний досвід» [23, с. 71-72].

Визначення мови як значного фактору існування духовного світу людини, дозволяє нам застосовувати таке визначення на його релігійний вимір та визначити як «мова релігії». Проблема «мови релігії», тобто тих способів, прийомів і засобів, які використовуються в ній для вираження релігійних ідей, образів і уявлень, заслуговує на увагу. Вивчення «мови релігії» в зв'язку з тією деформацією, яку зазнає дійсність в релігійній свідомості, дозволяє поглибити та уточнити багато аспектів гносеологічного аналізу останнього [182, с. 49].

Теоретик лінгвістичного релігієзнавства І. Богачевська розкриває поняття «мова релігії» як таке, що вживається в широкому і вузькому сенсі. У широкому сенсі мова релігії – це комплексна знакова-символічна система, що вміщує, крім виражених смислів вербально, значний діапазон засобів вираження невербально, наприклад, мистецтво, які несуть символічно закодовану інформацію і емоційний вплив. Вербалізована мова становить один з компонентів цієї системи. Поняття «мова релігії» в цьому сенсі можна співвіднести з поняттями «мова науки», як граматики та лексики науки, так і «мова мистецтва», як спосіб опису світу та людських станів, і знаходиться в сфері уваги семіотики. У вузькому сенсі, мова релігії – це усні та письмові тексти, які використовуються в релігійній теорії та практиці, досліджувані головним чином філологічними методами. Застосовується і термін «релігійна мова», і поняття «релігійне використання мови». Найбільш переконливою видається формулювання П. Донована, який визнає можливість говорити й про релігійне використання

мови і про релігійну мову: «краще вираз «релігійний» використовувати не як прикметник, що позначає певний вид мови, а як прислівник, тобто такий, що вказує спосіб, яким змушують працювати мову» [28, с. 27].

«Аналіз релігійної мови сьогодні можливий тільки як міждисциплінарне дослідження на стику філософії, релігієзнавства, лінгвістики і психології, етнології із залученням аналітичних методів цих наук. Дослідження вимагає залучення порівняльно-історичних методів. Конкретні явища релігійної мови досліджуються із застосуванням семіотичного підходу (семантичний і прагматичний аналіз), методів лінгвістичного і літературознавчого аналізу текстів» [28, с. 59].

«У мові релігії, як й у мові загалом, у мовний план передаються передусім високомовірнісні характеристики невербалізованого смислу, пов'язані з попереднім релігійним досвідом суб'єкта й цілями, що він собі ставить. Малоюмовірні, поодинокі та випадкові невербалізовані смислові форми, як правило, практично не вербалізуються, залишаючись у розумовому «фонді» суб'єкта. Індивідуальний містичний досвід людини, що становить психологічний фундамент будь-якої релігії, як явище відмінне від його повсякденної реальності належить до найбільш важко вербалізованих станів людини» [28, с. 46]. Отже, принципова невимовність містичного досвіду змушує релігійну мову насичувати специфічною термінологією, символічною мовою, алегоріями та метафорами.

«Релігійна мова створюється лише спільними зусиллями віруючих. Ця співтворчість надає індивідуальним і неповторним релігійним переживанням суб'єкта певну «об'єктивність», що постійно виникає із співвідношення їх із чужим суб'єктивним досвідом тієї ж природи» [28, с. 46]. Принцип, який потім зустрінемо в Е. Плантінги називається «джастифікація», тобто наш містичний досвід має об'єктивний, достовірний характер, оскільки підтверджується одновірцями.

У мові релігії функціонування слова як вербалізованої думки подвійне. Слово одночасно виступає як глибоко суб'єктивний інструмент самопізнання та пізнання світу та як засіб комунікації та інтеграції віруючих. З одного боку, слово

– поштовх, що викликає у свідомості віруючого невербалізовану розумову активність певного порядку. Сфера та спрямованість цієї активності визначається та спрямовується когнітивною системою віруючого. Недарма сказано: «Спочатку було Слово» (Ів. 1:1). Єдиний спосіб осмислити свій релігійний афект – вербалізувати його, або ж почути слово іншого, і цим відкрити істоту з тими ж потребами, потенційного одновірця» [28, с. 48].

Нарешті, мова релігії є предметом дослідження релігієзнавства, яке використовує комплексний підхід до дослідження цього поняття.

Визначення, яке подається в Академічному релігієзнавстві: «термін «мова релігії» вживається в широкому і вузькому розумінні. У широкому розумінні мова релігії – це знакова система, що включає (крім вербальних) широкий діапазон невербальних (образотворчих, пластичних, музичних і т.і.) засобів передачі символічно закодованої інформації про трансцендентне. Вербалізована мова складає один із компонентів цієї системи. Поняття «мова релігії» у цьому змісті зіставляється з поняттями «мова мистецтва», «мова науки» і знаходиться у сфері уваги семіотики релігії. У вузькому розумінні, мова релігії, сакральна мова – більш вузька, конфесіоналізована внаслідок своєї кодифікації знакова система, що виникає на основі народних мов і виконує в релігійному спілкуванні когнітивну та комунікативну функції» [6, с. 166].

В операційній теорії Д. Пивоварова мова релігії є матеріальною оболонкою релігійної свідомості, безпосередня дійсність релігійної думки в її знаково-символічних втіленнях – у формах усних та писемних сакральних текстів, а також мовнооперативних дій з ними. Думати можна тільки про ті релігійні предмети, які вже зафіксовані мовою релігії. Релігійні терміни головним чином означають чотири групи цінностей: а) абсолютну цінність (Бог); б) цінність межових цілей; в) земні засоби досягнення цих цілей (релігія, віра, культ); г) цінності повсякденного життя, які сакралізовані релігією. Світ як ціле або будь-яка його частина подумки подвоюється в релігійній свідомості на предмети, які сприймаються – знаки та надчуттєві значення цих знаків. Всесвіт та небеса з'являються у свідомості богослова універсальним надтекстом – Книгою, яка

написана Богом, про значення якої належить допитуватися у Святому Писанні [131, с. 97].

В українському релігієзнавстві мовні аспекти релігії ще не набули широкого вжитку, на що вже вказує І. Богачевська, яка вводить лінгвістичний підхід в релігієзнавство, екстраполюючи лінгвістичний підхід до окремої дисципліни «лінгвістичне релігієзнавство».

Українська дослідниця виокремлює проблемне поле лінгвістичного релігієзнавства та розбиває його на наступні групи:

1. «Проблеми релігійної мови, куди входять питання можливості та способів вербалізації містичного досвіду; розгляд мови релігії в цілому й мов конкретних релігій (сакральні, профетичні, святоотцівські, богослужбові тощо); питання їх фонетичної та граматичної кодифікації; принципові питання можливості перекладу сакральних текстів іншими сакральними або профанними (світськими) мовами» [30, с. 17-18]. Для розв'язання цього завдання лінгвістичне релігієзнавство послуговується методами лінгвокультурології та когнітивної лінгвістики, які досліджують онтосемантичний процес релігії та виявляють концептуальний апарат релігійної традиції.

2. «Проблеми сакральних текстів, до яких належать питання кодифікації корпусів сакральних текстів (створення канонів); питання співвідношення Писань та Переказів, захист їх від наступних перекручувань при поширенні та тиражуванні; проблеми формування, розвитку та функціонування наративних традицій конкретних релігій, жанрова система й функції релігійних текстів» [30, с. 17-18]. Тут наука про релігію звертається до порівняльного мовознавства, дискурс-аналізу та наратології, оскільки значення релігійної лексики можуть бути зрозумілі тільки в контексті, який має позалінгвістичний характер

3. «Лінгвістичні колізії релігійних практик; куди входять такі питання як вивчення герменевтичних, екзегетичних і гомілетичних традицій конкретних релігій, семіотика обрядів, ритуалів і культової сфери як текстів певної духовної культури» [30, с. 17-18]. Семіотика релігії, яка розкривається в підрозділі 2.3 є базовою лінгвістичною стратегією дослідження релігії у цілому як мовної

реальності. Релігія уподібнюється до мови та вивчається як система, що має граматичні, прагматичні, синтаксичні прояви.

4. «Проблеми релігійної комунікації, її рівні (вертикальна та горизонтальна) та форми; релігійні мас-медіа та ЗМІ; «лінгвістичне маніпулювання» свідомістю віруючих» [30, с. 17-18]. Комунікативний вимір релігії на сьогодні є одним зі значних об'єктів вивчення, тому що теперішнє існування людини можна визначити як буття у просторі інформації та комунікації.

5. «Проблеми релігійного дискурсу, тобто питання взаємодії релігійної мови та секулярного середовища; функціонування мови релігії в конкретних етно-конфесійних та соціально-історичних контекстах; взаємодія релігійних та національних мов і літератур; взаємовпливи релігійних та фольклорних традицій, тощо» [30, с. 17-18]. Соціолінгвістика та етнолінгвістика, аналізуючи релігійні соціолекти та релігійні стилі мови, виходить на виявлення соціальної природи функціонування мови релігії.

Поділ проблемного поля у І. Богачевської є досить умовним, що має специфіку від функціоналістської установки релігієзнавця. Установка, що розглядає мову не як абстракту статичну сутність (формалізм), а її динамічну функцію мову – текст.

Перше проблемне поле, яке виокремлює лінгвістичний підхід в релігієзнавстві (оскільки поняття «лінгвістичне релігієзнавство» ще потребує легітимації з боку світового релігієзнавства) є – можливість та спосіб вербалізації містичного досвіду, був на слуху ще в радянському релігієзнавстві, а саме в працях радянського релігієзнавця, етнографа Є. Торчинова. Досліджуючи проблему вербалізації містичного досвіду в східних культурах та в християнстві, Є. Торчинов робить висновок про культурний детермінізм вербалізації містичного досвіду [180].

Проблема, яку окреслив у власних працях Є. Торчинов, є актуальною і дотепер. Якщо погодитися з думкою радянського релігієзнавця про ідентичний містичний досвід, який набуває конкретних релігійних проявів тільки у

залежності від соціокультурних вимірів релігії, то це може призвести до релятивізації конкретних історичних форм релігії.

Про неможливість адекватного опису інтроспективних станів людини писали відомі радянські психологи Л. Виготський та О. Лурія [114]. Вони є засновниками у вітчизняній психології дисципліни психолінгвістики, яка є дуже популярною та поширеною в Сполучених Штатах Америки, де ця проблема є розділом аналітичної філософії свідомості (Philosophy of mind).

Якщо екстраполювати ідеї Л. Виготського на проблему вираження містичного досвіду у конкретній мові, то проблема полягає не в тому, що містичний досвід є однаковим, а мовні засоби різними, а в тому, що і містичний досвід може бути різним, тільки мова не здатна виконати функцію стовідсоткового виразника досвіду, оскільки вона не має апарату, який би адекватно описав внутрішні стани.

Висновок, який роблять Є. Торчинов та психологи, ретроспективно пояснює апофатизм у поясненні містичних станів та божественних сутностях. Апофатичне богослов'я, ведичне неті-неті (не то, не то) йдуть від розуміння неможливості вираження містичного досвіду. Діонісій Ареопагіт зрозумів, що адекватніше щодо божественних сутностей стверджувати чим Бог не є. У «Таємничому богослов'ї» світло божественної сутності Ареопагіт називає «божественним мороком», щоб підкреслити неможливість всіх позитивних визначень [72].

В останній час з'явився ще один напрям, який отримав назву «теолінгвістика». «Теолінгвістика (від грец. Theos – Бог і лат. Lingua – мова) – це дисципліна, яка виникла на стику мови та релігії, досліджує прояви релігії, які закріпились та втілились в мові» [52, с. 16-26].

Український лінгвіст, викладач Таврійського університету в Сімферополі А. Гадомський детально описав історію становлення теолінгвістики на Заході. Коротко її можна уявити наступним чином: батьком теолінгвістики вважається Й.-П. ван Ноппен, який пише, що «теолінгвістика намагається описати, як людське слово може бути використано щодо Бога, а також те, яким чином мова

функціонує в релігійних ситуаціях, які не відповідають жорстким стандартам безпосередньої односторонньої комунікації, і які, не дивлячись на це, з іншого боку, співпадають з логікою його опису у відомих формах, таких як метафора або мовних актах» [цит. за 52, с. 16]. «Поширення терміну теолінгвістика, – за думкою А. Гадомського, – є доробком Д. Кристала, який включив його у 1987 році «The Cambridge Encyclopedia of Language». Одночасно з появою вищевказаної енциклопедії на книжковому ринку у Німеччині (1995) теолінгвістика, яка визначається як дисципліна, що досліджує мову біблеїстів, теологів та інших осіб, які займаються теорією релігії і практикуючих віруючих, поступово починає займати місце в німецькому мовознавстві» [52, с. 18].

Автором програмної статті з цієї проблематики став А. Вагнер, який говорив про корисність взаємодії двох наук – теології та лінгвістики. Він також вказував на пробіли в дослідженнях, які провадилися раніше і висував конкретні дослідні проєкти. Наприклад, такі, як мовознавчий аналіз окремих елементів служби Церкви та їх взаємодія, аналіз висловлювань на релігійні теми (наприклад, на тему смерті близької людини), аналіз мови катехізису (у тому числі аналіз мови бесід з підготовки молоді до обряду миропомазання), аналіз архаїчних фраз і синтаксичних структур. Звертаючи увагу на те, що суспільна діяльність священнослужителів багато в чому пов'язана з їх вербальною активністю, дуже важливо і необхідно перерахувати причини, за якими повинні проводитися дослідження, запропоновані А. Вагнером та іншими вченими». Далі А. Гадомський пише про цікавий факт. Виявляється, у 1999 році при Президії Польської академії наук була створена Комісія Релігійної мови. «Діяльність цієї комісії охоплює всі питання, пов'язані з релігійною мовою, а саме: польська мова у костелі, а також за його межами. Існують відповідні нормативні документи, які регламентують діяльність комісії. Що два роки Комісія проводить міждисциплінарні наукові конференції, присвячені різним проблемам вивчення релігійної мови. У 2004 році відбулося VI засідання Комісії. У колі різних питань розглядалися проблема популяризації терміну «теолінгвістика». З доповіддю виступила доктор Е. Кухарська-Дрейсс, яка у процесі обговорення поставленої

проблеми висувала пропозиції використовувати наступні терміни: «теолінгвістика» та її похідні – «теолінгвістичний», «теопоетика», «релігіолінгвістика», «сакролінгвістика» [52].

Американська філософсько-релігієзнавча позиція щодо мови релігії як до сукупності релігійних тверджень є базовою засадою дослідження релігії. Ця позиція розкривається у праці П. Донована «Релігійна мова» [251]. Мова релігії для П. Донована, як послідовник Л. Вітгенштайна, це «релігійний мово-вжиток (religious language-use)», тобто її значення формуються та розшифровуються тільки в релігійній практиці. По друге, релігію П. Донован розуміє як мовну гру: «наразі має бути зрозуміло, що розуміння релігійної мови вимагає ретельного усвідомлення того, в яких ситуаціях його вивчають і використовують» [251. с. 88].

«Якими б засобами не захищався їхній авторитет, священні писання релігій і записані в них слова авторитетних діячів мають бути визнані основними для розуміння релігійної мови. Вони є основним джерелом історій, образів, концепцій і пропозицій, які використовуються для вираження віри про Бога та людський стан. Вони забезпечують найбільшу основу ідей для інтерпретації постійного релігійного досвіду віруючих та їх громад. Але зауваження, що релігійні люди здебільшого беруть свою мову на основі довіри до засновників своїх релігій і священних текстів цих традицій не дозволяє філософам оцінити валідність цієї мови» [251, с. 68]. Релігійна мова засвоюється майже завжди шляхом участі, стежачи за іншими, які знають більше, ніж ми, про те, як діяти далі.

В іншій праці, присвяченій мові релігії, «Розчинення дуалізму» Е. Калмикової [274], де вона актуалізує питання про роль мови у пізнанні дійсності. Працюючи на перетині когнітивістики та аналітичної філософії свідомості, російська дослідниця ставить питання про істину в релігії. З точки зору дуалізму, питання про істинність релігійних тверджень веде або до фундаменталізму, або до релятивізму. Е. Калмикова відшуковує відповідь на це питання у вихідній точці пізнання – оформлення її у мові, та пропонує

тристоронню теоретико-методологічну модель: пізнання на перетині мови, дії та середовища. У релігії мова допомагає привернути увагу людей до речей, яких немає в повсякденних діях, наприклад, прийняття душі або приготування їжі. Релігійна мова дозволяє зробити Бога завжди присутнім у навколишньому середовищі: якщо ми молимося Богу, ми можемо зосередитися на Ньому чи Ній. Але оскільки релігія описує світ у спосіб, який досить далекий від нашої повсякденної діяльності та предметів, які ми в ній зустрічаємо, релігійна мова докладає всіх зусиль, щоб створити й концептуалізувати середовище для дії та привернення уваги. За допомогою оповідань і міфів вона створює простір і вчить людей орієнтуватися в ньому, розрізняти ті чи інші предмети і сили, сприймати ті чи інші відчуття, раніше нерозрізнені. Але оскільки доквілля, включаючи людину, змінюється з часом, змінюється і релігійна мова. Якщо ніхто не може зосередити її увагу на тому, що називається «сома», наприклад, для людей стає неможливим діяти відповідно до цього слова. Це означає, що це поняття відірвано від мережі дій і речей. Єдиний спосіб оживити цю річ – додати її значення до чогось теперішнього, зробивши її синонімом до іншого вживаного слова, або щось винайти заново [274, с. 216].

Таким чином, мова релігії має потрібний характер: комунікативний, сенсоутворюючий, перформативний. Комунікативний вимір полягає у посередницькій функції знаково-символічної системи, що має конвенційний характер. Сенсоутворюючий рівень є результатом онтосемантичного процесу, що втілюється в концептосфері релігії. Перформативний рівень полягає в емотивно-творчому процесі, який призводить до конструювання релігійних об'єктів у релігійному досвіді та є умовою і результатом цього релігійного досвіду.

У понятті мова релігії уособлюється концептосфера релігії, смисло-буттєві структури релігії, що виражають догмати релігійних традицій. Лексикон релігії не зводиться лише до комунікативної функції мови, а є складним комплексом онтосемантичних явищ культури, які виражають базові сенсові категорії буття даної культури та є продуктом духовного релігійної спільноти. Релігійна мова

має особливий епістемологічний статус як обов'язкова умова комунікації з божественною реальністю та фіксації релігійних знань. Епістемологічний статус мови ґрунтується на її принциповій здатності виражати світ людини та встановлювати зв'язок з божественною реальністю.

1.4. Релігійний вимір мови

У ХІХ столітті мова, завдяки В. Гумбольдту, стала розумітися не тільки як «відображення» реальності чи як засіб комунікації, а як «творчий початок», «енергійон» мислення [65, с. 154]. Суголосно з цим твердженням, О. Потебня зазначає: «міф – це тінь мови на свідомості» [139, с. 259]. Початок філологічного «повороту» в соціо-гуманітарних науках, прогрес філологічних знань, відкриття численних стародавніх священних текстів, переклади та їх аналіз, це все уможливило розвиток науки про релігію на нових методологічних засадах. Сьогодні релігієзнавство також час від часу звертається до нових концепцій філософії мови і лінгвістики.

Відношення до мови не лише як засобу комунікації дає розуміння мовних аспектів релігії. Як влучно вказує Р. Соловій, «контекст, культура та мова обмежують наше розуміння Бога, але й роблять його можливим» [163, с. 155]. Комунікативна функція мови релігії має два виміри: вертикальний і горизонтальний: зв'язок з надприродним, між поколіннями, і зв'язок між людьми й народами в процесах релігійної практики. Мова як комунікаційна система, є інструментом для внутрішньорелігійної і міжрелігійної комунікації, але, з іншого боку, мова має такий самий статус як і релігія, тобто є семиотичною системою. Мова релігії – знаково-символічна система, яка виконує комунікаційну, когнітивну і семиотичну функції.

Переконання, що вивчення мови релігії дуже часто полягає тільки у лінгвістичних або філологічних аспектах її буття не зовсім коректне. Хоча мова та її явища є лінгвістичними об'єктами дослідження, у ХХ столітті лінгвістика вийшла на екстралінгвістичний рівень постановки проблеми про

взаємообумовленість культури, мови і релігії. Так само, аналіз та дослідження штучних або мертвих, спеціальних мов, які не мають вернакулярного характеру, а мають застосування лише в релігійній практиці, тоді виникає питання про символічний статус священних мов. Розмежування на священні або сакральні мови має оказіональний характер, тому більш відповідним є поняття священна мова, оскільки це визначає не тільки ставлення людини до неї, а й її зв'язок з божественною реальністю.

Дослідження релігійної мови має міждисциплінарний характер та здійснюється на перетині філософії, антропології, лінгвістики, психології, когнітології тощо. Сучасний релігієзнавець, як науковець, що послуговується різноманітним методологічним апаратом, не задовольняється якоюсь однією методологією дослідження мови релігії. Але, необхідно зазначити, що перед релігієзнавцем стоять різні конкретні завдання у вирішенні питання про сутність релігійної мови. Для нашого дослідження головним завданнями є виявлення теоретико-методологічного потенціалу лінгвістичного підходу до вивчення релігії.

Вихід за межі партикулярних завдань лінгвістики, які локалізовані у дослідження мовних явищ, при дослідженні мови релігії сприяє зверненню до філософії мови. Тому що питання співвідношення мови та культури, мови та мислення, мови та свідомості не можуть бути розв'язаними в межах лінгвістики. Відповідно, з релігієзнавчої точки зору, постає питання про співвідношення мови та релігійної традиції, мови та релігійного досвіду, мови та релігійної свідомості.

Природним є звернення до філософії мови та філософії свідомості при дослідженні мови релігії, оскільки ще В. Гумбольдт стверджував про діяльну роль мови у формуванні уявлень про навколишній світ. Що набуло свого подальшого розвитку у відомій гіпотезі Е. Сепіра та Б. Ворфа, яка протягом ХХ століття зазнавала підйоми та занепади. Третій філософський напрям – філософія релігії, утворює місток між лінгвістикою, філософією мови та філософією свідомості, оскільки, перефразовуючи К. Тіле, ставить

проблематики про природу та сутність релігійної мови, яку вона намагається вирішити за допомогою вищевказаних наук.

Проблема взаємин мови та культури в релігійному контексті перетворюється на питання взаємин мови та релігії. Питання це дуже широке для вирішення в рамках одного дослідження, тому найрезультативнішим може бути вивчення зв'язку мови та ритуалу як релігійного тексту в дії.

Запропонована схема обігу мови в релігії може бути сконструйована таким чином: релігійна мова – ритуал, ритуал – міф, міф – текст. Відповідно, кожен з аспектів такого обігу розглядається з позиції відповідної дисципліни, або лінгвістичної стратегії дослідження.

Головне питання в даному дослідженні полягає в ритуальній природі прочитування священних текстів. Як номінативна функція мови реалізує космогонію ритуальних дій і в чому конфлікт між спеціальними, священними і народними, етнічними мовами в реалізації даної функції мови.

Застосування теорії перформативних актів Дж. Серля дозволяє розкрити зв'язку ритуал-мова через прагматичний вимір релігії. Згідно Дж. Серля, за іллокутивним мовним актом ховається та чи інша демонстраційна дія, ми вважаємо за можливе показати ритуал як архаїчну релігійну мову, що, без сумніву, виявляє себе й в сучасних релігійних традиціях.

Як показує у статті «Релігійні твердження і теорія мовних актів» Ф. Равенхілл (Ph.L. Ravenhill), теорія мовних актів дозволяє зв'язати соціологію та релігієзнавство [305]. Введення соціальних аспектів функціонування релігійної мови ніби повертає до її комунікативної природи, але зі значенням – інтеграції. Тобто в ритуалі, як вияву релігійної мови відбувається актуалізація соціального устрою: соціальних цінностей, порядку, ідентичності.

Взаємозв'язок ритуалу, релігійної мови, священного тексту або міфу розуміється в залежності від застосованого підходу. В релігієзнавстві певного періоду навіть виокремлювали два напрямки: міфологічний і ритуалістичний. Міфологічна школа (М. Мюллер, В. Маннгардт, О. Афанасьєв, О. Потебня) показує первинність міфологічних уявлень перед подальшим ритуалістичним

втіленням, тоді як ритуалістична школа (У. Робертсон Сміт, С. Хук, Дж.Е. Харрісон) стверджує, що міф походить від ритуалу. Класичні етимологічні розвідки терміну *religio* в контексті їх зв'язку зі словами *lege* (лат. читати, складати, в'язати). «Слово *читати* знаходиться в одному смисловому ряду зі словами *зв'язувати*, *зі-ставляти*. Слово *lege* – є родоначальником слів *lex* – закон, *lectio* – читання, лекція, *electio* – вибирати. Закон, вибір, читання – ці поняття в сучасній мові відстоять далеко один від одного на фонетичному рівні, але семантично вони мають на увазі спів-творення, с-кладання. Можна говорити про те, що читання – це спів-будівництво, спів-творення реальності, а читання священного тексту – це умова зустрічі з трансцендентною, надприродною реальністю; мова, читання – це космогонія. Читання священного тексту продукує цілий комплекс супутніх явищ: священність мови, правильну вимову, того, хто читає текст, час, простір, середовище. Безумовно, що основна етимологія слова зводиться до лат. зв'язок, але автор бачить необхідне показати багатозначність слова *lege* в контексті релігійного культу» [204].

В чому важливість постановки проблеми про зв'язок ритуал-міф. Річ у тім, що сучасна наука, починаючи з Бр. Малиновського, відмовилася від спроби вивести первинність тексту або дії, вони компліментарні один до іншого, але малодослідженим є саме семантика ритуалу. Можна сказати, що найпродуктивнішим в цьому питанні виявилася тартусько-московська семіотична школа (В. Топоров, Вяч. Іванов, М. Толстой, А. Байбурин, Б. Путілов). В. Топоров звертає увагу на релігійну мову у індоєвропейській традиції та в індуїзмі.

Для представників тартусько-московської школи характерним є увага до індійських традицій та індійських мов, зрозуміло, що найбільшу увагу було приділено санскриту, як священній мові індуїзму, та найбільш автентичній мові цього регіону. В. Топоров показує, що визначення санскриту від *sam-kar-* – «досконалий», «закінчений», «оброблений» може розкривати і сутнісні аспекти ідеї священності мов, та висуває розширене тлумачення назви санскрит: «Більш виправданим є (якраз в контексті лінгвістики ритуалу – авт.) Здається

інтерпретація слова *samskrta* – як «поєднане разом», «прикладене одне до одного», «зібране разом», «організоване» – < ...> відповідно вихідними значеннями дієслова *sam-kar-*, *sam-s-kar-* «з'єднувати», «складати разом», «оформляти», «організувати», «скласти» [75, с. 11]. Священній мові санскриту протистоять повсякденні мови пракрити, які існують у множині, що неможливо у випадку зі священною мовою, вони підпорядковані постійним змінам, еволюціонують, але не мають творчої ролі.

Вищевказана етимологія назви санскрит є суттєвим для розуміння функціонування священної мови як в індуїзмі, так і в релігії, в принципі. Так само, етимологічні аспекти такої категорії мовлення, що має назву *вач* (*vāc* з санскр. – мовлення), що можна перевести як священне слово, мова, та пов'язано зі словом *віщувати*. В індуїстській традиції Вач визнається богинею мови. Важливим є такий момент, що пізніше богиня Вач буде асоціюватися з богинею річки Сарасваті. Вач у ведах визнається як одна з найголовніших богинь: «Я рухаюся з Рудру, з Васу / Я – з АДІТ і зі Всіма-Богами. / Я несучи обох: Мітру і Варуну, / Я – Індру-і-Агні, я – обох Ашвинов». Топоров наводить цитату з Ригведи, що характеризує промову: «Я народжую батька на вершині цього світу; моє лоно в водах, в океані; звідти розхожу я по всім істотам; я торкаюся тім'ям того неба. Я адже вію як вітер, охоплюючи всі істоти: по той бік неба, тут, по той бік землі – так я стала величчю (РВ, X, 125,6)» [цит. за 75, с.7].

Аналіз ще одного базового терміну індуїзму – брахман, показує такі значення: велич, піднесення, зростання, спухання, та в ранньеведичних джерелах розуміється як магічне слово, сила магічного слова (фактична сила) і, поступово, набуває значення універсального принципу [33]. Багатозначність слова брахман поширюється на поняття бог, жрець, текст. Брахман-текст додавався до Вед і містив ритуальні подробиці, відповідно, жрець, який керувався даними текстом, теж називався брахманом. Читання брахман-тексту в певній ситуації брахман-жерцем мало космогонічний характер: ритуал актуалізував події, що відбувалися в Ригведі, в першу чергу перемогу бога Індри над хтонічними чудовиськами. У ході розвитку семантики слова брахман набуває значення універсального

принципу – божества. Жрець, читаючи текст, має силу над богами: «Брахмани – воістину втілені боги (Яджурведа)», «Брахман вже за народженням своїм є божество (Закони Ману)» [цит. за 76, с. 60].

Зв'язок мови-санскрит через зв'язок – слово-брахман (сила, принцип) – мова-вач, те, що дає буття, чудово показує значення мови в ритуальній практиці. Вихід на соціальний рівень, у якому «священна мова – сакральна спільність», відбувається за космогонічним принципом. Згідно з В. Топоровим, санскрит – мова поза часом, це мова, що має перемогти час. Оскільки мова шруті (санскр. – почуте, нав'яне) є мовою текстів, що мають божественне походження, санскрит, відповідно, є ядром індійської традиційності та концептосферою індійської духовності [75].

Однією з найважливіших характеристик релігійної мови є її священність. У випадку, якщо ми розглядаємо релігійну мову як набір релігійних тверджень або як систему комунікації, то мова може не бути чужою. Але прагматика релігійної мови, її використання показує велике семантичне навантаження на те, якою мовою проводиться богослужіння чи обряди. Сучасна дискусія про мову богослужіння показує неоднозначне ставлення до повсякденної мови в обрядах. Дослідник американських індігенних культур Г. Госсен демонструє це на прикладі племені Шамула, у якому розмежовується побутова, урочиста та священна мови, а використання побутової мови у ритуальній практиці має табуований характер [265, с. 44].

У чому полягає священність мови і як вона виникає, запитує Дж. Соєр [307, с. 25]. Відповідь перебуває не тільки в теологічній площині, а й у соціолінгвістичній. Теологія мови в християнстві піднімає всі можливі питання, від ритуалу до зв'язку мови, мислення і божественної реальності. До XIX століття панувала ідея, що іврит був прамовою, всі інші мови є наслідком змішання мови, а саме людської гордині [204].

Господь карає людей – нащадків Ноя, у яких була одна мова та слова одні. Вони поставили завдання побудувати вежу до небес, щоб зробити собі ім'я. За традицією біблійного пояснення, марнославне і гордівливне населення рівнини

Сеннаар карати треба не знищенням, громом і блискавкою, потопом, а саме змішуванням мов. За логікою, повинно було відбуватися розділення мов, а не змішування, що підтверджується тим фактом, що новостворені мови розподілилися по синам Ноя: семіти, хаміти, яфетиди.

Міф про Вавилонську вежу має велике значення для розуміння природи мови в християнстві. Священна мова – це досконала мова. У християнстві мова богослужінь – це іконічна прмова. Коли ми зводимо ритуальні дії і читання тексту тільки до комунікативних практик, а саме до трансляції інформації, то тим самим відкидаємо перлокутивні особливості самого акту промовляння [308]. Священнослужитель в ритуалі відтворює біблійні події, але якщо відбувається актуалізація події, то мова тут сама по собі теж повинна бути актуальною, та набуває статусу священності.

«Те, що було викликано до буття в акті творіння, може і має відтворюватися в ритуалі, який замикає собою діахронічний та синхронічний аспекти космологічного буття, нагадує про структуру акту творення в ритуалі (подібно повторенням у казці) актуалізує саме структуру буття, надаючи їй в цілому і в окремих частих незвичайну підкреслену символічність і семіотичність, і служить гарантією безпеки і процвітання колективу» [75, с. 31].

Особливості використання мови в богослужбовій практиці зустрічається вже на конфесійному рівні. Протестантизм, православ'я та католицизм пройшли різний шлях лінгвістичного існування. Якщо для протестантизму національні мови були відправним пунктом, то католицизм та православ'я стикнулися з тим, що мова народу та мова релігії не співпадає не просто історично, але й на рівні певного консенсусу.

«Досконала (чиста) мова (*sapha berura*)», на якій закличуть всіх людей світу – це єврейська мова. Це мова, якою був створений світ, як каже єврейська традиція задовго до Талмуду. Це повинна бути оригінальна (справжня) мова людства, яка була до вавилонського змішування, так як, наприклад, саме на ній можливі гра слів, яка виражає ідею з Біблії (Бут. 2:23) про походження «жінки» *isha* з «чоловіка» *ish*» [307, с. 24].

Космогонія релігійної мови, як конструктору божественної та соціальної реальності, відображається в юдаїзмі та християнстві, і, конкретно, в вавилонському міфі. Ж. Дерріда у своїй праці «Навколо Вавилонських веж», зазначає: «... а що карає їх Бог, даючи своє ім'я – чи радше, бо він його нікому і нікому не дає, виголошуючи своє ім'я, власне ім'я «змішування», якою буде його мітка та печатка? Карає він їх за те, що вони хотіли побудувати вежу висотою до неба? Що хотіли отримати доступ до найвищого, до Всевишнього? Може бути, без сумніву, і за це, але насамперед за те, що вони тим самим хотіли зробити собі ім'я, дати самим собі ім'я, побудувати, сконструювати самим собі своє власне ім'я, зібратися тут («щоб вже не бути розсіяними») немов у єдності нема ніякого місця, яке відразу і мова, і вежа, як одне, так і інше. Він карає їх за бажання забезпечити собі, самим собі унікальну і універсальну генеалогію. Бо текст «Буття» безпосередньо пов'язує, ніби мова йде про одне й те ж задумі; звести башту, побудувати місто, зробити собі універсальною мовою ім'я, яке буде до того ж ідіомою, і зібрати воєдино родовідне» [70]. Тобто, нащадки Ноя створюють соціальну реальність – спільність, відповідно наділену одним ім'ям, назвою. А сама вежа стає символом даної реальності, який витісняє головну реальність – Яхве. Відповідно, Господь руйнує вежу – спільність, через «змішування» мов. Відтепер втрачається прмова і втрачається можливість сконструювати єдину людську спільність.

Новий Заповіт робить заявку на створення нової спільності – Церкви Христової. Перед засновниками християнства стало неминучим питання про мову, як засобу поширення вчення Христа. Чи повинно вчення залишитися в тому мовному просторі, в якому виникає і, якщо ні, як йому переступити через покарання вавилонським змішанням? Таку необхідність, побажання висловлює ап. Петро: «... де немає ні Елліна, ні Іудея, ні обрізання, ні необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос» [К 3:11]. Ключовим стає п'ятдесятити день після Воскресіння. Адже саме дар говоріння «іншими мовами» слід за виконанням Святого Духа: «Усі ж вони сповнилися Духом Святим, і почали говорити іншими мовами, як їм Дух промовляти давав» [Діян 2: 4]. День

Святої Трійці, П'ятидесятниця, є днем заснування нової спільності – Церкви. І підстава цієї спільності-універсуму освячується Богом через зняття «вавилонського змішування мов» серед учнів, перших членів Церкви даром говоріння іншими мовами. Таким чином, глосолалія – це повернення до адамових часів, коли існувала єдина мова. Які ж мови маються на увазі? Традиційно приймається, що апостоли заговорили на мовах відомих тоді народів: «Коли стався цей шум, зібрався народ, і прийшов в сум'яття, бо кожний чув їхньою власною мовою. І дивувалися і чудувалися, кажучи один до одного: ці, що говорять, не галілеяни [Діян 2: 6,7]? Існує версія, в першу чергу, в п'ятидесятницьких церквах, що апостоли заговорили «ангельською» мовою, тобто ні на одній з відомих тоді говірок. І постає питання інтерпретації виразу «кожен чув їхньою власною мовою», що висуває ще одну версію: апостоли говорили своєю мовою, але кожен розумів їх на своєму діалекті [193, с. 87].

Solo scriptura протестантизму принципово відштовхується від відмови наділення мови такого атрибуту як священність. Хоча можна говорити, взагалі, про проблематичність розділення на мирське та священне щодо світу, під що потрапляє і мова також. Церква є єдиною справжньою священною спільнотою, відповідно, виключає етнічність з сотеріологічних вимірів, залишаючи її як позарелігійний фактор.

Третя авраамічна релігія, Іслам, послідовно закріпила функціонування в культурі тільки арабської мови. Якщо християнство виникає на міграції смислів з однієї мови в інший, на кордоні мов, як це можна бачити на історії створення Септуагінти і Євангелій [1]. Грецька мова євангеліста Луки відображає межовість мови Євангелія – це грецька мова юдейської діаспори, яка повна семітизмів. Дослідник мови Євангелій Вдовиченко висуває версію, що Лука, який чудово володів класичною грецькою мовою, свідомо складає Євангеліє на койне євреїв [43, с. 188]. У свою чергу, священність арабської мови закріплюється тим, що іслам виникає і спочатку поширюється серед один народ – арабів. Арабська мова сповнена бараки, в хадисах вказується виняткова роль саме арабської мови в Імані. Але це не створило з ісламу національну релігію,

йому вдалося поєднати ексклюзивність арабської мови та поширення серед інших народів. Арабо-ісламський цивілізаційний проєкт виникає і обґрунтовується у монологічній реальності, що не призводить до догматичних ускладнень та викривлень Корану.

Прагнення до єдиної мови, що можна побачити в авраамічних релігіях, має у своїй основі тугу за прамовою, мовою першої людини – Адама [220, с. 346]. Словами Потебні можна сказати, що прामова – це мова, що дорівнює думці [140, с. 261]. Людські не священні мови викривляють смисли, вони не здатні передавати релігійні істини. Р. Отто зауважує в розділі, присвяченому таємничості, що священна мова, яка не повністю зрозуміла для більшості віруючих, своєю незрозумілістю відображає таємничість нумінозного [126, с. 60].

Роль мови в конституюванні космосу і соціальної спільності, на прикладі авраамічних релігій і ведизму, розкриває феноменологію мови, її онтологічний статус. Ілюстрація конструювання реальності єдиною мовою в вавилонському міфі показує яка роль відводиться мови в релігійній практиці і віровченні. У ведичній релігії священність мови визначається її походженням і функцією космогонії. Мова і слово мають божественну атрибутику, і вони звеличують того, хто читає священні тексти – жреця-брахмана.

Специфіка взаємообумовленості мови та ритуалу полягає у їхній подібності як умов спільнотворення певної реальності. Функціонування релігійної мови в контексті ритуалу, як правило, відбувається у формі священної мови. Чи обов'язково мова має бути священною у богослужінні?

Священність релігійної мови розкривається в зв'язці мова-ритуал на прикладі космогонічних ритуалів. Космогонічний ритуал актуалізує акт творіння, найважливіші події суспільства і в даному ритуалі найважливіша роль відведена мові, яка є умовою створення світу. Мова богослужіння – це мова, якою створювався світ. Світ – це не тільки фізична, а й соціальна реальність – спільність. Тобто мова космогонічного ритуалу визначає ідентичність

спільності. Тому кожна цивілізація, церква, умма, використовуючи єдину мову богослужіння, конструює одну спільність.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу теоретико-методологічних засад релігієзнавчого дослідження мови релігії як основи лінгвістичного релігієзнавства можна зробити наступні проміжні висновки.

Аналіз історії дослідження релігії дозволяє експлікувати величезний потенціал вивчення лінгвістичних аспектів буття релігії, які входять складовою майже у всі релігієзнавчі дослідницькі проекти. Саме на його ґрунті відбувається інституціалізація лінгвістичного релігієзнавства, формуються основні його поняття та концепти, що відокремлюють специфічну сферу буття релігії – *мову релігії* – і доводять її теоретико-методологічний потенціал.

Мова релігії є основним операційним поняттям дисертаційного дослідження, якому надається теоретико-методологічний статус. Поняття мови релігії є концептуальним в лінгво-релігієзнавчих дослідженнях релігії, оскільки має абстрактний теоретичний зміст та спрямоване на виявлення мовної сфери буття релігії, яка розгортається в комунікації, мовленні, смислоутворенні, вербалізації досвіду, фіксації традиції в тексті тощо.

На основі аналізу дефініцій концепту «мова релігії», сформульованих у вітчизняній традиції лінгвістичного дослідження релігії з боку філософії релігії, лінгвокультурології та безпосередньо релігієзнавства, ми визначили мову релігії як *мовні компоненти, що використовуються в релігійному дискурсі та релігійній практиці*.

Філософська оптика вивчення мови релігії розглядає даний концепт з екстралінгвістичних позицій та наділяє його філософським змістом як сутнісну компоненту релігійного віровчення та релігійного пізнання. Мова релігії постає концептосферою релігії, яка виражає догматичні положення релігійних традицій. Релігійні поняття, що складають лексикон конкретних релігій, мають не тільки комунікативний характер, а є складними комплексами

(онтосемантичними явищами) культури, які виражають базові сенсові категорії буття даної культури та є продуктом духовного життя певної спільноти.

Предметом дослідження лінгвістичних дисциплін: лінгвокультурології, когнітивної лінгвістики, психолінгвістики, соціолінгвістики є основні модуси функціонування мови в релігії, якими є релігійна мова, релігійна комунікація, релігійний стиль мови, священна мова, богослужбова мова тощо. Можемо констатувати значну розробленість даної проблематики в філології та мовознавстві, які розглядають мовні явища з приставкою «релігійний» тільки в контексті подібних явищ загального порядку, таких як стилі, реєстри мови, соціолекти, тоді як міждисциплінарність дослідження мовних явищ дозволяє розуміти їхню релігійну природу субстанційно, а мовну природу функціонально.

Таке міждисциплінарне розуміння функціонування мови в релігії розкривається на прикладі священної мови, яка має особливий онтологічний статус, фатичну силу і визнається людьми як прояв божественної сутності. Священна мова набуває особливої конструкторської функції, що виходить з її онтологічного статусу, і безпосередньо пов'язана з існуванням ціннісно-конфесійних спільнот або гантингтонівських цивілізацій, які вибудовують наратив своєї спільноти як «обраного народу», «народу Ізраїля», «священної спільноти», «Русского мира», «Рах Романа», «Халіфату», кожна з яких має в підґрунті певну вернакулярну, мертву або штучну мову. Богословська критика даного висновку спростовується локальними варіантами християнства та історією християнства, де усупереч віровченню особливий статус мали грецька, латинська, церковнослов'янська мови тощо.

Релігійна мова має особливий епістемологічний статус як обов'язкова умова комунікації з божественною реальністю та осягання релігійних знань. Релігійний стиль, богослужбова мова, релігійний соціолект є не просто продуктом досвіду зустрічі віруючого з Богом, але й є умовою цієї зустрічі.

Розробка теми лінгвістичного дослідження релігії неможлива без розуміння зміни релігієзнавчих парадигм від класики до сучасності. Аналіз теоретико-методологічних засад лінгвістичної парадигми релігієзнавства в

сукупності дослідницьких проєктів, що її формують, дисциплінарного статусу лінгвістичного дослідження релігії уможливив доробок І. Богачевської, Н. Бريدні, І. Остащука, Т. Горбаченко, Н. Мечковської, Ю. Мороза, Г. Синило, І. Бугаєвої, І. Забіяко, Х. Хоффманна, Р. Халікова, А. Гадомського, Ц. Ян. Також потребують комплексного дослідження питання інституційного становлення проєкту лінгвістичного релігієзнавства щодо його застосування у практичних релігієзнавчих дослідженнях.

РОЗДІЛ 2

МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ ПРОЄКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВИ РЕЛІГІЇ

2.1 Лінгвістика релігії – базова стратегія вивчення мови релігії

В ХХ столітті виникають різноманітні підходи до вивчення мови релігії, формується великий категоріальний апарат дослідження мови релігії. Кожна філософська школа вносить до проблеми мови релігії власне бачення та певні категорії.

Позитивістська філософія, займаючись проблемами епістемології, опиняється перед необхідністю дослідити мову, як єдиний засіб об'єктивації науки та всіх феноменів буття людини (релігії, права, політики та ін.). Г. Фреге поставив завдання визначити поняття знаку та смислу. При дослідженні цих понять стає зрозумілим, що між знаком, як денотатом, та смислом, як конотатом, є розбіжності. Саме тому, мова науки має бути побудована на засадах чітко визначених понять, які породжують беззаперечні смисли [190].

Програму очищення мови науки та її інструмент – логіку, для уникнення непорозумінь проголосили представники англійської філософії позитивізму Б. Рассел та Дж. Мур. Діючий в той час Віденський гурток оголосив принцип антиметафізичності у філософії, так само звертаючись до програми аналізу мови.

Л. Вітгенштайн, поєднавши підходи англійського та німецького позитивізму, відмовляється від ідеї перших – про створення штучної мови та переносить увагу на повсякденні мови (у тому числі і мову релігії) і відмовляється від ідеї других – про відповідність висловлювань фактам дійсності. Тим самим, пізній Людвіг Вітгенштайн і став постаттю в історії філософії, яка повернула філософію в напрямок аналізу мови. Застосування аналітичного методу в дослідженні мови взагалі та мову релігії в окремому випадку стає домінуючим в англосаксонській філософії. Аналіз мови релігії був застосований як для критики релігії, так і для апології релігії [47].

Завдяки Е. Плантінзі були відновлені спроби раціональних обґрунтувань існування Бога. В центрі дослідження ставиться не проблема фізичного існування Бога та надприродних явищ, а висловлювання, які несуть інформацію про релігійні явища.

З іншого боку, аналіз мови релігії в позитивістському дискурсі унеможливив цю проблему для аналітичної філософії, оскільки значенням релігійних висловлювань не має відповідних предметів у емпіричній реальності [5].

В континентальній Європі філософія мови зосередилася на семіотичному підході щодо розуміння мови релігії. При такому підході щодо релігії до поняття «мова релігії» входять всі зовнішні вираження релігії: ритуали, архітектура, мистецтво, тексти.

По відношенню до мови релігії поняття релігійна мова, богослужбова мова, мова теології, мова віруючого є тільки окремими випадками.

Релігійна мова має декілька вимірів функціонування в релігійному середовищі. В першу чергу – це лінгвістична реальність, мова як мовлення. Мова завжди є певною абстракцією і тільки у мовленні реалізуються її динамічні характеристики: комунікація, експресія.

Але в європейській філософії мова була витиснена на друге місце, тоді як на перше місце був висунутий текст. Така увага до тексту в європейській філософії своїм корінням сягає до *релігій Одкровення*, оскільки текст виконує посередницьку місію між Богом та людиною, тому правильне прочитання тексту було правильним сповіданням релігії.

Третім підходом щодо розуміння мови релігії є герменевтичний підхід. Герменевтика розглядає мову релігії як набір текстів з одного боку, з іншого боку – мови набувають ієрархічних характеристик, оскільки на перший план висуваються профетичні мови (мови, якими проповідували пророки) та сакральні мови (мови, в яких з'являється релігія). Саме лінгвістичні та мовознавчі розвідки виникають на релігійному ґрунті. Переклад тексту Біблії

національними мовами знаменував собою, для багатьох народів, появу писемності та літературної мови.

Російська філософія продовжила традицію зосередження уваги на проблемі імені, а саме неконвенційного ставлення до імені (о. П. Флоренський, М. Бердяєв, А. Лосєв).

П. Флоренський в праці «Імена» досліджував зв'язок між іменами та характерами людей. Виходячи з ідеї про те, що ім'я має в собі частину сутності предмету, П. Флоренський досить поетично доводить цей зв'язок [189]. Традиція ім'яславців походить до ісихастів, які уникали вимовляння будь-яких слів, оскільки вони знаходилися у зв'язку з Богом. Така увага до неконвенційності імені викликала протидію у вигляді ім'яборців. Головна антитеза ім'яборців полягає у тому, що з боку ім'яславців йде певне обоження імені. Достатньо згадати «Духовні бесіди мандрівника стосовно Ісусової молитви»: постійна вимова імені Ісуса Христа дозволяє досягти містичного Одкровення [219].

Таким чином, окреслимо наступні підходи щодо розуміння мови релігії:

Аналітична філософія (найбільш відома): досліджує релігійні висловлювання та встановлює їх істинність або хибність за допомогою логіки. Але аналітична філософія відмовилася від таких критеріїв верифікації та фальсифікації, які були виведені з принципів науки, оскільки релігійні явища беззаперечно не верифікуються та не фальсифікуються так, як це розуміється з точки зору емпіричної науки.

Головними категоріями аналітичної філософії є: мова, мовні ігри, фальсифікація, верифікація, метамова. Аналітична філософія релігії є галуззю філософії мови у поєднанні з теологією або філософією релігії, так як вона розуміється в англо-саксонській традиції філософування, що у вітчизняному релігійному дискурсі відповідає релігійній філософії (Е. Плантінга, Дж. Хік, Р. Свінберн, І. Ван Бюрен). Аналітичні філософи релігії в сенсі філософії релігії як галузі філософії: І. Рамзей, А. Айер, Е. Флю, Р. Хеер, П. Донован; філософи мови: П. Стросон, Дж. МкДауелл, М. Даммет, В. Куайн, Г. Харман, М. Вайт, Р. Рорті, Дж. Серль, К. Доннеллан, Г. Еванс, Х. Патнам, А. Бронк.

Інший науковий напрям дослідження мови релігії був випрацьований в межах семіотики, що розглядає мову релігії як знаково-символічну систему, тому її об'єкт найбільш широкий серед інших підходів. Головними категоріями семіотики є: знак, символ, конотат, денотат, код. У вітчизняній філософії більшість семіотичних досліджень проводилися в межах тартусько-московської школи. Метод поширений в культурології релігії.

Когнітивний підхід де в чому походить від семіотики, але має власний об'єкт дослідження: смислопроцес. Смислопроцес – це когнітивний процес, а мова релігії постає результатом цього процесу. Когнітивістів цікавить процес оформлення релігійних феноменів в символічну систему. Основними категоріями когнітивного підходу є: смисл, смислопроцес, символізація, символ.

Герменевтичний підхід розглядає мову як елемент, який є одним з детермінантів в пізнанні релігійних явищ. Мова стає одним з бекграундів (фоном) розуміння. Основні категорії: текст, розуміння.

Постмодерністська філософія використовує не тільки поняття мова, але й використовує філологічні терміни: дискурс, наратив. В праці М. Фуко «Слова і речі» мова в постмодерній епістемі стає «самозамкненим буттям» [192, с. 78].

Лінгвістика розглядає мову релігії як категоріальний світ релігії, її лексика та функціонування – соціолект, реєстр, стиль. Тому в даній дисципліні важливими стають стилістичні відмінності, фонетичні та лексичні. Прикладом галузевого використання мови в релігії є приклад церковнослов'янської мови, яка ідентична староболгарській мові і мала значний вплив на російську мову та українську мову. В першу чергу, вплив церковнослов'янської мови на народну та літературну мови позначився у скороченні (випадінні голосних) зі старослов'янських слів (коротко – кратко). Відомі лінгвісти Ф. де Соссюр, Р. Якобсон зробили значний вплив на становлення загальної лінгвістики, змістивши акцент з історичних форм мови до проблеми мовлення.

Ф. де Соссюр проводив розрізнення між двома рівнями мови, *langue* (мова) і *parole* (мовлення). Мова як структура – мережа знаків, які надають значення один одному за посередництвом співвіднесення в цій структурі, і це значення

фіксоване та незмінне. Мовлення, з іншого боку, – це ситуативне використання мови і знаків, які існують фактично і використовуються людьми в специфічних ситуаціях [164, с.23-25].

За Ф. де Соссюром, *parole* часто розглядається як об'єкт, який має випадковий характер, що піддається людським помилкам, які залежать від його рис характеру. Це робить мовлення об'єктом, який непридатний для наукового дослідження. Тому, саме *langue*, фіксована та незмінна структура, стала основним об'єктом дослідження лінгвістики [164, с. 32].

Різноманіття лінгвістичних проєктів дослідження релігії виходило з відмінних теоретико-методологічних засад, які конституювали сутність досліджуваних явищ: мови, свідомості, релігії, тексту, культури.

Континентальна та англосаксонська системи філософування намагалися давати відповіді на ті ж самі питання, але за допомогою різного категоріального апарату: неокантіанці та їх послідовники у вигляді феноменологів та герменевтів, постмодерністів розуміли зв'язок мови та релігії як явища аналогічні, тобто і мова, і релігія є засобом, умовою та результатом людського досвіду, інтерсуб'єктивною реальністю. Тоді як англосаксонська традиція, яка в площині філософії релігії виявляє себе через аналітичний спосіб філософування, який виходить з логічного позитивізму, розуміє зв'язок мови та релігії як спосіб вираження (мова) та спосіб пізнання світу (релігія), а, отже, релігія стає системою знань, епістемологічний статус якої виявляється через аналіз її мовного вираження, як сукупність речень.

Окремим впливом на формування сукупності лінгвістичних стратегій дослідження релігії відзначився лінгвістичний структуралізм, для якого мова та релігія, ніби, міняються місцями: релігія уподібнюється до мови, а історичні релігії є «мовленням», «виконанням партитури» певного смислового ядра, який втілений в Одкровенні, Слові Божому, Святому Писанні тощо.

2.2 Виникнення релігієзнавства в мовознавстві XIX століття

Звернення до філології та лінгвістики як методологічних джерел дослідження релігії бере свій початок з філософії романтизму. Романтизм заклав розуміння міфології як сфери вияву народного духу, на протигагу християнству як глобалізованого явища. Через розуміння міфології маємо прийти до розуміння народу, до його винятковості, окремоті, своєрідності. Таким чином, міфологія стає елементом національного будівництва.

Романтики Гейдельбергу випрацювали особливу ідеологію національно-народницького характеру, яка була близькою до того, що схоже до російського «почвеничество». «Грунтом» для них була стара Германія – Германія селянських дворів, поміщицьких маєтків та міських цехів. Вони шукали, де саме виявляється інтенсивність життя народу, і виявили, що в фольклорі, піснях, казках, давньому епосі, нарешті – в національній мові. Міф, казка, пісня, мова передаються з покоління до покоління, саме в них зберігаються якості національної культури, які мають постійність, сталість, в них міститься субстанція народного життя [24, с. 324].

Тісний зв'язок між мовою та релігією встановлено у XIX столітті, що було пов'язано з відкриттям генетичної спорідненості між санскритом та європейськими мовами. Відкриття, що вплинуло на майбутню порівняльну лінгвістику, зробив Вільям Джонс (1746 – 1794): «Мова Санскрит, не дивлячись на давнину, володіє чудовою структурою: є більш досконалою за грецьку мову, більш поширеною за латину, є більш витонченою за інші. Санскрит є спорідненим до обох мов, має спільні корені слів і форми граматики, тому жоден філолог не може мати сумніву у їх спільному походженні» [320, с. 40].

Мова є не менш важливим джерелом для розуміння та вивчення розвитку стародавніх та сучасних культур. Отже, палеолінгвістика стає важливим джерелом, поряд з археологією.

Слідом за В. Джонсом, наступні лінгвісти почали розглядати грецьку, латину, сучасні європейські мови як такі, що походять від однієї мови, прото-індоевропейської. Дослідники намагались виявити спільні структури

фонетичних змін на основі порівняння родинних мов та класифікувати їх відповідно. Як наслідок, німецькі мовознавці, що домінували в цій науці, Я. Грімм, В. Гумбольдт, А. та Фр. Шлегелі і Ф. Бопп прийнявши цю точку зору, заснували нову мовознавчу дисципліну, що ґрунтувалася на компаративному, історичному аналізі мов.

За В. Гумбольдтом «Жодна мова не могла бути відкинута, навіть мова найдикунського племені» [320, с. 40]. За мовою було визнано самостійне життя з власними процесами і закономірностями. Роблячи відкриття у сфері лінгвістики, лінгвіст отримував потужний інструмент для реконструкції не тільки слів, але й духовності та ментальності людей, що зникли у доісторичні часи, не залишивши письмових джерел.

Колоніальне зацікавлення в традиціях та віруваннях колоній призводило до широкого вивчення європейськими спеціалістами, які звертались в першу чергу до письмових текстів, релігійних уявлень та мови. Оскільки, саме з дослідження мови починається вивчення будь-якої країни, відповідно, і англійські дослідники, вивчаючи священну мову індуїзму – санскрит, дійшли висновку про його стародавню природу.

Переломним моментом для виникнення порівняльного мовознавства та дослідження міфологій стало відкриття санскриту і, як наслідок, виокремлення цілої групи індоєвропейських та індоіранських мов, за сучасною класифікацією, або арійських мов за класифікацією позаминулого століття. Власне, поворотом мислення стало не стільки визнання спорідненості європейських мов з санскритом, скільки відмова у спорідненості семітських мов з європейськими мовами (на рівні мовної родини).

Європа знайомилася з санскритом через священні тексти: Веди, Упанішади та Махабхарата. Що сприяло подвійному інтересу Європи: теологічному та лінгвістичному. Саме знайомство та переклад священних текстів сприяло зустрічі двох наук – теології та лінгвістики.

Санскрит, мова, якою написані священні тексти індуїзму – Веди, є унікальною мовою з точки зору свого віку, оскільки нараховує до трьох тисяч

років. Як було показано у першому розділі, санскрит виконував культурозберігаючу функцію, та виступав не просто як мова священних текстів, а й сам являв собою ритуальний елемент індійської релігійної системи.

Крім санскриту в Індії функціонують локальні мови, які більше за санскрит пройшли шлях змін та мають назву пракриті, тобто мови в дії, або побутові мови. І санскрит, і пракриті мають за своїм походженням індоєвропейську мову, крім того, санскрит є найбільш близькою еволюційною ланкою для індоєвропейської мови.

Лінгвістичні дослідження початку XIX століття зруйнували біблійну теорію мови, яка була широко розповсюджена серед багатьох дослідників і функціонувала як міфологічні уявлення в народному середовищі. Біблійна теорія мови виводила всі існуючі мови з прамови – мови Адама і Єви, що була в єдиному чистому вигляді у період існування людства до руйнування Вавилонської башти та «змішування мов та народів». Діалектне розмаїття виникає саме на базі цієї мови, якою, за традицією, вважали стародавній іврит. За правилами міфологічної свідомості увесь світ проходить поступове погіршення-регрес від «Золотої доби», «Едему», що відображається на усіх елементах культури. Мова, так само, проходить етапи деградації, що відображається у збільшенні діалектів та в погіршенні когнітивної функції мови. Це погіршення когнітивної функції проявляється у нездатності більш пізніх мов до вираження релігійних істин. Отже, іврит, грецька, латина – були етапами деградації прамови, і з іншого боку – певними інваріантами цієї мови.

Лінгвістика використовувала порівняльний метод, за допомогою якого намагалися виявити спільне та відмінне в мовних системах. Компаративна лінгвістика поставила за завдання зрозуміти еволюцію мови, яка загалом була тісно пов'язана з еволюціоністичними ідеями XIX століття. Було б перебільшенням сказати, що сучасна мова уявлялась та уявляється як еволюційний продукт розвитку від простих форм до складних форм, але була запропонована модель зв'язку розвитку людини та мови.

Лінгвістичні студії східних мов початку XIX століття, які набули великої популярності у Німеччині, Франції та Великій Британії, внесли до європейської культури священні тексти індуїзму, які були перекладені англійською мовою.

Пошук джерел культури та цивілізації сприяв погляду крізь віки до витоків європейської цивілізації. Романтизм, в особах братів Шлегелів, звернувся до Індії та санскриту, як до витоків.

Середина XIX століття відзначилася великими відкриттями в області порівняльного мовознавства, а саме відкриття: спорідненості санскриту і європейських мов (о. Паулініус, Фр. Бопп), переклади індійських і персидських священних текстів німецькою, французькою, англійською мовами (В. Джонс, Ч. Вілкінс, Є. Бюрнуфф). Відкриття спільного кореню в індійських і європейських мовах, що відобразилось на відкритті групи мов – індоєвропейської родини мов і, паралельно, вивчення дохристиянської міфології Германії, Росії, Скандинавії на території Європи, а також дослідження міфологій стародавніх цивілізацій – Єгипту, Вавилону, Риму і Греції.

Інтенція європейських дослідників на виявлення прамови і праміфології походить ще від доби Відродження, коли відбулося оформлення ідеї про природне одкровення, що є більш давнім і притаманним людству поза історичного контексту і який може бути виявлений в природних явищах, закономірностях або, навпаки, в явищах, що випадають з повсякденності. Але оформлення таких пошуків у філософську парадигму відбулося тільки в філософії Нового часу – у пошуках природньої людини (Ж.Ж. Руссо), природньої мови (Ш. Монтеск'є), природньої релігії (Г. Чербері, Д. Юм).

У XIX столітті лінгвістика набула свою методологію – порівняльно-історичну, і свій об'єкт – історичні мови. Мова, слідом за німецькими романтиками і І. Гердером, визнавалася як носій народного (національного) духу. І. Гердер пропонує порівняння: «Філософське порівняння було б найкращим досвідом історії і різноманітної характеристики людського розуму і душі, у кожній мові є відбиток розуму і характеру народу» [64, с.12]. Його доповнює В. Гумбольдт: «Мова тісно переплетена з духовним розвитком

людства і супроводжує його на кожному щаблі його локального прогресу або регресу, відображає у собі кожну стадію культури» [65, с.49]. Вивчення мови дозволяло вченим вийти на сутнісне розуміння духовних процесів людства, у тому числі і релігії.

Оскільки християнство виступало для німецьких романтиків набутою, а не вродженою культурною системою, то дослідники звернулись до дохристиянського прошарку вірувань і обрядів – германо-скандинавської міфології, яка мала автентичний характер. Для гейдельберзьких романтиків зв'язок германської міфології, німецької мови з індійською релігією і арійською мовою дозволяла обґрунтувати німецьку національну ідею давності і винятковості, що, у підсумку, відобразилося у фіхтеанських «Промовах до німецького народу» [188].

Ключовою фігурою для поєднання філософії, історії, теології та лінгвістики став Фрідріх Макс Мюллер. Для М. Мюллера були очевидним зв'язок мови та культури: «очевидним є зв'язок, що поєднував походження думки та мови з походженням міфології та релігії» [289]. Розпочавши дослідницьке життя з філософії Ф. Гегеля, М. Мюллер, під впливом праці Ф. Шеллінга «Філософія міфології» захопився санскритом і системою індійської філософії. М. Мюллер вивчав санскрит у Ф. Боппа, а філософію пізнавав з Ф. Шеллінгом. За завданням Ф. Шеллінга переклав німецькою Катхопанішаду. Все це привело Макса Мюллера до поступового занурення в Німецький романтизм. Але, вже тоді М. Мюллер заперечував романтичну установку на санскрит як на прамову «Urshprache» індоєвропейців.

Фр. Шлегель, у відповідності з позицією І. Гердера, вважав Індію колыскою людства, його знань та мудрості. Індійська міфологія функціонує у єдності з вірою та знанням: філософія була разом з релігією, наука занурена у поезію, і надприродне виявляє себе у середині повсякденності. З вірою у те, що німці є найбільш духовно розвинутими нащадками індоєвропейців, Фр. Шлегель наполягав на виключній здатності розуміти Схід і поширювати це розуміння саме за німецькими дослідниками.

М. Мюллер розумів недолугість претензій німецьких романтиків щодо винятковості індійської цивілізації та німецьку винятковість щодо засвоєння цієї культури, але все одно залишався в романтичному дусі. Він вбачав необхідним засвоювати науково індійську традицію, проникати у філософську та релігійну сфери, що могли розкритися досліднику.

У 1856 році з'являється праця «Порівняльна міфологія» [289], в якій вже наявні майбутні теоретичні нариси «хвороби мови» як джерела міфології та теогонії. Міфологічні дослідження, як і вся міфологічна школа, беруть початок у романтизмі братів Грімм, братів Шлегелів. Міфологія розглядається як залишок вірувань прадавніх європейців, вона стає елементом автентичності або, навпаки, прищлості того чи іншого народу. Слідом за І. Гердером визнається міфологія як народна, низова культура, яка є автентичним носієм народного духу «volksgeist».

Порівняльна міфологія звертається до грецької, індійської та германоскандинавської міфологій. Компаративістика вищевказаних міфологій ставила на меті виявлення рівня спорідненості, давності та автентичності того чи іншого європейського народу. Наприклад, міфологічні дослідження українських етнографів М. Костомарова, І. Нечуя-Левицького, Я. Головацького мали дві мети: виявити своєрідність малоросійської міфологічної системи у порівнянні не тільки з великоросійською міфологією, але й з грецькою та германоскандинавською системами. Крім того, постало питання про зв'язок міфології з язичництвом. Здавалося безперечним наявність такого зв'язку: слов'янська міфологія є нібито віровченням язичництва. Але, вже на прикладі олімпійської міфологічної системи та реальної грецької релігії, можемо констатувати факт неспівпадіння двох сфер вияву людського духу.

Порівняльна міфологія – це природне продовження порівняльного мовознавства. Але ні Фр. Бопп, П. ван Болен або Т. Бенфей не цікавилися питаннями релігії або ведичною міфологією, вони залишались в межах порівняльного мовознавства. Прорив був зроблений А. Куном, який вважав, що більша частина міфологічних уявлень індоєвропейських народів походить від єдиної індоєвропейської міфології так само, як їх мови походять від прамови.

Ґрунт для М. Мюллера, сина німецького поета-романтика Вільгельма Мюллера, був готовий – це і ідея порівняльно-історичного вивчення мов, зв'язок міфології і мови, переживання нескінченного (під впливом Фр. Шлейєрмахера). В принципі, М. Мюллеру залишилось зробити лише заключний крок – з порівняльної лінгвістики вийти на порівняльну міфологію, що він, як великий вчений та перекладач, і зробив.

В праці «Наука про мову» М. Мюллер говорить: «Вчені зневажали можливістю порівнювати, як рівнозначні мови, міфології, епоси германців, готів, галлів з такими ж явищами у еллінів і римлян» [120, с. 55]. Порівняльне релігієзнавство стало можливим завдяки генетичному зв'язку мови і релігії, де релігія визнається як продукт мовних процесів, як у випадку з раннім етапом творчості Мюллера, коли він був під впливом деградаціоністської концепції, і це відобразилось в сумновідомій формулі: «міфологія – хвороба мови». Тенденція розглядати міфологію як сутнісну складову релігії походить, відповідно, від романтиків (Р. Крейцер).

Важливим досягненням М. Мюллера є ідея схожості природи мовлення і релігії як вроджених здатностей людської природи. Для Мюллера симптоматичне проведення аналогій між міфологією, релігією і мовою: «здатність вірити» порівнюється з «даром мовлення»; порівняльний метод виводить з порівняльної філології, що він підкреслює популярною цитатою І. Гете: «хто знає тільки одну мову, той не знає жодної», переробив на «хто знає одну релігію, не знає жодної» [120, с.5].

Класифікація релігій за М. Мюллером також має лінгвістичний характер. З відкриття мовних груп постало питання про культурні особливості народів відповідних груп. Для того, щоб постулювати релігійні особливості мовних груп, М. Мюллер повинен був обґрунтувати такий взаємозв'язок між історичними формами релігій і історичними мовами.

В першу чергу, Мюллер звертає увагу на імена богів у відповідних групах. Для арійських народів характерним є вшанування «богів в природі» – блискавки, хмар тощо, на що вказують імена богів – Д'яус, Зеус, Один, Перун, Перкунас.

Для туранських народів особливістю є вшанування неба – Тієн, і для семітських народів характерно вшанування сили і моральності богів – Елохім [290].

Саме перший етап наукової творчості М. Мюллера був тісно пов'язаний з мовознавством і філологією. Власне застосування порівняльного мовознавства породжувало сумісний дисциплінарний проєкт: порівняльне релігієзнавство. Мова та релігія уподібнюються, виходячи зі здогадки М. Мюллера, що ідея про вроджену здатність людини переживати нескінченне є подібною до ідеї про вроджену здатність людини до мовлення. Відповідно, міфологія є продуктом мовних деградаціоністських процесів і тісно пов'язана з особливостями первісного мислення. М. Мюллер формулює лінгвістичну класифікацію релігій, яка надала наступним поколінням релігієзнавців ґрунт для критичного осмислення класифікацій і типологій релігій.

Романтична ідея про деградаціонізм мови і, відповідно, «міфології як хвороби мови» стала відправною точкою для критики М. Мюллера вітчизняним філософом і мовознавцем О. Потебнею. По перше, як вказує О. Потебня, сумнівною є теза про досконалість прамови і поступове «затемнення» мислення. По друге, Мюллер суперечить сам собі, говорячи про те, що мова розвивається від конкретних найменувань до абстрактних, тоді виникає питання: яким чином абстрактні найменування набувають реального буття?!

А. Кун вважав більшість ведичних і, відповідно, індоевропейських богів втіленням природних сил та явищ. Сам М. Мюллер запозичив цю теорію, розвинувши її до відомої натур-міфологічної теорії. У Гіффордівській лекції «Антропологічна релігія» Макс Мюллер зауважує: «Якщо б мене запитали про відкриття в сфері історії давнього світу, яке найбільше вибухнуло у ХІХ столітті, я б назвав те, що називаю етимологічною тотожністю: санскритське *Dyaus-Pitar* = грецьке *Zeus Pater* = латинське *Jupiter* = давньоскандинавське *Tyr*» [288, с.82]. Таким чином, дуже виразно об'єднав дві дисципліни: мовознавство та порівняльну міфологію.

Мовознавство стає пояснювальною дисципліною для міфології. Це відриває міфологію від її історичних та релігійних коренів, на що далі вказували

представники історичної школи (К.-О. Мюллер, К. Тіле). Міфологія для представників міфологічної школи є мовним продуктом з двома можливим варіантами: міфологія є продуктом деградації мови і міфологія є продуктом розвитку мови.

М. Мюллер натур-міфологічного періоду притримувався теорії деградації мови. Розглядаючи тріаду «мова – мислення – релігія», М. Мюллер доходить висновку, що єдність мови і мислення наперед визначило розвиток свідомості у первісний період, відповідно, і розвиток релігії як феномену свідомого життя людства. [120, с. 6]. Такі інтенції мовної первинності та зведення релігії до міфології були поширені в середині ХІХ століття.

За М. Мюллером особливості міфології полягають у незмінних характеристиках мови. За його спостереженням, наприклад, персоніфікація має місце тільки тоді, коли в мові існують жіночий та чоловічий рід, в випадку, коли в мові відсутні розділення за родами, тоді і міфологія не персоніфікована.

Завдяки компаративному аналізу антропологічних та космологічних уявлень в міфологіях, М. Мюллер показує, що давні релігії мали багато спільного саме в цих вимірах. Кожен з народів шукав свого пращура або в людині, або в тварині, або, навіть, у божестві, і знаходив його. Виявляється це за допомогою лінгвістичних досліджень імен власних родових або племінних божеств. Подібні нові підтвердження спільності релігійних уявлень східних, західних та африканських народів доводили спільність витоків і раннього розвитку релігій та їх визначеної незалежності від конкретних умов [120, с. 7].

Лінгвістичний підхід М. Мюллера відкривається вже у визначенні поняття «релігія»:

1. Сукупність вчень, що передаються завдяки усній традиції або канонічним книгам, і що містять в собі усе те, що визначає релігійну віру.
2. Здатність людини вірити (незалежно від історичних реалій), пізнавати нескінчене під різними іменами і в різноманітних формах.

Йому вторив Е. Тайлор: «Мова, без сумніву, відіграла значну роль у творенні міфу. Вже сам факт іменування таких понять, як зима і літо, холод і

спека, війна і мир, доброчесність і порок, давав укладачу міфів можливість уявити собі ці ідеї у вигляді особистісних істот. Мова існує не тільки у повному узгодженні з уявою, продукти якої висловлює, але вона творить й сама по собі, так що поруч з міфічними ідеями, в яких мовлення слідувало за уявою, є й такі, в яких мовлення йшло попереду, а уява слідувала прокладеним шляхом» [170, с. 138].

У вітчизняній науці питання співвідношення мови та релігії були проаналізовані філологом О. Потебнею. Він пропонує метафоричну природу міфології. Мовні явища метафори, синекдохи, метонімії закликані пояснити походження міфу, але, на відміну від М. Мюллера, О. Потебня вбачає в цьому не занепад мови, а природне збагачення культури. Як зазначає І. Богачевська у кандидатському дослідженні, присвяченому О. Потебні: «розвиток людської свідомості та мови виглядає як процес позбавлення думки від первісного фідеїзму, рух від ототожнення позначеного і знаку у бік усвідомлення конвенційного характеру їхньої відповідності, як шлях від конкретно-чуттєвого первісного образу до абстрактного символу науки» [28, с. 41].

О. Потебня не може погодитися з деградаціоністською концепцією, яка має свої витoki з біблійної історії: «Одкровення мови можна розуміти двояко: або, після створення, Бог в образі людському був учителем перших людей або мова відкрилася першим людям за допомогою їх власної природи. У першому випадку передбачається, що Бог говорив, а люди розуміли; але як дар неможливий без згоди того, хто приймає, так розуміння Божественної мови передбачає в людині знання цієї мови, можливість створити її власними силами. <...> Тим самим вся сила теорії Божественного створення мови зосереджується у твердженні переваги первозданної мови над всіма пізнішими» [139, с. 42].

Етапи розвитку релігійної свідомості невіддільні для О. Потебні від етапів, які у своєму розвитку пройшли людська свідомість і мислення. Первісному анімізму та подальшому міфологічному політеїзму відповідає панування міфологічного фідеїстичного мислення. Виникнення віри в єдиного бога і перехід до монотеїзму він пов'язує з розвитком людської здібності до

абстрактного мислення. З розвитком цієї здібності з'являється можливість виділення з первісного синкретичного міфологічного стану релігії, мистецтва та науки як самостійних галузей людського знання, що ґрунтуються на пріоритеті різних типів мислення. Виникнення самого поняття «Бог» О. Потебня вважає підсумком певного етапу розвитку мислення [28, с. 50].

Лінгвістична наука у XIX столітті вийшла на рівень теоретизування у сфері мови та релігії, встановивши тісний зв'язок між цими двома макрохарактеристиками культури. Німецькі романтики побачили в мові не лише засіб комунікації та знакову систему, але й суттєву характеристику людського буття, оскільки вона має тісний зв'язок з народним духом та який, у свою чергу, втілюється в народній мові. Таким чином романтики прирівняли мову та релігію як два світи вираження духовності, що дозволили вже їхнім послідовникам – індологам, санскриптологам та філологам початку та середини XIX століття зробити відкриття в сфері дослідження міфологій, а ключовій фігурі цього періоду, М. Мюллеру, започаткувати таку науку як релігієзнавство.

2.3. Лінгвістичний поворот в релігієзнавстві у XX столітті

Текст для релігієзнавця відіграє значну роль. Всі світові релігії постають як релігії тексту «релігії Писання», «релігії Книги». Авраамічні релігії головною ознакою мають ідею Одкровення. Саме на цій основі, вже християнськими теологами, були розрізнені та типологізовані релігії: релігії природні, оголошувалися такими, де людина відчувала божественну присутність у світі, тим не менш не була в змозі вклонитися справжньому Богу, оскільки, коли ми говоримо про справжнього Бога, то його неможливо пізнати без його волі.

Текст був головним об'єктом дослідження тартусько-московської школи семіотики. Ця школа філософії культури ототожнювала культуру та текст. Артефакти культури Ю. Лотман називає «текст в тексті» [113, с. 104]. Важливою є ідея Ю. Лотмана про бінарність світу, як одна з характеристик культури. В

цьому контексті можна згадати Б. Ворфа [184], який писав про те, що якщо в мові не зафіксована опозиція Добро-Зло, то тоді і в світогляді племені її не буде.

Текст стає посланням Бога людству. Божественне походження мають не тільки писання юдаїзму, християнства, ісламу, але й писання національних релігій: Авеста, Веди, Рунічна абетка в скандинавів та ін. Але порівняльний аналіз функції священних текстів у релігіях показує, що тільки визнання за священним текстом божественного походження дозволяє йому бути безумовним авторитетом. Авторитетність Корану викликала серед мусульманських богословів суперечки, оскільки одні вважали Коран творінням Аллаха, тоді як інші вважали Коран співвічним Аллаху – його літери були завжди вкарбовані на небесах. Тому священні тексти мають неконвенційний характер, тобто не є продуктом людського існування.

З неконвенційним ставленням до священного тексту пов'язані проблеми перекладу. Священним вважався не тільки текст, але й мова, якою цей текст був написаний. Для мусульман – це арабська мова, для християн – арамейська, давньогрецька та латинська, для ведичних релігій – санскрит, для юдаїзму – іврит тощо. Хоча Біблія була написана арамейською мовою та койне, латина також увійшла до канону священних мов, тому що нею був складений католицький варіант Біблії «Вульгата». Що стосується слов'янських країн – переклад Біблії на староболгарську мову, який зробили святі Кирило та Мефодій, зафіксував цю мову на тисячоліття. В даному контексті можемо говорити про фідеїстичне ставлення до релігійної мови, якою виступає церковнослов'янська мова. Доступність Св. Писання для населення та для місіонерської діяльності вирішувалось двома шляхами: 1) або вчити людей священній мові, якою вони вже будуть читати Св. Писання (іслам, католицизм періоду середньовіччя); 2) або перекладати священні тексти на мови тієї країни, яка наvertsється до нової релігії (східне християнство, протестантизм). Перекласти Біблію національною мовою було одним з гасел Реформації.

Герменевтичний підхід до мови був введений засновником філософської герменевтики М. Гайдеггером. Його відомі характеристики мови набули не

тільки наукового вжитку, але й наділяються поетичним відтінком. «Листи про гуманізм» однією з головних проблем актуалізували мову: «мова – дім буття», «мова – дім істини буття», «в будинку мови мешкає людина», «мова є просвітляюче-втаємниченим явищем самого буття», «мова є мовою буття – як хмари, хмарами у небі». Згідно з Н. Мечковською ці висловлювання М. Гайдеггера про мову характеризуються людським теплом, насичені мудрістю. Він вбачає в мові «найінтимніше лоно культури» і істинним пізнанням називає «вслуховування в мову». «Не люди говорять мовою, а мова говорить людям і «людьми» [195] – вважає великий німецький філософ.

Коли ми говоримо про релігієзнавство, однією з цілей є герменевтична функція по відношенню до релігії, або інтерпретативна. М. Еліаде називав історію релігії «тотальною герменевтикою». «Умовою розуміння історії релігії є «тотальний» герменевтичний аналіз знакової діяльності (мовної та позамовної, хореографічної, жестової, образотворчої тощо), яка лежить в основі релігійної комунікації» [цит. за 30, с. 30].

Проблема розуміння, яку ставить релігієзнавство по відношенню до релігійного віровчення є надважливою. Як ставить питання про розуміння суті один з засновників релігієзнавства Н. Зьодерблом: «Ми повинні поставити питання про причину того, чому наші дані про релігійні уявлення первісних народів нерідко суперечать один одному. Відповідь не викликає сумніву: справа полягає у важкості проникнення в релігійний світ первісних народів. За свідомством багатьох спеціалістів різні причини поєднуються та тим самим унеможливають доступ до світу думок тубільців. Чи багато з них володіють мовою в тій мірі, в якій потрібно, щоб мати можливість почати з ними розмову про їх релігію? І якщо навіть дане знання є, чи достатньо його» [119, с. 265]?

Наступні міркування Н. Зьодерблома стосовно різниці в категоріальних апаратах європейського дослідника (етнографа, релігієзнавця) та тубільця дозволяє показати важливість розуміння дослідником особливостей концептосфери досліджуваної традиції: «Дослідник приходить до тубільців з власними уявленнями про те, у що вони вірять або не вірять. І як же їм

представникам різних цивілізацій, важко, у суперечках, зрозуміти один одного. Якщо мова йде про релігійну дискусію, то мій співрозмовник, мабуть, вже знає наперед, що я можу і повинен думати, і мало користі від того, що я йому скажу насправді про власну точку зору. У розмові з дикуном справа буде набагато важче. Біла людина приходить з своїми поглядами, які в тому чи іншому відношенні є більш менш завершеними. Проти власної волі він вміщує висловлювання дикуна у власну європейську схему. Його категорії взагалі не підходять для того, щоб сприймати мисленнєвий світ негра і зрозуміти його. Первісний склад мислення вчиняє найсильніший спротив, подолати який можна лише частково. Необхідно «навчитися мислити «по-негритянськи» [119, с. 266].

Те, що так тонко помітив класик релігієзнавства більше ніж сто років тому актуально і зараз. І центральну проблему створює головне поняття релігієзнавства – релігія. Причому проблему це поняття викликає при розгляді близької до християнства релігії – ісламу. Визначення ісламу як релігії, на думку багатьох дослідників ісламу, призводить до редукації, зведення «образу життя» мусульман до одного аспекту – релігійного. Дана точка зору має деяку підтримку у вигляді позиції відомого українського сходознавця С. Капранова. Будучи дослідником східних релігій, у першу чергу буддизму, він зіткнувся з проблемою неспівпадіння значення поняття релігія у західноєвропейській традиції та в східній традиції, де це поняття взагалі є зовнішнім. Отже, коли ми називаємо буддизм (махаяну) релігією, ми надаємо цьому світогляду смисл, який не відповідає його першопочатковому значенню.

Тому, критики релігієзнавства досить часто висувують звинувачення в бік цієї науки про те що багато явищ буття людини, племені, народу позначаються в цій науці релігією, тоді як, на їхню думку, релігія – це конкретно-історичне поняття, яке не можна застосовувати до тих світоглядних систем, які самі себе так не визначають.

За допомогою лінгвістичного підходу у релігієзнавстві можна зазначити, що конотація слова релігії є невизначеною і вона змінюється в залежності від дискурсу (контексту), про що йтиметься далі. «Способом життя» можна назвати

будь-яку релігію, правильніше сказати, що будь-яка релігія є способом життя, але не будь-який спосіб життя є релігією. Далі, при дефініції поняття релігія, релігієзнавці намагаються віднайти універсальну ознаку більшості релігійних традицій світу, починаючи від магічних уявлень до хаббардизму. Для багатьох науковців базове визначення релігії ґрунтується на наявності ідеї сакральності та релігійного досвіду. Цю позицію відстоюють Е. Дюркгейм, Р. Отто, Н. Зьодерблом, І. Вах, М. Еліаде та А. Забіяко у праці «Категорії святості» саме через аналіз мови релігії намагається визначити релігію як буття священного [83].

В філософії континентальній (яка протиставляється англосаксонській) дослідження релігійної мови саме в філософії, яка займається мовою релігії, реалізовані в двох напрямках: мовознавчому та герменевтичному. Так вважає польський релігієзнавець А. Бронк [239]. Традиція філософських досліджень, що спираються на емпіричні дані існує, щонайменше, з ХІХ століття. М. Мюллер вважав релігієзнавство за розділ порівняльного мовознавства. Подібним чином релігієзнавці та етнологи, трактуючи мови як джерело інформації про минулі культури і релігії, а також про зв'язки між ними, аналізували головні терміни та поняття релігійної мови, такі як Бог, божественний, небо, душа, спасіння тощо. Одночасно вважали мову релігії за важливе джерело інформації.

До цієї традиції належить, частково, В. Шмідт, який шукав визначення (назв) та ідеї (уявлення) Бога в різних епохах та релігіях, особливо в первісних. Прикладом розповсюдженого мовознавчого підходу є т.з. лінгвістична теологія (Ю. Гербер, Е. Гутгеманс), яка використовує для аналізу мови релігії та теології метод структурного мовознавства.

Діалектична та герменевтична філософія релігійної мови є справою, головним чином, німецьких протестантських теологів: К. Барта, Д. Бонхеффера, Р. Бультмана та П. Тіллаха, а з боку католицизму, Р. Гуардіні, які були зацікавлені прагматичною екзегезою Біблії і керигматичним аспектом сповідання. Напрямок герменевтично-діалектичних досліджень щодо дослідження релігійної мови – заснованої на кантівських засадах – визначив, між іншим,

поставлені Р. Бультманом та К. Бартом проблеми «деміфологізації» мови релігії та теології. Теоретичне та практичне значення цих досліджень в основному зводяться до християнства.

Проєкт «деміфологізації» Р. Бульмана передбачає також деміфологізацію мови, яка з усіма своїми символами та образами відповідає певній епосі та історії. Відповідно, той переклад на «мову віри», який має робити християнський богослов, це переклад не тільки слів, але й контексту [40, с. 239]. З ним погоджується Д. Бонхеффер: «Сам Бультман надавав особливого значення саме другій, позитивній частині програми. Деміфологізація не просто переклад новозавітної звістки на мову звичної для сучасної людини картини світу, але головне прояснення інтенції новозавітних текстів. Людина повинна зрозуміти: «Йдеться саме про тебе, висловлювання про дію Бога говорять про дію Його для тебе, у твоєму житті, зачіпають саме твоє існування» [32, с. 332].

Що стосується феноменології мови релігії М. Еліаде, то вона має більш релігієзнавчий характер. Його дослідження були спрямовані на виявлення релігійних (культурних) універсалій в образі архетипів та символів, притаманних більшості релігій.

Введена П. Рікером герменевтика релігійної мови є дослідженням сакральної мови, яка не є об'єктивною мовою, а символічною та метафоричною, як спосіб проявлення сфери трансцендентного [153].

Найбільшої уваги в континентальній філософії набуває проблема не мови, а тексту, тому часто виникають питання: «а про що власне ми говоримо, коли говоримо про мову релігії в релігієзнавстві? Про мову як про засіб-інструмент вираження релігії (аналітична філософія релігії) чи як про продукт вираження релігії (герменевтика), чи як про знаково-символічну систему релігії (семіотику), або як про чинник пізнавальних процесів релігії (когнітивістика)?

Засновник семіології як науки Ф. де Сосюр передбачив використання лінгвістики в розширеному значенні: «Оскільки семіологія ще не існує, не можна сказати, чим вона буде, але вона має право на існування, і її місце визначено наперед...Завдяки цьому не тільки проллється світло на проблеми лінгвістики,

але, як ми думаємо, при розгляді обрядів, звичаїв тощо як знаків; всі ці явища також виступлять в новому світлі, так що з'явиться потреба об'єднати їх усі в рамках семіології і пояснити їх законами цієї науки» [164].

«Первісне мислення» Л. Леві-Брюля повернуло релігієзнавство та антропологію до вивчення проблеми людської свідомості і особливостей його функціонування в різні історичні періоди. К. Леві-Строс, дискутуючи з концепцією Л. Леві-Брюля, розриває соціологізаторський редукціонізм функціоналістів щодо пояснення релігійних явищ і виводить зв'язок між релігійними або міфологічними явищами за принципом структурної подібності усіх культурних явищ. Відштовхуючись від ідей Р. Якобсона та Ф. де Сосюра, К. Леві-Строс розглядає міфології, релігійні ритуали як мовні явища. Ключова відмінність від минулих дослідників релігії полягає в тому, що релігійні явища не змістом, а системою внутрішніх відносин (структурою) відображають соціальну реальність. Це можна виразити формулою $A[B]=C[D]$, де А і В – соціальні явища, а С і D – міфо-ритуальні явища. Власне, К. Леві-Строс так і називає свої розділи структурної антропології: «Мова і суспільство» і «Лінгвістика і антропологія», де в першому розділі вказує на унікальні властивості мови як відправного пункту для дослідження соціальних явищ: «З усіх суспільних явищ, мабуть, тільки мова може піддаватися суто науковому дослідженню, що пояснює спосіб її формування і що передбачає деякі напрями її наступного розвитку» [110, с. 28]. І, далі французький антрополог ставить питання про можливість розширення методології лінгвістики на інші соціальні науки. Відповідь він знаходить тим же шляхом, що і М. Мюллер, коли він виявляв подібність між історичними мовами і історичними релігіями, а саме через виявлення структурної подібності систем спорідненості у народів певних мовних груп: індоєвропейської, африканської, океанічної, північноамериканської, тибетсько-китайської. На відміну від М. Мюллера, К. Леві-Строс кардинально не постулює прямий зв'язок, а виявляє певні закономірності фонології, синтаксису і систем спорідненості.

Представники британської антропології А. Редкліф-Браун, Е. Ліч, В. Тернер в дусі структурального підходу К. Леві-Строса аналізують міфологію (Е. Ліч) і ритуали (В. Тернер). «К. Леві-Строс показав, що символи суспільства володіють структурою, що вони утворюють класифікаційні ряди або модель для роздумів і розмов про природу і соціальне життя. Частково з приводу аналогії з лінгвістикою, яка була його відправною точкою, частково тому що його матеріалом було величезне зібрання міфології Південної Америки, К. Леві-Строс виявив більше зацікавлення до літературної, ніж до релігійної символіки. В. Тернер перевернув цю емфазу і, зробивши це, більш повно дослідив культурний і історичний контекст символіки. Внаслідок цього його висновки мають значення, що виходять за рамки культурних кордонів народу Ндембу в Замбії, де він проводив свої дослідження» [181, с.10].

Для В. Тернера і Е. Ліча релігія виступає комунікативним інструментом. Релігія кодифікує найважливіші соціально поведінкові механізми, через які людина і суспільство включають себе до культурного простору і в природний космос. Знаково-символічна природа релігії є її найважливішою характеристикою. Е. Ліч показує, що метонімія і метафора – мовні механізми засвоєння світу, упорядкування [111, с.62].

Релігійна символізація – це нанесення на невідому місцевість життєвого простору маркерів, картографування. Таким чином, релігія – це культурний процес, що має мовну природу. Джерелом маркування життєвого простору є трансцендентне, оскільки людська природа обмежена природою. Але рух від архаїчних релігій до сучасних форм духовності визначається саме можливостями людського мови, її рівнем понятійної складності та абстракції. Природа усвідомлювалася олюдненням, а людина усвідомлювалася оприродненням. Дивлячись на природний світ, людина бачить його через призму себе (антропізації), дивлячись на себе, людина бачить себе через призму природу (натуралізація). Такий розрив між людиною і природою заповнювався релігійними формами культури.

Вяч. Іванов, виходячи з тих же філософських установок – структуральний характер релігійних явищ, – аналізує міфо-ритуальні системи архаїчних культур. Але, хоча Вяч. Іванов не є учнем або послідовником К. Леві-Строса, так само як і В. Тернер, він відповідає духу лінгвістичної доби 60-х-70-х років.

Цікаво, що К. Леві-Строс, Е. Ліч, В. Тернер і Вяч. Іванов розбирали питання про близнюкові культури у африканських тубільців. Вяч. Іванов, на відміну від В. Тернера, який не прийняв ідею опозиційних міфологічних пар, що структурують міфологічну систему, в леві-стросівському ключі розкриває культурні опозиції, що виражають реальні соціальні відносини: чорне – біле, верх – низ, чоловіче – жіноче, а з етизації релігії з'являється опозиція добро – зло, ліве – праве у М. Толстого [85, с.11].

Символічна природа релігії в уявленні В. Топорова, М. Толстого, Вяч. Іванова та А. Байбурина дозволяє розглядати релігію як текст культури. Семіотизація світу в ритуалі (А. Байбурин) або в міфі (Вяч. Іванов, В. Топоров) відбувається шляхом подвоєння світу в його знаково-символічному вираженні. Найважливішою складовою наукових досліджень радянських вчених було вирішення питання про механізми семіотизації світу. Дослідивши, яким чином йде процес знаково-символічного подвоєння, семіотики могли проводити реконструкцію дописемних культур за допомогою релігійних і міфологічних артефактів. Найважливішим носієм стародавніх уявлень про світ є мова і особливо ключові слова-концепти.

Структуралізм і семіотика в релігієзнавстві відштовхувалися від наступних ідей: мова гомологічна щодо релігії та суспільства; релігійні явища можна розглядати як мовні чи комунікативні явища; сама релігійна мова є носієм світоглядів відповідних культур.

Семіотичний підхід щодо вивчення мови релігії дозволяє дослідникам розкрити процес семіозису, тобто формування концептосфери релігії. Ось його переваги за Н. Мечковською: «Пізнавальна цінність семіотичного підходу полягає в наступному:

1. Приймається до уваги суттєвий функціональний аспект відповідних об'єктів – їх комунікативне призначення;

2. У кожному семіотичному об'єкті розрізняють план змісту та план вираження;

3. В кожній семіотичній системі розрізняють два онтологічних рівня: а) набір семантичних можливостей; б) реалізації можливостей в конкретних комунікативних актах.

В процесах спілкування достатньо загальні семантичні можливості, які складають зміст відповідної семіотики, конкретизуються, тобто збагачуються індивідуальними смислами, пов'язаними з конкретним комунікативним актом (з психологією та взаємовідносинами учасників, їх актуальними цілями та іншими умовами комунікації)» [118, с. 24].

Потрібно виокремити два поняття, оскільки вони перекривають досить часто одне одного: семіотика та семантика. Перша – як сама знакова система, так і наука про знакову систему, тоді як семантика – значення, що передаються мовою, та наука про значення.

Питання семіотичного підходу до релігії по різному розглядається дослідниками релігії. Одні вчені відстоювали позицію, що зводить релігію до знаково-символічної системи є редуccionізмом, оскільки вона має інші виміри, в першу чергу мова йде про трансцендентний вимір релігії. Тоді як для інших дослідників, семіотика вичерпала свій пояснювальний потенціал, оскільки не розкриває зв'язок мови та релігійної свідомості, мови та релігійної традиції. Але таке завдання успішно розв'язується наступниками семіотики релігії – лінгвокультурологією та когнітивістикою.

I. Богачевська застосовує семіотику для аналізу християнської наративної традиції. Для цього потрібно розрізнити два семіотичних підходи: семіотика знаку Ч. Пірса та семіотика мови Ф. де Соссюра.

Семіотика знаку розглядає окремий знак, його відношення до значення і адресата, а також процес семіозису на трьох дослідницьких рівнях:

- Синтаксичному (внутрішні відносини між знаками);

- Семантичному (відносини знак – його об'єкт);
- Прагматичному (відношення знак – користувач знаком).

Семіотика мови актуалізує реляційну сутність мови, специфіку знаку як функції [30, с. 163].

В процесі розвитку семіотики, її дослідницькі інтереси все більше зміщувалися з поняття «знак» на поняття «текст», яке семіотика трактує як інтегративний знак, провідник функції і значення, і застосовує для позначення будь-якої зв'язної послідовності знаків-висловлювань [цит. за 30, с. 163].

Для завдань релігієзнавства, філософії релігії семантичне дослідження релігійної мови виступає необхідною передумовою семантичного дослідження свідомості – вивчення семантики релігійної мови відкриває шлях до розуміння релігійного дискурсу. Вивчення релігійного дискурсу, а значить, і смислових структур релігійної свідомості виступає кінцевою метою семантичного дослідження релігії.

Перехід лексичної семантики релігійних текстів до власне філософських проблем свідомості, виконується в межах дослідження семантичних уявлень. Лексикографія в дослідженні семантичних уявлень, картини світу, яка знаходиться в мовному знаку, виходить до своїх граничних меж. Філософія релігійної свідомості приймає результати цього дослідження за власний відправний пункт. Специфічні семантичні уявлення отримують значення релігійних понять, які утворюють зміст релігійної свідомості. Як релігійні поняття вони переходять у новий епістемологічний контекст.

А. Забіяко при дослідженні мови релігії вводить поняття лінгворелігійні традиції та розкриває це поняття:

«У своєму зчепленні значення утворюють семантичну формацію, яка проявляє себе як особливий тип свідомості. Сутнісні характеристики релігійної свідомості засновуються специфічними значеннями, своєрідністю їх структурних комбінацій і відповідної прагматики» [83, с. 28].

Дискурсивний характер семантичної побудови релігійної свідомості вказує на те, що контекстуальність передбачає залучення віруючого до певної традиції, яка виконує інтерпретативну функцію цієї семантичної системи.

«Внаслідок наявності загальних ознак семантичної структури значень релігійних понять перехрещуються, утворюючи тим самим загальне поле релігійної свідомості. Розкладення релігійних категорій на семантичні компоненти не тільки відкриває фундаментальний рівень релігійної свідомості, але й прокладає шлях до вивчення релігійної свідомості як цілісного, внутрішньо глибоко інтегрованого явища» [83, с. 28]. Тут А. Забіяко пропонує поглянути на релігію не просто як на сукупність значень, які утворюють семантичну єдність, але й зводить релігію до цієї сукупності значень.

«Конфесійні і етноконфесійні громади утворюють лінгворелігійні співтовариства, для кожної з яких притаманні свої особливості в семантиці релігійної мови і власна особлива конвенційність його використання. Устрій релігійного життя цих співтовариств (віровчення, ритуалізована поведінка, психологічні норми тощо) формує особливу граматику релігійних знаків» [83, с. 28].

Таким чином, лінгворелігійна традиція, це певний континуум смислів, які втілені у конкретний концептуальний апарат даної культури та є продуктом її духовного досвіду.

«Значення релігійної свідомості можуть бути виражені як в лексичних одиницях, так і в інших знакових формах – нумерологічно, у вигляді візуального або одористичного образу. Проблема перекладу змісту свідомості в знакову форму присвячені дослідженню, виконані в семіотичному ключі» [83, с. 28].

Завдання перекладу, тобто того, що К. Гірц називав інтерпретативною функцією наук про культуру, є розкриття значень, смисл яких може бути розкритий тільки на основі цілісного погляду на дану релігійну традицію. Але сумніви щодо цього були виражені вже вище Н. Зьодербломом.

«Традиційні шляхи дослідження об'єктів релігійного відображення має справу з матеріалом релігійних ідей, понять і міфологічних образів. Філософія

мови релігії і, особливо, семантичний підхід дозволяє реконструювати об'єкт релігійного відображення з більш елементарних одиниць – значень релігійної мови» [83, с. 28].

Проблема винайдення глибинних символів релігійної мови поставлена була ще задовго до А. Забіяко.

Наприклад, М. Еліаде розробляє проєкт з пошуку універсальних, фундаментальних основ релігійної свідомості викликав багато звинувачень в тому, що намагається відшукати універсальну релігію. Насправді, універсалії М. Еліаде були ознакою крипторелігійності. Головною умовою крипторелігійності є наявність відчуття священного у людини. Священне явлене людині через ієрофанію (явлення священного) та теофанію (явлення божественного). Головними символами релігійної мови є: Святе, Гора, Вісь, Першочас, Небо, Земля та ін [223].

Для А. Забіяко головною універсалією релігійної мови є «святе», в цьому він дотримується концепції Р. Отто. Як саме співвідносяться релігійний, містичний досвід і релігійні символи ставили питання класики релігієзнавства Р. Отто, Є. Торчинов. Як тільки релігія виходить за межі особистого релігійного досвіду, вона стикається з людським розумом. В результаті з'являється мова. Релігійний досвід починає «схематизуватися» (термін Р. Отто) у поняттях, ідеях та віруваннях.

Апологія релігійного досвіду як головної ознаки релігії у Рудольфа Отто у його праці «Священне» [126, с. 109] не залишає осторонь питання про засоби вираження релігійного досвіду, власне розділ так і називається «Вираження священного»:

«Проясненню сутності нумінозного почуття слугують розмірковування над тим, яке зовнішнє вираження отримує, як це почуття передається від душі до душі. Щоправда, у власному сенсі цього слова взагалі не «переноситься»: йому не можна «навчитися», можна лише пробудити із Духа. Те ж саме деколи стверджують стосовно релігії взагалі і в цілому. Це не є вірним. В релігії є багато того, чому можна навчитися, тобто тому, що передається за посередництвом

понять і навіть на шкільних заняттях. Не передається подібним чином тільки це підґрунтя, ця підоснова релігії. Вона може тільки пробуджуватися зовнішнім впливом. Менш за все цього можна досягти за допомогою тільки слів, але можна й так, як зазвичай передаються почуття і душевні стани – за посередництвом співчуття і почуття того, що відбувається в душі іншої людини. Поза, жест, інтонація, вираз обличчя, які свідчать про особливе значення справи, святковість зібрання і благоговіння общини, що молиться – передають це почуття набагато краще, ніж усі слова або ті негативні найменування, які були винайдені нами самими. Позитивно цей предмет ніколи не передати. Вони допомагають настільки, наскільки бажають означити певний предмет взагалі і одночасно протиставити його іншому, від якого він відрізняється і в той же час перевищує його. Прикладами такого означення є незриме, вічне (позачасове), надприродне, потойбічне. Або ці слова – просто ідеограми тих своєрідних наповнень почуттів, зрозуміти які можливо тільки в тому випадку, якщо вони раніше відчувалися. Найкращим тут будуть «священні» ситуації, які передаються очевидним засобом. Той, хто внутрішньо переживав нумінозне, коли читав шостий розділ книги Ісаї, тому не допоможуть ніякі «пісні та промовляння». Навіть проповідь, коли її не «чують», непомітно стає теорією. Жодна інша складова частина релігії так не потребує в *vivavox*, як ця, рівно як і в життєвому співчутті громади та особистому спілкуванні. Г. Сузо каже про таку передачу: одне потрібно знати: подібно до того, як слухати найсолідшу музику не те ж саме, що слухати тільки розмову про неї, так і неспівмірні один з одним слова, що сприйняті із справжньою схильністю, слова, що походять від живого серця і вимовлені живими устами, з тими ж словами, коли вони лягають на мертвий пергамент... Не знаю, як це відбувається, але вони застигають та тьмяніють, подібно до зірваних троянд. Так гасне те, що чарівністю своєю торкалося серця. А тому і сприймаються слова у сухоті сухого серця» [цит. за 126, с. 110].

Погоджується з позицією Р. Отто протестантський теолог П. Тілліх. У своїй праці «Систематична теологія» [173] та в інших роботах він обґрунтував символічну концепцію мови релігії. Пояснюючи релігійну віру як поняття

межове, безумовне, абсолютне, П. Тілліх наполягає, що тільки за допомогою символічної мови людина може виразити досвід акту віри. Розмежовуючи знак і символ, на основі «знаки не беруть участі в тій реальності, на яку вказують, а символи беруть», теолог визначає релігійні символи як символи межового інтересу [цит. за 126, с. 23].

Тобто для П. Тілліха релігійні символи є єдиним засобом, що допомагає вказати на те, що знаходиться за межами одиничних істот, і є «буттям як таке», оскільки, вказати на нього прямо і безпосередньо ми не можемо.

Релігія має справу з конкретними речами, ситуаціями або людьми, в яких відкривається «буття як таке» і яке робиться для нас предметом «межового інтересу». Такі речі стають символами, вказуючи на те, що знаходиться за межами їх самих. Крім того, вони дають початок символічній мові, тому що їх опис (якщо він відображає вихідне переживання) повинен також виходити за рамки буквального значення слів, що його складають [173].

В свою чергу, як ставить питання Є. Торчинов: «Але якщо містичний/трансперсональний досвід має хоча б один елемент істинного пізнання, то тоді чому ми не маємо велику множинність його опису в різноманітних традиціях, які неможливо співставити і багато доктрин, які інтерпретують його? І ось тут ми підходимо до складної проблеми співвідношення трансперсонального досвіду і мови його опису, що у свою чергу, пов'язано з проблемою соціо-культурної детермінації даного типу досвіду» [180].

Тому Є. Торчинов пропонує виокремлювати два рівні містичного досвіду: рівень переживання, який тотожний у всіх традиціях одного типу і прошарку, і рівень вираження і опису, який буде різнитися в різних традиціях, оскільки адепт завжди буде передавати свій досвід в категоріях та термінах своєї доктрини, у свою чергу існуючої в рамках певної культури, яка є детермінантою доктринального вираження і оформлення базового переживання.

Крім того, доктрина може виконувати роль (і зазвичай виконує) спонукальну до занять психотехнічною практикою: наприклад, якщо брахманізм

вчить, що звільнення від світу Сансари (цикл перероджень, народження-смерть) можливе тільки через реалізацію ототожнення Атмана і Брахмана, яка досягається завдяки практиці йоги, то це, природно, створить для брахманіста достатній мотив для звернення до даної практики. Таким чином, ми маємо ланцюг доктрина-трансперсональний досвід-доктринальний опис досвіду, в якому ні першій, ні останній члени не тотожні середньому [180]. Тут, посилаючись на Д. Зільбермана, Є. Торчинов називає прийняті в індійській філософії негативні визначення позитивного досвіду «семантичною деконструкцією мови».

Дискутуючи з буддологом Р. Гімелло, Є. Торчинов визначає, що релігійний досвід не є надемоційним переживанням символів доктрини, а навпаки, в рамках доктрини описується досвід. «Насправді, зв'язок набагато складніший і, якщо можна так сказати, діалектичніший, оскільки і сам містичний досвід не обов'язково є наслідком приналежності до певної доктрини, і, навпаки, містичний досвід сам здатний породжувати доктрини і релігійно-філософські вчення і системи» [180].

В основному ж соціокультурна детермінація стосується способів вираження, опису та інтерпретації досвіду, але не самого досвіду. Цей нюанс проходить повз увагу дослідників: «В результаті процесу інтелектуальної акультурації у самому широкому сенсі, містик привносить у свій досвід світ понять, образів, символів і цінностей, які здається зафарбуються в певний колір досвіду, який він в дійсності мав при відомих обставинах» [180].

В дійсності, «містик, привносить всю цю культурну інформацію не в свій досвід (це було б важко довести), а в опис та інтерпретацію досвіду, про які ми цілком маємо право судити за джерелами» [180].

В кінцевому підсумку, можна погодитися, що у своєму досвіді «містик» пізнає лише самого себе, але чи не були праві прашури, які казали: «Пізнай самого себе, і ти пізнаєш світ»?

В цьому контексті дуже актуальним є стовп аналітичної філософії Л. Вітгенштайн, який власне і піднімав питання співвідношення містики та мови.

Для Л. Вітгенштайна беззмістовність релігійної мови відрізнялась від беззмістовності релігійної мови у Віденському гуртку. Погляди Вітгенштайна чітко узгоджуються з апофатизмом Псевдо-Діонісія Ареопагіта, оскільки для нього мова не здатна на адекватне відображення «містики». Висновок, який робить Ю. Чорноморець щодо апофатики Ареопагіта, узгоджується з ідеєю Л. Вітгенштайна: «Діонісій доводить, що Першопричини не знає ані дискурсивне мислення людини, ані інтуїтивне споглядання розуму. Неможливим щодо Бога є також містичне знання. А про що неможливо знати, про те потрібно не знати. Про що неможливо говорити, про те слід мовчати» [210, с. 420].

Ю. Кимелєв пише про двобічний підхід до «Логіко-філософського трактату»: по-перше, в трактаті багато містики, по-друге, сам трактат містичний [94, с. 37]. За Ю. Кимелєвим є всі обґрунтування для того, щоб казати, що теорія Л. Вітгенштайна в дійсності є теорією смислу релігійної мови.

Обмеження можливостей мови світом означає по суті відмову можливості осмисленого мовного вираження якоїсь надсвітової реальності. Іншими словами, неможливо усвідомлено говорити про Бога, який традиційно розглядається як трансцендентна, по відношенню до світу, реальність.

Релігійна мова як мова, що має співвідноситися з цією реальністю, не може розглядатися як засіб вираження божественного смислу. Такий підхід отримує чітке підкріплення і в наступному твердженні Л. Вітгенштайна: «Бог не являє себе у світі» [45].

Така позиція згодом набула реакції у представників аналітичної філософії, які висунули концепцію «нонкогнітивізму», тобто, що релігійні вираження несуть не пізнавально-фактуальні можливості, а розкривають духовні акти свідомості віруючої людини.

Отже, визначимо семіотичний підхід до мови релігії: «Семіотика – це застосування лінгвістичних методів до об'єктів інших, ніж природна мова.

Що це значить? Це значить, що семіотика – це певний спосіб дослідження чого завгодно як сконструйованого та функціонуючого подібно до мови. В цьому «подібно» – уся суть методу.

Усе може бути описано як мова (або як таке, що має свою мову!): система родинності, карткові ігри, жести і міміка, релігійні ритуали і поведінка мурах.

Семіотика, відповідно, – це переніс метафори мови на будь-які немовні (з точки зору звичайної, «несеміотичної» свідомості) феномени. Одним з принципів, на який покладається семіотика, є розширення значень лінгвістичних термінів. Таким чином, метод семіотики – це дослідження чого завгодно як метафори мови, або, інакше кажучи, метафоричний опис чого завгодно в якості мови [61].

Вагомими є слова Н. Мечковської про співвідношення мови та релігії в семіотичному ракурсі:

«В історії духовної культури людства мова і релігія займають особливе місце. Це найдавніші, виключно важливі і при цьому глибоко різні форми суспільної свідомості. Специфіка мови як форми суспільної свідомості проявляється в тому, що поряд з психофізіологічною здатністю відображати світ, такою є передумова суспільної свідомості, її семантичним фундаментом і універсальною оболонкою різноманітних форм суспільної свідомості. За своїм змістом семантична система мови ближче за все до буденної свідомості. За посередництвом мови виконується специфічно людська форма передання соціального досвіду (культурних норм і традицій, природничо-наукового та технологічного знання)» [118, с. 36]. Цей зв'язок мови та релігії можна розуміти як співвідношення двох макрохарактеристик культури, тобто такі дві системи, які повністю вичерпують собою усю сукупність смислів: мова – через знаково-символічну систему, релігія – через продукування смислів шляхом зв'язку з реальним буттям – Богом.

«Своєрідність мови як суспільного явища, по суті справи, вкорінене в її двох характеристиках: по-перше, в універсальності мови як засобу комунікації і, по друге, у тому, що мова – це інструмент, а не зміст і мета спілкування,

семантична оболонка суспільної свідомості, але не самий зміст свідомості. Роль мови по відношенню до духовної культури можна співставити з роллю словника по відношенню до всього розмаїття текстів, які можуть бути написані за допомогою цього словника» [118, с. 36].

Самі по собі слова є всього лише вказівками, знаками, індексами, які вказують на певну реальність, але, з іншого боку, реальність, що дана нам у досвіді, набуває сенсовості, осмисленості тільки через вербалізацію. «Вірю, щоб розуміти» можна перефразувати: «називаю, щоб знати».

«Отже, мова виступає як універсальний засіб спілкування народу. Вона зберігає єдність народу в історичній зміні поколінь і суспільних формацій, усупереч соціальним бар'єрам, тим самим з'єднуючи народ у часі, у географічному та соціальному просторі» [118, с. 36]. Інтегративна функція мови подібна до такої ж функції і в релігії: комунікація, community – спільність мови означає спільність засвоєного в мові світу, тоді як релігія утворює спільноту через переживання світу як Іншого.

«Якщо мова – це універсальна оболонка суспільної свідомості, то релігія, точніше міфолого-релігійна свідомість людства – це загальне джерело найглибших та життєво важливих смислів суспільної свідомості. З міфолого-релігійної свідомості розвинувся весь зміст людської культури, поступово набуваючи семіотично різних форм суспільної свідомості (такі, як буденна свідомість, мистецтво, етика, філософія, наука)» [118, с. 36].

Міфологічна свідомість як продукт зустрічі людини з природою та соціальною реальністю є так само матрицею нашого розуміння світу, як мова є матрицею нашого пізнання світу.

«Мова та релігія: дві семіотики, два образу світу, дві стихії у душі людини, що йдуть корінням у підсвідомість, два найглибших, несхожих і взаємопов'язаних начала в людській культурі» [118, с. 36].

Отже, співвідношення мови та релігії, які дуже подібні за принципом функціонування, кардинально відрізняються за сутністю: мова – інструмент, умови пізнання, тоді як релігія – джерело пізнання, смислопородження.

Наслідком пошуку умов розуміння в філософії, науці стала поява ще однієї лінгвістичної стратегії вивчення релігії – дискурс-аналіз.

Оснoву дискурсних аналітичних підходів складає положення з лінгвістичної філософії (структуралістської та постструктуралістської), що ми завжди сприймаємо реальність за посередництвом мови.

За допомогою мови ми конструємо уявлення про реальність. Це не значить, що самої реальності не існує, а значить, що реальні лише значення та уявлення про неї.

Звісно, що існують і фізичні об'єкти, але вони набувають значення лиш завдяки дискурсу. Ця ідея походить ще до Ф. де Соссюра та його погляду на зміну значення в залежності від контексту.

Головні положення дискурс-аналізу:

- Мова не є лише відображенням реальності;
- Мова утворює структури або дискурси – існує не одна загальна система значень, як в структуралізмі Соссюра, а ряд систем або дискурсів, де їх значення змінюється від дискурсу до дискурсу;
 - Ці структури дискурсів утворюються і трансформуються в дискурсивній практиці;
 - Необхідно досліджувати те, як зберігаються і змінюються ці структури за допомогою аналізу специфічних контекстів, в яких мова діє [цит. за 30, с. 29-30].

Також необхідно відмітити, що дискурс-аналіз не намагається віднайти справжнє значення слова або тексту, предметом аналізу стає те, як слово змінює значення під час використання в різних умовах.

Далі, дискурс-аналіз конструє ту соціальну реальність, в якій даний денотат має таке і тільки таке значення.

Наприклад, поняття релігії в християнському дискурсі має одне значення, а в неоязичництві інше, досліджуючи відмінність у використанні цього терміну в різних традиціях, ми можемо вийти на конструювання неоязичницького дискурсу.

I. Богачевська виділяє наступні підходи до релігійного дискурсу: іманентно-лінгвістичний підхід, соціо-лінгвістичний підхід, прагмалінгвістичний підхід.

Іманентно-лінгвістичний аналіз досліджує власне мову, лексично-граматичну тканину релігійного тексту, аналізує релігійний дискурс в аспекті повноти, правильності, логічності висловлювань, що складають текст, який досліджується.

Соціо-лінгвістичний підхід – існує два види дискурсу: особистісно та статусноспрямований дискурси. Особистісно спрямований дискурс прагне розкрити внутрішній світ релігійної особистості для іншого учасника дискурсу. Цей дискурс виявляється у двох основних сферах спілкування – побутовому та буттєвому, при цьому побутове (повсякденне) спілкування становить собою генетично вихідний тип дискурсу, а буттєве спілкування постає у вигляді теологічного діалогу. Статусноспрямований релігійний дискурс має на увазі інституціональні виміри дискурсу.

Прагмалінгвістичний підхід до релігійного дискурсу, суть якого полягає у висвітленні способу спілкування у самому широкому значенні. В рамках прагмалінгвістичних концепцій релігійного дискурсу дослідниками протиставляються наступні види спілкування як: серйозне-несерйозне, фатичне-нефатичне, фасцинативне-інформативне, пряме-непряме [30, с. 130].

В релігійному дискурсі є найвищий рівень ритуальності. Тому можна говорити про ритуальний релігійний дискурс. Сутність релігійного ритуального дискурсу полягає у його повторюваності «рекурсивності». В ідеальному випадку має місце повторення деякого тексту тим, кого ініціюють, слідом за ініціатором (обряд водохрещення, клятви, колективні молитви).

Ритуальний релігійний дискурс у цьому значенні є хорovým текстом.

Отже, ритуальний дискурс є одним з типів релігійного дискурсу, виокремлений на прагмалінгвістичній основі.

Тому, як висновок, можна сказати, що аналіз релігійних текстів з погляду сучасного аналізу дискурсу в його філософських та логічних різновидах дозволяє

вивчати їх в широкому соціокультурному контексті, враховуючи їх конкретне місце у системі релігійного культу.

Д. Брильов у своїй дисертації «Історія ісламу в Україні кінця ХІХ – початку ХХ століть» бере за основу дискурс-аналіз, оскільки слідом за Т. Асадом розглядає іслам як дискурсивну традицію [38, с. 28]. Український дослідник розкриває іслам як традицію, що складається з сукупності дискурсів (політичний, етнічний, теологічний) «націлених на навчання послідовників правильним формам і призначенням конкретних практик, ustalених, і тому таких, що мають свою історію» [38, с.51]. Як вказує Т. Ван Дейк, автор критичних дискурсивних досліджень, «дискурс піддається аналізу не тільки як автономний вербальний «об'єкт», а й як контекстуальна взаємодія, соціальна практика чи тип комунікації у соціальному, культурному, історичному чи політичному контексті» [69, с. 21]. Таким чином, дискурс-аналіз обумовлює можливість вивчення буття релігії як локального феномену, який набуває власний концептуальний світ у результаті історичних процесів та духовного досвіду етноконфесійної групи.

Більш детальну увагу релігійному дискурсу приділено у працях Е. Анісімової «Релігійний дискурс: функціональний та антропологічний аспект» та Е. Бобиревої «Релігійний дискурс: цінності, жанри, мовні характеристики». Е. Анісімова розкриває релігійний дискурс як «сукупність комунікативних дій, подій, текстів, що належать до предметної галузі «релігія», метою яких є: спілкування людини з Богом; взаємодія віруючих задля збереження, передачі релігійного знання, організації внутрішньоцерковного життя; підтримка відносин церкви з суспільством та поширення віри серед невіруючих» [10, с. 14]. Тобто релігійний дискурс це така мовна ситуація, яка характеризується зустріччю людей між собою та з Богом або в ім'я Бога.

«Мова релігії на відміну від мови інших сфер спілкування не зрозуміла широкому колу людей, які не пов'язані з релігією, людей, далеких від віри» [27, с. 18]. Можна не погодитися з думкою Е. Бобиревою про незрозумілість мови релігії для людей поза конфесійним дискурсом, оскільки мова релігій

Одкровення принципово спрямована на зрозумілість будь-ким. Але російська дослідниця мала на увазі не незрозумілість, а відсутність релігійного досвіду та релігійної практики у людей, які стикаються з чужою для них мовою релігії, оскільки релігійний дискурс це практика і мова.

Співзвучна Р. Бультману та Д. Брільову думка Е. Бобиревої про локальну специфіку релігійного дискурсу «релігійний дискурс у суспільстві несе у собі риси епохи, риси соціального середовища, у якій існує і розвивається» [27, с. 62]. Особливістю релігійного дискурсу російська дослідниця виокремлює високу ступінь ритуальності «Релігійний дискурс відрізняється максимальним ступенем ритуальності, ритуал релігійного дискурсу значимий сам собою. Навіть будучи вирваними з безпосереднього релігійного контексту, багато релігійних дій, які супроводжують той чи інший мовний акт, не втрачають значення, продовжують функціонувати без слів. У будь-якому іншому вигляді дискурсу ритуал накладається на мовну тканину, тоді як у релігійному дискурсі вербальний компонент доповнює ритуал, накладається на нього» [27, с. 91].

Е. Бобирева пропонує два визначення релігійного дискурсу: «релігійний дискурс можна розглядати як сукупність мовних актів, що використовуються у релігійній сфері; у широкому розумінні під релігійним дискурсом ми розумітимемо набір певних дій, орієнтованих на долучення людини до віри, а також сукупність мовленнєво-актових комплексів, що супроводжують процес взаємодії комунікантів, включаючи текстові фрагменти, що використовуються у процесі релігійної комунікації» [27, с. 9].

На основі лінгвокультурологічного аналізу релігійного дискурсу Е. Бобирева виводить наступні базові концепти: віра, Бог, пекло/рай, диво, гріх, страх, закон, покарання, дух/душа, храм, любов [27, с. 93]. Специфіками кожного окремого релігійного дискурсу є співвідношення базових концептів, їхнє ритуальне наповнення та лексико-семантичне різноманіття. Наприклад, концепт «віра» може мати більше відтінків в певній лінгво-релігійній традиції завдяки існуванню декількох слів – faith, believe; або концепт «любов, кохання» – агапе, ерос, філія, сторге у грецькій мові.

Л. Філіпс та М. Йоргенсен в праці «Дискурс-аналіз: теорія і метод» дають таке визначення дискурсу «Наші знання про світ не слід брати за об'єктивну правду. Реальність доступна нам лише за допомогою деяких категорій. Тому наші знання та уявлення про світ – це не пряме відображення «зовнішньої» реальності, а результат наших способів її категоризації, або, висловлюючись мовами дискурсаналітичної термінології, наші знання є продуктом дискурсу» [185, с. 23]. Коли дослідник послуговується дискурс-аналізом, він робить це на основі даних про історичну та культурну обумовленість, зв'язок між знаннями та соціальними процесами, зв'язок між знанням і соціальною поведінкою [185, с. 23]. Взаємодія та конфлікт дискурсів є природним процесом «різні дискурси, – кожен із яких є певним способом спілкування та розуміння соціального світу, – залучені до постійної боротьби за перевагу. Вони прагнуть зафіксувати своє значення в мові» [185, с. 24]. Відповідно, релігійні дискурси знаходяться в ситуації конкуренції не тільки з іншими видами дискурсу, а й між собою.

Головним завданням дискурс-аналізу для дослідження мови релігії американські дослідники вбачають у наступному: «мова – це не тільки відображення існуючої реальності; мова структурована в патерни або дискурси – існує не єдина загальна система значень як у структуралізмі Соссюра, а низка систем чи дискурсів, де значення змінюються від дискурсу до дискурсу; ці дискурсивні патерни створюються і трансформуються в дискурсивній практиці; за допомогою аналізу специфічних контекстів, у яких діє мова, необхідно досліджувати те, як підтримуються та змінюються ці патерни» [185, с. 35].

Дискурс-аналіз мови релігії та релігійних традицій на сьогодні є однією з базових лінгвістичних стратегій дослідження релігії. Завдяки цьому методу можна давати відповіді про локальну специфіку тієї чи іншої релігійної традиції на основі аналізу базових концептів культури або релігії, виявлення ритуальної природи мови релігії у контексті її соціальних функцій, зв'язок мови релігії з формами суспільної свідомості.

2.4. Когнітивне релігієзнавство – нова стратегія вивчення мови релігії в XXI столітті

Проблема пізнавальних механізмів людини і функція мови як посередника між свідомістю і світом породили сучасну методологію в релігієзнавстві, що має емпіричний характер. У когнітивному релігієзнавстві піднімаються питання, які були наполегливо поставлені ще в XIX столітті В. Гумбольдтом, М. Мюллером і О. Потебнею. Когнітивістика розглядає мову в двох вимірах: як самостійну структуру, вбудовану в людську природу, і як когнітивний інструмент.

Говорячи про мову, як про когнітивний інструмент, ми маємо на увазі мову не як самостійне явище, *sui generis*, а як засіб розуміння всіх ментальних процесів, що відбуваються в голові людини і визначає його власне буття і функціонування в суспільстві.

Процеси концептуалізації та категоризації людського досвіду реалізуються в мові, тому когнітивний підхід в релігієзнавстві застосовується для аналізу категоризації релігійного досвіду і аналіз релігійних концептів.

Емпіричні дослідження когнітивних релігієзнавців найбільше асоціюються з «божественним шоломом» і нейрофізіологічними дослідженнями, але це не зовсім вірно, так як безпосередньо предметом дослідження тут виступає мозок, а не релігія.

Вивчення функціонування релігійних концептів в людській свідомості потребує звернення до конкретних релігійних традицій і процесу формування релігійних категорій і, в першу чергу, «супранатурального агента».

М. Шахнович вказує на те, що в радянській науці (психології та релігієзнавстві) можна спостерігати аналогічні наукові дослідження. Пояснювальні теорії релігії, які пропонує еволюційна (Р. Докінз) і когнітивна (П. Буайє) психології, сягають своїм корінням до механізмів мислення, перехід від образного, конкретного мислення до абстрактно-понятійного. Л. Виготський, А. Лурія, І. Франк-Каменецький – класики психології мови, – є містком між натурміфологічною школою релігієзнавства і когнітивним релігієзнавством [212].

Якщо для раннього М. Мюллера міфологія була продуктом деградаціоністських мовних процесів, то для еволюціоністських і когнітивних релігієзнавців релігія виступає як побічний продукт психолінгвістичних процесів. Релігія була інструментом освоєння світу в супранатуральній термінології. Така основа критики релігії Р. Докінзом.

Для когнітивного релігієзнавства мова виступає конституючою формою, в якій релігійний досвід схематизується, категоризується і концептуалізується і надалі виступає в якості носія релігійних уявлень в культурі. Процес категоризації та концептуалізації відбувається за психоментальними законами і може мати вроджений характер, пов'язаний з еволюційним надбанням людини.

Деякі зі способів використання мови є когнітивними, тобто слугують для передання інформації. Інші – нонкогнітивні, тому що виконують певну дію (наприклад, видання наказів) або виражають емоцію чи перевагу.

Деякі форми мови називаються «перформативними», тому що при використанні вони щось утворюють. Коли людина одружується, присягається або погоджується придбати товар у крамниці, її слова є перформативними.

«Мова релігії існує не тільки для того, щоб давати раціональне визначення абстрактним речам. Її основна функція – допомагати, вселяти надію, слугувати для вираження духовного життя віруючих, а всі ці функції є нонкогнітивними» [177, с. 65].

Когнітивний підхід до мови релігії певним чином протистоїть структуралізму та постструктуралізму, оскільки його не цікавить мова як ідеальний конструкт, як структура, а цікавить, в першу чергу, мова як інструмент пізнання та фіксації результатів когнітивних процесів.

Когнітивний підхід виростає з психології, і можна згадати представників аналітичної філософії свідомості, в яких філософія мови та філософія релігії стає одним з предметів дослідження, оскільки головним об'єктом стає людина, а саме – її свідомість. В цьому популярність теорії мовленнєвих актів Дж. Остіна та перформативної функції мови Дж. Серля.

Тобто, правильніше сказати, що когнітологія виростає з філософії свідомості, а в ще ширшому розрізі, відповідає етапу розвитку філософії мови, що має назву прагматика, коли увага зосереджена на носії мови. Один з засновників когнітології, психолінгвіст Дж. Міллер, визначає цю науку як проєкт (програму) єдиної когнітивної науки, що досліджує те, як розум уявляє світ та оброблює інформацію [цит. за 79, с. 43].

Таким чином, коли ми говоримо про когнітивне релігієзнавство, то ми говоримо про міждисциплінарний проєкт, який об'єднується навколо проблемного поля процесів пізнання. Представниця когнітивного релігієзнавства М. Єресько до дисциплін, які входять до цього проєкту, включає наступні: психолінгвістика, соціолінгвістика, психосемантика, лінгвокультурологія, етнологія та ін. [79, с. 46].

У свою чергу, необхідно відмітити, що всі ці поєднання відбувалися не інституційно, а в особах визначних вчених, наприклад: психолінгвістами були визначні психологи Л. Виготський, А. Лурія; соціолінгвістами були представники тартуської школи лінгвістики (Ю. Лотман, Б. Успенський); лінгвокультурологом була Н. Мечковська, А. Вежбицька; етнологом та етнографом Є. Торчинов, В. Кабо.

Але цікаво було відмічено, що гуманітарні науки другої половини ХХ століття відмовляються від методологічної чистоти при дослідженні того чи іншого предмету, оскільки предмет диктує необхідні методи для його дослідження.

Релігієзнавство, яке має один з найширших предметів в гуманітарних науках, стикається з необхідністю застосовувати будь-які наявні методи для дослідження. Причому, під дослідження підпадають не тільки релігії та носії релігії, але й самі релігієзнавці, як учасники конструювання наукової моделі пояснення релігійних явищ.

Тому щодо питання, кого досліджує когнітивне релігієзнавство, зрозуміло, що мова йде про релігійну людину, але при дослідженнях щодо релігієзнавця ми маємо застосувати апарат не когнітивного релігієзнавства, а апарат когнітології,

що досліджує процес наукового пізнання, а не релігійного, оскільки релігійне пізнання має на увазі пізнання надприродних сутностей, тоді як релігієзнавець пізнає сутності соціальні, психологічні, історичні – так звані, зовнішні прояви релігії.

Хоча з іншого боку, релігієзнавець досліджуючи релігію, повинен враховувати релігійні висловлювання як такі, що мають сенс для віруючої людини, відповідно, наукова мова релігієзнавства стикається з необхідністю приймати до уваги висловлювання, які наділені смислом.

Звідси, ми можемо зробити висновок про те, що когнітивне релігієзнавство може досліджувати релігієзнавця, як такого, що пізнає суб'єкт, який пізнає надприродне. Друга точка зору є повністю феноменологічною, що не сходиться з когнітивною парадигмою.

Когнітивний принцип за М. Єресько полягає в наступному:

«Когнітивний принцип означає «переспівтворення» реальності у процесі її пізнання, створення ідеальної, або концептуальної або безпредметної реальності. Релігієзнавча когнітологія пропонує аналіз принципів організації релігійної свідомості, що потребує теоретичного обґрунтування когнітивної специфіки термінального екзистенціального смислоутворення. У фокусі її уваги – свідомі та несвідомі рівні семантичного і інформаційного простору релігії, обґрунтування структурних механізмів символізації релігійних смислів. У когнітивному релігієзнавстві, відповідно, вихідним є аналіз релігійної свідомості у єдності з мовою релігії як результатом складної когнітивної діяльності людини» [79, с. 46].

П. Кости́лев, робить зауваження в бік когнітивного релігієзнавства, що, не дивлячись на перспективність та популярність даного підходу щодо дослідження релігії, він має потенціал для критики релігії [100].

Також П. Кости́лев зауважує, що когнітивне релігієзнавство є вторгненням природничих наук до релігієзнавства, чисто гуманітарної науки, і це може призвести до цікавих наукових висновків. Хоча, як слушно зауважив Я. Кротов, любов також намагалися пояснити через гормони.

Отже, які є основні категорії когнітивного релігієзнавства:

Онтосемантика – когнітивний метод в символіці, який експлікує онтологічні обґрунтування семантичного аналізу. Онтосемантика досліджує не тільки буття смислу (способи і механізми онтологізації смислу), а й смисл буття (закономірності смислу буття).

Релігієзнавча онтосемантика досліджує мову релігії, а саме: архітектоніку, закономірності, динаміку, соціокультурні форми та механізми репрезентації.

Когнітивний, когнітологічний, когнітивістський – 1. пізнавальний, смислоутворюючий; 2. об'єднує комплекс наук, що об'єднуються когнітивним методом; 3. методологічний принцип в релігієзнавстві, що визнає за релігійними висловлюваннями смисл [117].

Когнітивне релігієзнавство на сьогодні міцно увійшло у комплекс релігієзнавчих дисциплін та вже має певну кількість здобутків у створенні релігієзнавчих концепцій та теорій. Крім того, когнітивістика є методологічним підґрунтям, який єднає релігієзнавство з природничими науками, а саме з біологією та еволюційною психологією. Це спільне коріння з природничими науками викликає підозру у релігієзнавців феноменологічного та теологічного напрямів, але цей перехід від *study* до *science* відбувається в процесі розвитку гуманітарних наук з 90-х років кінця минулого століття та в масовому запиті на природниче пояснення феномену релігії.

Питання про природу мови релігії з когнівної точки зору полягає в площині дисциплінарного поля когнітивістики релігії та біології релігії. Відповідь на дане питання дає нам змогу зрозуміти специфіку формування мовної картини певної релігійної традиції, яка зосереджується в конкретній лексиці, використання якої полягає не тільки у комунікативних актах, а є чинником релігійного досвіду.

Під мовою релігії розуміється концептуальний світ релігії, який, з точки зору когнітивістики, продукується специфікою людських механізмів пізнання навколишнього світу та специфікою конструювання людиною мовної картини світу.

Методологічним підґрунтям даного дослідження є когнітивне релігієзнавство, яке має тісні зв'язки з еволюційною психологією та когнітивною лінгвістикою.

Понятійним апаратом, який потребує подальшого пояснення, є категорії когнітивного релігієзнавства – мовні репрезентації, концепти, мовна картина світу, релігійний досвід та переживання тощо.

Як вже було пояснено раніше мова релігії та релігійна мова не тотожні поняття: перший термін є науковим конструктом, який дозволяє категоризувати буття релігії як мовно-концептуальної реальності, або у визначенні М. Єресько – онтосемантичний світ релігії. Тоді як релігійна мова є реально існуючим феноменом, може бути вернакулярною, етнічною мовою, або письмовою та священною мовою, та є засобом горизонтальної комунікації – між людьми, та вертикальної комунікації – між надприродним та людиною. Релігійна мова є мовою священних текстів, богослужінь, проповідей: отже, мова є релігійною тоді, коли є релігійна ситуація.

Виходячи з вищевказаного, ми зосередимося на понятті мова релігії, як на семантичній категорії, тобто простору релігійних смислів, які виражаються у конкретному категоріальному апараті і як на когнітивній категорії, тобто як складової пізнавального процесу, в процесі якого породжуються релігійні смисли та які оформлюються у конкретні релігійні терміни, і які в свою чергу є факторами релігійного досвіду.

Дж. Барретт у своїй статті «Когнітивне релігієзнавство та Реформована епістемологія» вказує на таку відмінність між поняттям мова релігії в аналітичній філософії релігії та у когнітивному релігієзнавстві: «реформовані епістемологи доводять, що божественна здатність вбудована в людину самим Богом, тоді як когнітивісти наполягають, що «відчуття Бога» – це продукт еволюції» [235, с. 174].

Сукупність природничих дисциплін, які поставили собі за мету дослідження релігії, об'єднує спільна методологічна позиція – розглядати

релігію як явище ментального та нейрофізіологічного порядку, що можна піддавати експериментальним дослідженням.

На сьогодні відомими критиками релігії є такі науковці як Р. Сапольські, Р. Докінз, Ф. де Вааль, для яких вивчення релігії як природного явища було засобом її спростування, тоді як когнітивні релігієзнавці – П. Буайє, Й. Пюсіайнен, Д. Барретт та їхні послідовники такої мети собі не ставили.

Когнітивні релігієзнавці бачать джерело релігії у процесі мислення та пізнання, та проводять аналогії до мови, коли людина вчиться розмовляти, але при цьому ця здатність є вродженою, оскільки є ділянки мозку, які забезпечують цю здатність, так само релігійний досвід має якийсь коріння у людському мозку, де певні ділянки мозку забезпечують його наявність.

Завдання, яке постає перед когнітивістами, полягає у наступному: віднайти ці ділянки мозку (шолом Бога) шляхом експериментів та сканування мозку; пов'язати відчуття Бога з активністю відповідних ділянок та, іннервуючи ці ділянки у тварин або невіруючих, викликати в них релігійні почуття.

Експерименти шведських (Упсала) та британських вчених (Оксфорд) впевнено показали наявність такого роду ділянок мозку та відповідних відчуттів, але негативним результатом, що також є результатом, є відсутність зв'язку релігійних ідей з даною активністю мозку.

Стане в нагоді ідея про подібність мови та релігійності як вкорінених здібностей людей та посилення на генеративну лінгвістику, яка у мисленні присутня як готова схема майбутніх вернакулярних мов, так само в голові людини присутня релігія як певна сукупність схем, фреймів, які актуалізуються як релігійні концепти. Тобто, одним з головних таких концептів, вкорінених на рівні мозку, є концепт «супранатуралістичного агенту», тобто, якоїсь надприродної сутності.

Для того щоб говорити про мову релігії маємо звернутися до першопочаткової для когнітивного релігієзнавства науки – до когнітивної лінгвістики Дж. Лакоффа, С. Пінкера, які важливі для нас поєднанням пізнавального процесу людини, як нейрофізіологічного явища, з результатом

процесу пізнання – ментальні репрезентації та мовні концепти. Саме вищевказані явища є містком до когнітивного релігієзнавства у контексті лінгвістики [107].

Прояснення витоків когнітивного релігієзнавства з іншого боку – еволюційної психології у П. Буайє та нейрофізіології Е. Ньюберг, показує: нейрофізіологічне дослідження мови релігії за Е. Ньюбергом полягало у виявленні закономірностей у функціонуванні мозкових ділянок при релігійних переживаннях: «вербально-концептуальна асоціативна зона вкрай важлива для роботи нашої психіки, і тому не слід дивуватися тому, що вона виконує найважливішу роль у формуванні релігійних переживань, оскільки майже у всіх релігійних переживань є когнітивний, або концептуальний, компонент – тобто та їх частина, яку ми можемо усвідомлювати.

Дослідження, проведене В. Рамачандраном в Каліфорнійському університеті в Лос-Анджелесі, показали, що пацієнти з скроневою епілепсією сильніше реагують на релігійний мову, особливо на релігійні терміни і образи. На підставі цих даних можна припустити, що скронева частка виконує важливу роль у формуванні релігійних переживань.

Крім того, тут знаходяться центри інших важливих функцій мозку, наприклад таких, як причинно-наслідкове мислення, які пов'язані з нашою здатністю створювати міфи і з тим, як міфи виражаються через ритуали [123, с. 23].

Відповідно, в даній зоні головного мозку, йде формування «каталогу світу», тобто процес вербально-концептуальної асоціації.

Наприклад, розкриваючи свою теорію виникнення міфів, Е. Ньюберг пропонує пов'язувати взаємовплив правої та лівої півкуль при пошуках виходу з межових ситуацій, таких як смерть, загроза, хвороба – людина у такому стані, подавляючи логіку та раціональне, відкриває для себе не просто відповідь на екзистенційні питання, але й миттєву розраду та так звану «еврику-реакцію», що реалізуються через прийняття мозком такої істини як «існування потойбічного життя» та «надприродної істоти». Переживання даного відкриття, яке робиться

мимоволі та поза логікою, впливає на цю людину більше, ніж сам зміст ідеї [123, с. 116].

В цій праці Ю. д'Аквілі та Е. Ньюберг дають власне бачення функціонування священної мови, показуючи, що використання спеціальної мови, саме неповсякденної, незрозумілої, наділяє мову фатичною силою, формує в людей ситуацію випадіння з буденності. Але, хоча латина була витіснена національними мовами, поступово повернувся фатичний вплив на людей, завдяки ритміці та сценарності меси.

Е. Ньюберг пропонує оригінальне розуміння концептуалізації релігійного досвіду. Релігійний (містичний за Е. Ньюбергом) досвід, по суті має одні й ті ж самі характеристики – відчуття радості, натхненності, «розширеного погляду на світ», холізму, але при передачі власного досвіду оточуючим «релігійний віртуоз» (веберівський термін) вдається до буденної мови та слів, що мають велике значення – здобування їжі, врожай, народжуваність.

Тобто, релігійний досвід для мисливців Палеоліту концептуалізується у Великому Олені, Ведмеді, що врешті перетворюються на міф та, як наслідок, і культ, який спрямований на відтворення (актуалізацію) ситуації зустрічі з надприродним [123, с. 116].

Наступним етапом є відтворення ідентичності та інтеграції спільноти на основі даного культу та міфу, що призводить до виникнення традиції.

Отже, для Е. Ньюберга та його колег, релігія – це така колективна система уявлень та дій, яка полягає у поняттях, традиціях та формах поведінки, які виникають на основі містичного досвіду.

Приклад Великого Оленя у наступних дослідників релігії сфері когнітивістики набув спеціалізованого терміну – «надприродний об'єкт» (supernatural agent).

Згідно з М. Шахнович: «однією з головних проблем когнітивного вивчення релігії, постає питання про природу і походження концепту «надприродний агент», пов'язаного з уявленням про вищість і захист.

Надприродний (релігійний) агент – фантастична істота, уявлення про яку формується у людини в процесі пізнавальної діяльності в результаті гіпостазування будь-якої ідеї, і може мати антропоморфний, зооморфний або теріоморфний характер» [211, с. 38].

Якщо люди застосовують звичайні уявлення про соціальні процеси щодо розуму, тоді відносно релігійних ритуалів слідує одне загальне і два конкретних емпіричних передбачення:

1. Оскільки існують крос-культурні закономірності в соціальному пізнанні, люди, незнайомі з конкретним ритуалом, релігійною системою або будь-якими релігійними ритуалами взагалі, матимуть подібні інтуїції щодо того, чи буде той чи інший ритуал ефективним. Подібно до того, як при побудові граматичних суджень щодо пропозицій, крім семантичних міркувань, судження про правильність ритуалу можуть бути відокремлені від складного розуміння релігійного значення. Тобто, ритуально наївні, тобто поза традицією, суб'єкти матимуть подібні думки про те, що робить хороший ефективний ритуал хорошим і дієвим.

2. Зокрема, ритуально наївні люди оцінили б центральну важливість присутності надлюдською активності десь в ритуальній структурі для пояснення передбачуваних неприродних наслідків. Жінка, що торкається хворого палицею, не виліковує його, якщо жінка, персонал, чоловік або їх комбінація не мають особливого зв'язку з агентом (або агентами) з особливими якостями. В іншому випадку, замість одужання у вас будуть тільки синці. При оцінці ефективності незнайомого ритуалу люди вважатимуть деякий зв'язок з надлюдськими силами більш важливим, ніж будь-який інший аспект ритуалу, включаючи вибір ритуалу, конкретний задіяний агент, об'єкт, дія або інструменти, якщо такі є.

3. Нарешті, що найцікавіше, тому що релігійні ритуали є соціальними.

Для дій і соціальних дій потрібні відповідні агенти, наявність відповідного агента для даного ритуалу буде фактором, який вважається найбільш важливим щодо його успіху чи невдачі після зв'язку з надлюдською активністю.

Зокрема, оскільки ритуали – це заплановані події, що викликають надлюдське втручання, агент, який може розумно мати намір досягти певних наслідків ритуалу, повинен ініціювати дію.

Наприклад, церемонію одруження повинна проводити людина, яка, ймовірно, має намір, як наслідок, бачити, що учасники одружуються. Папуга, що говорить, навчена вимовляти всі потрібні слова, не буде адекватною заміною через відсутність наміру.

Отже, люди, незнайомі з ритуалом (або будь-якими ритуалами), судитимуть, що агент в ритуалі важливіший для успіху ритуалу, ніж конкретна дія, яку агент виконує [234, с. 38].

Як вже зазначав П. Буайє [238], що велика область культурно значимих живих істот – це свого роду «псевдоприродний вид», тобто розширення універсальних припущень про сутність природних видів, грубо кажучи, класів речей, пов'язаних біологічними процесами самопородження в царині космології і релігії [275, с. 86].

Послідовник П. Буайє, К. Севері намагався розкрити концептуалізацію базових сутностей у племені Тамбіа: прагматичний аналіз церемоніальної мови може застосуватися тільки до рангу або соціального статусу ритуальних виконавців. Для Тамбіа ритуал – це процес конструювання соціальної реальності, в якому семантичний зміст, тобто «космологічна схема» культури, залишається попередньою щодо будь-якого формального аспекту комунікації. З цієї точки зору форма церемонії – тобто «зразок уявлення ритуальної мови, фізичних жестів і маніпуляції з субстанціями, які його супроводжують» – це просто «розташування її змісту» [313, с. 165].

Ця церемоніальна мова відрізняється від звичайної мови трьома ознаками: (1) вона позначає «невидимі» речі; (2) вона має іншу лінгвістичну морфологію, що робить її незрозумілою; і (3) вона описується як мова, якою розмовляють надприродні істоти. Коли шаман читає спів, він повинен говорити їхньою мовою [313, с. 170].

Церемоніальна мова шамана *куна* «відрізняється» від звичайної мови не тільки тому, що вона включає використання незрозумілої мови або способу позначення езотеричних знань шамана. *Пурпе-намакке*, перш за все, визначається як дія.

Для того щоб ритуальне читання було ефективним, для цього потрібний ретельно продуманий набір правил, що стосуються поведінки співака.

Традиція і, по суті, їх повторення, докладно описує становище того, хто говорить мовою *Пурпе*, його харчові та сексуальні заборони, місце і час декламації, ритуальну обстановку, в якій буде розповідь про шаманську подорож [313, с. 177].

Когнітивне релігієзнавство як лінгвістична та психологічна стратегія дослідження релігії намагається висвітлити ті аспекти функціонування релігійної свідомості, які неможливо схопити методами соціогуманітарних наук. Мова релігії в когнітивістиці розуміється не просто як концептосфера певної релігійної традиції, а як базові уявлення, що вкоріненні в людині на рівні психоментальних складових процесу функціонування мозку, та постають ґрунтом для виникнення вже конкретних понять, які мають дискурсивну, семіотичну, догматичну природи тощо.

Отже, релігієзнавство у Європі (пострадянський простір у тому числі), характеризується різноманітними підходами щодо дослідження мови релігії. В основному вони походять з проблематики, яка народилась в юдео-християнській традиції. Ця проблематика визначалася головним питанням християнства у сфері лінгвістики: як правильно зрозуміти те, що сказав (говорить) Бог. Це породжує багаторівневу проблематику: в першу чергу, через що дає Бог людству знання – через мову, отже першим питанням є – що означає цей знак у дійсності, тобто семантика; наступним питанням є – як змінюється значення знаку в різних життєвих ситуаціях, тобто герменевтика, дискурс аналіз; третє, чому та чи інша людина надає тому чи іншому знаку різні значення – прагматика, когнітивне релігієзнавство.

Можна зробити висновок, який полягає у тому, що більшість лінгвофілософських проблем і, відповідно, лінгворелігієзнавчих, має за походженням юдео-християнські корені тому, що юдео-християнська цивілізація є цивілізацією тексту (логоцентрична) і тому рефлексувати вона повинна над собою як над текстом. Текст же є писемним мовленням, тобто мовою у дії.

Висновки до другого розділу

Мова і релігія є двома взаємопов'язаними макрохарактеристиками людського буття. Дослідження їх зв'язків має давню історію, що втілилася в низці відповідних дослідницьких проєктів, починаючи від Романтизму закінчуючи когнітивним релігієзнавством, кожен з яких ґрунтувався на спільних парадигмальних засадах.

Не дивлячись на те, що мовні питання супроводжують усю історію існування філософії релігії та богослов'я (зв'язок мови та мислення (Парменід), мови та буття (Платон), мови та одкровення (християнські мислителі), природа знаку та герменевтика тексту (Бл. Августин), природа універсалій (схоластика), мовлення (Тома Аквінський), мовчання (ісихазм)), ми відштовхуємося від обґрунтування зв'язку мови та культури, зробленого німецькими філософами доби Романтизму, які сформулювали лінгвістичну проблематику соціогуманітарних дисциплін (соціальна природа мови, виявлення спорідненості культур та релігій через аналіз спорідненості їхніх мов), застосували в релігієзнавстві порівняльний метод, розширили розуміння мови за межі її комунікаційної та позначувальної функції тощо.

Розвиток лінгвістичного релігієзнавства відбувався не еволюційно, хоча можемо констатувати певну спадковість ідей від романтиків до когнітивістів, які виходили з базового питання – як обумовлюють один одного мова та світ людини? Відповідно до відповіді на це питання формувалися теоретико-

методологічні стратегії вивчення мовних аспектів буття релігії: порівняльне релігієзнавство, структуралізм, герменевтика, семіотика, когнітивістика.

Методологічним підґрунтям порівняльного релігієзнавства М. Мюллера є ототожнення формування концептосфери релігії, її понятійного апарату з процесами розвитку або деградації мови. Визнаючи за релігією її іманентну причину, яка полягає у «чутті нескінченного» в людині, Мюллер розглядає історичні релігії як міфологічні системи, що є похідними від онтосемантичного процесу зустрічі людини з природою. Компаративізм показав свою ефективність як методу, оскільки зміг встановити типологічні характеристики релігійних систем, показати спільну природу релігійних уявлень.

В українській традиції зв'язок мови та релігії плідно досліджував О. Потебня, який сформулював ідеї, розвинені згодом тартусько-московською семіотичною школою (Вяч. Іванов, М. Толстой, В. Топоров, А. Байбурин), вченням про особливу роль базових концептів культури, в яких зосереджений ціннісно-смиловий універсум народу, його життєвий досвід існування у даному середовищі (А. Вежбицька та Г. Гачев). Розвиток релігії О. Потебня пов'язує з розвитком мовної компетенції, здатності до абстрагування, підсумком чого є здатність мислення оперувати поняттям «Бог».

Лінгвістичний поворот ХХ століття (М. Гайдеггер, Ф. де Сосюр, Л. Вітгенштайн) позначився на теоретико-методологічних засадах лінгвістичного релігієзнавства переключенням дослідницької уваги з проблеми співвідношення мови та культури на проблему співвідношення мови та свідомості в структуралізмі та постструктуралізмі, проблему формування смислової структури релігії (семіосфери релігії), та проблему зв'язку релігійної свідомості, концептосфери релігії та психології віруючого в когнітивному релігієзнавстві.

Зведення смислоутворюючого процесу до встановлення структурних зв'язків між явищами та предметами, ототожнюючи їх з подібними зв'язками в мові, притаманне структуралістській стратегії вивчення релігії, виявило

методологічний глухий кут в розумінні релігійних явищ, оскільки пояснювало структуру релігійних відносин, але не їх сутність.

Заповнити дану лакуну намагалася семіотика релігії, яка ґрунтувалась на тих самих принципах, що і структуралізм, але шукала відповідь на питання про зміст релігійних уявлень. Під впливом ідей Ф. де Сосюра, П. Рікера, Р. Якобсона, філософія та гуманітаристика поширили поняття «мова» та «текст» на нелінгвістичні явища (мистецтво, архітектура, релігія, ритуал). Герменевтика релігії стає базовим методом пізнання релігійної реальності, тому що релігія – це текст, що виражає духовний досвід людства, а конкретні релігії – це досвіди конкретних культур (М. Еліаде). Структури життєвого світу людини концептуалізовані комунікативними практиками поколінь, релігія є реальністю, концептуалізованою практиками комунікації людей з божественною реальністю (А. Шюц).

Лінгвістичне вивчення релігії на основі вищевказаних теоретико-методологічних стратегій випрацювало конкретно-наукові засоби дослідження у сфері релігії: дискурс-аналіз, наративний аналіз, скрипт-аналіз, що сьогодні широко поширені у вивченні локальних інваріантів релігійних традицій.

Проект лінгвістичного релігієзнавства (І. Богачевська) постає субдисципліною релігієзнавства, яка ґрунтується на лінгвістичних дослідницьких методиках і визначає поняття «мова релігії» як буття релігії у мові. В цьому контексті основними дослідницькими завданнями лінгвістичного релігієзнавства стає вивчення мовних компонентів релігії: релігійного дискурсу, релігійної комунікації, релігійного тексту, релігійного наративу, релігійної концептосфери, релігійного мововжитку.

РОЗДІЛ 3

МОВА РЕЛІГІЇ В КОНЦЕПЦІЯХ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

3.1. Витоки аналітичних теорій релігійної мови: Людвіг Вітгенштайн, логічний позитивізм і фальсифікаційний виклик.

Філософія ХХ століття наскрізь лінгвістична, а особливості методологічних зрушень, що супроводжували лінгвістичний поворот в ній відтворюються в філософії релігії. В ній на базі англійської філософії сформувався течія, що обрала релігійну мову за основний об'єкт дослідження – аналітична філософія релігії. Сьогодні ця назва об'єднує філософські дослідження, які сфокусовані на вивченні мови релігії, особливо її смислової проблематики. «В основу такого широкого розуміння аналітичної філософії релігії покладене уявлення про «лінгвістичний поворот» відносно філософії релігії й поняття «філософського аналізу» в усьому багатоманітті його сучасних форм» [94, с. 31].

Отже, аналітичний підхід є найвідомішим філософським підходом до мови, власне його назва походить від поняття «аналіз» мов. В ньому чітко прослідковується тісний зв'язок філософського дослідження мови релігії із загальною лінгвістичною орієнтацією сучасної Західної філософії, перш за все англійської. Інтерес до релігійної мови викликаний тим, що вона виступає засобом вираження вірувань як релігійного знання про Бога, світ і людину [94, с. 26]. В основному, цей підхід до аналізу мови виникає та розвивається в англійській філософії.

Аналітичний підхід до релігійної мови відзначається в багатьох відомих філософів, таких як: В. Олстон, Й. Барбур, Р. Б. Брейтвейт, П. ван Бюрен, М. Кромбі, Д. Д. Еванс, Е. Флю, Р. Хеер, Дж. Хік, Д. М. Хай, У. Д. Гудзон, А. Макінтайр, Дж. Маккарі, Ч. Б. Мартін, Б. Мітчелл, Т. М. Пенелхам, Д. З. Філліпс, Е. Плантінга, Г. Г. Прайс, Я. Т. Рамзей, Н. Старт, Р. Свінберн, Дж. Віздом, В. Зуурдег та іншими [239, с. 185].

В контексті дослідження важливо розрізняти філософію мови і лінгвістичну філософію. Лінгвістична філософія складається зі спроб вирішити філософські проблеми шляхом аналізу значень слів природних мов і логічних відношень між словами. Такий аналіз можливо використовувати при обговоренні традиційних питань філософії, наприклад проблем детермінізму, скептицизму або каузації. До того ж, можливо, спеціально не звертаючись до традиційних філософських проблем, вивчати поняття як окремі об'єкти дослідження, як засіб проникнення у світ, конструюючи класифікації й проводячи ототожнення й розрізнення в мові, якою ми користуємося для характеристики та опису світу.

Філософія мови складається зі спроб проаналізувати найзагальніші мовні одиниці й відношення, такі як значення, референція, істина, верифікація, мовленнєвий акт або логічна необхідність.

Принагідно зауважимо, що зв'язок дисциплін виражається також у тому, що до деяких проблем філософії мови можна з успіхом підходити, використовуючи методи лінгвістики. Наприклад, до таких проблем, як природа істини, яку, принаймні частково, можна представити низкою питань, що відносяться до аналізу поняття «істинний». А також, – а це набагато важливіше, – що методи, які великою мірою використовують лінгвістичні філософи у власних дослідженнях мови, великою мірою залежать від їх філософських поглядів на мову, тобто від того, на якій філософії мови вони ґрунтуються.

«Щоб зрозуміти мислення, ми маємо зрозуміти мовлення» [315, с. 4]. Тобто, сучасна філософія стверджує, що єдиним вмістилищем знання про реальність є мова. Саме з цієї причини, при найширшому розповсюдженні у ХХ столітті аналітичної філософії, філософія мови зайняла одне з центральних місць у філософії в цілому і філософії релігії зокрема. Більшість впливових аналітичних філософів ХХ ст. – Б. Рассел, Л. Вітгенштайн, Р. Карнап, Ф. Куайн, Дж. Остин і П. Стросон, – усі тою чи іншою мірою є філософами релігії, а їхні теорії справили на запропоновану дисципліну вирішальний вплив.

Аналітична філософія на початку тяжіла до емпіричного обґрунтування філософського знання, а саме ставила вимогу зробити філософію подібною до природничих наук. Оскільки мовою науки є логіка, постало питання про те, що філософія має ґрунтуватися на тих самих засадах, що й логіка. Суть підходу аналітичної філософії добре висловив представник Львівсько-Варшавської школи К. Айдукевич. Він писав про різні принципи ідеалізації мови, що використовуються в логіці та лінгвістиці [4].

Відповідно, головна відмінність між лінгвістикою та логікою полягає в тому, що предметом дослідження в лінгвістиці є – природні мови, тоді як логіка зацікавлена вивченням формальних мов. Відносна простота мов, які досліджуються логіками, дозволяє їм зрозуміти структури цих мов виразніше, ніж це можливо для лінгвістів, які аналізують виключно складні природні мови.

Можливо, що результати логічного аналізу не можуть бути прийнятними для емпіричних даних природних мов, а їх дослідження, які ігнорують деякі характерні особливості природних мов, потребують суттєвих виправлень, якщо вони претендують на опис природних мов. Тим не менше, в силу того, що мови, які досліджуються логіками, використовують відношення, скопійовані з природних мов, логіка зробила значний внесок до загальної теорії мови.

Описувана ситуація подібна до тієї, що має місце у фізиці: фізик також формулює теорії для ідеально спрощених випадків, які не відбуваються у природі – він формулює закони для ідеальних речовин тощо. Для цих ідеалізованих випадків можна встановити прості закони, які значно сприяють розумінню того, що відбувається в дійсності. Можливо, багато процесів і явищ залишилися би невідомими у фізиці, якщо б вона спробувала розглядати дійсність безпосередньо, у всій складності. Тому мови, які аналізуються логіками, можуть бути розглянуті як ідеалізації природних мов.

Таким чином, відповідно до цієї точки зору, репрезентативної, принаймні, для класичної логіки, можна сказати, що абстракції мови, які використовуються в логіці та лінгвістиці, різняться в тому, що логіка використовує метод

ідеалізації, а лінгвістика емпірично описує природні мови, не використовуючи ідеалізації [4].

Зазначену вище відмінність, можливо, можна експлікувати в якості вихідного засновку при «логікоморфному» філософуванні – аналітичному. Щоб виправдати відсутність спеціальної інформації про природну мову як об'єкт дослідження, в аналітичній традиції проголошується об'єктом певна «повсякденна мова», відома усім, в тому числі й філософам, для чого філософ змушений грати мовну роль «людини з вулиці», подібно до Дж. Мура, чий стиль відзначається кострубатістю побудови речень.

Природно, що не всі хочуть грати цю роль, або, в певному сенсі, грають її по-різному, у результаті чого абстракції повсякденної мови бракує очевидності: в кожного інша абстракція мови – звертаючись до «повсякденної мови», дослідники невідворотно мають справу з нічим іншим, як з власною мовною компетенцією. Для легітимації цього положення застосовується аргумент неможливості індивідуальної мови (яка є предметом однієї з найбільших дискусій в аналітичній філософії з 60-х років ХХ ст. і до сьогодні), але він не знімає факту багатозначності розуміння самого поняття «повсякденна мова» в аналітичній філософії. До цієї повсякденної мови проголошуються допустимими (нехай не завжди і/або з обмовками) правила, встановлені для формальних мов. (Лінгвістика на певному етапі також не уникла цієї спокуси, але вже з 50-х років такий підхід був відкинутий) [цит. за 7].

Центральною фігурою логічного позитивізму, – в межах якого була реалізована програма логічного аналізу мови – став Л. Вітгенштайн. Він вважав, що штучна мова відображає логічні зв'язки фактів світу. І не стосується реальних речей. Але мають бути елементарні частинки мови, що співвідносяться із актуальними, простими елементами світу. На пізньому етапі своєї творчості Л. Вітгенштайн дійшов висновку, що межа між вимовними й невимовними смислами виявляється в буденній мові. «Для правильного бачення світу потрібно подолати логіко-філософські природничо-наукові речення» [47, с. 218.]. Тобто, центральним питанням аналітичної філософії релігії є легітимність релігійної

мови [324, с. 38]. У з'ясуванні зазначеного питання в дослідженнях з філософії релігії був застосований підхід Л. Вітгенштайна.

Засновником-батьком сучасної філософії мови, а правильніше казати лінгвістичної філософії є Г. Фреге. Найбільшим досягненням Г. Фреге в сфері філософії мови було послідовно проведене розрізнення між смыслом та референцією. «Г. Фреге пояснює це розрізнення наступною загадкою ствердження тотожності: як виходить, що справжнє ствердження виду а тотожне b, складає більше фактичної інформації, ніж ствердження виду а тотожне а» [187, с. 47]?

Дуже яскравим є в цьому сенсі диспут у радіоефірі між Б. Расселом та Фр. Коплстоном (неотомістом, єзуїтом, автором багатотомної праці з історії філософії) [147, с. 243]. Диспут, фактично, і не розпочався тому, що основна суперечка точилася навколо визначення понять безсмертя, Бог, вічність, душа. Завданням Б. Рассела не було заперечення релігії як світогляду, його завданням було виведення релігійної проблематики з наукового обігу (або, як виразніше сказали б постмодерністські філософи, ці поняття мають нульові значення для науки). Але позиція Фр. Коплстона як неотоміста, полягала у тому, що релігія має раціональні виміри, вона може їх досягнути і поняття Бога також може бути в раціоналістичному дискурсі.

Не дивлячись на те, що диспут не був виграшний для Б. Рассела, як на нашу думку, і не посідає важливе місце в бібліографії філософа, однак в історії аналітичної філософії цей диспут отримав продовження у вигляді існування декількох течій. Однією течією стала філософія релігії, яка виключала з предметного поля релігійні терміни, як такі, що не верифікуються (А. Айер, Р. Карнап, Е. Флю). А другою – протилежна за вихідними принципами, але не за методами течія, що використовувала аналітичний метод для аналізу релігійних (християнських) висловлювань, або за відомою фразою професора кафедри філософії у Кембриджі І. Рамзея: «Наскільки висловлювання про Бога можуть бути правильними» [277, с. 19-20]?

Але для того, щоб від суворих антиметафізичних установок логічного позитивізму та атомізму перейти до можливості аналітичного розгляду релігійних висловлювань, потрібно було, щоб відбулися тектонічні зрушення в неопозитивістській філософії, з якої власне постає аналітична філософія.

На користь неправильного витлумачення Віденським колом вітгенштайнівської позиції стосовно метафізичного говорять сучасні біографічні дослідження. Останні пасажі Логіко-філософського трактату, що стосувалися невимовного, – тобто естетики, етики, метафізики і релігії – були сприйняті Віденським гуртком, як такі, що відносяться до беззмістовних мовних сфер [277, с. 41] і стали опорою антиметафізичних доктрин. Хоча, насправді, Л. Вітгенштайн не мав цього на увазі.

Містична тематика, розкрита наприкінці Трактату випадала з програми позитивізму, і не була вірно потрактована. Про значення містичного у вітгенштайнівських студіях говорять найновіші дослідження. У лекціях з етики 1930 р. Л. Вітгенштайн наголошував на тому, що людство має надзвичайно важливий досвід, але який не може бути вербально висловлений чи описаний. До такого загального досвіду Л. Вітгенштайн відносив почуття безпеки чи загадки світоустрою [296, с. 8].

Різниця між позитивістами і Л. Вітгенштайном криється в тому, що для останніх вітгенштайнівське «те, про що потрібно мовчати» було беззмістовним і пласким. Тоді як сам Л. Вітгенштайн наголошував, що невимовне – це сукупність, власне, найбільш значущого в людському житті. У Логіко-філософському трактаті значиться: «для відповіді, яку неможливо висловити, не існує запитання. З цієї причини скептицизм є безглуздим, адже немає сенсу сумніватися там, де немає відповіді. Ми відчуваємо, що якби всі можливі запитання мали відповіді, життєві питання навіть не були б згадані» [47, с. 216-217].

Практика замовчування або відкинення етичної чи релігійної мови, якої притримувались позитивісти хибно приписувалася й самому Л. Вітгенштайну. Скоріше, правильно вважати, що в трактаті говориться, що людина перебуває в

положенні постійної потреби висловити те, що логіка людської мови не здатна виразити [47, с. 9].

Більш згубним для релігії за верифікаційний критерій став принцип фальсифікації, запропонований Е. Флю, відомий в Західній філософії як «виклик Флю». Е. Флю запропонував сюжет про двох людей: Скептика і Віруючого, які натрапили на доглянуту просіку в джунглях, і другий припустив, що за рослинами на ній хтось доглядає. Для того, щоби підловити садівника, вони застосували багато прийомів, включаючи паркан під напругою, але всі заходи свідчили проти теорії Віруючого. А він залишався переконаним в існуванні садівника [256].

Е. Флю моделює розмову Віруючого зі Скептиком, і показує, що твердження на кшталт «я вірю, що існує дбайливий садівник, невидимий, неосяжний, нечутливий до електричного струму, такий, що немає запаху і пересувається безшумно, що приходить до своєї просіки щоб її доглядати» швидше нищить початкове переконання. Адже, – має зацікавитись Скептик, – чим тоді такий садівник, що має відсутність усіх ознак відрізняється від вигаданого?

У змодельованій ситуації ми бачимо, говорить Е. Флю, що початкове переконання із додаванням уточнень змінює свій істиннісний статус до протилежного. «Смілива, чудова гіпотеза може таким чином бути вбита крок за кроком, і це смерть через тисячу застережень» [256].

В такій смерті, через тисячу застережень криється, найбільша небезпека для релігійних переконань. Одним із найсерйозніших протиріч християнства Е. Флю бачить проблему зла. Для неї він ставить запитання: що може стати свідченням чи доказом проти існування Бога? Тобто, що здатне фальсифікувати його [256]? Неможливість фальсифікації релігійних положень свідчить на користь їхньої непереконаливості. Відтак, можемо засвідчити, що виклик Е. Флю цілком коректно фокусується на найбільшій складності для релігійної мови в науковому контексті – її стосунку до емпірично недосяжної реальності.

Однією з можливих відповідей на виклик Е. Флю стала теорія бліків Р. Хеера. У диспуті «Теологія і фальсифікація» [264] він моделює ситуацію, в якій ніякі свідчення не фальсифікують вихідного переконання. Р. Хеер наводить сюжет про божевільного, який має пусті підозри в небезпеці для свого життя. Переконання ніяк емпірично не виправдане і цілком безпідставне. Ніякий емпіричний досвід, що суперечить правильності переконання для нього не виступає достатнім доказом хибності останнього. Оскільки емпіричні факти свідчать протилежне, маємо констатувати, що людина має переконання в нічому.

Для опису когнітивної ситуації Р. Хеер вводить поняття «блік», – ефект, який відрізняє думку розсудливої людини від божевільної. Застосовуючи теорію фальсифікації Е. Флю, ми переконаємось, що такий блік не містить ніяких переконань, чи системи переконань, він пустий. Але приклад Р. Хеера показує, наскільки важливо мати правильний блік. Блік не є поясненням. Але, як показує Р. Хеер, він є тим, без чого неможливе ніяке пояснення, блік є шаблоном пояснень. Тому, що блік вказує на те, що є поясненням, а що ним не є. Важливо, що в кожній ситуації завжди є хтось, хто правий, а є хто – не правий. Тоді перший має вірний блік, а другий – хибний, але блік завжди є [264].

Теорія бліків Р. Хеера є дуже заплутаною викликає багато запитань. Наприклад, невідомо, що спричиняє блік, або як відрізнити правильний блік від здорового тощо. Як зазначає Г. Хорсбур, судячи з прикладів бліків, які наводить Р. Хеер, вони можуть бути чисті і нечисті. Чисті бліки не піддаються фальсифікації. Але, відповідно до визначень які він наводить, ніякі бліки не піддаються фальсифікації. Тим не менше, як стверджує Г. Хорсбур, можна скласти речення, які іноді виступають ствердними реченнями, а іноді – переконаннями [270].

Тоді теологічні висловлювання типу «Бог любить нас» або «Бог існує» не є чистими бліками. Якщо блік є тим, що дає можливість визначити пояснення, то релігійні твердження є тими переконаннями, які, навпаки, не дають можливості вирішувати відносно пояснень. Адже кожне з тверджень впливає на пояснення, маючи з різними поясненнями різну сумісність.

Відтак, можна констатувати, що такий підхід, коли теїстичні положення вважаються окремим підвидом бліків, створює для релігійних тверджень додаткові перешкоди, наприклад, створює складність в поєднанні релігійних бліків із історичними подіями і т. ін. Отже, теорія бліків Р. Хеера не надає релігійній мові осмисленості, а скоріше, навпаки виступає однією з теорій, які вважають релігійну мову позбавленою когнітивізму.

Другою відповіддю на виклик Е. Флю стала відповідь Б. Мітчелла. За прикладом двох попередніх філософів, Б. Мітчелл моделює історію, що розгортається у військовий час [286]. Партизан зустрічає Незнайомця, і переконується, що той на боці сил опору. Вони стикаються ще багато разів в різних обставинах, і Партизан продовжує вірити, що Незнайомець підтримує опір, даючи собі різні пояснення-здогадки поведінки Незнайомця. Партизан рефлексує відносно поведінки Незнайомця. Іноді дії Незнайомця є свідченням на користь того, що він на боці партизан, і є поведінка, що суперечить такому переконанню. Все питання в тому, як довго Партизан зможе знаходити виправдання для поведінки незнайомця, поки його переконання на рахунок того не стануть безглуздими?

Б. Мітчелл стверджує, що релігійні переконання можуть бути фальсифіковані. Доказ може свідчити проти переконання, але ніколи не відомо, в який момент він стане вирішальним, і чи стане таким взагалі. Тобто, Б. Мітчелл пропонує «есхатологічну верифікацію» релігійної мови. Він наголошує на тому, що кінцевий результат неможливо передбачити. Релігійні переконання можуть в майбутньому стати такими, що придатні до верифікації або фальсифікації.

Ще одну із відповідей на виклик Е. Флю запропонував Дж. Хік [266, с. 217]. Пропонуючи розглянути уявну подорож двох супутників спільним шляхом, Дж. Хік моделює їхні переконання стосовно кінцевого призначення подорожі. Один вірить, що прямує в Неземне місто, а другий – що дорога веде в нікуди. Вони переживають дорогу по-різному, але вся справа в тому, хто з них виявиться правий в кінці шляху. В найгіршому випадку, обидва подорожні не дістануться

пункту призначення і ніколи не стане відомо, хто ж із них мав правильні переконання?

Дж. Хік моделює таку ситуацію, щоб показати, що всупереч гіпотезі Е. Флю, релігійні переконання можуть бути тільки верифіковані, але не можуть бути фальсифіковані. Дж. Хік пропонує піддавати релігійну мову верифікації. Така верифікація має бути подібною до емпіричної, та все ж можливою для релігійних переконань.

Відтак, дебати філософів довкола фальсифікаціонізму виступили домінуючою силою в філософії релігії та філософії мови значної частини ХХ ст., сфокусувавши увагу дослідників галузі на проблемі когнітивної сторони релігійної мови. Запропоновані у вищенаведених дебатах теорії поступово розкрили всю теоретично-філософську ширину можливих поглядів на питання значущості мови релігії. Поступово дискусія відійшла від прямої верифікації чи фальсифікації, питання значущості чи беззмістовності релігійної мови до менш визначеного і більш толерантного погляду на мову, а відтак, на мову релігії зокрема. Парадоксальним в даному питанні є те, що толерантніші погляди базувалися знову ж таки на роботах Л. Вітгенштайна.

3.2 «Філософські дослідження» і Вітгенштайніанський фідейзм в аналітичній філософії релігійної мови.

Що стосується Л. Вітгенштайна, то він став одним з небагатьох філософів, який відмовився від старої теорії на користь нової. Новою програмною працею філософа стала праця «Філософські дослідження». Написана вона в Англії і в ній помітна відмова від ідеалів Віденського гуртка на користь Кембриджської школи. Відмова від «прояснення мови» та заострення уваги на «повсякденній мові» дозволила Л. Вітгенштайну зробити відкриття саме в розумінні «повсякденної мови» [304].

Завдяки пізнім дослідженням Л. Вітгенштайна відбувся перехід від питання можливості відображення релігійною мовою дійсності (чи релігійна

мова відображає дійсність?) до питання способу відображення дійсності релігійною мовою (як релігійна мова відображає дійсність?).

Першим поняттям, яке вводить Л. Вітгенштайн у своїй новій теорії є поняття «мовних ігор». Чіткого визначення «мовна гра» він не дає, говорячи, що мовна гра це сукупність мови та діяльності, процес вживання слів. У представленні поняття «мовна гра», Л. Вітгенштайн посилається на приклади (що спільного між шахами та грою в ляльки тощо) [47, с. 95.]. Л. Вітгенштайн застосовує поняття мовної гри набагато звужено, аніж його послідовники і наступні філософи.

Філософія повинна описувати спосіб використання мови, вона не повинна займатись приписуванням значень і правил. Л. Вітгенштайн стверджує, що без дослідження використання мовних одиниць неможливе ніяке розуміння [47, с.60.]. Для критики філософських трактовок мови Л. Вітгенштайн розробив особливий методологічний прийом, який складається із розгляду фрагментів мовної діяльності, що – як вважає З. Сокулер – набагато простіший за розгляд мови в цілому. Простота цих фрагментів сприяє об'ємнішому показу рис мови, на які потрібно спрямувати увагу. Таке просте й часткове використання мови, відмічає Л. Вітгенштайн, подібно до того, як діти навчаються розмовляти. Л. Вітгенштайн називає це мовними іграми, звернення до яких допомагає розкрити зміст мовлення.

До таких мовних ігор належать: «давати накази і діяти згідно з ними, описувати предмет за його виглядом або розмірами, виготовляти предмет за його описом чи малюнком, розповідати про хід подій, снувати здогади про хід подій, висувати і перевіряти гіпотезу, демонструвати наслідки досліду таблицями й діаграмами, вигадувати і читати оповідки, прикидатися, співати у хороводі, відгадувати загадки, вигадувати, розповідати жарт, розв'язувати приклади з арифметики, перекладати з однієї мови на іншу, просити, думати, сварити, вітати, вмовляти» [47, с. 90].

Концепція ігор набула популярності в культурології (І. Гейзінга), психології (Е. Берн). В самого Л. Вітгенштайна вона пояснювалася ідеєю «форм

життя». Л. Вітгенштайн виходив з тези, що слова мають зміст тільки в контексті певної форми життя. Кожна форма життя передбачає свої мовні ігри. І розкривати сенс поза межами мовної гри неможливо. Так само, як неможливо застосовувати в одній мовній грі правила іншої. Насправді, християнські теїстичні переконання, такі як віра в воскресіння, вічне життя після смерті, доктрина первородного гріха, – є абсурдними поза християнським світоглядом.

Таким чином, розуміння слів може відбуватись тільки в межах окремої «форми життя». Кожна форма життя передбачає мовні ігри, в яких слова набувають сенсу, істинності та значення. Уявити собі будь яку мовну гру, будь яку мову означає уявити собі певний спосіб життя. Мовна гра, мовлення є частиною діяльності і способу життя, їх розмаїття безмежне. Л. Вітгенштайн наводить приклади мовних ігор для демонстрації їх багатоманітності та плинності, підкреслюючи, що мовлення, мовна гра є частиною діяльності.

Оскільки є безліч форм життя, а значить, можливих форм використання мови, «мовних ігор», бо мова так само різноманітна як життя, є безліч способів її розуміння. Отже, можуть бути різні смисли й значення. І тому не можна просто відкидати чи замовчувати обширні сфери використання мови, як це хибно робили позитивісти, викресливши з області мов метафізику, етику, естетику й релігію. Тим не менш, пізня творчість Л. Вітгенштайна (лекції про релігійну віру) не дають закінченої відповіді на питання, чи релігійний дискурс входить до системи значимих мовних ігор. Можна лише констатувати, що Л. Вітгенштайн визнавав свою нездатність вступити до релігійної мовної гри, але ніколи не ставив під сумнів її значимість або існування.

Мова релігії також виражає одну «форму життя». Л. Вітгенштайн першим поставив питання про сенс понять мови релігії, правил її використання, відношення до інших типів мов, відповідності релігійної мови сутності релігії. Він висунув положення про те, що поняття релігійної мови, насправді, не відповідає істинній сутності релігії, оскільки вона трансцендентна щодо суб'єкта, який говорить [296, с. 15].

Ми можемо віднайти паралелі з концепцією Р. Отто й взагалі з усією апофатичною традицією філософії релігії та теології. Релігійна мова для Р. Отто постає як «чистий символ», а ірраціональні моменти можуть виражатися тільки ідеограмами [126, с. 107-123].

Найважливіший конститууючий момент полягає в тому, що релігійна форма життя не може бути обґрунтована. Неможливо сподіватися на те, що вона може бути обґрунтованою. Філософія може тільки показати контекст слів мовної гри, визначивши відповідну форму життя. Отже, пояснення може відбуватися виключно в межах мовної гри. Тому маємо визнати, що відповідно до погляду Л. Вітгенштайна, універсальної позиції спостерігача і арбітра в мовних іграх не існує [315, с. 69].

Для того, щоб відкрити для дослідження певну мовну гру потрібно брати в ній участь. Потрібно мати предмет контрадикції або згоди, для того, щоб вступити в мовну ситуацію. Тобто, потрібно перебувати в межах однієї мовної гри всім учасникам диспуту і суперечки стосовно певного знання. Наукова точка зору є лише одне з ймовірних використань мови. Вагома ж критика релігійних переконань має бути оформлена в поняття, легітимні і прийнятні для певної теїстичної спільноти.

Критерій раціональності, обґрунтованості, фактуальності, застосовний до однієї мовної гри неприйнятний для іншої. Можливості для об'єктивної зовнішньої оцінки не існує. Але з появою альтернативних дискурсів, релігійна мовна гра втрачає тотальність і популярність. П. Донован, як дослідник релігійних мовних ігор, знаходить прогалину всередині системи переконань теїстів, коли факти різних мовних ігор суперечать один одному. Теорія мовних ігор розділяє віруючих і скептиків як тих, хто бере й не бере участі у мовній грі. Важливо розуміти, що скептик і віруючий не вступають в одну мовну гру.

Пропозиція Л. Вітгенштайна досліджувати використання мов у буденному житті сприяла становленню окремої течії філософії, – «аналізу повсякденної мови». Вивчення повсякденної мови стало точкою зіткнення дослідників у галузі філософії і в галузі теології. Виходячи з тлумачення поняття «форма життя»,

можна справедливо зазначити, що адекватне сприйняття релігійної мови має ґрунтуватися виключно на розумінні того, що включає в себе «бути релігійною общиною».

«Філософські дослідження» мали надзвичайний вплив на філософію релігійної мови. Кай Нільсен ввів термін «вітгенштайніанський фідеїзм» [294, с. 191] – найбільш визначними представниками якого є К. Хью, К. Нільсен, П. Вінч, С. Еванс, Д. Прітчард та інші. Вітгенштайніанський фідеїзм – позиція проголошення релігії особливою формою життя й мовною грою. Фідеїзм виріс із розрізнених суджень пізнього Л. Вітгенштайна. Центральним з яких стало переконання, що філософія повинна описувати, а не пояснювати мовні ігри. Фідеїзм загалом виходить з таких положень, що різні дискурси мають різні логіки, і немає загального критерію критики форми життя, кожна форма має власний критерій раціональності, реальності тощо, а різні дискурси не можуть розглядатись як ціле.

Це поміркована форма фідеїзму, в якій віра виступає незалежною від розуму. Але впливова ідея мовних ігор не була викладена Л. Вітгенштайном достатньо системно, тому дозволяла різні трактовки. Послідовники Л. Вітгенштайна екстраполювали теми мовної гри на сферу релігії. З точки зору епістемології релігії, фідеїзм є найекстремальнішим випадком анти-евіденціалістської позиції, яка у 2-й половині ХХ ст. починає ідентифікуватися з пізнім Л. Вітгенштайном.

Під впливом Л. Вітгенштайна філософи мови захопилися когнітивістським і нонкогнітивістським підходами до мови, які зближують їх із Р. Хеером і Е. Флю. Нонкогнітивістську гілку представляють вітгенштайніанські фідеїсти, серед яких К. Нільсон та Д. З. Філіпс. Лінію когнітивізму представляють Дж. Віздом, Я. Ремзі, Я. Кромбі, Дж. Остін та інші. Послідовники Л. Вітгенштайна, такі як П. Донован, розвивали лінію розуміння релігійної мови в контексті відображення форми життя.

Н. Малкольм говорить про те, що зрозуміти поняття Бога можливо тільки зсередини мовної гри, адже вона вибудовується довкола опису специфічного досвіду, який буде незрозумілим для суб'єктів, які не пережили його [245].

Н. Малкольм намагається продемонструвати безпідставність і необґрунтованість релігійних переконань. Спираючись на ідеї Л. Вітгенштайна, Н. Малкольм прагне показати всі фундаментальні переконання як такі, що не мають фундаменту. Л. Вітгенштайн показує, що для багатьох переконань ми не маємо адекватних доказів, але сприймаємо їх безумовно, не дивлячись на їхню «необґрунтованість». Прикладом таких переконань, відповідно до Н. Малкольма, є переконаність у існуванні речей поза нашим безпосереднім сприйняттям. Ми не рефлексуємо над цим, але поводимося так, неначе речі продовжують існувати в природі навіть тоді, коли ми їх безпосередньо не спостерігаємо. Хоча ми просто не можемо мати обґрунтування такого існування.

Н. Малкольм продовжує тезу Л. Вітгенштайна, стверджуючи, що тільки всередині мовної гри існують поняття виправдання, доказу, помилки, беззмістовності, судження вірного та хибного. Але неможливо їх застосувати до мовної гри як такої, використовуючи ззовні. Мовна гра є необґрунтованою в сенсі, що ми проживаємо її якою вона є [245]. Будь-яке мислення й судження спирається на систему фундаментальних необґрунтованих переконань. Сподівання на можливість обґрунтування всього – це загальна «хвороба» мислення, як висловився Л. Вітгенштайн, або «патологія філософії», за словами Н. Малкольма [245].

У напрямку застосування концепції мовних ігор до релігії в межах епістемології розвиває П. Вінч в праці «Ідея соціальних наук та їхній зв'язок із філософією». Він стверджує, що поняття Бога можливе виключно в межах релігійної мовної гри. Зокрема, П. Вінч не розвиває повноцінної теорії мовної гри релігії, але його позиція сприймається як фундаментальна реконструкція вітгенштайнівського погляду на релігію [161, с. 86].

Складність Вінчевого перенесення граматики мовних ігор на логіку та раціональність, незважаючи на його інтерпретацію Л. Вітгенштайна, відповідно

до якої стверджується концепт і логічна автономія мовних ігор, відкрила двері для захисників фідеїстичної інтерпретації Вітгенштайна.

Для того, щоб бути послідовником Л. Вітгенштайна й продовжувати його погляд на релігійну мову, потрібно перенести його судження про мовні ігри та релігійну віру на релігійну мову. Це зробив Д.З. Філліпс у найбільш деталізованій вітгенштайніанській теорії релігійної мови. До його праць належить «Поняття гравця» (1965), «Релігія без пояснення (1976)», «Віра і філософський підхід» (1970), «Релігійні переконання і мовні ігри» (1986) [295; 296].

Серед ключових принципів його підходу такі: кожна гра має власну граматику; граматики визначає коректність і некоректність використання слів мовної гри; кожна мовна гра є автономною у визначенні власної граматики. Граматики релігійної мовної гри унікальна тією ж мірою, якою унікальні граматики усіх мовних ігор. Щоби зрозуміти граматику релігійної мовної гри потрібно зрозуміти природу релігійних переконань. Це вимагає дослідження унікальної граматики й використання мови в релігійній мовній грі.

Д.З. Філліпс наголошує, що філософ не повинен описувати ідеальні умови і правила мовної гри, а підходити до об'єкта дослідження «як він є» [295, с. 85]. та пояснювати його. Методологічна складність такого дослідження мови релігії має полягати в тому, що віруючий не в змозі об'єктивно й неупереджено оцінити своє знання «з середини», тим паче, що як і ранній Л. Вітгенштайн, Д.З. Філліпс вважає містичне нонкогнітивним. Загальним недоліком мислення в такій картині пояснення виступає превалювання наукової мовної гри.

У Ю. Кимелева знаходимо [94, с. 58], що Д.З. Філліпс в дійсності не притримується вітгенштайніанського фідеїзму в тому вигляді, як його концептуалізують критики. Погляди Д.З. Філліпса суперечать концепції автономності й закритості мовної гри релігії як цілком автономного дискурсу. розбіжність між вітгенштайніанським фідеїзмом та позицією Д.З. Філліпса виявляється також у відсутності онтологічних або епістемологічних питань у Д.З. Філліпса при вільному використанні понять мовної гри та форми життя.

Д.З. Філіпс вважає, що критики неправомірно нав'язують прихильникам вітгенштайніанського фідеїзму концепцію, яка складається з таких переконань, що релігійні вірування відокремлені від інших аспектів людського життя і можуть бути зрозумілі тільки віруючим, що їх неможливо піддавати критиці чи впливу з боку особистісних, соціальних чи культурних подій та фактів. А також положення про те, що саме релігійна мова визначає що в релігії має значення, а що не має.

Проти таких тверджень Д.З. Філіпс висуває переконання, що релігія не може складати окрему форму життя, вона може виступати складовою форми життя або форм. І цей контекст впливає на зміст релігійної мови та значення релігії.

Хоча дослідниками використовується одне поняття «релігійна мовна гра», воно неконкретне й, очевидно, що єдиної визначеної мовної гри релігії чи єдиної мовної гри теїзму не існує. Отже, немає спільної граматики, а отже, релігія і теїзм можуть розглядатися як складові різних мовних ігор.

Релігія і наука тоді різнитимуться не тим, що вони є різними відокремленими мовними іграми, а тим, що вони – окремі складові різних мовних ігор, деякі елементи яких можуть перетинатися. Двоє можуть погоджуватись чи суперечити один одному тільки якщо вони розділяють спільне розуміння, логіку та мову. Звідси коментар Л. Вітгенштайна, що коли атеїст стверджує, що Бога не існує, а теїст стверджує зворотне – вони не суперечать один одному.

Д.З. Філіпс заперечує, що ствердження релігійного переконання рівноцінне до пропозиції фактуальної гіпотези. Тобто, коли віруючі стверджують «Бог існує», це не рівноцінно ствердженню додаткової сутності у Всесвіті. Філософ наголошує, що логіка слова «Бог» унікальна. Вона має зміст лише в мовній грі релігії і це не просто істота серед істот всесвіту, її існування та неіснування мають інші критерії порівняно із іншими істотами. Справедливим є закид, що така трактовка Д.З. Філіпса стосовно того, що Бог не є істотою світу суперечить традиції, адже в усіх доказах буття Бога доводиться, що Бог реально

існує. На такий підхід до релігійної віри В. Олстон відреагував зауваженням, що віруючих дуже зачіпає, коли до їхньої віри ставляться як до простої мовної гри [228, с. 228].

Такий підхід заперечує поняття верифікації. Застосування критерію верифікації та фальсифікації до релігійної мови – це застосування критеріїв однієї мовної гри (наукової) до іншої (релігійної), намагання замістити ними критерії мовної гри, хоча вони до неї не належать і не мають ніякого сенсу в ній. За Д.З. Філліпсом, щоб зрозуміти релігійний феномен, потрібно визначити його місце в мовній грі та стосунок з іншими її елементами та практиками, залученими до мовної гри через учасників мовної гри.

Складність вивчення граматики релігійної мови полягає у тому, що граматику неможливо дослідити емпірично шляхом спостереження за використанням мови [241, с. 70]. Коректна грамика мовної гри закладена в традиції та репрезентується у відповідній літературній та усній традиції. Вона свідчить про особливий спосіб, в який слова й словосполучення ординарної мови використовуються в даній грі. Хоча Л. Вітгенштайн обґрунтовував твердження, що учасники мовної гри перебувають в найкращій позиції для розуміння мовної гри, маємо визнати, що історичний досвід показує, що, наприклад, колишні учасники гри, які вийшли з дискурсу, теж розуміють мовну гру без участі в ній. Можливо, освічений спостерігач в такий самий спосіб може зрозуміти мовну гру?

Подібного підходу до теорії мовної гри дотримується Пітер Донован, коли стверджує, що релігійна мова не є сакральним лексиконом в аналітичному дослідженні, це мова, в якій розкривається специфічна роль буденних слів в контексті релігійних переконань. Без такого посередника як мова, без специфічного релігійного використання мови для опису й передачі релігійного досвіду, релігія була би приречена бути виключно сферою особистого досвіду.

Вивчення буденної мови як єдиний раціонально можливий захід по відношенню до дослідження релігійного знання був підтриманий багатьма філософами, зокрема Н. Волтерстоф. Як можна побачити з представлених

досліджень, найдокладніше розробленою вітгенштайнівською теорією мови можна вважати позицію Д.З. Філіпса, хоча, на відміну від Л. Вітгенштайна він відмовився від трактування релігійної мови та форми життя як закритої.

Отже, попри велику популярність пізнього Л. Вітгенштайна і вітгенштайнівський фідеїзм, серйозним недоліком теорії мовної гри є сприйняття релігійного твердження тільки з точки зору граматичної ролі в мовній грі релігії [251, с. 97]. Наступні теорії релігійної мови будуються на подоланні такої установки.

Розглядуваний далі як епістемологічна проблема пізнаваності релігії верифікаційний критерій значень простимулював різні шляхи відповіді на закид до беззмістовності релігійної мови, серед яких окремо виділяється пізній Вітгенштайн та прихильники теорії буденної мови.

3.3. Проблема пізнаваності релігійної мови: епістемологія релігії.

Історик аналітичної філософії релігії В. Зуурдег так формулює основні завдання аналізу мови релігії: «Аналітичний метод – оптимальний підхід в філософії релігії: а) в її концепції філософії релігії як аналіз мови, і б) у спростуванні метафізики і онтології» [324, с. 17]. Цитуючи Ліхтенберга, В. Зуурдег вказує: «Мова – це спосіб, в якому людство використовує слова, вирази, вигуки, заповіді в порядку виявлення їх місця в світі» [324, с. 19]. Як ми можемо побачити, ранні представники аналітичної філософії релігії розглядають мову релігії в дусі пізнього Вітгенштайна, тобто як «мовну гру». Критично налаштований, по відношенню до номінативних можливостей релігійної мови, А. Айер підняв питання про безглуздість релігійних тверджень. Е. Плантінга включився в дискусію з Е. Флю про природу релігійних тверджень. У своїх наступних роботах він звернув увагу, в першу чергу, не на істинність релігійних тверджень, що без сумніву теж мало місце, а на здатність тверджень нести істину.

Е. Плантінга не відмовляється від традиційного для аналітичної філософії підходу до релігійної мови як до системи релігійних (християнських)

тверджень. В першу чергу, «перед релігійною мовою стоїть завдання правильного розкриття терміну «Бог» [301, с. 5]. Як видно, Плантінга показує семантичну і прагматичну рівні мови. Він з необхідністю звертається до термінологічного аналізу (прояснення понять) релігійного лексикону.

Аналітична традиція у розгляді релігійної мови йшла від семантики до прагматики. Вже пізній Вітгенштайн запропонував принцип «значення слова – це його використання». Головне питання про осмисленості релігійних тверджень, завдяки Р. Брейтвейту, Р. Хееру, А. Макінтайру [265, с. 49] зміщується до питання про контекст і акціональність використання даних висловлювань.

Дискусія про відсутність значення у релігійних тверджень привела Дж. Остіна до постановки питання про сенс існування «речень-тверджень» з нульовим значенням. Таким чином, Дж. Остін звертає увагу на те, що такі твердження як «Бог є», «Я вірю» і т.д. важливі саме як мовні акти, а не як референтні пропозиції. «Обороти, мовні акти є самі по собі складовою частиною ритуалів або сакральних дій» [265, с. 23].

Незважаючи на скептичне ставлення С. Харріса до ідеї Дж. Остіна про інше призначення іллокутивних і перлокутивних актів, які спрямовані не на оповіщення про факти реальності, ми можемо побачити, що Дж. Остін був близький до розуміння ритуальної природи релігійної мови. Ритуальна природа означає, що релігійна мова має діяльний в радянській школі (Л. Виготський, М. Бахтін), акціональний в словнику Дж. Остіна і Дж. Серля характер. Дж. Остін показав, що не слово чи речення є одиницею комунікації, а дія, яка конституює ту чи іншу реальність. Вже послідовник Дж. Остіна Джон Серль докладніше зупиняється на характері перформативних висловлювань.

«Деякі іллокуції в якості частини своєї іллокутивної цілі мають прагнення зробити так, щоб слова (а точніше – пропозиціональний зміст промови) відповідали світу; інші іллокуції пов'язані з метою зробити так, щоб світ відповідав словам» [187, с. 56]. Дж. Серль вірно зазначає, що деякі вирази показують не факти, а інтенції: «Твердження потрапляють в першу категорію,

обіцянки і прохання – у другу. Найкращою ілюстрацією цього розмежування є, мабуть, те, яке запропоновано в роботі» [308]. При подальшому зверненні до історико-релігійного матеріалу, ми можемо переконатися, що основна частина релігійного тексту, який реалізується в читанні або ритуалі, це прохання і обіцянки. Оскільки Дж. Серль ввів в інтенціоналістську філософію і вектор відносин (*direction of fit*) між світом і словами (від-світу-до-слова, від-слова-до-світу), то ритуал являє собою декларацію. Декларація (Дж. Серль) – акт, в якому мовець сам, за допомогою здійснення мовної дії, засновує існування об'єкта-події, яка продукується в інтенціональному змісті. У своїй роботі «Конструювання соціальної реальності» [311] Дж. Серль демонструє як реалізується діяльна роль мови (енергійон), на яку ще вказував В. Гумбольдт. Філософ ділить світ фактів на «грубі» факти – феноменальний світ і «інституційні» факти, які є суттю породження організації людського суспільства. Через мову, іменування відбувається конструювання, о-мовлення соціальної реальності [48]. Далі автор використовує поняття «конструювання соціальної реальності» для пояснення космогонічних міфів і ритуалів.

Таким чином, аналітична традиція (американська філософія релігії і філософія свідомості) в особі Дж. Остіна, П. Стросона, Дж. Серля, лінгвістів за освітою, змогла вирішити питання про нульове значення релігійних виразів, змістивши дискурс від логічного аналізу релігійної мови, показавши неспроможність питання про істинність релігійних виразів (Е. Флю, Р. Брейтвейт, Р. Хеер, Дж. Хік), до питання про використання (прагматики) релігійної мови. Дж. Остін повернув проблему релігійної мови від логіки до антропології, філософії свідомості. Особливість аналітичної традиції аналізу релігійної мови полягає в її аісторичності, у відмові від аналізу історичного, релігійного матеріалу, релігійних текстів.

Попередньо у п. 3.1. було обґрунтовано, що загальні характеристики філософії після лінгвістичного повороту відтворюються у філософії релігії, а аналітична філософія релігії у широкому значенні об'єднана тим, що мова релігії виступає основним об'єктом її дослідження. Аналітичні філософи релігії

відштовхуються від тези про те, що серцевину релігії складають вірування, які набули форми висловлювань і намагаються довести, що аналіз змісту цих висловлювань є аналізом змісту релігії. Власне, як помічає Ю. Кимелєв, аналіз змісту релігійних висловлювань в аналітичному логіко-лінгвістичному дослідженні релігії межує із філософсько-епістемологічним дослідженням. Навіть більше, лінгвістичне вивчення значення й змісту релігійної мови логічно та історично передує епістемологічному дослідженню [94. с. 95].

Ю. Кимелєв наголошує, і з ним потрібно погодитись, що задача лінгвістичного вивчення значення і змісту релігійної мови, яку виконує аналітична філософія релігії логічно передує епістемологічному дослідженню мови релігії. Отже, епістемологія релігії може вважатись заключною, найвищою формою аналітичної філософії релігії. Якщо лінгвістичний аналіз розкриває проблеми значення і сенсу, то епістемологічний аналіз торкається релігійного знання в зрізі його обґрунтованості, виправданості та раціональності [94, с. 88-95.].

Загальні принципи філософського епістемологічного дослідження релігії полягають у тому, що будь-яке знання може бути об'єктом аналізу. Отже, встановлення епістемічного статусу релігійного знання постає завданням епістемології релігії, тоді ж як аналітичними філософами релігії релігійне знання розглядається у формі релігійних, теїстичних вірувань і переконань.

Отже, питання розумності релігійної віри тотожне питанню розумності релігійного переконання. Ми можемо мати дві раціональні підстави для положень релігійної віри: евіденційну і релайабілістську.

Тобто, віруючий може спиратись на можливість довести, що досвід чи факти зовнішнього світу очевидно підтверджують його релігійні переконання за умови, що дані докази не мають сильних контраргументів. Або ж на те, що релігійні переконання сформовані надійним, правильно функціонуючим пізнавальним апаратом, а отже, немає причин вважати їх нерозумними [122, с. 149]. З точки зору аналітичних філософів, перевагу отримує релайабілізм, адже

будь-яке пояснення розумності релігійних переконань буде недостатнім, якщо ми стоїмо на позиціях евіденціалізму.

Одночасно з тим, М. Рей та М. Мюррей наголошують, що релігійний досвід, включаючи містичний, є дуже специфічним. Тому важко довести, що ми здатні ясно усвідомлювати, що подібні види досвіду явно підтверджують наші релігійні переконання. А якщо ми не можемо ясно усвідомлювати, що вони явно підтверджують наші релігійні переконання, складно зрозуміти, на яких підставах вони можуть стати фундаментом наших релігійних переконань [122, с. 152]. Тим не менш, апеляція до релігійного досвіду в історії людства говорить про позитивні свідчення містичного досвіду на користь раціональності релігійних переконань.

Відтак, однією із важливих характеристик релігійної мови, що проступає в дослідженнях філософів, є використання релігійної мови не лише для прямого виразу знання й релігійних норм, догматів та положень віри, а й реалізації численних релігійних форм життєдіяльності, серед яких молитва, богослужіння тощо. Тому епістемологічні теорії часто апелюють до релігійної практики. Такий підхід до оцінки епістемологічного статусу теїзму Ю. Кимелєв визначає як функціоналістський, зазначаючи, що епістемологічний статус релігійних переконань відштовхується від функції цих переконань у релігійному житті.

До релігійної практики в обґрунтуванні достовірності релігійних переконань апелюють Р. Свінберн, В. Олстон, Р. Брейтвейт, Р. Хедер, Дж. Остін, вітгенштайніанські фідеїсти та інші, вирішуючи завдання демонстрації рівноправності релігійного досвіду поряд із іншими достовірними досвідами, а звідси – когнітивності релігійних висловлювань і переконань.

Епістемологічний інтерес до вивчення релігії підкріплюється езотеричністю релігійного знання та релігійної мови. Серйозне заперечення когнітивності теїстичних висловлювань представляє формулювання знання через обґрунтоване істинне переконання (*justified true belief*). Підхід в епістемологічних дослідженнях, що ґрунтується на такому визначенні відомий як евіденціалізм, складає основний виклик для філософів теїстів сучасності.

Цілком природно, що такий погляд на знання призвів до відкидання релігійних істин як фальшивих. В «Презумпції до атеїзму» Е. Флю пише, що ми повинні мати хороше підґрунтя для віри в Бога. А доки ми такого підґрунтя не маємо, – ми не маємо раціональних причин для віри. Звідси, завданням теїстів є надання обґрунтування існуванню Бога [257].

Такий евіденціалістський виклик і спроби на нього відповісти складають домінуючу сучасної аналітичної філософії релігії. Сучасні відповіді на евіденціалістський виклик ґрунтуються на природній теології та доказах буття Бога. Та поряд із розвитком традиційних доказів буття Бога в природній теології, питання необхідності обґрунтування релігійних переконань перейшли в новий філософський вимір та спричинили нові питання й проблеми.

У 2-ій половині ХХ століття релігійна епістемологія відкидала евіденціалістський виклик і заперечувала тезу про те, що релігійні переконання потребують обґрунтування й виправдання у тій формі, в якій евіденціалістське заперечення поставило проблему. Тільки згадувана природна теологія взялася прямо відповісти на виклик евіденціалізму. Виокремимо напрямки епістемологічних досліджень, які представляють вирішення даної проблеми теїстами, які не звертаються до природної теології. Серед них варто відзначити 1. кумулятивний доказ (В. Олстон, Р. Свінберн), 2. сприйняття Бога (Дж. Хік, Я. Рамзі), 3. «реформовану» епістемологію (Е. Плантінга, Н. Волтерсторф), 4. вітгенштайніанський фідеїзм (Д.З. Філліпс).

З'ясуємо перераховані підходи докладніше. Прихильники теорії кумулятивного доказу раціональності віри в Бога спираються на всю сукупність тверджень про існування Бога як джерело достовірності свого знання. Згідно кумулятивного підходу, хоча окремі аргументи на користь існування Бога можуть бути непереконливими чи легко спростовуватися, якщо розглядати їх у сукупності, вони загалом підтримують раціональність теїстичної віри при комплексному розгляді. Іншими словами, хоча окремі докази буття Бога не є однозначно достовірними, сукупно вони представляють індуктивний доказ більшої вірогідності існування Бога та істинності теїзму, ніж хибності.

Типовий кумулятивний доказ істинності теїзму знаходимо у Б. Мітчелла [286] і пізніше у Р. Свінберна [168]. Останній має власну епістемологічну концепцію, яка має виправдовувати релігійні переконання й фундується на чотирьох критеріях виправданості пояснення та двох принципах раціональності.

Р. Свінберн стверджує, що критерії виправдання переконання застосовуються нами для визначення того, які з множини наших переконань про світ, «що знаходиться поза межами нашого сприйняття» ближчі до істинних. І виходить, що в усіх галузях знань ми шукаємо найпростіші гіпотези, які примушують нас прогнозувати й очікувати певні явища, з якими ми стикаємося, і найвірогіднішим чином узгоджуються з тим фоновим знанням, яке ми вже маємо, якщо воно є [167, с. 40].

Ті ж самі критерії спрацьовують у випадку оцінки особистісних пояснень. Р. Свінберн формулює принципи таким чином: «твердження вірогідно істинне тією мірою, якою воно: 1. примушує нас очікувати події, які ми спостерігаємо; 2. є простим; 3. узгоджується з наявним знанням; 4. без нього ми не могли б дані події спостерігати, тобто немає конкуруючого закону, який відповідає перерахованим критеріям краще» [167, с 31].

Р. Свінберн розглядає можливість застосування таких критеріїв до теїстичних переконань і показує, що теїзм є дуже простою теорією, яка дозволяє нам підтвердити багато спостережень. В традиції аналітичних філософів релігії Р. Свінберн вважає існування Бога центральним релігійним переконанням теїстичних релігій, а отже, обмежує розуміння релігійного досвіду досвідом Бога, – таким досвідом, який сприймається суб'єктом за досвід присутності Бога [167, с. 112].

Епістемологічна концепція Р. Свінберна доводить, що ми можемо довіряти своєму релігійному почуттю так само, як ми довіряємо відчуттям. В цьому він посилається на базову характеристику людського пізнання – вірити у те, що речі є такими, якими здаються, якщо відсутнє свідчення про протилежне. Відносно існування Бога, таким чином, варто вірити у те, що у суб'єкта є досвід Бога, якщо немає позитивного свідчення проти такого переконання. До такого висновку нас

приводить, відповідно до концепції Р. Свінберна, один із базових визначених ним принципів раціональності, – принцип довіри – ми маємо вірити у те, що речі є такими, якими нам здаються (у епістемічному сенсі) доки ми не маємо свідчення про помилковість такого переконання [167, с. 113].

Спираючись на принцип довіри, і за умови відсутності спеціальних відомих умов, коли можливо передбачити правильний хід подій, цілком раціонально приймати свідчення суб'єкта про те, що йому явився певний об'єкт у досвіді за відсутності особливих зауважень. Відтак, маємо визнати, що весь релігійний досвід має сприйматись відносно свого предмета як достовірності, а отже, як серйозний ґрунт для віри в існування його очевидного об'єкту, – Бога, якщо керуватись вищенаведеним принципом існування Бога [167, с. 154].

Можна заперечити, що маючи індуктивні підстави використовувати принцип довіри у випадку чуттєвого сприйняття фізичного об'єкта, ми не маємо таких причин у випадку сприйняття Бога як об'єкта релігійного досвіду. Окрім того, сумніви щодо справедливості застосування зазначеного принципу до релігійного досвіду викликані тим, що релігійний досвід різних людей не завжди збігається.

Другий базовий принцип раціональності полягає в тому, що ті, хто не мають певного виду досвіду, повинні довіряти тим, хто має такий досвід. Це принцип свідцтва. Завдяки йому повідомлення тих, хто має релігійний досвід, стають знанням тих, хто відповідного досвіду не має. «Ми довіряємо повідомленням інших осіб про те, що вони бачать, якщо не маємо підстав вважати, що вони свідчать неправдиво чи неправильно спостерігають» [167, с. 115].

В нормальних умовах цілком виправдано вірити іншим людям стосовно їхнього досвіду, чи вірити у те, що чужий досвід описує дійсність. Принцип свідцтва не застосовується, якщо умови сприйняття свідчать про сумнівність можливості досвіду. Або якщо існує достовірна інформація відносно істинного стану речей, і вона суперечить результатам досвіду. Тобто, ми можемо не зважати на випадки досвіду Бога, якщо маємо «сильний позитивний доказ того,

що Бога немає» [167, с. 115], або якщо можна засвідчити, що даний досвід викликаний іншим об'єктом спостереження.

Р. Свінберн стверджує, що у випадку релігійного досвіду, як у випадку з будь-яким іншим досвідом, скептик має обов'язок вказати підстави для сумніву в достовірності досвіду, викликаного реальністю. Єдиним способом цього Р. Свінберн вбачає спростування релігійного досвіду наведенням сильного свідчення неіснування Бога. За відсутності такого релігійний досвід повноправно виступає достовірним свідченням на користь існування Бога.

Але як зрозуміти у досвіді, що це Бог? Дж. Меккі, як і В. Джеймс, підсумовує, що найкраще, що ми можемо ствердити релігійним досвідом – існування певної дружно налаштованої сили, чий характер та ознаки цілковито невизначені. Звісно, Бог є найнезрозумілішою та незвичною істотою у Всесвіті. Виявляється неможливим для раціонального суб'єкта мати епістемологічну переконаність у внутрішній обґрунтованості твердження, що він має досвід релігійного, пов'язаний із Богом. Окрім того, конкуруючі пояснення релігійного досвіду дають соціологія, психологія, нейрофізіологія, що зменшує раціональну підтримку обґрунтування епістемологічної сили релігійного досвіду. В. Роу доводить, що найсильнішою спростовуючою теорією щодо існування Бога є несумісність існування у світі, поруч із всемогутнім Богом, зла [282].

К. Мартін та інші доводять, що у випадку чуттєвого досвіду існують тести й незалежні процедури перевірки істинності певного твердження, але для релігійного досвіду немає таких тестів і процедур. Деякі теїсти захищають релігійний досвід від критики, заснованої на неможливості звести релігійний досвід до інших типів досвіду, стверджуючи, що досвід сакрального такий, що не піддається подібному спрощенню, а отже, за сутністю не походить і не зводиться до жодного іншого типу досвіду. Психологія релігії свідчить про те, що містичний досвід є особистісним і суб'єктивним.

Тим не менше, В. Вейнрайт визначив критерії для процедури перевірки релігійного досвіду суб'єкта [266, с. 76]. Поряд із іншими дослідниками, він наголошує, що згода між суб'єктами досвіду – важливий тест на оцінку

релігійних сприйняттях. Тобто, процедуру перевірки релігійного досвіду здійснює релігійна община. На що можна відповісти, що Бог є очевидно унікальним і принципово інакшим. Згода інших стосовно успішності чи неуспішності прогнозування досвіду є важливим тільки для чуттєвого досвіду, і є неважливою у випадку релігійного досвіду.

Можна знайти багато заперечень проти когнітивного статусу релігійного досвіду й кумулятивного аргументу. Основним є той, що кумулятивний доказ працює у зворотному напрямку: якщо кожне окреме заперечення когнітивності релігійного досвіду несуттєве, то в сукупності вони підвищують вірогідність висновку, що засвідчені релігійні досвіди не є досвідами Бога.

Протилежним чином вирішує проблему Дж. Хік, який стверджує, що релігійна особа має право вірити у те, що бажає, за умови відсутності спростовуючих доказів [266, с. 25]. Релігійна особа є раціональною настільки ж, як нерелігійна (наприклад, натураліст), що обрала для себе нерелігійні авторитети й джерела знання. Існує вірогідність ілюзорності й хибності релігійних переконань, але, з погляду віруючого, нерационально поступитися своїми поглядами лише через одну таку невелику вірогідність.

Дж. Хік пропонує розглядати всі досвіди як «досвіди-як», на взірць «бачення-як», що ми зустрічаємо у пізнього Л. Вітгенштайна. «Бачення-як» виступає відображенням засвоєння певної техніки чи способу структурування світу яке відбувається в процесі засвоєння різних мовних ігор та діяльності, з якою вони пов'язані. Всесвіт може бути пережитий в досвіді релігійного й нерелігійного, отже, можна розглядати аналогічно ці два досвіди, хоча вони дуже відмінні.

Одну із найвивірених спроб демонстрації надійності релігійного досвіду розробив В. Олстон [228]. Він представляє другий напрямок епістемологічних досліджень релігійних переконань, і якщо він правий, і питання істинності пов'язане із обґрунтуванням, що засноване на безпосередньому досвіді, віра в Бога, яка виникає в підтвердженій та санкціонованій християнською практикою спосіб, є достовірною. Щоб забезпечити епістемологічне обґрунтування нашої

переконаності, що базується на зовнішніх досвідах і фізичному світі, ми повинні покласти на систему формування переконань, яка складається із чуттєвих переконань, фонових переконань, соціально встановлених доксичних практик, які запроваджують стандарти встановлення переконань у загальноприйнятій спосіб [228].

В. Олстон займає позицію між евіденціалістами та реформованою епістемологією. В. Олстон, як і Р. Свінберн, фокусується на внутрішньому досвіді, в якому дещо являється чи дається суб'єкту. Таке сприйняття В. Олстон відносить до маніфестаційної віри. Загалом всі людські практики поділяються на доксичні – соціально встановлені шляхи формування достовірних переконань, які регламентують переконання на основі пам'яті, почуттів, дедукції тощо. Другим типом практик є містичні практики, окремим випадком яких виступають християнські містичні практики, що формуються на основі віри в Абсолют на основі соціально прийнятого досвіду.

Ключове твердження В. Олстона полягає в тому, що обґрунтування переконань стосовно зовнішнього світу покладається на чуттєве сприйняття, а маніфестаційні переконання стосовно Бога покладаються на сприйняття Бога. Обидва види переконань потребують доксичної структури й практики. Християнська містична практика постачає обґрунтування маніфестаційним переконанням стосовно існування Бога таким самим чином, як соціально встановлені доксичні практики забезпечують нас обґрунтуванням переконань стосовно зовнішнього фізичного світу.

В. Олстон в «Осягненні Бога» пропонує розуміти раціональність релігійних переконань як практичну, за своєю суттю, пов'язуючи її із християнською містичною практикою. В. Олстон відстоює точку зору, що така практика є раціональною, допоки вона є соціально встановленою (established) [301, с. 194]. Християнська містична практика забезпечує доксичне тло стандартизації шляхів утворення маніфестаційної віри, сформованої внаслідок прямого досвіду Бога [301, с. 160].

Ми практично виправдані у довірі доксихним практикам, які регулюють механізми утворення переконань, якщо вони формують наші переконання відповідно до соціально встановлених та психічно прийнятних норм. В. Олстон стверджує, що кінцева мета людини не у персональному комфорті, чи щасті, чи спокої і психологічному комфорті, а в досягненні істинності. Соціальне встановлення доксихної практики є важливим через те, що виступає запорукою досягнення істинного переконання. В. Олстон стверджує, що альтернативних надійних способів досягти переконаності в існуванні Бога не існує: «Я не можу дати прямих доказів на користь надійності моїх переконань, але це єдиний шлях, я не можу не формувати мої переконання інакше, я не можу перестати спиратись на свої відчуття та почуття віри в Бога [301, с.109].

Дотримуватись наявних доксихних практик – раціонально, адже це не веде до жахливих невідповідностей, немає причин не довіряти цим практикам, і немає альтернативи для заміни практики. Важливо, що надійність доксихних практик є сумнівною. Проблема, як каже В. Олстон, полягає в ситуації епістемічної циркулярності [227].

Епістемічна циркулярність – це недолік, на який страждає доказ надійності когнітивної здібності чи джерела віри, коли одним із засновків його виступає покладання на цю здібність чи джерело віри у даному питанні. Тобто, одним із засновків доказу надійності когнітивної здатності чи процедури виступає саме це джерело чи надійність механізму. Таким чином, не можна стверджувати навіть надійність науки, адже вона апелює до надійності людського когнітивного апарату, а надійність людських когнітивних здібностей недоказова. Таким чином, В. Олстон вказує на велику кількість епістемічних моментів циркулярного обґрунтування [228].

Соціально встановлені доксихні практики, разом із маніфестаційними, перебувають відносно такої циркулярності у однаково ненадійній епістемічній ситуації. Обидві практики, в першу чергу, покладаються на людський пізнавальний апарат. Така ситуація демонструє «кризу раціональності». Хід доказу приводить до висновку, що немає нециркулярних причин для надійності

усіх переконань, в яких ми зазвичай впевнені [301, с.105]. Питання раціональності християнської містичної практики та соціально встановлених практик через те, що ми не може успішно довести їх надійність як джерела переконань і ми усвідомлюємо дану предпозицію не гарантованості достовірного пізнання створює лауну, яка закривається визнанням довіри до знань (релігійних або наукових), які не ґрунтуються на раціональності.

Одночасно з тим, в межах конкуруючих релігійних переконань з різним сприйняттям релігійного досвіду, віруючі перебувають у однакових епістемологічних обставинах, адже адепти різних релігій мають однакову епістемічну виправданість [301, с. 162] Справедливою видається апеляція до існування суспільства із схожим релігійним досвідом. Історія людства має свідчення про містичні переконання. Тобто, як у випадку із будь-яким іншим, наприклад, чуттєвим досвідом, суб'єкт може звернутись до історичного досвіду людства за поясненням свого особистого досвіду та підтвердженням достовірності власних переконань, сформованих на підставі того чи іншого досвіду. Або можна співставити свідчення окремого релігійного досвіду із теїстичними дисциплінами. Тим не менш, маємо констатувати, що об'єктивного способу встановлення достовірності релігійного досвіду, такого, щоб він був незалежним від самого релігійного досвіду, не існує [122, с. 155].

Хоча в багатоманітні форм містичного досвіду немає аналогій із чуттєвим досвідом, В. Олстон вважає, що неможливо знайти основи для недовіри релігійному досвіду, які у той самий час не спростовували б підстави достовірності чуттєвого досвіду.

Для спростування того, що релігійні переконання можуть бути обґрунтовані через релігійний досвід потрібно довести, що вони сформовані ненадійним функціонуванням когнітивних здібностей чи ми маємо інші причини їх поза розумного виникнення [122, с.156-157]. Е. Плантінга – ще один сучасний філософ, який розвиває цю точку зору в концепції фундаментальної базовості віри в Бога.

Важливість реформованої епістемології для епістемологічного дослідження мови релігії, полягає у тому, що виникає як теорія, яка сходиться з теїстичних підстав та включає розгляд релігійної практики разом із перевіркою ключових теїстичних утверджень на істинність, раціональність та достовірність.

Знову ми стикаємося з тим, що релігійна мова є такою ж як і непізнаваний досвід, принаймні в тих поняттях і категоріях, які нам може запропонувати раціональне філософське дослідження. Як бачимо, проблема епістемологічного дослідження релігії, безпосередньо пов'язана в аналітичній філософії з вивченням релігійної мови та не піддається однозначному вирішенню. А пропоновані підходи можуть бути виправдані тільки з позиції переконаності у змістовності релігійної віри. Навіть незважаючи на те, що всі верифікаційні критерії не витримують самоперевірки.

Певним відгалуженням аналізу мови релігії постають фідеїсти, що розділилися на когнітивістів і нонкогнітивістів, внаслідок чого розвиток вітгенштейніанської теорії мовних ігор показав, що пізнання смислу релігійної мови приховано від дослідника і не підпадає під критерії сусідньої мовної гри, яка може бути обумовленою науковим світоглядом та формою життя. Релігія як автономна мовна гра оперує власними поняттями, наділеними сенсом та раціональністю, які втрачають первісний «заряд», потрапляючи в чужорідну для них мовну гру.

Послідовники Л. Вітгенштайна у деяких випадках намагалися продемонструвати принципову когнітивність мови релігії, а в інших, спираючись на її необґрунтованість чи раціональну неспроможність – нонкогнітивність.

3.4 Теїстична філософія релігійної мови в працях англо-американських філософів ХХ ст.

Аналітична філософія релігії з'являється одночасно з мовним поворотом (linguistic turn) англосаксонської філософії. Власне, вся діяльність Л. Вітгенштайна може бути оцінена як переорієнтація філософії на шлях аналітики і лінгвістики. «Філософські дослідження» мали надзвичайний вплив

на філософію релігійної мови. Перехід відбувався від питання: «чи релігійна мова відображає дійсність?» до «як релігійна мова відображає дійсність?»

Але лінгвістичний поворот відноситься і до формального та семіотичного (понятійного) аналізу в дослідженнях релігії, релігійної мови і певних теологічних проблем. Можна помітити, що такий аналіз мови релігії є наближеним до мовознавчої (лінгвістичної філософії релігії), вже як «логіка релігії», чи ще точніше до епістемології релігії (теорії релігійного пізнання), використовуючи дослідницькі засоби, які розвинулися від формальної логіки до аналізування висловленої (доктринальної, догматичної) сторони релігії і природи релігійної аргументації, вже як «філософська теологія», що піднімає класичні завдання натуральної теології.

Багато аналітичних філософів вважали себе не тільки за філософів релігії, але точніше за теологізуючих філософів або філософуючих теологів. Релігійна епістемологія або епістемологія релігії (У. Хаскер) сконцентровує увагу на епістемічній оцінці найбільш фундаментальних тверджень, які пов'язані з релігійним світоглядом: існування Бога, створення світу, відношення Бога-Творця до світу, також можливість розуміння Божого промислу в світі та Божого об'явлення. До вихідних принципів відносять: все менш популярний фідеїзм, все частіше згадуваний евіденціалізм (Ч. Гартсхорн, Н. Мальколм, Е. Плантінга) та експеренціалізм (Е. Плантінга, Р. Свінберн, В. Олстон).

Не дивлячись на еволюцію та внутрішнє різноманіття аналітичної філософії релігії – її погляд на мову релігії змінювався так само, як змінювалися погляди аналітичної філософії на мову взагалі. Можна вказати на декілька загальних моментів. Хоча англо-американська філософія релігії була програмно аконфесійною, вільна від однобічного або примітивного підходу до релігії, все ж таки була інспірована виключно християнством. Трактуючи мови релігії як первісне дане вони цікавляться, в основному, різними засобами використання специфічних релігійних висловлювань, деколи встановленням істинності релігійних тверджень.

Так само, філософія релігії з традиції філософії ідеальної мови (*ideal language philosophy* – Б. Рассел, Віденський гурток), так і з традиції філософії повсякденної мови (*ordinary language school* – пізній Л. Вітгенштайн) утримується від визначення «мови релігії» як «релігійних висловлювань». Причини цієї ситуації потрібно шукати взагалі в небажанні встановлення дефініцій.

Представники аналітичної філософії релігії захищаються від звинувачень в тому, що їх дослідження релігійної мови звелися тільки до лінгвістичного аналізу. Вони переконані, що дослідження питань змістовності релігійного мовлення, а також раціональності теологічного дискурсу призведуть до кращого розуміння дійсних проблем філософії релігії. Загострюються вони не стільки на аналізі самої структури релігійної мови, скільки на тому, наскільки реальність «описується» через релігійну мову, а точніше, як природа феномену релігії проступає через мову.

Аналітичні філософи хочуть, між іншим, встановити критерії істинності релігії, але без підймання проблеми існування або неіснування предмету релігійних висловлювань стосовно основного питання аналітичної філософії релігії: чи можливо і як, аналізуючи релігійну мову, довідатися про щось на тему існування релігійного досвіду і самої релігії, особливо її трансцендентного виміру. Критику викликає також ототожнення мови релігії з однією мовою – християнською, що позбавляє аналітичну філософію релігії універсальності.

Коли говоримо про питання, порушені аналітичною філософією релігії, маємо констатувати, що вони однаково належать значною мірою і до природної теології, і до філософії релігії в континентальному сенсі, яка робить предметом свого дослідження природу релігії. Таке розмите предметне поле може заплутати хід нашого дослідження. Тому тут необхідні певні визначення.

За визначенням Р. Свінберна [186, с. 95], термін «філософія релігії» використовується в англо-американській філософії як дисциплінарний огляд значення та обґрунтування базових релігійних положень. Отже, філософія релігії здійснює спробу «виділити та поєднати в межах однієї дисципліни філософське

осмислення питань релігії». Так її бачать М. Рей та М. Мюррей у «Вступі до філософії релігії» [122, с. хііі], транслюючи енциклопедичне визначення В. Олстона.

Те, що розуміють під філософією релігії М. Рей та М. Мюррей – галузь, яка займається проясненням понять і аналізом правомірності висловлювань в області релігійних знань. В. Олстон додає специфікацію, що філософський характер дисципліни полягає, насамперед, у поясненні та критичній оцінці фундаментальних вірувань та понять тієї чи іншої релігійної традиції. Але універсальний характер філософії релігії ставиться під сумнів колом питань, досліджуваних в межах дисципліни англо-американської традиції. Проблемне поле дисципліни включає окремі доктрини теїзму трьох основних монотеїстичних релігій світу: юдаїзму, християнства та ісламу.

Можемо послугуватися із узагальнень, які робить Анджей Бронк для аналітичної філософії релігії: «Аналітична філософія розуміє релігію як зібрання тверджень про Бога, передвизначення, безсмертя, ангелів і так далі, використовуючи для того звичні поняття істини, які запозичені з інших розділів філософії і не ставлячи питання про те, чи і як змінюється воно у сфері релігійних символів» [239, с. 181-192]. В структурі релігійної мови виокремлюються первісні релігійні висловлювання (істини віри), а також теологічні висловлювання, покликані пояснити істини віри [239, с. 45]. Філософія ідеальної мови ототожнює релігійні висловлювання з метафізичними, філософія повсякденної мови вважає, що дефініція перешкоджатиме визначенню властивостей повсякденної мови.

Гасла, підняті Центром філософії релігії (керує ним Е. Плантінга) в університеті Нотр Дама (Індіана, США) інформують, що «Центр повинен підтримувати праці, в яких розкриваються традиційні теми і питання, які містяться в теології, філософії релігії: теїстичні докази, раціональність віри в Бога, проблема зла, природа релігійної мови тощо». Е. Плантінга, який зробив великий внесок в сучасну аналітичну філософію релігії, займається питаннями природної теології, доказами на користь існування Бога, проблемою зла. Він

визначає філософію релігії як філософську рефлексію над центральними положеннями теїзму [299].

Зростаючи з духу просвітництва та сцієнтизму, британського мінімалізму і важкого емпіризму, аналітична філософія релігії переконана в тому, що філософія за своєю сутністю є розмірковуванням аналітичним та критичним. Аналіз (поняття, властиво, неоднозначне) розуміється подібно як в аналітичній філософії, яка пережила – на різних етапах свого розвитку (логічний атомізм, логічний позитивізм, логічний емпіризм, лінгвістичний феноменалізм) і в різних своїх втіленнях (філософія ідеальної мови або повсякденної, формальна або лінгвістична) – знаменні в цьому відношенні зміни.

Для аналізу релігійної мови сучасною аналітичною філософією використовується формальна логіка, семіотика, методологія наук, структуралістське мовознавство і різновиди філософії мови. Натомість, уникається історичний вимір релігії. Аналітична філософія послуговується формальним аналізом (логічним), семіотичною та лінгвістичною, понятійно-пропозиційною методологією, словниковою експлікацією і дефініційною точністю, аж до поточних засобів використання мови і граматичних правил, які управляють мовою. Особливо популярними є теорія мовних ігор Л. Вітгенштайна, теорія перформативних актів Дж. Остіна і теорія діяльності Дж. Серля.

Епістемологічно положення аналітичної філософії релігії еволюціонувало чотири рази від радикальної відмови релігійній мові в пізнаваності (філософія ідеальної мови А. Айера) до особливо ліберального та багаторівневого трактування у філософії повсякденної мови (дескрипціонізм) і лінгвістичної філософії. Філософ, який відносить себе до аналітичної традиції, вважає, що релігійна мова підпадає під найзагальніші засади і правила логіки, як і будь-яка інша мова.

Подібно до аналітичної філософії, яка хоче бути нейтральним філософським методом, не пов'язаним з певною філософською точкою зору, так і аналітична філософія релігії намагається уникати провокаційних висловлювань

на тему релігії, намагається зберігати світоглядну нейтральність. Як часто буває в філософії, таке побажання залишається більше у теорії, ніж на практиці. Хоча, аналітична філософія релігії не підтримує сьогодні свого попереднього звинувачення релігійної мови в безглузді, подекуди займає критичний підхід до релігії. Наприклад, Е. Флю, К. Нільсен, Р. Хепберн і Ч. Мартін, використовували аналіз релігійної мови для показу фальшивості та пустоти християнства.

Початкове негативне ставлення аналітичної філософії релігії до релігії впливає не стільки з самого аналітичного засобу мислення, скільки закладене під час виникнення аналітичної філософії. В 30-х рр. ХХ століття, в час панування догматичного неопозитивізму, з виразною критикою релігії виступили А. Айер та Г. Прайс. На початку 40-х рр. логічний емпіризм перейшов у лінгвістичний аналіз. Стаття Дж. Віздома «Бог», без зміни залишивши назву А. Айера, відповідає на звинувачення останнього. Думка автора полягає в тому, що вони помилилися, тому що А. Айер не дослідив функцій релігійної мови в ширшому, теоретико-антропологічному контексті. Стаття дала початок жвавим дискусіям у філософії релігії і теології, під час яких аналітична філософія релігії відійшла від редукаціонізму, визнаючи одночасно пізнавальні функції релігійної мови [цит. за 239, с.190].

Враховуючи відношення аналітичної філософії релігії до проблеми істинності релігійних висловлювань, можна виокремити три – вже класичних – положення. Перше, (також хронологічно) є редукаційним підходом, оскільки поділяючи всі висловлювання на когнітивні та емотивні, ним приписуються релігійній мові тільки емотивні функції. Сюди відносяться, між іншим, праці П. ван Бюрена, Р. Хеера (поняття бліку), Е. Флю (з аналізу історії Віздома про невидимого садівника) чи Р. Брейтвейта (для якого релігійні висловлювання є виразом моральних переконань).

Центральним завданням філософії релігії є аналіз релігійних засобів використання мови, а також викриття хибної когнітивної структури і функції релігійної мови. Відповідно до неопозитивістського критерію змістовності,

об'єктивності та інтерсуб'єктивності, а також деструктивної теорії мови (логічний атомізм та емпіризм) до когнітивних тверджень відносяться ті, які можливо емпірично фальсифікувати та верифікувати. Мова релігії, як мова метафізики, позбавлена пізнавального сенсу. Емотивні твердження типу: «Бог існує» мають есхатологічну верифікацію релігійних тверджень одночасно зі смертю носія (*post mortem*) або по воскресінню (*post resurrectionem*): майбутнє покаже, чи дійсно твердження релігії істинні або хибні. Також цей тип філософування не зробив крок в бік визнання пізнавальних можливостей мови релігії і визнання за мовою релігії цінності мовлення істини.

Починаючи з 70-х років ХХ століття можна відслідкувати підйом апологетичного філософування на християнські теми, очолений Е. Плантінгою та підтриманий «філософськи налаштованими інтелектуалами». Такий підйом християнського філософування був спричинений поширенням різних секуляризаційних теорій модернізму 40 – 60-х років ХІХ століття (Ч. Дарвін, К. Маркс, Ф. Ніцше, З. Фройд).

В англomовній літературі часто зустрічається думка, що поява на світовій філософській арені аналітичної літератури завдячує сильному анти-теїстичному пост-позитивізму. Робота з подолання анти-теїстичних теорій була виконана філософами англomовного світу, які звернулись до вивчення християнства, вбачаючи в ньому автентичну сферу пошуку відповіді на секулярний виклик. Християнська філософія з тих пір відіграє не останню роль у формуванні та осмисленні найрізноманітніших подій та фактів сучасного світу.

Каталізатором дискусій довкола християнської філософії та однією з причин її виходу на світову інтелектуальну арену стала публічна промова Е. Плантінги, виголошена на врученні йому ступеня доктора філософії, пізніше опублікована в журналі Товариства християнських філософів *Faith and Philosophy* «Порада філософам-християнам». В цьому зверненні Е. Плантінга озвучує потреби філософів-християн та їхні інтелектуальні обов'язки перед філософською та перед християнською спільнотою. Він закликає філософів-християн об'єднатися на засадах спільності віри. Е. Плантінга висловлює задачі

християнського філософського суспільства: встановлення автономії, згуртованість та формування християнської самовпевненості. Він бере на себе сміливість своїм філософським доробком реалізувати зазначені вимоги [297].

Широко прийнятою є точка зору, відповідно до якої стверджується, що розвиток філософії у XXI столітті (лінгвістичний поворот) показав семантичну невідповідність типових релігійних висловлювань. «Найважливішими на сьогоднішній день питаннями стосовно релігії є питання значення та сенсу, а не питання істини» [302]. Е. Плантінга, безсумнівно, погоджується, що деякі поняття і доктрини християнського теїзму складно схопити, але наскільки сучасна секулярна філософія є доречною в цих питаннях?

У своїх дослідженнях Е. Плантінга критикує те, яким чином сучасна «лінгвістична» філософія підняла цю давню проблему в новій та гострій формі. Більшість виділених Е. Плантінгою проблем філософії релігії стосуються складності верифікації та фальсифікації типових теологічних висловлювань. Власне, така складність стала причиною виникнення більшості сучасних атеологічних спроб і теорій, таких як логічний позитивізм та інші.

Окремий виклик для теїзму складає верифікаціонізм, з точки зору якого висловлювання має зміст і є значимим лише якщо відповідає вимогам емпіричної верифікації. А всі твердження про Бога не відповідають зазначеним вимогам. Філософи виступили із програмою переінтерпретації висловлювань релігійних переконань таким чином, щоби вони підпадали під процедуру верифікації. Початком дискусії, як було зазначено в п. 3.2. була праця Е. Флю «Теологія і фальсифікація». Її підтримали А. С. Макінтайр, Р. Брейвейт, П. ван Бюрен, М. Стокер, Р. Шоуп та інші. Е. Плантінга стверджує, що всі версії і спроби ствердження верифікаційного критерію мали спільну неуспішну долю [9, с. 254].

Він розглядає проблему з іншої сторони: яку аргументацію має надати верифікаціоніст теїсту, щоб той прийняв верифікаційний критерій і відкинув свої беззмістовні псевдо-переконання? Аргументацію твердження, що даний критерій відповідає науковим і загальноприйнятим положенням і не є сумісним із теїстичними переконаннями. «Якщо поняття верифікації не може бути

поясненим, – якщо ми не можемо пояснити, як це – бути емпірично верифікованим, – ми навряд чи маємо хвилюватися, чи релігійні положення можуть бути верифікованими» [299] – робить висновок Е. Плантінга.

Порівняно із іншими своїми колегами, які описують або розробляють філософію релігії, Е. Плантінга подає її програму, відштовхуючись від августинівського бачення філософії. Найбільш адекватною формою функціонування філософії релігії Е. Плантінга бачить філософську теологію. Плантінга витлумачує філософську теологію як спосіб осмислення центральних доктрин християнства з філософської перспективи. Основним питанням «Бога та інших свідомостей» є озвучене раніше «питання раціональності, розумності чи інтелектуальної прийнятності віри в Бога». Які є раціональні засоби для підтвердження правомірності теїстичної віри (взятої в її традиційному юдео-християнському тлумаченні)? І хоча «ні класичні докази природної теології, ні атеологічні заперечення не витримують сучасної критики», тим не менше, вони вказують на гідну відповідь на поставлене запитання.

Найважливішим завданням для аналітичного філософа, який виходить з теїстичних засад Е. Плантінга бачить демонстрацію раціональної обґрунтованості основних положень релігійної віри. Центральним і фундаментальним теїстичним положенням є положення про існування Бога. Звідси зрозуміло, чому для ранніх досліджень Е. Плантінги характерне вирішення проблеми «раціональної придатності окремого питання релігійної віри, власне, віри в існування Бога, як її розуміють в юдео-християнській традиції» [9, с. 43].

Е. Плантінга досліджує звідки постає саме питання існування Бога. Як акцентується, потрібно розрізняти віру в Бога і віру в існування Бога. Якщо перша стосується демаркації культово-обрядової та віроповчальної сторони релігії та психологічної складової релігійного комплексу, то друга є, власне, об'єктом для дослідження філософії релігії. На переконання Е. Плантінги, теїст має бути здатним дати відповідь на питання «звідки ти знаєш?» або «чому ти віриш?» – ця вимога справедливо виступає умовою раціональності його віри.

Принаймні, має бути така задовільна відповідь, адже для раціональної людини потрібні певні серйозні свідчення на користь теїстичної віри.

Тим не менш, важливо зауважити, що Е. Плантінга у своїх роботах не виходить за межі протестантського світогляду дослідження теологічних проблем. Зробити висновок про застосовність всіх філософських ідей до його проекту апологетики монотеїстичної релігії як такої не уявляється можливим.

Незважаючи на відмову прагматистів і позитивістів займатися метафізикою, Е. Плантінга наново звертається до проблеми необхідності перегляду метафізичних питань. В своїх метафізичних студіях він наголошує, що антиметафізичні застороги шкодять практиці філософа. Е. Плантінга захищає реальність модальності на противагу нонфактуалізму, фікціонізму, кондиціоналізму, агностицизму та іншим антимодалістським рухам. Більше того, демонструючи, що ми можемо утриматись від куайніанської позиції для уникнення метафізичних наслідків та передумов у нашій практиці, Е. Плантінга будує теорію модальної метафізики.

Різкий поворот до метафізичної тематики, академічного вирішення філософських проблем християнства дуже швидко поширився на академічне середовище, його активно підтримали науковці Оксфордського, Кембриджського, Єльського університетів, Кальвін коледжу, Університету Торонто. У передмові до книги, присвяченої найвизначнішим філософам-теїстам «Віруючі філософи», К. Кларк говорить про об'єднання філософів різних конфесій у наукову спільноту, яка розвиває проблеми «загального християнства» [244], і до якої належать Е. Плантінга, Н. Волтерсторф, С. Дейвіс, М. Ейлер, Л. Загжебські, Б. Мітчелл, Д. Ріст, Н. Рішер, Р. Свінберн та інші.

Відтак, модальна теорія Е. Плантінги може бути описана наступним чином: модальні сутності конституують модальну реальність, яка складається із можливих світів. Вони онтологічно прості і не мають підмножин чи складників. Можливий світ – це максимальний стан справ, речей і властивостей, який є абстрактним, в сенсі того, що існує в розумі Бога у вигляді ідеї. Стани справ – це

неосяжні сутності, які не мають виміру, вони чіткі й ексклюзивні. Стани справ, речі та властивості онтологічно незалежні від будь-яких конкретних сутностей.

Отже, можливий світ – це певний максимально можливий стан справ: один стан справ, що має місце – актуальний світ. Як мінімум і як максимум, тільки один світ має місце. Кожен стан справ можна співставити із висловлюванням. Максимальна несуперечлива множина істинних висловлювань для даного світу складає книгу світу. Проблема творіння знімається Е. Плантінгою тим, що Бог творить тільки матеріальні об'єкти. Про все інше можна сказати, що це – стани справ, вони актуалізуються самотійно.

Представляючи критичне відтворення семантики можливих світів Е. Плантінги, Ю. Горбатова стверджує, що він створив красиву, струнку і ясну онтологію, але «почав її ускладнювати, ввівши в онтологію фактів (вітгенштайнівську) об'єкти (з аристотелівської онтології), які існують в тому самому сенсі, що і стани справ» [59, с. 172].

Сучасна філософія відходить від метафізичних питань в напрямку філософії мови, а виступаючи її класичним представником, Е. Плантінга розбудовує власну епістемологічну програму, яка фундується на кальвіністському розумінні критеріїв достовірності теїстичних переконань і відповідає на евіденціалістський виклик сучасної філософії.

У 2-й полов. ХХ століття одна з найсильніших атак класичного евіденціалізму пішла від Е. Плантінги. Він ґрунтовно розробив відповідь на евіденціалістське заперечення до теїстичної віри, сформульоване В. Кліффордом: теїстичне переконання – невиправдане, безпідставне, допоки не має доказу.

Досягненням раннього етапу творчості Е. Плантінги варто вважати вступ до вивчення природи раціональності віри у співвідношенні з філософським доказом. В українському релігієзнавстві дослідниця Н. Бريدня обґрунтовує, що оскільки пошук раціональних підстав як теорій теології, так і теорій атеології демонструє їхню раціональну неспроможність, Е. Плантінга долучає до дослідження теїстичної віри філософію логіки (теорію можливих світів) [37].

Відповідно до розвитку свого епістемологічного проєкту, зрілий Е. Плантінга пише не про обґрунтування (justification) теїстичної віри, а про виправдання (warrant). Виправданість – назва властивості чи, скоріше, кількісний показник – відповідно до якого проводиться розрізнення між знанням та істинним переконанням (true belief) [301, с. xi]. Діючи таким чином, Е. Плантінга стає обіч традиції, в якій знання визначається у термінах обґрунтування (justification). Відмінність між обґрунтуванням (justification) та виправданням (warrant) найлегше пояснити, якщо провести асоціацію обґрунтування із особистісною властивістю, а виправдання – із властивістю переконань.

Дж. Сеннетт в книзі «Модальність, вірогідність та раціональність» [312] формулює «тезу Плантінги» про відсутність достовірної епістемологічної теорії, яка би обґрунтовувала теїстичну віру як епістемологічно прийнятну. Епістемологічний проєкт Е. Плантінги відзначається послідовністю та інтелектуальною охайністю. Характер викладу «реформованої» епістемології релігійної віри робить дану працю Е. Плантінги його найфундаментальнішою філософською роботою. Справедливо зазначає Дж. Білбі, що попри певну незавершеність і критику, магістральний проєкт Е. Плантінги вже став класикою епістемології релігії, з ним будуть порівнювати і судити епістемологів наступних десятиліть. Глибину значення релігійної епістемології Е. Плантінги для англо-американської традиції засвідчує порівняння Е. Чігнелом праці Е. Плантінги з «Сумою теології» Томи Аквінського чи «Церковною догматикою» К. Барта на початку свого огляду трилогії «Виправдань».

Е. Плантінга висловлює заперечення до фундаменталізму – домінуючої форми евіденціалізму з часів Просвітництва, відповідно до якої будь-яке знання будується на базових переконаннях і забезпечує епістемічний фундамент для наступних переконань, що виведені з початкових. Для розбудови свого критичного проєкту Е. Плантінга використовує поняття ноетичної структури, яка представляє собою сукупність переконань особи та їх взаємодії між собою. Для класичних фундаменталістів самоочевидні і остаточні переконання є фундаментально базовими. А в межах реформованої епістемології тільки зміст

безпосереднього чуттєвого сприйняття може утворювати фундаментально базові переконання [301, с.181].

Коли мова йде про «реформовану» епістемологію, загальна схема обґрунтування раціональної прийнятності теїстичної віри формулюється Е. Плантінгою наступним чином: переконання є обґрунтованим, якщо воно було сформоване в результаті належно функціонуючого когнітивного апарату у сприятливому епістемічному середовищі згідно із запрограмованістю на успішну націленість на істину. Переконання, сформовані *sensus divinitatis* будуть відповідати сформульованим вимогам, а отже, теїстична віра буде обґрунтованою фундаментально базовим чином [36].

Існує багато видів переконань, що можуть функціонувати як фундаментально основоположні переконання (*properly basic beliefs*). Як такі, вони не повинні ґрунтуватись на доказі від інших висловлювань. Ці основоположення фундуються і обґрунтовуються не тільки іншими висловлюваннями, а певним досвідом. Прикладами таких основоположень є сприйняття, пам'ять, інші свідомості. Критерій класичного фундаменталізму не задовольняє власних вимог, і має бути відкинутий. Але спростування класичного фундаменталізму через те, що теїстичні переконання не відповідають фундаменталістському критерію, не обґрунтовує базовості та фундаментальної основоположності (*proper basicity*) віри в Бога.

Е. Плантінга пояснює, що з точки зору протестантизму, ні інтуїтивна самоочевидність, ні очевидність чуттєвого сприйняття, ні безпомилковість ментальних станів не виступають необхідними умовами для основоположності (*basicity*). Сама віра в Бога може бути прийнята за правомірну вихідну основу. Тобто, віруючий має на свою віру епістемічне право і залишається при цьому раціональною людиною [135, с. 215]. До цього протестантський епістемолог має додати, що віра в Бога є фундаментально основоположною (*properly basic*). І навіть за відсутності універсального критерію основоположності, будь-яке переконання не може ставати основоположним у фундаментальному (*proper*) сенсі.

Е. Плантінга доводить, що деякі переконання про Божественну дію та атрибути можуть функціонувати як основоположні переконання, а отже, з них слідує Боже існування. Це постачає обґрунтування теїзму [301, с. 365]. Але Е. Плантінга не встановлює додаткового критерію до своєї процедури розрізнення неприйнятних і прийнятних переконань на роль фундаментально основоположних. Він тільки припускає, що встановлення основоположних переконань – широка індуктивна процедура.

Найбільш очевидним запереченням є звинувачення такої позиції у її надмірній широті. Е. Плантінга зазначає, що в випадку, коли реформований епістемолог відкидає фундаменталістський критерій базовості, він не повинен натомість приймати будь-які переконання як базові.

Так, ним спростовується заперечення відоме як віра у Великого Пампкіна (гарбуз). Ми не можемо довіряти будь-яким забобонам і переконанням як базовим таким самим чином, як довіряємо чуттєвому досвіду. Тому що хоч епістемічна процедура дозволяє вводити до ноетичної структури будь-які переконання, самі переконання за своїм змістом відрізняються. Так, теїстичне переконання в існуванні Бога відрізняється від інших тим, що сформоване під дією сенсу дівінітатіс [9, с. 254].

Е. Плантінга показує, що теїстичний філософ цілком виправданий у своїх переконаннях щодо фундаментальної основоположності, базовості (*proper basicity*) віри в існування Бога, навіть за відсутності універсальної згоди щодо критеріїв відбору фундаментально основоположних переконань (*properly basic beliefs*). Оскільки різні люди визнають різні переконання бездоказово очевидними, «від індукційного формулювання критерію визначення основоположних переконань неможливо чекати встановлення однакового набору вимог для кожного переконання». Щоб бути раціональним у фундаментальному основоположному теїстичному переконанні, достатньо задовольняти критерій тільки своєї релігійної спільноти. І з цих засад іноді неможливо досягти субстанційної згоди з важливих філософських питань, навіть

тоді, коли «обидві сторони диспуту однаково освічені та раціональні» [301, с. 361].

Автор говорить, що слабкістю такого пояснення є те, що критерій фундаментальної базовості переконання в існуванні Бога є зрозумілим і очевидним тільки віруючим, адже, як стверджує Е. Плантінга, у них вірно працює когнітивний механізм. Це викриває універсальну згоду віруючих щодо визнання фундаментальної базовості віри в Бога. Так само, як і у В. Олстона доксихні практики, які підтверджують релігійний досвід повинні бути встановлені зовні, у поясненні Е. Плантінги також є потреба в зовнішній силі для пояснення віри в Бога [301, с. 175].

Єдиною умовою для визначення віри в Бога фундаментально базовою є утворення за допомогою сенсу дівінітатіс, який активізується в різних умовах, або не активізується через ушкодженість когнітивного апарату людини гріхом. Фундаментальна базовість не пов'язана з істинністю, вона просто означає, що суб'єкт чинить раціонально, приймаючи переконання про існування Бога як істинні.

Нашарування аквіно-кальвінової моделі на християнський контекст (розширена аквіно-кальвінова модель) демонструє можливість обґрунтування фундаментальних християнських доктрин. Розширення моделі включає герменевтику Святого Письма, критику натуралістичних теорій походження релігії, епістемологічні аспекти психології релігійного досвіду і дає можливість зробити висновок про обґрунтованість, а відтак, – і раціональність християнства.

Приймається, що віра християн не заснована на доказах і аргументах, і ніяка сторона християнської віри не потребує аргументації, навіть раціональна. «Істинний християнин має починати від віри в Бога, а не припущень чи доказів, з яких слідує висновок про його існування». В цьому сенсі, говорить Е. Плантінга, віра в Бога нагадує «віру в існування нас самих, світу, інших свідомостей чи в реальність минулого». Хоча схильність до віри в Бога частково придушена в людині наслідками гріхопадіння, вона є поширеною і дається взнаки. Християнин не потребує природної теології ні в якості джерела своїх

переконань, ні для виправдання своєї віри. Більше того, «християнин не повинен вірити з доказів, інакше його віра буде нетвердою» [301, с. 215].

Звільняючи віру в Бога як фундаментально основоположну (*properly basic*) від необхідності спиратись на відповідне підтвердження чи обґрунтування, Е. Плантінга залишає за теїстичними доказами низку функцій. Наприклад, інтелектуальної легітимації теїзму для відкритих до віри в Бога людей, демонстрації логічних зв'язків між теїстичними переконаннями, розширення теїстичної перспективи, посилення і підтвердження теїстичної віри, або посилення виправданості теїзму.

Паритетний доказ використовується ним для зведення різниці між теїстичними переконаннями, що спирається на віру і секулярними переконаннями, що спираються на науку і глузд. Відповідно, паритетний доказ доводить базовість окремих переконань, і за аналогією, зараховує віру в Бога до таких переконань. Тому в реформованій епістемології віра в існування Бога сприймається як фундаментально базова, входить до основ ноетичної структури особистості.

Вичерпавши епістемологічний вектор, Е. Плантінга досліджує парадигмальний рівень наукових досліджень, і пише «В чому дійсно полягає конфлікт: наука, релігія та натуралізм» («Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism»), яка вийшла друком в грудні 2011 року. Філософ блискуче демонструє у своїй останній роботі, що на глибинному рівні конфлікт між науковим і релігійним світоглядом відсутній, хоча й видається інакше [302].

Серед прихильників позиції, що побутує в сучасній науці, щодо сутнісної несумісності наукової і теїстичної парадигм, можна назвати таких серйозних еволюціоністів як Д. Деннет, Р. Докінз, Ф. Кітчер. На противагу цьому Е. Плантінга апелює до ідеї «тонкої налаштованості» (*fine-tuning*), досліджуючи теорію еволюції, еволюційну психологію, герменевтику, наукові теорії релігії, як межові теорії, в полі яких, може зароджуватися зазначений конфлікт. Е. Плантінга аргументує, що релігія та еволюціонізм несумісні із атеїстичним натуралізмом, але не між собою.

Сучасний освічений та свідомий віруючий може протистояти критиці та протилежним йому точкам зору. І йому не складно бути виправданим у своїх переконаннях, незалежно від пропозиційної доказовості положень своєї віри. Такий віруючий «має нормальну роботу пізнавального апарату, свідомий щодо заперечень висловлюваних християнству, знайомий із теоріями З. Фрейда, К. Маркса, Ф. Ніцше (не згадуючи Е. Флю, Дж. Маккі та інших), знає, що в світі є багато атеїстів. Він не вірить на підставі пропозиційного доказу, але вірить основоположним (фундаментально базовим) чином. Чи може він бути виправданий у своїх переконаннях? Він обміркував із достатньою прискіпливістю всі заперечення, і знайшов їх непереконливими. Він знає теїстичні докази, вважає, що деякі з них цілком доцільні, але не вірить на підставі них. Швидше, в нього багате духовне життя, що говорить йому про існування Бога» [301, с. 99-100].

Англо-американські аналітики наполегливо захищають когнітивність релігійної мови, і у нас з'являється бажання відгукнутися на їхні переконання. Вся загадка привабливості аналітиків полягає в тому, що вони, за Л. Вітгенштайном, вивчають питання, будучи включеними в коло релігійного способу життя. Вони підняли правильне коло питань. Але дійшовши до обґрунтування істинності релігійної мови за допомогою його виправдання поруч з альтернативними дискурсами сучасності, піднятий прошарок проблем виявився дійсно рельєфним, ось тільки в силу теїстичної обумовленості, дуже обмеженим. Е. Плантінга відокремлюється з когорти філософів-теїстів своїм реформованим підходом, який починається з повернення до метафізики, усупереч її відкиданню на користь вивчення мови у ХХ столітті він формулює не тільки епістемологічне обґрунтування релігійної віри, але ставить питання про базові категорії структури людської свідомості і статус знань будь-якого походження.

Висновки до третього розділу

Вивчення специфіки та історичного розвитку розгортання аналітичної філософії релігійної мови виявило, що для аналітичної філософії релігії щодо релігійної мови характерні в цілому два підходи, які умовно можна розділити на теїстичний і не-теїстичний.

Дебати довкола фальсифікаціонізму в філософії релігії значної частини ХХ століття сфокусували дослідницьку увагу на проблемі когнітивної сторони релігійної мови. Поступово дискусія відійшла від прямої верифікації чи фальсифікації, питання значущості чи беззмістовності релігійної мови до менш визначеного і більш толерантного погляду на мову, а отже, й на мову релігії.

Вивчення буденної мови як єдиний раціонально можливий для дослідження релігійного знання захід був підтриманий і когнітивістським і некогнітивістським теоріям релігійної мови. Найбільш докладно розробленою вітгенштайніанською теорією мови виявилася концепція Д.З. Філліпса, хоча, на відміну від Л. Вітгенштайна, він відмовився від трактування релігійної мови та форми життя як закритої.

Отже, попри велику популярність ідей пізнього Л. Вітгенштайна і вітгенштайніанського фідеїзму, серйозним недоліком теорії мовної гри є сприйняття релігійного твердження тільки з точки зору граматичної ролі в мовній грі релігії. Наступні теорії релігійної мови долають цю установку.

Розглядуваний далі, як епістемологічна проблема пізнаваності релігії, верифікаційний критерій значення стимулював різні шляхи відповіді на закид щодо беззмістовності релігійної мови, серед яких окремо виділяється пізній Вітгенштайн та прихильники теорії буденної мови.

Важливість реформованої епістемології для дослідження мови релігії, як про теорію, яка виходить з теїстичних основ та включає розгляд релігійної практики разом з перевіркою ключових теїстичних тверджень на істинність, раціональність та достовірність. Вкотре ми зіткнулися з тим, що релігійна мова як і досвід є непізнаваними, принаймні в тих поняттях та категоріях, що не можуть запропонувати раціональне філософське дослідження. Як бачимо,

проблема епістемологічного дослідження релігії безпосередньо пов'язана в аналітичній філософії з вивченням релігійної мови та не має однозначного рішення. А запропоновані підходи можуть бути виправданими тільки з позиції переконаності у змістовності релігійної віри. Навіть не дивлячись на те, що всі верифікаційні критерії на мають екстраверифікаційних систем, які могли ці критерії обґрунтувати.

Концепції аналітичних філософів-фідеїстів, розмежовані нами на когнітивістські та нонкогнітивістські. Вони вважали, що пізнання сенсу релігійної мови приховане від дослідника та не підпадає під критерії раціональності речень. Релігія як автономна мовна гра оперує власними поняттями, що наділенні сенсом та раціональністю, які втрачають першопочаткові сенси, потрапляючи в чужорідне середовище, іншу мовну гру.

Послідовники Вітгенштайна в деяких випадках намагалися продемонструвати принципову когнітивність мови релігії, а в інших, спираючись на її необґрунтованість або раціональну неспроможність – а саме нонкогнітивність. Лінгвістичний поворот показав невідповідність релігійних доктрин критеріям достовірності та раціональності. Теїстично налаштовані аналітичні філософи (Е. Плантінга) рішуче відреагували на такий виклик, проводячи лінію некомпетентності секулярної філософії у релігійних питаннях, довівши неможливість фальсифікації і верифікації типових релігійних висловлювань методами пропозиційної чи філософської логіки.

Змістовність переконання в епістемологічну проєкті Е. Плантінги ставиться в залежність від функціонування когнітивного апарату суб'єкта. Переконання, що не можуть бути включені до «серйозної» мовної гри через сумнівну придатність до верифікації і фальсифікації отримують в філософії Е. Плантінги імунітет. Вони стають базовими фундаментальними основоположеннями ноетичної структури особистості, а отже, автоматично стають змістовними.

ВИСНОВКИ

Комплексний теоретико-методологічний аналіз лінгвістичних стратегій вивчення релігії, здійснений в дисертаційному дослідженні вперше в українському релігієзнавстві, дозволив сформулювати наступні висновки:

1. Розробка теми лінгвістичного дослідження релігії неможлива без розуміння зміни релігієзнавчих парадигм від класики філософії та лінгвістики до сучасної мультидисциплінарної гуманітаристики. Інституційне становлення проекту лінгвістичного релігієзнавства та теоретико-методологічні засади лінгвістичної парадигми сучасного українського релігієзнавства реалізуються у сукупності дослідницьких проектів І. Богачевської, Н. Бريدні, Т. Горбаченко, Ю. Мороза, І. Остащука, Р. Халікова, Ці Ян, а також вчених з пострадянських країн, зокрема І. Забіяко, А. Гадамського, Н. Мечковської, Г. Синило, І. Бугаєвої, Х. Хоффманна. З доробку вказаних авторів можливо експлікувати дисциплінарний статус лінгвістичного дослідження релігії, значний потенціал вивчення лінгвістичних аспектів буття релігії.

2. Виокремлення специфічної сфери буття релігії – *мови релігії* – закладає підґрунтя інституалізації лінгвістичного релігієзнавства як складової дисциплінарної структури релігієзнавства, що має власний теоретико-методологічний апарат та об'єкт вивчення – мову релігії.

Філософсько-релігієзнавча стратегія дослідження мови релігії виходить з екстралінгвістичного розуміння мови релігії та виявляє філософський зміст даного концепту як сутнісної компоненти релігійного пізнання та віровчення. В понятті *мова релігії* уособлюється *концептосфера релігії*, смисло-буттєві структури (онтосемантика) релігії, що виражають догматичні положення релігійних традицій. План вираження релігії, її лексикон, що складається з релігійних понять, не зводиться лише до комунікативної функції мови, а є складним комплексом *онтосемантичних явищ культури*, які виражають базові сенсові категорії буття даної культури та є продуктом духовного життя спільноти віруючих.

3. В той час як лінгвістичні дисципліни досліджують різні виміри мови та основні модуси її функціонування в релігії, якими є релігійна мова, богослужбова мова, священна мова, релігійна комунікація, релігійний стиль, релігійний дискурс, релігійний наратив тощо, на основі методологій філології, культурології, когнітивістики, соціології, психології, нейрофізіології та суміжних гуманітарних дисциплін, лінгво-релігієзнавчий підхід, зокрема українське лінгвістичне релігієзнавство як міждисциплінарний проект дослідження мови релігії, дозволяє розуміти природу релігії субстанційно, а мовну природу функціонально. В цьому принципова відмінність лінгвістичного релігієзнавства від суто лінгвістичних підходів до релігійної мови, оскільки лінгвістика розглядає мовні явища з приставкою «релігійний» тільки в контексті подібних лінгвістичних явищ загального порядку, таких як стилі, реєстри мови, соціолекти тощо.

4. Міждисциплінарність дослідження мовних аспектів буття релігії диктується специфікою предмету вивчення та може бути застосована в ході аналізу концепту *священна мова*. Вона має особливий онтологічний статус, фатичну силу, неконвенційну природу і визнається людьми як прояв божественної сутності. Священна мова набуває особливої космогонічної конструкторської функції, зумовленої її онтологічним статусом, і безпосередньо бере участь у конституюванні буття ціннісно-конфесійних спільнот, які вибудовують свій наратив як певну «окремішність», таку як «обраний народ», «Русский мир», «Ханьський Китай», «Халіфат», «народ Ізраїлю», «Рах Романа» тощо. В підґрунті кожної такої «окремішності» лежить вернакулярна, мертва або штучна мова. Функціонування церковнослов'янської, грецької, латинської мов як специфічних мов з особливим статусом, вказує на те, що дані процеси притаманні й християнству, яке не має вчення про священність однієї мови.

Релігійна мова має особливий *епістемологічний статус* як обов'язкова умова комунікації з божественною реальністю та фіксації релігійних знань. Епістемологічний статус мови ґрунтується на її принциповій здатності виражати світ людини та встановлювати зв'язок з божественною реальністю. Релігійний

стиль, богослужбова мова, релігійний соціолект є не просто продуктом досвіду зустрічі віруючого з Богом, але й є умовою цієї зустрічі.

5. Мовні питання супроводжують усю історію існування філософії релігії та богослов'я (зв'язок мови та мислення (Парменід), мови та буття (Платон), мови та Одкровення (християнські мислителі), природа знаку та герменевтика тексту (Августин Аврелій), природа універсалій (схоластика), мовлення (Тома Аквінський), мовчання (ісихазм)), але вони не концептуалізувалися в окрему стратегію вивчення релігії через мовний вимір її буття.

Виникнення лінгвістичних стратегій вивчення релігії стає можливим на основі встановлення взаємозв'язку мови та релігії як двох макрохарактеристик людського буття. Встановлення цього взаємозв'язку відбулося завдяки ідеям філософів доби Просвітництва, Романтизму, німецької класики. І. Гердер, А. Шлегель, Фр. Шлегель, Фр. Шлейєрмахер, Фр. Шеллінг, В. Гумбольдт вбачали в мові зосередження духу народу (*volksgeist*), його духовного досвіду та змісту культури, що сприяло виникненню мовознавчих підходів до культури, релігії, які сформулювали лінгвістичну проблематику соціогуманітарних дисциплін (соціальна природа мови, виявлення спорідненості культур та релігій через аналіз спорідненості їхніх мов), розширили розуміння мови за межі її комунікаційної та позначувальної функції тощо та в підсумку, започаткувавши порівняльний метод, підготували появу натур-міфологічної школи, в рамках якої виникає релігієзнавство як наука.

6. Нееволюційний розвиток лінгвістичного релігієзнавства визначався парадигмальними змінами теоретико-методологічних засад соціо-гуманітарних наук та, як наслідок, виникненням лінгвістичних стратегій дослідження релігії, які ґрунтувалися на нових принципах. Але стосовно останніх, тяглість простежується не в методології дослідження, а в об'єкті дослідження. В її основі лежить базове питання – як взаємообумовлюються мова та світ людини? Спільність об'єкту дослідження та парадигмальні зміни гуманітарної науки продукували появу теоретико-методологічних стратегій вивчення мовних

аспектів буття релігії: міфологічної школи, структуралізму, герменевтики, семіотики, когнітивістики.

7. Теоретико-методологічні підвалини порівняльного релігієзнавства М. Мюллера складає ототожнення формування концептосфери релігії, її понятійного апарату з динамікою мовних процесів, розвитком або деградацією мови. Історичні релігії постають міфологічними конструктами: зовні – на основі національних мов, всередині – на основі особливого «чуття нескінченного». Міфологічна система вважається результатом онтосемантичного процесу зустрічі людини з природою, який в межах натур-міфологічної школи називався «обожненням природи». Компаративний аналіз мовних груп з метою виявлення спільних релігійних концептів в різних релігіях дозволив М. Мюллеру встановити типологічні характеристики релігійних систем, показати спільну природу релігійних уявлень.

В українській традиції зв'язок мови та релігії плідно досліджував О. Потебня, який сформулював ідеї, розвинені згодом тартусько-московською семіотичною школою (Вяч. Іванов, М. Толстой, В. Топоров, А. Байбурин), вченням про особливу роль базових концептів культури, в яких зосереджений ціннісно-смысловий універсум народу, його життєвий досвід існування у цьому середовищі (А. Вежбицька та Г. Гачев). Розвиток релігії О. Потебня пов'язує з розвитком мовної компетенції, здатності до абстрагування, підсумком чого є здатність мислення оперувати поняттям «Бог».

8. Новий лінгвістичний поворот стався у ХХ столітті завдяки ідеям М. Гайдеггера, Ф. де Соссюра, Е. Касіра, Л. Вітгенштайна, які ставили питання про співвідношення мови та свідомості (феноменологія, герменевтика, структуралізм), формування смислової структури релігії (герменевтика, семіотика, наратологія, дискурс-аналіз), зв'язку релігійної свідомості, концептосфери релігії та психології віруючого (когнітивістика, еволюційна психологія) та призив до розширеного розуміння релігії – релігія як текст, релігія як мова, що робить лінгвістичне дослідження релігії не лише

партикулярною дисципліною, що вивчає мовні явища в релігії, але й теоретико-методологічною стратегією розуміння феномену релігії в цілому.

9. Порівняльний аналіз стратегій вивчення мовних аспектів буття релігії в філософських доктринах ХХ століття, породжених «лінгвістичним поворотом», дозволяє зробити висновок, що структуралістська стратегія реалізовувалась дослідженням структурних зв'язків між явищами релігійного комплексу, ототожнюючи їх з подібними зв'язками в мові. Розкриття цих зв'язків демонструє як відбувається процес схематизації світосприйняття та світорозуміння людини шляхом бінарності, опозиціональності, однак дійшло методологічного глухого кута в розумінні релігійних явищ, розкритті їхньої сутності. Семіотична стратегія дослідження релігії, маючи в основі ті ж підстави розуміння зв'язку мови та релігії, намагалася подолати недоліки структуралізму, вводячи поняття контексту та смислотворення. Герменевтика релігії стає базовим методом пізнання релігійної реальності, тому що релігія – це текст, що виражає духовний досвід людства, а конкретні релігії – це досвіди конкретних культур (Мірча Еліаде). Структури життєвого світу людини концептуалізовані комунікативними практиками поколінь, релігія є реальністю, концептуалізованою практиками комунікації людей з божественною реальністю (А. Шюц). Лінгвістичне вивчення релігії на основі вищевказаних теоретико-методологічних стратегій відпрацювало конкретно-наукові засоби дослідження у сфері релігії: дискурс-аналіз, нарративний аналіз, скрипт-аналіз, що сьогодні широко застосовуються у вивченні локальних інваріантів релігійних традицій.

10. В українській гуманітаристиці субдисциплінарний релігієзнавчий статус стратегія лінгвістичного дослідження релігії набуває в працях наукової школи І. Богачевської та І. Остащука, які вводять лінгвістичне релігієзнавство в дисциплінарну структуру релігієзнавства, як дисципліни з власними методами та власним об'єктом дослідження. Основними дослідницькими завданнями лінгвістичного релігієзнавства постає вивчення мовних компонентів релігії: релігійного дискурсу, релігійної комунікації, релігійного тексту, релігійного нарративу, релігійної концептосфери, релігійного мововжитку на основі

методологічного синтезу дослідницьких стратегій вивчення мовних аспектів буття релігії ХХ століття, що визначається предметом та дослідницькими завданнями конкретних досліджень.

11. В сучасному західному релігієзнавчому дискурсі щодо вивчення мовних аспектів буття релігії найрепрезентованішою виявилася аналітична традиція. Вивчення специфіки та історичного розвитку розгортання аналітичної філософії релігійної мови виявило, що аналітичній філософії релігії стосовно аналізу релігійної мови притаманні два підходи, які ми умовно позначили як теїстичний і не-теїстичний. Аналіз мови релігії в аналітичній філософії сфокусований на проблемі когнітивності релігійної мови, з відповідними процедурами верифікації та фальсифікації. При чому доведенням нонкогнітивності релігії займалися не лише не-теїстичні, а й теїстичні аналітики, для яких істинність релігійних тверджень не потребували раціональних процедур верифікації.

12. Відмова від логічного аналізу релігійної мови в зв'язку з невідповідністю методу об'єкту дослідження стала можливою завдяки вивченню буденної мови як єдино раціонально можливої стратегії дослідження релігійного знання. Найрозробленішою теорією релігійної мови у вітгенштайніанській парадигмі виявилася концепція Д.З. Філліпса, який відмовився від трактування релігійної мови та релігійного способу життя як закритих систем. Значним недоліком теорії мовної гри, створеної на основі фідеїстичних ідей пізнього Вітгенштайна, який намагаються подолати наступні дослідницькі проєкти, виявилось сприйняття релігійного твердження тільки з точки зору граматичної ролі в мовній грі релігії.

13. Важливість реформованої епістемології для дослідження мови релігії, як про теорію, яка виходить з теїстичних підвалин та включає аналіз релігійної практики разом з перевіркою ключових теїстичних тверджень на істинність, раціональність та достовірність. Знову релігійна мова як і релігійний досвід виявляються непізнаваними в поняттях та категоріях раціонального філософського дослідження. Отже, безпосередньо пов'язана з вивченням

релігійної мови проблема епістемологічного дослідження релігії в аналітичній філософії не має остаточного рішення. А запропоновані нею підходи можуть бути виправданими лише з позиції переконаності у змістовності релігійної віри. Навіть не зважаючи на те, що всі верифікаційні критерії не мають зовнішніх верифікаційних систем, які могли ці критерії обґрунтувати.

14. Концепції аналітичних філософів-фідеїстів, розділені нами на когнітивістські та нонкогнітивістські, адже послідовники Вітгенштайна в деяких випадках намагалися продемонструвати принципову когнітивність мови релігії, а в інших, спираючись на її необґрунтованість або раціональну неспроможність – а саме нонкогнітивність. Пізнання сенсу релігійної мови приховане від дослідника та не підпадає під критерії раціональності речень, отже, релігія як автономна мовна гра оперує власними поняттями, що мають сенс та раціональність, які втрачають першопочаткові сенси, потрапляючи в чужорідне середовище, іншу мовну гру.

Реакцією теїстично налаштованих аналітичних філософів (Е. Плантінга) на виклик лінгвістичного повороту, що продемонстрував невідповідність релігійних доктрин критеріям достовірності та раціональності, стало доведення некомпетентності секулярної філософії у релігійних питаннях, неможливості фальсифікації і верифікації типових релігійних висловлювань методами пропозиційної чи філософської логіки. Відповідь на антиметафізичний виклик набула форми пропозиції моделі модальної метафізики, що являє собою симбіоз вітгенштайніанської та арістотелівської онтології. Таку метафізику можна вважати серйозною спробою відстояти право теїзму на серйозну мовну гру, якщо говорити поняттями філософії пізнього Вітгенштайна.

15. Змістовність переконання в епістемологічному проєкті Е. Плантінги ставиться в залежність від функціонування когнітивного апарату суб'єкта. Переконання, що не можуть бути включені до «серйозної» мовної гри через сумнівну придатність до верифікації і фальсифікації отримують в філософії Е. Плантінги імунітет. Вони стають базовими фундаментальними

основоположеннями ноетичної структури особистості, а отже, автоматично стають змістовними.

16. Отже, теоретико-методологічний аналіз стратегій дослідження мовних аспектів буття релігії з необхідністю базується на визнанні єдності онтологічного та епістемологічного підґрунтя взаємодії мови та релігії. Дана взаємодія концептуалізується в терміні «мова релігії», яке стає операційним поняттям таких досліджень та позначає усю сукупність мовних компонентів релігійної практики та релігійних уявлень.

Теоретико-методологічною системою дослідження мови релігії в сучасній українській гуманітаристиці виступає лінгвістичне релігієзнавство, яке ґрунтується на методах лінгвістичної філософії, а саме: герменевтики, наратології, семіотики та аналітичної філософії релігії та займає відповідне місце в дисциплінарній структурі науки про релігію і лінгвістики релігії, яка є дисципліною в системі мовознавчих наук та базується на лінгвістичних методах дослідження мови релігії (лінгвокультурологія, соціолінгвістика, джерелознавство, стилістика тощо). Відповідно ефективні стратегії вивчення мовних аспектів буття релігії мають будуватися на міждисциплінарних зв'язках вищевказаних дисциплін та фокусуватися на предметі вивчення – мові релігії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. *Собрание сочинений: София-Логос. Словарь*. К.: Дух і Літера, 2006. 912 с.
2. Аврелий Ав. *Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонийского* / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: Изд. "Ренессанс", 1991. 488 с.
3. Ажеж К. *Человек говорящий. Вклад лингвистики в гуманитарные науки*: Пер. с фр. М.: Едиториал УРСС, 2003. 304 с.
4. Айдукевич К. *Язык и смысл*. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_07/1999_7_07.htm
5. Айер А.Дж. *Язык, истина и логика*: Научное издание / Пер. с англ. В.А. Суровцева, Н.А. Тарабанова / Под общей ред. В.А. Суровцева. Альфред Дж. Айер. М: «Канон 1» РООИ «Реабилитация», 2010. 240 с.
6. *Академічне релігієзнавство*. Підручник за наук.ред. А. Колодного. К.: «Світ Знань», 2000. 862 с.
7. *Аналитическая философия* . А.Л. Блинов, В.А. Ладов, М.В. Лебедев [и др.] / под общ. ред. М.В. Лебедева: URL: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic_philosophy.htm.
8. *Аналитическая философия: становление и развитие: Антология*: Пер. с англ., нем. / А.Ф. Грязнов (общ. ред. и сост.). М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 527 с.
9. *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги* / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.
10. Анисимова Е.Е. *Религиозный дискурс: функциональный и антропологический аспекты*: монография. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2019. 240 с.
11. Арутюнова Н.Д. *Язык и мир человека*. 2-е изд., испр. М.: «Языки славянской культуры», 1999. I-XV, 896 с.

12. Ассман Я. *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности* / [пер. с нем. М. М. Сокольской] М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
13. Астахова Л.С. *Религиозное действие в контексте повседневности: опыт феноменологии религии*. Казань: Изд-во Казанск. гос. ун-та, 2008. 168 с.
14. Байбурин А.К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. М.: Наука, 1982. 191 с.
15. Байбурин А.К. *Ритуал в традиционной культуре: структурно-семиотический анализ восточнославянских культур*. 1993.
16. Барышников П.Н. *Миф и метафора: Лингвофилософский подход*. СПб.: Алетейя, 2010. 216 с. (Серия «Тела мысли»).
17. Барт К. *Церковная догматика. Том 1* / пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 560 с.
18. Барт Р. *Система Моды. Статьи по семиотике культуры*. Пер. с фр., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
19. Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*: Пер. с фр. / Общ.ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
20. Беньямин В. *Учении о подобии. Медиаэстетические произведения*. Сб. статей / пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова и И. Чубарова / Филологический ред. Переводов А.В. Белобратов / Редактор Я. Охонько / Составление и послесловие И. Чубарова, И. Болдырев. М.: РГГУ, 2012. 288 с. (Серия «Современные гуманитарные исследования», Кн. 1)
21. Белл Р.Т. *Социоллингвистика*: Пер. с англ. / Под ред. доктора филологических наук проф. А.Д. Швейцера. М.: Междунар. Отношения, 1980. 320 с.
22. Бергер П. *Религиозный опыт и традиция*. / Социологические исследования, 2011 № 1. С. 123-136.

23. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: «Медиум», 1995. 323 с.
24. Берковский Н.Я. *Романтизм в Германии*. Вступит. статья А. Аникста. Л.: «Худож. лит.», 1973. 568 с.
25. *Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту*. Переклад Українського біблійного товариства, 1993.
26. Бибахин В.В. *Язык философии*. 2-е изд., испр. и доп. М.: Языки славянской культуры, 2002. 416 с.
27. Бобырева Е.В. *Религиозный дискурс: ценности, жанры, языковые характеристики*: Монография. Волгоград: Перемена, 2007. 385 с.
28. Богачевская И.В. *Философский анализ языка религии в контексте учения А.А. Потебни*: дис. канд. : 09.00.11. Севастополь, 1998. 159 с.
29. Богачевська І.В. *Методологія лінгвістичного релігієзнавства: між філософською герменевтикою та постструктуралізмом*. / Вісник Прикарпатського Університету. Філософські і психологічні науки. 2011. Вип.15. С. 103-109.
30. Богачевська І.В. *Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження*. К.: Світ Знань, 2005. 235 с.
31. Богачов А.Л. *Філософська герменевтика. Навчальний посібник*. К.: Видавництво «Курс», 2006. 405 с.
32. Бонхёффер Д. *Сопротивление и покорность*: Пер. с нем. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 344 с.
33. Бородай С.Ю. *Др.-инд. brahman: границы мифопоэтического и философского*. URL: <http://sergey-borod.livejournal.com/10630.html>
34. Бородин Ф.Ю. *«Реформистская эпистемология» в истории аналитической философии религии* / Universitas: Наука в контексте современной культуры : [Междисциплин. сб. науч. тр. молодых ученых СПбГУ] / СПб. гос. ун-т. ; Совет молодых ученых СПбГУ ; отв. ред. А. В. Цыб. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001 С. 13–23.

35. Бридня Н.С. *Аналітична філософія релігії Елвіна Плантінги*: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.: спец. 09.00.11. «релігієзнавство». Київ, 2013. 16 с.
36. Бридня Н.С. *Аналітична філософія релігії Елвіна Плантінги* / Історія. Філософія. Релігієзнавство / Житомир. нац. ун-т. ім. І. Франка. Житомир : Антросвіт. № 3-4. С. 81-85. Бібліогр.: 11 назв.
37. Бридня Н.С. *Модальна метафізика Елвіна Плантінги в критичній перспективі* / «Гілея: науковий вісник»: зб. наук. праць. К., 2012. Вип. 62. С. 431-436. Бібліогр.: 10 назв.
38. Брильов Д.В. *Історія ісламу в Україні кінця ХІХ – початку ХХ століть*: дис. докт.: 09.00.11. Київ, 2021. 408 с.
39. Буайе П. *Объясняя религию: Природа религиозного мышления*. Москва: Альпина нон-фикшн, 2016. 496 с.
40. Бультман Р. *Избранное: Вера и понимание*. Том І—ІІ / Пер. с нем. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 752 с.
41. Вааль Ф. *Истоки морали: В поисках человеческого у приматов*. Москва: Альпина нон-фикшн, 2016. 376 с.
42. *Введение в общее религиоведение: учебник* / Под. ред. проф. И.Н. Яблокова. М.: КДУ, 2007. 472 с.
43. Вдовиченко А.В. *Сборник статей «Дискурс—текст—слово. Статьи по истории, библеистике, лингвистике, философии языка»*, М., ПСТГУ, 2002.
44. Вежбицкая А. *Понимание культур через посредство ключевых слов* / Пер. с англ. А.Д. Шмелева. М.: Языки славянской культуры, 2001. 288 с. (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).
45. Витгенштейн Л. *Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера*. В книге: Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989, С. 251-268: URL: http://ec-dejavu.ru/w/Wittgenstein_Frazer.html
46. Витгенштейн Л. *Избранные работы* / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 440 с.

47. Витгенштейн Л. *Философские работы. Часть 1*. Пер. с нем. / Составл., вступ. Статья, примеч. М.С. Козловой. Перевод М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Издательство «Гнозис», 1994. 612 с.
48. Возняк Т. *Філософія мови*. Львів: Незалежний культурологічний журнал "І", 2009. 178 с.
49. Волошин В.В. *Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії*: [моногр.] Донецьк: Вид-во ДонНУ, 2012. 447 с.
50. Вороновська Л.Г. *Свідомість і мова: філософсько-релігієзнавчий аналіз*: дис. канд.: 09.00.11. Київ, 2008.
51. Гадамер Г.-Г. *Язык и понимание. Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 43-59.
52. Гадомский А.К. *Теолингвистика: история вопроса* // Учен. зап. ТНУ. Т. 18 (57). № 1. Филология. Симферополь: ТНУ, 2005. С.16-25
53. Гайдеггер М. *Дорогою до мови* / Переклав з нім. Володимир Кам'янець. Львів: Літопис, 2007. 232 с.
54. Гегель Г. *Философия религии. В 2 томах*. Т. 1. Серия Философское наследие. Общая редакция и вступительная статья Гульги А.В.. Перевод с немецкого Левиной М.И., и др. М.: Мысль, 1975. 532 с.
55. Гердер И.Г. *Трактат о происхождении языка*: Пер. с нем. / Вступ. ст. В.М. Жирмунского. Изд. 2-е. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 88 с. (История лингвофилософской мысли.)
56. Гірц А.В., МакКатчин Р.Т. *Роль методу і теорії в дослідженнях міжнародної асоціації історії релігій* / Українське релігієзнавство. 2005. №1. С.109-122.
57. Говорун К. архімандрит. *Церковнославянський язык жив и способен адаптироваться*. URL: <http://www.nakanune.ru/articles/15554/>
58. Головащенко С.І. *Біблієзнавство. Вступний курс: Релігієзнавство. Навч. Посібник*. К.: Либідь, 2001. 496 с.

59. Горбатова Ю.В. *Логико-онтологические основания современной аналитической теологии (на материале концепции Алвина Платинги)* : дис. канд. : 09.00.01. Москва, 2012. 194 с.
60. Горкуша О., Филипович Л. *Концепт «Український світ» як когнітивний ідентифікатор життєвого простору сучасних українців / Українське релігієзнавство № 93, 2021. С. 13-31.*
61. Горний Е. Что такое семиотика? URL: http://www.netslova.ru/gorny/selected/semiotics_r.html
62. Грязнов А.Ф. *Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства* / Предисл. А.Ф. Зотова. Изд. 2-е, доп. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 152 с. (История лингвофилософской мысли.)
63. Гуардини Р. *Господь*. Вухеллес: Издательство «жизнь с Богом», 1995. 816 с.
64. Гулыга А. В. *Гердер*. Изд. 2-е, дораб. М., «Мысль», 1975. 181 с. (На обл.: Мыслители прошлого).
65. Гумбольдт В. *Избранные труды по языкознанию*: Пер. с нем.. 2. изд. М.: Прогресс, 2000. 398 с.
66. Гумбольдт В. *Язык и философия культуры*. [пер. с нем. М. И. Левина]. М.: Прогресс. 1985. 448 с.
67. Гуревич А.Я. *Категории средневековой культуры*. М.: Искусство, 1984. 350 с.
68. Дандекар Р.Н. *От вед к индуизму: эволюционирующая мифология*. Сост., [вступ. ст., коммент.] Я.В. Васильков; Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М.: Вост. лит., 2002. 286 с.
69. Дейк Т. *Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации*. Пер. с англ. М.: Либроком, 2013. 344 с.
70. Деррида Ж. *Вокруг Вавилонских башен*. / Комментарии. 1997. № 11. С.82-116.
71. Десницкий А.С.. *Писание – Предание – Современность*. К.: Центр Православной Книги, 2007. 406 с.

72. Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. 854 с. (Византийская библиотека. Источники).
73. Докінз Р. *Ілюзія Бога*. Харків: КСД, 2018. 432 с.
74. Донченко О., Романенко Ю. *Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): научне издание*. Київ: Либідь, 2001. С. 207-266 .
75. *Древняя Индия. Язык. Культура. Текст*. М.: ГРВЛ, 1985. 272 с.
76. *Древо индуизма*. М.: Издательская фирма «Восточная література» РАН, 1999. 559 с.: ил. (Культура народов Востока).
77. Дюркгейм Е. *Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії*. З фр. пер. З. Борисюк та Г. Філіпчук. К.: «ЮНІВЕРС», 2002. 423 с.
78. Елизаренкова Т.Я. *Слова и вещи в Ригведе*. М.: Издательская фирма «Восточная література» РАН, 1999. 240 с.
79. Ересько М. *Язык и религия (опыт онтосемантического анализа)*. моногр. Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2007. 436 с.
80. Ермакова Л.М. *Речи богов и песни людей: (Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики)*. М.: Издательская фирма «Восточная література» РАН, 1995. 272 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
81. *Житие Мефодия и Кирилла, учителей Словенских*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/15666.html>
82. Журавлев А.Ф. *Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»* / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2005. 1004 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)
83. Забияко А.П. *Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций*. М.: Издательский дом «Московский учебник-2000», 1998. 205 с.

84. Зотов А.Ф. *Современная западная философия: Учебн.* М.: Высш. шк., 2001. 784 с.
85. Иванов Вяч.Вс. *Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор* / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Ин-т теории и истории мировой культуры. М.: Знак, 2009. 376 с. (Язык. Семиотика. Культура).
86. Иванов Д. *Сакральные языки иудаизма, ислама и индуизма: попытка компаративистского анализа* / Тирош – труды по иудаике. М.: «Сэфер», 2011. № 11 С. 80-91. (Judaica Rossica).
87. *История философии: Энциклопедия.* М.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. 1376 с.
88. Кайуа Р. *Миф и человек. Человек и сакральное.* [пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина]. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
89. Камчатнов А. *Сакральный славянский язык в Церкви и культуре.* URL: <http://www.pravoslavie.ru/smi/44289.htm>
90. Касевич В.Б. *Буддизм. Картина мира. Язык.* СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 288 с. («Orientalia»).
91. Кассирер Э. *Философия символических форм: в 3 т.* М., СПб.: Университетская книга, 2001. Т.1. Язык. 271 с. (Книга света).
92. Кацнельсон С.Д. *Категории языка и мышления: Из научного наследия.* М.: Языки славянской культуры, 2001. 864 с., ил. (Классики отечественной филологии).
93. *Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса:* Пер. с фр. и португ. / Общ. ред. и вступ. ст. П. Серию; предисл. Ю.С. Степанова. М.: ОАО ИГ «ПРОГРЕСС», 1999. 416 с.
94. Кимелев Ю.А. *Современная западная философия религии.* М.: Мысль, 1989. 285 с.
95. Кимелев Ю.А. *Философия религии: систематический очерк.* М.: Изд. дом «Nota Bene», 1998. 494 с.

96. Киселёв О., Хромец В. *Философия религии: дисциплина, теория или поход в религиоведении* / *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II* (2011). Теологія і філософія релігії. Вінниця: ВНТУ, 2012. С. 142-149.
97. *Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1.* / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1996. 496 с. (История философии в памятниках.)
98. Корнилов О.А. *Языковые картины мира как производные национальных менталитетов*. М.: ЧеРо., 2003. 349 с.
99. Косарев А. *Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: Учебное пособие для вузов*. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 304 с. (Humanitas)
100. Костылев П.Н. *«Ни конфессионального, ни атеистического религиоведения не существует. Есть либо религиоведение, либо нерелигиоведение»* / Интервью интернет-изданию «Богослов.ру» URL: <http://bogoslov.ru/text/379564.html>
101. Красников А.Н. *Методология классического религиоведения*. Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. 148 с.
102. Кримський С.Б. *Цивілізаційний розвиток людства*. К.: Фенікс, 2007. 316 с.
103. Крупник И.Л., Максудов И.Х. *Религия и религиоведение* / интервью Радио Свобода: URL: <http://www.svobodanews.ru/content/transcript/1683891.html>
104. Крымский С.Б. *Мировоззренческие категории в современном естествознании*. К.: Наукова думка, 1983. 222 с.
105. Куайн, У.В.О. *Слово и объект*. [пер. с англ. А.З. Черняк, Т.А. Дмитриев]. М.: Праксис – Логос, 2000. 386 с.
106. Кубрякова Е.С. *Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира* / Рос. академия наук. Ин-т языкознания. М.: Языки славянской культуры, 2004. 560 с. (Язык. Семиотика. Культура).

107. Лакофф Дж. *Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении* / Пер. с англ. И.Б. Шатуновского. М.: Языки славянской культуры, 2004. 792 с. (Язык. Семиотика. Культура.)
108. Лактанций. *Божественные установления*. Книги I-VII / Пер. с лат., вступ. ст., комент. и указатель В.М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. 512 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
109. Лебедев М.В. *Философия языка на фоне развития философии*: URL: <http://www.ru.philosophy.kiev.ua/lebedev/texts/philang.html>
110. Леви-Строс К. *Структурная антропология*. Пер. с фр. Под ред. и с прим. Вяч.Вс. Иванова. М.: Наука, 1985. 536 с. (Этнографическая библиотека).
111. Лич Э. *Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии*. Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.
112. Лосев А.Ф. *Комментарии к диалогам Платона*: URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt05.htm>
113. Лотман Ю.М. *Культура и взрыв*. М.: Прогресс, 1992. 275 с.
114. Лурия А.Р. *Язык и сознание*. Ростов на Дону: «Феникс», 1998. 416 с.
115. Людоговский Ф.Б. *Проблема понятности богослужебного языка: путь разума в поисках истины*. URL: <http://www.slavdict.narod.ru/art08.htm>
116. Мак-Люэн М. *Галактика Гуттенберга: Сотворение человека печатной культуры*. К: Ника-Центр, 2004. 432 с. (Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»; Вып. 1).
117. Маслова В.А. *Когнитивная лингвистика: учеб. пособие*. 3-е изд., перер. и доп. Минск: ТетраСистемс, 2008. 272 с.
118. Мечковская Н.Б. *Язык и религия: пособие для студентов гуманитарных вузов*. М.: Агентство «ФАИР». 1998. 352 с.
119. *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология*/ Пер. С англ., нем., фр. Сост. и общ. ред А.Н. Красников. М.: Канон, 1998. 432 с. (История философии в памятниках).

120. Мюллер М. *Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 года* / Пер. с англ. Предисловие и комментарии Е.С. Элбакян. Под общей редакцией А.Н. Красникова. М.: Книжный дом «Университет». Высшая школа, 2002. 264 с.
121. Мюллер М. *Наука о мысли*: Пер. с англ. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 496 с. (История лингвофилософской мысли.)
122. Мюррей М. *Введение в философию религии* / М. Мюррей, М. Рей ; [пер. с англ. А. Васильева]. М.: ББИ, 2011. xiv+410 с. (Богословие и наука).
123. Ньюберг Э. *Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта* / Э. Ньюберг, В. Рауз, Ю. Д'Аквилли. Москва: Эксмо, 2013. 320 с.
124. Остащук І.Б. *Релігійна символіка: посібник*. Івано-Франківськ: Видавець Третяк І.Я., 2008. 156 с.
125. Остащук І.Б. *Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс*. Київ: Автограф, 2011. 208 с.
126. Отто Р. *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*. Пер. с нем. яз. А.М. Буткевич. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 282 с.
127. Пеликан Я. *Христианская традиция. История развития вероучения*: В 5 т. М.: Духовная библиотека, 2007. Т. 1.: Возникновение католической традиции. 376 с.
128. Петрушкевич М.С. *Релігійні комунікації як об'єкт впливу масової культури: український контекст*.: дис. докт.: 09.00.11. Острог, 2019. 439 с.
129. Пивоваров Д.В. *Философия религии*. М.: Академический проект, 2006. 638 с.
130. Пивоваров Д.В. *Язык религии. Часть вторая* / Религиоведение. 2007. №3. С. 93-104.
131. Пивоваров Д.В. *Язык религии. Часть первая* / Религиоведение. 2007. №2. С. 88-98.

132. Плантинга А. *Бог и другие сознания* (гл.1 «Космологический аргумент»); [пер. Ю. Горбатовой] // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 160-172.
133. Плантинга А. *Бог, свобода и зло*. [пер. В. В. Целищева]. Новосибирск: Наука, 1993. 107 с.
134. Плантинга А. *Методологический натурализм. Является ли наука нейтральной в религиозном отношении?* [пер. с англ.] // Проблемы христианской философии: материалы I конф. Общества христианских философов. М. : «Прогресс-Академия», 1994. С. 75-124.
135. Плантинга А. *Реформатское возражение против естественной теологии*; [пер. А.Б. Толстова] // Философия религии : Альм. 2008-2009 / [отв. ред. В.К. Шохин]. М.: Языки славянских культур. 2010. С. 210-227.
136. Платон. *Евтифрон*. Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Сочинения в 3 томах. Т. 1. М.: Мысль. 1968. С.342-312
137. Платон. *Кратил*. Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Сочинения в 3 томах. Т. 1. М.: Мысль. 1968. С.413-491.
138. Попович М.В. *Бути людиною*. Київ: Видавничій дім «Києво-Могилянська академія», 2011. 223 с.
139. Потебня А.А. *Мысль и язык*. Киев, 1993. 192 с.
140. Потебня А.А. *Символ и миф в народной культуре* / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Лабиринт, 2000. 480 с. (собрание трудов.)
141. Пылаев М.А. *Модели «священного» в классической феноменологии религии* / Религиоведение. 2003. № 1. С. 63-73.
142. Пюсайнен И. *По ту сторону религии: когнитивная наука и изучение человеческого поведения* / Религиоведческие исследования. 2013. №1. С. 126-137.
143. *Пятикнижие и Гафтарот: ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино»* / [пер. с ивр. П. Гиль, З. Мешков; сост. комент. Й. Гертц]. Москва – Иерусалим: Гешарим, 1999. 1456 с.

144. Райл Г. *Обыденный язык*. Ryle G. Ordinary Language // Philosophy and Ordinary Language, Urbana, 1960, pp. 108-127. Пер. И.В. Борисовой. URL: <http://rulit.org/read/426>
145. Райт Н.Т. *Новый Завет и народ Божий. Первая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге»* / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2013. 704 с.
146. Раннер К. *Основание веры. Введение в христианское богословие* / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 662 с.
147. Рассел Б. *Почему я не христианин* / Избранные атеистические произведения / Сост., предисловие и прим. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1987. 334 с.
148. Рахманин А.Ю. *Норман Малькольм об онтологическом аргументе: философский анализ, обыденный язык и здравый смысл*. / Эпистемология и философия науки. Т.55 2018. №4. С. 114-128.
149. Режабек Е.А., Филатова А.А., *Когнитивная культурология: Учебное пособие*. СПб.: Алетейя, 2010. 316 с.
150. *Религиоведение* / Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. 1256 с.
151. *Религиоведение: социология и психология религии* / [сост. С.И. Самыгин, В.И. Нечипуренко, И.К. Полонская]. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 672 с.
152. *Религия и Коммуникация: материалы VI Международной научно-практической конференции*, Минск, 18-20 апреля 2019 г. Минск, Ковчег, 2019. 402 с.
153. Рикер П. *Герменевтика и психоанализ. Религия и вера*. Пер. с фр., послесл., прим. И.С. Вдовина. М.: Искусство, 1996. 269 с.
154. Рикёр П. *Память, история, забвение*. [пер. с франц. И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, О.И. Мачульская, Г.М. Тавризян]. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с. (Французская философия XX века).

155. Рьод В. *Витоки аналітичної філософії* [Розділ] / В. Рьод ; [пер. з нім. М.Д. Култаєвої, В.І. Кєбуладзе, В.М. Терлецького] // *Шлях філософії 19-20 століття*. К.: Дух і літера, 2010. С. 210-244. (Сучасна гуманітарна бібліотека).
156. Сапольски Р. *Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки*. Москва: Альпина Нонфикшн, 2018. 750 с.
157. *Семиотика: антология*. Составление и общая ред. Степанов Ю.С. Екатеринбург: «Деловая книга», 2000. 703 с.
158. *Семіотичний аналіз явищ культури*: Монографія, К., Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2021. 396 с.
159. Сепир Э. *Избранные труды по языкознанию и культурологии*. [пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. А.Е. Кибрика]. М.: Прогресс, 1993. 656 с.
160. Синило Г.В. *Танах и мировая поэзия*. Минск: Экономпресс, 2009. 880 с.
161. Синиця А.С. *Прагматико-когнітивна інтерпретація сучасної аналітичної філософії*: дис. докт. : 09.00.05 Львів, 2018. 453 с.
162. Смирнов А.В. *Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры*. М.: Языки славянской культуры, 2001. 494 с.
163. Соловій Р. *Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі*. Київ: Дух і Літера, 2016. 352 с.
164. Соссюр Ф. де. *Труды по языкознанию*. М.: Прогресс, 1997. 699 с.
165. Стёпин В.С. *Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации* / В.С. Стёпин, А.Ф. Кузнецова. М., 1994. 274 с.
166. Стоколос Н. *Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (кін. ХІХ – перша половина ХХ ст.)*. Рівне: Ліста, 2003. 418 с.
167. Суинберн Р. *Есть ли Бог?* [пер. с англ. Ю.А. Кимелева]. М.: Праксис, 2001. 208 с.
168. Суинберн Р. *Существование Бога*. / пер. с англ. М.О. Кедровой; науч.ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.

169. Сухачев Н.Л. *Концепции языка в европейской философии (Очерки о Г.В.Ф. Гегеле, Ч.С. Пирсе, М. Хайдеггере)*. СПб.: Изд-во «Нестор-История», 2007. 318 с.
170. Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
171. Тарский А. *Семантическая концепция истины и основания семантики*: URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/tarski01.html>
172. Тейлор Ч. *Секулярный век* / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). М.: ББИ, 2017. Хiv+967 с.
173. Тиллих П. *Систематическая теология*. Т. 3. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 415 с. (Книга света)
174. Тисельтон Э. *Герменевтика*. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с.
175. Тодоров Ц. *Теории символа* / Пер. с фр. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменол. общество, 1998. 408 с.
176. Толстой Н.И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Изд. 2-е, испр. М.: Издательство «Индрик», 1995. 512 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)
177. Томпсон М. *Философия религии* / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.
178. Топоров В.Н. *Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное*. М.: Издательская группа «Прогресс» «Культура», 1995. 624 с.
179. Торчинов Е.А. *Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания*. Санкт-Петербург: Издательство «Андреев и сыновья», 1993. 311 с.
180. Торчинов Е.А. *Мистический опыт и метафизика (к постановке проблемы)*: URL: http://jnana.ru/workbook/torchin_mist.html
181. Тэрнер В. *Символ и ритуал*. Сост. В.А. Бейлис и автор предисл. М.: Главная редакция вост. лит. издательства «Наука», 1983. 277 с.

182. Угринович Д.М. *Введение в теоретическое религиоведение*. М.: «Мысль», 1973. 239 с.
183. Уорф Б.Л. *Наука и языкознание*: URL: http://sprach-insel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=61
184. Уорф Б.Л. *Отношение норм поведения к языку*: URL: <http://www.philology.ru/linguistics1/whorf-60.htm>
185. Филипс Л.Дж. и Йоргансен М.В.. *Дискурс-анализ. Теория и метод* / Пер. с англ. Х.: Изд-во Гуманитарный центр, 2004, 336 с.
186. *Философия религии: альманах*. / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. 2006-2007 / под. ред. В.К. Шохина. 2007. 498 с.
187. *Философия языка*. / Ред.-сост. Дж.Р. Серл. Пер. с англ. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2010. 206 с.
188. Фихте И.Г. *Речи к немецкой нации* / И.Г. Фихте; пер. с нем., примеч и послесл. А.К. Судакова. СПб.: Алетейя, 2020. 328 с.
189. Флоренский П.А. *Иконостас*. М.: АСТ, 2005. 203 с. (Философия. Психология).
190. Фреге Г. *Смысл и значение*: URL: <http://kant.narod.ru/frege1.htm>
191. Фролов К.Г. *Горизонты возможного: Очерки аналитической метафизики*. Санкт-Петербург, «Геликон Плюс», 2018. 232 с.
192. Фуко М. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. Всупительная статья Н.С. Автономовой, СПб.: А-cad, 1994. 407 с.
193. Хазел Г. *Дар языков. Говорение на языках в библейские времена и современная глоссолалия*. URL: https://thelib.ru/books/hazel_gerhard/dar_yazykov-read.html
194. Хайдеггер М. *Бытие и время*. [пер. с нем. В.В. Бибихин]. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
195. Хайдеггер М. Письма о гуманизме: [электронный ресурс] - http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/_Gumanizm.php

196. Хайдеггер М. *Парменид*. [пер с нем. А.П. Шурбелева]. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
197. Хомский Н., Джордж М. *Введение в формальный анализ естественных языков*: Пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2003. 64 с.
198. Целковський Г.А. *Лингвистическіе корні релігіоведення* / Вестник Православного Свято-Тихоновського гуманітарного університета. 2014. №4. С. 97-109.
199. Целковський Г.А. *Еволюція аналітичної філософії від агностицизму до теїзму* / Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. 2011. №26. С. 24-33.
200. Целковський Г.А. *Когнітивне релігієзнавство як проект природничого підходу до релігії* / Гуманітарний корпус. 2021. №40. С. 140-143.
201. Целковський Г.А. *Когнітивно-релігієзнавчий аналіз мови релігії: методологічні засади* / Загальноуніверситетська наукова конференція «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету», 9-10 лютого 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів] / [редкол.: В.П. Андрущенко [та ін.]]. Київ: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2013. 403 с. С. 279-281
202. Целковський Г.А. *Мова богослужіння Української православної церкви в контексті мовної ситуації* / Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку/ За ред. В.Д. Бондаренка та І.М. Мищака. К.:Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2012. С. 401-415.
203. Целковський Г.А. *Мовні політики Української православної церкви напередодні Євромайдану* / Věda a perspektivy. 2021. №4. С. 139-152.
204. Целковський Г.А. *Релігійозний язык в ритуале как космогоническом акте* / Вісник Дніпропетровського університету. 2012. Вип. 22. С. 322-330.
205. Целковський Г.А. *Функціонування релігійної мови в контексті суспільно-політичних процесів у сучасній Україні* / Вісник Львівського університету. 2021. №36. С. 156-164.

206. Целковський Г.А. *Ценностная роль языка в религии и нации*. URL: <https://www.religion.in.ua>
207. Целковський Г.А. *Релігія вплетена в ландшафт Майдану так, як і в українське суспільство*. URL: <http://risu.org.ua/>
208. Цжинберг Дж. *Антропологическая лингвистика: Вводный курс*: Пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2004. 224 с.
209. Цивьян Т.В. *Модель мира и ее лингвистические основы*. Изд. 3-е, испр. М.: КомКнига, 2006. 280 с.
210. Чорноморець Ю.П. *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопазита до Геннадія Схоларія*. К.: Дух і Літера, 2010. 568 с.
211. Шахнович М.М. *Когнитивная наука и исследования религии*. / ГОСУДАРСТВО. РЕЛИГИЯ. ЦЕРКОВЬ. 2013. №3. С. 32-62.
212. Шахнович М.М. *Современные проблемы когнитивного религиоведения*. / Аналитический научный обзор.
213. Шлик М. *Поворот в философии*: URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Shlik.html>
214. Шохин В.К. *Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение*. // Философия религии: альм. / Ин-т филос. РАН. 2006-2007 / под ред. В.К. Шохина. 2007. 498 с. С. 15-89
215. Шохин В.К. *Философия религии и ее исторические формы: (античность – конец VIII в.)* М.: Альфа-М, 2010. 783с. Библиогр.: С. 756-775.
216. Шушкевич Є. *Бог в житті і філософії Л. Вітгенштайна*. Идеи: Философское описание. Книжка I (3), Април, Година II, 2014. С. 61-69.
217. Шушкевич Є. *Л. Вітгенштайн: кілька слів про релігію*. // “Дні науки філософського факультету – 2014”, Міжн. наук.конф. (2014; Київ). Міжнародна наукова конференція “Дні науки філософського факультету – 2014”, 15-16 квіт. 2014 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. Ч. 1. С. 232-234.

218. Шютц А. *Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии* / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Науч. ред. перевода Г.С. Батыгин. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
219. *Щирі розповіді Прочанина своєму духовному отцеві* / Пер. з рос. Д. Кічі. Львів: Свічадо, 2008. 232 с.
220. Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре.* / Серия «Становление Европы». / Пер. с итал. и примечания А. Миролубовой. – СПб.: «Александрия», 2007. 423 с.
221. Элиаде М. *История веры и религиозных идей: в 3 т.* [пер. с фр. Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова]. М.: Критерион, 2002. Т. 1 : От каменного века до Элевсинских мистерий. 464 с.
222. Элиаде М. *Мефистофель и андрогин.* Пер. с фр. Е.В. Баевской (пред., 1-3 главы), О.В. Давтян (4-5 главы). СПб.: Алетейя, 1998. 375 с.
223. Элиаде М. *Священное и мирское.* [пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского]. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
224. Яблоков И.Н. *Религиоведение: Учебное пособие.* М.: Гярдарики, 2004. 317 с.
225. Якобсон Р. *Избранные работы.* Пер. с англ., нем., фр. языков. Сост. и общ. ред. В.А. Звягинцева. Предисловие Вяч.Вс. Иванова. М.: «Прогресс», 1985. 455 с. (Языковеды мира).
226. Ян Ц. *Богослужбова мова українського православ'я: філософсько-релігієзнавчий аналіз.* дис. канд. : 09.00.11. Київ, 2021. 218 с.
227. Alston W.P. *Concept of Epistemic Justification.* Oxford University Press. The Monist Vol. 68, No. 1, Knowledge, Justification, and Reliability (Part I) (JANUARY, 1985), pp. 57-89.
228. Alston W.P. *Perceiving God: The Epistemology of the Religious Experience.* Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1993. 336 p.
229. Austley J. *Exploring God-talk. Using language in religion.* London: Darton, Longman and Todd Ltd. 2004. 143 p.

230. Baldwin E., McNabb T.D. *Plantingian Religious Epistemology and World Religions*. London: Lexington Books, 2019.
231. Barr J. *The semantics of Biblical language*. London: Oxford University Press, 1967. 313 p.
232. Barrett J.L. *Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?* / Religion Compass. 2007. №1. pp. 1-19.
233. Barrett, J.L. *Cognitive Science, Religion and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. PA, 1997.
234. Barrett J.L., Lawson T. *Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy* / Journal of Cognition and Culture. 2001. №1.2 pp. 183-201.
235. Barrett, J.L. *Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion*. Faith and Philosophy. Vol. 27 No. 2 April 2010, pp 171-189.
236. Bloom P. *Religion is natural*. / Developmental Science. 2007. №10. pp 147-151.
237. Boyer P. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. London: University of California Press, 1994. 323 p.
238. Boyer P. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, 2001.
239. Bronk A. *Podstawy nauk o religii*. Lublin, 2003. 472 s.
240. Buren P.M. van. *The Edges of Language. An essay in the logic of a Religion*. New York: The MacMillan Company, 1972. 178 p.
241. Campbell J.I. *The Language of Religion*. New York: The Bruce Publishing Company, 1971. 183 p.
242. Carmichael P.A. *Limits of Religious Knowledge*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 10, No. 1 (Sep., 1949), pp. 53-64.
243. Clark G.H. *Language and Theology*. Philipsburgh, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing CO, 1980. 152 p.
244. Clark K.J. *The Literature of Confession [Introduction]* / Kelly James Clark / Philosophers Who Believe. Downers Grove: InterVersity Press, 1993. pp. 7-22.

245. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Edited by R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman. N.-Y., Oxford: Oxford University Press, 1992. 358 p.
246. *Contemporary Philosophy in Focus. Alvin Plantinga*. Edited by Deane-Peter Baker. Cambridge University Press, 2007. 233 p.
247. Derrida J. *Acts of religion*. Edited by Gill Anidjar. NY.: Routledge, 2002. 436 p.
248. Derrida J. *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin*. [translated from French by Patrick Mensah]. California, Stanford: Stanford University Press, 1998. 98 p.
249. Dewart L. *Religion, Language and Truth*. New York: Herder and Herder, 1970. 174 p.
250. Donovan P. *Interpreting religious experience*. New York: The Seabury Press, 1979. 120 p.
251. Donovan P. *Religious Language*. London: Sheldon Press, 1976. 114 p. (Issues in Religious Studies).
252. *Encyclopedia of Science and Religion* / J. Wentzel Vrede van Huyssteen, editor in chief. 2-nd edition, 2003.
253. Engler S. *Religion as superhuman agency: on E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley* / S. Engler, M. Gardiner. Edited by Michael Stausberg. London: Routledge, 2009. 309 p. (Contemporary Theories of Religion. A critical companion).
254. Fawcett Th. *The Symbolic Language of Religion*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1971. 288 p.
255. *Filozofia Brytyjska u schyłku XX wieku*. Pod red. Piotra Gutowskiego, Tadeusza Szubki. Lublin: KUL, 1998. 551 s.
256. *Filozofia języka. Fragmenty filozofii analitycznej (Tom 1)*. Wyb. Barbara Stanosz, tłum. Cezar Cieśliski, Barbara Stanosz, Tadeusz Szubka. Warszawa: SPACJA, 1993. 260 s.
257. Flew A. *The Presumption of Atheism*. Canadian Journal of Philosophy. Cambridge University Press Vol. 2, No. 1 (Sep., 1972), pp. 29-46.

258. Flew A. *Theology and Falsification*. URL: https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/phil_of_religion_text/CHAPTER_8_LANGUAGE/Theology-and-Falsification.htm
259. Funk R.W. *Language, Hermeneutic, and word of God. The problem of language in the New Testament and Contemporary Theology*. New York: Harper&Row, Publishers, 1966. 317 p.
260. Gettier E. *Is Justified True Belief Knowledge? Analysis*. 1966. Vol. 23. URL: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/courses/gettierphilreading.pdf>. – Title of the screen.
261. *Handbook of religious experience*. / Ralph W. Hood, Jr. editor. Birmingham, Alabama: Religious education press, 1995. 661 p.
262. Hannay J.B. *Symbolism in relation to Religion or Christianity: The Sources of its teaching and symbolism*. N.Y./London: Kennikat Press, 1915. 394 p.
263. Hare R.M. *The Language of Morals*. 1952. URL: <http://www.ditext.com/hare/lm.html>
264. Hare R.M. *The replay to Flew*. URL: https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/phil_of_religion_text/CHAPTER_8_LANGUAGE/RMHare-Reply-to-Flew.htm
265. Harris J. *Analytic Philosophy of Religion*. Dordrecht, Boston, London.: Kluwer Academic Publishers. 433 p.
266. Hick J. *Dialogues in the philosophy of religion*. N.Y.: PALGRAVE, 2001. 217 p.
267. Hick J. *Philosophy of religion*. Princeton: PRENTICE-HALL, Inc., 1963. 114 p.
268. Hick J. *The existence of God*. London: Macmillan Publishers, 1964. 114 p.
269. Holt R.A. *Sociolinguistic Approach to Religious Language*. In Australian Journal of Theology. 2006. pp. 1-14.
270. Horsburgh H.J.N. *Mr. Hare on theology and Falsification*. The Philosophical Quarterly (1950-)Vol. 6, No. 24 (Jul., 1956), pp. 256-259.
271. Horsburgh, H. J. N. 1960. *The Ethics of Trust*. The Philosophical Quarterly (1950) 10 (41): pp. 343-354.
272. Irene L. *Linguistics and Theology*. 1980. 196 p.

273. Jeffner A. *The Study of Religious Language*. London: SCM Press LTD, 1972. 135 p.
274. Kalmykova E. *Dissolving Dualism. A Tripartite Model of Cognition for Religious Truth*. Uppsala, 2011.
275. Keller J.D. and Lehman F.K. *Computational complexity in the cognitive modelling of cosmological ideas* / editor Pascal Boyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 246 p.
276. Kitagava J.M. and Strong J.S. *Friedrich Max Muller and the Comparative Study of Religion* / Nineteenth Century Religious Thought in the West. Ed. by Ninian Smart, John Clayton, Steven Katz and Patrick Sherry. V. 3. Cambridge University Press, 1985. 342 p.
277. Ks. Marek Kiliszek. *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*. Lublin: KUL, 1983. 242 s.
278. *Language and Philosophy. A Symposium*. Edited by Sidney Hook. N.Y., London: New York University Press, 1969.
279. *Language in religion*. Edited by Humphrey Tonkin and Allison Armstrong Keef. Lanham: University Press of America, 1989. 121 p.
280. *Language in religious practice*. Edited by William J. Samarin. Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers, Inc, 1976. 177 p.
281. Lawson E.T. and McCauley R. *Rethinking Religion: Connection Cognition and Culture*. Cambridge, 1990.
282. Mackie J.L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford University Press, 1982.
283. MacIntyre A. *Imperatives, reasons for action, and morals. Against the Self-Images of the Age. Essays in Ideology and Philosophy*. London: Gerald Duckworth & Co. Limited, 1971. pp 125-135.
284. McCauley R. *Cognitive Science and the Naturalness of Religion*. Philosophy Compass, 2010. №5. pp. 779-792.

285. McCauley R. *Why science is exceptional and religion is not: A response to commentators on Why Religion Is Natural and Science Is Not*. Religion, Brain & Behavior. 2013. pp. 119-182.
286. Mitchell B. *Response to Flew and Hare*. URL: https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/phil_of_religion_text/CHAPTER_8_LANGUAGE/RMHare-Reply-to-Flew.htm
287. Moreau J.L. *Language and Religious language. A study in the dynamics of translation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961. 207 p.
288. Muller F.Max. *Anthropological Religion / Collected Works of F. Max Muller*. Reprint 1892, New Delhi: Asian Educational Services, 1977. 464 p.
289. Muller F.Max. *My Autobiography. A Fragment*. New York: CHARLES SCRIBNER'S SONS, 1901. URL: <https://gutenberg.org/cache/epub/30269/pg30269-images.html>
290. Muller F.Max. *Science of Language and its place in General Education*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1890. 118 p.
291. Muller F.Max. *Three Lectures on the Science of Language and its Place in the General Education delivered at the Oxford University Extension Meeting*. Chicago, 1899. 48 p.
292. Need S.W. *Human language and Knowledge in the Light of Chalkedon*. American university studies. Theology and religion; vol. 187. New York: Peter Lang Edition, 1996. 248 p.
293. *Neural correlates of Mystical Experience / [I. Cristofori, J. Bulbulia, J. Shaver and o.]*. / Neuropsychologia. 2015. pp. 1-34.
294. Nielsen Kai. *Wittgensteinian Fideism*. The journal of the Royal institute of philosophy. 1967. pp. 191-209.
295. Phillips D.Z. *Religion without Explanation*. Oxford, 1977.
296. Phillips D.Z. *Wittgenstein and Religion*. ST. MARTIN'S PRESS, INC, 1993.
297. Plantinga A. *Advice to Christian Philosophers*. Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers. Vol. 1, Is. 3, 7-1-1984. pp. 253-271.

298. Plantinga A. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1990. 277 p.
299. Plantinga A. *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, MI: Wm.B. Erdmans Publishing Co, 2015.
300. Plantinga A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1978. 266 p.
301. Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. NY., Oxford: Oxford University Press, 2000. 499 p.
302. Plantinga A. *Where the Conflict really lies. Science, Religion and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 376 p.
303. Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion, Cognition and Culture*. Leiden, 2001.
304. Ranalli R. *Wittgenstein and «Religious» Language*. – thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements For the degree Master of Arts. Hamilton, Ontario, Mc Masters University, 1969. xv, 70p.
305. Ravenhill, Ph.L. *Religious utterance and the theory of speech acts*. 1972, Paper read at the Georgetown Round Table.
306. *Sacred languages*. By Paul Auvray, Pierre Poulain and Albert Blaise. New York: Hawthorn Books Publishers, 1960. 176 p.
307. Sawyer J. *Sacred languages and Sacred texts*. New York, London: Routledge, 1999. 191 p.
308. Searle J.R. *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*. The Philosophical Review, Vol. 77, No. 4 (Oct., 1968), pp. 405-424
309. Searle J.R. *Consciousness and Language*. N.-Y.: Cambridge University Press, 2002. 269 p.
310. Searle J.R. *Rationality in Action*. London: A Bradford Book, 2001. 303 p.
311. Searle J.R. *The Construction of Social Reality*. N.-Y.: The Free Press, 1995. 241 p.
312. Sennet J.F. *Modality, Probability and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*. New York: Peter Lang Publishing Inc, 1992. 192 p.

313. Severi C. *Talking about souls: the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language* / editor Pascal Boye. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 246 p.
314. Shimmel A. *Deciphering the signs of God: a phenomenological approach to Islam*. Albany: New York Press, 1994. 302 p.
315. Stiver D.R. *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol and Story*. Cambridge: Blackwell Publisher, 1996. 258 p.
316. Swinburne R. *The Christian God*. Oxford, 2001. 263 p.
317. *The Blackwell guide to the Philosophy of religion* / edited by William E. Mann. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. 335 p.
318. *The Brill Dictionary of Religion*. Edited by Kocku von Stuckrad. Revised edition of Metzler Lexikon Religion edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr Translated from the German by Robert R. Barr. Leiden, Boston: Brill Academic Publishers, 1999.
319. *The Nature of Religious Language. A Colloquium*. Edited by Stanley E. Porter. London: Sheffield Academic Press, 1996. 312 p.
320. *The Science of Religion in Britain, 1860-1915*. By Marjorie Wheeler-Barclay Charlottesville and London: University of Virginia Press, 336 p.
321. Usener H. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn, 1896.
322. Walterstorf N. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Oxford, 1997.
323. Weinberg J. *Picturing God: Wittgenstein on Religion, Science and Superstition*. The Harvard review of Philosophy, 1994. pp 64-75.
324. Yandell K.E. *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge University, 1993. 371 p.
325. Zuurdeg W. *An Analytic Philosophy of Religion*. New York: ABINGDON PRESS, 1958. 320 p.