

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

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

РУБСЬКИЙ ВЯЧЕСЛАВ МИКОЛАЙОВИЧ

УДК 140.8:167.7:17.022.1:2-1

ДИСЕРТАЦІЯ
**СВІТОГЛЯД ЯК МОДЕЛЬ РЕАЛЬНОСТІ:
БОГОСЛОВСЬКИЙ І РЕЛІГІЄЗНАВЧО-
ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

09.00.14 – богослов'я
09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Рубський В. М.

Науковий консультант: ОСТАЩУК Іван Богданович, доктор філософських
наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Рубський В. М. Світогляд як модель реальності: богословський і релігієзнавчо-філософський аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук зі спеціальностей 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

У дисертації вперше у вітчизняній філософії, богослов'ї і релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз феномена світогляду як моделі реальності із застосуванням функціонально-субститутивного підходу. Визначено його підставу і базові методологічні принципи. Запропоновано авторську концепцію множинності картин світу в рамках функціонально-компонентного розуміння світогляду. Представлена філософська і епістемологічна аргументація неможливості їх протиставлення та рівної вкоріненості в бутті. Обґрунтовано, що на відміну від релятивістської теорії, верифікація світоглядів не потребує їх співвідношенні між собою. Протягом усього дослідження доведено тезу про ключову роль семіотичного та культурного форматування уявлень про реальність.

У дисертації досліджено входження постметафізичного дискурсу в філософію і богослов'я ХХ-ХХІ століть. Виявлено значний зсув критеріїв атеїстичної ідентифікації, що дозволило визначити симетричність світоглядних структур на прикладі формально опозиційних систем: християнства і атеїзму.

Автор послідовно проводить аналіз світоглядних положень в різних дослідницьких підходах: матеріалістичному і релігійному. У цьому ключі дано аналіз фундаментальних положень світогляду, таких як: сенс життя, онтологія свідомості, рівні сприйняття «Я», самоідентифікація, екзистенційна криза, співвідношення наукової методології і світоглядних передумов, і т.д.

Детально розглянута структура інтроспективного досвіду свідомості, проблематика ціннісних підстав і комунікативних характеристик в кожному з підходів. У тому ж методологічному арсеналі досліджені методи верифікації світоглядних положень, розкриті психічні процеси, що представляють багато теоретичних та практичних положень релігійного світогляду психологічно достатніми, тобто таких, що не вимагають реального існування Бога. Встановлено, що кожна з моделей реальності має своє валентне поле понять, досвіду та його інтерпретації. Автор аргументовано проводить тезу про те, що взаємна критика світоглядів є системний елемент фундування власного смислового континууму, що не представляє собою епістемологічної цінності поза рамками кожного конкретного світогляду. Відсутність положення мета-позиції, яка б дозволяла представити адекватну карту співвідношення світоглядів, в релігійному дискурсі вирішується введенням фігури Сприймаючого (Бога), яка представляє філософський і практичний простір для градації світоглядних цінностей і пріоритетів.

В роботі досліджені різні аспекти процесів експлікації, популяризації і зіткнення світоглядів. Всі вони по-різному модифікують їх базові посилки у відповідності з завданнями соціалізації. Таким чином, світогляд не існує як статична теоретична конструкція. Теоретизація і обґрунтування аксіологічних інтенцій в архітектоніці свідомості індивідуумів народжує апологетичний рівень світогляду. В їх зіткненні відстежено компаративістських лакуна між кон'юнкцією аксіоматики і когеренцією теорії.

Вперше у вітчизняній філософії та богослов'ї проведений епістемологічний аналіз світоглядної дискусії як модусу взаємоприйняття різних парадигм мислення. Встановлено специфіку аргументації, її формальний і екзистенціальний аспекти. Це дозволило виявити систематичне зміщення світоглядної дискусії в квазідоказове поле аргументації. Обґрунтовано, що дослідження форм і стратегій співвіднесення

парадигмальних аксіом може мислитися тільки як звільнена від аргументації маніфестація свідомості, що є найбільш ефективним шляхом подолання світоглядного антагонізму. Головною умовою такого співвіднесення парадигмальних положень повинна бути незахищеність проголошуваних аксіом, їх неспотворенність апологетичним модусом.

Мета дисертаційного дослідження полягає в комплексному богословському і релігієзнавчо-філософському аналізі світогляду як смислового конструкту взаємодії з дійсністю на основі функціонально-субститутивного підходу.

Об'єктом дослідження є світогляд особистості як єдність компонентів і функцій світосприйняття.

Предметом дослідження є субститутивні елементи світоглядних систем у контексті моделювання суб'єктивної й конвенціональної реальності.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології і релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз світогляду на основі функціонально-субститутивного підходу, що дозволяє уникнути зіткнення теоретичних компонентів моделі реальності через виявлення їх внутрішніх функціональних значень.

Суттєві наукові результати дослідження, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист й можуть бути конкретизовані в наступних положеннях:

Вперше:

- запропонована авторська концепція світогляду як причини і наслідку взаємодії з реальністю на основі функціонально-компонентного розуміння світогляду й функціонально-субститутивної системи їх співвідношення. Світогляд побудований із функціональних запитів свідомості, якість і функції яких визначаються біологічними й екзистенційними потребами людської свідомості, зокрема: безпекою, соціалізацією, насолодою, комунікацією, сакралізацією, саморозвитком тощо. Таким чином, світогляд особистості

представляє запити свідомості, що реалізуються в контексті актуальної парадигми мислення, набору культурних кодів, приватного досвіду, інтелектуальних та інших параметрів конкретного свідомості;

- здійснена філософська концептуалізація світогляду як функціонально-компонентної моделі реальності. Запропоновано комплексну модель дослідження феномену світогляду як функціонально-субститутивної системи у відношенні до інших світоглядних моделей. Обґрунтовано ефективність запропонованої системи в міжрелігійному і релігійно-секулярному полі зіткнення світоглядів та визначено її евристичну значимість для вирішення конфронтаційного становища світоглядів й окремих їх положень у сфері релігієзнавчих досліджень, філософської компаративістики та практичному аналізі всіх типів світогляду;

- детально описана чотирирівнева структурна модель системи взаємодії свідомості й реальності, яка, на відміну від існуючих, передбачає субститутивність різних компонентів світогляду. Структурні елементи цієї моделі (свідомість – запит – світогляд – реальність) відображають взаємодію свідомості й реальності за допомогою формування світогляду для максимального задоволення запитів та потреб свідомості. Запропоноване функціонально-компонентне розуміння світогляду і функціонально-субститутивна система їх співвідношення виходять із передумови, що всі світогляди мають симетричну структуру функцій задоволення базових запитів свідомості;

- розкрито евристичний потенціал декомпозиції цілісної (субстанціальної) моделі світогляду на функціональні запити свідомості й компоненти їх задоволення. Констатується передумова про те, що будь-яка свідомість вирішує один і той же комплекс завдань, що виходять від біологічних й екзистенціальних потреб людської свідомості. Підставою декомпозиції є функціональна еквівалентність різних за формою компонентів в їх здатності задовольняти запити свідомості. Таким чином, долається

антагонізм форм і функцій тих чи інших положень світогляду, що входять у протиріччя з іншою моделлю сприйняття світу. Обґрунтовано, що різні за формою і змістом експлікації світоглядних положень можуть займати однакове положення в структурі формально протиставлених світоглядів, оскільки вони функціонально спрямовані на вирішення аналогічних завдань задоволення одного із запитів свідомості. І навпаки, однакові тези можуть мати різні функціональні значення всередині структури світогляду;

- доведено, що в основі антагонізму світоглядів міститься традиційне змістовно-субстанціальне розуміння світогляду як сукупності поглядів, оцінок, релігійно-секулярних передумов сприйняття світу. Така дескрипція створює ситуацію неможливості подолання світоглядної конфронтації, оскільки вона закладена в самій формулі змістовно-субстанціального розуміння світогляду. Ситуацію позиційного антагонізму може подолати тільки представлена у дисертаційному дослідженні функціонально-субститутивна система співвідношення світоглядів, в якій змістовність і субстанціальність не є визначальними категоріями;

- обґрунтовано новий вимір релігійно-секулярної ідентифікації, котра, будучи поміщеною в функціонально-субститутивній площині світоглядів, знаходить нову філософсько-богословську мову опису, унеможлиблює як антагонізм світоглядів, так і нівелювання їх філософських і релігійно-секулярних відмінностей. Це є найважливішою вимогою для сучасної компаративістики і конструктивного дослідження феноменів релігійного життя;

- виявлено, що вихідна відсутність тотожності уявлення про релігійний десигнат зумовлює взаємонерозуміння релігійної або секулярної ідентифікації обома сторонами. Врахування цієї невідповідності зможе по-новому розкрити потенціал діалогічності й якості співвіднесення світоглядів;

- досліджено, що кожен світогляд позиціонує на соціальному ринку свій смисловий континуум, всередині семіотичного поля якого всі його докази

валентні, а всі його практики ефективні. Для аудиторії, яка перебуває в іншому семіотичному світі, ті ж тези втрачають свою переконливість, а практичні рекомендації – ефективність;

- проаналізовано, що при зіткненні світоглядів як цілісних конструкцій, пошук валентних аргументів неконструктивний з тієї причини, що він неминуче призводить учасників до зміщення в квазідоказове поле аргументації, оскільки пошук обґрунтування світоглядних аксіом у верифікованій вербальній формі завжди хибний. Зустріч різних парадигм (світоглядів) не має достатньої бази для виробництва валентної аргументації;

- з'ясовано, що дослідження форм і стратегій світоглядного діалогу або дискусії призводить нас до того, що співвіднесення парадигмальних аксіом може мислитися тільки як звільнена від аргументації маніфестація власної свідомості, що є найменш травматичним і найбільш ефективним шляхом подолання світоглядного антагонізму;

- висвітлено, що епістемологічна редукція параконсистентності присутності/відсутності (буття/небуття) Бога породжує опозицію картин світу відповідно до одного з двох варіантів: 1) буття Бога, 2) небуття Бога. Таким чином, антагонізм цих типів світогляду підтримується обома сторонами через обопільне заперечення параконсистентності представленого параметру буття;

- визначено, що в секулярних моделях світогляду відсутній дискурс, в якому екзистенціальний аспект реалізації «Я» може бути реалізований як повноцінний феномен. У релігійній моделі зверненість Бога до людського «Я» представляє специфіку, яка чинить наявність «Я» істотною. Також і спілкування суб'єктів як металічних одиниць мислиме тільки в релігійному дискурсі комунікації;

- виявлено, що кожен світогляд містить у собі внутрішню тезу, яка заперечує його теоретичну систему, і це є абсолютно необхідним компонентом самозбереження кожної розвиненої системи світорозуміння.

Уточнено:

- тезу про те, що в контексті постметафізики типологія класифікації світоглядів значно змінює свої ідентифікатори, навіть формально протилежні типи світогляду засвоюють основні фундаментальні контртези один одного, роблячи їх частиною своєї структури світогляду, яка залишається інваріантною;

- теорію, згідно з якою параметри постметафізичного дискурсу в секулярному типі світогляду зміщують основні світоглядні категорії настільки, що вони втрачають у ньому свій онтологічний статус. Постметафізика послідовно і неминуче приходять до елімінації не тільки релігійних понять таких як «Бог», «душа», «ангели» та ін., але і загальних центральних понять, на основі яких була проведена антиметафізична редукція, таких як поняття: свідомість, свобода волі, етика й естетика.

Набуло подальшого розвитку:

- положення, що послідовний фізикалізм унеможлиблює пріоритет однієї світоглядної системи над іншою в силу епіфеноменалізму індивідуального досвіду «Я» і когнітивної функції людської свідомості в цілому;

- розкриття значної ролі психологічних архетипів у практичному сприйнятті релігійних ідей, які виявляють нерелігійну структуру багатьох релігійних переконань. Внутрішній запит свідомості на статичні теорії і архаїзм форм прирікає більшість віруючих бути залученими в редукцію релігійної моделі світогляду до психологічних архетипів;

- обґрунтування того, що світогляд особистості в цілях отримання стабільності й уникнення когнітивного дисонансу має властивість наказувати і табувати повсякденний досвід, замикаючи себе в парадигмальний кокон. Цей параметр вносить істотну асиметрію в сприйняття дійсності, оскільки носії різних світоглядів отримують щоденне практичне підтвердження істинності власної картини реальності, якою б вона не була.

Ключові слова: світогляд, реальність, ідентифікація, особистість, комунікація, метафізика, семіотичне моделювання, світоглядна дискусія, парадигма.

ABSTRACT

Rubskyi V.M. Worldview as a model of reality: theological, religious and philosophical analysis. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

A Thesis for the Academic Degree of Doctor of Philosophy, Specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2019.

In the thesis for the first time in the national philosophy, theology and religious studies a comprehensive analysis of the worldview phenomenon as a model of reality with the use of a functional and substitutive approach was carried out. Its basis and basic methodological principles are determined. The author proposed the concept of a plurality of the worldview within the functional component understanding of the worldview. The philosophical and epistemological argumentation of their non-opposability and equal rootedness in being is presented. It has been substantiated that, unlike the relativistic theory, their verification does not need their relationship with each other. In continuation of the entire study, the thesis about the key role of semiotic and cultural formatting of ideas about reality has been proved.

In the thesis, the occurrence of post-metaphysical discourse in philosophy and theology of the XX-XXI centuries is investigated. A significant shift in the criteria of atheistic identification was revealed, which made it possible to determine the invariance of ideological structures on the example of formally opposition systems: Christianity and atheism.

The author consistently analyzes worldviews in various research approaches: materialistic and religious. In this vein, an analysis of the fundamental provisions of the worldview such as the meaning of life, the ontology of consciousness, the levels of “I” perception, self-identification, existential crisis, the relationship of scientific methodology and ideological prerequisites, etc. is given. The structure of the introspective experience of consciousness, the problematic of value bases and communicative characteristics in each of the approaches are considered in detail. In the same methodological arsenal, the methods of verification of ideological positions are investigated, mental processes are uncovered, and they represent many theoretical and practical provisions of the religious worldview, which are psychologically sufficient, that is, they do not require the real existence of God. It is established that each of the models of reality has its own valence field of concepts, experience and its interpretation. The author convincingly holds the thesis that mutual criticism of worldviews is a systemic element in the foundation of one’s own semantic continuum, which is not an epistemological value outside of each specific worldview. The absence of a meta-position that would allow an adequate map of worldviews to be presented is solved in religious discourse by introducing the figure of the Perceiver (God), which represents the philosophical and practical space for the gradation of ideological values and priorities.

Various aspects of the explication, popularization and confrontation of worldviews are studied in the paper. All of them modify their basic assumptions in different ways in accordance with the tasks of socialization. Thus, a worldview does not exist as a static theoretical construct. Theorization and substantiation of axiological intentions in the architectonics of the individuals’ consciousness gives rise to an apologetic level of the worldview. In their confrontation, a comparative lacuna between the conjunction of axiomatics and the coherence of theory was tracked.

For the first time in the national philosophy and theology, an epistemological analysis of the ideological discussion as a mode of mutual perception of various

thinking paradigms was carried out. The specificity of argumentation and its formal and existential aspects are established. This made it possible to reveal a systematic displacement of the ideological discussion in the quasi-indicative field of argumentation. It is substantiated, that the study of forms and strategies of correlating paradigmatic axioms can only be thought of as a manifestation of consciousness freed from argumentation, which is the most effective way of overcoming ideological antagonism. The main condition for such a correlation of paradigmatic positions should be the vulnerability of the axioms proclaimed, their undistorted apologetic modus.

The purpose of the dissertation research consists in the complex theological, religious and philosophical analysis of the worldview as a semantic construct of interaction with reality on the basis of a functional and subjective approach.

The object of the research is the worldview of personality as the unity of components and functions of the world perception.

The subject of the study is the subjective elements of ideological systems in the context of modeling subjective and conventional reality.

The scientific novelty of the results obtained is that for the first time in the domestic theology and religious studies a comprehensive analysis of the worldview was carried out on the basis of a functional and subjective approach, which avoids the confrontation of the reality model theoretical components through the identification of their internal functional values.

Significant scientific results of the research, which make up the novelty of the dissertation work, are presented for defense and can be specified in the following provisions:

For the first time:

- the author's concept of outlook as the cause and effect of interaction with reality is proposed on the basis of the functional component of worldview understanding and functional substitutive system of their correlation. The worldview is constructed from the functional demands of consciousness, the

quality and function of which are determined by the biological and existential needs of human consciousness, in particular: security, socialization, pleasure, communication, sacralization, self-development, etc. Thus, the outlook of the person represents the demands of consciousness, realized in the context of the actual paradigm of thinking, a set of cultural codes, private experience, intellectual and other parameters of specific consciousness;

- the philosophical conceptualization of the worldview as a functional component model of reality is realized. The complex model of the study of the phenomenon of the worldview as a functional-substitutive system in relation to other ideological models is proposed. The effectiveness of the proposed system in the interreligious and religiously secular field of confrontation of the worldviews is substantiated and its heuristic significance is determined for solving the confrontational situation of the worldviews and their individual positions in the field of religious studies, philosophical comparativistics and the practical analysis of all types of worldview;

- describes in detail the four-level structural model of the system of interaction between consciousness and reality, which, unlike the existing, implies the substitute of different components of the worldview. Structural elements of this model (consciousness – demand – worldview – reality) reflect the interaction of consciousness and reality through the formation of the worldview to maximize the satisfaction of requests and needs of consciousness. The proposed functional component understanding of the worldview and the functional-substitutive system of their correlation proceed from the prerequisite that all worldviews have a symmetrical structure of satisfaction functions of basic consciousness demands;

- heuristic potential of the decomposition of the integral (substantive) worldview model is revealed to the functional demands of consciousness and the components of their satisfaction. The prerequisite is stated that any consciousness solves the same set of problems arising from the biological and existential needs of human consciousness. The basis of decomposition is the functional equivalence of

various components in their form in their ability to satisfy the demands of consciousness. Thus, the antagonism of the forms and functions of certain positions of the worldview, which are in contradiction with another model of perception of the world, is overcome. It is substantiated that different forms of the explication of philosophical positions may take the same position in the structure of formally opposed worldviews, since they functionally aim at solving analogous problems of satisfying one of the consciousness demands. Conversely, the same theses may have different functional meanings within the structure of the worldview;

- it is proved that the basis of the antagonism of worldviews is the traditional content and substantive understanding of the worldview as a set of views, assessments, religiously secular preconditions for the perception of the world. Such a description creates the situation of the impossibility of overcoming the worldview confrontation, since it is embodied in the very formula of content and substantive understanding of the worldview. The situation of positional antagonism can be overcome only by a functional subjective system of the relation of worldviews presented in the thesis research, in which content and substantiality are not defining categories;

- new dimension of religiously secular identification is grounded, which, being placed in the functional and subjective plane of worldviews, finds a new philosophical and theological description language, which makes it impossible as antagonism of worldviews, and the leveling of their philosophical and religiously secular differences. This is the most important requirement for contemporary comparativistics and constructive study of the religious life phenomena;

- it was found that the initial lack of the religious designate idea identity leads to a mutual understanding of religious or secular identification by both parties. Taking into account this discrepancy will be able to redefine the potential of dialogue and quality of the correlation of worldviews;

- it is investigated that each worldview positions in the social market its semantic continuum, within which semiotic field all its evidence is valent, and all its practices are effective. For an audience that is in another semiotic world, the same theses lose their credibility, and practical recommendations lose efficiency;

- it was analyzed that at confrontation of worldviews as integral constructions, the search for valence arguments is not constructive because it inevitably leads the participants to bias in the quasi-indicative field of argumentation, since the search for the justification of the ideological axioms in the verified verbal form is always false. The meeting of different paradigms (ideologies) does not have a sufficient basis for the production of valence arguments;

- it was found out that the study of forms and strategies of ideological dialogue or discussion leads us to the fact that the correlation of paradigmatic axioms can only be considered as a demonstration of own consciousness, which is the least traumatic and most effective way to overcome ideological antagonism;

- it is highlighted that the epistemological reduction of the paraconsistence presence / absence (being / nothingness) of God gives rise to the opposition of the worldviews according to one of two variants: 1) being of God, 2) the non-existence of God. Thus, the antagonism of these types of worldview is supported by both parties through the mutual denial of the paraconsistence of the presented parameter of being;

- it is determined that in secular models of the world there is no discourse in which the existential aspect of the "I" implementation can be realized as a complete phenomenon. In the religious model, the attitude of God to the human is a specificity that makes the "I" existence essential. Also, the communication of subjects as mental units conceives only in the religious discourse of communication;

- it has been discovered that every worldview contains an internal thesis which denies its theoretical system, and this is absolutely necessary component of self-preservation of each developed system of the world conception.

It is specified that:

- the thesis that in the context of post-mortem physics, the classification typology of worldviews significantly changes its identifiers, even formally opposite types of worldview absorb the fundamental countermeasures of each other, making them part of its structure of the worldview that remains invariant;

- the theory that the parameters of post-physical discourse in the secular type of the worldview shift the main worldview categories to the point that they lose their ontological status in it. Post-mathematical physics consistently and inevitably comes to the elimination of not only religious concepts such as "God", "soul", "angels", etc., but also general central notions on the basis of which antimetaphysical reduction was made, such as concepts: consciousness, freedom of choice, ethics and aesthetics.

Has further development:

- the position that consistent physicalism makes it impossible to prioritize one philosophical system over another due to the epiphenomenalism of the individual experience of the "I" and the cognitive function of human consciousness in general;

- disclosure of the significant role of psychological archetypes in the practical perception of religious ideas that reveal the non-religious structure of many religious beliefs. The inner demand of consciousness on static theories and the archaism of forms condemns the majority of believers to be involved in the reduction of the religious model of the world to psychological archetypes;

- the justification that the person's outlook for stabilization and the avoidance of cognitive dissonance has the ability to instruct and classify everyday experience, enclosing itself into a paradigmatic cocoon. This parameter makes a significant asymmetry in the perception of reality, since carriers of different worldviews receive daily practical confirmation of the truth of their own view of reality, no matter how it is.

Key words: worldview, reality, identity, personality, communication, metaphysics, semiotic modeling, worldview discussion, paradigm.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Рубський В.М. Світогляд як модель реальності: функціонально-субститутивний підхід : монографія / В.М. Рубський. – Одеса : КУПРІЄНКО СВ, 2019. – 427 с.

Розділ колективної монографії:

2. Рубский В.Н. Пересечение мировоззренческих дискурсов в парадигме постиндустриального общества / В.Н.Рубский // Соціальні трансформації: сім'я, шлюб, молодь, середній клас та інноваційний менеджмент у країнах нового шовкового шляху / кол. монографія під ред. Руденко С.В., Чен Гуангжин та ін., ОНМУ. – Одеса, 2016. – С.186-190.

Статті у зарубіжних фахових видання:

3. Rubskiy V.N. The Intersection of Philosophical Paradigms in Ideological Discussions / V.N.Rubskiy // Silk Road Develop and Gothenance Innovation: Social Development International Symposium in «The Belt and the Road» Along Countries. – China, Nanlu, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences, 2017. – P. 112-121.

4. Рубский В.Н. Логические и ценностно-смысловые основания мировоззрения / В.Н.Рубский // Innovative solutions in modern science. – Dubai, 2018. – № 6 (25). – P. 78-85.

5. Рубський В.М. Світогляд та генезис наукової евристики / В.М.Рубський // Paradigm of knowlege: Multidisciplinary Scientific Journal. – Muscat, 2018. – № 5 (31). – P. 73-93.

6. Рубський В.М. Постметафізичний поворот у метафізиці / В.М.Рубський // Innovative solutions in modern science. – Dubai, 2018. – № 7 (26). – P. 88-104.

7. Рубський В.М. Сучасне розуміння релігійної ідентифікації / В.М.Рубський // Paradigm of knowlege: Multidisciplinary Scientific Journal. – Muscat, 2018. – № 6 (32). – Р. 70-82.

8. Рубский В.Н. Проблематика и методология мировоззренческой дискуссии / В.Н.Рубский // Scientific discussion, – Praha, 2018. – Vol 2, № 25. – Р. 37-40.

9. Рубський В.М. Категоризація і семіотичне моделювання картини світу / В.М.Рубський // Evropský filozofický a historický diskurz, – Praha, 2018. – Svazek 4, 4. vydání – С. 112-117.

10. Рубский В.Н. Фундирование паттерна «пути к Богу» в религиозном мировоззрении / В.Н.Рубский // Cerkiewny Wiestnik. – Warszawa, 2019. – №. 2. – S. 43-49.

Статті в українських фахових виданнях:

11. Рубский В.Н. Методологические параметры мировоззренческой дискуссии / В.Н.Рубский // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. Серія: Філософія. – Одеса : Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2016. – Вип. 2-3 (68-69). – С. 80-85.

12. Рубський В.М. Проблеми ідентифікації істинності світогляду/ В.М.Рубський // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. Серія: Філософія. – Одеса : Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2016. – Вип. 4 (70). – С. 76-82.

13. Рубский В.Н. «Energeia» аристотелевской метафизики в системе христианского мировоззрения / В.Н.Рубский // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 136 (9). – С. 167-172.

14. Рубський В.М. Конвергентні процеси у релігійних системах поширення світогляду // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 137 (10). – С. 219-222.

15. Рубский В.Н. Дискуссионные аспекты современной теории сознания / В.Н.Рубский // Практична філософія: науковий журнал. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2018. – № 3 (69). – С. 124-130.

16. Рубський В.М. Світоглядна ідентифікація в контексті постметафізики / В.М.Рубський // Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 138 (11). Ч. 2. Філософські науки. – С. 121-125.

17. Рубський В.М. Співвідношення світоглядів у філософії мови / В.М.Рубський // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада : В. П. Андрущенко (голова); за ред. Н.Г. Мозгової. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2018. – Вип. 39 (52). – С. 95-101.

18. Рубський В.М. Світогляд як смисловий конструкт / В.М.Рубський // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 139 (12). – С. 89-92.

19. Рубский В.Н. Мирозренческий и экзистенциальный аспекты самореализации / В.Н.Рубский // НУБіП України. Серія: Гуманітарні студії. [Фахове видання України]. – Київ, 2018. – С. 89-95

20. Рубський В.М. Світогляд і постметафізичний поворот у філософії / В.М.Рубський // Практична філософія: науковий журнал. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2018. – № 4 (70). – С. 144-150.

21. Рубський В.М. Структурний аналіз зміщення дискусії / В.М.Рубський // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 140 (1). – С. 89-92.

22. Рубский В.Н. Антиномичность религиозной традиции / В.Н.Рубский // Δόξα/Докса. Збірник наукових праць ОНУ з філософії та філології / Гол. ред. В.Л. Левченко. – Одеса : «Одеська гуманітарна традиція», 2018 – Вип. 2 (30) – С. 63-74.

23. Рубський В.М. Екстеріоризація релігійного світогляду (на прикладі християнської місії) / В.М.Рубський // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Випуск 3–4 (165–166). – К., 2018. – С. 176-188.

24. Рубський В.М. Парадигмальне коло світогляду в сучасних релігійних пошуках / В.М.Рубський // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія: Філософія. Вип. 799. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С. 117-122.

25. Рубский В.Н. Экспансия мировоззрения и преодоление дискурса власти / В.Н.Рубский // Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. Вип. 2 – Черкаси : Черкаський університет ім Б. Хмельницького, 2018. – с. 91-99.

26. Рубський В.М. Сенс життя як фундаментальне положення світогляду / В.М.Рубський // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. Серія: Філософія. – Одеса : Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2019 – Вип. 1. – С. 71-79.

27. Рубський В.М. Аргументація в світоглядній дискусії: релігійний аспект / В.М.Рубський // Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 141 (№ 2). Ч. 2. Філософські науки. – С. 124-127.

28. Рубський В.М. Світоглядні імплікації біблійних досліджень квіртеології / В.М.Рубський // Практична філософія: науковий журнал. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2019. – № 1 (71). – С. 163–169.

29. Рубський В.М. Проблематизація онтології особистості в постметафізичному світогляді / В.М.Рубський // Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 142 (№ 2). Ч. 2. Філософські науки. – С. 136-139.

Статті й тези в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій:

30. Rubskyi V.N. Biological reductionism of consciousness in modern materialism / V.N. Rubskyi // Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 2. – Одеса, 2015. – С. 299-306.

31. Rubskyi V.N. Philosophical foundation of ideological debate / V. N. Rubskyi // Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 3. – Одеса, 2016. – С. 143-150.

32. Рубский В.Н. Теоретический и экзистенциальный аспекты самореализации / В.Н.Рубский // Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 4. – Одеса, 2017. – С.117-124.

33. Рубский В.Н. Структура интроспективного опыта сознания в теории Д. Деннета / В.Н.Рубский // Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 4. – Одеса, 2017. – С.124-136.

34. Рубский В.Н. Интерполяция смыслов как метод квин-библейстики / В.Н.Рубский // Иудаика в Одессе: сб. ст. по итогам работы программы по иудаике и израилеведению Одесского нац. ун-та им. И.И. Мечникова / ОНУ им. И.И. Мечникова, Филос. фак., Израильский культурный центр; редкол.: И. В. Голубович [и др.]. – Одесса : Фенікс, 2013. – Вып. 4. – 2017. – С. 172-181.

35. Рубский В.Н. Структурный анализ мировоззренческой дискуссии / В.Н.Рубский // Матеріали всеукр. конф. студентів й аспірантів філософських факультетів, зб. наук. праць. – Вип. IV. – Одеса, 2016. – С. 25-29.

36. Рубский В.Н. Экзистенциальный аспект самореализации / В.Н.Рубский // Матеріали всеукр. конф. студентів й аспірантів філософських факультетів, зб. наук. праць. – Вип. V. – Одеса, 2017. – С. 39-41.

37. Рубский В.Н. Проблема «Я» в аспекте самореализации / В.Н.Рубский // Матеріали II Міжнародної наукової конференції «Соціальні трансформації: сім'я, шлюб, молодь, середній клас та інноваційний менеджмент у країнах нового шовкового шляху» – вип. II. – Одеса, 2017. – С.127-129.

38. Рубский В.Н. Соціальна трансформація світоглядних структур / В.Н.Рубский // Матеріали III Міжнародної наукової конференції "Соціальний розвиток країн "Одного поясу та одного шляху": розвиток Нового шовкового шляху в Україні – вип. III. – Одеса, 2017. – С. 64-65.

39. Рубский В.Н. Фундаментальные послышки сравнения мировоззрений / В.Н.Рубский // Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих учених, дні науки Філософського факультету, КНУ ім. Т.Шевченка. – Частина 2. – Київ, 2017. – С. 178-180.

40. Рубский В. Н. Парадигмальное смещение как основа православно-протестантской полемики / В.Н.Рубский // Матеріали Міжнародної конференції «Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука.», Одеса, ОНУ ім. Мечникова, 2017 – С. 144-147.

41. Рубский В.Н. Психологические особенности современных гендерных исследований квин-идентичности / В.Н.Рубский // Роль вищої освіти в соціально-економічному розвитку країни: світовий та національний досвід, зб. матер. Міжнар. Науково-практ. конференції, ОНУ ім. Мечникова. – Одеса, 2017. – С. 176-179.

42. Рубский В.Н. Антропологическая редукция в психологии как науке / В.Н.Рубский // Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та суспільно-психологічні аспекти здоров'я / Матеріали Міжнародної науково-практичної інтернет конференції. – Одеса, 2018. – С. 79-81.

43. Рубский В.Н. Гностический принцип свободы в раннем христианстве / В.Н.Рубский // Релігія і права людини: Філософія. Богослов'я. Наука: матеріали Міжнародної наукової конференції, Одеса 21-22.09.2018 / ред. кол.: Албул С.В., Хмарський В.М., Голубович І.В. [та ін.]. – Одеса : Астропринт, 2018. – С. 42-45.

44. Рубский В.Н. Гностический аспект религиозного мировоззрения / В.Н.Рубский // Зб. наук. праць «Велес» за матеріалами IV Міжнародної конференції «Наука в епоху дисбалансів», 2 частина. – К. : Центр наукових публікацій, 2018. – С. 68-70.

45. Рубський В.М. Мировоззренческая идентификация в контексте постметафизики / В.М. Рубський // II Китайсько-український академічний діалог "Один пояс, один шлях": Інновації в соціальній політиці та прагматича

співпраця між Китаєм та Україною": Тези доповідей / Відп. за випуск С.М. Гловацька. – Одеса : ОНМУ, 2018. – С. 166–169.

46. Рубский В.Н. Нарушение религиозной идентичности / В.Н.Рубский // Зб. наук. матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Universum View 13». – Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2019. – С. 77-80.

ЗМІСТ

ВСТУП	26
РОЗДІЛ 1 ФЕНОМЕН СВІТОГЛЯДУ В ПРЕДМЕТНОМУ ПОЛІ ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	
1.1 Методологічні підходи до дослідження світогляду	
1.1.1 Огляд, класифікація і характеристика джерел	40
1.1.2 Релігійний підхід та його проблематика	66
1.2 Світогляд: історія поняття	71
Висновки до розділу 1	88
РОЗДІЛ 2 ГЕНЕЗА І СТРУКТУРА СВІТОГЛЯДУ	
2.1 Світогляд як смисловий конструкт	92
2.2 Архітектоніка свідомості й структура світогляду особистості	94
2.3 Внутрішній «підрив» теоретичної частини світогляду	98
2.4 Логічні та ціннісно-смислові основи світогляду.....	102
2.5 Парадигмальне коло світогляду	104
2.6 Сенс життя як фундаментальне положення світогляду	113
2.7. Співвідношення наукової методології та світогляду	
2.7.1 Світоглядні імплікації квір-теологічних досліджень	122
2.7.2 Світогляд та генеза наукової евристики	136
Висновки до розділу 2	147
РОЗДІЛ 3 ПРОБЛЕМАТИКА СВІТОГЛЯДУ В МЕЖАХ МАТЕРІАЛІЗМУ	
3.1 Структура інтроспективного досвіду свідомості (на прикладі теорії Д. Деннета).....	152
3.2 Дискусійні аспекти фізикалістської теорії свідомості	161
3.3 Проблематизація онтології особистості в постметафізичному світогляді	166
3.4 Світоглядний та екзистенціальний аспекти самореалізації	173

3.5 Рівні комунікації світоглядних структур	180
Висновки до розділу 3	193
РОЗДІЛ 4 ПРОБЛЕМАТИКА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО-СЕКУЛЯРНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ	
4.1 Проблема релігійної ідентифікації	196
4.2 Фундування патерну «шлях до Бога» в релігійному світогляді	204
4.3 Антиномічність релігійної традиції.....	213
4.4 Роль архетипів у теорії та практиці сприйняття релігійних традицій	
4.4.1 Загальна характеристика умов можливості внутрішньоцерковної маргінальності	224
4.4.2 Імперіолатрія	229
4.4.3 Неокозацтво	231
4.4.4 Апокаліптичний патерн	232
4.4.5 Архетип тираноборства	234
4.4.6 Архетип Антихриста	236
4.4.7 Народне християнство	237
4.4.8 Архетип Цариці неба	238
Висновки до розділу 4	243
РОЗДІЛ 5 ІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ЕКСПЛІКАЦІЯ СВІТОГЛЯДУ	
5.1 Проблеми ідентифікації істинності світогляду	
5.1.1 Внутрішня істинність світогляду.....	247
5.1.2 Психологічні аспекти боротьби за істинність	252
5.1.3 Істина як потреба психіки	254
5.1.4 Істина як ідол у релігійному світогляді.....	256
5.1.5 Методи верифікації світоглядних положень	259
5.2 Проблеми екстеріоризації матеріалістичного світогляду	261
5.3 Проблеми екстеріоризації релігійного світогляду	267
5.4 Експансія світогляду і дискурс влади	276
5.5 Конвергентні процеси в системах поширення світогляду	284

Висновки до розділу 5	293
РОЗДІЛ 6 ДИСКУСІЯ ЯК ТИП СПІВВІДНЕСЕННЯ СВІТОГЛЯДІВ	
6.1 Параметри і специфіка світоглядної дискусії	
6.1.1 Специфіка аргументації в світоглядній дискусії	298
6.1.2 Екзистенціальний аспект світоглядної дискусії	302
6.2 Жанри і характеристики релігійних дискусій	311
6.3 Методологічні помилки релігійно-світоглядної дискусії	320
6.4 Структурний аналіз зміщення дискусії	332
6.5 Маніфестація свідомості як шлях подолання антагонізму	340
6.6 Співвіднесення світоглядів у контексті культурного коду	346
Висновки до розділу 6	358
РОЗДІЛ 7 ІНВАРІАТИВНІСТЬ СВІТОГЛЯДНИХ СТРУКТУР	
7.1 Світоглядна ідентифікація у контексті постметафізики	363
7.2 Світогляд і постметафізичний поворот	372
7.3 Інваріантність постметафізики: християнство й атеїзм	283
7.4 Інваріантність і зміни в рецепції метафізичних понять	394
7.5 Категоризація як формування світогляду	407
7.6 Семіотичне моделювання світоглядної реальності	414
7.7 Декомпозиція та функціонально-субститутивна система співвіднесення світоглядів	421
Висновки до розділу 7	427
ВИСНОВКИ	433
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	440

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасне загальне прискорення інтенсивності інформаційних потоків, безліч та рівнозначність авторитетних філософських і релігійних концепцій підводять індивідуума до кризи світоглядної ідентифікації. Це особливо стосується суб'єктів типових світоглядів: атеїстів, теїстів, скептиків тощо. Філософи і вчені-матеріалісти XXI ст. проповідують ідеологію прав тварин, допомоги бідним, відмови від м'ясної їжі, соціальної справедливості (П.Сінгер, Ю.Н.Харарі, С.Пінкер та ін.). Все більшого значення набувають синкретичні моделі світогляду (хрислам, позаконфесійне християнство, гуманістичний атеїзм тощо). В контексті постметафізичного повороту стає очевидністю амбівалентність давніх і сучасних релігійних традицій. Ці та інші процеси культурно-соціальної динаміки призводять до зміщення логічних і ціннісно-сміслових підстав світогляду.

В останніх богословських та філософсько-релігієзнавчих дослідженнях стає все більш обґрунтованим погляд на світогляд як інтерсуб'єктивну структуру, яка генерує персональний конструкт реальності. Це ставить актуальне питання про методи верифікації світоглядних положень. Множинність і суперечливість культурних та субкультурних смислових континуумів актуалізує питання про якість і статус реальності, що сприймається. Соціокультурні трансформації призводять сучасних мислителів до релятивізації реальності феноменів, що проживаються та сприймаються. Загострений екзистенціальний аспект реалізації індивідууму як неповторного вільного начала проблематизує роль і статус людського «Я», можливості комунікації «Я – Ти» і «Я – Інший».

В контексті культурного й релігійного зіткнення України з більш широким колом уявлень про світ сьогодні як ніколи раніше актуальна розробка філософських принципів співвіднесення світоглядів як способу їх дослідження з урахуванням специфічних параметрів цієї зустрічі. Історично

результат світоглядної дискусії визначався тим, у чиему понятійному полі й чийй аксіоматиці вона буде відбуватися. Задля уникнення ескалації відчуження між представниками різних світоглядів необхідне конструктивне поле співвіднесення окремих теоретичних позицій світогляду та їх функції задоволення потреб свідомості.

Велика кількість наукових публікацій зі світоглядної проблематики не вирішують питання про метод дослідження, який би знімав конфронтаційність світоглядів як цільних конструкцій сприйняття світу. Огляд та аналіз найбільш значимих досліджень із цієї теми показує, що на сьогоднішній день відсутні інструменти відділення теоретичної презентації як компонента світогляду від її функції у внутрішній структурі світогляду. Дослідники й носії світогляду сприймають різницю і протилежність світоглядних теорій як робочий критерій їх класифікації. У той час як за функцією, яку вони виконують у світогляді, їх відмінності й тотожності відбуваються зовсім інакше. Класичне розуміння світогляду тяжіє до субстанціальної моделі, яка поєднує в собі положення і фундаментальні тези того чи іншого світогляду в один цільний конструкт. Таке розуміння неминуче призводить до трактування полярних або незбіжних положень світогляду як опозиційних або таких, що мають істотне значення. Конструкти, що складаються з набору базових тверджень, протиставляються іншим конструктам. Зіткнення світоглядів, як історично спаяних монолітів, призводить до ескалації напруженості в діалозі й дискусії культур та релігій. У такому ототожненні світогляду і його теоретичної презентації залишаються поза увагою функції тих чи інших тверджень всередині світоглядної структури. У дослідженнях з цієї теми не надається належної уваги аналізу світоглядних тез як шляхів задоволення потреб свідомості. Сучасний етап дослідження феномену світогляду як моделі реальності має потребу в інструментах декомпозиції цілісних світоглядних блоків як теоретичних конструкцій і як комплексів психічних переживань, що мають своє

внутрішнє функціональне значення. Розбіжність цих значень породжує нескінченні дискусії й апології, що не містять у собі конструктивного принципу дозволу світоглядного антагонізму. Від уміння знайти філософський підхід для аналізу різниці світоглядів може залежати внутрішній комфорт, мир і безпека в регіонах зіткнення культур та цивілізацій, що вже почалося як зіткнення рівних.

Проблеми світогляду, що розглядаються в дисертаційному дослідженні, є центральним темами сучасних епістемологічних дискусій. Водночас проблематика дисертації має не тільки науково-філософське значення. Теми, які розробляються в ній, безпосередньо пов'язані з питаннями щоденного людського існування, осмислення себе, свого місця в світі, цілей і цінностей. Таким чином, актуальність комплексного богословського й філософсько-релігієзнавчого дослідження світогляду як моделі реальності продиктована суттєвою важливістю зміни умов світоглядної ідентифікації і характеристик сприйняття реальності.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) і науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства за темою «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U 0117U004903), а також наукової теми кафедри практичної психології Одеського національного морського університету «Стресогенність у сучасному суспільстві» (державний реєстраційний номер 0119U002263).

Мета дисертаційного дослідження полягає в комплексному богословському і релігієзнавчо-філософському аналізі світогляду як смислового конструкту взаємодії з дійсністю на основі функціонально-субститутивного підходу.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких основних **дослідницьких завдань**:

- здійснити огляд і класифікацію богословських і філософсько-релігієзнавчих досліджень феномену світогляду, охарактеризувати теоретико-методологічні підходи до пошуку його філософських підстав у контексті постметафізики;

- комплексно проаналізувати природи і наслідки постметафізичного повороту в філософії і богослов'ї в контексті світоглядної ідентифікації. Визначити філософську характеристику посметафізичного дискурсу у відношенні до параметрів світогляду особистості;

- експлікувати базові позиції, зміст і евристичний потенціал функціонально-компонентного розуміння світогляду та функціонально-субститутивної системи їх співвідношення. Розкрити суть механізму декомпозиції як його опорного методу. Виділити архітекtonіку світогляду особистості як поліфонічного смислового конструкту.

- дослідити філософську концептуалізацію ціннісно-смислових підстав світогляду як соціального й індивідуального уявлення про буття;

- проаналізувати структури інтроспективного досвіду свідомості в межах фізикалізму, визначити проблемні аспекти комунікації особистості в секулярно орієнтованих типах світоглядів;

- розкрити специфіку релігійного світогляду, його проблематику, виділити антиномічність та архетипічність релігійної традиції як світоглядного фундаменту;

- визначити предметне поле і проблематику ідентифікації, експлікації та верифікації світогляду;

- окреслити матеріалістичний і релігійний типи світогляду в їх завданні екстеріоризації, простежити конвергентні й дивергентні аспекти в цьому процесі;

- обґрунтувати інваріантність світоглядних структур у формально протилежних системах світосприйняття;

- висвітлити параметри співвіднесення різних світоглядів, виділити специфіку побудови аргументації в світоглядній дискусії, причини систематичного зсуву дискусії в неконструктивну полі, теоретичний і практичний шляхи подолання антагонізму світоглядних розбіжностей.

- репрезентувати роль категорій мови і мислення як адаптивного інструменту форматування світогляду. Вказати фундамент множинності смислових континуумів, що співіснують одночасно на рівних підставах у контексті семіотичного моделювання світоглядної реальності.

Об'єктом дослідження є світогляд особистості як єдність компонентів і функцій світосприйняття.

Предметом дослідження є субститутивні елементи світоглядних систем у контексті моделювання суб'єктивної й конвенціональної реальності.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Дисертаційна робота виконана з дотриманням загальних принципів, характерних для світового філософсько-богословського дослідження: максимальної об'єктивності, світоглядного та методологічного плюралізму, цілісності. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці таких провідних українських філософів як: В.І.Шинкарук, Є.К.Бистрицький, А.В.Арістова, С.В.Пролеєв, О.С.Кирилюк, О.С.Філоненко, Н.В.Іщук, Ю.П.Чорноморець, Р.П.Соловій, В.М.Кузьмін, Н.В.Іванова, В.В.Богаченко, Л.В.Озадовська та ін. З огляду на різнобічність підходів у вивченні феномену світогляду, в дисертаційному дослідженні враховані

результати роботи, що відображають різні аспекти цієї теми. Це публікації сучасних українських і світових філософів: В.М.Фіногентов, В.С.Стьопін, М.П.Арутюнян, Д.Гудінг, В.О.Лекторський, О.М.Бобков, Ю.Ю.Полулях, Н.Н.Ростова, О.В.Буканова, В.М.Братасюк, І.Р.Григорків, Є.О.Курбацький, Л.Г.Комаха, О.Л.Пастухов, В.М.Доброштан, С.М.Коськов, Л.О.Мікешина, М.Л.Хуторная, П.Б.Уваров, О.О.Труфанова, М.В.Толстанова, О.М.Тарасов, В.О.Мартинівич, Л.В.Лаєнко, Д.О.Попова, Н.Л.Кулик, С.І.Кудінов, К.Копейкін, В.І.Карасик, Л.А.Іткулова, О.М. Гагінський, Є.В. Борисов, А.Х.Біжанов та ін.

Методологічною основою дисертаційного дослідження стало також співвіднесення ідей семіотичного моделювання реальності (Д.М.Ляшенко), соціального конструкціонізму (К.Герген), фізикалістської антропологічної редукції (Д.Деннет) і протилежних їм принципів сучасних досліджень у сфері епістемології (О.О.Труфанова), екзистенціальної феноменології (Ю.М.Резнік) та ін.

Окреслені методологічні передумови зумовили такі підходи: системний, діалектичний, компаративний, герменевтичний та дескриптивний. *Системний* підхід дав можливість розглянути обраний об'єкт дослідження в узагальненому вигляді як цілісну структуру, дозволив виявити і проаналізувати основні параметри світогляду, загальні для всіх типів, виділити специфіку їх модифікації в акті зіткнення й співвіднесення. Дослідження також виходить із *діалектичного* поєднання протилежних начал ідеалістичних і матеріалістичних установок свідомості, їх внутрішнього взаємовпливу. *Компаративний* підхід дозволив здійснити порівняльний аналіз співвідношення тез і аргументації світоглядів у модусі експлікації і дискусії. Застосування *герменевтичного* методу впливає зі специфіки роботи над досвідом кодифікування світоглядів, представлених у філософських і богословських текстах. *Дескриптивний* аналіз був застосований при описі філософських рефлексій з питань про співвідношення

постметафізичного дискурсу і світоглядних аксіом. Також використаний метод «*компаративної теології*», що дає можливість апеляції до унікальності і спільності духовного досвіду, відчуження екзистенційного переживання від його вербальної апології.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології і релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз світогляду на основі функціонально-субститутивного підходу, що дозволяє уникнути зіткнення теоретичних компонентів моделі реальності через виявлення їх внутрішніх функціональних значень.

Суттєві наукові результати дослідження, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист й можуть бути конкретизовані в наступних положеннях:

Вперше:

- запропонована авторська концепція світогляду як причини і наслідку взаємодії з реальністю на основі функціонально-компонентного розуміння світогляду й функціонально-субститутивної системи їх співвідношення. Світогляд побудований із функціональних запитів свідомості, якість і функції яких визначаються біологічними й екзистенційними потребами людської свідомості, зокрема: безпекою, соціалізацією, насолодою, комунікацією, сакралізацією, саморозвитком тощо. Таким чином, світогляд особистості представляє запити свідомості, що реалізуються в контексті актуальної парадигми мислення, набору культурних кодів, приватного досвіду, інтелектуальних та інших параметрів конкретного свідомості;

- здійснена філософська концептуалізація світогляду як функціонально-компонентної моделі реальності. Запропоновано комплексну модель дослідження феномену світогляду як функціонально-субститутивної системи у відношенні до інших світоглядних моделей. Обґрунтовано ефективність запропонованої системи в міжрелігійному і релігійно-секулярному полі зіткнення світоглядів та визначено її евристичну значимість для вирішення

конфронтаційного становища світоглядів й окремих їх положень у сфері релігієзнавчих досліджень, філософської компаративістики та практичному аналізі всіх типів світогляду;

- детально описана чотирирівнева структурна модель системи взаємодії свідомості й реальності, яка, на відміну від існуючих, передбачає субститутивність різних компонентів світогляду. Структурні елементи цієї моделі (свідомість – запит – світогляд – реальність) відображають взаємодію свідомості й реальності за допомогою формування світогляду для максимального задоволення запитів та потреб свідомості. Запропоноване функціонально-компонентне розуміння світогляду і функціонально-субститутивна система їх співвідношення виходять із передумови, що всі світогляди мають симетричну структуру функцій задоволення базових запитів свідомості;

- розкрито евристичний потенціал декомпозиції цілісної (субстанціальної) моделі світогляду на функціональні запити свідомості й компоненти їх задоволення. Констатується передумова про те, що будь-яка свідомість вирішує один і той же комплекс завдань, що виходять від біологічних й екзистенціальних потреб людської свідомості. Підставою декомпозиції є функціональна еквівалентність різних за формою компонентів в їх здатності задовольняти запити свідомості. Таким чином, долається антагонізм форм і функцій тих чи інших положень світогляду, що входять у протиріччя з іншою моделлю сприйняття світу. Обґрунтовано, що різні за формою і змістом експлікації світоглядних положень можуть займати однакове положення в структурі формально протиставлених світоглядів, оскільки вони функціонально спрямовані на вирішення аналогічних завдань задоволення одного із запитів свідомості. І навпаки, однакові тези можуть мати різні функціональні значення всередині структури світогляду;

- доведено, що в основі антагонізму світоглядів міститься традиційне змістовно-субстанціальне розуміння світогляду як сукупності поглядів,

оцінок, релігійно-секулярних передумов сприйняття світу. Така дескрипція створює ситуацію неможливості подолання світоглядної конфронтації, оскільки вона закладена в самій формулі змістовно-субстанціального розуміння світогляду. Ситуацію позиційного антагонізму може подолати тільки представлена у дисертаційному дослідженні функціонально-субститутивна система співвідношення світоглядів, в якій змістовність і субстанціальність не є визначальними категоріями;

- обґрунтовано новий вимір релігійно-секулярної ідентифікації, котра, будучи поміщеною в функціонально-субститутивній площині світоглядів, знаходить нову філософсько-богословську мову опису, унеможливує як антагонізм світоглядів, так і нівелювання їх філософських і релігійно-секулярних відмінностей. Це є найважливішою вимогою для сучасної компаративістики і конструктивного дослідження феноменів релігійного життя;

- виявлено, що вихідна відсутність тотожності уявлення про релігійний десигнат зумовлює взаємонерозуміння релігійної або секулярної ідентифікації обома сторонами. Врахування цієї невідповідності зможе повному розкрити потенціал діалогічності й якості співвіднесення світоглядів;

- досліджено, що кожен світогляд позиціонує на соціальному ринку свій смисловий континуум, всередині семіотичного поля якого всі його докази валентні, а всі його практики ефективні. Для аудиторії, яка перебуває в іншому семіотичному світі, ті ж тези втрачають свою переконливість, а практичні рекомендації – ефективність;

- проаналізовано, що при зіткненні світоглядів як цілісних конструкцій, пошук валентних аргументів неконструктивний з тієї причини, що він неминуче призводить учасників до зміщення в квазідоказове поле аргументації, оскільки пошук обґрунтування світоглядних аксіом у верифікованій вербальній формі завжди хибний. Зустріч різних парадигм (світоглядів) не має достатньої бази для виробництва валентної аргументації;

- з'ясовано, що дослідження форм і стратегій світоглядного діалогу або дискусії призводить нас до того, що співвіднесення парадигмальних аксіом може мислитися тільки як звільнена від аргументації маніфестація власної свідомості, що є найменш травматичним і найбільш ефективним шляхом подолання світоглядного антагонізму;

- висвітлено, що епістемологічна редукція параконсистентності присутності/відсутності (буття/небуття) Бога породжує опозицію картин світу відповідно до одного з двох варіантів: 1) буття Бога, 2) небуття Бога. Таким чином, антагонізм цих типів світогляду підтримується обома сторонами через обопільне заперечення параконсистентності представленого параметру буття;

- визначено, що в секулярних моделях світогляду відсутній дискурс, в якому екзистенціальний аспект реалізації «Я» може бути реалізований як повноцінний феномен. У релігійній моделі зверненість Бога до людського «Я» представляє специфіку, яка чинить наявність «Я» істотною. Також і спілкування суб'єктів як металічних одиниць мислиме тільки в релігійному дискурсі комунікації;

- виявлено, що кожен світогляд містить у собі внутрішню тезу, яка заперечує його теоретичну систему, і це є абсолютно необхідним компонентом самозбереження кожної розвиненої системи світорозуміння.

Уточнено:

- тезу про те, що в контексті постметафізики типологія класифікації світоглядів значно змінює свої ідентифікатори, навіть формально протилежні типи світогляду засвоюють основні фундаментальні контртези один одного, роблячи їх частиною своєї структури світогляду, яка залишається інваріантною;

- теорію, згідно з якою параметри постметафізичного дискурсу в секулярному типі світогляду зміщують основні світоглядні категорії настільки, що вони втрачають у ньому свій онтологічний статус.

Постметафізика послідовно і неминуче приходять до елімінації не тільки релігійних понять таких як «Бог», «душа», «ангели» та ін., але і загальних центральних понять, на основі яких була проведена антиметафізична редукція, таких як поняття: свідомість, свобода волі, етика й естетика.

Набуло подальшого розвитку:

- положення, що послідовний фізикалізм унеможлиблює пріоритет однієї світоглядної системи над іншою в силу епіфеноменалізму індивідуального досвіду «Я» і когнітивної функції людської свідомості в цілому;

- розкриття значної ролі психологічних архетипів у практичному сприйнятті релігійних ідей, які виявляють нерелігійну структуру багатьох релігійних переконань. Внутрішній запит свідомості на статичні теорії і архаїзм форм прирікає більшість віруючих бути залученими в редукцію релігійної моделі світогляду до психологічних архетипів;

- обґрунтування того, що світогляд особистості в цілях отримання стабільності й уникнення когнітивного дисонансу має властивість наказувати і табувати повсякденний досвід, замикаючи себе в парадигмальний кокон. Цей параметр вносить істотну асиметрію в сприйняття дійсності, оскільки носії різних світоглядів отримують щоденне практичне підтвердження істинності власної картини реальності, якою б вона не була.

Теоретичне значення отриманих результатів. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, можуть отримати подальше осмислення в дисертаційних дослідженнях і монографіях релігієзнавчої та богословської спрямованості. Концептуальні положення цього дослідження сприяють формуванню цілісного уявлення про світогляд особистості за результатами наукових розробок в сфері філософії, богослов'я та релігієзнавства.

Практичне значення дисертації. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють подоланню антагонізму світоглядів, незбіжних із принципових позицій, більш глибокому

розумінню співрозмовника і зняття психологічного дискомфорту, пов'язаного з неприйняттям тих чи інших чужих положень світогляду. Значимість ідей дисертації може бути застосована в регіональних і всеукраїнських проектах релігійно-світської злагоди, толерантності, примирення, подолання конфліктів у релігійно-секулярній сфері, формування умов продуктивного міжрелігійного діалогу.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням. Усі розділи дисертації, монографії та наукові статті, подані в списку літератури, написані автором самостійно (без співавторів). Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації для підсилення ідей здобувача, мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами. Кандидатську дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата богослов'я на тему «Теоретичні основи і методологія сучасної полеміки з протестантизмом» захищено 31 травня 2012 р. в Київській Духовній Академії за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертацій ного дослідження. Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, та кафедри «Практична психологія» Одеського національного морського університету (ОНМУ). Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей було оприлюднено на 19 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, з яких 10 міжнародних, зокрема: Міжнародна наукова конференція «Соціальні трансформації: сім'я, шлюб, молодь, середній клас і інноваційний менеджмент у країнах нового шовкового шляху» (м. Одеса, 14-18 вересня 2016 р.); Міжнародна наукова конференція «Соціальний розвиток країн. Одного поясу та одного шляху: розвиток Нового шовкового шляху в

Україні» (м. Одеса, 30 жовтня 2017 р.); XXV Міжнародна наукова конференція «Актуальные научные исследования в современном мире» (м. Переяслав-Хмельницький, 26-27 травня 2017 р.); Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки Філософського факультету, КНУ ім. Т.Шевченка» (м. Київ, 25-26 квітня 2017 р.); Міжнародна конференція «Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука», ОНУ ім. Мечникова (м. Одеса, 28-29 вересня 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Роль вищої освіти в соціально-економічному розвитку країни: світовий та національний досвід», ОНУ, (м. Одеса, 3-4 листопада 2017 р.); Міжнародна науково-практична інтернет конференція «Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та суспільно-психологічні аспекти здоров'я», (м. Одеса, 21 червня 2018 р.); Міжнародна наукова конференція «Релігія і права людини: Філософія. Богослов'я. Наука», (м. Одеса 21-22 вересня 2018 р.); IV Міжнародна конференція «Наука в епоху дисбалансів» (м. Київ, 30 листопада 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Universum Viev 13» (м. Вінниця, 19 січня 2019 р.); «Всеукраїнська конференція студентів й аспірантів філософських факультетів» (м. Одеса, 2014 р.); «Студентська наукова конференція з англійської мови Філософського факультету ОНУ ім. Мечникова» (м. Одеса, 2015 р.); «III Всеукраїнська науково-практична конференція студентів й аспірантів та молодих вчених» (м. Одеса, 17-18 листопада 2016 р.); «Студентська наукова конференція з англійської мови Філософського факультету ОНУ ім. Мечникова» (м. Одеса, 2016 р.); «Студентська наукова конференція з англійської мови Філософського факультету ОНУ ім. Мечникова» (м. Одеса, 2017 р.); «Всеукраїнська конференція студентів та аспірантів філософських факультетів – XX наукові читання пам'яті Георгія Флоровського» (м. Одеса, 4-6 жовтня 2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Релігієзнавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий та український контекст», НПУ ім.

Драгоманова (м. Київ, 15 жовтня 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Правова допомога військовослужбовцям, учасникам бойових дій, добровольцям та членам їх сімей: вітчизняний та закордонний досвід» (м. Одеса, 27 квітня 2018 р.); 71 студентська науково-технічна конференція ОНМУ (м. Одеса, 18-20 квітня 2018 р.).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження подаються в 46 наукових публікаціях, серед яких: 1 – індивідуальна монографія, 1 – розділ колективної монографії, 19 статей у наукових фахових виданнях України, 8 статей у зарубіжних фахових виданнях, а також 17 наукових публікацій в інших виданнях.

Структура і обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження проблеми, яку визначають мета і завдання дисертації. Робота складається зі вступу, семи розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 489 сторінок, із яких 439 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 594 позиції.

РОЗДІЛ 1 ФЕНОМЕН СВІТОГЛЯДУ В ПРЕДМЕТНОМУ ПОЛІ ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

1.1 Методологічні підходи до дослідження світогляду

1.1.1 Огляд, класифікація і характеристика джерел

Зростаючий інтерес до проблеми світогляду породив сотні філософських праць із цієї проблематики. Водночас досліджень, присвячених безпосередньо вивченню світогляду в межах епістемологічного моделювання реальності, не так багато. На сьогодні різні аспекти світогляду і проблематика плюральності актуальних моделей реальності розроблена в працях таких філософів як: Є.К.Бистрицький, С.В.Пролеєв, В.І.Шинкарук, О.С.Кирилюк, В.М.Фіногентов, В.С.Стьопін, О.М.Бобков, А.Н.Дібіров, Ю.Ю.Полулях, Ю.О.Хайрулліна, О.В.Буканова, В.М.Братасюк, М.М.Кузьмін, І.Р.Григорків, Н.В.Іванова, В.В.Богаченко, Н.В.Ішук, Є.О.Курбацький, О.С.Сініцин, Д.М.Ляшенко, М.П.Арутюнян, Л.Г.Комаха, О.Л.Пастухов, В.М.Доброштан, С.М.Коськов, В.О.Лекторський, М.Л.Хуторная, Є.С.Кононова, П.Б.Уваров, Е.О.Труфанова, К.О.Топалова, М.В.Тлостанова, О.М.Тарасов, П.Слотердаєк, Н.Н.Ростова, С.Пінкер, Л.В.Озадовська, В.В.Налімов, Н.А.Некрасова, В.О.Мартинович, Е.П.Літвінов, Л.В.Лаєнко, Д.А.Попова, Н.Л.Кулик, С.І.Кудінов, К.Копейкін, О.С.Кирилюк, К.В.Карпов, В.І.Карасик, Л.А.Іткулова, К.Герген, Д.Гудінг, О.М.Гагінський, Є.В.Борисов, А.Х.Біжанов, О.С.Філоненко, Е.М.Чудінов, В.В.Миронов, Н.Н.Моїсєєв, В.Ю.Яковлев та ін. З метою дослідження співвідношення картини світу і структури мислення цю тему розкривають праці: І.Я.Лойфмана, Є.Н.Князевої, Л.О.Мікешиної, Б.П.Модіна, Е.А.Мамчура та ін. У контексті міжкультурної комунікації світогляд розглядається у працях: О.П.Садохіна, Ю.А.Сандаулова, А.Висоцького, Г.О.Аванесової, Ж.К.Кеніспаєва, К.Рапая, О.М.Тарасова, Ф.Г.Фаткулліної та ін. Однак, незважаючи на велику кількість публікацій, поняття світогляду, як нерідко відзначається в наукових

дослідженнях, досі залишається одним із найбільш «затуманених» і «теоретично неопрацьованих» конструктів свідомості [16, с. 13].

Високий ступінь наукової розробленості проблеми характеризується різноспрямованістю методів і цілей дослідження світогляду. Загальним для всіх досліджень про світогляд є те, що практично всі автори, які апелюють до поняття «світогляд», виходять із його традиційного визначення як синтетичної форми духовно-практичної взаємодії людини і світу. Однак саме в силу загальноживаності цієї вихідної посилки в дослідженнях у палітрі їхніх результатів значення терміну «світогляд» зміщується у відповідності до кожної конкретної наукової праці та її висновків. Отож, вищезгадане положення «світогляду» в філософії втрачає повноту і силу в якості дослідницького методологічного регулятиву.

Перші цілеспрямовані осмислення поняття «світогляд» у філософії розробляються в працях І.Канта, Г.Гегеля, Ф.Шлейєрмахера, В.Дільтея. У марксизмі «світогляд» отримує додаткове методологічне навантаження концептуального вираження ставлення людини до світу. У більш пізньому марксистсько-ленінському вченні це поняття набуває ще одного нового орієнтиру – поєднання науки й ідеології в цілісному теоретичному каркасі «наукового світогляду», де формула розуміння світогляду постає як система узагальнених поглядів на світ на основі діалектичного матеріалізму як основної філософеми.

Пришвидшувана з кожним століттям зміна соціальної дійсності до початку ХХ століття призвела до того, що теоретична (наукова, формальна, вербальна) і ментальна (духовна, внутрішня, несвідома, неартикульована) частина світогляду просто не встигала перебудуватися в акті осмислення світу. В результаті цього в прагненні подати адекватну інтерпретацію пережитим феноменам ХХ і ХХІ століття породили найбільшу різноманітність світоглядних «кентаврів», тобто синкретичних світоглядних синтезів у сприйнятті буття. Вже М.Шелер окреслював контури глибокої

кризи світоглядів, вказуючи на новоутворену проблематичність людського існування. Відтепер людина «більше не знає, що вона таке, але водночас знає, що вона цього не знає», – резюмує М. Шелер [497, 10].

У праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» Е.Гуссерль описував епістемологічне завдання на межі релігійного дискурсу: «єдино значуща боротьба, характерна для нашого часу, – це боротьба між людством, яке вже розпалося, і людством, яке ще стоїть на твердій основі й бореться за цю основу або за набуття нової основи» [102, с. 558]. Новоутворена безосновність і дезорієнтація людини в історичному просторі стає однією з найактуальніших тем філософії ХХ століття (Л.Шестов [498], К.Ясперс [522]; Х.Плеснер [308]; Х.Ортега-і-Гассет [288]; К.Айдукевич [526]; Р.Карнап [166]).

У російській філософії того ж періоду проблематику світоглядної цілісності активно опрацьовували В.С.Соловйов, М.О.Бердяєв, О.Ф.Лосєв, П.О.Флоренський, С.Л.Франк, Л.С.Шестов, В.Ф.Ерн, М.О.Лоський, П.С.Юшкевич, Б.В.Яковенко, М.М.Бахтін та ін. Найбільш конкретно серед робіт того періоду була праця П.Ф.Чубова: «Світоспоглядання: Як виробити свій світогляд» (2010) [491], у якій філософ запропонував відповідально поставитися до вибору адекватного світогляду. Головною світоглядною розвилкою він представив атеїзм-теїзм.

У другій половині ХХ століття підходи до вивчення світогляду оформилися в кілька провідних напрямків. Найбільш впливовими з них виявилися такі: гносеологічний, синергічний, ціннісно-орієнтаційний і постмодерністський.

Гносеологічний метод пошуку основи множинності світоглядних моделей світу пішов шляхом постнекласичної раціональності й епістемологічного моделювання. Стилi мислення, наукова картина світу, інші картини світу аналізувалися в роботах представників епістемологів західної філософської думки, зокрема: С.Тулміна [429], І.Лакатоса [206], Т.Нагеля,

Р.Нозіка, К.Поппера [314], М.Різебротта [333], П.Фейєрабенда [436], Дж.Агассі, Х.Альберта та ін.

Наприклад, М.Різебротт як відповідь на книгу Р.Нозіка «Анархія, державність і утопія» представляє створення інтелектуально замкнених («чистих») мисленнєвих уявлень про світ як специфічну потребу людського розуму. М.Різебротт аналізує релігійні й секулярні картини світу, виділяючи в них саме цю необхідну епістемологічну замкнутість. Тим же світоглядним світам присвячений бестселер кінця ХХ століття «Мораль за угодою» Д.Готье [550].

Постмодернізм в особі своїх провідних представників (Р.Барт, Д.Джойс, Ж.Бодріяра, Ж.Дерріда, Ж.-Ф.Ліотар, Р.Рорті та ін.) заявив у якості методологічної основи радикальний світоглядний плюралізм. Він не залишав філософського простору для традиційних категорій, зокрема таких: людина, реальність, свідомість, світогляд тощо. Їх постструктуралістська деконструкція привела до появи нового смислового світу з його власними поняттями: симулякр, картографування, дискурсивна формація, складка та ін. «Прогрес, істина, смисл, порядок, справедливе суспільство, в загальному, вся західна “логоцентрична традиція”, за визначенням Жака Дерріда, оголошується сукупністю ідеологем і міфів» [485, с. 16].

До кінця ХХ століття в філософських колах набув значної популярності синергетичний підхід (В.Аршинов, В.Г.Буданов, К.Х.Делокаров, М.М.Моїсеєв, І.А.Негодаєв, І.Р.Пригожин, Є.Я.Режабек, В.П.Шалаєв, В.В.Богаченко, В.І.Жилін, Л.В. Озадовська та ін.). Потенційна здатність такого підходу до систематизації антропомірних процесів також виявилася затребуваною в плані вивчення світоглядних структур.

Недоліки синергетичного підходу заповнює ціннісно-орієнтаційний підхід (К.О.Абульханова-Славська, В.С.Біблер, М.Вебер, Г.Зіммель, В.Є.Давидович, Ю.А.Жданов, А.Маслоу, В.С.Стьопін, Г.Ріккерт, П.Сорокін, І.Р.Григорків, О.М.Бобков, О.С.Філоненко та ін.). До завдань ціннісно-

орієнтаційної підходу належить виділення примату аксіологічних начал у свідомості людини, їх впливу і ролі в структурі світогляду.

Найбільший вплив на розвиток дослідницьких принципів феномену світогляду і безлічі його аспектів надали корифеї української філософії В.І.Шинкарук, Є.К.Бистрицький С.В.Пролеєв і О.С.Кирилюк. Їх фундаментальні книги і наукові статті відобразили своєрідний та плідний підхід, що оформився в український напрямок онтологічної школи дослідження світогляду.

В.І.Шинкарук, будучи видатним українським філософом у багатьох сферах філософського знання, чимало своїх праць присвятив проблемам саме світогляду в тісному зв'язку з теоріями гуманізму. Це оформилося в окремий науковий напрям в Україні з вивчення філософських проблем людини. Дослідження діалектичного змісту світогляду і його категоріальної структури дозволили В.Шинкаруку окреслити багатовимірність цієї тематики, її духовну складову. Сама філософія для нього стала формою духовно-практичної самореалізації людини. Він одним із перших досліджував особливості світоглядних форм сприйняття майбутнього (мрія, віра, надія, любов), чим залишив істотний внесок у вивчення соціокультурного змісту категорії релігійної та нерелігійної віри. В.І.Шинкарук підкреслював важливу функцію світогляду як «горизонту світосприйняття», який відокремлює можливе від неможливого для нього. Світ «відкривається» в залежності від ступеню його розвиненості й цілісності [499].

Цю ж лінію досліджень продовжили і поглибили наші філософи сучасники Є.К.Бистрицький, С.В.Пролеєв та О.С.Кирилюк. У праці «Духовність і буття людини» С.В.Пролеєв наближається до функціонально-компонентного розуміння світогляду, відзначаючи внутрішню потребу людей у комунікації, співпереживанні, співчутті і самоповазі як природних вимогах свідомості, які знаходять своє задоволення в формуванні їх

духовного світу [321, с. 65]. О.С. Кирилюк вводить важливі поняття «культурно-світоглядні універсалиї» і «категорії граничних підстав» [178].

Є.К.Бистрицький на сьогоднішній день є провідним філософом світогляду в Україні. В цілій низці своїх робіт, написаних за великий період його плідної творчості, знаходимо цінні методологічні підходи, важливі спостереження та концептуалізації в цій сфері. Його перу належать розробки в сфері феномену особистості в цілому та всіх його компонентів [63], [43], конфлікту культур і методології їх регулювання [41], дослідження метафізики загального та окремого виміру особистості [42]. Є.К.Бистрицький підкреслює особливе значення екзистенціальної складової світогляду в багатьох своїх публікаціях. Наприклад, в одній із праць він виділяє екзистенціальний досвід і проблематику його співвіднесення з колом соціальних проблем: «Саме воління бути собою – ідентичним і тому автентичним, – пише філософ, – виштовхує нас за межі фактичних умов самоздійснення людини у сферу інтелігібельних – і тому вільних – міркувань, де ми категорично маємо приймати культурно – екзистенційно – правильні рішення. Воління бути автентичним, тим, ким я насправді є, «вічно» примушує нас повертатися до витоків власної автентичності – до культурної ідентичності» [40, с. 69-70]. В іншій праці він проблематизує поняття автономного суб'єкта, який, особливо після робіт М.Гайдегера, вже не може не породжувати питань. Є.К.Бистрицький підкреслює, що «використання у соціально-політичній філософії поняття індивідуальності (особистості) як суб'єкта, у тому числі автономного морального вчинку, несе у собі старі конотації із пошуками «об'єктивної» істини: суб'єкт, що пізнає об'єкт, тобто об'єктивні сторони предмета» [42, с. 48].

В цілому, український напрямок дослідження різних аспектів світоглядної проблематики багато в чому вирішив постульовані завдання. Однак розвиток філософської думки, стикаючись із принциповою нерозв'язністю антагонізму світоглядів, диктує необхідність нових розробок

у цій галузі, більш повної та систематизованої методології дослідження і співвіднесення світоглядних структур.

Щоб мати найбільш повне уявлення про світоглядну проблематику, загальний об'єм наукових публікацій і досліджень можемо поділити на **три основні типи джерел**. Кожен із них по-своєму важливий для повноти аналізу світогляду як актуального уявлення про реальність.

Перший тип джерел – це книги, наукові статті та дисертаційні дослідження, що безпосередньо розглядають проблематику світогляду як моделі реальності, його природи і параметрів.

Другий тип джерел – це дослідження, що зіставляють різні типи світогляду, займаються проблематикою діалогу і дискусії світоглядів як способу глибшого і різнобічного їх аналізу. Для праць цього типу характерне виділення специфіки світогляду через аналіз зіткнення або взаємопроникнення світоглядів.

Третім типом джерел є публікації, що представляють собою яскраві маніфестації світогляду «версії 2.0». Це флагмани нових метанаративів, нових рівнів розуміння світу і місця людини в ньому. В корпусі релігійних провісників цей тип творів зустрічається набагато частіше. Але він відомий і в історії філософії. Не чужий він і XXI століттю, особливо в сфері публіцистичної та популярної філософії.

У публікаціях останніх років – це, передусім, книги популярного філософа сучасності Ю.Н.Харарі. Наприклад, його книга «Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього» (укр. перекл. 2016) [470], що була названа кращою книгою року за версією Національної бібліотеки Китаю. Не менш популярні його останні на сьогоднішній день книги: «Номо Deus. Людина божественна. За лаштунками майбутнього» (2018) [469] та «21 урок для 21-го століття» (2018) [468]. У цьому списку творів знавець буддистських практик, веган і гей, який живе в ізраїльській сільській спільноті Ю.Н.Харарі, досліджує історію людства, піддаючи аналізу біологічний та

епістемологічний розвиток людської раси. Світогляд автор визначає як великі міфи, в яких живе та чи інша частина людства в той чи інший період. Релігію майбутнього автор визначив як «датаїзм» (віра в Big Data). Харарі різнобічно підходить до аналізу зближення людських культур – аж до перспективи об'єднання людства. Його виступи на TED-конференціях, десятки інтерв'ю та інші публічні маніфестації зробили його одним із протагоністів сучасного світоглядного конструювання.

Ще один популярний учений філософ Пітер Сінгер, що найбільш знаменитий своєю боротьбою за права тварин у контексті матеріалізму, який сам проповідує. Вчений розглядає тварин як суб'єкт етики і моралі, а не як об'єкт людського консюмеризму. Його ідеї багато в чому лягли в основу філософії сучасного вегетаріанства (веганства). Найбільш популярні й філософичності дві його останні книги: «Життя, яке ви можете врятувати. Як покінчити з бідністю в усьому світі» (2018) [384] і «Про речі справді важливі. Моральні виклики XXI століття» [385] (2019). У них він обґрунтовує новий тип матеріалістичного світосприйняття, так би мовити, матеріалізму 2.0. У версії П.Сінгера моральні патерни в ньому тільки посилені, непрямая апеляція до надбіологічної та надродової місії людства простежується в його відстоюванні інтересів національних, ідеологічних меншин нарівні з інтересами тварин і біологічного світу в цілому. Характерною рисою цього типу світогляду є те, що в ньому немає місця байдужості й легкодухості, але водночас немає місця і душі.

Як філософ і вчитель життя виступає Н.Н.Талеб, в сферу інтересів якого входить економіка, психологія, фінансова математика та філософія. Широко використовуючи теорію ймовірності, Талеб у своїх працях окреслює світоглядні контури людського мислення, досліджує його реальні та потенційні можливості адекватного сприйняття реальності. Найбільш відомий його бестселер «Антикрихкість. Як отримати вигоду з хаосу» (2015) [410]. У цій праці він пропонує не тільки нове поняття, винесене в заголовок,

а й пов'язане з ним розуміння людської психіки, її динамічних і когнітивних процесів. У змістовній промові «Патологія нашого часу – втрата контакту з реальністю» (2017) вчений використовує поняття множинності інформаційних світів. На його думку, засоби масової інформації «створюють ситуацію, в якій люди живуть у двох різних світах» [411]. Це по-новому ставить питання про реальність реального. Подальший розвиток і деталізацію елементи його світосприйняття отримали в останній його книзі «Ризикуючи власною шкірою. Прихована асиметрія повсякденного життя» (2018) [412]. У ній знайшли своє висвітлення питання соціальної асиметрії, диктатури меншин, невизначеності й достовірності (практичних і наукових) знань тощо.

Ці та деякі інші бестселери, пов'язані з філософією світогляду, займають профетичну нішу в смисловому просторі сучасного світу. У малих етнокультурах, субкультурних формаціях і релігійних напрямках ту ж позицію займають свої пророки, лідери, авторитети. Всі вони, так чи інакше, просувають свою картину світу, чим стимулюють зміщення і зміни світоглядних позицій свого соціуму та цільової аудиторії.

Не менш яскравий філософ і вчений Стівен Пінкер, досліджуючи дані історії, психології, когнітивних наук, економіки і соціології, входить у філософські глибини вічних питань із зачаровуючим блиском нового бачення світу. Три останні книги С.Пінкера пропонують читачеві не тільки точку зору на важливі питання, але і нові параметри їх розгляду. На відміну від Ю.Н.Харарі, його світобачення оптимістичне. У своєму масштабному міждисциплінарному дослідженні «The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes» (2012) [581] С.Пінкер констатує, що наша епоха є найменш жорстокою і найбільш мирною, в порівнянні з усіма попередніми епохами. Змінилося ставлення до агресії, збільшилася правова свідомість і т.д. С.Пінкер пропонує поглянути на людину як на істоту, що живе серед оточуючих її «ангелів» і «демонів», що походять із людської генетики і культури. Його книги «Субстанція мислення. Мова як

вікно в людську природу» (2016) [301] і «Чистий аркуш. Природа людини. Хто і чому відмовляється визнавати її сьогодні» (2018) [302] також присвячені обґрунтуванню гуманістичного світобачення версії 2.0, яке він просуває.

В якості маніфестуючої свідомості, альтернативної С.Пінкеру і П.Сінгеру в сфері сучасної філософії і психології світосприйняття, виступає популярний інтелектуал XXI століття Джордан Пітерсон. Затребуваність його лекцій і виступів забезпечила йому загальносвітове визнання в найвишуканіших інтелектуальних колах. Він – релігійний, але його світоглядні установки позбавлені характеру проповіді або протагонізму будь-якої релігії чи конфесії. Його бестселер «12 правил життя. Протиотрута від хаосу» (2019) [304] представляє 12 принципів, проілюстрованих на базі біологічних, психологічних і філософських знань. Він також, як і вищезгадані мислителі, пропонує свою релігійно-гуманістичну версію побудови картини світу.

Для нашого дослідження екземпляри цього класу джерел важливі як живі взірці світоглядного позиціонування. Без реальних якісних зразків провіщення нового світосприйняття аналіз феномену світогляду просто неможливий.

Для вироблення якісного підходу до дослідження світогляду як моделі реальності нам необхідний огляд філософських робіт, присвячених цій темі. Як згадувалося вище, в сучасній філософії існують безліч аспектів аналізу світогляду як елементу індивідуальної свідомості або соціальної ідентифікації. Низка найбільш важливих аспектів аналізу світогляду буде порушена в наступних розділах дисертаційного дослідження. Огляд основних наукових праць, безпосередньо присвячених феномену світогляду, можна поділити на такі галузі дослідження: 1) аналіз світогляду в цілому; 2) специфіка світоглядної дискусії як форми співвіднесення світоглядів; 3)

питання про співвідношення суб'єктивної та об'єктивної реальності в межах світогляду.

Дослідженню світогляду в цілому за останні роки були присвячені чимало монографій і наукових публікацій у сфері філософії, епістемології і психології.

Кожен з авторів обирає в якості генерального принципу дослідження той чи інший аспект світосприймання, експлікований у вигляді теоретичного конструкту світогляду. Цей методологічний прийом дозволяв здійснити якісне вивчення обраного аспекту, але водночас неминуче звужував аналіз інших фундаментальних положень світогляду.

Наприклад, С.М.Коськов у своїй книзі «Взаємозв'язок методології та світогляду в сучасній епістемології» (2011) [189] представив дослідження взаємодії наукових методологічних посилок і світоглядних аксіом у філософських концепціях сучасного наукового знання. Серед основних тез його дослідження для нас важливе обґрунтування того, що наукові методологічні програми після асиміляції світоглядної проблематики набувають властивостей світоглядних програм. Слідом за В.М.Фіногентовим, який ввів поняття «світоглядний детермінізм» [442], на підставі даних дослідження С.М.Коськова можна було б вводити поняття «світоглядна токсичність», оскільки все, до чого торкається асимілююча свідомість, стає світоглядним. С.М.Коськов загострює увагу на конвенціональному характері формування світоглядних і наукових уявлень. Роль конвенціоналізму і неконвенціоналізму в побудові актуальних картин світу автор простежує протягом усього ХХ і початку ХХІ століть. Це дозволяє нам враховувати вимір співвідношень наукових і екзистенціальних параметрів світогляду в цьому дослідженні.

Тритомник Д.Гудінга: «Людина та її світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі» (2007) вбирає в себе дані філософії, теології і природознавства. У трьох книгах послідовно розкриваються питання про

роль і місце світогляду в свідомості людини (1 том); про можливість осягнення адекватної істини про реальність (2 том). У третьому томі розглядається проблематика конкуренції етичних теорій та їх імперативності.

Чимало авторів торкаються проблеми світоглядної кризи в контексті глобалізації. Наприклад, Я.В.Башманівська в праці «Самотність людини в умовах глобалізації» (2015) [28] розглядає глобалізаційні процеси як джерело кризи ідентичності, його вплив на самотність людини і соціальне відчуження в сучасному українському суспільстві. Десятиліттям раніше в схожому ключі розглядав цю проблематику О.Л.Пастухов у своєму дисертаційному дослідженні «Глобалізація в світогляді людини (онто-гносеологічний аспект)» (2005) [295]. Починаючи з проблеми розпаду основ світогляду, він приходить до того, що глобалізаційні процеси призводять до «хаотизації» світогляду і виникнення тенденції розвитку індивідуального виміру людини, з якою пов'язана реорганізація ідентифікаційної системи світогляду.

Важливим внеском у розробку методологічних підходів у вивченні світогляду стала монографія М.П.Арутюнян «Феномен світогляду: історико-філософський і методологічний аналіз» (2016) [16]. Авторка досліджує онтологію світогляду, його епістемологічні образи і функціонали існування світогляду як самовідтворюваної цілісності духовного і практичного в людській життєдіяльності. М.П.Арутюнян виявляє інтенціональну природу світогляду в основних проявлених формах, як-от: міф, ідеал, картина світу, утопія, метанаратив тощо. В якості функціоналів світогляду дослідниця зазначає такі: відчуття світу, світосприйняття і світоспоглядання. В контексті дослідження світогляду в феноменологічному напрямку авторка пропонує термін «схоплюючий опис». Вивчення світогляду, на думку дослідниці, розкривається в аналізі рефлексії цілісних феноменів, виражених у понятійних зв'язках: «ноумен – феномен», «духовне – практичне», «іманентне – трансцендентне». З покликанням на філософські та

епістемологічні дослідження Л.О.Мікешіної [258], [257], авторка стверджує можливість їх феноменологічного синтезу.

Зі схожою програмою наукового синтезу різнорідних положень світогляду підходить В.М.Доброштан у монографії «Аксіологічні основи світогляду особистості» (2006) [121]. В названій праці базою внутрішньої когерентності представлені аксіологічні засади в структурі кожного з типів світогляду.

Аналогічну за цілями, методами і змістом монографію видав М.М.Прохоров – «Цінності і смисли моделі взаємин людини і світобудови» (2010) [323].

У плані дослідження світогляду як ціннісного конструкту важливий науковий внесок має книга Л.О.Мікешіної «Епістемологія цінностей» (2007) [258]. Вона вбирає в себе майже всі аспекти становлення світоглядних цінностей.

Ціннісним позиціям світогляду також присвятила своє дослідження І.Р.Григорків у праці «Аксіологічні виміри сучасної наукової картини світу» (2008) [98]. Конструктивний підхід цього дисертаційного дослідження полягає в спробі побудувати філософську базу для розгляду специфіки ціннісних орієнтацій як елементу рівних між собою картин світу. В аналізі релігійного і наукових положень у свідомості І.Р.Григорків відштовхується від положення, що будь-яка картина світу має свій власний ціннісний вимір. Ця обставина епістемологічно проблематизує їх зіставлення. Адже в кожному конкретному випадку ієрархія цінностей визначає особливості внутрішнього сприйняття світоглядних положень цієї картини світу, визначає її пізнавальні можливості. Ієрархія пізнавальних, етичних, естетичних уявлень у кожному з типів світогляду представлена як предикат універсально-синтетичної цілісності світогляду. Водночас аксіологічна ієрархія є тільки частиною світоглядної структури. Більш того, в межах дискусії парадигмальних світів ця складова потребує не просто зіставлення

або супідрядності, а аналізу внутрішнього значення, власне, ціннісних положень світогляду. Ціннісне твердження «А», будучи аналогічним за змістом, може виявитися омонімічним за своїм значенням у системі того чи іншого світогляду. Наприклад, теза «всі люди – брати» в межах християнства і біологічно редукованого матеріалізму має різне значення, хоча і сприймається обома системами як основоположна.

Как правило, дослідники аксіологічних положень світогляду визначають їх за ідеологічними його твердженнями. Однак ідеологія як світоглядний ідентифікатор особистості не є вичерпним змістом світогляду. Набір ідеологічних кліше є необхідною формою прояву світогляду особистості в соціумі. Проте цілісність світогляду, як показують більшість досліджень [16], [312], [211], [29], не може бути редукована до жодної з її експліцитних форм. Таким чином, ідеологічне маркування структури світогляду як методологічна платформа його дослідження виявляється тупиковим. Соціальна та індивідуальна еволюція його змісту і смислів розгортається не в абстрактному універсальному гносеологічному суб'єкті, а в ось-даному одиничному «Я», вміщеному в наявний діючий світ.

Те саме можна сказати і щодо дисертаційного дослідження О.В.Буканової «Еволюція світогляду людини: соціально-філософський аналіз» (2011) [59]. Авторка окреслює нові критерії відокремлення історичних типів світогляду за зміною парадигм. Це дозволило О.В.Букановій розділити специфіку уявлення про світ на нові три етапи еволюції світогляду людини: архаїчний, класичний і сучасний.

У цьому ключі варта уваги дисертація О.М.Бобкова «Проблема теоретичного і практичного розуму в структурі світогляду» (2005) [45], в якій автор вирішує кантівське гносеологічне завдання сучасними методами дослідження світогляду. Вчений фіксує кризу «наукового світогляду», критикує крайнощі методологічного релятивізму, сцієнтизм та антисцієнтизм в аналізі світогляду. О.М.Бобков виділяє чотири історичних етапу розвитку

світогляду: 1) міфологічний (доісторичний період); 2) етап теоретичного розуму (античність); 3) етап практичного розуму (середньовіччя) і 4) етап усвідомленого протиріччя між практичним і теоретичним розумом (сучасність). Такі спроби по-новому представити контівську (О.Конт) інтелектуальну еволюцію формування світоглядів, у цілому, безперспективні. Вони мають тільки вигляд наукоподібності, але при спробі дослідити межі запропонованих етапів того чи іншого сучасного філософа, з'ясовується, що ці етапи майже не зустрічаються в чистому вигляді і перетікають один в одній у просторі світосприйняття як античної, середньовічної, так і сучасної людини.

У продовження проблеми періодизації загального становлення уявлень про світ примітна енциклопедія, що вийшла в двох томах, «Загальна історія світогляду: хронологічна енциклопедія людської думки: в 2 т.» (2009) [116]. Автори виходять із передумови органічної цілісності й системності самосвідомості, в якій всі сфери знання і досвіду (філософія, наука, релігія, мистецтво, політика, право) пов'язані у взаємному розвитку. Для цього дослідження згадана енциклопедія історії світогляду корисна хронологічним розкриттям генези змісту поняття світогляду.

Значним внеском у дослідження світогляду як ментальної картини світу представляють собою наукові праці та книги, присвячені якості зустрічі та порівняння світоглядів. Це дослідження з логіки дискусії, зокрема А.І.Уймова [431] і Л.Н.Сумарокової [408]. Вони впритул підходять до обговорення світоглядних основ у судженнях і дебатах. Л.Н.Сумарокова також розглядає питання про співвідношення логіки й істини, логіки та аксіоматики.

Додатковими джерелами можуть бути підручники, де сформульовані логічні підходи, закони, принципи дискусій як таких. Скажімо, підручник «Логіка» А.А.Івіна майже повністю присвячений логічним аспектам зіставлення поглядів. Тут детально розглянуто проблему розуміння чужого

висловлювання і обґрунтування свого. Однак ця праця, як і всі аналогічні книги та посібники з логіки, торкаючись дискусії, розглядають тільки її вербальну частину, предметом зіставлення в якій є тільки доказова частина аргументації. «Саме обґрунтування має обмежену придатність, – підкреслює автор, – будучи перш за все процедурою науки і пов'язаної з нею техніки, яка не допускає автоматичного перенесення зразків обґрунтування, що склалися в одних областях (і, передусім, у науці) на будь-які інші області» [145, с. 201].

Цій же проблемі присвячена й інша книга Олександра Архиповича Івіна «Мистецтво правильно мислити» [144]. Як і її прототип, книга С.І.Поварніна «Мистецтво суперечки» [309], вона досліджує різноманітні аспекти і правила дискусії. Торкаючись проблеми зіткнення світоглядів, О.А.Івін пише: «Експерименти, які проводили психологи з метою зіставлення мислення людей різних культур, наочно показують, що найчастіше причина труднощів у тому, що схема міркування, його форма не виділяється в чистому вигляді. Для вирішення питання про правильність міркування замість цього залучаються якісь змістові міркування, що не стосуються справи. Зазвичай вони пов'язані з конкретною ситуацією, описуваною в міркуванні» [144, с. 38].

Здобувши друге дихання після згаданої праці С.І.Поварніна, все частіше з'являються роботи, що аналізують помилки і закономірності побудови дискусій. Як правило, поза полем аналізу залишається найбільш важкий, якщо не тупиковий, тип світоглядних дискусій – релігійні дискусії. Їх проблематику відображають публікації В.М.Фіногентова (2016) [440] (2012) [441], Т.Веспетала (2017) [69], К.Ранера і Г.Фріза (2017) [328], Г.Д.Левіна (2007) [209], В.В.Бабич (2011) [18] та інших.

Вивчення світоглядних дискусій тільки починає свій шлях у працях філософів. Філософські праці з логіки, що подають правила дискусії і всіх її складових, розраховані на дискусії в межах однієї парадигми, однієї

термінології та однієї логіки (Аристотеля). Цінні спроби подати системний аналіз процесу дискусії і його специфіки знаходимо в працях: О.П.Алексєєва (2006) [7], О.С.Кирилюка (2008) [178], Ф.О.Нофала (2016) [282], А.А.Казанцевої (2016) [156], В.М.Фіногентова (2013) [441], [444], Б.М.Кедрова [173] та інших. Однак їх аналіз недостатній для типів дискусії, в яких маємо справу з зіткненням світоглядних картин і парадигм мислення.

В останні роки з'являється все більше публікацій про необхідність дослідження світоглядних дискусій у контексті сучасності (В.М.Фіногентов, 2013) [444]; в міжконфесійному контексті (Т.Веспетал 2017) [69]; в загальнорелігійному значенні (О.В.Кузьміна 2017) [196], (Н.С.Жиртуєва 2017) [138], (М.Стобер 2017) [405] та ін. До них належать і дослідження про епістемологію релігійної віри (К.В.Карпов 2017) [167] і праці про епістемічні умови обґрунтування релігійних переконань (І.Г.Гаспаров, 2018) [86], (В.Ю.Балабушевич, 2016) [23].

Звертає на себе увагу монографія Л.Г.Комахіи «Логічні засади аргументації у філософському знанні» (2015) [184]. Авторка аналізує важливі для дослідження світоглядної дискусії параметри аргументації як інструменту перетину межі свого смислового континууму.

Відносно світоглядної дискусії як предмету дослідження також не існує єдиного підходу. «Ми живемо в епоху світоглядних пошуків, світоглядних дискусій і, на жаль, в епоху гострих світоглядних конфліктів» [443, с. 106], – констатують В.М.Фіногентов та О.С.Кононова. У статті А.Висоцького «Зіткнення культур – між конфліктом і діалогом культур» (2018) [74] представлено положення, згідно з яким зіткнення культур має позитивний ефект формування діалогу. Проте останні роботи в сфері міжрелігійного діалогу і дискусій спрямовані на підвищення якості взаєморозуміння як єдиного методу нетравматичної зустрічі різних і формально багато в чому протилежних світоглядів. Це, передусім, низка досліджень українських філософів. Наприклад, праця А.Р.Кобетяки «Імперативи толерантизації

міжконфесійних відносин у сучасній Україні» (2015). Виходячи з базових імперативів толерантності міжконфесійного діалогу, А.Р.Кобетяка пропонує «українську модель міжконфесійних відносин» [181, с. 138], яка покликана вплинути на культурно-цивілізаційну самоідентифікацію українців.

Ф.О.Нофал в книзі «Філософія ісламо-християнського діалогу» (2019) [282] розширює проблематику зустрічі смислових світів до міжрелігійної і міжпарадигмальної якості взаємоприйняття. Він запроваджує інноваційний метод зіставлення архітектоніки богослов'я сторін в якості підстави конструктивного діалогу [282, с. 38].

Значний внесок у розробку цієї проблематики внесла монографія Н.В.Іщук «Сучасна православна теологія діалогу» (2019) [155]. На основі ідей комунікативної філософії авторка здійснила комплексний аналіз підходів у системі православної теології діалогу. Цей компонент важливий для виявлення філософських підстав дискусії і діалогу світоглядів. Конструктивно введено розрізнення «койнонії-теорії» (теології діалогу) і «койнонії-праксису» (практичного спілкування). Це висвітлює важливе для нас розрізнення бажаної (ідеальної) теорії всередині світогляду і реальної практики. Їх розбіжність психологічно компенсує одне одного. Тяжіння представників різних типів осмислення буття один до одного буває не тільки місіонерським або просвітницьким. Це природне прагнення до Діалогу (налагодження екуменічних діалогів, зустрічей, бесід і т.п.) має в своїй основі епістемологічну еволюцію поняття «Інший» у більшості систем світосприйняття. Для досягнення консенсусу між представниками різних конфесій в Україні Н.В.Іщук пропонує концепт «теодіалогіка» [155, с. 7], який повинен стати ключовим поняттям програми діалогізації релігійних спільнот України. Дослідниця виходить із позиції, в якій «діалогізм виступає опонуючим світоглядом не тільки щодо монологізму, але й онтологізму» [там само, с. 115].

Проте в своєму поданні простору і методів співвіднесення світоглядів згадана праця Н.В.Іщук обмежується тільки християнством. Стосовно нашої проблематики, то необхідно враховувати, що діалогізація різних релігійних позицій є важливою, але тільки частина дослідження світогляду як моделі реальності.

Третіми і найбільш значущими джерелами з теми нашого дослідження є наукові розробки, присвячені співвідношенню суб'єктивної й об'єктивної реальності в межах світогляду.

У 2018 році в межах дослідження сприйняття і моделювання реальності вийшов науковий збірник «Інститут людини: Ідея і реальність» (2018) [149]. На його сторінках фахівці різних наук представляють результати досліджень шляхів пізнання людини, досягнуті завдяки специфічним засобам цих наук.

Актуальна на сьогоднішній день постметафізична модель світу перебуває в процесі активних дискусій, відображених у багатьох наукових збірниках, скажімо: «Когнітивний підхід» (2008) [182], «Комунікативна реальність. Епістемологічний підхід» (2009) [170], «Світоглядні імплікації науки» (2004) [226], «Епістемологія вчора і сьогодні» (2011) (2011) [510] та ін. [213], [572]; монографіях, наприклад: М.М.Ростової (2017) [335], Дж.П.Мануссакіса (2014) [236], Є.В.Борисова (2009) [52], С. Жижека (2011) [134], Д.Хофштадера (2003) [483]; наукових статтях, як-от: І. О. Беляєва (2007) [30], О.М.Гагінського (2015) [82], Б.С.Диніна (2016) [129], А.Е.Зімбулі (2005) [140], Дж.Капуто (2011) [161]; доповідях конференцій тощо.

Публікації останніх років свідчать про відсутність єдності в середовищі філософів. Безумовно, це пов'язано із занепадом метанарацій у філософії постмодерну. Відсутність загальнозначущих істин і підвищений рівень плюральності світоглядних установок також є атрибутом періоду постмодерну і сучасності. Саме поняття особистості, будучи поставлено під питання, осмислено багатьма течіями як ланцюжок означників, які

«нескінченно ковзають» поверхнею смислових знаків, будучи нездатними усвідомити ні трансцендентність у суб'єкті, ні «трансцендентність знаку» [128, с. 466]. Все частіше світогляд людини осмислюється як формації знакових систем і мемів [174], а особистість («Я») і світогляд – як еволюційно-природне явище [538], [540]. В епістемології в цілому фіксується «відсутність єдиної дисциплінарної матриці культури, роль якої до Нового часу виконувала релігійна картина світу» [231, с. 17]. У філософії постулюється поняття «неодетермінізм», «самоорганізація», «нелінійність» як інструменти відмови від суб'єкт-об'єктної бінарної опозиції, загальне збільшення конгруентності понять і методологій. Наприклад, у роботах В.О.Лекторського [214] або В.І.Овчаренка [285, с. 803].

Питання про якість реальності, що сприймається, також розглядається цілим рядом досліджень українських та світових філософів. Перш за все це книга Д.М.Ляшенка «Семіотичне моделювання реальності» (2015) [231], в якій він безпосередньо займається аналізом знакових елементів світогляду як інструментів моделювання суб'єктивної і соціальної реальності. Результати його дослідження враховані в представлений монографії більше ніж інші, оскільки тема моделювання як засобу подолання і творення індивідуальної суб'єктивності належить до завдань нашого дослідження.

Серед семіотичних досліджень онтології картини світу найбільш значущі роботи Ю.М.Лотмана [225], Н.Лумана [228], Г.Бейтсона [530], Ф.Капрі [535] та ін. [570]. Семіотичні системи реальності є структурним механізмом інтерсуб'єктивності середовища. Джерельною базою семіотичного напрямку дослідження сприйняття реальності є праці плеяди таких відомих філологів і філософів: Ч.Пірс, Ч.Морріс, Ф. де Соссюр, Е.Кассіерер, Р.Карнап, Р.Якобсон, К.Леві-Строс, Е.Бенвеніст, Р.Барт, А.Греймас, Ж.-М.Флош, У.Еко, П.Сорокін, Л.О.Резников, В.В.Кім, Л.В.Уваров та ін. Їхні дослідження проводилися в різних сферах: філософсько-логічній (Ч.Пірс), лінгвістичній (Ф. де Соссюр), комунікативно-

дискурсивній (У.Еко), сфері мистецтва (Ю.М.Лотман, Ж.-М.Флош) і навіть у сфері невербальних комунікацій (Г.Крейдлін).

Західні дослідники зі сфери філософії, психології та соціології розробляють близьку до семіотичного моделювання проблематику соціального конструкціонізму. Це, передусім, дослідження Кеннета і Мері Герген [551], [553], [552], Ф.Хібберт [562], Д.Вайнберга [593], Е.Локка і Т.Стронга [567], Т.Х'ельма [563], Д.Ельдер-Васса [548], В.Берр [534] та ін. В якості опонентів соціального конструкціонізму виступають Я.Хакінг [558], Р.Харрі [559], а також недавня докторська монографія О.О.Труфанової [427].

З українських філософських розробок звертає на себе увагу аналіз соціокультурних процесів і соціальних трансформацій в дисертації М.М.Кузьміна «Когнітивні засади конституювання соціальної реальності» (2004) [198]. У ній автор представляє обґрунтування значущості гносеологічного аналізу внутрішнього когнітивного світу суб'єкта в межах дослідження його уявлення про соціальну реальність і світ загалом. У певному сенсі (в межах когнітивних передумовних суджень) роботу М.М.Кузьміна доповнює дисертація В.М.Братасюка «Правова реальність як форма прояву інтелектуальної традиції епохи: на матеріалах романо-герман. правової сім'ї» (2005) [54]. І хоча автор досліджує тільки правову реальність, але зі свого боку важливо помітити, що основні когнітивні віхи становлення правової картини світу ідентичні загальносвітоглядним установкам.

Те ж можна сказати і про дисертацію Ю.Ю.Полулях «Семіотичні виміри естетичної реальності» (2009) [311], де у програмі виявлення принципів організації системи естетичного семіозису і знакового функціонування естетичних процесів окреслено параметри естетичного світосприйняття через впровадження семіотичної теорії в естетичний контекст.

Семіотичний, мовний та культурологічний аналіз феномену світогляду різними шляхами приводять до фіксації множинності паралельних і перехресних смислових континуумів у соціумі. Безпосередньо цій темі

присвячена дисертація Т.В.Степанової «Множинність картин світу і світогляд» (2005) [403]. У пошуку єдиних підстав множинності різних моделей світогляду, авторка приходить до висновку, що «методологічним принципом і формуючим началом світогляду і картин світу є принцип моделювання» [403, с. 9]. Це найбільше досягнення цього дослідження, оскільки в інших своїх висновках Т.В.Степанова тотожна з вихідними установками подібного роду досліджень, а саме, що різноманіття явищ дійсності примушує суб'єкта прагнути до створення цілісної та несуперечливої картини світу, в яку б були включені всі значущі для культури і часу наукові та позанаукові положення.

Фундаменту теоретичного пояснення різноманітності ментальних і епістемологічних світів присвячена дисертація О.С.Сініціна «Онтологічні і гносеологічні підстави системно-плюралістичного світогляду» (2003) [386]. Досліджуючи цей аспект множинності світоуявлень, автор визначає потенціал принципів системно-плюралістичної організації як «інтенсивно-нескінченний». У той же час О.С.Сініцін пропонує власну методологічну модель сприйняття – «системно-плюралістичний світогляд». Він повинен мати простір вбирати в себе все, зберігаючи при цьому параметри, що дозволяють градувати різні світоглядні позиції. Таким чином, невичерпність буття і «принципова багатолікість істини» [386, с. 18] виявляються охопленими новою моделлю світосприйняття.

Однак праця О.С.Сініціна не може бути задовільною для дослідження світогляду як моделі реальності, оскільки його праця сфокусована на обґрунтуванні ще однієї моделі – «системно-плюралістичної». Отож, множення моделей не може слугувати ключем розуміння їх множинності.

Виявленню соціогенези особистісного світогляду присвячене дослідження Є.О.Курбацького «Еволюція категорії світогляду. Гносеологічний аналіз» (2009) [201]. Проводячи аналіз співвідношення свідомого і несвідомого змісту світогляду, автор обґрунтовує тезу про те, що

переконання діалектично первинне у відношенні до усвідомлення. Однак в основі роботи знову виявляємо один метод аналізу, що робить її висновки неповними, фрагментарними.

В.В.Богаченко в монографії «Самоідентифікація суб'єкта соціальної дії в інтерсуб'єктивному просторі: соціосинергетичний аналіз» (2016) застосовує соціосинергетичний підхід до вивчення процесу самоідентифікації як основного елементу генези світогляду. Автор виходить із контексту «постбіфуркаційної динаміки перетворення зовнішнього соціального хаосу у внутрішні екзистенції особистості, її ціннісно-світоглядну структуру» [49, с. 7]. У цьому ключі вона демонструє складний процес самосвідомості суб'єкта соціальної дії в нелінійних векторах постбіфуркаційного розвитку. Такий аспект світоглядної соціалізації впритул підходить до проблеми екзистенціальної самореалізації (підрозділ 3.4). Важливим внеском у дослідження світогляду як моделі реальності є уявлення В.В.Богаченко семіотичної системи в якості основного структурного «мему» в процесі входження окремого суб'єкта в інтерсуб'єктивне середовище соціуму. Авторка виходить із того, що «семіотичні системи – це мова діалогу, основний спосіб, що містить ланка спілкування суб'єкта соціальної дії і соціокультурного сучасного простору» [49, с. 96].

Однак за беззаперечної цінності дослідження В.В.Богаченко, процес самоідентифікації не може дати нам повноцінного уявлення про світогляд у тій якості, коли він є функцією причини і наслідки контакту з дійсністю, тобто як актуальна модель реальності. Тим паче соціальність особистості є тільки частиною її самоідентифікації та самореалізації.

Близькою до теми нашого дослідження є дисертаційна монографія Н.В.Іванової «Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз» (2017) [154]. Вона представляє світогляд як інтегративну модель «суб'єкт-стратегія-топос», яка покликана виявити стратегії мислення в контексті самореалізації суб'єкта мислення. В означений

процес входять як соціальні цінності, культурні коди суспільства як цілісної динамічної системи, так і пріоритети окремої особистості. Н.В.Іванова зазначає, що «важливою особливістю мислення є те, що воно представляє собою семіотичне утворення» [154, с. 213]. Однак гуманітарне мислення авторка розглянула в опозиції до природничонаукового мислення. Така протиставленість далеко не завжди спостерігається в свідомості конкретних індивідуумів, обмежує метод дослідження їх світоглядів. Тому аналіз духовної складової людського мислення Н.В.Іванової здійснений ніби в дистанціюванні від передумови зазначеної вище опозиції. «Духовність є не альтернативою тілесності, а опосередкованим началом між інтелектом та інстинктом; – пише авторка, – духовність є «живе мислення», «жива свідомість»; це принцип самотворення людини, що репрезентує повноту її буття» [там само, с. 433].

Оглянувши історичну канву філософських рефлексій про світогляд людини, виділивши три типи джерел із цієї теми і окресливши три сфери її дослідження, нам залишається виділити два методологічні принципи аналізу феномену світогляду. Це дасть нам можливість більш багатогранного розуміння теми дослідження і характеру наявних джерел зі світоглядної проблематики.

У розробці проблематики світогляду в публікаціях останніх років філософи виходили з різних передумов. Наприклад, А.Е.Зімбুলі представляв основою світоглядного конструкту бажання [140], Д.В.Попов виходив із цілісності раціонального та ірраціонального [312], С.А. Левицький – з передумови свободи людської свідомості [211], І.А.Беляєв – з її інтенціональності [29] тощо. Проте найбільш широко вживаються два основних принципи аналізу: аналітичний і аксіологічний. Вони корелятивно пов'язані з різними рівнями архітектоніки свідомості. Поділ цих принципів аналізу можна позначити як: 1) горизонтальне дроблення понять, де полярними точками будуть а) визначеність терміна, б) його безсенсовість. І

2) вертикальне поглиблення понять, де полярними точками будуть а) зрозумілий об'єкт і б) необ'єктивований суб'єкт. Аналітичний метод у філософії має справу з зовнішнім колом доказової бази і самої доказовості світогляду, а аксіологічний метод прагне подолати обмеженість експлікованої і формалізованої мови, і зійти до аксіом як формально необґрунтованих, а іноді й до не цілком прояснених цінностей свідомості.

У циклі лекцій «Що таке філософія» [289] Хосе Ортега-і-Гассет, розглядаючи поняття «життя» (лекція XI) та «інтуїція» (лекція VI) в рамках екзистенціального напрямку філософії, приділяє багато уваги формуванню та значенню світоглядних аксіом у свідомості людини. Він зазначає, що будь-яке наше уявлення, навіть математичний континуум, пов'язане з інтуїцією: «Інтуїція континууму, того, що ми називаємо “безкінечним” і мислимо як “безкінечне”, що не зводиться до поняття, до *logos* або *ratio*. Тобто континуум ірраціональний, трансконцептуальний або металогічний» [289, с. 347]. Однак, підійшовши до цієї межі, автор не став проводити аналіз зіткнень двох індивідуумів, що мають протилежні інтуїції.

До питання про підстави світоглядних суджень найближче підходить аналітична школа філософії. Полемічні праці філософів цього напрямку будуються за принципом горизонтального дроблення понять, деталізації і розширення їх вихідного сенсу. Йдучи таким шляхом, філософсько-аналітичний метод проводить доказ неправомірності побудови того чи іншого судження. Але мова завжди йде тільки про поняття, судження і їхне валентне вживання.

Класичним прикладом аналітичного принципу може слугувати праця Рудольфа Карнапа «Подолання метафізики логічним аналізом мови» [166]. Якщо припустити, що «зміст речення міститься в методі його верифікації» [166, с. 15], тобто «пропозиція, якщо вона загалом про що-небудь говорить, веде мову лише про емпіричні факти», то й «осмислених метафізичних пропозицій загалом не може бути». Якщо ж ми припустимо, що смисли

виразів перевершують самі вирази і їхні форми, то строго аналітичний метод, що радикально елімінує безглузді, з точки зору логічного синтаксису, пропозиції, не дасть нам зрозуміти людину, яка їх висловлює. Адже, користуючись термінологією Р.Карнапа, «вираження почуття життя» [там само, с. 17], як «неправильно» б вони не були складені, апелюють до реальності його досвіду.

Інший результат, у межах аналітичного підходу демонструє філософ і богослов Альвін Плантаїна в своїй роботі «Бог, свобода і зло» [306]. У його аналізі заперечення Бога, в ході аргументування філософських позицій атеїзму проти теїзму, приходять до атеології, тобто заперечення теологічних конструкцій. Але це не стосується Бога і його існування. Він послідовно доводить, що первинна теза знаменитої апорії «Бог всемогутній. Бог абсолютно добрий. Зло існує» [306, с. 13] доводить, що «ці речі для нас неможливі. Але не логічно неможливі» [там само, с. 16]. Кожна посилка може мати кілька логічних значень, які, в свою чергу, також мають власну варіацію смислів. У результаті, філософ доводить неправдивість первинного силогізму і принципову вирішуваність логічного завдання співіснування доброго Бога і світового зла. Він робить висновок: «жоден з аргументів атеології не має шансів на успіх» [там само, с. 71].

Інші дослідження відомих філософів також, будучи єдиними в методах аналітичної філософії, виявлялися полярними у висновках. Наприклад, відома книга Р. Суїнберна «Існування Бога» (рос. пер. 2014 року) [407] і резонансна стаття Шона Грейвза (Shawn Graves) «God and Moral Perfection» (2014 року) (2014) [556]. У всіх таких працях, яких би поглядів не дотримувалися автори, мова йде про аналіз правильності побудови мовлення відповідно до логіки і синтаксису. Питання ж вибору світогляду не в тому, як правильніше говорити або навіть будувати свою думку, а – як краще жити, тобто переживати феномен буття і мислення як такого.

Таким чином, форма доказовості аналітичної філософії, як методологічно обмежена сферою формальної експлікації, для виявлення основ світогляду, за необхідності, поступається аксіологічному методу аналізу, в завдання якого входить спроба зійти до ціннісних основ тих теоретичних побудов, які залучаються для вираження того чи іншого світогляду.

Пограничним прикладом аксіологічного аналізу є монографія В.В.Петрова «Максим Сповідник: онтологія і метод у візантійській філософії VII ст.» [298]. Автор докладно аналізує такі поняття: «логос», «гносис», «існування», «досвід», «відчуття» як маркери екзистенціального переживання у Візантії VII століття, а не просто формальні неоплатонічні терміни. Автор також звертає увагу на особливості дієрези в методі діалектики Максима Сповідника як філософського поділу з метою знайти не стільки ступені його родових і видових поділів, скільки онтологічну основу понять. У той час як у Платона (наприклад, у діалогах «Софіст» і «Політик») або Порфирія («Древо») цей поділ горизонтальний, тобто представляє собою тільки рід класифікації. У полемічних працях Максима Сповідника («Диспут із Пірром», «Лист до сіцилійців» та ін.) інтенсивно застосовувався цей конструктивний метод аналізу чужого світогляду. У стратегії дослідження було б найбільш конструктивним використовувати цей метод для допущення відсилання про імпліцитність основних категорій світогляду в якості вихідного постулату.

1.1.2 Релігійний підхід та його проблематика

З метою класифікувати літературу з дослідження світогляду як параметру свідомості, варто відзначити, що найбільш контрастно та якісно уявлення про світогляд знаходимо в полі світоглядних дискусій і компаративістського підходу до вивчення світогляду. Релігійно-філософська проблематика співвідношення світоглядів представлена кількома

паралельними напрямками, які прагнуть до якісного співвіднесення різних картин світу в межах релігійного та матеріалістичного дискурсів.

Мислителі, які належать переважно до західних гілок християнства та які займалися філософськими підставами різних світоглядів, починаючи з ХХ століття, розробили такі напрямки як «теологія релігій» і «компаративна теологія». Збоку католицької теології це, перш за все, Ж.Даніелу, А. де Любак, К.Ранер, Г.Вальденфельс та І.Санна. Найбільш відомі ідеї «анонімного християнства» Карла Ранера і «контекстуальної теології» Ганса Вальденфельса, в якій він, ґрунтуючись на загальних антропологічних передумовах, констатує можливість зближення світоглядно протиставлених сторін за допомогою поглиблення параметрів міжрелігійного діалогу.

Серед протестантських авторів, які розробляли філософсько-теологічні підстави аналізу світогляду, слід згадати Е.Бруннера, П.Тілліха, Ю.Мольтмана, Д.Зелле, В.Панненберга, Дж.Хіка і Х.Кокса. Згідно одного з головних представників «теології релігій» Джона Хіка, релігії представляють різні можливості «осягнення вищої божественної дійсності, вираження її в поняттях і житті відповідно до неї, до того ж, що ця дійсність трансцендує всі різні її розуміння» [цит. за: 262]. Це крайнє положення серед релятивістських теорій співвідношення світоглядних позицій, яке, по суті, робить дискусію світоглядів безглуздою тією ж мірою, в якій ексклюзивістські («суперіорні») фундаменталістські теорії полеміки роблять її неконструктивною.

В якості нового фундаменту, створеного спеціально для релігійної світоглядної дискусії, католицькі богослови Френсіс Клуні і Джемс Фредерікс запропонували проєкт «компаративної теології». Цю американську інновацію як напрямок досліджень підтримали і німецькі теологи Ульріх Вінклер і Клаус фон Штош.

Компаративна теологія пропонує, як колись Ф.Шлейєрмахер, звернутися від аналізу доктрин до аналізу духовних станів і до пошуку й дослідження їх словесних еквівалентів. Це, на думку представників цього напрямку,

дозволило б вийти з тупикової дилеми, з одного боку, ксенофобського «ексклюзивізму», що представляє свою дослідну і термінологічну базу єдиною з можливих, з іншого – плюралістичного «інклюзивізму», простим математичним додаванням як суму екзистенціальних переживань, так і обсяг відповідної термінології, що постійно розширюються.

На противагу завданню зняття загальної напруги, пов'язаного з домаганням на перевагу обох підходів, професор систематичної теології Базельського університету Рейнхольд Бернхардт наполягає на тому, що кожна світоглядна структура, так чи інакше, повинна зберігати свої домагання на значущу перевагу. Це вносить напругу в діалог світоглядів, яку Бернхардт називає «суперіорною». Проте ці конфліктуючі домагання на істину не повинні зніматися. Будучи поставленими в діалогічне відношення один до одного, вони можуть породжувати творчі трансформації власних патернів самоідентифікації.

Розробляючи компаративістику в сфері релігій, Джин Шарп розрізняє чотири основні типи діалогу, найбільш перспективний з яких – «внутрішній діалог», адже «його локусом є містична, споглядальна традиція, а його прихильники, як правило, ті, хто в цій традиції вже вкорінений» [цит. за: 501]. Точкою відліку Д.Шарпу видається «негативна теологія», тобто апофатика досвіду. Проте великий комплекс девальвованого досвіду мало здатний свідчити про позитивний зміст світогляду. Тому в розумінні семантики діалогу і в осмисленні його завдань позначилася деяка стагнація.

Сучасні філософи і богослови при апеляції до релігійного досвіду в своїх дослідженнях неодмінно беруть до уваги парадигмальні зміщення в зміні епох і культур. Так, наприклад, С.В.Санніков у своїй дисертації розглядає християнське осмислення водного хрещення з уважним урахуванням зміни парадигм в історії християнського світогляду [379, с. 339].

Інший підхід пропонує російський філософ В.М.Фіногентов. Одну з підстав співмірності різних культур думки і філософствування він бачить у наявності того чи іншого модусу міфологічної свідомості як загального витоку [441]. Однак тлумачення міфів як філософом (Платон, Філон Олександрійський, Оріген та ін.) саме вимагало значного періоду для загальної рецепції, тому воно навряд чи може бути запропоноване як засіб врегулювання труднощів взаєморозуміння для поточного покоління. Сьогодні міф завжди захищений за наукоподібними і літературними стилями думки. Тому навіть для того, щоб приступити до його нової інтерпретації, необхідна велика робота з попереднього виявлення міфологічного контенту. У підході В.М.Фіногентова герменевтичний принцип аналізу накладений на живу дискусію світоглядів, у яких співвідношення один з одним є важливим елементом самого світогляду. Наприклад, опонування християнству є частина вірності ісламу, тому що ця історична полеміка знайшла своє відображення в Корані. Те ж можна сказати і про іудаїзм після Другого Храму (трактат «Голдот Іешу»). Тільки виключивши психологічну реакцію реальних носіїв різних світоглядів на посилку про міфологізм їх мислення, нам було б зручно декодувати загальні начала їх парадигм через спільність міфологем. Тоді ж, коли дискусія відбувається між двома персонами, а не їх текстами, то більш проблемним є прийняття посилки про міфологізованість власного світогляду, ніж виявлення тих чи інших міфологем у співрозмовника.

Інколи пропонується прагматична концепція (Ч.Пірс, У.Джемс, Дж.Дьюї) як релевантна шкала істинності переконань і вірувань людини: якщо той чи інший світогляд комфортний і веде до успіху, то він корисний, тобто істинний. Але при ближчому розгляді глибина світогляду переслідує не тільки прагматичні цілі. Скажімо, пізнання буття по той бік суцього у М.Гайдегера важко назвати корисною справою, що веде до певного «життєвому успіху». Те ж можна сказати і про філософію К'єркегора або

християнських містиків. Світогляд лише частково створюється інтересами, але тією ж мірою він їх створює. Таким чином, прагматичний підхід сам постає як одне з вірувань і не може бути третейським полем зіставлення світоглядів.

Ближче всіх до питання зіткнення «Я» та «Іншого» в своїй філософії були представники «філософії зустрічі» або «філософії діалогу». Починаючи з фейєрбаховського діалогічного зв'язку людського «Я» з «Ти», вони розвивають цей напрям вже в біблійно-релігійній традиції. Це, передусім, Ф.Ебнер, Ф.Розенцвейг, М.Бубер, М.Бахтін та Е.Левінас. Найповніше вираження діалогічності як екзистенціальної і світоглядної категорії німецько-єврейський філософ Мартін Бубер виклав у роботі «Я і Ти». Всі три взаємовідносини: між людиною, природою і Богом можуть бути відновлені тільки в результаті зустрічі людини з іншою особою. Всі три взаємини: між людиною, природою і Богом можуть бути відновлені тільки в результаті зустрічі людини з іншою особою. Однак захоплення Бубера поетикою і мудрістю притч раннього хасидизму зробило його філософію діалогічності мало придатною для конкретного застосування в якості методології співвідношення світоглядів. Це, скоріше, філософсько-пророча поезія Зустрічі, ніж визначені й чіткі наукові принципи її здійснення. Цей філософський твір рясніє відступами ліричного характеру, написаний у вільно структурованому літературному стилі. До того ж фундаментальне постулювання М.Бубером Бога як «великого Ти», Який робить можливими «Я-Ти відносини», передбачає для співрозмовника, що ідентифікує себе з матеріалізмом, такий світоглядний конструкт, який потребує додаткового обґрунтування.

Проте теологія Зустрічі в межах релігійного континууму знайшла своє друге дихання в теології митр. Антонія Сурозького (Блюма) і філософії О.С.Філоненка. Наприклад, його монографія «Присутність Іншого і вдячність: контури евхаристійної антропології» (2018) [445] у більшій

частині присвячена діалогічності як новому виміру світогляду. У дискурсі «філософії діалогу», «теології зустрічі» та «євхаристійної антропології» О.С.Філоненко обґрунтовує новий смисловий параметр релігійного світогляду – «богослов'я спілкування». Про нього філософ пише так: «богослов'я спілкування відштовхується від порочності таких очікувань як християнський світогляд або православна ідеологія, реалізуючи свою критичну функцію і слідуючи до слухання Іншого» [445, с. 212]. Такий простір світогляду дозволяє виокремити богоспілкування як зустріч із безумовно Іншою Особистістю, виділяючи як базисне переживання вдячне визнання присутності Іншого не тільки в специфічно релігійних актах, але і в драмі людської долі та історії світу.

Отже, у фокусі богословів і філософів Зустрічі – підкреслена увага до особистості, яка народжується в спілкуванні й подяці.

Висвітлені напрямки світоглядної компаративістики можна охарактеризувати лише як наближення до проблеми співвіднесення і обговорення філософських підстав світогляду. На сьогоднішній день не маємо системи думки, що наділена достатнім філософським інструментарієм для якісного та конструктивного співвіднесення світоглядів різного типу.

1.2 Світогляд: історія поняття

У соціальних і гуманітарних науках термінологічна точність – тільки віддалений ідеал, тому чутливість до відтінків, використовуваних у термінології суміжних дисциплін, систематично стає актуальною. Один із таких термінів, які використовуються в різних науках, – це термін «світогляд». З початку XIX століття він все частіше з'являється в текстах філософської антропології, а також психологічних, соціологічних і теологічних дослідженнях.

Передусім, окреслимо наше розуміння центрального терміну наступним коротким визначенням: світогляд – набір передумов і наслідків взаємодії з

дійсністю. Передумови впливають на якість сприйняття світу, і ця якість коригує вихідні дані. У такій взаємодії зі світом людина розвиває свою думку спіралевидно.

У більш традиційній дефініції це може звучати так: світогляд – це система уявлень про параметри буття, що визначає загальне ставлення до навколишньої дійсності й самого себе. Уявлення впливають на якість сприйняття буття, буття, у тій якості, в якій воно сприйняте, формує уявлення. Як вираз цієї системи уявлень у категорію «світогляд» включаються артикульовані й неартикульовані погляди, життєві позиції, ціннісні орієнтації, принципи пізнання й діяльності.

Це визначення – одне з багатьох. Наприклад, І.О.Беляєв у статті «Людина і її світовідчуття» визначає його так: «Світогляд являє собою комплекс гранично узагальнених уявлень людини про сутність Світу і його облаштування, а також про самого себе і своє місце в Світі» [30, с. 2-3]. Як правило, філософи, які дають визначення цьому поняттю, обумовлюють і те, що в точному сенсі це зробити неможливо. Так, за дефініцією Некрасових Н.А. і С.І., «світогляд – це гетерогенна структура з рядоположеним принципом організації елементів, що в нього входять. Філософська позиція у відношенні до світогляду неможлива... Завдання упорядкування світоглядів не може бути вирішене раз і назавжди», – наполягають автори [270, с. 22-23].

Сучасний зміст поняття «світогляд» не так очевидний навіть у науковому світі. Для аналізу цього поняття доцільно зіставити підходи різних авторів у трактуванні змісту поняття. Становлення «світогляду» як філософського поняття О.М.Долгіх [123] пропонує розділити на два типи: індивідуальний і соціальний. Перший варіант світогляду належить конкретній людині, а другий – суспільству, нації, релігії та іншим типам соціальної ідентифікації. З цим поділом можна було б погодитися, якби його враховували інші філософи останніх десятиліть. Але ми не спостерігаємо цієї диференціації в їх підходах.

Наприклад, О.О.Грицанов у статті «Найновішого філософського словника» об'єднує обидва виміри світогляду в «складне явище в духовному житті людини і суспільства, яке включає в себе сукупність поглядів, думок, ідей, почуттів, переживань, оцінок і принципів, завдяки яким людська діяльність набуває організованого й упорядкованого характеру» [279, с. 632]. І.І.Жбанкова в іншій філософській енциклопедії визначає світогляд як «систему поглядів на світ і місце людини в цьому світі, що багато в чому визначає ставлення до цього світу, інших людей, себе самого і формує його особистісні структури» [81, с. 638]. Т.І.Ойзерман у статті «Нової філософської енциклопедії» підкреслює, що в світогляді є, перш за все, «система людських знань про світ і про місце людини в світі, виражена в аксіологічних установах особистості й соціальної групи, в переконаннях щодо сутності природного та соціального світу» [278, с. 578]. «Світогляд – це цілісна система узагальнених поглядів, ідей, понять, переконань, почуттів, ідеалів, принципів пізнання і діяльності, – дає свою дефініцію О.М.Долгіх, – яка визначає життєву позицію людини, сукупність її цінностей та оцінку нею навколишньої дійсності» [123]. О.Г.Спіркін також описує світогляд як систему поглядів, що «визначає ставлення до навколишньої дійсності й характеризує бачення світу в цілому та місце людини в цьому світі» [401, с. 24].

Резюмуючи вищенаведений дайджест дефініцій поняття «світогляд», можемо визначити найбільш виразні його предикати. Передусім, це результат взаємодії особистості з навколишньою дійсністю і визначення себе в ній. Більшість авторів виходять із передумови про цілісність світогляду. Ця посилка міститься в поняттях «система», «сукупність», «узагальнені погляди», «місце людини в світі» і т. ін. Філософи виходять із наміру підкреслити, що «далеко не всі погляди і уявлення про навколишній світ є світоглядом людини, а тільки лише їх граничне узагальнення» [123].

Гене́за основних філософських посилок дослідження поняття «світогляду» зумовила відмінність підходів і принципів розуміння цього терміну. Публікації останніх років про розуміння обсягу і змісту світогляду при всій різноманітності підходів залишають значно недопрацьованим не тільки зміст цього терміна, але і питання про необхідність і можливість такої систематизації.

У сучасному стані дослідження філософії світогляду можна виділити два основних значення цього поняття. Перший тип дефініцій виділяє теоретико-пізнавальний аспект. Так, наприклад, такі автори як Л.А.Іткулова [152], Є.П.Літвінов [217], М.П.Волков [78] та ін. сходяться в тому, що «світогляд є інтегральним утворенням людського духу. У ньому відбувається синтез емоційно сприйнятих системних знань» [152, с. 167]. Застосовуючи до особистості категорію «самоорганізована система», можемо фіксувати, що вона перебуває в процесі безперервної комунікативної взаємодії з внутрішніми компонентами, складовими свого «Я» та зовнішніми компонентами соціокультурного середовища. Такий симбіоз, який характеризується динамічною і суперечливою гамою взаємодоповнення, називають інтерсуб'єктивним середовищем свідомості. У такому поданні світогляд є контуром дійсності на «пограниччі контактів» (С.Гінгер).

Важлива незвідність світогляду до фіксації фізичних спостережень. Він вибудовується в свідомості як форма діалогу протяжністю в життя. Якість запиту людини до світу змінюється пропорційно якості відповіді. Світогляд динамічний за своєю діалогічною природою. Він багато в чому визначає палітру думок індивідуума, його етичні й естетичні оцінки. І водночас вільна активність суб'єкта, що пізнає, не перетворює генезу світогляду в механістичний детермінований процес.

Науковій систематизації та експлікації поняття «світогляд» перешкоджає поліфонічність методологій визначення поняття, вихідних посилок і цілей наукових дефініцій. Фактично протягом усього ХХ століття в

сфері дефініцій світогляду нічого істотного сказано не було. Мовна форма вираження цього поняття наблизилася до понять світобачення, світосприйняття, картина світу і когнітивна карта. Кожне з цих понять, безумовно, має свій відтінок смислу, але всі вони можуть бути включені в цілісну концепцію світогляду як її складові.

В академічній традиції ХХ ст. застосовується розподіл світоглядів на чотири аспекти, що відображають співвідношення «людина–світ»: онтологічний, гносеологічний, аксіологічний і практичний. Певною мірою це розрізнення аспектів корисне для дослідника. Але в тому й полягає ефект цілісності світосприйняття, що, наприклад, в одному міфі відразу, як у наративном прецеденті, подається і онтологія, і гносеологія, і аксіологія в найбільш прикладному її вигляді. У більш пізніх епохах місце міфу багато в чому заміщалося суспільним ідеалом, напівлегендарною версією історії того чи іншого народу, царства, країни.

Світогляд не зводиться тільки до гносеологічної сторони. Тому існує інший – онтологічний підхід у вивченні світогляду, пов'язаний з аспектом вираження буття. Він акцентує на нормативно-регулятивній активності (діяльності) людини.

Історія філософії світогляду складається з переплетень філософських і психологічних посилок. Тільки в їх нерозривності і певному протиріччі можна здійснити завдання визначення терміну. Філософія відкрила світогляд як живе і важливе явище. Це сталося в інтелектуальному кліматі епохи, на певному етапі розвитку історії філософії. «Світогляд» не є над-історичною концепцією, як, наприклад, «мета життя». Можна сказати, що люди завжди мали життєві цілі, але, як це не парадоксально звучить, у них не завжди існував світогляд. Звісно, це тільки термінологічна відсутність: люди в усі часи проявляли активність, яку сьогодні визначаємо як світоглядну. Аналогічна історія термінів «особистість», «буття», «людина» та ін.

Наприклад, поняття «буття» означає «все, що є». Людина завжди жила серед речей, вона використовувала їх, вона була оточена ними, але саме давні греки виявили «буття» як одну категорію, що містить все, що є. Запровадження цього поняття означало організацію іншого способу сприйняття світу, об'єднавши в одну вищу категорію те, що ніяк не пов'язане одне з одним. Те ж саме стосується і «світогляду», який, з'явившись на основі кантіанства, дозволив об'єднати різні явища в одній категорії. Крім того, з урахуванням феноменології М.Гайдегера і Dasein-аналізу швейцарських психіатрів Л.Бінсвангера і М.Босса, можна стверджувати, що це поняття визначає не тільки новий спосіб філософської систематизації старих знань, а й нову організацію сприйняття світу і навіть, у певному сенсі, новий світ як результат зміни запитання до нього. Уявлення про світ, згідно Л.Бінсвангера, існує як відповідь на запит людини про нього, і змінюється в залежності від обраного підходу.

Сьогодні концепція світогляду прийнята в оборот не тільки в науці, а й на рівні розмовної мови. Вона здається очевидною і зрозумілою сама по собі, але для цього потрібен був певний етап розвитку філософії, який був умовою для створення цього терміну. Жодна концепція в соціальних і гуманітарних науках не вільна від поліфонії. Це стосується і терміну «світогляд». Прийняття цього положення може стати платформою, що інтегрує результати дослідження окремих дисциплін, за умови, однак, що досягається консенсус щодо використовуваних термінів або, принаймні, артикулюється усвідомлення міждисциплінарних семантичних відмінностей.

Введення терміну світогляд належить І.Канту («Критика здатності судження»). Але в ньому не було необхідної визначеності, наприклад, він не відрізнявся від «світоспоглядання». Для Канта важливо було позначити це явище категорією. В якості філософського терміну І.Кант використовував розмовне слово «Weltanschauung», яке мало дещо інше значення, ніж те, яке можна зустріти в сучасному вживанні. Набагато важливіша слововживання

Канта його філософська система, на основі якої з'явилася можливість об'єктивувати світогляд як світ індивідуальних максим. Коперніканська революція в філософії, яку здійснив Кант у «Критиці чистого розуму», полягає у визнанні активної участі суб'єкта в пізнанні об'єкта. Когнітивна роль суб'єкта перестала бути пасивним реципієнтом незалежного від нього об'єкта, але певною мірою визначає його просторово-часову конструкцію і є умовою можливості його визнання.

Кант визначає положення світогляду, виходячи з тієї посилки, що структура відомого світу не в феноменальному, а в ноуменальному світі як речі в собі. Звідси все розмаїття вражень навколишнього світу, пережитих суб'єктом, виявляє апіорну впорядковану структуру самого суб'єкта. Таким чином, кантіанство дало можливість думати про співвідношення суб'єкта й об'єкта як про спів-облаштувача реальності. Для більш пізнього і збагаченого поняття про світогляд як філософську категорію ця когнітивна посилка є однією з основних.

I. Кант у «Критиці здатності судження» [159] багато в чому передбачив логіку розвитку поняття світогляду. Він ввів це поняття в філософський текст як сполучну ланку між основними положеннями його філософствування: критичного раціоналізму, апіоризму й трансценденталізму. Світогляд став об'єднуючим терміном його «теоретичної» і «моральної» філософії.

Кант також показав нездатність наукової метафізики вирішити проблеми мислення про Бога, душі, свободи волі й всесвіту. Всі ці поняття в тому чи іншому модусі притаманні найбільш різним за звучанням світоглядам. Кант, як пише В. Татаркевич, «повернувся до природного змістом, виходячи з якого багато людей будують своє відношення до кінцевих питань» [414, с. 177]. Цей «природний сенс», із точки зору більш пізньої філософії В. Дільтея, можна було б назвати світоглядом.

У XIX ст. значимість світогляду як категорії збільшувалася завдяки філософії романтиків і розвитку лінгвістики. Романтики вибудовували

модель ставлення до світу в цілому, з яким він пов'язаний різними зв'язками, передусім, ментальними та емоційними. Ці впливи спровокували роздуми про шляхи сприйняття людиною світу та його феноменів в цілокупності з природою завдяки розвитку поглядів Ф.Шеллінга. Починаючи з його проекту натурфілософії, термін набуває найбільш близького до сучасного значення. На цій основі *Weltanschauung* в «Мові про релігію» Ф.Е.Шлейєрмахера представлений як концепція, що належить до колективного й історичного предмету.

Як філософом і одночасно протестантський богослов Ф.Е.Шлейєрмахер інтерпретує світогляд у контексті завдання примирення релігії та філософського знання. Його тлумачення релігії в чималому ступені передбачає центральні сенси світогляду як поняття. Шлейєрмахеру характерний погляд на релігію як об'єднуючий початок духовного і практичного, як синтезуючий досвід людської свідомості. Розвинутий світогляд, за Шлейєрмахером, здатний зв'язати науку, практику і духовність в єдності «трьох начал»: «пізнання», «почуття» і «діяння». Напрям досліджень про синтез «природи релігійного переживання», який окреслив Ф.Е.Шлейєрмахер, його думки про «явище емоційного знання» в подальшому виявилися методологічно плідними. Багато в чому вони слугували підставою подальшої концептуалізації поняття світогляду в контекстах філософії життя (Ф.Ніцше, В.Дільтей, А.Бергсон та ін.), екзистенціальної психології (Р.Мей, Дж.Б'юдженталь, М.Бос, Л.Бінсвангер, В.Франкл, К.Ясперс, І.Ялом та ін.) й екзистенціальної філософії (М.Гайдегер, М.О.Бердяєв, Л.Шестов, Ж.П.Сартр, А.Камю, М.Мерло-Понті, Г.Марсель, М.Бубер, Х.Ортега-і-Гассет та ін.).

Великий гегелівський синтез історії змушував світогляд залежати від співвідношення суб'єкта, що пізнає, та історичного моменту, тим самим роблячи його динамічною структурою, постійно схильною до змін і конкретних законів розвитку. Поступальне епістемологічне зміщення, яке

постулював Гегель, створило простір аналізу світогляду, що залежить від етапу розкриття Духа. У «Феноменології духу» Г.В.Ф.Гегель здійснює аналіз «морального світогляду» [87, с. 322-330]. А в першій книзі «Лекцій з естетики» вживає поняття «релігійний світоспоглядання». Далі (в книзі третій) він вводить поняття «теоретичний світогляд», щоб охарактеризувати ідейний підхід художника.

Німецький ідеалізм підготував ґрунт для категоризації поняття «світогляд». Але головним винуватцем популярності цієї категорії ХІХ століття був Вільгельм фон Гумбольдт. Позиція видатного вченого в міркуванні про світогляд найкраще ілюструється помилкою М.Скелера - одного з дослідників ХХ століття, який визнав Гумбольдта тим, хто ввів поняття світогляд у німецьку мову. Гумбольдт проголосив нерозривний зв'язок між пізнанням і мовою, в якому шукав кантіанські форми пізнання. Згідно В.Гумбольдта, мова суб'єктивує пізнання і відображає світогляд нації як колективного суб'єкта. Традиції Гумбольдта виявилися надзвичайно сильними в ХХ ст. Це сталося, зокрема, завдяки європейській школі граматики змісту та американської етнолінгвістики.

Найвидатнішим представником граматики змісту був Л.Вайсгербер. На його думку, рідна мова визначає спосіб сприйняття світу, це – особливий світ між людиною і зовнішнім світом. Весь лінгвістичний контент створює світогляд мови, який разом зі способом формування цього змісту, тобто внутрішньою формою мови, представляє собою образ світу цієї мови [509].

Крім того, на думку етнолінгвістичних представників (Ф.Боас, Е.Сепір і Б.Уорф), мова є не тільки засобом спілкування, а й містить певний образ світу (світогляд). У цьому контексті Уорфом, на основі концепції Сепіра, була запропонована гіпотеза Сепіра-Уорфа, яку К.Поланські представляє так: «Мова – це фактор, який формує образ людей про світ. Мова цієї спільноти організовує свою культуру, тому що вона класифікує й організовує враження людей, які взяті зі світу, структуруючи конкретну реальність» [509, с. 209].

Емпіричне обґрунтування Уорфа знаходив у вивченні структури індіанських мов. Найбільш відомими і виразними є результати його досліджень про поняття часу в індіанців Хопі.

Теорія Сепіра, яка є трохи менш радикальною версією концепції Сепіра-Уорфа, стала одним із джерел філософії символічних форм Е.Кассіра. Хоча він і не використовував німецькомовну концепцію *Weltanschauung*, що було б більш очікувано, його теорія має вирішальне значення для філософії світогляду. Як неокантіанець, Е.Кассірер продовжив роботу Канта, адаптуючи апіорний метод пізнання для аналізу семіотичної моделі культури. Поняття «символічні форми» є ключовим у його філософії світогляду. Воно означає категорії, які структурують людський досвід [171]. Кожен людський досвід спочатку організований апіорними символічними формами. Кант вказував на такі апіорні категорії як час і простір, які організовують кожне знання предмету. Як представник Марбурзької школи неокантіанства, Е.Кассірер використовував поняття апіорності суджень філософії І. Канта для логічного розуміння реальності, але зробив квантовий стрибок – він вирішив, що апіорні форми, що передують всьому пізнанню, є не тільки специфікою наукового пізнання, але і правилом всієї людської пізнавальної діяльності. Зокрема, Кассірер представляв мову, міф, релігію, мистецтво і музику як взірці кінечних символічних форм. Кожна з цих форм правильно організовує досвідний світ, правила, що регулюють його, і відносини між його елементами. Інтерпретатори Кассіра без застережень називають ці символічні форми «динамічними світоглядами» [578, р. 141]. Крім того, працю Кассіра можна розглядати як уточнення дільтейвського поняття світогляду.

Головним конструктором теорії світогляду в гуманітарних науках XIX-XX ст. є Вільгельм Дільтей. Відправною точкою його філософії світогляду є спостереження взаємовиключення різноманіття філософських систем і відсутність переконливих аргументів, які, в кінцевому підсумку, могли б

визначити, яка система істинна. Пропозиція В. Дільтея полягає у визнанні того, що філософська суперечка між суперечливими філософіями – це прояв натуральних розбіжностей між ними, що нагадує антиномічні пари в І.Канта. В остаточному підсумку, вибір тієї чи іншої філософської системи залежить від певної людської тенденційності. Джерела схильностей до конкретної, а не іншої системи є зовнішніми у відношенні до філософії. Ця тенденція виходить із передумов світогляду або, точніше кажучи, вписана в основи того чи іншого світогляду. Основи, в свою чергу, обумовлені факторами навколишнього середовища (расою, кліматом, історичними подіями) й особистісними рисами. Тому можна погодитися з тим, що для Дільтея світогляд – це основа вибору одного з філософських варіантів. Головний світоглядний акт – вибір певного образу світу з палітри багатьох конкуруючих образів. Однак тут потрібно зробити два зауваження, виділивши термін «вибір». Передусім, вибір означає як фундаментальні причини вибору, так і особисту перевагу, яка спонукає людину до здійсненого вибору. У загальному визначенні світогляду обидва елементи включені в якості вибору. Але «вибір», про який йде мова, як обумовлений фундаментальними причинами, не є, звісно, свідомим вибором, прийнятим рішенням.

Розуміння світогляду В.Дільтея принципово розходиться з позицією апріоризму і трансценденталізму І.Канта. Його дослідницька методологія продовжує напрямом роздумів Ф.Шлейєрмахера про світогляд як «чуттєве знання».

В.Дільтей пропонує філософську класифікацію змісту світоглядів. Він виділяє три основні форми світогляду: релігію, поезію і філософію. Крім поділу на форми світогляду, Дільтей пропонує розрізняти типи світогляду, в той час як ці типи мають справу з внутрішніми відмінностями тільки в одній із форм – філософському світогляді. Цими типами є: натуралізм, ідеалізм свободи та об'єктивний ідеалізм. Вони становлять інструмент для аналізу

історії філософії для Дільтея, тому що кожна філософська система є втіленням одного із зазначених типів, хоча, звісно, концепція Дільтея не обмежується філософією.

Незалежно від згаданих відмінностей, слід звернути увагу на два спостереження В. Дільтея, що стосуються всіх типів і форм світогляду, які необхідні для філософії світогляду. По-перше, як пише філософ, «усі світогляди ... виявляють зазвичай одну й ту ж будову. Вони представляють тоді одну струнку систему, в якій на основі однієї картини світу вирішуються питання про значення і смисл світу, і звідси виводиться ідеал – вище благо, основні принципи життя» [117, с. 230]. Структура кожного світогляду виглядає так: образ світу як інтерпретації світу є основою, на якій будується смисл світу і життя, що, в свою чергу, визначає цінності й мету життя. Зауваження Дільтея про елемент сприйняття знань у світогляді надзвичайно важливе в цьому контексті. «Світогляду – це не продукти чистого мислення. Вони не виникають із чистої волі, щоб знати. Однак [когнітивний – Р.В.] підхід до реальності є важливим моментом їх формування тільки в одному відношенні. В цілому ж вони виникають із життєвих відносин, із життєвого досвіду, зі структури всієї нашої психіки» [там само, с. 234].

Ця інтерпретація узгоджується зі згаданим вище аналізом Е.Кассірера, згідно з яким, світогляд – це не тільки когнітивна структура, предмет якої свідомий, а й відображення несхоплюваності істоти символічних форм всередині ментального простору. Звісно, типи світогляду, які виділяє Дільтей, – це когнітивні структури, але їх функції розуміються в більш широкому значенні. Тут світогляд є формою, цього разу філософською, яка створюється найбільшою мірою за участю свідомості. Однак і тут вона не є продуктом чистої думки. Крім того, типи світогляду заплутуються у позакогнітивній діяльності людини. Сам Дільтей описує свою концепцію як «філософський контекст психологічної описової концепції» [там само, с. 236]. Хоча Дільтей, безумовно, відрізняється від нинішніх філософів і

психологів у розумінні повноти психічних процесів, важко не помітити, що цей момент – вирішальний для його концепції – є потенційним моментом для приведення у відповідність філософії світогляду з психічною складовою побудови світогляду.

Пізніше розуміння світогляду В.Дільтея було розвинене в концепції К.Мангейма. Ключова світоглядна ідея є проекцією «духу історичної епохи», що пронизує всі форми людської життєдіяльності. У цьому значенні воно узгоджує їх в єдність і цілісність сфер «духовного» і «практичного».

У відомій праці «Філософія як строга наука» [104] Е.Гуссерль позначає методологічно важливий напрям думки, що стосується філософії світогляду. Він визначає філософію як світогляд, протиставляючи «світоспоглядальну філософію» строгій науці. Вводячи однорідне поняття «життєвий світ», філософ будує своє обґрунтування світоглядних витоків кризи європейських наук. У цих міркуваннях Е.Гуссерль схоплює важливу інтуїцію про світогляд як ідеальний конструкт, що створюється простором життєвого світу і водночас ментально оформлює цей світ. Гуссерль проводить відмінність між «життєвим світом» як особливою реальністю і світоглядом. Останній є формою свідомості, що активно відтворює і формує «життєвий світ» (іноді філософ вживає поняття «особистісний світ»). Ця гуссерлівська ідея в якості феноменологічного конструкту знайшла свій розвиток у його сучасника К.Ясперса, в екзистенціальній філософії якого вона стане підставою розкриття механізмів трансформації особистісного світогляду.

У межах психопатологічних досліджень К.Ясперс вводить важливе для нього поняття «світоглядної субстанції». Її існування дозволяє співвідносити патологічні й нормативні моделі світосприйняття. Ясперс проводить ряд філософських і психологічних обґрунтувань того, що по той бік будь-якої теоретично вибудованої картини світу приховується цілком індивідуальний простір ментальності, котрий зайнятий «іномовною» – в дусі тлумачення сновидінь З.Фрейда і К.Юнга – раціональною інтерпретацією прихованих

прагнень творчої свідомості [523]. Постулювання неусвідомлюваної творчої самості («екзистенції», за Ясперсом), що функціонує в унікальній конструкції для кожної людини, слугує філософським базисом теорії адаптації свідомості до мінливих внутрішнього і зовнішнього світів. Близьким до гуссерлівської «світоспоглядальної філософії» є поняття «філософська віра», яку К.Ясперс розуміє як феномен культури думки, що наділений потенціалом загального комунікативного світоглядного значення.

Неупереджена обумовленість суб'єкта, що пізнає, в процесі формування світогляду є цікавою проблемою з точки зору психології. Та ж проблема наявна і в точних науках, які, усвідомлюючи специфіку своїх методів дослідження, не уникають спроб міждисциплінарного синтезу. М.Шелер свого часу також прагнув представити синтетичну концепцію світогляду. Він визначив його як «реальні форми погляду на світ і впорядкування різних даних зі сфери цінностей соціальним цілим (народи, нації, культурні кола). Ці світогляди можуть бути знайдені й дані в синтаксисі мов, а також у релігії, етос і т.д. Те, що я називаю “природною метафізикою” народів, належить до сфери того, що повинно походити від слова “світогляд”» [496, с. 49].

В полеміці з М.Вебером М.Шелер простежує цікаві відмінності в структурі світогляду. Він розрізняє наступні типи: абсолютно природний світогляд, відносно природний світогляд і світогляд, засноване на освіті. Природний світогляд тоді визначається «постійним», тобто не схильним до історичних і соціологічних змін. Він відрізняє цей вид світогляду від автентичних, живих традицій, які формують відносно природний світогляд. Ця відносність полягає в тому, що у вимірі світогляду на рівні різних культурних кіл вони відрізняються один від одного. Природність, з іншого боку, означає, що ця жива й автентична традиція не осягнута суб'єктом. Вона розглядається як щось природне, водночас як порівняльний аналіз культур показує майже повну залежність від традиції. Нарешті, світогляд, заснований

на освіті, створюється суб'єктом, який усвідомлює себе й свою діяльність і здійснює духовну та розумову діяльність.

На думку Шелера, кожен світогляд є структурою, побудованою на основі абсолютно природного світогляду, зміна якого може мати місце тільки у таких моделях: «1) змішання кровних зв'язків, 2) геополітичне переплетення життєвих процесів різних народів» [495, с. 390]. М. Шелер, як і раніше В.Дільтей, показує світогляд як двовимірну структуру: він наділений пізнавальним, свідомим пластом і підготовчим, несвідомим фундаментом структури світогляду.

Вищезазначена лінія розвитку роздумів про світогляд, що ведеться від Канта, простежується, з одного боку, через лінгвістичну рефлексію до Уорфа і Кассіраера, а з іншого, – до творців синтетичної філософії світогляду В.Дільтея і М.Шелера. У цій філософемі предмет світогляду найчастіше вважається колективною сутністю, а світогляд індивіда може бути предметом аналізу як одиничний приклад загального правила. Проте в другій половині ХІХ ст. і ще більш в ХХ ст. розвинулися погляди, які безпосередньо стосувалися світогляду особистості як окремого суб'єкта, а не тільки як члена спільноти. Цей акцент, зрозуміло, не скасовує загальних базових основ генези світоглядів. Відступ ХІХ ст. від систематики в напрямку одиничності й унікальності позначений такими іменами як С.К'єркегор і Ф.Ніцше. Проте, можливо, найбільш яскраво цей принцип вимірювання відображає філософія діалогу Ф.Розенцвейга («Зірка порятунку», 1921), М.Бубера («Я і Ти», 1923), Ф.Ебнера («Слово і духовні реальності: пневматологічні фрагменти», 1921). Більшість дослідників до цього напрямку зараховують Ф.Гогартена, Г.Марселя, О.Розеншток-Хюссі, Е.Левінаса, П.Тіллаха і М.Бахтіна [331, с. 62]. Найбільш яскравий персоналістський підхід Фердинанда Ебнера: мова приховує від нас Іншого, без якого «Я» і моє уявлення про світ – «порожня оболонка» [505, с. 39]. У його термінології, на відміну від Бубера і Бахтіна, Інший – це конкретно Ісус Христос.

Вкрай релігійний погляд «філософії діалогу» на формування картини світу мав не такий значний вплив на маси як матеріалістичний підхід. Особливо в цьому досягла успіху радянська школа філософії. Проте, навіть в полемічних роботах проти вкраплення ідеалізму, втікаючи від загальних філософських фобій, радянські філософи часто спиралися на ідеалістичні й квазірелігійні посилки. Наприклад, обидва підходи (матеріалістичний і релігійний) можуть погодитися з критикою Е.В.Ільєнкова категорії «світогляд загалом». Це – справді «абстракція, розумна лише до тих пір, поки ми пам'ятаємо, що в ній виділено і зафіксовано» [147, с. 349]. Але з іншого боку, не видається можливим і чітко розділити світогляди на строгі форми: міфологічний, релігійний, науковий або на будь-який інший.

Світогляд може мати великий і малий обсяг поняття. У другому випадку це – обґрунтований (внутрішньо і зовні) набір суджень і правил щодо всієї реальності. У широкому значенні, світогляд є сферою смислів: від сенсу життя до сенсу кожного акту й предмету. Поділ його на конкретні типи завжди більшою чи меншою мірою схоластичний.

Наприклад, Е.В.Ільєнков, як і в цілому марксистська школа діалектичного матеріалізму, виступав за неодмінну когерентність всіх положень світогляду. В іншому випадку, це класифікувалося як просто неузгоджений набір уявлень. «В одній і тій же голові, – писав він, – можуть бути сусідами найрізноманітніші, жодним чином один з одним не пов'язані, за суттю, подання, наприклад, наукові погляди на природу і релігійні – на світ відносин людей один до одного. Тоді ми маємо справу, скажімо, з фізиком або фізіологом, який щиро вірить у Бога і навіть відвідує храм божий (І.Павлов). З точки зору послідовно наукового (матеріалістичного) світогляду, це, зрозуміло, непослідовність, еkleктичність, відсутність цільності, але і такій сукупності поглядів ніяк не можна відмовляти в праві називатися “світоглядом”» [147, 351].

Проте імпліцитні метафізичні посилки, які присутні в матеріалістичному світосприйнятті, є невід'ємною частиною картини світу, якою людина керується в житті, не надаючи такого значення внутрішній когеренції, якої їй надає «науковий світогляд» Ф.Енгельса. Якщо ми хочемо охопити реальний зміст обговорюваного поняття, то редукувати його до суми науково завірених даних не маємо права. Це наближення до систематизації віддалило б нас від дійсності. Але і в інтересах наукового методу правильним було б укласти загальну картину світу, де б фізика і метафізика не виключали одна одну. «Справжнє призначення метафізика, як я схильний вважати, – писав К.Поппер, – полягає в тому, щоб збирати всі справжні знання про світ (не просто наукове знання), формуючи об'єднуючу картину, яка, ймовірно, просвітить його й інших та одного дня стане частиною більш змістовної, кращої, більш істинної картини. Критерій, таким чином, у своїй основі той же, що і в науці» [313, с. 165].

Такий взаємодоповнюючий синтез вже де факто присутній у свідомості більшості людей. Він цілком відповідає робочій дефініції того ж Е.В.Ільєнкова, який визначав світогляд як «сукупність (байдуже, яка саме) уявлень людини про той “світ”, в якому вона живе ... тобто вся сукупність її уявлень, що мають абсолютно конкретний зримо-наочний характер, а не “принципів” відсторонено філософічного сорту» [147, с. 350]. При цьому співвідношення положень строго матеріалістичних і цілком метафізичних положень «можуть являти собою і найхимернішу мішанину з того й іншого, що нерідко трапляється і в наш освічений вік» [там само, с. 352]. Те, що одному типу філософствування видається неправильним, що підлягає виправленню, інші запропонують залишити, підвівши під «химерну мішанину» філософську базу або обмежившись дескриптивним підходом.

На розглянутих прикладах бачимо, що стан різноманітності підходів і принципів вимірювання світогляду особистості в історії філософської думки незмінно залишається не цілком задовільним. Сучасні дослідники концепції

світогляду все частіше схиляються до динаміки підходів у його вивченні в зв'язку із загальною соціокультурною трансформацією. Наприклад, це відображено в публікаціях О.М.Тарасова (2013) [413], М.Л. Хуторного та Є.В.Баркалової (2018) [484], Л.В. Лаєнко і Д.О.Попової (2018) [205] та інших. Від кантівського «Weltanschauung» до концепцій сучасності поняття «світогляд» зміщується разом із філософської парадигмою мислення. Точніше було б сказати: залежить від дискурсу, в межах якого забезпечує розуміння представленого елемента людської свідомості. З цієї причини дефініції психологів і філософів різних напрямків не можуть бути об'єднані в одному «правильному» розумінні обговорюваного терміну.

Висновки до розділу 1

Попередні розробки [351], а також представлений огляд, аналіз та класифікація методів, філософських підходів і напрямків дослідження світогляду виявив, що ступінь наукової розробленості проблеми світогляду при всій різноманітності підходів не подає задовільного комплексного уявлення про світогляд як динамічну модель реальності. Відсутнє чітке розрізнення функцій і теоретичних експлікацій окремих компонентів світогляду. Це робить актуальним наше дослідження, що ставить собі саме цю мету.

Для цього у дисертації класифіковані методологічні підходи до дослідження світогляду, окреслена мотивація першої та другої хвиль аналізу світоглядної проблематики в ХХ ст. (М.Шелер, Е.Гуссерль, Л.Шестов, К.Ясперс, Х.Плеснер, Х.Ортега-і-Гассет, К.Айдукевич, Р.Карнап, В.С.Соловйов, М.О.Бердяєв, О.Ф.Лосєв, П.О.Флоренський, С.Л.Франк, В.Ф.Ерн, М.О.Лоський, П.С.Юшкевич, П.Ф.Чубов, Б.В.Яковенко, М.М.Бахтін та ін.). Здійснено огляд останніх наукових публікацій, книг і монографій, що стосуються вивчення феномену світогляду в контексті його функції моделювання карти взаємодії з реальністю. На його основі зроблена

класифікація і подана характеристика сучасних наукових джерел, присвячених вивченню різних аспектів світогляду особистості.

Найбільш впливовими методологічними підходами до вивчення світогляду, які оформилися в другій половині ХХ ст., є: гносеологічний, синергічний, ціннісно-орієнтаційний і постмодерністський. Всі вони внесли свій вклад у можливість комплексного аналізу цієї теми. У загальній характеристиці джерел також виділені три основних типи, кожен з яких по-своєму важливий для повноти аналізу світогляду як актуального уявлення про реальність. У першу чергу коло наукового інструментарію визначають спеціальні дослідження, книги і наукові публікації, присвячені вивченню феномену світогляду, його динаміці й комунікативним функціям. Другий тип джерел – це наукові розробки, що досліджують світогляд у модусі взаємодії і дискусії. Це дуже характерний параметр, що виявляє експлікативну й апологетичну складову в структурі світогляду. В цьому контексті важливі багато робіт, які розглядають логіку і методологію співвіднесення світоглядів, що належать різним парадигмам мислення і різним культурним мовам. Також підкреслена важливість включення в аналіз напрацювань сучасних представників нового світобачення з середовища вчених і філософів. Ці приклади світоглядного позиціонування також окреслюють важливі контури досліджуваного феномену в процесі його екстеріоризації.

Запропонований розподіл джерел за сферами компетенції в наступних областях цього дослідження уможливив виділити три найбільш значущі вектори компетенції: 1) аналіз світогляду в цілому; 2) специфіка світоглядної дискусії як форми співвіднесення світоглядів; 3) питання про співвідношення суб'єктивної й об'єктивної реальності в межах світогляду. За всіма цими аспектам вивчення світогляду розглянуті найбільш значні наукові статті, монографії, дисертаційні дослідження останніх років українських і світових філософів та епістемологів. Для більш комплексного розуміння теми дослідження і характеру наявних джерел зі світоглядної проблематики

виділені два методологічні принципи аналізу феномену світогляду: аналітичний та аксіологічний. Кожен із них має свої переваги й недоліки. Аналітичний принцип занурений у сферу мови, аксіологічний прагне до виявлення глибинних параметрів тих чи інших положень світогляду.

Релігійний підхід на сьогоднішній день також має свою проблематику, пов'язану із застосуванням релігійних принципів і передумов дослідження обраної теми. У цій сфері дослідження помітне кількісна й якісна перевага західних богословів і філософів над східними колегами (Ж.Даніелу, А. де Любак, К.Ранер, Г.Вальденфельс, І.Санна, Е.Бруннер, П.Тілліх, Ю.Мольтман, Д.Зелле, В.Панненберг, Дж.Хік, Х.Кокс, Ф.Клуні, Д.Фредерікс, У.Вінклер, К.Штош, Р.Бернхардт, Д.Шарп, В.Фіногентов, Ч.Пірс, У.Джемс, Дж.Дьюї, Ф.Ебнер, Ф.Розенцвейг, М.Бубер, М.Бахтін, Е.Левінас, Антоній Сурозький (Блюм), О.Філоненко). Названі та багато інших дослідників розробляють тему аналізу світогляду, діалогу і дискусії представників різних парадигм і картин світу. Окреслена проблематика кожного з підходів у відношенні до завдання якісного й конструктивного співвіднесення світоглядів різного типу.

Екскурс в історію вживання цього поняття в працях найбільш впливових філософів XVIII-XX ст. демонструє нам генезу і динаміку смислової зміни обсягу та змісту цього поняття в історії філософії. Це найбільш якісно виділяється при читанні робіт: І.Канта, Г.Гегеля, В.Дільтея, Ф.Е.Шлейєрмахера, В.Гумбольдта, Л.Вайсгербера, Ф.Боаса, Е.Сепіра, Б.Уорфа, Е.Кассіра, Е.Гуссерля, К.Ясперса, М.Шелера, Ф.Гогартена, Г.Марселя, О.Розеншток-Хюссі, Е.Левінаса, П.Тілліха, М.Бахтіна, Е.Ільєнкова та ін.

Критичний огляд дефініцій у працях сучасних філософів свідчить про певну стагнацію функціонального змісту цього поняття. Запропонований авторський підхід у дослідженні світогляду як функціонально-компонентної моделі реальності й функціонально-субститутивної системи їх

співвідношення наділений значною методологічною перевагою. Дефініція світогляду звучить наступною короткою формулою: світогляд – це набір передумов і наслідків взаємодії з дійсністю. Передумови впливають на якість сприйняття світу, і ця якість коригує вихідні дані. У такій взаємодії зі світом людина розвиває свою думку спіралевидно.

Динаміка підходів у дослідженні світогляду пов'язана із загальною соціокультурною трансформацією. Однак залишається можливість окреслити основні, загальні для багатьох підходів параметри світогляду більшості типів, і це дало нам спільну робочу характеристику терміну й аспектів його наукового вжитку.

РОЗДІЛ 2 ГЕНЕЗА І СТРУКТУРА СВІТОГЛЯДУ

2.1 Світогляд як смисловий конструкт

Основна проблема світоглядної ідентифікації – прагнення уникнути ситуації, коли жодна з систем координат (карт життя) не має універсального сенсу. Свідомість опирається цьому, вона «втікає» від відсутності ціннісної гравітації і запозичує її у культури. А. Камю називав це втечею від абсурду, К'єркегор, Сартр і Гайдегер – жахом перед ніщо; Бердяєв і Фромм – втечею від свободи. У цьому контексті започаткування дискусій є необхідним модусом утвердження своєї системи координат.

Пошук точних положень світогляду є формою втечі від невизначеності буття. «На найглибшому рівні, – писав відомий психолог Ерік Еріксон, – потреба онтологічної ідентичності є потребою в безпеці, в довірі до процесу буття, життя у визначеній реальності» [512, с. 170]. Таким чином, формування світогляду є захисною реакцією психіки на принципову несхоплюваність життя. Ця точка зору на світогляд пояснює його фундаментальну неминучість, і в той же час певну казуальність, пов'язану з реакцією на навколишні й внутрішні феномени. Ситуація, в якій ми опиняємося в спробі виявити структурні основи світогляду, спонукає нас відсторонитися від його декларативного пласту. Л.І. Шестов писав: «Ми не можемо нічого знати про останні питання нашого існування ... Звідси випливає, що людина вільна так само часто міняти свій “світогляд”, як черевики або рукавички, і що міцність переконань потрібно зберігати лише у відносинах з іншими людьми, котрим же необхідно знати, в яких випадках і якою мірою вони можуть на нас розраховувати» [498, с. 121].

Актуальний образ дійсності пов'язаний з екзистенційним вибором людини, за умови певного свідомого чи несвідомого допущення з приводу фундаментальних основ буття і свого місця в ньому. Саме в цьому полі ментальної невизначеності здійснюється ключове оволодіння тим чи іншим

модусом метафізики людської особистості. Екзистенціальний аспект формування світогляду полягає в тому, що в певному, частіше неусвідомленому, нашому рішенні «метафізичне допущення знаходить цілком реальне, предметне існування і, по суті, перестає бути допущенням» [430, с. 58]. У цьому ключі можемо погодитися з тезою: ацтецькі боги вимагали людських жертв. Дієвість картини світу, в якій наявне це твердження, нічим не відрізняється від реальності, в якій ці боги справді б вимагали жертв.

Перед нами немає завдання з'ясувати те, наскільки істинними в кореспондентській теорії істини є всі положення того чи іншого світогляду. Боротьба за єдину правильну картину світу не має для нашого аналізу сенсу. Для виявлення світоглядних структур і їх ролі немає різниці між твердженням і запереченням Бога, душі, соціальних цінностей тощо. При будь-якому наборі світоглядних тез «картина світу є головним засобом сприйняття навколишнього й орієнтації людини в цьому житті» [398, с. 156]. Її становлення і запозичення найчастіше відбувається майже несвідомо.

Відомий медієвіст і методолог історії А. Я. Гуревич «картиною світу» називав систему координат, задану навколишньою культурою проживання. Вона «присутня в свідомості людини, або, краще сказати, в підсвідомості, тому що людина, як правило, не усвідомлює її. Можна сказати: вона нею володіє, але вона її не знає» [100, с. 227]. Таке залаштункове положення світоглядних координат виявляється можливим при допущенні, що ментальна карта світу виникає не як ідеологічний маніфест для інших, а як необхідність мати достатню визначеність у системі координат для себе. «Щоб жити, людина, так чи інакше, повинна мислити, виробляти переконання, – пише Х. Ортега-і-Гассет. – Іншими словами, жити – означає реагувати на нашу абсолютну незахищеність, створюючи надійність якогось світу, тобто вірячи, що світ такий, яким він є, щоб узгодити з ним наше життя, аби жити» [289, с. 286].

Свідомість людини в прагненні створити уявлення про себе опиняється «в прагненні зрозуміти принципові, засадничі параметри буття, знайти стан визначеності існування. При цьому мова йде не стільки про емпіричний контакт із дійсністю, скільки про вироблення уявлень, про граничні основи реальності, яка дана у відчуттях» [430, с. 99]. Тут важливо не випустити з аналізу те, що зміст світоглядних теорій не має первинної важливості. Важлива сама наявність зрозумілої системи координат, яка спрощує об'єктивний і суб'єктивний світ у відповідність із параметрами IQ (intelligence quotient) і його завданнями. К. Поппер пише про граничну важливість ідеологічних регулятивів, які самі по собі можуть не мати раціональних обґрунтувань, але «просто існування цих регламентацій набагато важливіше, ніж їхні конкретні переваги й недоліки» [315, с. 224]. Формування світогляду належить до того ж роду процесів свідомості, що і природа релігійного почуття. Г. Зіммель відзначав як обов'язковий елемент будь-якого світогляду – «вбудованість об'єкта в якийсь вищий порядок, який він, проте, одночасно сприймає як щось глибоко інтимне й особисте» [141, с. 6].

Таким чином, формування світогляду є актом адаптації до багатогранності феноменів світу, призначеним більше для внутрішнього користування, ніж зовнішньої маніфестації свідомості. З цієї причини аналіз і зіставлення світоглядів будь-якого роду може бути здійснено тільки після їх експлікації. А це, в свою чергу, представляє до нашого аналізу вже якийсь первинний модифікатор світогляду.

2.2 Архітектоніка свідомості й структура світогляду особистості

Для ідентифікації світогляду людини нам необхідна загальна карта архітектоніки свідомості у зв'язку з аналізом генезису теоретичного пласту світогляду, його положень, аксіом і їх місця в свідомості. Сама свідомість, аперцепована як особистість, є «”точкою відліку”, з якої виходять різні інтенції і в яку ми “стягуємо” різні сюжети свого життя, необхідно для

нашого виживання, незалежно від того, якими способами ми описуємо цей феномен» [428, с. 111].

У центрі будь-якого світогляду в архітектоніці свідомості міститься неартикульоване. Ця частина свідомості проявляється при інтроспекції і саморефлексії, коли якась невизначена частина неартикульованого, в спробі експлікувати свої принципи, об'єктивується в аксіоми, постулати і тези. Перехід з імпліцитного в експліцитне відбувається за зовнішньою або внутрішньою причинами: запитування, сумніви, запевнення себе й інших.

Наступне коло свідомості – аксіоматичне. Межа між аксіоматичним і неартикульованим рівнями свідомості неточна, okazіональна і багато в чому обумовлена рівнем інтелекту й інтроспективного самоаналізу. Ті постулати свідомості, «які для мене безумовні, – пише Л. Вітгенштейн, – я вивчаю аж ніяк не в явленій формі. Я потім можу виявити їх в якості осі, навколо якої обертається тіло. Ця вісь не фіксована, тобто не закріплена жорстко, але рух навколо неї визначає її нерухомість» [75, с. 84]; картина світу, в якій ми живемо, «виявляється цілком очевидною основою дослідження і як така не формулюється» [там само, с. 85].

Тому аксіоми свідомості постають у цьому колі в найбільш незахищеному, а тому в незміненому вигляді як щось само собою зрозуміле. Це є ядро світогляду, саме воно є найбільш глибоким ідентифікатором особистості. Інші його кола відіграють тільки апологетичну роль для самого суб'єкта і зовнішніх його запитувачів.

Ентимема між аксіомою і судженням в архітектоніці свідомості покриває надзвичайно важливу лакуну між аксіомами й теоретичними конструкціями, які втілюють ці аксіоми, маючи на увазі зв'язок між теорією й аксіологічного базую. Але цей зв'язок не може бути цілком експлікованим у мовну структуру дискусії. Тому логічна ентимема (непроговорене основне відсилання в мовленні) залишається єдиним посередником між другим і третім рівнем у структурі свідомості. Це актуалізує компаративістську

лакуну при зіткненні світоглядних установок. Вона не дозволяє доказовому (верифікованому, фальсифікованому, експлікованому і формалізованому) рівню вербалізації бути валентною у відношенні до репрезентованих аксіом.

У цій картині свідомості у суб'єкта не залишається підстав для конструктивного порівняння своїх аксіом з аксіомами співрозмовника, що ставить нас перед необхідністю позначити загальні підстави різних світоглядів.

Для реалізації цієї мети розглянемо аналіз структури свідомості, який здійснив проф. О.С.Кирилюк. У праці «Універсалії культури і семіотика дискурсу», а також у докторській дисертації «Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури» [178] він виділяє так звані «КСУ» – культурно-світоглядні універсалії як загальний скелет багатьох культур, запроваджує поняття граничних світоглядних категорій (або КГП – «категорії граничних підстав»), а також поняття «контамінація», тобто змішування КГП. «Під категоріями граничних підстав, – пише автор, – ми розуміємо конститутивні, структуроутворюючі компоненти світогляду, пов'язані з соціалізацією і окультуренням фундаментальних основ буття людини в світі в контексті її фінітної темпоральності. КГП в їх світоглядному аспекті є не тільки об'єктивними формами буття людини в світі, але і засобами осмислення цього явища» [178, с. 8].

Через детальний аналіз різноманітності культурних форм О.С.Кирилюк обґрунтовує тезу про те, що КГП можуть бути зведені до єдиної світоглядної підстави, що в свою чергу, дає можливість встановити культурну єдність людства. «Пошук ідентичних елементів у різних типах культурно-світоглядної свідомості, – пише автор, – повинен ґрунтуватися на залученні для цього дослідження такої мови опису, яка би включала в себе базові категорії граничних підстав (КГП), тобто категорії народження, життя, смерті й безсмертя. У зміненому в культурі вигляді ці універсалії виступають як генетивна, вітальна, мортальна та імортальна категорія культури» [176, с.

7-8]. Вони перетворюються в культурні коди. Для нас важливо відзначити тотожність внутрішніх прагнень при чіткій відмінності культурних кодів: бажання смерті «кафірам» у радикальному ісламі може розглядатися як тотожне з бажанням розчинити в культурі толерантності пізньої Європи всі відмінні властивості самого радикального ісламу. У КГП за визначенням не може бути випадковостей: у тій або іншій формі всі прагнуть до анігіляції ворогів, розширення впливу і т. ін.

На думку О.С.Кирилюка, КГП-структурованість свідомості визначає структуру всієї соціальної реальності: «КГП-структури цього [культурного – В.Р.] буття вторинні у відношенні до КГП-структур діяльнісних, цільових установок людини» [176, с. 135]. «Кожна КГП є своє відмінне іншої КГП і тому, при фіксації одного з них, голографічно висвітлюються всі інші ... Фіксація якоїсь однієї категорії граничних підстав або якогось одного їх коду дають негайне нелінійне відсилання на всі інші категорії і коди» [там само, с. 138]. На зв'язок аксіом як незмінну категорію свідомості вказував і Л.Вітгенштейн: «Не ізольована аксіома впадає мені у вічі як очевидна, але ціла система, в якій наслідки і відсилання взаємно підтримують один одного» [439, с. 90]. Такий аналіз має деякі підстави зійти до загальних засад свідомості навіть при різниці їхніх аксіом і теоретичних установок, що дозволяє фіксувати фундамент для виявлення й аналізу світоглядних структур.

У методологічному плані найбільш важливо враховувати функціонально-компонентне розуміння світогляду. Воно представляє його як форму теоретизації і соціалізації способів задоволення різних запитів особистості, продиктованих природними потребами людської свідомості. Це такі запити як: безпека, соціальність, інтимна і резонансна комунікація, сакралізація, боротьба зі злом, страждання і т. ін. Отож, спектр потреб свідомості охоплює й екзистенційні та специфічно релігійні запити. Шлях їх задоволення пролягає через культурну сферу, мисленнєву парадигму,

інтелектуальну розвиненість, темперамент та інші параметри конкретної особистості. Кожен окремий спосіб реалізації може мати аналог в іншому типі світогляду, відрізнятись від нього за формою і змістом, але бути тотожним за функцією. Так, наприклад, фари автомобілів мають сотні форм, але одну функцію. Ми можемо фіксувати тотожність функцій, яке зніме гостроту відмінності форм і змісту. Те, що в одній моделі світогляду представляється як єдино можливе, завжди присутнє в іншому світогляді в іншій формі, але далеко не завжди розпізнається як таке. Таким чином, ті чи інші конкретні положення світогляду є замінними компонентами світогляду. Такий підхід співвідношення світоглядів полягає у виділенні функціональних положень світогляду як його субститутивних компонентів.

Таким чином, можна окреслити чотирьохрівневу архітектоніку світогляду: свідомість – запит – світогляд – реальність. Каскад моделей світогляду, що мають значні культурно-релігійні й епістемологічні параметри, в межах функціонально-субститутивної системи співвідношення світоглядів володіє одними і тими ж якістю та напрямом запитів свідомості.

2.3 Внутрішній «підрив» теоретичної частини світогляду

Аналіз експлікованого світогляду в його основах виявляє важливий фактор, що характеризує структуру людської інтелектуальності в цілому: в кожному з світоглядів завжди є фундаментальне відсилання, достатнє для того, щоб прийняти тезу про безпідставність всієї системи світогляду. Внутрішній підрив теоретичної частини світогляду виявляється невід'ємною його частиною. Наприклад, в ісламі це – вчення про щосекундне творіння Аллахом усього світу. Абу Ханіфа († 767) у книзі «Аль-Васія», частина 5, пише: «Багато хто думає, що Аллах створив цей світ і залишив його, а він сам по собі далі рухається без сторонньої допомоги, ми як кульку запускаємо, і він котиться за інерцією без сторонньої допомоги. Ні, Аллах творить світ кожна секунду, кожного разу творить світ заново, просто ми цього не

бачимо, але світ весь час Він творить заново, без перерви, без помічників, це і є таухід» [1, с. 110]. У такому випадку, світ настільки ж детермінований волею Аллаха, як і непередбачуваний. При такому поглибленому прийнятті таухіда, правота якого судження не може бути верифікована, оскільки є секундним твором Аллаха, а також і пам'ять про попередні умовиводи й події.

У християнстві підривом догматичності всіх тверджень слугує радикальна апофатика, що класифікує саме богослов'я як неминучу брехню. Св. Григорій Ниський (†394), підійшовши до межі нон-теології, переступає її зі твердженням: «будь-яке судження про Бога – це видимість, брехлива подоба, ідол; правди ж про Самого Бога не відчиняє» [96, с. 236]. І в іншому творі: «Істинне бачення і розуміння шуканого полягає саме в незрячості, коли усвідомлюєш, що мета твоя вище будь-яких пізнань і з усіх боків відділена від тебе темрявою нерозуміння» [там само, с. 164]. На Заході цю лінію продовжили, зокрема: Майстер Йоган Екхарт, Микола Кузанський, Якоб Беме, Ангелус Силезіус та інші. Якщо богослов'я – основа християнського світогляду – є «брехливою подобою», то, як можлива прихильність саме йому?

В індуїзмі Анатмавади, Адвайта-веданти та інших суб'єктивно-ідеалістичних системах стверджується ілюзорність всього сприйманого. В основі онтологій типу Адвайти лежить принцип «анірчанія», тобто того, що неможливо пояснити розумом [92].

В основі буддизму махаяни лежить принцип мадх'ямаки. Його суть полягає в радикальному проблематизуванні онтології реальності не тільки зовнішнього світу, але і (на відміну від іншої школи махаяни – йогачари) реальності внутрішнього світу (буття дхарм). Мадх'ямака стверджує, що визнання існування і неіснування – це дві крайності. Істина – посередині («мадх'яма»). Синонімічною їй є шуньявада (вчення про порожнечу визначень).

У класичному постмодернізмі нарочито постулюється відсутність абсолютного смислового центру світогляду. Ж.Дерріда прямо підкреслює, що «центру немає, що його не можна помислити в формі наявного суцього, що у нього немає природного місця, що він являє собою не тверде місце, але функцію, свого типу не-місце» [112, с. 172]. Про те ж писав і Ж.Дельоз як про «різому» [107]. «У наші дні, – писав М.Фуко, – мислити можна лише в порожньому просторі, де вже немає людини. Всім тим, хто ще хоче говорити про людину і її царство, звільнення. Всім тим, хто ще ставить питання про те, що таке людина і його суть. Всім тим, хто хоче виходити з людини в своєму пошуку істини і навпаки. Всім тим, хто зводить усе знання до істин людини. Хто загалом не бажає мислити без думки про те, що мислить саме людина – всім цим недоладностям і безглуздим формам рефлексії можна протиставити лише філософічний сміх, тобто, інакше кажучи, безмовний сміх» [457, с. 363]. Таке резюме дискурсу Л.Альтюссера, яке окреслив М.Фуко і постмодерн загалом, нігілізує світогляд разом із «людиною».

У загальному базисі матеріалістичного типу світоглядів підриє всіх тверджень закладених в епіфеноменалізмі, «теорії тотожності» мозку і свідомості та натуралістичному елімінативізмі ментальних станів. Загальним у цих положеннях виступає теза про ілюзорність свідомості, свободи волі й епіфеноменалізм мислення. Основними провісниками цих ідей у сучасній філософії є: Д.Деннет, Д. Свааб, К.Кох, С.Пінкер, Д. Казеннов, Р. Докінз, Д.Арієлі, С.Хокінг, П.Сміланскі, Т.Нагель, А.Марков, М.Альпер, К.Фрітт, С.Харріс, Д.Перебум, Л.Уолперт, Д.Вегнер, Т.Норретрандерс та ін.). У тому ж ключі описували «Я-феномен» фізикалісти «першої» і «другої хвилі» такі як: Б.Скіннер, Р.Карнап, У.Селларс, У.Куайн, Г.Фейгл, Дж.Смарт, Д.Армстронг та ін. [515, с. 161].

Наприклад, британський астрофізик Стівен Хокінг так резюмує свою антропологію: «Наші пізнання в області молекулярних основ біології свідчать, що біологічні процеси підкоряються законам фізики і хімії, а тому

настільки ж детерміновані, як і орбіта планет ... Ми представляємо собою не що інше, як біологічні машини, а свобода волі просто ілюзія» [477, с. 178]. Якщо все саме так, то це, очевидно, підриває матеріалістичну установку у відстоюванні своєї теоретичної надбудови над буттям. У цьому дискурсі будь-яка думка, зокрема і така, що суперечить цій, має той же статус – якогось інтелектуально-психологічного самозадоволення.

Отже, кожна складна світоглядна система містить у собі твердження про неможливість створення систем. Зважаючи на цей чинник, здається неможливим мати цілісний світогляд, і тим паче, відстоювати його в дискусії. Проте, побудова систем неможлива тільки доти, поки ця неможливість не опиниться включеною в систему. Щоб уникнути «парадоксу брехуна», нам необхідно перевести її в дискурс, в якому вона постане як набір аксіом. Тільки після подолання системності в аналізі світогляду може початися продуктивне обговорення або порівняльний аналіз світоглядних моделей.

Як ми зазначили вище, пошук точних положень світогляду є формою втечі від невизначеності буття на користь прикладної застосовності картини світу. І, будучи таким функціонально, світогляд вбирає в себе несумісні для своєї цілісності фундаментальні положення так, що в кожному розвинутому світогляді існує положення, яке внутрішньо підриває всі інші його позиції.

Таким чином, можна відзначити, що наявні підходи до вивчення світоглядів не мають достатніх філософських або психологічних інструментів для проведення задовільного аналізу генезису і трансформації зовнішніх та внутрішніх структур ментальної картини світу. Як смисловий конструкт світогляд парадигмально закритий, але внаслідок особистої залученості в плюральний потік інформації його архітектоніка може бути виявлена в лакуні між аксіомами свідомості та їх теоретичними апологіями.

2.4 Логічні та ціннісно-сміслові основи світогляду

Світогляд людини не варто розглядати як усталену наукову теорію. Трапляються випадки, коли людині протягом всього свого життя не представлялося необхідності його повністю артикулювати. І.О.Ільїн відзначав: «Завжди знайдеться чимало людей, готових щиро здивуватися тому, що в них живе відомий світогляд» [148, с. 17]. Спроба надати світогляду логічності й когерентності частково є насильством над природою світогляду як квінтесенцією основ мислення, а не його правил або висновків. Світогляд може бути суперечливим з точки зору стороннього аналізу і гармонійним, з точки зору самого суб'єкта світогляду. Як іронічно зауважив Дж. Капуто, «сильний розум цілком може міцно триматися двох суперечливих одна одній ідей» [161, с. 202]. Ірраціональне й «доксичне» (засноване на суб'єктивному здоровому глузді) судження, на відміну від «епістемного» (розумового), займає структурно переважаюче значення в будь-якому світогляді. Значна роль емоційно-вольової компоненти, відчуття сакрального, розділеність структури світогляду на теоретичний і повсякденний рівні змушує нас зарахувати логічність до периферійного кола в архітектоніці свідомості. «Нелогічне необхідне. – Писав Ніцше. – До речей, які можуть привести у відчай мислителя, належить пізнання, що нелогічне теж необхідне для людини і що з нього виникає багато хорошого» [276, с. 71].

Вводячи категорію «оповіщення» в аналіз системи доказів, Е.Гуссерль звертає увагу на важливу обставину: зв'язок між блоками суджень часто тільки представляється логічним, будучи за своєю природою психологічним. У другому томі своїх «Логічних досліджень» він пише: «Там, де певний стан справ справді служить ознакою для іншого стану справ, який, якщо його розглядати самим по собі, повинен бути наслідком першого, перший виконує цю функцію в мислячій свідомості не як логічне підґрунтя, але завдяки зв'язку, який встановлює між переконаннями як психічними переживаннями

або диспозиціями, проведений раніше дійсний доказ» [103, с. 38-39]. Аплікація понять «моральність, раціональність, логічність, корисність і т.д.» пропонують свою аксіологію, в результаті чого фіксують не вади того чи іншого світогляду, а лише власну тенденційність. «Ми – первісно нелогічні ... і це є одна з найвагомійших і найбільш нерозв'язних дисгармоній буття» [276, с. 73], – ця думка Ф.Ніцше, з точки зору іншої аксіології, могла б бути названо помилковою, оскільки нелогічність тут означає дисгармонію. Але в ряді релігійних систем і філософських напрямків (скажімо, інтуїтивізм) нелогічність є частиною гармонії.

Інтроспективно вимога людської свідомості до власного світогляду, навіть тоді, коли він об'єктивований, визначається не його логічною стрункністю і когерентністю, а його здатністю дати внутрішньо задовільне рішення таких положень як: сенс життя, болю, смерті, його здатністю надихати і підносити людину. Задовільність екзистенціальних параметрів світогляду робить всі його структурні протиріччя й атавізми непоміченими або несуттєвими. Згідно М.Шелера, світогляд «фактично вбирає чисту сутність фізичних, психічних та ідеальних речей, незалежно від того, як відбувається їх усвідомлення і навіть чи відбувається це усвідомлення загалом» [497, с. 11]. Оцінка істинності ціннісно-сислової складової світогляду за допомогою кореспондентської концепції істини не може бути здійснена, хоча б тому, що світоглядне ядро не формувалося апостеріорно як сума наукових спостережень, а є частиною самого аналізуючого суб'єкта світогляду. Наукові дискусії з обговоренням сутності життєвизначальних положень іноді можуть помилково подаватися і сприйматися як регуляція вторинних принципів на підставі первинних цінностей, в той час як мова йде про самі ці первинні цінності.

Таким чином, незважаючи на наявну різноманітність філософських підходів, постановка питання про логічні й ціннісно-сислові підстави світоглядів та розробка дискурсу їх конструктивного співвіднесення

залишається актуальним завданням сучасної науки, від вирішення чого залежить комфорт і продуктивність не тільки світоглядних дискусій, а й глобального зіткнення культур. Значущість бар'єрів на шляху повноцінного взаєморозуміння представників різних типів світогляду була позначена вже в відомій книзі О.Шпенглера «Занепад Європи», де автор із песимізмом говорить про неспівмірність основних культурних напрямів. Непроникність різних світоглядів один для одного є однією з проблем сучасної компаративістської філософії. На сьогоднішній день відсутня система думки, що має достатній філософський інструментарій для якісного та конструктивного співвіднесення світоглядів різного типу. Спроби дати загальну підставу для аналізу й співвіднесення світоглядів на сьогоднішній день не можуть бути названі задовільними.

2.5 Парадигмальне коло світогляду

Дослідницька передумова про світогляд як несвідому реакцію на несхоплюваність буття значно девальвує його теоретичний модус. Багато антропологічних досліджень, зокрема Н.Н.Чебоксарова та С.О.Арутюнова, приходять до фіксації того важливого параметру світоглядних систем, що «вся інформація із зовнішнього світу проходить через картину світу, що представляє собою систему понять і символів, досить жорстко зафіксовану в нашій свідомості. Ця схема-картина пропускає тільки ту інформацію, яка передбачена нею. Ту інформацію, про яку у нас немає уявлення, для якої немає відповідного терміну (назви), ми просто не помічаємо» [378, с. 107]. Таким чином, характеристикою світогляду є функція визначати й табувати не тільки думку, а й практичний досвід. Аналогічно до того, як цирковий поні, бігаючи по колу, обмежує потенційні можливості свого досвіду, так кожний світогляд підтверджує себе в повсякденності. Кожен прожитий день підтверджує віруючому, що є Бог, атеїстові – що Його немає, а агностику – що це питання не можна вирішити однозначно. Ті ж доведення отримує і

представник будь-якого іншого світогляду. В цьому відношенні каркас світогляду діє як наукова парадигма з усіма її плюсами й мінусами.

Як можливий вихід із замкнутого кола світоглядного досвіду? Якщо взяти до уваги численні факти зміни світоглядів, то навіть і з урахуванням невисокої якості більшої їх частини (перейменування аксіом, богів і цінностей), вихід представляється в плюралістичності сучасного інформаційного поля. Сьогодні індивідууму легше вийти поза рамки певного світогляду в пошуках інформації через глобалізаційну різноманітність доступних джерел авторитету в його свідомості, зокрема таких: наука, релігія, ірраціональне й раціональне тощо. Однак і ця можливість, яка посилилася, залишається малоефективною. Світоглядна система, як згадувалося вище, має здатність відфільтровувати позапарадигмальні дані досвіду й інформації. Тільки світоглядні потрясіння і кризи представляють справжню можливість вийти з кола парадигмальної обмеженості [512].

Класик соціальної психології Л.Фестінгер в 1957 році сформулював так звану «теорію когнітивного дисонансу», що описує соціальну поведінку людини, мотивуючим фактором якої є прагнення до подолання стану невизначеності. На думку Л.Фестінгера, основою усвідомленої дії людини в реальній дійсності є система взаємно координованих поглядів та установок, яку вона іменує «індивідуальна карта дійсності» (синонімічна до поняття «картина світу»). Непередбачувані події й нова інформація розузгоджують сформовану картину світу, знижуючи її орієнтуючі можливості. «Дисонанс, – пише Фестінгер, – тобто існування суперечливих відносин між окремими елементами в системі знань, сам по собі є мотивуючим фактором. Когнітивний дисонанс може розумітися як умова, що приводить до дій, спрямованих на його зменшення» [437, с. 18]. Л.Фестінгер, прогнозує довільний і мимовільний пошук доповнюючої інформації як спосіб подолання дискомфорту від когнітивного дисонансу. «Інтенсивність цього прагнення залежить від ступеня дисонансу» [там само, с. 36]. Однак

найпростіше для психіки (і це відбувається найчастіше) використовувати цю інформацію для зміцнення лише одного з елементів картини світу й ослаблення іншого.

«Світоглядне коло виникає в будь-якій індивідуальній свідомості», – констатує С.Б.Бондаренко [50]. Далі автор виділяє «креативне» і «догматичне» кола, які закривають і відкривають світогляд до криз та інновацій. Розвиваючи його думку, ми можемо позначити і позитивну сторону різних ступенів замкнутості світоглядного кола: ступінь відкритості світу пропорційна ступеню готовності до розриву індивідуального шаблону. Тут явний або прихований опір усталених світоглядних позицій виступає як його природна огорожа від непотрібних стресів і потрясінь. У цьому сенсі поняття світогляду наближається за своєю функцією до поняття парадигми Т.С.Куна. Останнім часом у наукових публікаціях поняття світогляду Т.С.Куна стає йому конгруентним. У науковому співтоваристві все частіше, особливо в дослідженнях філософів і психологів, поняття «парадигма» помітно трансформується у відношенні до суто епістемологічного значення, яке надавав їй Т.С.Кун. Зростає смисловий відтінок ірраціональності застосування парадигми, її несхоплюваності. Тобто всіх тих характеристик цього поняття, яких намагався уникнути Т.С.Кун та які наближають її до поняття світосприйняття або світогляду.

Поліфонічність сучасної культури створює ситуацію, коли в рамках одного світогляду можуть діяти кілька парадигм мислення. Це дає відразу два результати: з одного боку, наявність багатьох нормативних поведінкових моделей на одні й ті ж факти і події дають індивідууму варіативність його поведінки, багатовимірність осмислення феноменів і т.д. З іншого боку, це породжує ситуацію невизначеності і стресогенності, оскільки при кожному виборі нормативної поведінкової моделі друга і третя модель буде заявляти про себе в формі жалю про втрачену перспективу або «голос совісті», який і є цим внутрішнім конфліктом парадигм. Наприклад, сучасна релігійна людина,

зазвичай, не менш цинічна, навчена і прагматична в реалізації свого світобачення. Водночас, її релігійні патерни шукають своєї реалізації так само інтенсивно, як і інші. Звідси внутрішня нестабільність віруючих, що перекликається з аналогічною ситуацією у тих, хто проводить лінію ідентифікації атеїстично, агностично і т. ін. Як у тих, так і в інших типах світогляду відсутня одиничність парадигм і навіть аксіології в рамках одного світогляду. Матеріалісти не відрізняються в тих почуттях, які теїсти називають релігійними, за винятком критики теологічних побудов. Втім, і остання проявляється більшою мірою в релігійному типі світогляду, ніж у нерелігійному.

Як показує аналіз релігійної філософії за останнє століття, ця внутрішня боротьба парадигмальних принципів світосприйняття породжує нові парадигми в одному світогляді, збільшуючись пропорційно до викликів інноваційного мислення.

Спроби дотримання чистого світогляду виносять їх застосування в дуже вузьку сферу професійної діяльності, яка далеко не еквівалентна життю, дана нам у відчуттях, переживаннях і ментальній інтроспекції. Наприклад, фізик і богослов повинні були б бути представниками своєї картини світу в чистому вигляді. Але досить згадати імена відомих фізиків-богословів минулого (Р.Бойль, І.Ньютон, Г.Лейбніц) або сучасності (Дж.Полкінхорн, В.Ольховський, прот. Кирило Копейкін) – і чітка межа між світобаченнями стане умовною. Старі підручники філософії говорять про «релігійне» і «філософське» світосприйняття. Тут умовність поділу та ж, релігійних філософів наводити не будемо.

На відміну від давньої монохромності світоуявлення з його впевненістю і стресостійкістю сучасна полімодальність свідомості покладає людину на тривожну основу внутрішнього конфлікту парадигм. Навіть у сфері наукових досліджень і практик вченим доводиться вдаватися до досить штучної редукції об'єкта дослідження, щоб мати простір валентного знання.

Наприклад, психологія в своєму прагненні до наукового типу дослідження людини змушена редукувати, тобто не брати до уваги наукові параметри біології та власні ж дані психофізіології та рефлексології.

Причина цього в тому, що у вихідних посилках біології неможливе проведення принципової різниці між механізмами переживань, скажімо: радості, болю, заздрості й симпатії тощо. На рівні еволюційної біології всі людські стани не мають аксіологічної градації. Психічні акти і феномени є набором фізичних і хімічних реакцій. Погоджуючись із цим, основні напрямки сучасної психології ігнорують ці параметри дослідження в тих випадках, коли мова заходить про психічні стани. Це необхідно для створення власної обмеженої сфери дослідження.

Психолог-терапевт виходить із ненаукового припущення про те, що в матеріальному психо-фізичному світі існує «благородне» і «злочинне», «добро» і «зло». І тільки після цього психолог вступає як учений експерт, який діє в рамках світу цінностей, який може мати інструменти вимірювання по ту сторону принципів Еросу і Танатосу. З точки зору натуралістичної епістемології, це припущення можна зіставити з ігровою умовністю спортивних або комп'ютерних ігор. Тобто введення тих умовних параметрів сприйняття подій, які забезпечують насичений світ переживань, їх драматичність і ціннісну градацію.

Таким шляхом основні напрямки сучасної психології (особливо це стосується гуманістичної і пізньої гештальтпсихології) вписують моральні закони в безодню буття, щоб забезпечити собі фундаментальну посилку, що дає сенс і значимість діяльності психолога в цьому світі. З точки зору екзистенціальної філософії і аналогічного напрямку психології (Р.Мей, К.Роджерс, Дж.Бьюдженталь та ін.), ця антропоморфізація буття і його хіміко-фізичного зрізу є втечею від хаотичності і безглуздості всієї буттєвості та його людського модусу, здатного розпізнати її.

Відомий філософ-когнітивіст Д.Деннет у ряді своїх книг проводить думку про умовне значення інтенціональних систем. У його строго матеріалістичній антропології інтенціальність може бути приписана і неживим предметам, наприклад, пральній або кавовій машині [109], [245]. У таких параметрах світогляду психологія як наука можлива тільки при допущенні метафізичних категорій «добра» і «зла». В іншому випадку, шлях її розвитку не може йти далі рефлексології І.П.Павлова, І.М.Сеченова або В.М.Бехтерева. Такий зріз досліджень не бачить людини за її рефlekсами і функціональними системами та й не має потреби в ній.

Беручи до уваги, що «поняття парадигми імплікує поняття НКС (наукової картини світу – В.Р.), оскільки передбачає дію, діяльність відповідно до концептуальної схеми» [231, с. 14], важливо звернути увагу, що в повсякденній практиці параметри світогляду як «дисциплінарна матриця» Т. Куна [200, с. 240] дисциплінують не тільки правила наукового дослідження, а й смаки, оцінки і переваги всіх аспектів актуальної дійсності. Це відбувається тому, що картини світу як первинна онтологія усвідомлюваної реальності є базисом парадигми свідомості або їх конфлікту.

Якщо у Т. Куна нові парадигми народжуються зі старих і заміщають їх, то в свідомості сучасника практичні патерни діяльності й мислення співіснують паралельно, отримуючи позитивну інтерпретацію від базового світогляду носія. Кун писав, що нові парадигми «зазвичай вбирають у себе більшу частину словника і прийомів як концептуальних, так і експериментальних, якими традиційна парадигма раніше користувалася» [200, с. 68]. Але в побутовій реальності все на порядок складніше: кілька парадигм думки і моделей поведінки можуть користуватися однією мовою, не диференціюючись у свідомості носія як протилежні або навіть множинні. Наприклад, релігійна мова інтерпретації доброї поведінки оцінює милосердя вище жадібності за якістю наближення до образу Бога. У тезаурусе

матеріаліста зберігаються всі ті ж оцінки й опис без прямої апеляції до Бога. Отож, у більшості випадків заміна словника не відбувається зовсім.

Закриття світогляду спостерігається не тільки на макрорівні аналізу парадигм сприйняття й інтерпретації буття в цілому, але і на зацикленні процесу продукування ідеального образу й наслідування йому. У всіх варіаціях світоглядів присутній архетип ідеальної людини, ідеального вченого, матері, друга і т. ін. Свідомо чи несвідомо на його пошук відправляється велика частина людей. На еталони рівняються, їх наслідують і прагнуть. Свідомість стоїть перед завданням створення ідеального образу «просвітленого», «врятованого» «супер-героя» або «надлюдини» для прийняття реально недостатньої людини як його пошкодженої моделі. У секулярному світі це образи: процвітаючого бізнесмена, вченого, сім'янина і т.д. У релігійному дискурсі той же типаж буде названий святим, блаженним, праведним, преподобним тощо.

Ідея зразкової людини або праведника за своєю структурою є формою расизму. Це – введення поняття про якусь якість людей (у форматі прокрустового ложа), на яку вони повинні бути здатні зараз або, принаймі, в майбутньому. Нова раса мега-людей імпліцитно прописана у всіх утопістів: від «Держави» Платона до «конкордизму» В.К.Винниченка. Це пошук стовідсоткової людини, пошук ідола, тобто штучного конструкту людини всупереч наявним реальним людям. Звідси популярність ідеї гуру в неоіндуїстських релігійних рухах. Заради реалізації цієї ідеї тріщать спини і свідомості сотень подвижників благочестя і полум'яних борців із релігією. Ідеалізація людини є пасивним придушенням більшості дійсного й реального людства. Концепт справжньої людини залишає інших людей у статусі неправильних, які неодмінно підлягають (само)виправленню.

Те ж відбувається і в випадках, коли на місце сакральності встановлюється науковість як якийсь аксіоматичний принцип. Д. О. Гусев, аналізуючи цей момент, пише так: «Сцієнтистські очікування піднімають

науку, всупереч її цілям і завданням, до метафізичного світоглядного рівня і тим самим мимоволі зближують її з релігією та атеїзмом як метафізично орієнтованими світоглядними побудовами» [101, с. 114]. В цьому випадку гіпостазована наука постає тим же елементом світогляду, що й ідеальна людина.

Тут доречно було б продемонструвати одночасну штучність і природність ідеалізування особистості на прикладі найвідомішої – Ісуса Христа. Судячи з джерел, Ісус не викликав такої позитивної однозначної реакції, яка це слідує зі свідчень Його прихильників. Ним захоплювалися й обурювалися багато хто. Зрештою, Його розіп'яли при всенародному схваленні, і навіть віддані учні розбіглися і розчарувалися в Ньому тому, що Його фінал виглядав повним фіаско. Але пізніше елейно-захоплена редактура апостолів надала портрету Ісуса такий ступінь позитивності, що читачеві залишається тільки дивуватися: як же народ міг підтримати жорстоке розп'яття такої однозначно позитивної людини? Таким чином, внаслідок іконізації Ісус втратив половину Його реального іміджу, про який ап. Павло писав: «ми проповідуємо Христа розп'ятого, для юдеїв згіршення, а для греків безумство» (1 Кор. 1,23).

Така аберація неминуха як дію архетипу й одночасно штучна, оскільки є формою подолання реальності. Картина світу набуває неминучої ін'єкції фантастичним ідеалом, орієнтація на який багато в чому робить світоглядну парадигму ще більш закритою. Деякі філософи бачать у цьому позитивне значення. «Ідеал світогляду, – пише С.Б.Бондаренко, – це невід'ємний елемент світогляду. Тому світоглядне коло розкриває зв'язок ідеалу і потреби: потреба в світогляді залежить від ідеалу і, навпаки, ідеал світогляду залежить від потреби в світогляді» [50].

Світогляд змінюється поступово, нерідко ці зміни проходять непоміченими. Розвиток світогляду безпосередньо залежить від якості запиту картографуючої свідомості. Чим якісніший запит, тим ширший і

багатовимірніший світогляд, чим примітивніший запит, тим простіша і когерентніша картина світу для його носія. Внутрішній запит на логічно стрункий світогляд теж може мати градацію. Невипадкове явище, коли те, що здається логічним і обґрунтованим в одній свідомості або соціальній групі, абсолютно втрачає свою аподиктичність і когерентність в іншому дискурсі, свідомості або соціумі.

Найменш критичним, а часто і несвідомим є сприйняття феноменів і обставин, що містяться в категорії «само собою зрозумілих». Це і дає нам нижній контур картини світу, за якою вона перестає сприйматися як картина світу, а як сам об'єктивний світ. У поле «об'єктивного світу» часто входять ті параметри, які для представників іншої світоглядної парадигми є неприйнятними, ненормальними. Наприклад, ставлення до людських жертвопринесень, щоб зберегти свою позитивну оцінку, повинно була зазнавати метаморфози від ацтецьких ранкових обрядів до героїзації загиблих солдат. Такі самі собою зрозумілі речі для певного світогляду як поїдання плоті родича або противника, продаж своїх дружин і дітей у рабство тощо викликають відторгнення у наших сучасників. Цей епістемологічний дрейф виявляє, що і в нашому світогляді є некритично сприйнята категорія «само собою зрозуміле», та її об'єктивність не менш умовна.

Підводячи підсумок дослідженню цього ракурсу наукової проблеми, можемо констатувати, що світогляд особистості має властивість наказувати і табувати повсякденний досвід, що, відповідно, визначає парадигмальне коло світогляду. Однак, відзначимо, що через різноманітності авторитетних джерел (наука, релігія, палітра думок і мемів), світогляд сучасної людини все менше зводиться до певного конкретного типу. Наслідком цього є ряд психологічних і когнітивних криз, які, не маючи самі по собі позитивного вирішення, сприяють стимуляції якості запиту до буття.

2.6 Сенс життя як фундаментальне положення світогляду

Актуальність відповіді на питання про сенс життя зі світоглядних позицій спорадично виникає із століття в століття. У ХІХ ст. це питання безпосередньо розглядалося в працях Є.М.Трубецького, Ф.М.Достоевського, та ін. Л.М.Толстой у «Сповіді» писав так: «Питання моє те, яке в 50 років привело мене до самогубства, було простим ... Питання полягає в тому: чи є в моєму житті такий смисл, який не знищився б неминучою, грядущою мені смертю?» [425, с. 97]. У ХХ ст. дослідження продовжили З.Фрейд, К.Г.Юнг, С.Л.Франк, Е.Фромм, Д.О.Леонтьєв, М.Рубінштейн, Ю.Ш.Стрілець, І.Ялом та ін.

А.Камю в есе «Міф про Сізіфа» з новою силою поставив це питання на тлі загальної абсурдності буття. Філософія спіткнулася об це питання, як вважав А.Камю, так що залишилося тільки воно: чи варте життя того, щоб його прожити? Все інше – другорядне. «Питання про сенс життя я вважаю найбільш невідкладним з усіх питань», – писав філософ [158, с. 25-24]. Це повернуло темі архаїчну глибину й ексклюзивність. З давніх-давен у душі давньоєгипетської «Бесіди розчарованого зі своїм Ба (духом)» [6], «Пісні арфіста» [316] або біблійного «Еклезіаста» робочим фоном розгляду цього світоглядного питання є смерть людини, яка позбавляє усе сенсу, адже «один кінець очікує всіх» так, що наповнення життя виявляється «гонитвою за вітром» (Екл. 1,14). Для нас же це питання важливе як метод вимірювання глибини та структури світогляду.

Тема сенсу життя завжди була класичним філософським питанням, але в ХХ ст. його з не меншою інтенсивністю розробляли провідні психологи. Наприклад, К.Г.Юнг стверджував, що творче значення має сам пошук сенсу життя. Він настільки ж природний, як й інші психофізичні потреби людини. Внутрішня розробка цього питання є необхідною умовою душевного здоров'я. «Почуття сенсу існування, що розширюється, виводить людину поза межі буденного набуття і споживання. Якщо вона втрачає цей сенс, то

негайно ж стає жалюгідною і втраченою», – писав великий психолог [516, с. 259]. Аналогічну позицію знаходимо і у його сучасника К.Ясперса, який аналізував її в контексті екзистенціального підходу. Пошук сенсу життя, згідно К.Ясперса, є актуальним переживанням, котре властивим тільки людині і навіть творить її. Беручи до уваги обмеженість часу і можливостей самопізнання, в модусі пошуку сенсу життя К.Ясперс бачив необхідний процес усвідомлення індивідом свого місця в світі.

У сучасній психології все більшої популярності набуває процесуально-динамічний підхід дослідження особистості, в межах якого особистість є творінням психічного життя, яке, в свою чергу, розглядається як безперервний і мінливий процес контакту з навколишньою дійсністю. У цьому контексті аналіз сенсу життя зупиняється на психологічних переживаннях цінностей і задоволень.

По суті, зведення сенсу життя людини до набору переживань, це – форма його заперечення. Але на наступний за запереченням сенсу життя логічний крок – знецінення всіх цінностей – наважуються лише окремі філософи і психологи. І навіть ті, хто декларують це заперечення, через кілька сторінок своїх трактатів завжди повертаються до побудови смислів. Так, наприклад, Ю.Г.Кудрявцев, заперечуючи метафізичний дискурс вирішення цього питання, висловлює бажання, щоб сенс створював кожен собі сам, але щоб «цей сенс кожен бачив у високому, а не в низькому» [195, с. 223]. Метафізичне розрізнення «високого» і «низького» імпліцитно присутнє у всіх міркуваннях про сенс. Для нас це важливо, тому що тут можна фіксувати інваріантність положень світогляду про Бога, Сенс і Гідне Життя як однорідні постулати близьких за положенням у структурі світогляду.

Актуальність питання про сенс життя все така ж, як і в середині ХХ ст. Але до неї додалася ще більша невизначеність в онтології й антропології: «Сьогодні ми, по суті, маємо справу вже з фрустрацією не сексуальних

потреб, як за часів Фрейда, а з фрустрацією потреб екзистенціальних. Сьогоднішня людина страждає від глибинного почуття втрати сенсу, що пов'язано з відчуттям порожнечі, тому я і говорю про екзистенціальний вакуум» [451, с. 24].

Огляд наукових публікацій останніх років про сенс життя демонструє нам, можна сказати, певну розгубленість і, пов'язане з нею, змішання понять про простір постановки питання і саму проблему сенсу життя особистості. Скажімо, О.В.Масліхін у праці 2012 року «Сенс життя» знаходить сенс життя в шлюбі, любові, народженні дітей, успішній кар'єрі тощо: «Таким чином, ми віддаємо перевагу теоріям, які визнають сенс життя людини. Чи не визнавати сенсу життя – все одно, що недооцінювати людину і її життя» [247, с. 82]. Тут очевидно змішані поняття цілепокладання як інструменту соціалізації і сенсу життя індивідууму, поміщеного в коловорот безглузлого космосу.

Питання про сенс життя можна розділити на два різних аспекти: 1) дослідження простору питання про сенс, тобто кантівське «як можлива постановка такого питання?» і 2) питання про сам сенс, якщо в арсеналі філософа є базис для його конструктивного вирішення.

У загальному контексті цього дослідження питання про сенс життя, незалежно від змісту відповіді, є способом аналізу світоглядних основ. Відповідь про сенс життя багато в чому відображає глибинні контури світогляду: «Сенс життя можна розглядати як своєрідний пульсар, внутрішні взаємодії, які призводять до його стиснення і розширення, згасання і займання, збереження ядра і перебудову оболонок» [65, с. 10]. У більшості моделей буття, котрі сконструйовані й сприймаються як світогляд, постановка питання проводиться за релігійно-культурною інерцією, але відповіді представляються, як правило, непослідовними і непереконливими. Це відбувається з тієї причини, що класична його постановка і вирішення були народжені в монопарадигмальному вимірі світу. Сучасне становище

мислителя таке, що народження питання допускається більшістю типів світоглядів, а надання задовільної відповіді ускладнене тим, що в класичній постановці питання імпліцитно міститься запит на універсальність відповіді. Ось чому постановка питання про сенс життя набагато популярніша, ніж відповіді на нього. З цієї ж причини ряд філософських напрямків критикують саму можливість питання про цільний сенс життя особистості.

В. Франкл, який може вважатися патріархом цього питання в ХХ ст., запропонував ряд гносеологічних і психологічних посилок для якісного розгляду цієї теми. Він звернув увагу на те, що сенс не можна подати слухачеві як цінну інформацію, його треба знайти, тобто його повинен виробити сам той, хто шукає. Як інформаційний блок він не тільки неможливий у передачі, але і не існує в словесному вираженні. У центрі уваги Франкла не предмет пошуку (сенс), а прагнення до реалізації людиною сенсу свого життя як певної природної заданості. Відмова від пошуку є відмовою від інстинктивної дії з усіма негативними наслідками. Це специфічний екзистенціальний вакуум, який В.Франкл назвав ноогенним неврозом. Таким чином, всі спроби скинути з себе тягар одного з «проклятих питань» загрожує болючою нескінченністю психологічних і філософських компенсацій, що ледь втамовують обійдену спрагу сенсу.

Параметри сенсу містять у собі не тільки кінцеву мету, а й конкретний зміст будь-якої життєвої ситуації: від фатальної до повсякденної. За В.Франклом, кожен момент вимагає сенсу не менше, ніж життя людини або людства в цілому. Це «вимога моменту» про сенс підміняється відповіддю про миттєві завдання життєвого етапу. Суб'єктивність і ситуаційність сенсу передбачає, що він повинен змінюватися разом із ситуацією та в однакових ситуаціях бути різним, у залежності від кожної конкретної людини. Як психотерапевт В.Франкл, а разом з ним й інші психологи, погоджується з віртуальністю категорії «сенс» і залишає питання про онтологію сенсу відкритим. Коли сенс стає інструментом лікування («логотерапія»), то

головним виступає вже не сенс, а здоров'я клієнта. Від цього страждає зміст сенсу. Він приноситься в жертву ноогенного невротика, щоб через якийсь (власне кажучи, будь-який) сенс людина знайшла внутрішню мотивацію до повноцінного життя.

У компенсаторному механізмі терапевтичного змістоутворення, як і в поганій теології, сенс знаходиться всьому: і стражданню, і любові, і смерті. Кожному виписаний свій окремий сенс життя, виходячи з якості запиту (вакууму).

Суб'єктивізм, в який найчастіше впадає обговорення цього питання, не можна визнати ні його рішенням, ні тупиком. Звісно, якщо шукатимемо рішення цього питання в тій же сфері об'єктивності, в якій містяться матеріальні предмети, то всі суб'єктивні смисли можуть не без підстави бути названі ілюзорними. Але якщо взяти до уваги екзистенціальну посилку С.К'єркегора про суб'єктивність як єдину автентичність існування нашого «Я», то проблема сенсу в контексті суб'єктивності тільки знаходить новий арсенал шляхів вирішення.

Ми не маємо повного права критично ставити питання про сенс життя, вимагати від людини неодмінної на нього відповіді з тієї причини, що життя це не той процес, який розпочала вона. Її життя почалося не з її волі й цілепокладання. Тому було б некоректно запитувати людину: «який твій сенс життя?». Можна запитати: «навіщо ти купив ту чи іншу річ?», Але не можна запитати: «заради чого ти народився?». Адже така постановка питання перетворює життя в інструмент для чого-небудь іншого. Інструментарне розуміння сенсу життя не вирішує питання за суттю, а лише прирікає його на нескінченне запитування про сенс наступної мети.

Бажання запровадити якийсь ось-сенс життя, приземлити його до конкретного процесу також вразливе. Життя як поняття, акт, процес, стан – абсолютно невловиме як певна категорія, хто б не кинув в істину словом, обов'язково промахнеться. Тому за всієї інтуїтивної правильності відповіді:

«сєнс життя в самому житті», – ми навряд чи можемо погодитися, про що, власне, тут йде мова.

Те ж зараховуємо і до поширеної формули «сєнс життя в щасті». Тут зручніше слідувати шляхом буддійської мудрості. Людина народжується в світ з інстинктивною метою – бути щасливою, перебувати в задоволенні. На пошук цієї радості вона входить у життя, вона інтуїтивно знає, що блаженство є, але що є позитивне блаженство, вона не знає. Все, що соціум називає радістю і задоволенням, виявляється тільки афектом припинення страждань. Втамування голоду породжує задоволення від їжі, але сама по собі їжа не є джерело радості, оскільки без якогось відчуття голоду поїдання не приносить задоволення. Також і радість від комфорту є тільки угамуванням страждань від попереднього дискомфорту, бо сам по собі комфорт перестає бути значущим і навіть помітним фактором. Будь-яка насолода припиняє існування як тільки зникає зміна станів комфорт-дискомфорт. Таким чином, радість не впливає з припинення страждань, оскільки і те, що ми називаємо джерелом щастя, за суттю своєю дуже тісно пов'язане зі стражданням. У категорію «щастя» імпліцитно вкладено бажання. Воно робить предмети такими, що приносять радість. Бажання ж настільки пов'язані зі стражданням, що припинити їх можна тільки знищенням всіх бажань як причини страждань. Тут логічне і (в окремих релігійно-філософських системах) онтологічне коло.

Однак якщо ми приймаємо допущення, що існує дещо, що вище еволюційно обмеженої потреби поширення генів, то це істинне благо повинно бути благом у самому собі, а не щодо незадоволеності. Але це вже більше релігійних релігійних передумов, ніж філософських висновків. Для просування в дослідженні питання про сєнс життя тут досить вказати, що задоволення і незадоволення є елементами когнітивної і рефлекторної карти в системі виживання, а не сєнс життя.

Ухвалення задоволення як сенсу життя також проблематичне. Протиріччя задовольень між собою породжують невдоволення. З філософської точки зору, «прийняття принципу задоволення привело б в етичному плані до вирівнювання всіх потенційних людських цілей. І стало б неможливим відрізнити одну дію від іншої, оскільки всі вони переслідували б одну і ту ж мету» [450, с. 115].

У 1930 р австрійський математик Курт Гьодель математично довів дві знамениті теореми про неповноту формальних систем. Будь-яка система може бути доведена лише системою вищого від неї порядку. Таким чином, пізнати сенс будь-якої системи можна тільки вийшовши поза межі цієї системи. Зсередини годинникового механізму не можна витягти сенс обертання стрілок на циферблаті. Отже, пошук сенсу життя ні індуктивно, ні дедуктивно не виводиться.

Однак питання про сенс життя є ефективним методом аналізу світогляду, тому що в його формі запиту про логіку досягнення кінцевого, людського або божественного цілепокладання присутній куди більший потенціал, ніж формальна відповідь: «сенс життя в тому-то і тому-то»: «Питання про духовно-моральні засади особистісного та соціального буття є питанням про початкову, найбільш глибоку онтологічну визначеність людського існування і тому про те тотожно-єдине, безумовно обов'язкове для кожної людини, до чого духовно свободна особистість не має права не прагнути» [39, с . 8]. Яка би не була відповідь, вона за необхідністю зачіпає найбільш фундаментальні положення світогляду.

Традиційна постановка питання про сенс актуалізує приховані й явні метафізичні установки світогляду. При зондуванні цим питанням світоглядної структури виявляється наступне: як для релігійних, так і матеріалістичних положень картини світу бракує простору сенсу. Абсолютна свобода Ж.П.Сартра може бути постульована, але не може бути осмислена. У світі, який описував Сартр, його вільне «проекування себе» в результаті не

знаходить принципової відмінності від будь-якої з інших дій світу волюнтаристських смислів. Людина, що бунтує, в абсурдному світі А. Камю також не може мати цінності вищої або нижчої того, хто не бунтує, або будь-якої іншої людини. Радикальний атеїзм позбавляє смислу простір своїх тез і умову можливості пріоритету тези про атеїзм, свободу чи абсурдність над будь-яким іншим.

Релігійна філософема синергійного со-творіння себе в Бозі (С.С.Хоружий, Х.У.Бальтазар, К.Раннер, К.Барт та ін.), долає цей бар'єр, залишається, попри те, в старому полі пошуку задоволень (Царства Божого) або пізнання Бога як форми задоволення природної потреби.

З точки зору М.Гайдегера, людина як провіт сенсу вкинута в світ, в якому немає простору для сенсу. Вона повинна облаштувати його.

Безглуздість людського буття болюча не як відсутність мети, а як мета, що не досягнута або недосяжна. Інтуїція якогось сенсу життя, внутрішня її вимога стикається з очевидністю її безглуздості.

Допускається питання: звідки загалом у людині ця нав'язлива ідея? На кожному кроці природа говорила людині, що її життя – тлінність. Всі форми життя існують, знищуючи один одного. Кожна тварина, народжуючись у болі, живе за рахунок болю інших і помирає в стражданнях. Еволюційний харчовий ланцюжок найменше репрезентує собою відсилання до вищого сенсу. Це, звісно, можна назвати своєрідною гармонією, але простір Сенсу звідси не впливає. Як писав про це Марк Твен в виданих посмертно «Роздумах про релігію»: «Можна тільки дивуватися всеосяжній і всепроникливій злобі, яка терпляче зійшла до того, щоб винайти найскладніші тортури для найбільш жалюгідних і крихітних із незліченних істот, що населили землю. Павук був влаштований так, що б він не став їсти траву, а змушений був ловити мух та інших подібних йому створінь і прирікати їх на повільну, болісну смерть, не усвідомлюючи, що скоро прийде і його черга. Оса була влаштована так, що вона теж відмовлялася від

трави і жалила павука, не даруючи йому при цьому швидкої і милосердної смерті, а тільки паралізуючи його, щоб потім засунути в осине гніздо, де йому належить ще довго страждати, поки осиний молодняк буде, не поспішаючи, об'їдати йому ноги. У свою чергу був забезпечений і вбивця для осі, і так далі через все коло створінь, що живуть на землі. Серед них немає жодного, яке не було б призначене і пристосоване для того, щоб нести страждання і смерть якійсь іншій істоті та в свою чергу приймати страждання і смерть від якогось іншого співбрата-вбивці» [415, с. 30].

Розгубленість із визначенням натурального сенсу життя призводить до свідомого або несвідомого моделювання сенсу. Такий вигаданий сенс завжди буде незручний для суб'єкта. У цій ситуації людина змушена підміняти сенс життя її завданнями і тимчасовими цілями. І, прагнучи до тимчасової мети, в той же час побоюватися порожнечі, яка послідує за її досягненням, що змушує завчасно планувати наступну мету. І, таким чином, сенс життя залишається сприйнятим тільки як нереалізована умоглядна ідея.

Досить відкрито це висловив в одному з інтерв'ю найвідоміший екзистенціальний психотерапевт у світі Ірвін Ялом: «Ми всі – істоти, які шукають сенс життя, і всі ми відчуваємо занепокоєння через те, що нас поодиноці закинули в цей безглуздий Всесвіт. Щоб уникнути нігілізму, ми повинні поставити перед собою подвійне завдання. По-перше, винайти проект сенсу життя, досить переконливий для підтримки життя. Наступний крок – забути про факт винаходу і переконати самих себе в тому, що ми просто відкрили сенс життя, тобто у нього незалежне походження» [388]. Тут, як це часто буває в схожих випадках, автору знадобилося розгорнути хронологію «раціоналізація – ідея – мотивація» (задумався, придумав, прагнеш) так, щоб раціоналізація не породжувала мотиваційну ідею, а слідувала за нею. Для цього довелося порушити всі мислимі правила, ввівши: «забути про факт винаходу і переконати самих себе в тому ...». Це тупик тому, що це неможливо.

Тут випущена з аналізу сама потреба в сенсі як частина даних, які ми повинні також включити в картину світобудови. Але для І.Ялома, як і для багатьох інших матеріалістів, «картина світобудови» є таким же умовним мовним конструктом, як і «сенси життя». Тому їх можна «винайти» і «переконати себе» на рівні психології в тому, що вони існують онтологічно. Світоглядні окуляри «психологія» перетворює на елемент психології, так само як і для філософа все ризикує перетворитися в філософську категорію (наприклад, як Бог у Б.Спінози, І.Канта і Г.Гегеля).

Запитування про сенси життя не має дискурсивної відповіді, оскільки той, хто запитує, потребує не інформації, а світоглядної оптики, тобто він не знає, а не сприймає. Тому це питання потребує не відповіді, а гегелівського зняття, в якому б поєднувалися як заперечення сенсу, так і його ствердження.

Інтенсивність запитування характеризує людину з «діркою розміром з Бога» (Ж.П.Сартр), з якою ніхто не дасть якісної словесної відповіді. Релігія виробляє це зняття через додавання Спостерігача і практики поєднання з Ним. І таким чином, постулює сенси життя в тому, щоб навчитися жити тією якістю життя, яка може тривати вічно.

Отже, при введенні цього питання в світоглядний діалог співрозмовники можуть обійтися без аподиктичності своїх суджень про сенси. Але в будь-якому випадку, він дасть значний поступ у виявленні тих свідомих і несвідомих положень світогляду, які в іншому випадку залишилися б без врахування. Навіть найбільш поверхневі відповіді, як, наприклад, «сенси життя в дітях», «... в щасті» тощо, могли б слугувати відправною точкою глибокого дослідження власного і чужого світоглядів.

2.7. Співвідношення наукової методології та світогляду

2.7.1 Світоглядні імплікації квір-теологічних досліджень

Ступінь науковості дослідження таких екзистенціальних величин як світогляд завжди буде представлятися недостатнім. Категорії

внутрішнього світу людини не піддаються математичній точності дослідницьких інструментів. Важко не стільки провести науковий експеримент із виявлення світоглядних основ, скільки уявити його результати як підтверджену теорію. Завжди залишиться досить простору для реінтерпретації результатів таких досліджень на користь протилежної теорії.

Однак певною мірою виявлення світоглядних установок можливе. Одним із методів є виявлення внутрішніх протиріч. Найзручніше продемонструвати це на прикладі ревізійністських досліджень ЛГБТ-вчених. Вони самі виходять із робочої посилки про те, що з культурних або релігійних текстів навіть віддалених епох можливе виявлення латентної або відкритої світоглядної плюральності у відношенні до статі й сексуальності. Для цього необхідний аналіз методології сучасних квіртеологічних побудов, виявлення їх внутрішньої суперечливості та імплікації. При уважному читанні самих ревізійністів можемо виявити приховані посилки в інтерпретації сакральних текстів християнства і іудаїзму, в яких знайшли своє відображення імпліцитні установки світогляду авторів. У цьому випадку специфіка ЛГБТ-інтерпретації давнини виявляє її глибинну тотожність із «протилежними» їй гетеросексуальними патернами культури.

Щоб виявити найбільш змістовну і часто несвідому частину тези, необхідний уважний аналіз імпліцитних посилок її аргументації. Як заповнення неочевидності тези, аргументація може містити в собі більш значущий смисловий посил, ніж сама теза. Те, як саме співрозмовник пояснює свою тезу, в більшості випадків, набагато краще дає зрозуміти його позицію. Часто декларована теза в свідомості людини виконує роль ідентифікаційного гасла або красивої заяви, містить у собі психологічно компенсаторну функцію або формулу інтелектуального задоволення. Наприклад, тези типу «людське життя є вищою цінністю» або «ми

боремося за свободу» можуть належати цілком тоталітарній свідомості. Про це багато писали представники Франкфуртської школи філософії (Т.Адорно, Г.Маркузе, Е.Фромм, Х.Арендт та ін.). Таким чином, заява (теза), яка звучить назовні, виявляється частиною теоретизації світу саме з тієї причини, що цього компоненту недостатньо всередині світоглядного простору. Тобто симпатія до декларованого назовні може мати функцію урівноваження переважаючого змісту свідомості.

Аналіз аргументації може розкрити це протиріччя. Наприклад, в антирасистській тезі «чорний – теж людина» або антисексистському твердженні «жінки теж можуть бути розумними» проявляється внутрішня позиція, в якій імпліцитно критерієм людини виступає біла людина, а чорношкірий «теж людина», тому що рівний білому. І в наведеному криптосексистському судженні про жінку і розум у якості ентимеми проходить критерій розуму, що атрибутується чоловічій статі. Таким чином, аналіз співвідношення змістів тези й аргументації може повніше розкрити нам природу того й іншого.

Феміністський дискурс, який все активніше просувається, на сьогодні не тільки здобув популярність в інтелектуальному середовищі, але й домігся значних змін у реформаційних і неопротестантських напрямках християнства, а також деяких ліберальних гілках іудаїзму. Якщо вести мову про християнство, то це, передусім, англіканські й лютеранські жінки-єпископи, створення ЛГБТ-спільнот (відзначимо, що на території України ЛГБТ-церкви вперше були відкриті в Києві та Донецьку в 2011 р). В іудаїзмі – це, скажімо, прийняття жінок в якості рабинів для культової практики (перша ЛГБТ-синагога реформістського іудаїзму виникла на початку 1970-х рр. у США). Навіть в ортодоксальному іудаїзмі виникають жіночі молитовні групи «тфіла», навчальні групи та ешиви для жінок і т. ін.

Незважаючи на успіхи квір-теології (queer theology), її методологія й акценти досі залишаються малодослідженими з точки зору філософії та

релігієзнавства. Основний фактор, який відрізняє її від класичної теології та філософії, часто недооцінюється дослідниками. Це представляє квір-теологію ущербною для її критиків, неопрацьованою з точки зору її прихильників, а її аналіз неповноцінним із точки зору психологічної картини дискусій, які сьогодні відбуваються.

Для того, щоб дослідження протилежної позиції було методологічно неупередженим, а природна емоційна складова не виступала в якості основного лейтмотиву (що нерідко характеризує полеміку в публікаціях квір-теологів та їхніх опонентів), піддамо аналізу тільки достатність підстав тези про позитивне відношення до гомосексуалізму в Біблії. Саме через це метою представленої статті не виступає заперечення або підтримка гомосексуалізму, а лише аналіз методології підбору аргументації в захист основних положень квір-досліджень, що наявні на сьогоднішній день.

У філософії, богослов'ї та інших гуманітарних дисциплінах обґрунтування мають велике значення, як відомо. Те, як обґрунтовується те чи інше положення, характеризує його більше у порівнянні з іншими параметрами. Тому й очевидна необхідність відділити заперечення гомосексуалізму як явища від конкретної тези квір-дослідників про те, що Біблія, зокрема книги Рут та 1 і 2 Царств, містить у собі схвалення гомосексуальних відносин. Таким чином, у цій статті виноситься за дужки відношення до гомосексуалізму в цілому, щоби відповідь на це запитання не була представлена як відповідь на запитання про основи конкретних квір-теологічних побудов.

Конвергенція сучасних досліджень як зі сторони квір-теологів, так і зі сторони інших напрямів бібліїстики дозволила прийти до висновку, що в культурно-історичному контексті заборона гомосексуальних зв'язків у Торі була пов'язана з табу на оргіастичні священні ритуали сусідніх народів, під час яких передбачалися й одностатеві акти. Одним із перших таку інтерпретацію відстоював британський теолог Деррік Бейлі (Derrick Sh.

Bailey). Схожий напрям досліджень запропонували також такі автори як Джон Мак Нейл (John McNeill), Том Хорнер (Tom Horner), Джон Босуелл (John Boswell) та інші. Як найбільш популярні розглянемо два приклади твердження про гомосексуальний зв'язок Рути з Ноомі (книга Рут) і Давида з Йонафаном (1 та 2 Царств). Такі твердження представлені, зокрема, у таких публікаціях: Корні Блекмер (Corinne E. Blackmer) «Явище божественної одностатевої любові: спасіння Ноомі Рутюю» [533]; спільній книзі преп. Джеффа Майнера (Jeff Miner) і Джона Коннолі (John Connoley) «Діти вільні: перегляд біблійних доказів одностатевих відносин» [573]; статті Віталія Черноіваненка «Гомоеротичні мотиви в 1–2 Самуїла та літературний контекст: історія проблеми і сучасні дискусії» [486] та інших працях на цю тему.

Теологія як комплекс дисциплін має свої раціональні основи, тому, безумовно, запровадження нової інтерпретації Біблії або нової доктрини вимагає якісної аргументації, яку ми не знаходимо в апологіях біблійної гомосексуальності. Однак виразно простежуємо характерні сексистські й патерналістські кореляції, виправленням яких повноцінно займається сучасна квір-теологія. Ось, приміром, що пише Ненсі Вілсон: «Доказів того, що Біблія не засуджує гомосексуалізм, недостатньо. Геї та лесбійки повинні мати можливість проголосити: «Так, це “І наша історія теж!”». Коли ми прочитуємо біблійні історії крізь призму сьогоденного часу, то вони преображаються з новим змістом. А що якщо ми просто припустимо, що лесбійки і геї завжди були в Біблії?» [73]. Ця яскрава теза у наведеній цитаті імпліцитно містить у собі ту ж структуру сексистської й традиціоналістської свідомості, з якою і бореться. ЛГБТ потрібна не тільки і не стільки сексуальна свобода, скільки своя історія, Біблія, що діють у культурі як класичні патерни. Звідси і ревізіонізм, а не інновація, сакралізація і не деконструкція. Як і будь-яке право, *право* ЛГБТ постає *обов'язком* для інших соціальних груп. Таким чином, якби гомосексуалістів було б кількісно

більше, то вони в історії прагнули б до такого ж домінування. Зокрема, в просторі аналізу біблійних текстів як певної загальної території квір-теологи, можна порівняти, проявляють себе як загарбники і диктатори (тобто, так само як і їхні опоненти). Квір-інтерпретація класичних текстів не більше толерантна до протилежних смислів, ніж традиційні методи фундування свого культурного коду.

Розглянемо цю тотожність інтенцій і методів на невеликому прикладі. Домінуючим мотивом і ключовим питанням книги Рут, на думку Емілі МакЕйван (Emily McAvan), є питання про жіночу сексуальність [571]. На переконання Ілани Пардес (Ilana Pardes), книга Рут виражає одностатеве кохання в контексті «структур гетеросексизму і патріархальності». Ця історія зображає «найбільш інтимний вид відносин любові і вірності між особами однієї статі» [579, р. 115].

З метою обґрунтування цієї точки зору, Корні Блекмер наполягає, що «на івриті дієслово *dabaq* (cling – чіплятися, триматися, прилипати) має виразно сексуальні й романтичні значення» [9], і вона підтверджує це покликанням на Бут. 2,24, де згадане дієслово використовується для пояснення вічної вірності: «Покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане (*dabaq*) до жінки своєї, і стануть вони [двоє] одним тілом». Також згадується випадок із Діною та Сихемом у тій же біблійній книзі 34,2-3: «І побачив її Сихем, син Гамора хівейнина, начальника того краю, і взяв її, і лежав із нею, і збезчестив її. І пригорнулася (*dabaq*) душа його до Діни, дочки Якової, і покохав він дівчину, і говорив до серця дівочого».

На словниковій допустимості прочитання виразів у гомосексуальному ключі будується вся біблійна квір-аргументація. Однак, згідно з будь-яким словником івриту, сексуальна конотація далеко не перше зі значень сенсу слова *dabaq*. Найчастіше це дієслово означає «пере/слідувати» і «бути відданим» [406]. Словник О. Н. Штейнберга визначає значення дієслова דָּבַק (*dabaq*) як: приліпитися, приєднатися, наздоганяти, переслідувати [504, с.

96]. У тій же книзі Буття 19,19 це дієслово перекладається як «спіймав» у значенні «наздогнав», а у 31,23 за його допомогою описується переслідування кривдника: «І взяв він з собою братів своїх, і гнався [רדף] за ним дорогою семи день, та й догнав [דבק] його на горі Гілеядській».

Важливо, що у тій же книзі Рут, 2 гл, 8 і 21 віршах, Боаз звертається до Рут: «Ото чуєш, дочко моя, не ходи збирати на іншому полі, і не йди звідси, і так пристань (*dabaq*) до моїх дівчат» (івр: נַעֲרָתַי: עִם־ תְּדַבְּקִין וְכֹה מֵנָה; англ: stay close to my servants). А далі у 23 вірші це повторюється: «І вона пристала до Боазових служниць, щоб збирати аж до закінчення жнив ячменю та жнив пшениці» (івр: בָּעַזְּ בְּנַעֲרֹת וַתְּדַבֵּק).

У книзі Ісуса Навина 22, 5 євреям заповідано: «Тільки дуже пильнуйте виконувати (*dabaq*) заповідь та Закона, що наказав був вам Мойсей, раб Господній». У 23,8 сказано: «ви будете горнутися (*dabaq*) тільки до Господа, Бога вашого, як робили ви аж до цього дня». В 1 книзі Царств 14,22 це дієслово використано у значенні «триматися поруч»: «почувши, що Філістимляни побігли, також пристали (*dabaq*) до своїх у бою» (івр: נָסוּ וַתְּדַבְּקוּ אֲחֵיהֶם). У 31,2 дієслово *dabaq* означає «переслідувати» (івр: אָתָּה פְּלִשְׁתִּים וַתְּדַבְּקוּ).

Таким чином, слово *dabaq* може мати сексуальну конотацію тільки в третьому своєму значенні. Те ж саме можна сказати і про вживання староеврейського слова *hesed*, до якого також апелює К. Блекмер та яке означає любов як милосердя і доброту.

У герменевтиці багатозначність слів – стандартне явище. У таких випадках все вирішує контекст. Отож, у контексті книги Рут автор на тлі анархії, яка існувала в період суддів, вводить проблему занепаду національної ідентичності. Рут через гіюр виявляється героїнею єврейської нації і водночас праматір'ю царя Давида. Це – сага про відданість національному шляху, яка не залишиться без нагороди від Бога. Ноомі підкреслено стара, вона заохочує Рут йти до представника єврейського

етносу – Боаза. Тут ключові вірші такі: «Народ твій буде мій народ, а Бог твій мій Бог» (1,16); «І він сказав: Хто ти? А вона відказала: Я невільниця твоя Рут. Простягни ж крило над своєю невільницею, бо ти мій родич» (3,9); «Народився син для Ноомі! І назвали ім'я йому: Овед. А він батько Єссея, Давидового батька» (4,17). Така основна лінія оповіді книги Рут, що не припускає вичитування та інтерпретацій у ній якихось додаткових смислів.

Такі автори як К. Блекмер, Дж. Майнер, Дж. Коннолі й Р. Алперт звертають увагу на контраст між палким ставленням Рут до Ноомі та її безбарвним ставленням до Боаза. Ця деталь також пояснюється самою метою написання книги. Відданість Рут підкреслює перевагу єврейства та його релігії. У центрі оповіді книги вміщено вірність стратегічного вибору Рут на користь євреїв. Любов до Ноомі традиційно читається в цьому контексті як відданість Рут єврейському шляху.

У структурі аргументації вищезазначених авторів повністю відсутній поворотний аргумент, який змушував би нас шукати альтернативні шляхи пояснення головної ідеї книги Рут. Фемен- і квір-теологи підкреслюють, що при третьому значенні позначених слів можна цілком припустити лесбійський зв'язок у відносинах Рут і Ноомі, але головна обставина, яка робить перше значення тексту незадовільним у системі квір-прочитання, просто відсутня та не пояснена.

Ребекка Альперт у своїй революційній книзі «Як хліб на тарілці Седеру» пише: «Треба подивуватися тому факту, що слова [сексистського дискурсу – В.Р.], написані більше трьох тисяч років тому, все ще здійснюють настільки сильний ефект на наше життя. Слова сильні. Зараз саме час створити слова, які змінять наше життя і додадуть нове значення нашому існуванню у якості лесбійок і закличуть інших євреїв йти з нами до цієї мети» [528, р. 44]. У цьому прагненні дати словам іншу інтерпретацію автору бачиться революційний метод зміни світогляду сучасників. З цією методологією можна було б погодитися, якби мова йшла саме про сучасні тексти. Але коли

ми торкаємося текстів інших епох і культур, то ця реінтерпретація породжує тільки штучну інтерполяцію сучасних ідей (нехай навіть і найкращих) у давній текст. Світоглядний каркас утверджується не тими чи іншими словами тексту, а аксіомами культури, які й надають їм відповідного смислу. Тому сам метод, який обрали квір-теологи – тлумачення окремих слів і виразів у гомосексуалістському ключі, – помилковий, тому що він не враховує того, що зміст текстів не можна відривати від фундаментальних положень парадигми, в якій вони створювалися.

Основним аргументом проти такого підходу в аналізі стародавнього тексту є його штучний відрив від культури періоду створення і популяризації біблійних книг Рут і 1-2 Царств. В цілому ТаНаХ приголомшливо байдужий до інтересів жіночої сексуальності. На цьому тлі твердження, що книга Рут є романтичною апологією жіночого гомосексуалізму, видається малоімовірним.

Наведемо ще один приклад, котрий яскраво характеризує фундаментальні основи культури і, зокрема, ставлення до сексуальних переживань жінок. У Книзі Повторення Закону 22,13-19 незаймана дівчина розглядається як власність її батька, якому наказується відшкодувати збиток грошима в разі завдання їй образ її ж нареченим. І далі: «вона буде йому за жінку, він не зможе відпустити її по всі свої дні». З точки зору сучасної культури, це покарання чоловіка ще більше карає і без того нещасну дівчину. І далі читаємо: «Коли хто спіткає дівчину, що не була заручена, і схопить її, і ляже з нею, і застануть їх, то той чоловік, що лежав із нею, дасть батькові тієї дівчини п'ятдесят шеклів срібла, і вона стане йому за жінку, за те, що збезчестив її, не зможе він відпустити її по всі свої дні» (Втор. 22,28-29). Таким чином, насильник відшкодовує збиток 50 шеклів батькові, а про сексуальні інтереси невинно згвалтованої закон і не передбачає потурбуватися. Навпаки, пропонується бути його дружиною без можливості

анулювання цього подружжя. Як відомо, жінка тих епох ще не була суб'єктом права.

Ми можемо по-різному ставитися до пригнічення людей нетрадиційної сексуальної орієнтації в іудейській історії і байдужості до традиційної орієнтації єврейських жінок, але методологічно невірно виявляти гомосексуальність у священному тексті ізольовано від культури, яка цей текст створила, зберігала і популяризувала. Книга Рут не була інтерпольованою в іудейський кодекс ззовні, так, щоб можна було говорити про те, що іудаїзм не розгледів підтексту, який розкрили сьгоднішні дослідники.

Однозначне засудження гомосексуальності в культурі X століття до н.е., коли була написана книга Рут, і таке ж ставлення до цього в наступні епохи роблять пропозицію квір-дослідників користуватися третім значенням слів *dabaq* і *hesed* таким, що суперечить здоровому глузду. Це все одно, наприклад, якби у творах Мохаммеда «виявити» відкритий заклик до матріархату або тієї ж гомосексуальності. Треба думати, що євреї X століття до н.е. і наступних століть були набагато ближче до розуміння слів і виразів тексту, який створила їхня культура, ніж покоління 1960-х. Не можна в аналізі тексту не враховувати того, що при широкій розбіжності думок із різних теологічних і екзегетичних питань ніхто з єврейських рабинів, філософів, письменників і мудреців наступних трьох тисячоліть не бачив у відносинах Рут і Ноомі лесбійської саги. Цей фактор не може бути обійдений тільки тією обставиною, що при сучасному (з середини XX століття) погляді на книгу Рут вона може бути прочитана амбівалентно через вичитування в тексті сексуальної конотації слів *dabaq* і *hesed*.

З огляду на досить пізній період канонізації й остаточної редакції тексту (в ньому присутні текстологічні анахронізми), при наявності в ньому гомосексуальних мотивів, він був би відредагований або замінений подальшими редакторами і переписувачами.

Усвідомлюючи вразливість ідеї інтерполяції гомосексуальних сенсів у давні сакральні тексти, Олена Нікіфорова пише: «Схожа лесбійська інтерпретація відносин Рути й Ноомі, безумовно, не претендує на повну історичну достовірність, але може бути розглянута як один зі шляхів включення лесбійок у сучасне єврейське суспільство шляхом канонічного тексту» [271, с. 30]. Така відкритість намірів виявляє мету біблійного ревізіонізму не як метод дослідження історичної достовірності, а як спосіб соціалізації єврейських лесбійок. Саме через це перенесення методологія квір-досліджень втрачає свій філософський і теологічний аспекти, змушуючи приписувати Біблії значно більш пізні ідеї ЛГБТ. Таке ідеологічне додавання у текст схвалення гомосексуальності має лише опосередкований зв'язок з ісагогікою давніх текстів. У прямому значенні це – внесення власних світоглядних установок в аналізований текст та епоху.

Таким же шляхом примату світогляду над текстом представлений у методі альтернативної інтерпретації слів та виразів в аналізі взаємовідносин Йонатана та Давида в біблійних книгах Самуїла. Наприклад, Віталій Черноіваненко у своїй статті в контексті літературної традиції Давнього Близького Сходу звертається «до схожих топосів у літературному спадку Давнього Близького Сходу. Існування схожих топосів було помічено достатньо давно; воно дає підставу стверджувати про можливий вплив давньомесопотамської та давньоєгипетської культур на Біблію» [5, с. 63-64]. Автор наводить багато паралелей мови опису в епосах інших народів тих епох із певними виразами у біблійній традиції. Віднаходить паралелі в описі відносин Гільгамеша та Енкіду в «Епосі про Гільгамеша» в аналогічній побудові таких фраз як: «Йонатанова душа зв'язалася з душею Давидовою, і полюбив його Йонатан, як душу свою» (1 Сам. 18,1); «І Йонатан далі присягався Давидові в своїй любові до нього, бо він покохав його, як свою душу» (20,17); «Йонатан, син Саулів, дуже кохав Давида» (19,1).

В.В.Черноіваненко звертає увагу на дієслово «хафец» (חָפַע) як таке, що неоднозначно означає сексуальну пристрасть. Але і ця лексема має декілька смислів, що не обов'язково пов'язані з сексуальністю людини: бути прихильним, відчувати необхідність, бажати душевно [504, с. 152-153]. Таким чином, це дієслово першим своїм значенням вказує на бажання і прагнення до чого-небудь поза контекстом сексуальності. Це те, що в звичайній мові називають чоловічою / жіночого дружбою, а в квірттермінології – гомосоціальністю. Мовою античності дружба часто описувалася в тих же термінах і метафорах, як і сексуальність.

«Про інтимне ж відношення Давида до Йонатана яскраво і практично недвозначно говориться в 2 Сам 1:26, коли Давид уже тужить за загиблими Саулом і Йонатаном, оплакуючи останнього, зокрема, такими словами: «Сумую за тобою, брате мій Йонатане; ти був дуже дорогий для мене; любов твоя була для мене вищою від любові жіночої». При всьому цьому в зазначених біблійних книгах згадуються дружини Давида (принаймні, вісім таких, та ще дружини і наложниці, яких він взяв у Єрусалимі, див. 2 Сам. 5:13). Дружини і наложниці Йонатана не згадуються, проте говориться, що у нього був син (2 Сам. 4:4). Цього самого сина, згідно 2 Сам. 9:11, Давид загалом бере на піклування. На підставі цих фактів і сказаного вище ми можемо допустити швидше бісексуальність, ніж гомосексуальність описуваних персонажів, вважаючи, що їх відносини мали гомоеротичний характер», – пише В. Черноіваненко [486, с. 73]. Таку ж точку зору відстоюють Дж.Майнер і Дж.Коннолі [573, р. 36]. С.Аккерман вважає цю історію «апологетикою [гомо] еротики» [525, р. 221].

На наш погляд, метод аналізу, який обрали ці автори, обмежений здатністю фіксувати вплив лише на мову опису близьких відносин персонажів оповіді 1 і 2 книг Царств, через встановлення літературних паралелей, безвідносно до того, щоб при цьому малася на увазі сексуальна практика. Той же характер виразів яскраво сексуальних за формою

встановлюється і в стосунках з богами у давніх народів Сходу і з Богом Ізраїлю (Осія 1-3гл.; Єз, 16гл. та ін.).

Відзначимо, що при загальному релігійно-культурному неприйнятті гомосексуалізму в Давньому Ізраїлі такого роду зв'язок Давида з Йонатаном міг би сильно скомпрометувати Давида. А от книги Самуїла, навпаки, написані в його підтримку.

Постає логічне запитання, який же контекст і задум введення сюжетної лінії Давид-Йонатан? У книгах Самуїла (1 і 2 Царств) описується обрання царя-помазаника і хвороблива зміна помазаника Саула та Давида. Треба було подати аргументи на користь легального спадкоємства царської влади від Саула до Давида. Фактично Давид незаконно сів на трон царя Саула. Проголошення Давида царем породило значне хвилювання, невдоволення, сутички і т. ін. Давид очолив сепаратне царство Іудеї, що означало оголошення громадянської війни проти Ізраїлю, царем якого був проголошений один із синів Саула (2 Цар. 2,10). Міжособна боротьба тривала два роки і завершилася перемогою Давида військовою силою (2Цар. 3,1). Щоб відбілити репутацію «Давидового дому» хтось (авторство приписується Самуїлові) пише в підтримку претензій Давида 1 і 2 книгу Царств, де вибудовує оповідь виключно на підтримку Давида. Він розповідає про сварку пророка Самуїла з Саулом (котра була цілком формальною і спровокованою самим Самуїлом), виставляє Саула заздрисним і навіть Богу приписує каяття: «І більше не бачив Самуїл Саула аж до дня його смерти, та Самуїл сумував за Саулом. А Господь жалкував, що настановив був Саула царем над Ізраїлем» (1 Сам. 15, 35). Автор розповідає про граничну непорочність і синівську відданість Давида цареві Саулу, водночас принижується обраність Саула як щось абсурдне і вимушене збоку Бога. Давид також оплакував вбивство царя і т.д. Автору важливо було довести, що «Давид у своїх спробах об'єднати одноплемінників не несе відповідальності за смерть Саула та його сім'ї» [577, р. 15].

У цьому ключі описується щира дружба Давида з сином Саула Йонатаном. Як і всі інші прояви лояльності до дому Саула, ця оповідь подана в посиленних фарбах та патетиці. Звідси й необхідність всієї лінії опису дружби Давида та Йонатана тісно пов'язана з фразеологією та риторикою оповіді про їхні стосунки.

Можна погодитися із Сюзан Аккерман (Susan Ackerman) у тому, що лексичні форми, які використовуються в описі відносин Йонатана й Давида, можуть бути класифіковані як мова високої еротики [525, р. 164]. Н Проте самі ці мовні штампи не дають підстав припускати гомоеротичну перевагу Йонатана у порівнянні з жінками (2 Цар. 1,26). Базуючись лише на запозиченнях літературних кліше і «топосів, ми не можемо однозначно стверджувати ні те, що в 1-2 Сам. гомосексуальні відносини мали місце, ні зворотне» [486, с. 72]. Ось саме такі межі «текстуально-літературного підходу» В.В.Черноіваненка та інших квір-інтерпретаторів Біблії.

Як було показано вище, методологія, обрана сучасною квір-теологією для надання своїм світоглядним тезам біблійного обґрунтування, не має достатніх підстав, як і сама спроба реінтерпретації текстів Писання на користь схвалення гомосексуальності. На нашу думку, для того, щоб бути віруючим геєм чи лесбійкою, не обов'язково робити штучні спроби адаптувати всю історію людської писемності під тезу про нормативність одностатевої любові. І якщо іудаїзм та християнство до ХХ століття були однозначно проти цього, то немає необхідності змінювати цей історичний параметр будь-що-будь. Більш того, виявлення імпліцитних мотивів квір-біблеїзму девальвує їх наукову цінність, розкриває внутрішній конфлікт зі своєю сексуальністю, яка в різному ступені властива загалом всім сексуальним орієнтаціям.

Отже, проаналізований метод аналізу й виявлення тотожності бінарних опозицій не/історичність, множинність-маргінальність, сакральність-секулярність тощо міг би стати відправною точкою вивільнення квір-теології

від моделі боротьби за кількісне й культурне домінування як предикат їхніх опонентів. В іншому випадку, філософський аналіз queer-теологічних побудов імпліцитно виявляє в них чимало тез, які вони ж спростовують.

2.7.2 Світогляд та генеза наукової евристики

Іншим прикладом співвідношення наукової методології і світогляду є природа наукового відкриття. У цьому співвідношенні важливим є аналіз різних поглядів на генезис еврики і наукового осяяння в контексті світоглядних передумов. Опис взаємодії свідомості з метафізичними аспектами буття може бути виконано в чисто фізикалістськи дискурсі. Проте, творче осяяння і релігійне переживання з інтроспективної точки зору є спорідненими станами і завжди мають нуминозного характер. В цілому світоглядні передумови розуміння природи евристичного наукового відкриття можна розділити на чотири типи:

- 1) Боги, демони, духи волюнтаристськи відкривають знання.
- 2) Відкриття є наслідок духовної вправи в пізнанні світу, винагороджене Богом.
- 3) Відкриття є взаємодія півкуль мозку в операції по співвідношенню попередньої суми знань з новими даними.
- 4) Зв'язаність в природі духовного, психічного і фізичного уможливорює евристичне пізнання метафізики фізичних процесів.

Усі ці типи розуміння співіснують паралельно і не мають єдиної платформи для психологічного аналізу феномена наукової еврики.

Перша точка зору належить давньо-міфологічній картині світу, середньовічному язичництву. В якійсь мірі, деякі елементи цього виміру феномену наукової еврики збережені в сучасних окультних і «езотеричних» уявленнях.

Друга точка зору поділялася з самого зародження науки, якщо вважати народженням науки народження наукового методу Миколою Коперником,

Галілео Галілеєм і Френсісом Беконем. Праця вченого пов'язана з аскезою, науковою завзятістю і осяянням. Джон Брук у своїй книзі «Наука і релігія» цю логіку відкриття описував так: «Внаслідок того, що самий акт пізнання пов'язаний з божественною милістю і осяянням, а не є плодом однієї лише праці, момент підпорядкування тут безумовно присутній» [57, с. 57]. Ця модель за своєю структурою повторює чернечу практику спілкування з Богом. Вчений пізнього Відродження Парацельс († 1541) прямо називав Бога причиною відкриття. Християнський апологет другого століття Афінагор, вважав неможливим досягнути початок всесвіту без сприяння з боку Бога. Климент Олександрійський (початок III століття) пише: «Писання загальним ім'ям мудрість називає взагалі всі світські науки і мистецтва, і таких безліч, бо прикладами їх є все, до чого людина дійшла своїм розумом. Однак будь-яке знання і вміння походить від Бога» [180, с. 90].

Взаємодія психології та релігії обговорюється аналітичною психологією в особі М.-Л. фон Франца, В. Паулі, Р. Нолла, Дж. Хіллмана та інших. У психології Ж. Адамаром підіймається проблема інтуїтивного знання, аналізується взаємозв'язок психології релігії В. Еротіч і Д.А. Авдеев досліджують цей аспект в сучасній психології та психотерапії. Знамениті фізики А. Ейнштейн, В. Гейзенберг і ін. пов'язували наукову інтуїцію з пантеїзмом. Ф. Франк, А. Пікок, М. Хеллер і Л.А. Маркова здійснюють спроби визначити взаємовідносини інтуїції і систем знання в площині філософії. Однак до цього часу немає досліджень співвідношення психології наукового відкриття, поза філософського дискурсу.

Науково-дослідна практика для вчених 15-17 століть була в їхній свідомості аскетичною вправою в богопізнанні за допомогою вивчення створеної Богом природи. Саме так це розумів революціонер астрономії, католицький канонік Микола Коперник († 1543). «Пізнавати великі діла Божі, осягати Його премудрість, велич і силу, торкатися до чудес встановлених Їм законів, – писав він, – все це, безсумнівно, богоугодні

способи поклоніння Всевишньому, Якому невігластво не може бути приємніше знання» [20, с. 83]. Його ідейний наступник Йоганн Кеплер († 1630) писав: «Я хотів бути служителем Бога і багато працював для того, щоб стати їм; і ось, нарешті, я став славити Бога моїми роботами по астрономії ... Я показав людям, які будуть читати цю книгу, славу Твоїх справ; у всякому разі, в тій мірі, в якій мій обмежений розум зміг досягнути щось від Твого безмежної величі» [20, с. 85]. Не менш знаменитий Галілео Галілей († 1642) порівнював заняття наукою з богослужбовим (в той час) читанням Святого Письма: «Природа, без сумніву, є Друга Книга Бога, від якої ми не повинні відмовлятися, але яку ми зобов'язані читати» [503, с. 57]. Ісаак Ньютон († 1727) у листуванні з проповідником Бейтлі зауважує: «Коли я створював Трактат, я весь час мав на увазі такі принципи, які прийнятні для віруючої людини, і ніщо не може порадувати мене більше, ніж упевнитися в такій їх придатності» [400, с. 103].

У ХХ столітті А. Ейнштейн характеризував момент відкриття їм теорії відносності як релігійне переживання. Досвід нуминозного, це не досвід пізнання Бога, але божественного. Для А. Ейнштейна божественне залишилося середнього роду як безлике «Воно». «У своїй боротьбі за етичне добро, – писав він, – вчителі від релігії повинні мати мужність відмовитися від доктрини Бога як особистості, тобто відмовитися від цього джерела страху і надії, який в минулому дав таку всеосяжну владу в руки служителів церкви» [507, с.131]. Німецький фізик Вернер Гейзенберг на подив слухачів прочитав в 1955/56 роках цикл лекцій «Філософія і наука», яка розглядала природну теологію як загальну підставу. Він доводив, що в основі сучасної картини світу лежить давня пантеїстичним філософія Платона. Цікаві його паралелі і відгомони квантової теорії в діалозі Платона «Тімей» [88, с. 122]. В. Гейзенберг також як і Ейнштейн заперечував ідею особистісного Бога і протиставляв їй ідею входження в безособистісний світ як у живу істоту. У його діалозі з В. Паулі це виражене найбільш точно: «– Чи віруєш ти в

особистісного Бога? Я, звичайно, розумію, що такому питанню важко надати ясний сенс, але спрямованість питання все ж зрозуміла. – А чи можна мені сформулювати це питання інакше? – відповідав я. – Наприклад, так: чи можеш ти, або чи можна взагалі ставитися до центрального порядку речей або подій так безпосередньо, вступати з ним в такий глибокий зв'язок, в який можна вступати з душею іншої людини? Я навмисне беру тут це таке важке для тлумачення слово «душа», щоб ти зрозумів мене правильно. Якщо ти запитаєш таким ось чином, я відповім «так». І я міг би, оскільки справа не йде тут про мої особисті переживання, згадати знаменитий текст, який завжди носив з собою Паскаль і який він почав словом «вогонь» [294, с. 327-328]. Але цей текст не був би справедливий по відношенню до мене» [88, с. 195]. Тут з одного боку Гейзенберг виступає прихильником живого спілкування з «центральним порядком речей», а з іншого – така взаємодія не повинно йти по шляху Блеза Паскаля, тобто спілкування з Богом Авраама, Ісаака та Якова. Ця двоїстість ставлення до нуминозного ставить і епістемологічну дилему. Гейзенберг з побоювання впасти в ілюзію, рішуче вилучає з релігії суб'єктивний початок. Але в той же час він упевнено каже, що «той, хто брав участь в діонісійських містеріях, міг реально зустріти Бога» [72, с. 411]. Таким чином, наука і відкриття в викладі ранніх квантових фізиків як акт взаємодії з чарами світу, а не розвіювання його чарів, як це мислилося в науковій традиції 16-17 століть.

Головне питання, яке ми ставимо сформульоване в книзі «Новий розум короля» фізика і математика Роджера Пенроуза: «Я повинен якось прокоментувати ті раптові спалахи осяяння, які ми називаємо натхненням. Звідки беруться всі ці думки і образи?» [296, с. 358]. Він аналізує психологічні умови досліджень А. Пуанкаре «функцій Фукса», і його «вражає ... раптовість появи такої складної і глибокої ідеї в свідомості Пуанкаре, яке в той момент було зайнято зовсім іншим» [там же]. А саме – участю в геологічній експедиції. Р. Пенроуз проводить порівняння свого

моменту відкриття наукової ідеї з переживаннями А. Пуанкаре і знаходить важливий загальний момент в тому, що «відчуття, коли шукане рішення виникає при таких умовах подібно до спалаху» [там же, с. 359]. Він зазначає і емоційний фактор «душевного підйому» [там же, с. 360]. В цілому для Р. Пенроуза наукове відкриття є переживання трансцендентального в науковому пізнанні. Він резюмує своє дослідження тим, що його власне осяння думкою і акт відкриття ідей іншими вченими (А. Ейнштейном, Ф. Гальтон, Ж. Адамаром і ін.) Спочатку має невербальний характер. У його термінології «правопівкульний» [там же, с. 362-364]. Для Пенроуза зрозуміла паралель із зіткненням зі світом платонівських ідей в момент наукового відкриття. Він пише: «Як виходить, що математичні ідеї можуть передаватися подібним чином? Особисто мені видається, що всякий раз, коли розум осягає математичну ідею, він вступає зі світом математичних понять Платона... Коли людина «бачить» математичну істину, його свідомість пробивається в цей світ ідей і встановлює з ним короткочасний прямий контакт» [там же, с. 266]. Демонологія як і інші епістемологічні фактори Платона залишається поза рамками дослідження.

Як же реципієнт розпізнає в деякій евристичній екстатіці її достовірність? У Р. Пенроуза в якості критерію виступає естетика: «У мене складається враження, що тверда впевненість у правильності ідей, що приходять в голову в момент прозріння дуже тісно пов'язана з естетичними якостями. Гарна ідея має більше шансів бути правильною, ніж ідея нескладна» [там же, с. 360]. Тут ми можемо згадати Поля Дірака, якому саме почуття прекрасного дозволило передбачити рівняння електрона. Красу, як критерій істинності всерйоз пропонував філософ В.С. Соловйов («Абсолютне здійснює благо через істину у красі») і приблизно в ті ж роки рішуче заперечував Ф.В. Ніцше [277].

Широке застосування в науковій епістемології отримала популярна з початку ХХ століття теорія несвідомого З. Фрейда. З неї, як з хаотичного

невідомого потенціалу не випадковим чином викидається в свідомість та чи інша ідея, судима тільки таким же напівнесвідомим естетичним почуттям: «Навряд чи несвідоме підкидає нам ідеї випадковим чином. Повинен існувати потужний механізм відбору, який дозволяв «турбувати» свідомість тільки тим ідеям, у яких «є шанс» [296, с. 361]. Г.Г. Малинецький також відносить естетизм до інтуїтивних категорій наукового відкриття: «Не формалізм, а інтуїція багато в чому визначає розвиток математики. «Глибина», «оригінальність», «краса», «відповідність реаліям нашого світу» – такі інтуїтивні або «експериментальні» критерії доводиться відносити до найсуворіших математичних результатів» [там же, с. 9]. Епістемологія духовних практик, наприклад християнства, проявляє велику строгість і скептицизм. «Чи будь-якій душі людській властиво бачити Красу?» [153, с. 10], – запитує Юстин Філософ.

У фізикалістській перспективі розгляд генези еврики і наукового відкриття зводиться до аналізу фізики головного мозку. Він розглядається як єдине джерело наукового відкриття людини. Виділяють специфіку функціональної діяльності кожної з її півкуль. У людини (на відміну від тварин) спостерігається асиметрія функцій двох півкуль. Ця функціональна асиметрія «є основою психічної діяльності людини, можливо, морфофункціонально закріпленої з часів неандертальців» [17, с. 4-5]. Функціональна асиметрія виражена в тому, що ліва півкуля займає переважне становище по відношенню до правої півкулі. Науковий стиль мислення і логіка, відноситься до лівої півкулі, а творчі моменти дослідники відносять до правої півкулі. Дослідження мезоамериканських зразків показали, що «зміщений профіль асиметрії присутній приблизно у половини» [131, с. 20]. Вчені цього напрямку фіксують механізми «зміщення функціонального профілю асиметрії вправо» у зв'язку зі стресами і творчими зусиллями [там же, с. 125-126]. Доктор біологічних наук Б.Ф.Сергеев пише: «Щоб творчо осмислити проблему, одного логічного апарату недостатньо. Необхідна

інтуїція, а це найважливіша функція правої півкулі. Ліва півкуля виділяє в кожній проблемі найважливіші, ключові моменти, але якщо для її вирішення їх недостатньо, воно безсиле. Права півкуля схоплює проблему в цілому. Вона легко утворює різні асоціації та з великою швидкістю здійснює їх перебір. Це допомагає правій півкулі розібратися в ситуації і висловити гіпотезу, сформулювати ідею, нехай навіть божевільну, але часто нестандартну і нерідко правильну ... Осяяння, яке може до нас прийти й уві сні, і коли наш мозок зайнятий зовсім іншою роботою, – результат творчості правої півкулі» [382, с. 190-191]. Таким чином, всі прозріння, що класифікуються як інтуїтивні, фізикалістський підхід локалізує в правій півкулі. З тою самою півкулею вчені-фізикалісти пов'язують і релігійний досвід людини. Це, перш за все, роботи Діка Свааба [587], Метью Алпер [527] та ін. Релігійні переживання відносяться до групи «змінених станів свідомості» (ЗСС). Відомі дослідження зв'язують виникнення ЗСС з правополівкульною діяльністю головного мозку [269, с. 69-70]. Інші дослідники, такі як Т.А. Доброхотова також визначають витік релігійності людини в правій півкулі головного мозку [120].

Резюмуючи цей напрям досліджень, ми робимо висновок про те, що творче осяяння і релігійне переживання мають загальне фізіологічне джерело і є спорідненими станами. Це, в свою чергу породжує інші проблеми в епістемології наукового відкриття: «Матеріалізм перемістив місце командного пункту в резиденцію до «Природи», втім, так само, не відкривши механізму здійснення зв'язку з цим, але залишивши відкритими двері для пізнання сутності цього явища і позбавивши його оціночної емоційності» [131, с. 125].

Психоаналіз постулює і фіксує певний зв'язок між свідомістю людини в момент наукового відкриття і його несвідомим пластом психіки. Це часто породжує поле для спекуляцій на співвідношенні причини і слідства, меншого і більшого. На думку К.Г.Юнга, наукові «ідеї зобов'язані

походженням чомусь величнішому, ніж окрема людина. Не ми їх робимо, а, навпаки, ми зроблені ними» [518, с. 61]. Аналітична психологія підставою еврики і сполучною ланкою між глибинами психіки і свідомістю вважає діючу силу архетипу, відчутно впливаючи на людину нуминозно [291, с. 12, 16, 34 і ін., див. також: 186, с. 174-175]. Психологи по-різному характеризують вплив архетипів на свідомість. У момент свого накладення на его архетип вводить вченого в стан подиву (Д.Ф.Араго) [207, с. 220], осяяння (М.Фарадей) [там само, с. 224], натхнення, ейфорії або і неординарною легкості (Г.Гельмгольц) [там же, с. 223], ясної простоти (А.Ейнштейн) [88, с. 77-78], вже згадуваного нами «душевного підйому» (Р.Пенроуз), емоційного стресу (Н.Тесла) [419, с. 10]. Як і в релігійних аналогах (осаяння, богоявлення, просвітлення) евристичний стан вселяє трепіт і навіть страх перед божевіллям (І.М.Сеченов) [207, с. 226]. Вплив архітипічної сили уподібнюється «блиску сяючої блискавки» (К.Ф. Гаусс) удару блискавки (П.А.Кропоткін), або більш точно – впливу гальванічного струму (Р.Гамільтон), блиску сонячного променя (І.Кеплер) [там само, с. 223] тощо. Непойменований у лінгвістичній системі координат стан відкриття створює поле для усвідомлення (спочатку невербального, потім насилу вербалізованого, якщо це не «ясна простота» Ейнштейна) наукової або релігійної ідеї, яка є немов «раптом» необумовлена жодною з попередніх посилок. У цей момент, за свідченням вищеперелічених вчених і мислителів, вона здається мимовільною (А.Пуанкаре наполягає на тому, що вона такою і є).

Важливою характеристикою як наукової, так і релігійної евристики є авторське почуття мислителя, точніше – відчуття відсутності власного авторства. Як відзначає багато вчених, цей момент народжує здивування з приводу генезису виникшої в його свідомості ідеї (М.Фарадей), вчений може рішуче відмовляти собі в авторстві, сприймати її як прийдешню ззовні (І.М.Сеченов), або поетично відчувати себе «автоматом космічних сил»

(Н.Тесла) [419, с. 5]. Нерідкі свідоща вчених мужів про новизну і невимовність пережитого стану (Ю.Майер). Евристичний афект впливає не тільки на стан бадьорості свідомості, але, як відомо, і на стан сновидіння (Д.Менделєєв, І.І.Померанцев) [207, с. 225-226].

Підсумовуючи всесвітній досвід наукового екстазу, ми можемо фіксувати єдність інтелектуального і емоційної творчості, яку неможливо розплести. Відомий дослідник психології наукового відкриття, математик Жак Адамар зауважує, що «той факт, що емоційний елемент є суттєвою частиною відкриття або винаходу, більш ніж очевидний, і багато мислителів це підтверджували» [3, с. 33].

За даними такого напрямку як глибинна психологія, фундаментальні знання, які мають відношення до прикордонних категорій між метафізикою і наукою, наділені архетиповим походженням. «Великі відкриття, – пише Марія-Луїза фон Франц, – завжди приписувалися божественним силам або божественному чуду, причому не тільки з утилітарних мотивів, так як було відомо, що за своєю природою великі відкриття пов'язані з імпульсами, що виходять із несвідомого. Більшість сучасних великих творінь науки і мистецтва зобов'язані своєю появою сновидінням і інстинктивним імпульсам» [453, с. 68]. Дослідження лауреата Нобелівської премії з фізики Вольфганга Паулі «Вплив архетипових уявлень на формування природничо-наукових теорій у Кеплера» уважно розглядає роль символіки архетипів у сфері наукових знань. Наприклад, вчений-фізик М.Фірц обґрунтував тезу про те, що «відкриття Галілеєм закону інерції сталося не на основі досвіду, а завдяки раніше закріпленому переконанню Галілея в тому, що ідеальний рух, яким природним чином рухаються тіла, являє собою круговий рух. Галілей був буквально одержимий цією думкою; він просто проігнорував відкриття Кеплером еліптичної форми руху планет!» [508, с. 200].

Сутність архетипу від людини прихована, вона поміщена К.Г.Юнгом у принципово непізнаване ядро. Архетипи, за визначенням автора, є підстави

душі, вони «являють собою системи установок, які є одночасно і образами і емоціями ... По суті, вони є, якщо можна так висловитися, хтонічною частиною душі, тобто тією її частиною, через яку душа пов'язана з природою або, принаймні, в якій зв'язок душі з землею і світом найбільш помітний» [518, с. 136]. В межах цієї психологічної картини психіка виявляється матерією для виявлення впливу архетипічної сили. Сприймається дія архетипів як дія живого розумного духу на свідомість людини. Ці паралелі проводить сам К. Юнг. У нього є й інше ім'я цього психічного феномену – Деймон. У біографії К. Юнга значущим моментом є подія зустрічі і спілкування з ними [280, с. 179-185]. Як і в історії з Сократом, Деймонам Юнга траплялося служити йому порадиниками. «Відкриваючи двері для внутрішніх голосів, ми впускаємо сили мороку, деймонів античної релігії, політеїзму і ересі», – відверто писав Юнг [473, с. 79]. Його учень і послідовник Джеймс Хіллман проводить пряму паралель з демонами християнського вчення [там само, с. 68]. Для К. Юнга це було просто формою зіткнення з Натхненням як особистістю. Ця модель усвідомлення дозволяла суб'єкту залишати елемент апперцепції незавершеним. Він пише: «Коли я стикаюся з чимось найсильнішим, непереборним, складність полягає в наступному: ми маємо звичку обмислювати ці проблеми до повної ясності, до «двічі два – чотири». Але на практиці так не виходить, ми не приходимо до такого важливого рішення. І бажати цього було б помилкою» [517, с. 105]. Таке розуміння одкровення близько до герметичної філософії [118]. З інтелектуальних позицій Дж. Хілмана, відмінність між богами і деймонами «носить характер діакріза психологічного» [473, с. 94].

Не менш яскраво виражений ідейний імпульс внеморального (індиферентного) потойбіччя в процесуальній психології. Цей напрямок психології акцентує увагу на відкритості свідомості людини світу. Історично «свідомість все ще не є повністю інтегрованою єдністю, – пише К. Г. Юнг, – а є скоріше чимось здатним до необмеженого розширення ... Тому не

залишається нічого кращого, ніж мислити собі свідомість «Я» як оточене безліччю малих светимостей» [519, с. 221]. Засновник процесуальної психології Арнольд Мінделл у своєму розвитку принципу нелокальності усвідомлення приходять до того, що всесвіт подає свідомості імпульси і сигнали, які підштовхують людину до скоєння тих чи інших важливих для нього вчинків. «Ми відчуваємо спонукання рухатися в певному напрямку навіть перш, ніж точно знаємо чому» [259, с. 28]. Завдання людини в цій антропології – зосередитися на внутрішньому імпульсі, що має зовнішнє походження. Підхід, запропонований А. Мінделлом, вводить інтенціальність у знання, яке розкривається, як об'єкт: «Безпосередньо перед тим, як ви чим-небудь зацікавитесь, то, чим ви збираєтеся зацікавитися, як би «заграє» з вами; воно як би «ловить» або «захоплює» вашу увагу» [там же, с. 55].

Розглянуті вище дані дозволяють нам стверджувати, що наукове відкриття завжди має походження нуминозного характеру. В світогляді античності і язичництві це звучало як теза про те, що відкриття має або насильницьке або окказіональне божественне походження. Секуляризація і десакралізація акту одкровення в епоху Нового часу і подальшої історії науки перетворило наукове відкриття в етично байдуже явище. Глибинна психологія, на відміну від православної світогляду, не проводить моральної диференціації архетипових сил навіть у світоглядних категоріях. Світоглядні установки християнської аскетичності у вченні про осяяння проводить значущу відмінність, виділяючи як важливість афект «духів злоби піднебесних» (Еф. 6,12), що спотворюють сприйняття будь-якого знання, тим більше нуминозного. Таким чином, вводиться категорія «чистоти» взаємодії з інтуїцією.

Дослідницький шлях генези евристичного відкриття здатний дати ключ до розкриття світоглядного потенціалу людської свідомості. «Уявлення про космос, його символічна виразність і внутрішній світ людини тісно взаємопов'язані. – Пише один з дослідників даної теми, Д.В. Арабаджи, –

наукове відкриття може бути морально інтерпретовано: дійсно, ключові моменти розуміння космосу пов'язані з прикордонними між наукою і метафізикою категоріями» [13, с. 174].

Таким чином, можемо відзначити значний вплив світоглядних передумов на відкриття, як у сфері точних наук, так і гуманітарних досліджень. Як показано вище, співвідношення наукової методології і світогляду виявляє тісне переплетення фізичних і метафізичних положень світогляду, що виявляються в аналізі наукової евристики й умов її можливості.

Висновки до розділу 2

На основі дослідження генези і структури світогляду подана більш детальна характеристика параметрів світогляду в цілому. Окреслена його структура, зовнішні й внутрішні фундаментальні позиції: співвідношення з науковими даними, категорією сенсу життя, екзистенційними та ціннісними положеннями. Також враховані результати попередніх наукових публікацій [341], [345], [360], [363], [368], [369].

Світогляд міститься в свідомості як смисловий конструкт всіх феноменів дійсності. Синтез еволюційного й екзистенціального аспекту в генезі, формуванні та трансформації світоглядних структур особистості проявляється в наділенні сенсом всієї реальності, що сприймається. Це створює умови для функціонування механізму створення соціальної та індивідуальної картини реальності відразу в двох дискурсах: як процес біологічної адаптації і як екзистенціальний процес втечі від хаосу і несхоплювання буття. Світоглядна модель світу виникає як несвідома реакція на несхоплюваність буття, що значно девальвує його теоретичний модус. У цьому значенні теоретична частина світогляду слугує адаптивною надбудовою свідомості для найбільш зручної взаємодії із зовнішнім світом і

не може подати якісну репрезентацію як об'єктивної реальності, так і свого суб'єктивного «Я».

Пошук точних положень світогляду є формою втечі від невизначеності буття на користь прикладної застосовності картини світу. І, будучи таким функціонально, світогляд вбирає в себе несумісні для своєї цілісності фундаментальні положення. Як смисловий конструкт світогляд парадигмально закритий, але внаслідок особистої залученості в плюральний потік інформації його архітектоніка може бути виявлена в лакуні між аксіомами свідомості та їх теоретичними апологіями.

В контексті фундаментальної неминучості ідентифікації світу і людини підкреслено роль несвідомого і вольового акту як ступеня участі в творенні того чи іншого компонента картини реальності. В якості рушійного мотиву генерації і розвитку світогляду виступає прагнення зрозуміти принципів, засадничі параметри буття. Формування світогляду як акт фізичної і духовної адаптації до багатогранності феноменів світу призначений більше для внутрішнього користування, ніж зовнішньої маніфестації свідомості. З цієї причини аналіз і зіставлення світоглядів будь-якого роду можуть бути здійснені тільки після якісної експлікації, яка презентує слухачеві вже первинну метаморфозу світогляду.

У схематизації внутрішньої і зовнішньої архітектоніки світогляду особистості виділено такі онтологічні й функціональні елементи світогляду: *неартикульований* зміст свідомості, *аксіоматичний* рівень світосприйняття і *теоретичний* рівень (надбудова). Виділене *ядро світогляду* є найбільш глибоким ідентифікатором особистості. Інші його кола відіграють тільки апологетичну роль для самого суб'єкта і зовнішніх його запитувачів. Використано поняття «категорії граничних підстав» О.С.Кирилюка, яке представляє філософську базу для аналізу загальних світоглядних структур при відмінності їх аксіом і теоретичних установок.

Функціонально-компонентне розуміння світогляду представляє його як форму теоретизації і соціалізації способів задоволення різних запитів особистості, продиктованих природними потребами людської свідомості (безпека, соціальність, інтимна і резонансна комунікація, сакралізація, страждання і т. ін.). Кожен окремий спосіб реалізації може мати аналог в іншому типі світогляду, відрізнитися від нього за формою і змістом, але бути тотожним за функцією. У чотирьохрівневій архітектоніці (свідомість – запит – світогляд – реальність) каскад моделей світогляду постає як культурно-релігійні та епістемологічні форми реалізації потреб свідомості.

Теоретична побудова не може виразити буття. З цієї причини кожна світоглядна система містить у собі внутрішню тезу про неможливість представленого світобачення як теоретичної системи і в цілому всіх світоглядних систем. Це є абсолютно необхідний компонент самозбереження кожної розвиненої системи світорозуміння. Такий внутрішній підрип теоретичної частини світогляду найбільш очевидний на прикладі ісламського, християнського, індуїстського і матеріалістичного типів світогляду як зразків експлікованої теорії про буття. Це не помилка когерентності, а найважливіша характеристика теоретичної частини будь-якого розвиненого світогляду як соціального ідентифікатора.

Логічні побудови, важливі для зовнішньої спрямованості світогляду, втрачають свою імперативність мірою поглиблення аналізу світоглядних структур. Інтроспективно вимога людської свідомості до власного світогляду визначається його здатністю надати внутрішнє задоволення, яке відповідає конкретним екзистенційним параметрам. Це чинить всі її формальні протиріччя й атавізми непоміченими або несуттєвими. Значна роль емоційно-вольової компоненти, відчуття сакрального, розділеність структури світогляду на теоретичний і повсякденний рівні змушує нас зарахувати логічність до периферійного кола в архітектоніці свідомості.

Більш глибокий рівень сприйняття світу представляється як парадигмальне коло світогляду, що існує як еволюційно-когнітивний механізм захисту від когнітивного дисонансу через функцію припису і табування повсякденного досвіду й мислення. Представники кожного типу світоглядів отримують посвідчення практичного досвіду в правоті обраної картини світу силою її табу і приписів. В цьому відношенні каркас світогляду діє як наукова парадигма з усіма її плюсами і мінусами. Проте в сучасній ситуації вихід із парадигмального кола полегшений глобалізаційною інтенсивністю інформаційних потоків. З цієї причини світогляд сучасної людини все менше зводиться до певного типу. Наслідком цього є ряд психологічних і когнітивних криз, які, не маючи позитивного вирішення, сприяють стимуляції якості запиту до буття.

Смисловий локус метафізики в більшості типових картин світу визначається в передумові про сенс життя. Розгляд питання про сенс життя є ефективним методологічним інструментом виявлення метафізичних параметрів світогляду. Запитування про сенс життя не має визначеної дискурсивної відповіді, оскільки той, хто запитує, потребує не інформації, а світоглядної оптики.

Здійснений огляд наукових досліджень і публікацій останніх років про сенс життя демонструє нам певну розгубленість і пов'язане з нею змішання понять про простір постановки питання і саму проблему сенсу життя особистості. Питання про сенс життя слід розділити на два різних аспекти: 1) дослідження простору питання про сенс, тобто кантівське «як можлива постановка такого питання?» і 2) питання про сам сенс, якщо в арсеналі філософа є базис для його конструктивного вирішення. Запитування про сенс життя має власну цінність, різну для суб'єкта запитування і дослідника. Відсутність точної дискурсивної відповіді слугує платформою розвитку не цілком оформлених тез світогляду.

Співвідношення наукової методології і світогляду показало практичне взаємовплив наукової роботи та світоглядних передумов. Важлива роль світоглядних передумов виявлена на прикладі світоглядних імплікацій у ревізійоністських дослідженнях ЛГБТ-вчених. Аналіз методології сучасних квір-теологічних побудов виявляє їх мовну і конотаційну тенденційність. В характері квір-ревізії сакральних текстів християнства та іудаїзму знайшли своє відображення імпліцитні установки світогляду авторів. Специфіка ЛГБТ-інтерпретації давнини виявляється в її глибинній тотожності з гетеросексуальними патернами культури.

На прикладі генези наукової евристики також проявляється імпліцитний вплив актуальних положень світогляду на вибір методології наукового пошуку, на сприйняття його результатів і на самі результати наукових досліджень. У світогляді вчених чітко простежуються метафізичні й прямо релігійні передумови, що стають невід'ємним компонентом їх мислення, в зокрема й наукового. Огляд і аналіз різних поглядів на генезу еврики і наукового осяяння в контексті світоглядних передумов виявляє чотири головних погляди на проблему. Найбільш актуальною є проблема взаємодії свідомості з метафізичними аспектами буття і фізикалістська версія евристики. Особливі ознаки і специфіка переживань стану наукового осяяння в різних світоглядних типах призводять до висновку про те, що творче осяяння і релігійне переживання є спорідненими станами та завжди відзначаються нумінозним характером.

РОЗДІЛ 3 ПРОБЛЕМАТИКА СВІТОГЛЯДУ В МЕЖАХ МАТЕРІАЛІЗМУ

3.1 Структура інтроспективного досвіду свідомості (на прикладі теорії Д. Деннета)

Говорячи про співвідношення свідомості, реальності й світогляду, неможливо обійти увагою комплекс філософських труднощів, що виявляються в межах матеріалістичного підходу в сучасній філософії свідомості й когнітивістиці на шляху створення наукової моделі природи людського «Я».

У другій половині ХХ ст. почався філософський і науково-експериментальний пошук специфічних структур мозку та його функціонування в співвіднесенні з релігійним або містичним досвідом. Такі відомі вчені як директор Дослідницького центру вищої нервової діяльності доктор Вілейянур Рамачандран і Майкл Персінгер (в роботі «The sensed presence within experimental settings: implications for the male and female concept of self») неодноразово висловлювалися на користь прямої залежності релігійного досвіду від скроневої частки мозку [179, с. 147]. У тому ж ключі описували досвід свідомості фізикалісти «першої» і «другої хвилі», зокрема Б.Скіннер, Р.Карнап, У.Селларс, У.Куайн, Г.Фейгл, Дж.Смарт, Д.Армстронг та ін. [515, с. 161]. У ці роки набирають популярність такі наукові напрямки, як neurotheology та еволюційне релігієзнавство – вивчення ділянок мозку, відповідальних за релігійні переживання. Основна посилка обох напрямків: «Я» – продукт еволюційного розвитку людського мислення. Дін Хеймер відкрив ген спіритуальності, що описав у книзі «The God Gen: how faith is hardwired into our genes» (2004) [241, с. 249]. Також виявилася ділянку «атеїзму» в задній нижній частині лівої і правої тім'яних доль. А в 2010 р. італійські нейробіологи встановили, що у людей, які в результаті операції

втрапили цю ділянку мозку, помітно зростає схильність до релігійних переживань [241, с. 251].

Вивчення свідомості в кінці ХХ ст. стало одним із ключових питань у західній аналітичній філософії. Одним із засобів аналізу свідомості є дослідження мови і семіотичного моделювання. З утворенням регулярної міждисциплінарної конференції «Рух до науки про свідомість», яка відбувається з 1996 р. в Тусоні при університеті Арізони, дослідження окреслених філософських проблем набуло більш систематичного характеру [77].

Наукова розробка проблеми свідомості налічує кілька десятиліть обговорення в наукових і філософських колах, видано цілий корпус монографій, дисертацій та наукових статей на цю тему. Серед останніх відзначимо публікації з проблеми свідомості: Д.Деннета, В.В.Васильєва, Д.Б.Волкова, Н.С.Юліної і Д.Хофштадера, Д.Свааба, Д.Казеннова, Р.Докінза, С.Хокінга, О.Маркова, С.Пріста, М.Альпера, К.Фрітта, С.Харріса, Д.Перебума, Л.Уолперта, Д.Вегнера, Ф.Кріка, І.В.Старікової, В.В.Целищева, С.Л.Худієва, Дж.Хогана, Д.І. Дубровського та ін. Незважаючи на велику кількість названих авторів, співтовариство філософів так і не прийшло до твердої спільної основи навіть в основних питаннях інтроспективного досвіду свідомості та її структури. Саме про них розгорілися головні теми дискусій: свобода волі, епіфеноменалізм свідомості, статус «квалія» в когнітивних процесах мозку тощо.

Матеріалістична психологія останніх десятиліть відтворює стратегічні установки біхевіоризму Д.Уотсона і найбільш значущі роботи когнітивного напрямку психології У.Найссера і Д.Бродбентуї, основні ідеї яких були продовжені в працях таких необіхевіористів: Е.Толмен, Д.Міллер і К.Прібрамаї. Паралельно в сфері філософської школи свідомості в 50-70-х рр. минулого століття ті ж ідеї розвивали: Г.Фейгл, Дж.Смарт, Д.Армстронг, П.Фейерабенд та ін. Яскраво був представлений метод «елімінативного

матеріалізму» в раннього Р.Порті [76, с. 114]. Всі вони прагнули покінчити з «чужорідністю» ментального в науковій картині світу, редукувати ментальне до фізичного.

Вивчення питання про свідомість неможливе без знання робіт відомого британського біолога, професора університету Тафта, директора Центру когнітивних наук Даніела Деннета. На прикладі його вирішення проблеми «Я» і структури досвіду свідомості розглянемо загальну тенденцію аналізу свідомості в межах аналітичної філософії. Своє завдання він бачить у тому, щоб феномени свідомості пояснити в термінах інтенціональності, із залученням природничих уявлень з еволюційної теорії.

На відміну від більшості «наукових матеріалістів», які виступали з позицій радикального фізикалізму, Деннет намагається здійснити програму редукції з позицій функціоналізму, використовуючи відомі теоретичні результати Тюрінга («Turing machine functionalism»). З цією метою він пропонує свій «гетерофеноменологічний метод», який, за його словами, дозволяє подолати ілюзорність аутофеноменології, пояснити свідомість без ментального, суто екстерналістським способом (об'єктивно).

Основна ідея Деннета – компатибілістська концепція свободи волі й функціоналістська модель свідомості. Він пропонує двоступеневу модель прийняття рішень на протипагу лібертаріанським поглядам: «Свідомість є лінгвістичною, що характерно для біхевіористської холістичної теорії свідомості. З її точки зору, мозок є синтаксичною машиною, яка наслідує здібності семантичної машини» [402].

У книзі 1991 «Consciousness Explained» він вперше представляє аргументи проти існування «квалія». На його переконання, треба «дискваліфікувати квалія», оскільки його немає в природі [541, р. 45]. Не існує жодного прямого, безпосереднього знання про стани суб'єкта: болю, звукових або зорових відчуттів тощо. Деннет не бачить різниці між суб'єктивним переживанням й усвідомленою думкою про це. Висловлювання

типу «я торкаюся до гарячого/холодного» невірні за своєю суттю. Це – метонімія (тобто перенесення суб'єктивного досвіду сприйняття об'єкта на сам об'єкт). Правильно сказати: «я торкаюся вогню, льоду» тощо. «Гарячими», «холодними», «синіми» і «червоними» вони стають відносно суб'єкта, який так їх переживає. У всесвіті немає кольорів, температур і напрямків.

Для Деннета свідомість – це тільки один із способів опису феномену суб'єктності. У свідомості немає субстанціональності. Аутофеноменологія, на думку Д.Деннета, веде до «спокуси розглядати наші переконання від першої особи не в якості даностей, а як непорушної істини» [546, р. 113]. Саме тому гетерофеноменологія Деннета дозволяє вважати аналогічними ментальні стани людей і предметів. Так, кавовий апарат може «прагнути» закінчити свою роботу за заданою програмою.

У зв'язку з цим у фокусі уваги Деннета «інтенціональні ідіоми» як логіко-семантична основа мови і суджень. На його переконання, ментальні поняття «folk-psychology» (народної психології) не пов'язані безпосередньо з фізичним або функціональним станами організму. Проте вони виступають в якості найважливішого чинника усвідомлення себе як особистостей, суб'єктів моралі тощо, які, в свою чергу, визначають характер нормативності свідомості.

Д.Деннет закликає по-новому поглянути на функціонування ментального словника. Звичайне в побутовому мовленні приписування ментальних предикатів неживих предметів, явищ природи, тварин і т. ін., на думку філософа, не є просто мовним штампом. Метафори за формулою «сонце зійшло», «машина завелася» і т. ін. виявляють синтаксис ментального словника, який, як вважає Деннет, і народжує категорію свідомості. У цьому він разом з іншими філософами мови бачить фундамент і субстрат свідомості.

Переконання і бажання людини мають іншу фізичну «підкладку», ніж у клітин і обчислювальних машин. У цьому сенсі дозволено вводити різні типи свідомості, властиві різним істотам. Мати ментальні стани і володіти свідомістю – не одне й те саме. Коли в мовному полі бактерії «бажають» і «прагнуть», це аж ніяк не означає, що вони роблять це свідомо. Деннет висуває до свідомості вимогу здатності «репрезентувати» власні ментальні стани. Здатність до конструювання таких репрезентацій «другого порядку» тісно пов'язана з володінням складною мовою комунікації. Істоти, що не володіють мовою, не можуть мати свідомості.

Однак умовність вживання поняття «свідомість» в концепції Деннета очевидна. Її природа, що буде показано нижче, не володіє свободою мислення. «Моя основна стратегія завжди залишалася незмінною: спочатку розробити пояснення контенту як чогось незалежного і більш фундаментального, ніж свідомість, – писав Деннет у «Поясненій свідомості», – а потім побудувати на цій базі пояснення свідомості. Спочатку контент, потім свідомість» [541, р. 457]. Користуючись цією стратегією, Деннет запропонував функціоналістське трактування свідомості. Його перевага полягає в деонтологізації як методів, так і об'єкту дослідження. Свідомість створюється мовною грою мемів. Ця позиція уникає прямого заперечення менталізму й дуалізму – він існує, але як мова опису або мем сприйняття. Функціоналізм дуже близький біхевіоризму, але «відмінність полягає в тому, що, характеризуючи ментальні стани з точки зору виконуваних ролей, функціоналізм приписує їм каузальну дієвість в ініціації поведінки, а специфіка функції ставиться в залежність від типу каузальної ролі в свідомому процесі» [515, с. 158]. Так, Деннет вводить можливість описувати свідомість на нейтральній мові, що уникає слабких сторін як фізикалізму, так і менталізму.

Як зауважує Д.Хофштадер, на відміну від теорії Д.Чалмерса, позиції Дж.Сёрла, Р.Пенроуза, Д.Люїса та інших філософів, які досліджують

складну проблему свідомості, «Деннет послідовно зберігає вірність моністичній онтології і методам об'єктивних досліджень» [483, с. 98]. Тому він, в плані боротьби з дуалізмом, запропонував елімінувати поняття «кваліа» з мови опису феномену свідомості як «колесо, яке крутиться».

Питання про сутність інтроспективного досвіду свідомості визначається змістом «ментального словника». У термінології Деннета, це – набір мовних кліше, що відображають і визначають наші ідеологічні та невербальні установки. Вони не зводяться до фізикалістської мови опису зовнішньої поведінки, а також до мови нейрофізіологічних процесів. Варто відзначити, що «Деннет, користуючись теорією “мовних ігор” Вітгенштейна, яку приймають більшість представників англо-американської філософії, підкреслює включеність ментальних термінів у певні практики, які не можуть бути виведені з гри шляхом того чи іншого “наукового” опису дійсності» [396, с. 301]. Деннет у багатьох своїх працях всіляко підкреслює певну автономію ментального словника: «Терміни ментального словника не допускають прямого перекладу в слова про конкретні фізичні стани мозку. Ментальні стану пригадують, скоріше, абстрактні центри гравітації або вектори сил» [66, с. 107].

Головне поняття ментального опису – інтенціональність, яка з'являється як мотивація об'єкта, синтаксично приписавши предмету здатність бажати здійснення мети (наприклад, «камінь прагне до дна»). Дескрипція такого роду окреслює «інтенціональну систему» того чи іншого об'єкта: «Інтенціональною є система, поведінка якої може (принаймні, іноді) пояснюватися і передбачатися на основі приписування їй уявлень (beliefs) і бажань (desires), а також інших інтенціональних станів, які далі я буду називати просто інтенціями, маючи на увазі надії, страхи, наміри, сприйняття, очікування і т.д.» [111, с. 139]. На відміну від низки дослідників, наприклад, Д.Серла, Деннет вважає, що поняття «свідомість» є похідним від інтенціональності [541, р. 457].

В цілому Деннет прагне поставити крапку в поясненні свідомості, дати обґрунтування того, що, крім інтенціональності і когнітивних, функціональних станів, у феномені більше нічого немає. «Інтенціональна установка, – пише Д.Деннет у «Видах психіки», – це така стратегія інтерпретації поведінки об'єкта (людини, тварини, артефакту, чого завгодно), коли його сприймають так, наче б він був раціональним агентом, який при “виборі” “дії” керується своїми “віруваннями” і “бажаннями”» [109, с. 33].

У книгах «Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life» (1995) і «Kinds of Mind» (1996) він прагнем довести свою ідею свідомості дарвінівською теорією адаптаціонізму, розглядаючи структури інтенціональності як особливі випадки природного укладу. Мовний інстинкт, властивий людям, дозволяє їм передавати або декодувати різні культурні технології і досягати якісно нового рівня насичення інформаційного середовища їх нейронних потоків. У плані еволюції Деннет називає людей «грегорійськими творіннями» (за ім'ям психолога Р. Грегорі) [542, р. 371].

Епіфеноменалізм суперечить принципам еволюції. Для вирішення завдань виживання виду немає необхідності в раціональній ілюзії свобідного «Я». Практичніше діяти без епіфеномену «авторства» або «волі». Але основна проблематичність еволюційної теорії Деннета полягає в тому, що приписування інтенціональності об'єкту означає ситуацію конкурентної боротьби прораховування майбутнього, в якій один об'єкт має можливість маніпулювати іншим, завдяки точності своїх розрахунків. Але водночас саме конкуренція з іншим, одержимість його думками і бажаннями, а головне, знакове середовище, в якому ця боротьба розгортається, передують будь-якому уявленню індивіда про майбутнє, яке, як вважає Деннет, є вирішальним фактором еволюції свідомості. «До того ж, щоб “прорахувати” іншого, – зазначає Гарріс Рогонян, – треба завжди вже “рахувати” і себе, точніше, “бути порахованим”, що і буде свідченням нашої включеності в

знакове середовище. Але ось звідки береться це знакове середовище та його рахунок, що безкінечно триває?» [334, с. 61].

Деннет критикує декартівське уявлення про Самість, що породило «дефективний набір картезіанських метафор» [76, с. 233] і невиправдану довіру до власної інтуїції. Певної реальності у вигляді «Головного Режисера» або «Головного Редактора» насправді не існує, це – епіфеномен, ілюзія [541, р. 433-434]. Деннет вважає, що картезіанське уявлення про схоплення свідомості в цілому є метафоричним побічним продуктом роботи мозку щодо вдосконалення чутливості мозку до значень лінгвістичних одиниць. Тут науковець вирішує вести мову про виникнення інтенціональності не як властивості істот, що володіють свідомістю, а як про властивість структур, яким можна приписати свідомість.

Відкидаючи картезіанський постулат про особливу духовну субстанцію, автор закликає нас відкинути і тезу про реальне існування ментальних явищ. Ця теза, все ж, видається поспішною, тому що із заперечення феноменологічної редукції Декарта з його імпліцитним постулюванням духовної субстанції не впливає ілюзорності ментального досвіду.

Архітектура «Моделі множинних начерків» (Multiple Drafts Model), що міститься за феноменом свідомості, покликана пояснити всі можливості людського мозку. У ньому рішуче не існує єдиного центру, що приймає сигнали і модифікує їх у ментальні образи: «Ментальна активність у мозку здійснюється у вигляді паралельних і перехресних процесів вибору, ревізії та інтерпретації одержуваної чуттєвої інформації. При цьому створюється видимість єдиного “Я”, його сталості й самотворчості» [446, с. 194].

У руслі критики деннетівської концепції інтроспективного досвіду «Я», позначеної в нульових роках М.Локвудом [568], Т.Нагелем [268] і Дж. Сёрлом [383], Д.І.Дубровський зауважує: «Деннет не досліджує питання про зв'язок онтології і феноменології, не дає чіткого аналізу підстав своєї онтології, тобто того, до чого редукується ментальне (лінгвістичний звіт,

когнітивний зміст і функціональне відношення), не помічає, що ці підстави самі припускають облік ментального» [127, с. 189].

Втім, філософія Деннета значно відрізняється, наприклад, від біхевіоризму Скіннера і Куайна, «які заперечували загалом будь-які внутрішні змісти» [110, с. 197]. Деннет зводить їх до об'єктивних моделей реакції, до яких схильна людина. Цей науковий модифікт сам автор називає «функціоналізмом віртуальної машини» [545, р. 921] або «семіотичним матеріалізмом» [541, р. 411].

Концепція Д.Деннета є цілком цілісною системою і може слугувати моделлю структури свідомості, якщо основною ідеєю цієї теорії уявити інтенціональність. Ця теорія може характеризуватися як фізикалістська (натуралістична). Її специфіка полягає в поєднанні функціоналізму й біхевіоризму. Проте частина концепції Деннета, на нашу думку, представляється неверифікованою, скажімо, когнітивна «модель множинних начерків» та еволюційна складова його теорії. У межах цієї філософської посилки світогляд постає як теоретичне вираження соціальної конструкції ідентичності.

У руслі подальших досліджень у цьому напрямку важливо відзначити ту тенденцію, що вивчення структури досвіду свідомості на базі фізикалізму неодмінно призводить до класифікації свідомості («Я») як епіфеномену. В епістемологічному плані, відстоювання цього положення як об'єктивної істини входить у протиріччя з розглянутою вище фундаментальною посилкою, яку просувають філософи і когнітивісти цього напрямку. Еволюційно-натуралістична картина світу не потребує категорії істини й імпліцитно заперечує її, оскільки в нейробіологічному вимірі людини «істина» є позначенням одного з горизонтально градуйованих переживань [див .: 527, р. 270-279].

3.2 Дискусійні аспекти фізикалістської теорії свідомості

Крайня редукціоністська установка в методологічному ототожненні інтенції у людини, тварин і неживих предметів у прихильників суворого фізикалізма піддавалася серйозній критиці збоку ряду представників аналітичної філософії протягом багатьох років її популяризації. Це стало невід'ємною рисою більшості публікацій у цій галузі. Скажімо, М. Локвуд [568], Т. Нагель [268], Дж. Серл [383] й інші вчені справедливо підкреслювали, що пояснення ментальних феноменів свідомості і самого його феномену цілісності не повинно зводиться до обов'язкової редукції явищ свідомості до чогось такого, що ним не є.

Проте генеральна лінія методологічних матеріалістів неминуче зустрічається з необхідністю редукції ментального. «Але чому віртуальна машина, яка породжує свідомість, має послідовну архітектуру? – запитує В.В.Васильєв. – Це питання не дуже зручне для Деннета. Справа в тому, що саму віртуальну машину він постулював для пояснення лінійності станів свідомості. Тобто він виходив із того, що мозок як паралельний комп'ютер не може згенерувати такий же феномен. Однак, оскільки віртуальні машини не зобов'язані мати послідовну архітектуру, йому не вдається уникнути запитання, чому мему, завантаженому в мозок, не створюють у ньому паралельної віртуальної машини» [66, с. 127].

Деннет не здійснює епістемологічного аналізу самовідображення. У своїх міркуваннях про людську свідомість він виключає з аналізу самого себе. Це загальна проблема фізикалістської гносеології, яку Деннет в інших аспектах рішуче заперечує. «На сьогоднішньому етапі нашої інформаційної цивілізації, – пише Д.І. Дубровський, – швидко зростає число таких класів пізнавальних завдань, які настійно вимагають нової епістемології, що необхідно включає теоретичну рефлексію самовідображення суб'єкта... Заперечуючи можливість адекватного самовідображення, теоретик підриває одну з необхідних підстав можливості адекватного пізнання загалом.

Пізнавальний акт неодмінно включає в тій чи іншій формі звіт від першої особи для себе і лише потім – для іншого. Якщо самовідображення неадекватне, то це свідчить про неефективність логічного й інтуїтивного самоконтролю, що тягне неадекватність пізнавального акту в цілому» [127, с. 187].

Ще одна складність функціоналістської концепції свідомості в тому, що, якщо відкинути сучасні комп'ютерні аналогії, в ній відтворюється старий добрий біхевіоризм (І.М.Сеченова, І.П.Павлова, В.М.Бехтерева, Б.Ф.Скіннера, О.Ф.Лазурського, М.Я.Басова та ін.). У ньому немає простору для народження ментальності: «Ще більші труднощі пов'язані з поясненням суб'єктивних якостей нашого досвіду, або “квалі” (qualia), напр., відчуття блакитного кольору, або сприйняття мелодії: “квалія” не тотожні ні мікросудженням, що здійснюються різними частинами мозку, ні мовним висловлювань про них, оскільки вони творяться в досвіді суб'єкта» [278, с.79].

З точки зору Н.С.Юліної, Д.Деннету не вдалося вирішити таємницю свідомості, оскільки «таємниця свідомості надто велика, щоб з нею можна було покінчити за допомогою софістичної теорії, озброєної новітніми пізнавальними інструментами» [513, с. 377]. На думку Д.Чалмерса, методологія біхевіоральних досліджень може бути науково виправдана тільки в цілях вивчення окремих функцій свідомої діяльності.

Гетерофеноменологічний метод редукує загальне уявлення про свідомість і його структуру в цілому. Про цю методологічну вузькість функціональних термінів пише Д.Чалмерс у статті «Facing Up to the Problem of Consciousness» [536]. Він звертає увагу на те, що пояснення свідомості в термінах функціоналізму залишає нерозкритим суб'єктивний аспект інформаційних процесів, який і є ключовим питанням проблеми [536, р. 207].

Проблема де/централізації свідомості, як найважливіша тема філософії ХХ ст., також не могла бути обділена і вирішена фізикалістським підходом у

когнітивістиці. Йдучи шляхом децентралізації, Деннет не визнає центру в складових началах свідомості в своїй «Моделі множинних начерків». Ці «начерки» (drafts), будучи розрізненими фрагментами поточної ментальної активності, утворюють хаотичні візерунки. Мозок організований механістично і в чомусь анархічно. Ментальна активність здійснюється на основі «багатопоточних процесів інтерпретації й обробки чуттєвих даних». «Мережі безсловесних наративів», накладаючись один на одного, виробляють різні змісти, додаючи, виправляючи і коректуючи один одного. Одні «начерки» перекривають і пригнічують інші, найбільш же сильні заявляють про себе «через прес-реліз у вигляді вербальної поведінки» [541, р. 111-135]. Проте Деннет з метою забезпечення авторської єдності «прес-релізу» постулює постійну «редакторську ревізію» [там само, р. 112] в різноманітні «начерків», що зливаються і конкурують. Отже, Деннет приходить до ідеї центру, який він заперечував раніше як «самість» у тій же книзі. І тоді, на початку, Деннет якщо заперечував роль «Головного редактора», то тепер визнає «редакторську ревізію», яка не допускає какофонії «драфтів». Цю місію автор відводить «диспозиціям», чим знову повертає читача до первинної боротьби калейдоскопічних потоків ментальної активності. Деннет замість «Я» вводить у додаток до «начерків» ще одне непрояснене метафоричне поняття – «центр наративної гравітації», яке повертає поняття центру, але механістичне. Таким чином, «патерн слід вважати реальним, але не в сенсі відображення унікальної внутрішньої конституції агента, а в сенсі прояву загальних природних структур» [514, с. 195]. У резюме з питання де/централізації свідомості автор пише: «Наші розповіді про себе плетуться, але здебільшого не ми їх сплітаємо; вони плетуть нас. Наша свідомість і наша наративна самість є результатом, а не джерелом» [541, р. 418].

Науково непроясненим у теорії Д.Деннета також залишається метод переваги одного «центру наративної гравітації» (тобто свідомості) іншому.

Чому «павутині наративів» «ЦНГ» Д.Деннета, які сплів здебільшого не він сам, а щось інше, потрібно надавати перевагу іншим «сплетеним розповідями» інших «ЦНГ»?

У статті «Умови присутності особистості» Деннет викладає свою концепцію особистості, в якій у кінці всіх міркувань автора не залишається умов для наукової фіксації (у межах теорії інтенціональності). Він пише: «Підстави для твердження, що людина винна, є за своєю природою також підставами сумніватися, що ми маємо справу з особистістю. І якщо задатися питанням, що могло б вирішити наші сумніви, то відповідь буде – нічого. Коли постають такі питання, ми навіть щодо самих себе не можемо сказати, чи є ми особистостями» [111, с. 153]. Таким чином, функціоналістське трактування свідомості Деннета кардинально змінює термінологічний (вербальний) і ментальний (інтроспективний) словники людської свідомості.

Наданням нейромеханічним параметрам свідомості всеохопного значення радикально змінюється зміст поняття «відповідальність». Якщо думка і вчинок належать не ілюзорного суб'єкту, не міфологічній волі, а механіці мозкових процесів, то суб'єкта відповідальності теж немає. Виникають природні запитання до нового напрямку науки «нейроюриспруденція», що своїм предметом визначає способи регулювання злочинності. Її представляють і популяризують такі науковці як О.О.Мережко у книзі «Психологічна теорія права і сучасність» (2017), М.В.Фалікман, В.А.Ключарев, Р. Монтегю, Л. Янг, Т.В.Чернігівська та інші. Але на ці запитання якісних та задовільних відповідей поки що немає.

Вивчення структури досвіду свідомості на умовах фізикалізму закономірно вийшло на рівень заперечення онтології свідомості. Звідси на весь зріст постає проблема «Я» в межах натуралістичних концептів свідомості в сучасній філософії. Також змінюється й епістемологічна база самого моделювання тієї чи іншої концепції свідомості. Їх автори, критикуючи опонентів, відстоюють істину – це традиційна канва наукових

пошуків. Але картина світу, яку просувають їх книги, не потребує цієї категорії (тобто категорії істини). Адже в нейробіологічному вимірі людини «істина» може бути пережита під будь-яким десигнатом: від класичного «круглого квадрату» Ч.Морріса до різноманітних варіацій мозкової активності, які описав М.Альпер [527, р. 272-276].

Клайв Люїс, розмірковуючи про ці проблеми, зауважив: «Строгий матеріалізм спростовує сам себе через причину, про яку давно сказав професор Холдейн: “Якщо мої мисленнєві процеси повністю обумовлені поведінкою атомів мого ж мозку, у мене немає підстав довіряти своїм думкам”» [230, с. 25]. Таким чином, фізикалістська онтологія свідомості містить у собі класичне когнітивне коло: будь-яке міркування про побудову нервової системи передбачає, що ми погодилися з правдивістю висновків нашої свідомості про це, довірилися її здатності міркувати. Відповідно, заперечення здатності здійснювати ментальні висновки базується на їх утвердженні. «Якби ми визнали недостовірність нашої безпосередньої свідомості свого “Я”, то це означало б, тим паче, недостовірність показань органів чуття, а отже, і всіх предметів та явищ природи, про які ми знаємо через свідчення цих відчуттів», – констатує Лев Тіхоміров [422, с. 17].

Але головний аргумент проти фізикалістського підходу такий: при прийнятті основних положень пропонованої теорії свідомості висновки про природу свідомості повинні бути настільки кардинальні, що їх неможливо прийняти на рівні практики. Наприклад, від того, що людина усвідомила і погодилася з тим, що всі акти її «Я», авторство її дій, мислення і свободи волі – це ілюзії, то робити практичні висновки з цих переконань неможливо, оскільки і вони виявляться ілюзією. Це – розворот на 360 градусів. Наприклад, Джон Хорган (John Horgan) у статті «Losing Faith in Free Will», прийшовши до висновку, що «справжня свобода приходить від прийняття, що свободи не існує» [565], відмовився від подальших рекомендацій щодо дії.

Навколо співвідношення мозку, свідомості й релігійності розвинулася бурхлива полеміка. До обговорення долучилися філософи і вчені релігійного крила. У 2001 р. вийшла книга «Таємниця Бога і наука про мозок. Нейробіологія віри і релігійного досвіду» [105] колективу вчених: Ю.Д'Аквілі, В.Рауз, Е.Нюберг. На сьогодні зв'язку релігійності й мозку присвячується все більше робіт. Резонансні такі нові дослідження: Е.Нюберг і М. Уолдман – «Наш мозок і просвітлення. Нейробіологія самопізнання і досконалості» (2016) [283], Д.Свааб – «We Are Our Brains», М.Алпер – «The “God” Part of the brain. A scientific interpretation of human spirituality and God» [527]; книги Д.Казеннова (2014 року) [157], П. Берснева «Мозок і релігійний досвід» (2015) [37] тощо. О.С.Філоненко зайняв примирливу позицію в статті «Нейронаука і сучасне богослов'я: можливості діалогу» (2017) [438].

Перспективи подальших досліджень у цьому напрямку філософії свідомості та у межах нейробіологічного підходу в психології, когнітивістиці виявляють відсутність розробок етичних і юридичних наслідків прийняття фізикалізму як фундаментальної антропологічної посилки. Залишаються нерозкритими наслідки епіфеноменалізму свідомості, як-от: відсутність авторства, свободи волі й категорії суб'єкта мислення. Також при прийнятті нейробіологічно редукованої картини світу, представленої в філософських працях цього напрямку, немає простору екзистенціальної саморефлексії «Я».

3.3 Проблематизація онтології особистості в постметафізичному світогляді

Ступінь наукової розробленості проблеми онтології свідомості налічує вже 70 років, якщо вести відлік від року публікації знаменитої книги Г. Райла «Поняття свідомості» (1949 р.) [327]. Останні роки тільки підсилюють актуальність обговорення онтології свідомості в наукових і філософських колах.

Чимало сучасних вчених-фізикалістів, розробляючи епістемологію фізикалізму в певній опозиції до релігійних типів світогляду, приходять до елімінації онтології особистості й свободи свідомості. Фізикалізм, звісно, є крайнім модусом антиметафізики, але на сьогоднішній день його популярність помітно перевершує всі інші анти- й постметафізичні дискурси.

На питання «що таке особистість?» різні напрямки гуманітарних наук відповідають по-різному. Теологія представляє особистість як вищий модус буття, що має відповідність у Богові. Соціологія визначає особистість як продукт соціальної комунікації, що виражає через себе «ансамбль суспільних відносин». З позицій функціоналізму особистість постає свого роду театральною маскою, що включає в себе те чи інше соціальне рольове навантаження індивіда. Але найбільший вплив і суперечки здійснює натуралістичний філософський напрямок, який розглядає особистість як еволюційно-біологічну якість одного з видів білкової сутності, що розмножується та адаптується через епіфеномен свідомості до об'єктивної реальності.

Наприклад, британський біолог і нобелівський лауреат Френсіс Крік писав: «Ви, Ваші радості і скорботи, Ваші спогади й устремління, Ваше відчуття особистої ідентичності та вільної волі – насправді не більш ніж певна поведінка величезного скупчення нервових клітин і пов'язаних із ними молекул. Ви – не більше ніж набір нейронів..., хоча і здається, що ми володіємо свободою волі, наші рішення вже визначені наперед для нас і ми не можемо цього змінити» [513, с. 411]. Цю наукову тезу з виразним антирелігійним полемічним ухилом розвинув Метью Альпер, основою нової книги якого «The “God” part of the brain» [527] є концепт про молекулярну пояснюваність загадки феномену «Я». Автор стверджує, що «наука впоралася з загадкою людської душі» [527, р. 11]. Проф. філософії університету Вермонту Дерк Перебум резюмує свої дослідження питання про

свідомість так: «Виходячи з наших кращих наукових теорій, наші дії, в кінцевому результаті, виробляються факторами, що перебувають поза нашим контролем, і ми, таким чином, не несемо моральну відповідальність за них» [580, с. 112]. З тією ж ідеєю повної неможливості свободи виступає професор психології Гарвардського університету Деніел Вегнер у книзі «The Illusion of Conscious Will» [592]. На пряме запитання про ілюзорність свідомості він відповів: «Так, це – ілюзія, але одна з тих, про які можна сказати, що вони мають дуже міцну основу» [44].

У тому ж ключі витримана книга засновника нідерландського Банку мозку, директора Інституту досліджень мозку Діка Франса Свааба «We Are Our Brains: A Neurobiography of the Brain, from the Womb to Alzheimer's» [587]. Це – один із бестселерів світової науково-популярної літератури. За останні 5 років продано близько мільйона примірників різними мовами світу (рос. пер. – 2014 року). Тема повної ілюзорності свободи волі людини розкрита в главі 17 «Вільна воля – приємна ілюзія». Можна виділити такі основні тези: «Мозок – гігантський несвідомий комп'ютер», «Життя випадково виникло й еволюціонувало та не має жодної мети» [587, р. 150]. Автор акцентує: «У нашому мозку є особлива система дзеркальних нейронів. Від покоління до покоління передаються і вкорінюються в наших мізках релігійні уявлення» [там само, р. 235].

Книга Крістофера Фрітта «Making up the mind. How the brain creates our mental world» (2010) [549] містить схожий набір тез і висновків: «Ми сприймаємо себе як діячів, що володіють незалежною свідомістю. В цьому і полягає остання ілюзія, створювана нашим мозком» [549, р. 184]. Структуру досвіду «Я» автор описує так: частина мозку «приховує всі наші зв'язки з матеріальним світом і соціальним середовищем та створює у нас відчуття власного незалежного “Я”» [там само, р. 189].

Популярну книгу Сема Харріса «Free Will» (2012) [560] Том Батлер-Бодон включив до списку т.зв. «50 великих книг з філософії». Багато

вчених, зокрема проф. екології та еволюції Чиказького університету, автор книги «Why Evolution is True» Джеррі А. Койн і проф. філософії Університету Дюк, автор книги «The Really Hard Problem: Meaning in the Material World» Оуен Фланаган, написали захоплені відгуки на книгу Харріса. «Це – прекрасна протитрута, як каже Пауль Блум, проти цієї недолугої і соціально злорякисної ілюзії», – написав про книгу Харріса Даніел Деннет, опублікувавши на неї свою рецензію в 2014 р. [544].

Харріс покликається на експерименти, котрі демонструють, що наша неврологічна структура фактично змушує нас вірити в ілюзію свободи вчинків. Проте автор переконує нас, що наші думки і вчинки є прямим результатом неврологічних станів нашого мозку: «У нас немає свободи, яку думаємо, що маємо» [560, р. 5]; «потрібно усвідомити, що не ми автори думок і дій» [там само, р. 13]; «ви не керуєте власним розумом, тому що ви, як свідомий суб'єкт, тільки частина вашого розуму, яка живе за милістю інших частин. Ви можете робити те, що ви вирішили зробити, але ви не можете вирішити, що ви вирішите зробити» [там само, р. 57].

Д.Деннет дав розлогий аналіз на книгу Харріса «Free will» і піддав критиці деякі положення Харріса, а саме: його варіант компатибілізму (вчення про те, що свобода волі сумісна з детермінізмом без залучення метафізики), що повертається до ненависного для Деннета картезіанства. Харріс користується поняттям «Я», яке в його концепції існує, але ні на що не впливає. Далі Харріс, наводячи приклад «авторського почуття» у виборі рибки для дочки на День Народження, виводить його з несвідомих потоків: «якщо подивитися глибше (кажучи як об'єктивно, так і суб'єктивно), думки просто з'являються безавторно, але авторизують нам наші дії» [там само, р. 53]. Деннет висуває йому цю непослідовність і риторично запитує: «як можуть безавторні думки авторизувати наші дії?» [544]. Правда, та ж проблема залишається і в концепції самого Деннета та інших аналітичних філософів, хоч і прихована пластом постмодерністської термінології.

Олександр Марков у другому томі свого двотомника «Еволюція людини: мавпи, нейрони і душа» (2011) [242] на підставі подібності мозкових операцій і емпатії у риб, птахів, тварин і людини робить висновок про ілюзорність свідомості й свободи волі людини. «Ми не походимо від мавп. – Пише Марков. – Ми – мавпи, але мавпи особливі, культурні і до того ж розумні, аж з сімома регістрами короткочасної робочої пам'яті» [242, с. 150].

Дмитро Казеннов у книзі «Життя без Бога» (2014) [157], виходячи з фізикалістської посилки («фізикалізму немає альтернативи» [там само, с. 336]), приводить читача до епіфеноменалізму: «Все те, що ми називаємо нашими почуттями або свідомістю, є насправді лише вмістом нашого мозку» [157, с. 335].

Нова книга А.В.Курпатова «Червона пігулка» (2018) [202], як і бестселер Ю.Н. Харарі [469], також відкриває читачеві істину тотального детермінізму мозку й ілюзорність свободної роботи свідомості. «Я не обираю жодних із цих своїх бажань. Вони визрівають у мені, тому що це почуття породжують біохімічні процеси в моєму мозку. Ці процеси можуть бути детермінованими або випадковими, але в жодному разі не свободними» [469, с. 285], – констатує Ю.Н. Харарі.

Проблема свободи волі в межах матеріалістичних концепцій свідомості сучасної психології, філософії та когнітивістики є найбільш яскравим аспектом обговорення філософських моделей свідомості. Вона ж виступає як критерій виявлення метафізичних допущень у натуралістичних теоріях свідомості.

Питання про свободу волі безпосередньо пов'язане з ментальною каузальністю й онтологією свідомості. На думку окремих дослідників, ця проблема є ахіллесовою п'ятою аналітичної філософії [77, с. 8]. До цієї теми, як і причини виникнення релігійної прихильності, Д.Деннет повертається майже в кожній своїй публікації останніх двадцяти років. Наприклад, книга

«Freedom Evolves» (2003) [543] є спробою пояснити, як свобода волі може поєднуватися з натуралістично поясненою свідомістю, а в книзі «Breaking the Spell» (2006) Деннет досліджує можливі варіанти еволюції релігійного досвіду, а також приходить до заперечення свідомості й свободи волі як його атрибуту: «Свобідна воля – це не здатність робити щось, але здатність знати, що робиться від вашого імені. Хоча в суворо фізичному сенсі наші акції наперед визначені» [540, р. 32].

Це загострює проблему свідомості й свободи волі в межах фізикалістської філософії. Якщо свідомість є лише епіфеноменом нейронної діяльності мозку, то змінити «свої» мотиви зусиллям волі у людини немає можливості через анахронізм. В хронології «матерія → мотив → епіфеномен волі» мотив не може бути вільним, а тільки наслідком матеріальних процесів мозку. Таким чином, категорії відповідальності індивіда немає місця. Навіть філософи-матеріалісти далеко не всі погоджуються прийняти цей висновок. Бертран Рассел з цього приводу писав так: «Якщо необхідні для вчинків тілесні рухи викликаються одними тільки фізичними причинами, наприклад, коли людина пише поему або ж здійснює вбивство, – справжнім абсурдом було б споруджувати в її честь пам'ятник або відправляти її на шибеницю» [330, с. 20]. У тому ж руслі зауважує Стівен Пріст: «Матеріалізм є самосуперечною теорією свідомості, – пише він у своїх «Теоріях свідомості», – оскільки містить твердження, що ментальне є фізичним. Однак бути ментальним частково полягає в тому, щоб не мати фізичних властивостей, а бути фізичним частково полягає в тому, щоб не мати ментальних властивостей» [320, с. 268].

Важливим наслідком допустимої первинності матерії над свідомістю є різниця між причиною та обґрунтуванням, яка виникає. В цьому випадку, обґрунтування думки індивіда буде завжди помилковим, а причина – завжди прихованою. Причиною можуть бути тільки механічні процеси мозку, які за власними хіміко-механічними причинами призводять свідомість до

заперечення або ствердження. Акт мислення істинний, тільки якщо причина збігається з обґрунтуванням. Це неможливо в фізикалістському всесвіті, тому що причиною розумових актів у ньому завжди є стан матерії (нейронних мереж), що в свою чергу визначаються відомими і невідомими детермінантами.

При такій фундаментальній посилці, яка унеможливорює твердження достовірності свідомості або навіть змушує її заперечувати, пріоритет однієї світоглядної системи над іншою неможливий. Також і внутрішня когеренція положень такого світогляду або її відсутність виявляться справою смаку і випадковості. В межах того ж фізикалістського проекту психологічна перевага суб'єкта на користь тієї чи іншої світоглядної системи де-факто виявиться можливою, а її онтологічне обґрунтування – неможливим. Більш того, ця неможливість повинна буде визнаною невід'ємною частиною тієї самої світоглядної конструкції, яка позиціонує себе онтологічно ймовірнішою. Тобто суб'єкт може обґрунтувати, чому він обрав матеріалістичну картину світу як фундамент свого світогляду, але наскільки вона ближче до реальності пояснити буде неможливо. І це неможливість є наслідком самої матеріалістичної картини світу. Якщо бути послідовним до кінця, то з неї ж випливає, що суб'єкт її не обирає, так само як і його опонент.

В опозиції до матеріалізму перебуває релігійно-філософський дискурс сучасних теологів і філософів, в якому Бог виступає рятівником граничного сенсу. Він є Тим, у зверненні свідомості до Якого життя знаходить надсмісл над будь-якою партикулярною вигадкою про смисл. Ця світоглядна конструкція зберігає невизначеність тих чи інших конкретних положень етики, метафізики і практик, але надає простір для імперативів свідомості та її практичної верифікації.

Якщо виходити з того, що Бога немає, то в фізикалістському світі ні в чого немає і не може бути більш важливих і менш важливих смислів. Сміслові переваги виявляються справою смаку й особистих афектів. Якщо ж

Бог є, то увагу Бога до індивіда робить його думки і настрої такими, що мають свою метафізичну референцію, тобто те, до чого вони можуть стосуватися і відносно чого – градуювати. Наприклад, єврейські погроми і боротьба з релігією в першій половині ХХ століття можуть бути оцінені позитивно: як прагнення до торжества добра/справедливості або негативно. Це наділене критерієм судження, навіть якщо релігійні мислителі розходяться в думках і ледь здогадуються про критерії Бога. Але ж якщо Бога немає, то всі наші справи, думки і настрої ні до чого більше не стосуються, окрім нашого власного сприйняття і соціального простору: не / подобається, не / безпечно і т. ін. Тоді процеси в нейронних мережах кори головного мозку в 7,528 мільярда екземплярів (населення планети на 2018 г.) не мають принципової різниці між собою. Але, якщо є Бог з якимось Його поглядом на людину, то й устремління людини має якесь значення. Наприклад, християнство пропонує свободу написання собі правил перед Богом (Лк. 6,38).

Отже, якщо виходимо з уявлення про особистість як сутнісне ядро екзистенції людини, а про її світогляд – як стійке ціннісно-смісловне утворення, то кардинальна проблематизація онтології особистості в постметафізичному вимірі виявляється параметром не онтології, а постметафізичного філософського дискурсу.

3.4 Світоглядний та екзистенціальний аспекти самореалізації

В контексті виявлення «Я» в загальних фізіологічних і психічних процесах важливий критичний аналіз найбільш суб'єктивного, і водночас, найбільш значимого для особистості аспекту самосвідомості. Активність «Я» в завданні самореалізації охоплює три головних рівні: біологічний, соціальний і екзистенціальний. Особливу увагу слід звернути на релігійний підхід вирішення цього питання, як антично-середньовічний, так і сучасний.

Це представить нам ще один ракурс відображення проблеми визначення поняття «свідомість» у психології та філософії.

З часів введення терміну «самореалізація» (self-realisation) у «Словнику з філософії та психології» 1902 р. цей термін набув неоднозначного звучання в психології. Найчастіше під цим розуміють реалізацію своїх потенціалів. З початку 2000-х рр. ринув потік псевдонаукових і компілятивних книг, статей і брошур «популярної психології», що ще більше розмило це поняття в умах сучасних читачів. При такому очевидному запиті на теми, пов'язані з самореалізацією (самовіднаходження) особистості необхідний якісний підхід до розкриття екзистенціального аспекту цієї теми.

Аналіз останніх досліджень виявляє інтерес до теми самореалізації особистості, що не припиняє свого зростання і в XXI ст. Про це свідчить як кількість публікацій, так і спрямованість багатьох дисертаційних досліджень та наукових статей (Б.Г.Ананьєв, Д.О.Леонтєв, О.В.Пітерська, Л.І.Анциферова, Л.О.Коростильова, С.І.Кудінов, О.І.Крупнов, Е.В.Галажинський Е.В., Є.О.Підвисоцька Е.А. та ін.).

Більш широко ця тема розкривається в роботах, присвячених проблемі свідомості в цілому. Загальна увага до наукової розробки проблем свідомості характеризується кількістю та різнобічністю опублікованих статей і монографій [77], [194], що відповідає зростаючій популярності теми і масштабу її цільової аудиторії.

Незважаючи на те, що проблема самореалізації досить інтенсивно розробляється в зарубіжній філософії, соціології, етиці та психології, доводиться констатувати, що екзистенціальний її аспект залишається поза межами аналізу. Спільні зусилля психологів і філософів-екзистенціалістів не привели ні до єдиної концепції самореалізації, ні до розкриття агенту «Я» всередині цього поняття. Відсутня актуальна концепція самореалізації як екзистенціального процесу. Для більшості філософських шкіл від Сократа до Сковороди самореалізація зводиться до автентичності самому собі. Проте,

яка ж роль відводиться «Я» в цьому «собі»? Різні системи мислення дають різні відповіді. Але першою умовою конструктивного підходу є виділення фундаментальної категорії «Я» як діючого агента в суб'єктивному акті самореалізації особистості.

В основних типових світоглядах, від найбільш ідеалістичних до прагматико-матеріалістичних, є позиція про саморозвиток, самовдосконалення, досягнення тих чи інших індивідуальних цілей. Часто постулат про необхідність самовдосконалення залишається малообґрунтованим або навіть формально суперечить іншим положенням світогляду, наприклад, гедоністичному принципу. Проте, це – загальне місце всіх світоглядів, що само по собі робить його майже унікальним.

Самореалізація не є об'єктивним феноменом, який можна було б спостерігати безпосередньо як такий. Нам залишається лише аналіз продуктів реалізації потенціалів, прийнятих у культурі, або апеляція до суб'єктивної оцінки агента реалізації, що відображені в його психіці. Неоднозначність об'єктивної оцінки очевидна щодо осіб, яких А.Маслоу виділив як еталонні зразки самореалізації. Один приклад хворого, зневаженого одноплемінниками і сучасниками, Б.Спінози, що доволі рано помер від тривалої хвороби, вже досить амбівалентний як взірець самореалізації. З цієї причини експлікована або імплікована проблематика самореалізації зводиться до того, що індивіду пропонується реалізувати проекти суспільства, клану, сім'ї тощо, а також ідентифікувати їх як свої. Кожному конкретному «Я», так чи інакше, нав'язується сценарій його самореалізації, що вже в постановці мети передбачає втрату «само» в проекті реалізації особистості.

Найбільш прогресивний підхід до проблеми реалізації «я» в життєвому просторі особистості запропонований у «полісистемній моделі» С.І.Кудінова та О.І.Крупнова [194]. Але частіше цей аспект вирішується підміною проблематики. Наприклад, зведенням поняття до теорії ідентичності

Е.Еріксона, психологічної стратегії «суб'єкта життєвого шляху» в теорії особистості К.А.Абульханової, поняття «активності» в теорії Л.І.Божович або концепцією персоналізації А.В.Петровського. Але всі ці конструкції реалізації особистості, при всіх їхніх перевагах, не вирішують проблеми реалізації самого агента активності як такого («Я»).

Біологічний підхід у психології, представлений працями С.Д.Дерябо, В.О.Левіна, В.І.Панова, Р.О.Зобова та ін., виділяє як вирішальні два фактори: екологічний (неякісна питна вода, радіація, шум, повітря і т. ін.) та біологічний (генні параметри, спадкові хвороби, дитячі травми тощо). Психологами цього напрямку це виділяється в якості кардинальних посилок успішності самореалізації суб'єкта. Також на психічне становлення процесу самореалізації особистості, нарівні з іншими негативними факторами, негативно впливає зниження життєвого тону і рівня психологічної активності. Не можна не погодитися з вищепереліченими авторами в тому, що певна стагнація в процесі самоідентифікації може бути викликана цілком біологічними причинами. Правда, і збіг сприятливих зовнішніх соціальних та екологічних умов, і наявність здорового організму не забезпечують самореалізації суб'єкта. Близько п'ятдесяти відсотків самогубств здійснюють абсолютно здорові люди. І навпаки: хитке здоров'я і важкі умови життя багатьох видатних людей, як можна зробити висновок із їхніх життєписів, тільки сприяли прогресу особистісного зростання в реалізації інтелектуальних і духовних потенціалів.

Античне і середньовічне розуміння особистості традиційно вписувало проблему суб'єктивної активності «Я» в систему координат зовнішніх приписів у межах релігійного патерналізму. Як приклад можна розглянути наскрізну у відношенні до епох останніх двох тисячоліть євангельську притчу про таланти. Як архетипічна, вона отримала своє відображення у всіх сферах гуманітарної думки, зокрема: в мистецтві, богослов'ї, філософії та психології. Її короткий сюжет усім відомий: «один чоловік, як відходив,

покликав своїх рабів і передав їм добро своє. І одному він дав п'ять талантів, а другому два, а тому один, кожному за спроможністю його. І відійшов. А той, що взяв п'ять талантів, негайно пішов і орудував ними, і набув він п'ять інших талантів. Так само ж і той, що взяв два і він ще два інших набув. А той, що одного взяв, пішов та й закопав його в землю, і сховав срібло пана свого. По довгому ж часі вернувся пан тих рабів, та й від них зажадав обрахунку. І прийшов той, що взяв п'ять талантів, приніс іще п'ять талантів і сказав: Пане мій, п'ять талантів мені передав ти, ось я здобув інші п'ять талантів. Сказав же йому його пан: Гаразд, рабе добрий і вірний! Ти в малому був вірний, над великим поставлю тебе, увійди до радощів пана свого! Підійшов же й той, що взяв два таланти, і сказав: Два таланти мені передав ти, ось іще два таланти здобув я. Сказав йому пан його: Гаразд, рабе добрий і вірний! Ти в малому був вірний, над великим поставлю тебе, увійди до радощів пана свого! Підійшов же і той, що одного таланта взяв, і сказав: Я знав тебе, пане, що тверда ти людина, ти жнеш, де не сіяв, і збираєш, де не розсипав. І я побоявся, пішов і таланта твого сховав у землю. Ото маєш своє... І відповів його пан і сказав йому: Рабе лукавий і лінивий! Ти знав, що я жну, де не сіяв, і збираю, де не розсипав? Тож тобі було треба віддати гроші мої грошомінам, і, вернувшись, я взяв би з прибутком своє. Візьміть же від нього таланта, і віддайте тому, що десять талантів він має. Бо кожному, хто має, дасться йому та й додасться, хто ж не має, забереться від нього й те, що він має» (Мф. 25, 14-29).

Отже, останній раб був покараний, оскільки зрозумів своє завдання невірно. Тут характерний ієрархічний волонтаризм і відсутність власної мотивації для реалізації своїх потенціалів збоку «талановитих» агентів. Валентність їх дій регулюється ззовні (зверху), самі ж вони бачать свою активність як продовження чужої волі. Євангельський господар маєтку роздає значення поведінкових ліній, оскільки для самої людини вони не очевидні. Ця модель, швидше, нівелює індивідуальність суб'єкта, ніж

розкриває його. Тут «Я» залишається тільки інструментом виконання поставлених завдань.

Та ж проблема постає і при реалізації соціальних завдань та проектів – стати гідним членом суспільства. Всі ці приписи Супер-Его створюють умови, в яких саме «я» як унікальне явище залишається ніким не затребуваним і його роль зводиться до вдалого/невдалого здійснення ззовні нав'язаного проекту життя і самосвідомості.

Загальна матеріалістична посилка в еволюціоністській теорії свідомості представлена в науковому співтоваристві як теоретично верифікований модифікат для наукового і філософського обґрунтування структури самосвідомості. Однак її «Я» породжене світом соціальних конструкцій і в такому значенні воно збігається за змістом з самореалізацією. Його функціоналістське трактування свободи свідомості як ілюзії забирає у нього будь-яку можливість робити з цього практичні висновки.

В цілому, нерелігійний дискурс не надає індивіду об'єктивних пріоритетів того, що саме йому слід реалізовувати з арсеналу своїх здібностей. І свобода в цьому відношенні зводиться до вибору референтності як сфери підпорядкування свого «Я» одному з потенціалів або соціальних ролей (чоловік, професіонал, воїн тощо). Всі тваринні варіанти самореалізації (розмноження, безпека, комфорт та ін.) не потребують специфічно людського «Я». В цьому випадку воно зводиться до координуючого центру обробки інформації (теорія Д.Чалмерса), який є і у риб, і у комах. Скажімо, якщо розмноження мошок є актом їх самореалізації, то розмноження людей виносить поза дужки питання про здійснення й актуалізації людського «Я» як такого. У натуралістських моделях «Я» завжди виявиться спрямованим на обслуговування інтересів тілесності й соціальності. Таким чином, підпорядкованість екзистенціального «Я» природі робить його унікальність нереалізованою.

З проблемою самореалізації особистості тісно пов'язане завдання самоідентифікації. Необхідність соціальної адаптації-індивідуалізації-інтеграції (за схемою А.В.Петровського) призводить суб'єкта до соціальних моделей і архетипів (воїн, мати, мудрець...), тобто це повертає нас до зовнішніх типів реалізації, які не потребують унікального «Я» й імпліцитно заперечують його.

Реалізувати свідомість свого «Я» означає реалізувати його цінність безвідносно успіху реалізації інстинктів. Як відомо, люди ідентифікують один одного за зовнішніми параметрами (каузальна атрибуція). Сам механізм сприйняття людини людиною не досягає глибини сприйняття «Я» іншого індивідууму, тому що психічним інструментом сприйняття є, зокрема: гало-ефект, ефект емпатії, стереотипізація, а також соціальна ідентифікація і референція. І, оскільки уявлення про іншу людину формується на основі рівня власної самосвідомості, то будь-яка класична модель соціальної самореалізації виявляється такою, що не потребує сприйняття іншого «Я». Інший зводиться до його якостей і параметрів – вигідних або не вигідних. І якщо референтний або атрактивний об'єкт виходить поза рамки інтерпретації суб'єктом причин і мотивів його поведінки (наприклад, діє проти суб'єкта: зраджує, зневажає тощо), то він втрачає свій статус (друга / героя / ідеалу). І оскільки атрибутивні процеси становлять основний зміст міжособистісного сприйняття суб'єктів, то індивідуальне «Я» ототожнюється з фізичними та психологічними особливостями. У цьому контексті дружба з тваринами і людьми цілком взаємозамінювана.

У межах секулярних моделей самореалізації в гуманістичній психології та філософії свідомості не розроблений контекст, де б «Я» було сприйнято як повноцінний феномен, а не як додаток до програми реалізації будь-яких проектів.

Залишається тільки релігійний дискурс, де спрямованість Бога до людського «Я» надає ту специфіку, яка чинить наявність «Я» істотною. Якщо

є Бог, то є й особистість, якщо немає Бога, то немає і простору говорити про реалізацію особистості (С.К'єркегор, М.Бердяєв, А.Блум). Тільки Бог може сприймати людину повноцінно, тобто не зупиняючись на параметрах психіки і тілесності. Таким чином, релігійний дискурс, в якій би модіікації він не був представлений, постає єдиним континуумом осмислення процесу екзистенціальної самореалізації, що розуміється як повне сприйняття мого «Я» іншим «Я». Можна апіорно заперечувати досвід цього предстоання (таке табу є в матеріалістичній гносеології), але тільки він чинить унікальність «Я» таким, що має практичне застосування в житті. Тільки перед Богом «Я» реалізується як таке, а не як частина завдань тваринного і соціального світу.

Подальші дослідження в цьому напрямку воскрешають перед нами завдання, яке поставили ще на початку ХХ ст. Х.Плеснер, А.Гелен, К.Юнг і М.Шелер, – про наукове з'єднання всіх шкіл вивчення людини, створення цілісної антропологічної картини, яка не потребує виключення ненаукових феноменів інтроспекції.

3.5 Рівні комунікації світоглядних структур

Формування світогляду багато в чому обумовлене характером соціальних контактів і якістю взаємосприйняття особистостей. Для дослідження цього чинника, а також для пошуку можливості сприйнятого «Я» необхідний аналіз антропологічних передумов міжособистісної комунікації, виявлення імпліцитних метафізичних установок, універсальних для багатьох світоглядів.

Якщо виходити із загальноприйнятої еволюційної посилки в антропології, то все, що сприймається людиною, сприймається нею мірою зацікавленості у виживанні й розмноженні. Іншу людину суб'єкт сприймає, виходячи з тих же інстинктів. Сюди ж належать і загальні характеристики людських здібностей до пізнання: розрізнення кольорів, запахів, тонів тощо.

Це породжує ситуацію, за якої об'єкт «інша людина» підсвідомо розкладається на необхідні, вигідні й не вигідні, параметри. Інша людина сприймається суб'єктом через призму його не/зацікавленості в якостях і здібностях Іншого. Проте, в залежності від ступеня зближення суб'єктів комунікації, з'являється можливість вибору рівнів взаємосприйняття.

Публікації і дослідження останніх років роблять все більший акцент на еволюційній складові всіх психофізичних процесів загальносоціальної і міжособистісної комунікації. Наприклад, блискуча книга Метта Рідлі «Походження альтруїзму і чесноти» [332] обґрунтовує біологічну редукцію всіх людських актів, аж до найбільш «піднесених». Те ж задачу, але трохи з іншого боку, вирішує книга Франса де Вааля «Мораль без релігії. У пошуках людського у приматів» [452]. Цьому авторові можна дорікнути імпліцитну антропоморфізацію піддослідних мавп, але результати його дослідження все ті ж: людина не виходить за принципові межі тваринного світу. Нарешті, резонансна книга відомого американського вченого когнітивіста Стівена Пінкера «Чистий аркуш. Природа людини. Хто і чому відмовляється визнавати її сьогодні» [302] підводить підсумок про потенціали людської природи, яка пролягає для автора в перспективі освоєння і впровадження штучного інтелекту. Пінкер відкрито протистоїть релігійному осмисленню людини. Цьому зіткненню філософських дискурсів присвячена колективна монографія «Інститут людини: Ідея і реальність» за редакцією М.І.Фролова [149]. Тій же темі конкуренції антропологічних моделей присвячена стаття психолога С.А.Смірнова «Антропологія і психологія: погляд на людину. Зустрічний виклик» [394]. Але ні ці, ні інші наукові дослідження не виробляють актуального вимірювання рівнів комунікації та умов їх можливості. Необхідно визнати імпліцитні метафізичні установки, універсальні для багатьох світоглядів, які представляють таку форму комунікації можливою.

Для першого рівня людської комунікації найбільш характерним параметром Іншого є фон. Більшу частину людей ми сприймаємо як пасивний фон, у співприсутності якого розгортаються всі події приватного та суспільного життя. Коли ми перетинаємо людне місто, то частіше за все не звертаємо уваги на кого-небудь конкретно. Якщо і звертаємо увагу, то воно за характером сприйняття Іншого таке ж як і сприйняття статуй, будівель та видів, тобто неживих предметів. Але якби в якийсь день це місто стало безлюдним, то ця відсутність звернула б на себе велику увагу, оскільки безліч людей все ж мала певну якість сприйняття, позначену як «фон». Цей рівень сприйняття не дає запиту в людині більшого, ніж зовнішні параметри.

Другим рівнем комунікації є перешкода, на якому сприйняття людей як перешкод і предметів, що є перешкодами, – однакове. Перехожі, стовпи, дерева та інше ми обходимо одним і тим же способом – в якості перешкод на шляху нашого прямування. Якщо інша людина, на відміну від матеріальних предметів, займає і психологічний простір, то враховується не тільки людина як фізичний об'єкт, але й аспекти її діяльності: не можна шуміти в бібліотеці, треба вітатися при зустрічі (в якості маркера впізнання)... Взаємодія на цьому рівні обслуговує інтереси безпеки і частково соціального пеленгу.

Третій рівень комунікації – функціональний. Побудова відносин між людьми найчастіше залишається тільки на рівні сприйняття або відторгнення їхніх дій і функцій. Наприклад, спілкування з учителем, продавцем-консультантом, поліцейським тощо відбувається на рівні тієї чи іншої їх функції. Вся людина (з її внутрішніми переживаннями, ментальним простором) у цій конструкції відносин не сприймається, а тільки необхідні в певній ситуації параметри або функції.

Як наслідок, на цьому рівні комунікації сама людина, з якою ми співпрацюємо, може бути цілком без втрат замінена іншою людиною (продавцем, поліцейським...). Більш того, вона може бути замінена роботом або комп'ютерною програмою, що виконують ті ж функції. Вже зараз можна

здійснювати покупки, оплату послуг або проходити навчання без безпосередньої взаємодії з живою людиною. Вона просто зайва. Таким же непотрібним є для переважної більшості людей все інше людство, зокрема їх друзі, любовні партнери і навіть подружжя. Християнська культурна інерція представляє дружбу і любовні взаємини багато в чому як сакральне, метафізичне явище. Але при матеріалістичному аналізі легко переконатися, що у людини немає і не може бути друзів в класичному сенсі слова. Вона «дружить» тільки з відсутніми їй функціями: безпекою, схваленням, розвагою тощо.

Можна провести уявний експеримент, що демонструє тезу: «Ви не маєте друзів, Ви дружите з функціями». Уявіть собі, що ви достеменно дізнаєтеся, що один з ваших друзів останнім часом відверто зневажає вас, говорить про вас погане спільним знайомим, краде у вас гроші. Чи залишиться він вашим другом після цього? Ні! Таким чином, варто людині змінити свою рольову (компенсаторну) функцію у відношенні до вас, як вона уже виключена зі статусу друга. Це означає, що особисто вона, тобто саме вона – як корпускула одиничної особистості – вас не цікавить. Вам важлива тільки її відповідність вашим потребам. А ваші потреби, в свою чергу, формуються як форми компенсації відсутніх елементів вашої психіки. М.Мамардашвілі в своїй «Естетиці мислення» узагальнював це прагнення так: «Хотіти жити – це хотіти займати ще точки простору і часу, тобто заповнювати або доповнювати себе тим, чим ми самі не володіємо» [235, с. 193].

Користуючись комп'ютерною аналогією, треба сказати, що файл «сама особистість», як правило, не запитується ні друзями, ні колегами, ні коханцями. Запитуються тільки параметри, яких бракує психіці як компенсаторним компонентам. Таким чином, у фізикалістському і біологічному аналізі дружба з особистістю людини неможлива з тієї причини, що неможливе сприйняття людини. Сприйняттю підлягають тільки

певні компоненти психіки і соматика одних людей, в яких відчують певну необхідність інші люди.

Четвертий рівень комунікації неможливий, якщо не зважитися на введення метафізичних понять «душа» і «Бог». Під душею будемо розуміти якусь одиничну корпускулу «Я» людської особистості, тобто того, хто сприймає своє мислення в актах: «я мислю», «я не відчую», «я не розумію». У інтроспекції ми не без зусиль, але все ж розрізняємо своє «Я» (себе) від своїх психічних даних: здібностей і нездібностей. Відрізняємо ми себе і від свого інтелекту (IQ). Особливо це чітко в актах радості розуміння чого-небудь або усвідомлення нездатності зрозуміти щось. Спостерігаючи в собі це, можемо припускати, що аналогічні рівні самосвідомості є й у інших людей. Але це перенесення не дає нам достеменного знання, а, скоріше, проектує на іншого нашу «Я-концепцію». В акті комунікації більш-менш якісно сприймається тільки те, що два суб'єкти можуть видати назовні. Ментальний простір співрозмовника багато в чому залишається «річчю в собі». І в той час як ми можемо розрізнати, що в тому чи іншому випадку неадекватно висловили свій внутрішній світ і якість переживань, то від нашого співрозмовника нам дістається тільки «думка висловлена» (Ф.Тютчев) та певна конвенціонально зрозуміла мова емоційної експресії .

Отже, в межах матеріалістичної-еволюційного підходу міжособистісне спілкування є комунікуванням психосоматичних потреб однієї психіки з відповідними параметрами іншої психіки з метою поповнення перших. Справа ускладнюється тим, що при більш детальному аналізі виявляється, що комунікація запиту і задоволення відбувається всередині однієї свідомості, тобто коректніше було б сказати, що відбувається взаємозв'язок із (наявними та відсутніми) компонентами самого себе, або інакше: самозадоволення за допомогою Іншого.

Однак якщо ми розраховуємо входити в спілкування з реальною корпускулою людської суб'єктності («душею»), що неможливо в

матеріально-еволюційному всесвіті, то повинні припустити континуум, в якому це можливе. Це – кантівський шлях постулювання Бога. Якщо Бог має можливість сприймати людину нееволюційно, неадаптивно, то тільки Він може надати простір взаємосприйняття людини людиною по ту сторону психічних і тілесних якостей. У цьому контексті існування Бога виступає як практичний простір комунікації, а не тільки те, що заповнює відсутню частину її теорії. Це вже релігійний дискурс світосприйняття, але тільки в ньому, або в одному з його модусів, допустимо вважати можливим повноцінне сприйняття Іншого.

Еволюційна ж взаємодія з іншою особистістю не вимагає, щоб та існувала як свобідна ментальна одиничність. Розвиток комп'ютерних технологій із кожним роком все більше підтверджує це. Сьогодні ведуться успішні розробки діалогових програм типу «Яндекс Аліса» (<https://alisyandex.ru>) або «Google Assistant» (<https://assistant.google.com>). Наразі ці програми орієнтовані на більш-менш примітивні діалоги, але в опціях «Аліси» вже є можливість поговорити на загальні філософські та життєві теми. Неважко погодитися з оптимізмом розробників у тому, що для багатьох людей недалекого майбутнього ці комп'ютерні програми зможуть компенсувати або зовсім замінити людське спілкування. «Людське» тут правильніше було б взяти в лапки як знак умовності, оскільки ці додатки, соцмережі, онлайн-ігри вже досить чітко виявили безособистісність і прагматичність майже всіх видів людської взаємодії. Резюмуючи цю думку в цілому, можна сказати: розвиток електронних технологій ХХІ ст. виявив нелюдськість міжособистісної комунікації. Про це ще в середині минулого століття прямо писав К.С.Льюїс у трактаті «Людина скасовується» [229].

Розвиток досліджень у сфері міжособистісних комунікацій поділяється на два провідних напрямки вивчення когнітивних відхилень свідомості від адаптаційних завдань. Перші в своїх висновках приходять до визнання незвідності людської свідомості до задоволення систем виживання виду.

Другі виходять із посилки про казуальну замкнутість свідомості, прагнуть знайти матеріальний субстрат комунікативності. «Ми не здивуємося, – пише П.К.Гречко, – якщо з часом будуть відкриті гормони взаєморозуміння. Адже знайдені вже гормони щастя – ендорфіни. Правда, незрозуміло: ми щасливі, тому що організм виробив ендорфіни, або ендорфіни виробляються, тому що ми щасливі?» [94, с. 108]. Методи хімічної стимуляції станів, близьких до щастя, існують вже зараз, але в них підозрюється приблизно та ж підміна, що й у функціональній комунікації особистостей.

Принципова неможливість як наслідок еволюційної не необхідності, незатребуваності глибокого сприйняття іншої особистості є загальним фактом всіх комунікацій, зокрема і з Богом. У більшості релігійних традицій і теології Він розглядається як джерело благ. Від Нього людству, також як і один від одного, постійно було потрібно що-небудь добре чи зле, але не Він Сам. «От усе ми покинули, та й пішли за Тобою слідом; що ж нам буде за це?» (Мт. 19,27), – запитують апостоли Христа. Питання, «як же Йому Самому?» або «Хто є Він Сам, крім вигоди або загрози від Нього для нас?» майже не піднімаються в світових релігіях. Особистість Бога, як і особистість людини, виявляються принципово непотрібними ні для виживання, ні для задоволення тілесних і психічних потреб.

Цей рівень комунікації завжди буде під питанням у його реальності і необхідності. Задовільність функціонального рівня комунікації створює ситуацію, в якій більшість людей не мають приводу до постановки питання про дефіцит особистості й мотивації до її розвитку та дослідження. «Друг», що дає відчуття турботи, вберігає від самотності, асистує в інтелектуальних іграх, розділяє або регулює емоційні потоки, виявляється цілком достатнім співрозмовником і супутником проживання. У цьому відношенні показовим є фільм режисера і сценариста Спайка Джонза «Вона» (Her) («Оскар» 2013 р. за кращий оригінальний сценарій). Дія фільму розгортаються в недалекому майбутньому, головний герой закохується в свою електронну

співрозмовницю Саманту (операційну систему). В цілому, сюжет не здається наймовірним, якщо припустити повну функціонально-психологічну задовільність таких електронних додатків у майбутньому. Тут доречно згадати і сильно розвинену в людині здатність до антропоморфізації й гіпостазування об'єктів комунікації, зокрема домашніх твариних, улюблених предметів тощо.

До цієї проблематики виявилися чуйними два напрямки в філософії і психології ХХ ст.: екзистенціалізм і постструктуралізм. Якщо перший прагне виділити суб'єктне як одиничне та справжнє, то постмодерністи йшли шляхом деконструкції особистості як поняття і як онтології.

Ж. Лакан запропонував поняття про людську особистість, що ділиться, – «індивід». Свідомість постає у філософії Лакана фрагментованим гетерогенним «Я», яке не тотожне собі в самосприйнятті. У тому ж напрямку мислив і М.Фуко, який відмовляє ідеї особистості в онтологічному вимірі й проповідує «Я-свідомість» як дискурс комунікації з іншими, що змінюється і триває в часі. Фуко дає розуміння ідентичності не як онтологічної даності, а як «практики себе», тобто системи практик індивіда, що конституюється через культуру і суспільство. У цьому просторі комунікації з Іншими, як зауважує П.К.Гречко, «постмодерністський індивід розчиняється, розсіюється в процесуальності або функціональності власних дискурсивних практик, у структурах мови і мовленнєвої комунікації» [94 с. 107].

«Новий трайбалізм» номадології Ж.Дельоза і Ф.Гваттарі постулює ту ж онтологічну децентралізацію. Це – фундаментальна посилка постмодерністської теорії суб'єктності. Згідно Дельоза і Гваттарі, символічні племена (кочівники) є структурами, що сприяють зміні лінійного сприйняття історії і людини на «поліфонічний віталізм» [108]. Детериторизація Дельоза і Гваттарі включає в себе і паралельний багатоспрямований процес всередині людської свідомості. У цьому вимірі (шизоаналізі) особистість і світогляд кожного формуються соціальною мережею взаємозв'язків, і ми не маємо

достатніх підстав провести межу між неадекватною та адекватною свідомістю. Як зауважує М.В.Тлостанова, у другій половині ХХ ст. «ідентичність стала розсипатися на безліч окремих, і поняття людини загалом виявилось поставленим під сумнів. А це означало, що зникло або, у всякому разі, вкрай проблематизувалося поняття про нормальну ідентичність. Множинна ідентичність із психіатричного діагнозу (майже шизофренії) перетворилася в модний трансдисциплінарний бренд» [423, с. 192]. У значній кількості сучасних досліджень постулат «Я» також ставиться під сумнів. Один із провідних напрямків сучасної когнітивістики приходить до висновку про ілюзорність «Я» і ментальний вимір свідомості оголошується епіфеноменальним (Д.Свааб, С. інкер, С. арріс, Л. олперт та ін.).

Наукова криза антропології, про яку писав ще на початку ХХ ст. Л.С.Виготський, під кінець століття увійшла в свою нову фазу. Як відзначають В.І.Слободчиков та Є.І.Ісаєв, «сьогодні ми стоїмо на порозі парадигмального зсуву в психології, в самому типі науковості психологічних знань, який повинен дозволити нам загалом вийти поза межі “площинності уявлень про...”» [389, с. 132].

Така потреба вийти поза межі локусу науковості й терапевтичної ефективності виникла, з одного боку, в зв'язку з розвитком холістичних підходів вивчення особистості, а з іншого, з ефективністю епістемологічної анархії в теоріях і практиках свідомості. Н.Г.Хачатрян та Р.В.Агузумцян приходять до аналогічного висновку: «необхідна нова парадигма, яка повинна розглядати людину у всій її цілісності» [472, с. 16].

Ця ж криза в дослідженні світогляду особистості фіксується і в середовищі сучасних філософів. В.О.Лекторський, ведучи мову про спадщину І.Т.Фролова, підкреслює, що інтегруючим центром антропологічних досліджень нового типу «повинна стати філософія, яка не тільки досліджує буття і пізнання, а й аналізує людські цінності. Сьогодні ми

особливо гостро усвідомлюємо, наскільки прозірливим було це розуміння (І.Т.Фроловим)» [149, с. 100].

Найбільш близьким до метафізичного розуміння взаємospрийняття «Я» й Іншого є філософія діалогу, народжена і розвинена в творах Ф.Розенцвейга, Ф.Ебнера, М.Бубера, М.Бахтіна і Г.Марселя: «Характерно, що релігійне і соціальне [в їх філософії, – В.Р.] стають фактично синонімами: одне неможливе без іншого» [188, с. 69]. Тут людське «Я» шукає і знаходить своє справжнє унікальне місце. Це можливо тільки перед рівним «Ти», в справжньому «відносно», яке тільки і мислиме в зіткненні двох «Я», а не їх вихідних даних. Звідси «мова в третій особі» для М.Бубера і М.Бахтіна стає метафорою відсутності особистості як в «Я-Воно». Співрозмовник у цій Зустрічі – сама співприсутність Іншого. Він потрібний не для того, щоб отримати від нього інформацію, співчуття, допомогу, роз'яснення і т. ін. У цьому сенсі показова відповідь М.Бубера відомому психологу К.Роджерсу на конференції в 1957 р. На питання про те, як побудувати відкритий діалог із клієнтом, який передбачає прийняття його як цілісну особистість, М.Бубер відповів: «якщо до вас приходить людина за допомогою, якщо вона потребує допомоги, а значить, вона пацієнт, хворий, то ні про який діалог мови бути не може. У лікаря і пацієнта суттєва відмінність позицій. Ця відмінність задається об'єктивно, самою ситуацією, незалежно від того, як буде ставитися лікар до пацієнта» [394, с. 190].

Філософія діалогу звертає увагу на унікальність існування людської суб'єктності в безликому детермінованому всесвіті. Протестуючи проти злиття з «Воно» в людській комунікації, філософи цього напрямку приходять до глибокого усвідомлення необхідності Діалогу з великої літери. Це не дано нам у буденності і при збереженні наукових посилок ХХ ст. його неможливо припускати між людьми як біологічними продуктами еволюції. Тому не випадково «філософія діалогу належить до числа тих напрямків, для яких питання про Бога стає одним із центральних» [188, с. 70].

У роздумах Франца Розенцвейга про спілкування як одкровенні є потужна метафізична посилка про неможливість увійти в спілкування поза контекстом богоприсутності. Об'єктивація всього, з чим стикається традиційна релігійність, оживає і оновлюється в діалогічності філософії Мартіна Бубера. «Пневматологічні фрагменти» Фердинанда Ебнера, протиставлені «релігії» як нерухомій формі, виявляються набагато більш релігійними, ніж Євангелія про чудеса і зцілення. Діалог з Іншою людиною у Ф.Ебнера є завжди діалогом із Богом, тому що Бог Ебнера – не абстрактна височина, а втілений у повсякденність Ісус Христос.

Людина, незацікавлена в духовному пошуку Іншої особистості, прирікає себе на буття в одновимірному світі «Я-Воно», і в цій перспективі не має причин шукати глибших відносин з іншим «Я», крім як одного із способів досягнення власних цілей.

Виходячи з еволюційної мети поширення виду й адаптивності людської природи, спектр сприйняття й аналізу іншої людини відбувається на рівні визначення її вигідних або не вигідних параметрів. У ситуації дискусії протиставлення суджень не/свідомо класифікує утвердження співрозмовника як загрози, захисту або джерела занепокоєння. У цьому вимірі навіть при доброзичливому настрої й успішному ходу діалогу ситуація, в цілому, залишається такою, що сформована з протилежностей. Необхідний шлях позбавлення від дискусії як контакту тільки зовнішніх захисних конструкцій, тобто необхідна прийнятна форма елімінації аргументації. Тут могло б бути доречним застосування концепції М.Бахтіна і М.Бубера про чистий діалог «Я - Ти». У цьому дискурсі класичне зіткнення апологетичних теорій світогляду є співвіднесенням «воно» з «воно». «Діалог, – пише О.І.Муравйова, – це принцип людського існування, де протікає справжня буттєвість людини – залученість у відношення до Іншого» [266, с. 116]. М.Бахтін пропонував бачити в діалозі не стільки аналіз наявних світоглядних позицій, скільки сам момент творення цих позицій. Він, зокрема, писав: «Два принципово різних,

але співвіднесених між собою ціннісних центри знає життя: себе та іншого, і навколо цих центрів розподіляються і розміщуються всі конкретні моменти буття» [27, с. 147].

Г.С.Батіщев [25] визначає справжність буття в такому характері спілкування, який виявляє сутнісне в світогляді кожного. У його термінології таке спілкування є «онтокомунікацією». Звірення тих чи інших поглядів й уподобань не має можливості дійти до глибини суб'єкта світогляду. Тим паче, коли учасники діалогу з метою просування своєї картини світу прагнуть до девальвації чужих для них позицій. Як виражається Г.С.Батіщев, особистість вступає в онтокомунікацію тільки тоді, коли «нічого не вимагає, нічого нікому не нав'язує, не проектує на іншого своє мірило» [25, с. 125]. У онтокомунікації людина ставить під питання не аргументацію опонента або його теорію, а проблематизує саму себе для іншого. У спілкуванні такого роду спрямованість до інших є світоглядним вчинком, діланням, «висловлюванням буття в його самоадресованості до іншого» [там само].

Таке розуміння співвіднесення світоглядів передбачає внутрішню здатність і готовність на чималий ступінь самозречення. Тут необхідне методологічне розтотожнення свого «Я» і набору тез свого світогляду. На це здатний далеко не кожен із тих, хто в світоглядному протистоянні налаштований відстоювати свої позиції. Обидва положення (захисту і прийняття) однаково вкорінені в структурі мислення. А. Швейцер звертав увагу на це внутрішнє протиріччя. Найважливішим він вважав «почути цей конфлікт почуття самозречення і необхідності самоствердження. Тоді людина буде жити в злагоді з істиною. Чистої совісті в істинно мислячої людини бути не може, чиста совість є винаходом диявола» [494, с. 274].

Справжня складність здійснення Діалогу полягає не в нестачі бажання чи розуміння, а у відсутності попередньої зустрічі з самим собою. До усвідомлення неможливості й дійсності свого «Я» не може бути діалогу. У зустрічі з собою є та сама складність, що і в прийнятті Іншого,

оскільки бачити себе без мрійливої об'єктивації є тим же, що і бачити Іншого.

Всі форми викривлення діалогічності тяжіють до пошуку Іншого як дзеркала, що більш-менш відображає наші очікування. Навіть віддаляючись від християнської максими про любов до іншого, потрібно дозволити йому бути реально іншим, щоб почати недзеркальні діалогічні відносини. На думку С.А.Смірнова, «таке граничне прийняття можливе тільки в особистому спілкуванні з Богом» [394, с. 191].

Отже, виділення перерахованих вище чотирьох актуальних рівнів комунікації (фон, перешкода, функція і діалог) дозволяє нам виявити й обґрунтувати, що перші три рівні залишають людське «Я» непотрібним і тому незатребуваним. Обумовленість еволюційними потребами природи людини у всіх мислимих її видах виробляє редукцію комунікативного запиту, яка унеможлиблює взаємне сприйняття двох «Я». В межах еволюційної антропології «діалог з Іншим» залишається лише нездійсненою умоглядною абстракцією. Водночас філософія діалогу потребує теологічного континууму в антропології або прийнятті філософської посилки про Бога як простору суб'єктності в діалозі «Я - Ти».

Як свідчить проведений аналіз, філософське осмислення комунікації двох «Я» можливе тільки в ситуації їх затребуваності один одним. У межах еволюціонізму немає простору для потреби в конкретному й неповторному «Я» Іншого. Філософське осмислення комунікації двох екзистенціальних «Я», затребуваних у спілкуванні, можливе тільки з допущенням метафізичних посилок або в межах релігійного дискурсу. Отже, дослідження комунікативних параметрів представляє кожній особистості не завжди передбачувану свободу вибору рівня сприйняття Іншого. У перших трьох типах (фон, перешкода, функція) глибинне «Я» співрозмовника не потрібне. «Феноменальна свідомість» (P-consciousness), як визначив його Н.Блок (Ned Block), включається в спілкування з іншою феноменальною свідомістю

тільки тоді, коли між ними пролягає метафізичне припущення про можливість комунікації такого рівня.

Висновки до розділу 3

Результати досліджень цього розділу представлені в попередніх працях із проблематики світогляду в межах матеріалізму [344], [347], [350], [352], [356], [362], [584] як актуальне і дискусійної сфери сучасної філософії свідомості. Особлива важливість вивчення теоретичної бази цього типу світоглядів представляють складнощі осмислення феноменів світу і людини в контексті матеріалістичних філософських посилок. Це найбільш ілюстративно в теорії інтроспективного досвіду свідомості в концепції Д.Деннета. У ній репрезентовано опис найважливіших передумов світоглядного осмислення дійсності світу й людини в межах суворого фізикалізму. У дискусійне поле наукового середовища потрапляють проблеми «ментального словника», «інтенціональності», «кваліа», еволюційної антропологічної посилки, гносеологічного епіфеноменалізму та інших аспектів уявлення про якість та наукову класифікацію інтроспективного досвіду свідомості, його уявлень про світ і буття в цілому. Ці та інші дискусійні аспекти фізикалістської теорії свідомості дають нам якісний матеріал для здійснення критичного аналізу філософських труднощів редуccionістської установки в розумінні свідомості та її продуктів. В результаті огляду наукової полеміки про співвідношення мозку, свідомості й релігійності виявлені теоретичні проблеми матеріалістичного світогляду: де/централізації свідомості, проблема «Я» у межах натуралістичних концептів, комп'ютерна аналогія свідомості та ін.

В результаті здійснення критичного дослідження філософських передумов матеріалістичної конструкції світосприйняття загострюється питання про онтологічний статус базових положень будь-якого світогляду: свідомості, свободи волі, етичного й естетичного вимірів особистості.

Теоретичні та практичні наслідки прийняття фізикалістської посылки повинні бути настільки кардинальні, що їх прийняття не виробляє жодного наслідку в побудові цілісного й послідовного світогляду в межах матеріалістичної парадигми. Питання про свободу волі, крім власної змістовної цінності, може бути ефективно використане як філософський маркер характеристики співвідношення метафізичних і постметафізичних параметрів світогляду.

Це якісно проявляється у вивченні світоглядного й екзистенціального аспекту самореалізації особистості. Реалізація свого «Я» як первинного елемента внутрішнього простору переживання світу й себе в світі проблематична як у матеріалістичному, так і в релігійному світоглядах. У межах секулярних моделей самореалізації особистості в гуманістичній психології та філософії свідомості відсутній дискурс, в якому індивідуальне, суб'єктивне «Я» могло бути реалізоване окрім завдань задоволення тваринних інстинктів або соціально-ідеологічних патернів. «Я» як основа типового матеріалістичного світогляду не може бути реалізоване як самостійний феномен. Отже, у категоріях матеріалістичної світоглядної теорії екзистенціальний аспект самореалізації не може бути здійснений. Тільки в релігійному дискурсі спрямованість Бога до людського «Я» є тією специфікою, яка чинить наявність «Я» істотною.

Та ж теоретична й практична недостатність матеріалістичних філософських посилок побудови цілісного світогляду проявляється і в дослідженні рівнів комунікації світоглядних структур. Філософський вимір можливих рівнів комунікації особистостей виявляє гносеологічну проблему взаємсприйняття «Я-Ти». Тут існує гносеологічна лакуна можливості й затребуваності пізнання чужого «Я», властива метафізичним установам багатьох світоглядів, які імпліцитно включені в теорію спілкування особистостей.

Як показує аналіз антропологічних передумов міжособистісної комунікації, в межах матеріалістично-еволюційного підходу міжособистісне

спілкування не вимагає існування іншої особистості як свobodної ментальної одиницності. Спілкування реальних одиниць людської суб'єктності мислиме тільки в континуумі, в якому хтось має можливість сприймати людину неevolюційно, неадаптивно. В такому контексті існування Бога в релігійному дискурсі виступає як практичний простір комунікації, а не тільки як відсутня частина світоглядної теорії.

В якості додаткової опозиції еволюційній посилці в світовій філософії позначений напрям «філософії діалогу» Ф.Розенцвейга, Ф.Ебнера, М.Бубера та ін. Поділ комунікації на чотири рівні (фон, перешкода, функція і діалог) надає обґрунтування того, що перші три рівні залишають екзистенціальне «Я» ненеобхідним, тому й незатребуваним.

Матеріалістична обумовленість еволюційними потребами природи людини у всіх мислимих її видах виробляє редукцію комунікативного запиту, яка унеможливорює взаємне сприйняття двох «Я». Філософія діалогу з Іншим ставить не менше питання про умови можливості метафізичного континууму в онтології і, в свою чергу, пропонує прийняття філософської посилки про Бога як просторі суб'єктності в діалозі «Я–Ти». Узагальнено, що філософське осмислення комунікації двох екзистенціальних «Я» можливе тільки в межах релігійного дискурсу. Феноменальна свідомість може увійти в спілкування з конкретною іншою феноменальною свідомістю тільки тоді, коли між ними пролягає метафізичний простір, що допускає можливість комунікації такого рівня.

РОЗДІЛ 4 ПРОБЛЕМАТИКА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО-СЕКУЛЯРНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

4.1 Проблема релігійної ідентифікації

Кожен із типів світоглядів має два види проблематики: внутрішню і зовнішню. Внутрішня проблематика пов'язана з епістемологічним дрейфом людської цивілізації, яка породжує ефект невпізнання релігійної керигми. Кожна епоха змушена витончено тлумачити тексти попередніх епох християнства, буддизму, ісламу і т.д., оскільки відбулося природне зміщення розуміння основних термінів, патернів і морально-етичних орієнтирів. Твори давнини породжують за собою величезний шлейф тлумачень, уточнень і переказів. В аналізі це може виглядати як внутрішня некогерентність або неавтентичність у передачі ідей, але така ситуація неминуча, а тому нормативна. Таким чином, внутрішня проблематика пов'язана з цільністю подачі-сприйняття, тобто самопрезентації релігійної традиції.

Зовнішня проблематика релігійного світогляду також має епістемологічні коріння. Аргументи і ціннісні судження, виведені поза межі свого змістоутворюючого континууму, втрачають свою аподиктичність, потребують все більшої підтримки сторонніх аргументів. Наприклад, у сурі Корану підставою заборони на свинину є релігійний ритуал: «Він заборонив вам мертвечину, кров, м'ясо свині і те, що принесено в жертву не заради Аллаха» (Аль-Бакара, аят 173). Але сьогодні нерідко ця ж халяльна заборона ісламу на свинину аргументується тим, що свинина шкідлива для здоров'я. В іудаїзмі аналогічний аргумент у тому, що обрізання запобігає ряду захворювань, знищує розсадник мікробів і т. ін. Такого ж роду спостерігається зміщення аргументації на користь кашрута в іудаїзмі й православ'ї (заборона на вживання крові в їжу). Цей процес ускладнення релігійної картини світу і його проблематика прекрасно описані в книзі Ч. Тейлора «Секулярний вік» [416].

Філософський аналіз інструментів ідентифікації в різних типах світосприйняття представляє нам значне розходження в критеріях і предикатах видів релігійності або їх заперечення. З цієї причини релігійна самоідентифікація стає все більш проблемною, як для стороннього дослідника, так і для представників тієї чи іншої релігії.

Сучасний стан інструментів дослідження релігій і секулярності зазнає певної кризи. Йдучи зі сцени, старі класичні ідентифікатори релігійності викликали відчуття тотальності відпаданя від Бога і релігії не тільки у філософів матеріалізму й постмодернізму, а й у релігійних мислителів та богословів. Увійшло в широкий ужиток слово «апостасія», що розуміється як позиційне віровідступництво світу від Творця. Але соціологія ХХІ ст. представила більш зрівноважений погляд на динаміку процесів редукції та поширення релігійного типу світогляду. Багато людей, відмовившись від старих форм словесного і тілесного вираження релігійності, обрали нові параметри метафізичного реалізму. Таким чином, класичні ідентифікаційні системи продовжують фіксувати секуляризацію й апостасію, а постметафізичні типи релігійності – зростання значення релігійних положень у структурі світогляду сучасників.

Професор соціології Університету Ексетера (Великобританія) Дейві Грейс висловила сучасну проблему релігійної самоідентифікації формулою «віра без належності» [555]. Також їй належить афоризм, який може послужити нам методологічним постулатом дослідження цієї теми: «Релігія в Європі, – пише Д.Грейс, – подібна до айсберга: те, що цікаво найбільше, міститься під водою і не видно» [547].

Серед соціологів релігії існує певна розгубленість у зв'язку з цією розбіжністю однаково верифікованих даних. Наприклад, О.М.Медведева виходить зі складності розрізнення особистого й соціального в релігійній ідентифікації: «Релігійна ідентифікація досі можлива на громадянському,

етичному, культурному й емоційному рівнях, але вона перестала бути невід'ємною частиною ідентичності особистості в цілому» [254, с. 76].

О. А. Богатова, аналізуючи етнокультурні та релігійні компоненти соціальної ідентичності, також відзначає розбіжність у показниках різних релігійних ідентифікаторів: інституціоналізм та індивідуальна мотивація. «Традиційні релігії, – фіксує О.А.Богатова, – мають високу символічну цінність, що перевищує їх поведінкову – мотиваційну і регулятивну значимість. Релігійність найбільш численної групи православних є позаінституціональною, відокремленою від соціальних поведінкових практик» [46, с. 122].

Якщо ми перейдемо від регіонального до світового аналізу системи релігійної ідентифікації, то амбівалентність карти секуляризації та релігії, ступінь їх диверсифікації стануть зовсім критичними. Так, наприклад, І.Г.Каргіна в своєму аналізі критеріїв секуляризації виділяє позиції Д.Мартіна, який фіксує, що сучасна Європа одночасно – або краще сказати, за одними критеріями, – секуляризується настільки інтенсивно, що може бути зразком секулярності. З іншого боку, вона «поступово набуває універсальні ознаки сучасної релігійності, таким чином, поступово “позбавляється” від своєї [секулярної – В.Р.] винятковості» [163, с. 110]. У 1999 році Пітер Бергер резонансно констатував, що «припущення, що ми живемо в секулярному світі, є хибним. Світ нині, за деякими винятками ... є настільки несамовито релігійним, яким ніколи не був, а в деяких місцях навіть більше ніж коли б то не було. Це означає, що весь обсяг літератури, написаної істориками і соціальними вченими під назвою “теорія секуляризації” – суттєва помилка» [532, с. 2]. Резонанс викликало те, що протягом попереднього періоду у своїх дослідженнях П. Бергер впевнено фіксував неухильне зростання секулярності в світі. Певною відповіддю на нестабільність системи ідентифікації ми знаходимо в знаменитій книзі Чарльза Тейлора «Секулярний вік» [416], де автор дає опис перманентної

метаморфози форм релігійного життя і свідомості. Всі ревізії ідентифікаторів соціології релігії допоможуть сучасним філософам і богословам виявляти нестрибки і нестабільність у процесі секуляризації, а кризу системи ідентифікування форм релігійного світосприйняття. Адже «у цей час ми є свідками серйозних соціокультурних зрушень, пов'язаних із поверненням релігії в суспільне життя. Ю. Хабермас називає цей тренд постсекулярним» [47, с. 160]. Навряд чи було б правильним погодитися з посилкою Д.К.Богатирьова, О.М.Прилуцького, Ю.Хабермаса та інших, що пропонують мислити етапами і постетапами релігійних і секулярних процесів. Нам треба переглянути критерії, за якими ці обидва процеси представляються параконсистентними.

Наприклад, при фіксації посилення релігійних позицій, у християнстві спостерігається явище, назване постконфесіоналізмом. Воно широко проявляється в сфері екзегези священних і патристичних текстів. До ХХ ст. християнська герменевтика мала чітко деномінаційний характер. Сьогодні здійснюється цілий ряд міжконфесійних проектів із перекладацької, ісагогічної й егзегетичної діяльності, з'явився ряд позаконфесійних навчальних посібників для теологічних ВНЗів, розширилися екуменічні контакти. Як основна характеристика тієї чи іншої богословської роботи слугує градація за ступенем «консервативності» й «ліберальності», але вже майже неважливо, чи писав конкретну працю католик, лютеранин або хтось ще. Як відзначає О.М.Прилуцький, «конфесійний критерій перестав бути інформативним, а сама приналежність віруючого до тієї чи іншої конфесії в нових умовах стала позначати в теологічному і релігієзнавчому відношенні іноді дуже багато, але зазвичай – нічого» [318, с. 120]. Автор також звертає увагу на загальне «знецінення конфесійної парадигми» і «десеміотизацію маркерів конфесійної ідентичності» [там само, с. 121]. Чи є зазначені процеси критерієм секуляризації? Ні, з нашої точки зору, більш точним було б

фіксувати їх як ознаки сучасної кризи наукової ідентифікації релігійності та її характеристик.

Важливо взяти до уваги, що амбівалентність і багатовимірність систем релігійної ідентифікації з'явилися не в ХХ або ХХІ століттях, а вкладені в саму сутність релігійного переживання дійсності. Ми розглянемо це на прикладі множинності підходів до проблеми етики релігійного визнання і зречення від віри.

Питання про дилему релігійного прийняття і зречення, справжній фанатизм (θάνατος – грец. смерть) в сповіданні Ісуса Христа і нетотожність того, хто проповідує, і того, хто примає, в аспекті релігійної психології майстерно представлене в останньому фільмі режисера Мартіна Скорсезе «Мовчання» (2017): чи варто до смерті триматися релігійного постулату (про Христа) перед обличчям того, хто відкидає?; чи можливе однакове розуміння цього акту обома сторонами?

Уже в долях святих сучасників ХІІІ століття – св. Олександра Невського (†1263) і св. князя Михайла Чернігівського († 1246) – це питання вирішувалося по-різному. Обидва, будучи в Золотій Орді, в різні роки були поставлені перед ординським священним вогнищем, щоб вшанувати хана. Олександр як православний стрибнув [475, с. 291], Михайло як православний відмовився і був страчений зі своїм супутником боярином Феодором [261, с. 47].

Як формується система релігійної ідентифікації людини таким чином, щоб можливим було зречення від Бога в принципі? Скажімо, невіруючий чи язичник завжди має на увазі під «Христом» зовсім не те саме, що християнин. Тому він і не християнин, що «Ісус Христос» для нього означає щось інше. У цьому сенсі, ми завжди потрапляємо в мовну пастку: те, від чого примушує відмовитися іновірець/атеїст, завжди виявиться не тим же самим, що сповідує християнин.

На рішучу тезу заперечення Бога атеїста А.М. Гольдберга «такого Бога, по-моєму, немає і бути не може» митр. Антоній Сурозький відповів: «Я думаю, що нічого не можу сказати проти заперечення такого Бога» [12, с. 159]. Це є формула зречення від Бога, але від Бога атеїстичних теологем. Схожі приклади розкривають перед нами очевидну розбіжність між екзистенційним і вербальним способами ідентифікації на прикладі заперечення й утвердження будь-якої тези про віру або буття Бога. Одне з важливих положень про застосування першого закону логіки відтворює проф. Московського державного інституту міжнародних відносин В.Р.Легойда в письмовій дискусії з І.С.Ласкавим, що розгорнулася в кількох номерах журналу «Фома» (2005, №5 і №6): «Діалог між атеїстом і віруючим має сенс лише тоді, коли вони обидва – один вірить, інший не вірить – в одного і того ж Бога» [208].

Кожного разу при збої релігійно-секулярної ідентифікації відбувається, кажучи мовою логіки, порушення першого її закону – закону тотожності. Денотат (те, про що обидва згодні, що мають на увазі) і десигнат (те, що є в суб'єктивному досвіді) однаково називаються «Христом». Якщо «Христос» є справді те, що мають на увазі (денотат, за Ч. Морісом), то про десигнат той, хто сповідує, і той, хто заперечує, не мають тотожного уявлення. «Знаки, що вказують на один і той же об'єкт, – пише Чарльз Морріс, – не обов'язково мають ті ж самі десигнати, оскільки те, що враховується в об'єкті, у різних інтерпретаторів може бути різним» [264, с. 79]. Таким чином, опоненти, позначаючи «Христа» як предмет мовлення, будуть говорити про різні поняття, тому що вони апелюють до різного (полярного) досвіду.

Важливо враховувати, що, з точки зору екзистенціального досвіду, за допомогою слів відректися від Христа загалом неможливо. Бог залишає в душі слід /враження/гештальт, але не словесний текст. Відомий нам текст можемо висловити і відкинути, але віра в Христа не є знанням інформації (про християнські доктрини) і згоду з нею. Навіть, якщо той, хто

відрікається, скаже: «Відрікаюся цілком від Христа», – то досвід нумінозного [291] від цього з душі не зникне з тією ж безпосередністю, тобто синхронно механіці промовляння слів. Ось чому Юда не пішов зі срібниками, наприклад, у заклад масового харчування, а повісився! Тому і Петро, відрікшись тричі, за сутністю залишився Христовим: «Ти все відаєш, Господи, відаєш Ти, що кохаю Тебе!» (Ів. 21,17).

В одній із версій житія, св. мч. цариця Олександра (IV ст.) змушена була принести жертву богам, а потім через 10 років вона пішла на муки заради Христа. У процесі прийому тих, які відпали, і за яких заступався свмч. Кипріян Карфагенський († 258) виявлялося багато щирих християн [56, с. 301-302]. До того ж часто зречення (а іноді й сповідання) Бога відбувається під тиском страху. В цьому випадку говорить страх, який має не ту ж природу, що віра в Бога, і не протилежний їй. Тільки той, хто сповідує безстрашність, може через страх відректися від своєї віри. Страх терпінь і мук вводять афективність у весь акт релігійного прийняття або зречення, перетворюючи його в квазірелігійний. Прийняття тих християн, які відпали, в третьому столітті після Р.Х., часто в тому ж сані і посаді, повинно мати і має куди більш істотний філософський фундамент, ніж жалісливість і поблажливість. Ніхто б не мав права називати камінь хлібом просто за милістю, ніхто не мав би можливості прийняти публічно того, хто відрікся від Христа, не маючи онтологічних підстав для церковної «економії».

На цих прикладах, як і на багатьох інших, ми можемо виразно бачити, як історія християнства представляє нам два шляхи поведінки, але не як норматив і поблажливість, а як два типи свідомості в осмисленні однієї і тієї ж дилеми.

У фільмі М.Скорсезе «Мовчання» головний герой при всій своїй рішучості відректися від християнства залишається християнином до кінця життя, а японські селяни, що прийняли християнство, розуміли його дуже по-своєму, навіть віддаючи свої життя за цю віру. Тут ми знову бачимо

позначену вище нетотожність понять «Христос» і «християнство» у того, хто заперечує, і того, хто сповідує.

Повноцінна втрата віри, коли це трапляється на всіх рівнях свідомості, є безболісним процесом абстрактизації образу Бога. Він перестає бути особистим, даним суб'єкту в переживанні. За природою процесу, він повністю аналогічний забуванню людини людиною під час відсутності зустрічей або іншого інформаційного обміну. З іншого боку, гаряча віра (фанатизм) часто досягається за рахунок заперечення складності життя, неоднорідності інших людей. Тоді ми маємо справу не з любов'ю до людини, а з любов'ю до концепції. Про це писали філософи М.О.Бердяєв [33], С.Л.Франк [449] та ін.

У релігійній ідентифікації за ознакою віри важливе єдине уявлення про Бога. Воно ідентифікує релігійне співтовариство як таке. Але в екзистенційному переломленні теми десигнат завжди залишається індивідуальним. На цьому рівні різниця уявлень про Бога правомірна і дорівнює суб'єктивній різниці уявлень про всі феномени. Це доля кожного феномена реальності. М.Гайдегер писав у «Феноменології і теології»: «Віра є способом існування людського тут-буття, яке, згідно з його власним свідченням, сутнісно пов'язане з цим способом існування, не походить з тут-буття, не охоплюється часом у ньому, але виникає з того, що відкривається в цьому способі існування, – зі змісту віри»; «Вірити – значить у віруючому розумінні існувати у відвертій, завдяки Розіп'ятому, тобто подієвій історії» [465].

Сучасний аналіз типів світосприйняття вже не може не враховувати внутрішньої структури самоідентифікації. Вважаємо, що філософ, соціолог, релігієзнавець чи богослов не повинен обмежуватися проведенням лише денотативної лінії релігійного прийняття або заперечення. Такі поняття як «навернення до християнства», «прийняття віри», «сповідання віри» та їм подібні повинні бути осмислені у всій своїй глибині та неоднозначності.

Подолання вербального рівня ідентифікації зможе по-новому розкрити потенціал діалогічності міжрелігійної дискусії та якості співвіднесення світоглядів.

4.2 Фундування патерну «шлях до Бога» в релігійному світогляді

Вивчення окремих механізмів фундування патернів релігійного світогляду є ефективним методом виявлення значимих параметрів світогляду. Всупереч раціонально заданим цілям, їх психологічна циклічність і самодостатність роблять пізнання Іншого (що і є сутністю релігійності) вкрай ускладненим. Ці когнітивні аспекти мають універсальний характер у відношенні до змісту світогляду.

Структура кожного світогляду містить у собі не тільки позицію вищого сенсу, але і патерн, який можна було б позначити як «шлях/рух» до цього смислу (Бога, Ейн софу, нірвани, просвітління, самоактуалізації, світової справедливості і т. ін.) . У матеріалістичному світогляді це може бути одна з моделей ідилії або епічного протистояння світовому Злу в особі расизму, антисемітизму, екологічної катастрофи і т. ін. У релігійному світогляді, зокрема, в теїзмі, таке смановище вищого сенсу займає Бог.

Відповідно, «шлях до Бога» є невід'ємною частиною релігійної картини світу. Більш того, як частина релігійного світогляду цей патерн, як правило, займає набагато більший обсяг і кількість імпліцитних й експліцитних установок і приписів, ніж сама світоглядна теза про Бога. Це дуже важливо враховувати при аналізі теологічних розбіжностей. Роль і зміст «шляху» можуть бути набагато інформативнішими для аналізу і мати набагато більше спільних точок дотику формально протилежних варіантів релігійного світогляду.

Для повноцінного аналізу нам необхідний інтроспективний погляд на «шлях до Бога». Тобто не тільки зовнішній аналіз релігійного патерну, а й погляд зсередини самого «шляху». У цьому ключі нам не обійтися без

дзеркального патерну, особливо розвиненого в християнстві – шляху Бога до людини.

У загальному уявленні релігійної свідомості шлях Бога до людини радикально відрізняється від шляху людини до Бога. Людина мислить стереотипами, забобонами й інстинктами. У Бога цього немає за визначенням. Таким чином, проблеми зближення обох понять «людина» і «Бог» у межах теїстичного світогляду обумовлюються тільки параметрами людської природи і вибору.

Ми не будемо проводити каскадний аналіз поняття «Бог» навіть у межах теїзму, оскільки від розбіжності цих понять патерн «шлях до Бога» змінюється незначно. У певному сенсі, він існує окремо від самого Бога і навіть здійснює більший вплив на поняття про Нього, ніж навпаки. Ми зупинимося лише на когнітивних і рефлекторних перешкодах, які ускладнюють цей «шлях» і, тим самим, розширюють і обґрунтовують аналізований патерн.

Першою базовою перешкодою на «шляху до Бога» є принцип задоволеності людини, який полягає в тому, що людську свідомість не може задовольнити жоден об'єкт. Задовільним для людини є не той або інший об'єкт, а та обставина, що щось у її житті задовольняє її більше ніж задовольняє іншого. Таким чином, задоволена людина залишається без відповіді про те, що її задовольняє, оскільки принцип її задоволеності полягає не в тому чи іншому об'єкті або акті, а в системі порівняння своєї задоволеності з задоволеністю іншого. Скажімо, людина може бути цілком задоволеною тим фінансовим станом, яким володіє, порівнюючи себе з більш багатою людиною, яка не настільки задоволена своїм становищем, наскільки перша. Це породило цілий пласт у культурах народів світу, що оспівує радісного невибагливого бідняка, що має перевагу перед стурбованим багатієм. Таким чином, система взаємних порівнянь своїх станів балансує саму себе безвідносно того, який рівень досягнення цілей у цілому. Така

система, будучи самодостатньою і незалежною від об'єктів задоволення, робить людину закритою для Бога як принципу задоволення. У цьому контексті свідомість людини, якщо і може прийняти Бога, то тільки як один з елементів у системі співвідношення задовольень. У такому випадку люди співвідносять ступінь богопізнання як прийом задоволення Богом, з'ясовуючи при цьому, хто з них більше, а хто менше зможе пізнати Бога. Останні визнають себе нещасливими, оскільки вони менш задоволені. Так працює система співвідношення ступенів задоволення, при якій фактором задоволення стає Бог як такий, а більший або менший ступінь задоволеності Ним у відношенні до інших людей. В Євангеліях для бичування цієї духовної перверсії обрані фарисеї. Але такий психічний акт набагато ширший. Він неминучий при потраплянні поняття «Бог» в описану систему задоволеності релігійної свідомості.

В межах цієї системи прямий інтерес до Самого Бога виглядає завжди підозрілим, інородним. Хоча в теологічній теорії важливим повинен бути Сам Бог, але ставлення до досвіду трансцендентного завжди амбівалентне. З цієї причини існує табу на містичний досвід однаково у всіх типів атеїстів і всіх типів віруючих. Атеїсти побоюються втратити адекватність, довірившись релігійним концепціям і переживанням. Віруючі табують свою містику через нерегульовані поняття про негідність людини, гріховність, небезпеки «потрапити в сіті диявола» або в «принадність» (православний маркер самозваблювання).

Але навіть якщо зняти це загальне табу, то прагнення до трансцендування і містичних екстазів також не можна назвати універсальним елементом «шляху до Бога». Наприклад, Ісус Христос принципово не проповідував особливі стани й екстатички. Його «Царство Боже всередині вас» (Лк. 17,21) Він підносив як явище вкрай просте і первинне – як свідомість свого «Я». Воно не є просто щастям, тому що людина може відчувати себе щасливою від чого завгодно, – й це ще одна перепона для

Бога, Якого людина щоразу покладає в конкуренцію з речами і подіями еволюційного світу. Царство Боже, якщо перевести це вкрай архаїчне поняття на мову сучасності, уможлиблює суб'єктивному «Я» сприйняти щось вище себе (метафора «подивитися вгору»), а не тільки займатися забезпеченням інтересів шлунку, яєчників і т. ін. («дивитися вниз»). Царство Боже – це коли суб'єкт «Я» знайшов несамотність/єдність не в спілкуванні, а в існуванні.

В об'єктивованому світі понять спілкування як окремий акт постає в якості завдання. У цьому випадку сама потреба спілкування свідчить про початкову онтологічну самоту, яка зберігає свою загрозу і до, і під час спілкування, і в передбачуваному «після». Ситуація, яка потребує спілкування як компенсації некомплектності людського «Я», тим самим виявляє свою патологічність. Отже, спілкування має бути вилученим із сотеріології. Воно повинно бути не вимушеним актом порятунку від самотності, а вільним вибором розвитку свідомості. Сотеріологічний дискурс в теології світових релігій говорить рівно протилежне. Це слугує значною перешкодою реалізації моделі «шляху до Бога».

Для людини надзвичайно важко прийняти Бога в просторі суб'єктності, тому що ми виводимо значення суб'єктності нашої свідомості з простого протиставлення об'єкту. Тобто суб'єкт є необ'єктом або тим, що сприймає об'єкт. Так чи інакше, відправним і чи не єдиним предметом думки тут залишається об'єкт. Такий когнітивний логіцизм призводить до того, що сама суб'єктивність випадає зі спостереження, будучи присутньою в ній уже як об'єкт, іменованій «суб'єктом». Коли представник такої моделі світогляду чує тезу, близьку за змістом до «Царство Боже всередині вас», то він об'єктивує кожне поняття в просторовому континуумі. Це змінює основну посилку висловлювань цього типу на тип тверджень старого язичництва з богом «на небесах», «на горі» або «в дібровах».

М.Епштейн пише про цю перешкоду так: Бог «не може бути просто об'єктом нашого досвіду, тому що Він становить умову нашої суб'єктивності».

Він сам і є суб'єктивністю, яка нас розділяє, замикає в собі й одночасно відкриває назустріч один одному, робить можливим вираження себе і сприйняття іншого, взаєморозуміння, комунікацію ... Без Бога ніхто не міг би вступати в стосунки із собою, сказати про себе «Я»» [511, с. 349-350]. У стилі філософів екзистенціалістів автор стверджує, що саме Бог творить внутрішній простір суб'єкта. Без Бога людина, як і все людство, були б лише взаємодією систем виживання. І будь-яке «Я», сказане про себе, було б когнітивною помилкою, адже «Бог творить світ об'єктів не тому, що Він сам його частина, якийсь найбільший об'єкт, а саме тому, що Він, як Суб'єкт» першим відокремлює світ від Себе, створюючи перспективу розглядати світ як об'єкт [там само, с. 351].

М.О.Бердяєв, піднімаючи цей аспект, також підкреслює, що «Бог діє в суб'єкті, а не в об'єкті. Об'єктивований світ є безбожним і нелюдським світом. Об'єктивація Бога є перетворенням Його в безбожну і нелюдську річ» [35, с. 72]. Провину за цю об'єктивації філософи (М.Гайдегер, Г.Марсель, М.Бубер та ін.) і богослови ХХ ст. нерідко прямо покладали на теологію. Протестантські богослови К.Барт і П.Тілліх, вслід за С.К'єркегором, висловлювали думку про те, що релігія як соціальний устрій також перегороджує шлях Бога до людини тим, що вона цілком задовільна. «Немає такого земного руху, ні в лоні церкви, ні поза ним, ні богословського, ні світського, ні християнського, ні соціалістичного, яке, як таке, було б чим-небудь перед лицем Бога», – підсумовує цю думку П.Тілліх [421].

У цьому ключі криза теології є її справжнім критерієм істинності. Якщо релігійна філософія є словесним відображенням божественності, що входить у світ і не вміщається в нього, то така філософія і теологія може бути лише кризовою, некогерентною, параконсистентною і т. ін. Звідси теологічне поняття «єресь», наявне в незначних варіаціях у всіх релігіях, саме постає як єресь, тому що виходить з ідеї існування задовільного богослов'я. Але цього бути не повинно за природою богослов'я як дотику до інобуття Бога. М.Бубер

як оновлення теологічного і філософського дискурсу проповідував Бога як «вічне Ти». На його думку, мислити Його в третій особі неправильно, в третій особі Він уже мертвий.

Ще однією важливою обставиною патерну «шляху до Бога» є імпліцитне положення світогляду про те, що Бог стільки ж заважає розвитку людини, скільки і допомагає. Він – і джерело розвитку, і перешкода.

У християнстві звертає на себе увагу теза про те, що Він віддалився у Вознесінні. Отже, Він вирішив, що Його присутність некорисна. Мова йде не тільки про тілесну присутність. Бог значною мірою відсутній і в духовності. Це також важливий фактор «шляху до Бога» у всіх релігіях.

Існують теологеми, що представляють ці обставини суто негативними: «Його немає через гріхи», «недостойність» і т. ін. Але якщо припустити Його доступним, то Його буття, дане нам у відчуттях, було б помилковим, тому що було б зведене до однієї з характеристик людських переживань. Богопізнання було б зафіксоване в певному вигляді сприйняття Бога, яке, таким чином, виявилось б поклонінням людини своєму стану. Це б зупинило мотивацію саморозвитку. Розвиток себе є посиленням у собі здатності до нового досвіду. Охоронний (ортодоксальний) компонент у всіх релігіях проти нового досвіду.

Розвиток здатності до нового досвіду мотивований здобуттям можливості сприйняти Інше. Це положення в релігійній конструкції картини світу має велике значення. Р.Отто на початку ХХ ст. ввів поняття «нумінозного» переживання, тобто відчуття розширення свідомості. На відміну від штучних збудників екстраординарних станів [564], це переживання вимагає не тільки відкритості, але й здатності до якісно нового.

Можна запропонувати гіпотетичну ситуацію: людській свідомості на хвилину дається можливим бачити всесвіт і подорожувати по ньому увагою. Це викличе певну радість пізнання. При увазі до цього досвіду ми побачимо, що конкретний предмет пізнання, до якого схилиться людина, не важливий.

Важливе розширення свідомості: ситуація, коли відкривається щось про неї саму. Ось для чого нам необхідна здатність до нового досвіду. Це завжди ризик, але без ризику значущий розвиток немислимий.

Ситуація ризику має свою позицію в релігійній світоглядній системі. Ж.Дерріда, щоб виділити цей аспект, вводить поняття «месіаністичність». На відміну від класичного іудео-християнського месіанства, яке вірить у Пришестя Месії, але не знає самого часу Пришестя, «месіаністичність» не знає не тільки дня і години, а й самої можливості пришестя Месії. Це очікування без впевненості в тому, що воно збудеться. Тому в ньому стільки ж очікування, скільки і заперечення. Наприклад, у сучасному християнстві всі ті, хто прямо заявляє про час пришестя, звинувачуються в алармізмі, а самі претенденти заздалегідь оголошуються лжемесіями. Це відтворює алгоритм мислення віруючого в умовному сценарії К.Е.Сагана «Дракон у мене в гаражі» з книги «Світ, повний демонів» [377]. Автор робить висновок про те, що така якість очікування є формою невіри. З цим можна було б погодитися, уточнивши, що у віри в Бога, як і у Самого Бога, є параконсистентна властивість про Його не/буття і не/втручання.

Як правило, інтерпретація параконсистентності присутності/відсутності (буття/небуття) Бога тяжіє до спрощення картини світу до одного з двох варіантів: 1) буття Бога, 2) небуття Бога. Оскільки це спрощення занадто вульгарне, то це породило внутрішню вимогу постійного перевіряння в бутті/небутті Бога в кожному з варіантів. Імпліцитна незадоволеність філософського протиставлення однаково онтологічних величин (буття/небуття Бога) породила великі поля протистоянь, одним з аспектів якого є багатовікові світоглядні дискусії про атеїстичний і теїстичний світогляд.

Нарешті, розглянемо поняття про мудрість людства як пастку для свідомості. Мудрість як задовільна сума знань в усі часи мала свою особливу

привабливість. Проте архетип мудреця як ідеальне уявлення про нього незмінно пов'язаний з емоцією смутку.

Премудрий Екклезіаст пригнічений мудрістю більшою мірою, ніж захоплений нею: «І промовив я в серці своєму: Коли доля, яка нерозумному трапиться, трапиться також мені, то нащо тоді я мудрішим ставав? І я говорив був у серці своїм, що марнота й оце... Не лишається пам'яті про мудрого, як і про нерозумного, на вічні віки, в днях наступних зовсім все забудеться, і мудрий вмирає так само, як і нерозумний...» (Екл. 2,15-16). Мудрець Екклезіаст інакше ставиться до філософської та життєвої мудрості, тому що в своїй межі вона має нульове значення, і, описуючи повне коло обґрунтованих міркувань, нікуди не веде. Вона водить мислителя по колу смислів, що в цілому означають безглуздість. Нерозумність бачить тільки частину, тому воно з запалом і енергією прагне з точки «А» в точку «Б» в циклічному алфавіті людського знання. Палкість тверджень свідчить про відсутність цілісної світоглядної оптики (такої як в Екклезіаста) і фрагментарності сприйняття кола мудрості. Це коло, яке спостерігається ніби зверху мудрецем, для нього означає нуль. Це і породжує екклезіастичну пригніченість і певну тінь безвиході. Тому Ф.В Ніцше в «Злій мудрості» писав: «Небезпека мудрого в тому, що він найбільше піддається спокусі закохатися в нерозумне» [273, с. 371].

Все мудре знання, всі промови, коли-небудь вимовлені, взяті в своїй сукупності утворюють нуль, адже проти кожної тези є контртеза і всяке судження має стільки ж обґрунтувань, скільки і протилежного. Це можна побачити навіть у життєвій мудрості народних прислів'їв. На кожне мудре прислів'я є протилежне мудре прислів'я, яке настільки ж відповідне буттю, як і перше. Наприклад, на «без праці не виловиш і рибку зі ставка!» є протилежне – «робота не вовк, в ліс не втече!». Якщо скласти докупи всі їх ідеї, мораль і поради, то вони дають нульовий сенс. Всі афоризми, прислів'я та настанови, взяті разом, нівелюють мудрість один одного. Окремо вони

повчають, але в сумі своїй мовчать. Тільки незнання протилежної аргументації, упущення з аналізу того компонента іншого дискурсу, який робить протилежну тезу настільки ж істинною, створює враження правоти однієї з точок зору. Це намагалася донести досократична софістика, але її аргументацію послаблювали логічні підтасування: підміна понять, доведення до абсурду, моральний релятивізм і т. ін. Це був період, у який логічні апорії Зенона Елейського могли сприйматися як питання про онтологію. В.В.Набоков спробував висловити цю думку в своєму недописаному романі «Ultima Thule». Його герой Адам Фальтер пізнає таємницю світової мудрості й викладає її так: «Логічні міркування дуже зручні при невеликих відстанях, як шляхи мислимого повідомлення, але круглота землі, на жаль, відображена і в логіці: при ідеально послідовному просуванні думки ви повернетеся до відправної точки... зі свідомістю геніальної простоти, з приємним відчуттям, що обійняли істину, тим часом як обійняли лише самого себе» [267]. Якщо мислитель не сходить із кругової стежки гонитви за своєю тінню, що йде за горизонт його знань, то він назавжди залишається на шляху «обіймів себе». Це діє як когнітивна пастка.

Отже, ми розглянули чотири внутрішні психосоматичні й логіко-філософські циклічності, які діють як самодостатні комплекси переживань у межах патерну «шляху до Бога». Це слугує його зміцненню та розширенню в релігійному світогляді. Коротко резюмуємо ще раз ці когнітивні циклічності:

- Принцип задоволення людини, зациклений на співвідношеннях задоволень, в якому об'єкт задоволення є вторинним. Все обертається навколо співвідношення задоволеностей.

- Осмислення людської суб'єктності через об'єктивацію утворює інтроспективну «білу пляму» у відношенні до власного простору суб'єктності, в якому тільки і може проявитися Бог.

- Спрощення картини світу через редукаціоністську інтерпретацію параконсистентності присутності/відсутності Бога, що породжує

протиставлення, яке підтримує самого себе через антагонізм взаємного заперечення світоглядних позицій.

- Гонитва за мудрістю, яка в повноті своїх тез врівноважує саму себе, і, тим самим, зводить суму всіх своїх тверджень до нуля (мовчання).

4.3 Антиномічність релігійної традиції

Релігійний традиціоналізм представляє себе автентичним представником давньої мудрості, що більшою чи меншою мірою перекладається на мову сучасності. Таке позиціонування надзвичайно важливе для світогляду релігійного типу. Однак у механізмі передачі й переривання попередньої традиції є значні епістемологічні проблеми, що роблять, по суті, неможливими ні передачу власної, ні переривання чужих традицій. «Чужий» візьмемо в лапки, тому що всі вони при релігієзнавчому аналізі виявляються також і власними положеннями традиції.

Проблемою механізму автентичної передачі Одкровення богослови авраамічних релігій займалися з самого початку її формування. Але епістемологічно це питання є невирішеним. У християнстві автентичність спадкоємності істини відстоював вже ап. Павло, доводячи в посланнях, що має право говорити від імені апостолів. Тертуліан, Іринеї Ліонський і Вікентій Лірінський також здійснювали свій внесок у побудову когерентної теорії християнської традиції.

Один із довговічних аргументів на підтримку автентичної традиції – фактор апостольської спадкоємності. Це був якісний аргумент Іринея проти гностиків, оскільки ґрунтувався на гностичній же посилці про сокровенність знань, котрі передаються старійшинами один одному. Логіка аргументу така: оскільки в опонентів немає спадкоємності, то істинний гнозис, за визначенням, не може належати їм. Однак без практики езотеричного знання логіка аргументу перестає працювати.

Серед богословських публікацій останніх років тема передачі Одкровення найбільш змістовно розглядається в першій книзі двотомника «Православ'я» (2016) митр. Іларіона Алфєєва [8]. Також звертає на себе увагу серія робіт православного релігієзнавця К.А.Матакова «Православ'я і протестантизм: порівняльний аналіз доктрин» (2011) [252] та «Православ'я і кальвінізм» (2013) [251]. У 2016 р. вийшов двотомник того ж автора [253], важливі в розгляді цієї проблеми й окремі його статті [250]. Перший том є 900-сторінковим розбором внутрішньохристиянських розбіжностей, включаючи і тему збереження автентичності.

До дещо іншого ракурсу розгляду теми можна зарахувати популярну в останні роки книгу К.Ранера і Г.Фріза «Єднання церков – реальна можливість» (2014) [328], а також книгу Р.Летема «Справа Христа – Контури християнського богослов'я» (2017) [215], де автор розглядає загальну канву християнської Традиції, без виділення конфесійної специфіки. Цикл лекцій П.Б.Тогобіцького (2015) [424] також торкається теми традиції та опонує православ'ю з урахуванням робіт Х.Яннараса, П.Мещерінова, прот. К.Пархоменка, єп. Калліста (Уера), прот. О.Шмемана, П.Євдокимова та ін. Тема теорії християнської Традиції також обговорюється в «Словнику богословських діалогів Євангелічної церкви в Німеччині з Православними церквами (1959-2013)» під редакцією Р.Тьоле і М.Ілерта (2015) [390]. Значущою для теми дослідження є публікація п'ятитомної монографії Т.Веспетала «Слово про Бога: Євангельське богослов'я для східних християн» (2014-2017) [69]. Ця богословська праця представляє собою широкий розгляд християнського систематичного богослов'я. Монографія враховує особливості східного й західного розуміння Передання релігійних істин і подає їх порівняльний аналіз. У 2017 р. вийшла книга відомого богослова й історика К.Прохорова «Російський баптизм і православ'я» [322], де подано детальний аналіз взаємовпливу православної і російсько-протестантської традицій. Також

актуальне висвітлення теми аутентизму зустрічаємо в «Проекті Катехизму РПЦ» (2017) [172] та працях А.Мак-Грата [233] і В.О.Мартиновича [244], які аналізують проблему витоків нових напрямків у християнстві.

Проте в жодній із названих праць не було подано аналізу епістемологічної моделі християнської традиції. Проте фундаментальні внутрішні протиріччя в структурі авраамічної моделі традиціоналізму є. Відповідно, їх дослідження проливає необхідне світло на загальні принципи моделювання релігійного світогляду.

Щоб виявити антиномічність природи релігійної традиції, розглянемо кілька найбільш яскравих спроб переривання іудейської традиції раннім (тобто найбільш радикальним) християнством. Ап. Павло різко і рішуче проводить заперечення основної ідеї старозавітної обітниці – обрізання: «стерезіться обрізання» (Фил. 3,2); «коли ви обрізуєтесь, то нема вам тоді жадної користи від Христа... Бо сили не має в Христі Ісусі ані обрізання, ані необрізання, але віра, що чинна любов'ю» (Гал. 5,2;6); «Бо сили немає ані обрізання, ані необрізання, а створіння нове» (Гал. 6,15; 1Кор. 7,19). І християни, як свідчить історія, рішуче перервали цю священну до іудеїв традицію.

Але будь-яка глибока релігійна (в цьому випадку, це – слова-синоніми) традиція архетипічна, а тому її неможливо скасувати вольовим рішенням. За спостереженнями К.Г.Юнга, вона завжди і дуже скоро повертається в іншому вигляді, але з тим же священним змістом і пафосом [518, с. 136]. Обрізання крайньої плоті означало обраність, відокремленість людини для Бога. Це була форма ініціації в релігію Яхве. Християнство, скасувавши обрізання, повернуло його в іншій формі ініціації – хрещення. Уже той же апостол Павло ставить функціональний знак рівності між цими обрядами. У посланні до Колосян він пише: у Христі «Ви були й обрізані нерукотворним обрізанням, скинувши людське тіло гріховне в Христовім обрізанні. Ви були з Ним поховані у хрещенні, у Ньому ви й разом

воскресли через віру в силу Бога, що Він з мертвих Його воскресив. І вас, що мертві були в гріхах та в необрізанні вашого тіла, Він оживив разом із Ним, простивши усі гріхи...» (2,11-13). До кінця II ст. християни використовують практику хрещення немовлят за аналогією з обрізанням у євреїв на восьмий день, а до IV ст. сформувалася струнка система обґрунтування дитячого хрещення, що також апелює до паралелі з обрізанням. Таким чином, обряд ініціації («відділення для Господа») був скасований в одній формі і тут же відновлений в іншій.

Для того щоб традиція обрізання була перервана за суттю, потрібна була б відміна самого архетипу посвяти і, отже, меж релігійної громади («народу Божого»), що немислимо для структури релігійної свідомості. Християни розширили параметри входження в зібрання Бога (Церква), але не скасували кордонів.

Інша фундаментальна практика, яку рішуче «перервали» християни – культ жертвопринесень. Здається очевидним, що іудейська практика заклання тварин на честь Яхве не має продовження в християнстві. Християни проголошували: «Цілопалення й жертви покутної Ти не жадав» (Євр. 10,6). Тобто Бог не потребує і навіть опирається ідеї жертвопринесення. Але ідея ця виявилася глибшою, ніж її окрема форма – забивання жертвовних тварин. Саме діло Христове на землі, Його Хрест і смерть незабаром були витлумачені в контексті традиційного розуміння культу жертвоприношень як умилостивлення гніву богів/Бога і прощення гріхів: «Христос полюбив вас, і видав за нас Самого Себе, як дар і жертву Богові на приємні пахощі» (Еф. 5,2; Євр. 9,28); «Бог послав Сина Свого в подобі гріховного тіла, і за гріх осудив гріх у тілі...» (Рим. 8,3). Ісуса «Бог дав у жертву примирення в крові Його через віру, щоб виявити Свою правду через відпущення давніше вчинених гріхів...» (Рим. 3,25).

Таким чином осмислена трагедія Христа, з одного боку, скасовувала подальші жертвопринесення, а з іншого боку, базуючись на тій же

парадигмі жертвопринесення, зміцнювала її в християнській свідомості. І ось, Жертва Христова вже не скасовує наступні, а провокує і має на увазі їх. Оскільки Христос за нас постраждав, то і ми повинні постраждати. Той же апостол Павло пише: «благаю вас, браття, через Боже милосердя, повіддавайте ваші тіла на жертву живу, святу, приємну Богові, як розумну службу вашу...» (Рим. 12,1), «щоб приносити жертви духовні, приємні для Бога через Ісуса Христа» (1 Пет. 2,5). Культ жертвопринесення виразився, зокрема, у культурі принесення себе в жертву Богу численних ранньохристиянських мучеників, а після періоду гонінь – в постатях преподобних, пустельників, страсотерпців та аскетів. Свт. Ігнатій Антіохійський († 107) в одному з прощальних послань перед стратою пише: «Я – пшениця Божа: нехай змелять мене зуби звірів, щоб я став чистим хлібом Христовим ... Моліться за мене Христу, щоб я за допомогою цих знарядь став жертвою Богові» (К римлянам, § 4) [55].

Ставлення до жертвопринесення присвятив більшу частину своїх робіт французький філософ Рене Жерар, який підкреслював, що осуд і сакралізація жертви є різними шляхами виправдання культу жертвопринесення [137]. Християнство, засудивши розп'яття Христа, пішло шляхом виправдання жертвопринесення: муки, Хрест і смерть стали розумітися як необхідна і важлива складова плану спасіння світу. Християни, продовжуючи нарікати на іудеїв першого століття за Голгофу, практично підтримали ту структуру світосприйняття, яка відтворювала давній механізм принесення сакральної жертви.

Таким чином, відкидаючи ритуал жертвопринесення, християнство не перервало традицію жертвопринесення, що продовжилося в добровільному мучеництві, аскетичних обітницях і посвятах як формах принесення себе в жертву Богові.

Скасування ритуального осквернення повинно було перервати традицію кашрута, обмивань, розрізнення чистого і нечистого,

успадкованого іудеями ще з Єгипту. Апостол Петро отримав спеціальне одкровення про це: «І знов голос удруге до нього: Що від Бога очищене, не вважай за огидне того!» (Діян. 10,15). Однак і ця архетипічна установка не могла бути перервана просто силою переконання. Ритуальна чистота продовжила свою практику в ідеї очищення, вдосконалення духовної чистоти. Для того щоб послідовно позбутися ідеї очищення (катарсису), потрібно відмовитися від концепту відомого світу і зрозумілої людини. Всі античні моделі людини і світоустрою виходять із популярності того, що є його бідою і загибеллю, а що – благом. Ідея чистоти також заснована на вірогідності того, що є «чисте» і «нечисте». Для того щоб перервати традицію ритуальних жестів очищення, необхідно допустити посилку про невідомість причин дисбалансу і внутрішнього замішання людини. Християнство, маючи тезу про байдужість Бога до ступеня нашої праведності, проте, продовжив традицію вигнання відомого «зла» і «нечистоти» з людини як шляху спасіння. Це забезпечило відновлення ідеї утримання від нечистоти в іншій формі.

Священна традиція вшанування особливого дня – суботи, – скасована християнством, вже до кінця першого століття була відновлена шануванням іншого особливого дня – неділі. Архетип перервати не вдалося з тієї причини, що день суботній розумівся як передбачення й уособлення майбутнього спокою і блаженства. З тою ж ідеєю він перейшов і в християнський день, що передує і втілює майбутнє, – день недільний. Для того щоб традиція шанування суботи могла бути перерваною, християнство повинно було відмовитися від проектування майбутнього і зосередитися на сьогодні: справжній християнин і теперішнє християнство, це – те, що є, а не те, що буде. Така теза в християнстві є («Ось тепер час приємний, ось тепер день спасіння» (2 Кор. 6,2), але вона, залишаючись, передусім, у працях християнських містиків і пізніх

екзистенціалістів (П.Тілліха, С.Сахарова, Х.Яннараса й ін.), поступилася місцем есхатологічним проектам християнської антропології.

Те ж трапилося і зі скасуванням публічного побиття камінням. В Євангеліях Христос неодноразово відмовляє учням і всім оточуючим у праві на вбивство (Ів. 8,1-11; Лк. 9,55-56). А ось всього лише через 60 років після Міланського едикту 313 р. відбулася перша страта єретика християнами (тортури і страта Прісцілліана з шістьома його учнями в Трірі). Як зауважив історик Б.М.Меліоранський, «язичницькі поняття про відносини релігії до держави виявилися у багато разів живучішими самого язичництва» [255, с. 87]. Пізніше в західному християнстві це проявилось у вигляді інституту інквізиції, а на Русі – наприклад, у посланнях архієп. Геннадія Новгородського і постаті «Просвітника» Йосипа Волоцького. Задля ілюстрації процитуємо мовою оригіналу, щоб не пропустити нюансованість емоційного посилу, архієп. Геннадія Новгородського: «Люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорить: таки вы о вере никаких речей с ними не плодоти; токмо для того учинити собор, чтоб казнить их и вешати» [95, с. 19]. Задля переривання цієї традиції потрібно відмовитися від самого філософського фундаменту, на якому збудована логіка необхідності настільки непопулярних заходів, – створення справедливого суспільства на землі. Тоді не залишиться простору сенсу для покарання злочинців і підтримки правопорядку.

Таким чином, на кожному з вищенаведених прикладів можемо простежити неможливість переривання релігійної традиції через архетипічність її установок.

З іншого боку, існує фактор, що виявляє прямо протилежне твердження, – в основі релігійної традиції покладено епістемологічний розрив, який робить її неможливою.

Сакральні тексти – одна з найважливіших частин традиції. В осмисленні богонатхненності Святого Письма не можна не враховувати

параметри іудейської спадкоємності. Тут важливо те, що в сакралізації тексту ми завжди маємо справу з виключенням із загальних правил. Інакше кордонів Писання не могло б бути.

Завдання, перед яким опиняється будь-який богослов, полягає в утвердженні того, що корпус Священного Писання, який повідомляє нам волю Божу, абсолютно закритий. І водночас він є не небесним диктантом, а однією з форм синергійної творчості Бога і людини. Який би принцип богонатхненності не був обраний богословом (від директиви до натхнення), він повинен бути оголошений тимчасовим, оскільки додавати в Священний Кодекс за тим же принципом інші послання вже не можна.

Однак введення виняткового випадку в таку практичну сферу як розпізнання волі Божої виробляє гносеологічний, а потім і антропологічний розлам. Це особливо стосується авраамічних релігій. Наприклад, у християнстві апостоли зрозуміли Бога і записали, але наступним християнам вже не можна робити те ж саме. Апостоли, таким чином, виключаються із загальної християнської антропології. При збереженні інших параметрів, таких як гріховність і всі види людської обмеженості, в них постулюється якість, якої немає у їхніх послідовників – повноцінне розуміння Бога. У розвитку цієї антропології ми приходимо до того, що Ісус не такий як ми, бо «знає все, що знає Отець»; апостоли не такі як Він, але й не такі, як ми, тому що можуть автентично передати Його Звістування. Іншим християнам залишається тільки ретранслювати і розтлумачувати Писання Нового Завіту не за методологією обробки власних записів, а як принципово чужу Книгу мертвого автора. Іншими словами, не сміючи редагувати текст, навіть при значному його нерозумінні, як це було в історії християнства з книгою «Апокаліпсис від Івана».

Вищеописаний антропологічний розрив робить богословськи неможливим передання Церкви, оскільки воно перетворюється з

горизонтальної передачі Одкровення серед рівних одна одній душ у вертикальну ін'єкцію, з неминучою девальвацією Одкровення в пунктах гносеологічного обриву: Христос не рівний апостолам, апостоли не рівні наступним християнам, адже можуть осягнути і записати одкровення Христа, чого інші християни принципово не можуть.

Одна з версій богонатхненності базується на посилці про те, що апостоли записували, не розуміючи самі остаточних значень своїх записів. Але в такому разі у їх послідовників шансів зрозуміти сенс переписуваного ще менше. Тут відтворюється гносеологічна модель давньогрецького філософа Горгія, який у трактаті «Про неіснуюче» наводив думку про гносеологічний обрив вкрай категорично: «навіть якщо щось існує, то воно непізнаване; але навіть якщо і пізнаване – то незрозуміле для іншого» [80, с. 74].

Екстраполюючи цю гносеологічну девальвацію, протестантський світ природним чином прийшов до тези про те, що Церква втратила істину в історії, адже інакше бути й не могло (Землер, Гарнак й ін.). Водночас із цим протестантизм постулює відновлення істини теж винятком із гносеологічних правил, тому що й онтологія передачі Одкровення в I ст. була в цілому чудесною/магічною: «Тоді розум розкрив їм, щоб вони розуміли Писання» (Лк. 24,45), «Дух Святий ... навчить вас всьому» (Ів. 14,26) тощо. Співвідношення апостолів і Писання, таким чином, представлено фактором X, який чудесно переступає гносеологічний розрив, і сама поєднаність «пророки-Христос-апостоли», яка очевидна тільки під дією Духа Святого (2 Пет. 1,20-21), виявилася в епістемологічному сенсі винятковим випадком для послідовників.

Православні отці й богослови інтуїтивно усвідомлювали, що цю прірву між апостолами і християнами потрібно чимось заповнити. До кінця епохи гонінь у християнстві оформляється шанування класу святих як автентичних носіїв істини богоодкровення. Незабаром і вони негласно

стали виключатися із загальної християнської антропології: їх бачення, прозріння і тлумачення канонізуються як еталонні, а їх окремі відхилення – як теологумени. Таким чином, святим наданий статус, який відсутній у інших, особливо це було актуальним у середньовічний період християнського богослов'я. Ця епістемологічна модель дозволила християнству досягти певної дифузії, в якій властивості апостолів, за посередництва святих, вже не так контрастно відрізнялися від загально християнських, де «кожна людина говорить неправду!» (Пс. 115,2), «а вся праведність наша немов поплямована місячним одіж» (Іс. 64,6). Таким чином, православ'я шануванням святих як носіїв чистоти богоодкровення певною мірою нівелює неминучу гносеологічну й антропологічну прірву, представляючи релігійну традицію цільним процесом. Правда, введення святих авторитетів може здатися дещо штучним із тієї причини, що святі богослови визнаються такими постфактум тією партією, що перемогла, або збереженим рухом поруч із протилежним, як то було в діадах: свт. Іоанн Златоуст – свт. Феофіл Олександрійський, преп. Ніл Сорський – преп. Йосип Волоцький та ін.

Вищеописана дисгармонія релігійної традиції ґрунтується на іудейській спадщині так званого «іудеохристиянства» в християнстві. Після того як Ісус Христос змістив іудейську парадигму мислення у свідомості учнів (яка в основних положеннях не відрізнялася від загальнорелігійної) християнство звільнилося від іудейського скриптоцентризму через апокаліптичне очікування й агапічну єдність у Христі. Але оскільки очікуване змусило себе чекати довше, то в IV ст. консолідоване християнство, в цілому, відновило загальнорелігійну богословську парадигму. Відбувся своєрідний Ренесанс іудаїзму з його епістемологічним обривом зокрема. Проте на той час оригінальна християнська богословська система загалом вже мала свої контури і була багато в чому антиіудейською. Повернення в іудейську парадигму не

могло відбутися в повному обсязі, а здійснилося частково, зберігши частину теологічних конструкцій, підлеглих іншій фундаментальній ідеї, – рівності всіх із Сином Божим.

З моменту становлення християнської теології маємо ситуацію подвійного дискурсу. Один із них полягає в осмисленні недоторканності корпусу Священних Текстів, який, разом із безперечною користю, забезпечує християнам і вищезазначену епістемологічну проблему. Адже сама необхідність володіти Святим Письмом виростає з постулату про принципову прірву між Богом, жерцем і простою людиною, яку Ісус Христос, виходячи з першого дискурсу, абсолютно скасував: «Я вже більше не буду рабами вас звати, бо не відає раб, що пан його чинить. А вас назвав друзями Я, бо Я вам об'явив усе те, що почув від Мого Отця» (Ів. 15,15). Розвиток цієї посилки знаходить своє вираження, наприклад, у православної тезі про те, що Писання є частиною Передання, а не його основою, тобто Церква ґрунтується на Церкві, бо вона і є «стовпом і утвердженням істини» (1 Тим. 3,15). У такій схемі передання, апостоли й отці не володіють винятковим статусом або властивістю. Водночас це більш хитке і невизначене, ніж «на основі апостолів, пророків, соборів і святих». Так, формула $A = A$ підводить до небезпечного християнського волюнтаризму, але це позбавляє богослова від необхідності вводити один виняток за іншим для підтримки скриптоцентричної схеми в християнській епістемології (тобто обґрунтування себе через Писання).

Як було продемонстровано вище, принцип релігійного традиціоналізму включає в себе одночасно два положення, які слугують причиною як його неминучості, так і неможливості в тій моделі, якою традиція представлена в авраамічних релігіях. У першому аспекті це – неможливість переривання архетипу, котрий несвідомо або свідомо виявляється в традиції, яка його ж заперечувала. Другий аспект, це – епістемологічне розривання ланцюжка автентичної передачі (від лат.

tradere – передавати) від апостолів до послідовників. Таким чином, концепт релігійної традиції містить у собі нездоланну антиномію.

Подальші дослідження в цій богословсько-релігієзнавчій сфері мають можливість визначити шляхи осмислення колишньої і створення нової епістемологічної моделі релігійної Традиції.

4.4 Роль архетипів у теорії та практиці сприйняття релігійних традицій

4.4.1 Загальна характеристика умов можливості внутрішньоцерковної маргінальності

Загальна точка перетину корінних позицій християнського світогляду ідентифікує свою віру як безпосередній дар Отця, сприйнятий із допустимим мінімумом природних спотворень. Але входячи в широкий загальний контекст, ідея слідування за Христом змінюється у відповідності з характером запиту т. зв. обивателя як типізованого представника більшості. Неминуха деградація філософських і богословських ідей в історії слугує джерелом внутрішньої енергії продукування елементів гностичного принципу як симетричної компенсації соціогенної метаморфози будь-якого високого вчення.

Зі століття в століття історія народжує у різних авторів одну й ту ж стійку думку, що масам просто не дано знання істини, не дано вух, щоб її чути, вона – спадок для небагатьох. Найбільш відомий афоризм Дені Дідро так і звучить: «Для істини – достатній тріумф, коли її приймають далеко не всі, а гідні; бути бажаною всім – не її доля» [391]. А його вчений товариш Жорж-Луї Бюффон сказав ще пряміше: «Істина, що стала надбанням натовпу, дуже скоро спотворюється до невпізнання» [53, с. 401]. Досить бути скептиком, щоб у питанні про автентичну істинність майже ніколи не помилятися.

Така філософська позиція, що звучить як втеча від відповідальності за істинність суджень, однак, вбирає в себе більшу складність картини світу,

ніж зразки, що тяжіють до контрастних світоглядних редукцій. Бінарна опозиція «справжнє-помилкове» не тільки не приймає динамічності істинної теорії й теорії істинності, але і мимоволі породжує її. З цієї причини жодна велика ідея не може втриматися на своїй висоті, стаючи надбанням мас. Спочатку вона з'являється майже як абсурд і своїм дивом впізнавання Бога (або Великого сенсу, що в цій конструкції одне й те ж) оживляє мільйони життів. Далі, в боротьбі за самозбереження формалізується, навантажується доказами, які самі незабаром успадковуються як її невід'ємна частина. Нескінченні уточнення, тлумачення і т. ін., щоб уникнути спотворень, відводять її від простоти, ясності, доступності. У Е.Фромма знаходимо ту саму думку: «Деградація ідей до стану ідеології є в історії скоріше правилом, ніж винятком. Людську реальність заміщають лише слова, якими управляє бюрократія, яка процвітає, таким чином, у контролі над людьми, в досягненні влади та впливу. А в результаті ідеологія набуває, по суті, протилежного значення, хоча і продовжує використовувати слова первісної ідеї. Така доля спіткала всі великі релігії і філософські ідеї; це ж сталося з ідеями Маркса і Фрейда» [455, с. 196]. Зрештою, релігійна чи будь-яка інша ідея стає лише символом самої себе, обертаючись навколо доказів своєї когерентності, верифікованості тощо.

І.Кант у «Критиці чистого розуму» по-своєму розкрив механізм принципового спотворення результатів роботи розуму з метафізичними положеннями світогляду. Він переконливо доводив, що в цьому випадку в розуму немає досвіду корелятивного даним поняттям. Пошук таких відповідностей є пасткою для розуму.

Залежно від оптичної точки, метаморфози складу «істинних суджень» можемо говорити про трагедію спотворення, якщо аналіз проводиться без урахування зміни парадигмальних положень. А з їх урахуванням той же процес виглядає закономірністю. Давній софіст Горгій (†380 до Р.Х.) виводив звідси, що істинного знання не існує, оскільки те, що ми переживаємо, –

філософував він, – переказуємо зі збитком, а переказане за суттю не сприймається, тому що не пережито таким же чином. Тоді зовсім не випадковими виглядають слова великого Г.В.Ф.Гегеля, які він промовив (зі слів Г.Гейне) на смертному одрі: «З усіх моїх учнів лише один мене зрозумів, та й той мене зрозумів хибно» (мова, ймовірно, про Георга Габлера (†1853) [193, с. 231]. В історії думки відома велика кількість учнів та вчителів, відносини між якими розвалювалися в процесі «розвитку ідей» свого вчителя. Такі лінії як, наприклад, К.Штумпф – Е.Гуссерль – М.Шелер і М.Гайдегер – Г.-Г.Гадамер характеризуються розчаруванням вчителя в своєму учневі. В.С.Соловйов у відомому нарисі «Життєва драма Платона» наочно показав, що Великий учень Великого Сократа Платон створив таку філософію, відповідно до якої Сократа, все ж, треба було б стратити.

Чи відчував себе зрозумілим Сам Ісус Христос? Не дивно, що сторонні й опоненти перетлумачували Його в міру своєї не/обдарованості. Але почтає питання, чи був Він зрозумілий Своїм найближчим оточенням і учнями? Мати і вітчим «не зрозуміли ... того слова, що Він їм говорив» (Лк. 2,50). В Євангеліях немало ремарок про учнів стосовно нерозуміння слів їхнього Вчителя: «не зрозуміли вони цього слова, було бо закрите від них, щоб його не збагнули, та боялись Його запитати про це слово» (Лк. 9,45); «Та з цього нічого вони не збагнули, і ця річ перед ними закрита була, і сказаного вони не розуміли» (Лк. 18,34); «Оцю притчу повів їм Ісус, але не зрозуміли вони, про що їм говорив» (Ів.10,6). Одна була надія на те, що «учні Його спочатку того не зрозуміли були, але, як прославивсь Ісус, то згадали тоді, що про Нього було так написано, і що цеє вчинили Йому» (Ів.12,16). Проте їх наполегливе запитання, «чи не часу цього відбудуєш Ти, Господи, царство Ізраїлеві?» (Діян. 1,6), що ігнорує всі притчі та настанови Христа про неможливість знати цю дату й промови про нецьогосвітність Його Царства, красномовно свідчить про майже даремний час їхнього учнівства. Про це ж побічно свідчить і двадцятирічне нерозуміння християнами того, що еллінів і

язичників теж можна хрестити. Ці та низка інших обставин говорять про проблематичність розуміння проповіді Ісуса Христа навіть серед найбільш обраних. Тому невипадкова Його фраза в апокрифічних «Діяннях Петра»: «Ті, хто поруч зі Мною, Мене не зрозуміли» (10,1). М.Булгаков в «Майстрі і Маргариті» вивів образ Левія-Матвія, який ходить за Ісусом і записує все не так, а апостол Петро, за переказом свт. Климента, холодно і байдуже поставився до написання Марком свого канонічного Євангелія.

Євсевій Кесарійський у «Церковній історії» наводить слова Климента Олександрійського: «Петро, будучи в Римі й проповідуючи Христове вчення, викладав, переповнений Духом, те, що міститься в Євангелії. Слухачі – а їх було багато – переконали Марка, як давнього Петрова супутника, який пам'ятав все, що той говорив, записати його слова. Марк так і зробив та вручив це Євангеліє тим, які просили. Петро, довідавшись про це, не заборонив Марку, але і не захопив його» (кн. VI, 14, 5-7) [130, с. 302]. На тлі цього свідчення про початковий скепсис Петра особливо виразно виглядають церковні білила пізнішого покрою: «Климент Олександрійський свідчить, що апостол Петро всенародно схвалив і затвердив своїм авторитетом євангельське оповідання, яке склав Марк», – читаємо в навчальному посібнику для студентів [239, с. 17]. Дмитро Мережковський у книзі «Ісус невідомий» також відзначає цей момент: «Петро, Верховний Апостол, “не захопив”, не благословив – відкинув Євангеліє. Це так дивно, страшно, що ми вухам своїм не віримо. І Церква, через кілька років, вже не повірила, поспішила іншими оповідями, пізнішими, змити цю пляму з пам'яті Петра – своєю власною: “Петро, за одкровенням Духа Св., радіє, що Марк пише Євангеліє”, і “підтверджує написане”; або навіть “велить написати”; або, нарешті, сам “диктує”» [256, с. 110].

Динамічна модель автентичності не знаходить прихильності у більшості представників релігійної свідомості (особливо авраамічних релігій). Внутрішній запит на статичну визнання й архаїзм форм прирікає віруючих

такого типу бути залученими в редукцію світоглядної моделі до архетипів. Розглянемо це на прикладі православ'я.

За визначенням К.Г.Юнга, «архетипи представляють собою системи установок, які є одночасно і образами, й емоціями ... По суті, вони являють собою, якщо можна так висловитися, хтонічну частину душі, тобто ту її частину, через яку душа пов'язана з природою або, принаймні, в якій зв'язок душі з землею і світом найбільш помітний. Вплив землі та її законів на душу проявляється в цих прототипах, мабуть, особливо чітко» [518, с. 136]. Отже, сутність архетипу, будучи прихованою від людини, має значний, а іноді і переважний вплив на її сприйняття світу, Бога і людини.

Оскільки ядро православної віри не зводиться до того чи іншого архетипу, то воно залишається річчю в собі для послідовника статичної моделі істинності. В межах цього аспекту сприйняття будь-яка релігійна ідея, яка у вихідній версії підпорядкована ядру, виноситься з нього в сферу трансформації і спотворюється відповідно до того архетипу, через призму якого було сприйняте православ'я як модель світогляду.

Найбільш поширеними порогами гносеологічної трансформації модифікованої ідеї є запити на: простоту теорії і практики, архаїчність форм і епічність переживань.

Таким чином, нездатність людини прийняти релігійну школу в повному обсязі редукує її до категорії архетипів. Це неминуче і не залежить від народу, релігії або епохи. Людина, не будучи в змозі досягти суті тієї чи іншої традиції, підпорядковує її тези полю свого сприйняття, яке стає сферою її трансформації.

Православ'я, як й інші релігії світу, має поруч і всередині себе хмару рухів-сателітів, що можна охарактеризувати як тип нетрадиційної релігійності або внутрішньоцерковного сектантства. Важливість розуміння того, що «формальна схожість у багатьох аспектах віри не означає справжньої єдності, оскільки елементи віровчення в православній традиції й

інославному богослов'ї інтерпретуються по-різному» [172, с. 188], підкреслювали богослови неодноразово. Але різноманітність інтерпретації елементів православного віровчення пов'язана не тільки з зовнішніми опонентами, а й рухами всередині самої православної традиції.

Суть всіх форм нетрадиційної релігійності, що примикають до православ'я, в тому, що їх світоглядним ядром є не той елемент, яким вони з'єднані з православ'ям. Їхня точка з'єднання з православ'ям завжди периферійна, а ядро релігійної надії завжди перебуває в протиріччі з ним. Загальні положення і терміни, які ріднять православ'я з внутрішньоцерковним сектантством, модифіковані стосовно головної релігійної ідеї цього типу релігійності, мають всередині цих течій дещо інші значення. Наприклад, такі терміни як «відкупитель», «печать антихриста», «тайнство», «благодать» й ін. звучать як еквівокально, так й амбівалентно в залежності від того, який тип внутрішньоцерковної маргінальності його вживає.

Їх загальною характеристикою є те, що вони стихійні й мають справді народне походження. Це робить їх майже неконтрольованими утвореннями, які як зсередини, так і зовні ототожнюються з православ'ям як загальною релігійною моделлю світоспоглядання.

Розглянемо окремі приклади внутрішньоцерковного сектантства у православ'ї докладніше.

4.4.2 Імперіюлатрія

Потужний сучасний рух всередині православ'я – монархізм. Його фундамент – месіанська ідея. Він є сателітом імперіюлатрії, у зв'язку з чим монархічний рух наділений релігійно-політичними конотаціями.

Імперіюлатрія (від лат. *imperium* – влада і грец. *latereia* – культ, поклоніння) найбільш чітко проявляється в релігійному прагненні побудови досконалої держави. Ідея ця, як стверджував ще блаж. Августин, є

язичницькою і багато в чому протилежною основі християнства, адже вона апелює до праязичницької міфології «золотого віку», до «Трудів і днів» Гесіода, «Держави» Платона. Вона також неодноразово висловлювалася в різних утопіях, наприклад: Т.Мора, Т.Кампанелли, Ф.Бекона, Т.Гоббса, В.Винниченка та ін. Державність є потужним смисловим ядром імперіолатрії, і всі пов'язані з ним сателіти підпорядковані цьому центру тяжіння. Монархічний рух у сучасній Православній Церкві є вираженням ідеї побудови православної держави і, таким чином, виступає сателітом імперіолатрії.

Зв'язок імперіолатрії з актуальним православ'ям здійснюється в ідеї канонізації своїх героїв, зокрема канонізації православних монархів. Невипадково напівультимативне лобювання канонізації Миколи Другого з упором на цесаревича Олексія як спадкоємця (саме він у центрі ікони царської сім'ї) і спроби канонізувати Йосифа Сталіна та Іоанна IV Грозного з акцентом на його сина Дмитра Углицького як спадкоємця. У центрі монархічної ідеї – Месія іудейського зразка, який «прийде і порядок наведе». Звідси фокус уваги низки канонізацій конкретних історичних монархів націлений не так на їх особистості, як на реабілітацію монархічної ідеї. Православ'я історично пов'язане з ідеєю православного монарха – могутнього і справедливого. Як бачимо, наявний чіткий дисонанс між позачасовістю православ'я і ретроградністю православного монархізму частково компенсується цими двома точками перетину: шануванням святих монархів із челяддю й історичної надією на православного царя-батюшку.

Христос-Бог відіграє в цьому русі допоміжну роль того, хто здійснює цю центральну архетипічну мрію про політичну гегемонію справедливого монарха. Перша спроба канонізації Миколи II як «Царя-Визволителя» виявляє справжні пріоритети монархічного руху в православ'ї, а саме: монарх наділений божественною функцією Спасителя.

Сама ідея Месії-монарха є атавізмом іудаїзму в християнстві. Після пришествя Ісуса Христа християни святкують прихід нової ери, але функції Мошиаха-Переможця, що переносилися на перемоги християнства епохи Візантійської імперії, виявлялися і в періоди занепаду християнської державності. Так, у православному монархічному русі образ Месії Ісуса доповнюється рольовими функціями іудейського Мошиаха, який «ламає скроні Моава та черепа всіх синів Сифа!» (Числ. 24,17); «розторощить ... царів у день гніву Свого, Він буде судити між народами, землю виповнить трупами, розторощить Він голову в краї великім...» (Пс. 109, 5-6) і т. ін.

Таким чином, імперіолатрія має з християнством спільний елемент – іманентного Месію, якого розуміють як православного монарха. Йому приписують амбіції, які так і не реалізував Ісус Христос: «і Цар зацарює, і буде Він мудрий, і правосуддя та правду в Краю запровадить» (Єр. 23,5); «Він зійде, як дощ на покіс, немов краплі, що зрошують землю! Праведний буде цвісти в його дні, а спокій великий аж поки світитиме місяць, і він запанує від моря до моря, і від Ріки аж до кінців землі! Мешканці пустинь на коліна попадають перед обличчям його, а його вороги будуть порох лизати... Царі Таршішу та островів дадуть дари, принесуть царі Шеви та Севи дарунки! І впадуть перед ним усі царі, і будуть служити йому всі народи, бо визволить він бідаря, що голосить, та вбогого, що немає собі допомоги! Він змилюється над убогим та бідним, і спасе душу бідних...» (Пс. 71,6-13).

4.4.3 Неокозацтво

До ідеї монархізму має стосунок і т. зв. неокозацтво, котре, в свою чергу, пов'язане не з головною ідеєю монархізму – месіанством, а з периферійною ідеєю справедливого правопорядку як частини справедливої держави. Цей образ православної опричнини, або вільної жандармерії, включає в себе, крім благородства і військових доблестей, відданість Православній Церкві, точніше, – державній її частині. Неокозацтво, що

виникло в кінці 80-х років ХХ ст., є рольовим втіленням цезарепапізму, де головна надія і служіння присвячені державі, а не Христу та Його шляху. Тому неокозацтво в окремих постулатах виявилось співзвучним неоязичництву, яке також має своєю центральною віссю ідею умми, халіфату або правовірної держави-утопії [203]. Звідси й пріоритет форми та ролі (зовнішній вигляд, нагороди, звання, шаблі тощо) над християнською звісткою про втілення і воскресіння.

Політичний інфантилізм і спрямованість у минуле стали причиною інтересу до «відродження православного козацтва», що почалося у постперебудовний період.

Не завжди побічні православні утворення оформлюються в чітко окреслені рухи. Найчастіше вони залишаються як домінуючі настрої, які розуміються певним типом маргінальності як найважливіші й сотеріологічні.

4.4.4 Апокаліптичний патерн

Апокаліптики в кінці 1990-х і в нульових роках із релігійним завзяттям боролися зі штрих-кодами і ІПН як біблійним Антихристом у руслі теорії світової конспірологічної змови. Їм властиве напружене очікування загальної апостазії, ознаки якої вбачаються в усьому, що відбувається. Апокаліптичність є самодостатнім психологічним станом, що характеризується перенесенням особистої тривоги в сферу міфу про остаточну битву Добра зі Злом. Психологічний запит на тривожність простежується в особливому успіху індустрії не тільки фільмів апокаліптичної тематики або фільмів-катастроф, а й загалом популярності тривожного жанру музики, літератури і кіно (трилери, драми тощо). Перенесення цього запиту на біблійний або фольклорний міф є одним із способів його реалізації.

Для апокаліптика не потрібно, щоб Друге Пришестя або Армагеддон відбулися. Важливий сам орієнтир – вийти зі свого внутрішнього світу в

іншу масштабність. Зміщення оптики з аналізу себе на уявні або реальні події в світі (найчастіше американський уряд, фонд Сороса і т. ін.) мають терапевтичну властивість у передневротичних і невротичних станах психіки. Це те єдине завдання, заради якого ця тематика охоплюється свідомістю апокаліптики. У повному обсязі апокаліптична установка світогляду, як правило, не сприймається. Оголошений та «очікуваний» Кінець Світу заперечується на рівні несвідомого, оскільки мало хто з проповідників світового апокаліпсису погодиться заповідати своє майно чужій людині навіть після власної смерті. Це говорить про одночасне існування двох вимірів реальності: апокаліптичного і звичайного. Фрагментарне і неповне сприйняття світоглядних положень, навіть таких активних як апокаліптичне, є нормальною захисною реакцією людської психіки. Тому поведінка апокаліптиків, яка здається дещо нелогічною або суперечливою, є стандартною з точки зору психології.

Картина апокаліпсису володіє привабливістю також через несвідоме прагнення загубити себе в якомусь важливому процесі, особливість якого слугувала б потужним виправданням відмови звернути увагу на себе, маленькі події свого маленького життя. Апокаліптики також вирішують питання про сенс життя, надаючи арену дій світового значення, що виправдовують сенс життя суб'єкта апокаліптичної діяльності.

Дослідники давно простежують зв'язок апокаліптиків з американськими неохаризматичними сектами («третя хвиля Святого Духа», Девід Йонгі Чо, Мері Релф та ін.), від яких хвиля боротьби з ознаками Армагеддону через Афон і грецьких розкольників (відгалуження Грецької ПЦ із самоназвою «Святіший Синод тих, які протистоять» – один із старостильницьких розколів, з 1985 р) набрала популярність у РПЦ та УПЦ.

4.4.5 Архетип тираноборства

Тираноборство є невидимим центром тяжіння всіх «анти» настроїв у церковній спільноті. Воно, як альтернативне смислове ядро, протистоїть християнству як перемозі над дияволом і пеклом. Воно відновлює картину епічної баталії між Добром і Злом. При всій величї такої картини світу, це – язичницький тип мислення і світогляду.

В цілому, ідея боротьби зі Світовим Тираном (чи то антихрист, чи масони, чи екуменізм) дає індивіду ерзац-сенс, що наповнює його існування почуттям власної значущості. Масові рухи навколо тираноборських ідей у сучасній і давній церковності дають індивіду почуття приналежності до якогось елітного товариства (особливо пильних, чуйних і чутливих) людей. Спілкування з такими людьми дозволяє індивіду подолати кризу залишеності, набути досвіду співпричетності (хоч і псевдохристиянської).

Ця потреба могла б бути задоволена і християнськими актами, що об'єднують людей, а саме: молитвою, таїнствами, спілкуванням, благодійністю тощо, а у більш секулярній формі – навіть спортом і музикою. Особливість же тираноборських рухів, як всередині, так і поза Церквою (наприклад, «екологічного», «протиабортивного» і т. ін.), полягає в тому, що ключовим об'єднуючим фактором стає не малий християнський чин, а грандіозна подія світової трагедії. Цей важливий аспект (запит на грандіозне) заповнює екзистенціальну лакуну, тобто відсутність глибинних переживань релігійного життя.

З цієї причини загальний тип борця зі світовим Злом схильний нівелювати все інше в християнстві. По суті, цей тип не походить із якої-небудь конкретної релігії чи культури, а належить усім часам, культурам і релігіям, тобто є архетипом. За характером думки тираноборчество найближче до теомахічного епосу. Вся структура думки полум'яних борців із Тираном виразно тяжіє до епіки. Тому всі наслідки цього смислового ядра входять у протиріччя з християнством, а точкою збігу з ним є фігура

антихриста. Запозичений із зороастрійської епіки, «антихрист» спекулятивними й фольклорними засобами релігійної асиміляції став есхатологічним персонажем і в християнстві.

Світоглядне ядро тираноборців – переживання величі вселенської битви зі Злом у міфологічному світі великих фігур і подій. У цій біблійно-фентезійній картині вони займають місце світового Добра або його рупору.

У феномену тираноборства чимало сателітів. Подібного роду картина світу проповідується і борцями з «єрессю екуменізму», яка в певних колах позиціонується як «найгірша з усіх єресей» (скажімо, з відкритого листа Президенту Путіну, 2015 р.) [290]. Падіння Церкви (зокрема, Православної) тут сприймається як вісник останнього часу, який так активно популяризують у колах апокаліптиків. Таким чином, різниця між цими побічно церковними течіями не в обсязі понять (тому що крах ПЦ не дорівнює краху світу), а в їх локалізації.

Метою всіх компіляцій і песимістичних цитатників слугує сам настрій цих спільнот. У всіх випадках, коли центром уваги є переживання якогось окремого аспекту християнства, інша частина християнського світогляду виявляється непотрібною і, відповідно, слабо розвиненою. З цієї причини апокаліптики і борці з екуменізмом не оформляються в окремий напрямок або секту. У християн такого напрямку є віртуальні ресурси (сайти, сторінки, блоги і т. ін.), але немає постійних центрів і представництв. Ними спорадично стають хресні ходи, відкриті листи, виступи окремих священників або навіть єпископів, як у випадку з єп. Діомідом Чукотським (Дзюбаном).

Загальна сполучна ланка між православ'ям і такими рухами – старчество як альтернативна фігура церковної ієрархії. Саме в опорі на старців також виразно простежується тяжіння до містицизму. Старці не переконують аргументацією, а, як правило, пророкують за образом язичницького оракула.

Маємо підстави зробити висновок, що основна богословська Вість православ'я – перемога Христа над фатальною смертю, що позбавляє сенсу, –

виявляється на периферії проаналізованих внутрішньоцерковних течій. Вона залишається незатребуваною і навіть побічно входить у протиріччя з основною ідеєю цих настроїв і рухів, оскільки фігура Антихриста, його слуг, його просування та успіхів є головним дійовим персонажем у картині світу антиглобалістів й апокаліптиків.

4.4.6 Архетип Антихриста

Ідея Антихриста міститься в одному дискурсі з тираноборством, тільки в у зворотному векторі. Антихрист Апокаліпсису є представником богопротивної імперії і, таким чином, архетипічна ідея держави пов'язується з фігурою Антихриста з двох сторін: як головним представником пригнічуючої імперії (в різних модусах тираноборства) і головним опонентом побудови світлого Граду Божого (в імперіолатрії).

У відношенні до центральної ідеї християнства Антихрист є периферійною (третинною) фігурою, оскільки є персонажем есхатології, яка, в свою чергу, є епілогом християнської керигми як жанрової необхідності. Проте взаємовиключеність центральних положень християнської есхатологічної утопії породжує її внутрішню суперечливість. З одного боку, історія світу закінчується загальною добротою, любов'ю тощо, з іншого боку, – як побічний ефект всезагальності – розправа з незгідними на всезагальні добро й любов. Полярність цих установок Кінця історії знаходить своє вирішення в фігурі Антихриста, Лжемесії. Це – образ неможливості есхатологічних сподівань, наявних у нашій свідомості.

Антихрист стоїть на сторожі невиконання позитивних утопій. «Саме Лжемесія, – зауважує М. Епштейн, – завершує історію таким чином, що виявляє її недостатність і оманливість Утопічний катастрофізм й утворює дві грані метаісторичної свідомості; антиномія вирішується в образі Лжеспасителя» [511, с. 115]. Лжемесія людської тривоги затуляє собою

лубкове Царство Бога, і таким чином, він виявляється більш актуальним для народної свідомості, ніж Thue-Месія.

Також можна відзначити як впливовий внутрішньоцерковний елемент, побічно пов'язаний з православ'ям, – боротьбу з жидомасонством як «головною силою світового Зла». Цій течії властивий антисемітизм як загальний лейтмотив всієї епічної боротьби з головним ворогом Церкви і Добра. Ключовим словом тут є «світовий уряд», що видає в світогляді містико-політичний ракурс боротьби за хороший уряд й одночасно – ключ до побудови благої православної держави: приборкання євреїв, масонів і їх поплічників є головним рецептом побудови світу й справедливості на землі. Але позитивний виклад віри рідко знаходить свій розвиток у їх теології. У протистоянні масонству, якому приписується світова могутність і містична сила, превалює все та ж епічна боротьба зі світовим Злом, що і в антиєкуменізмі, антиПН й антиглобалізмі.

Відзначимо, що з православ'ям антимасонські течії поєднує проблемна частина середньовічної постановки питання про долі світу. Однак вирішення проблеми, що є доброю новиною християнства, виявляється периферійним для течій, які формуються навколо нагнітання страху перед Майбутнім. Глобалізація економіки й інформпростору та навіть досягнення сучасної науки і техніки інтерпретуються як вірна ознака настання апостасії, Армагеддону і т. ін. Власне, всі події навколишнього світу, що типово для будь-якого сектантського мислення, проходять через механізм інтерпретації нанизування їх на одну єдину ідею – Зло гряде і посилюється.

4.4.7 Народне християнство

Настільки ж опосередковано православним, як і традиційним, є «народне православ'я», що характеризується магічним мисленням, обрядовітством і власною системою авторитетів: старці-чудотворці, апокрифи, пророцтва місцевого та невідомого походження. Це явище також

універсальне для всіх релігій. У церковній практиці, крім магізму обрядів, традицій і навіть молитов (близьких до замовлянь і вичитування), помітний функціональний політеїзм, який відводить Богові роль об'єкта впливу (Бога потрібно вблагати, надихнути, мотивувати), а суб'єктами дії завжди виступають святі, розподілені на сфери діяльності та впливу. Таким чином, світ керується волею угодників, від прихильності яких до грішника залежить і його доля.

Сполучною ланкою «народного православ'я» з церковним є обрядовість і обрядовір'я. Історично розвинена візантійська обрядовість цілком відповідала язичницькому примату ритуалів і звичаїв над думкою і духовним досвідом. Політика Церкви досі прагне обслуговувати цей елемент магічного мислення через дві основні причини: 1) компроміс із метою вплинути на подальший духовний розвиток; 2) комерційна вигода відправлення обрядів. Шляхом духовного розвитку прямує дуже малий відсоток віруючих. Основна маса тих, які прийняли християнство в магічному і міфологічному ключах, залишається за своїм релігійним світоглядом у «народній» версії православ'я, тобто сателітом церковного обрядовір'я.

4.4.8 Архетип Цариці неба

Нерідко зовнішні критики звертають увагу на наявність дисбалансу в шануванні Богородиці Марії в Православній Церкві. Як внутрішньоцерковний напрямок гіпертрофованого вшанування Богоматері він є народним, відтворюючи давній архетип Богині-Матері/Богині-Діви. При більш уважному релігієзнавчому вивченні виявляється, що це не просто гіпертрофія народного шанування, а інша паралельна релігійна традиція.

Поряд із шануванням Богородиці як співмолитовниці (Деїсусний чин класичного іконостасу), в православ'ї зуміла вкоренитися традиція шанування Діви Марії і Христа як божественної пари – Бога і Богині. У цій традиції всі атрибути божественності однаково приписуються і Богу, і

Богині. Це дає нам ключ до розуміння багатьох зрівноважуючих паралелей у культурі Бога і Богородиці. Передусім, це – обряди і свята, створені за типом богослужінь, присвячених Богу: Різдво Богородиці; Воскресіння Богоматері і пізніше запевнення в цьому апостола Фоми; Вознесіння Богоматері тілом на небо; Поховання Богоматері (з виготовленням ковчега або плащаниці, аналогічних обряду Поховання Христа).

Вже увійшла в правило симетрія ікони Богородиці з іконою Спасителя. У внутрішньоцерковній течії «Богині-Матері» це представляється як гармонійна пара. Так, наприклад, у Царських врат справа розташовується ікона Христа, а зліва завжди (ніби для гармонії) – ікона Богородиці. Для христоцентричної традиції християнства це – нонсенс, тому що Христа ні з ким неможливо поставити в один ряд або в якусь пару: «Він є перший від усього, і все Ним стоїть» (Кол. 1,17); «один Господь Ісус Христос, що все сталося Ним, і ми Ним» (1 Кор. 8,6). Але в традиції практичного двобожжя Христа і Діви це сприймається як недискутований канон.

Майже повсюдно поширене використання вінчальних іконних пар, де ікони Христа і Богоматері використовуються як пари чоловічого й жіночого начал. Та ж «симетрія» витримана і на самих вінцях: чоловікові ставиться вінець з іконою Христа, а нареченій – з іконою Богородиці. Окремі «свідoctва про Хрещення» чомно поміщають на титулі ікону Христа (якщо охрещений хлопчик), а якщо охрещена дівчинка – ікону Богоматері.

За кожною Літургією в обов'язковому порядку вживається «Богородична» просфора як певна пара «Агнцевої» просфори, що символізує Христа. У чині «Панагія» Богородичну просфору розрізають, умочують у вино і подають кожному, що очевидно вказує на «паралель» із Причастям Христу. Архієрей, на відміну від ієрея, носить не хрест, що символізує розп'яття Господа, а панагію – в округлої формі зображення Богоматері.

Апогеєм обожнювання Богородиці внутрішньоцерковною традицією «Богині-Матері» є широке використання «Псалтиря Божої Матері» Дмитрія

Ростовського, де класичний Псалтир, присвячений Богу, переадресовано Богородиці. Замінено звернення «Господь» на «Госпожа», займенники змінені на жіночий рід зі збереженням заголовних букв, наприклад: «приидите к Ней вси труждающиеся и обремененнии, и Она упокоит вас»; Псалом 90: «Живый в помощи Матери Божией под крепким кровом Ея водворится; адский противник враг не повредит его и стрела его летящая не коснется ему, яко многомогущая Владычица избавит его от сети ловящаго и крилами Своими покрывает его. Возопийте к Ней вси в бедах ваших и зловредная рана не приблизится душам и телесем вашим: явит бо вам всюду спасение Свое» [324, с. 114-115]. Традиційні вигуки поклоніння Христу також змінені: «Приидите, поклонимся Царицѣ нашей Богородицѣ. Приидите, поклонимся Дѣвѣ Маріи, Царицѣ нашей Богородицѣ. Приидите, поклонимся и припадемъ къ самой Госпожѣ Дѣвѣ Маріи, Царицѣ нашей Богородицѣ» [там само, с. 113]. Наведені цитати не перекладали на сучасну українську мову, щоб унаочнити конфесійний стиль оригіналу.

Несумісність із християнством «Псалтиря Божої Матері» та інших схожих творів здається очевидною в христоцентричній традиції, але в паралельній традиції «богині неба» цей молитовний посібник користується великою популярністю аж до сьогодні. Книжкові видання цього твору постійно перевидаються поважними тиражами. Останні кілька видань датуються 2016 роком. В інтернеті розміщено відразу декілька аудіоверсій, озвучених декількома жіночими монастирями (Серафимо-Дівеєвський, Свято-Єлисаветинський та ін.). У багатьох монастирях цей «Псалтир» включений у добове коло богослужінь. Наприклад, у знаменитій Дівеєвській обителі «Богородичне правило» помітно превалує над «Ісусовою молитвою».

Характерні «симетруючі» богослужбові додатки в кожен канон, який читають у храмі й вдома, зокрема і пасхальний. У чині водосвятного молебню основний зміст присвячено саме Богородиці. Навіть аскетичний чин

розумного ділання «Ісусової молитви» має своєю паралеллю чин читання Н-ної кількості «Богородиць», тобто тропаря «Богородице Діво, радуйся». За кількістю храмів, ікон і свят на честь Богоматері, билин і сказань про Неї шанування Діви Марії набагато випереджає шанування Ісуса в «народному» православ'ї. У ряді випадків атрибути вшанування Богородиці прямо запозичуються з богослужбової практики шанування Бога.

Окремі з Богородичних ікон є калькою ікон Христа, наприклад, «Державна», на якій Діва Марія сидить на троні, тримаючи в руках символи царської влади: скіпетр і державу. Перейняті таким чином атрибути влади представляють Діву Марію як Небесну Регентшу малолітнього Царя (режим доступу: http://www.faberr.ru/foto/fotomaxi/481_DSC00497-kopiya.JPG). Ця ікона копіює тип ікон Христа-Вседержителя «Спас у силах», «Спас на престолі» і т. ін. Ікона Богородиці «Аз есмь с вами и никто же на вы» самою назвою атрибутує слова Бога Діві Марії: фраза «Аз есмь с вами и никто же на вы» взята з кондаку свята Вознесіння Господнього і звучить із вуст Христа як розрада апостолам.

Отже, маємо два паралельних типи шанування, а не тільки субординаторне шанування Марії як молитовниці. І титулування Божої Матері «Цариця небесна», «Цариця неба і землі», «Володарка небесна» виявляються не просто риторичними перебільшеннями, а проявами культу, структурно аналогічного культу «богинь неба» язичницьких релігій.

Відповідно, не випадкові слова молитов: «Не имеем иной помощи, кроме Тебя, Богородица...», «К кому возопию, Владычице, к кому прибегну в горести моей, аще не к Тебе, Царице Небесная? Кто паче Тебе в несчастиях защитит? Услыши стенание мое и приклони ухо Твое к молению моему!»; «Пресвятая Богородице, спаси нас!»; «...рабы Твои, Богородице» і т. ін. Тут очевидний дисонанс зі словами апостола: «Ви дорого куплені, тож не ставайте рабами людей!» (1 Кор. 7,23).

У окремих маріологічних теологемах також простежується тяжіння до образу «богині-діви Артеміди Таврійської», функціонально симетричної Богу. Наприклад, свт. Ігнатій Брянчанінов, оспівуючи Богоматір, пише: «Она – Владычица и Царица всей твари, земной и небесной» [146, с. 349.]. У свт. Димитрія Ростовського можна зустріти і богословськи розгорнуту думку: «Крепка Владычица наша: ибо Царица есть всея видимая и невидимая твари, владеющая горним и дольным созданием, и все стихии повинуются Ей, и небо и земля, воздух и море послушают Её, и вси противныи дуси, страхом одержимыи, трепещут, боящеся имени Её святого, ведуще ю Матерь Божью... Сильна на земли: Та бо сотре главу невидимого змия, Та попра адскую силу, Тою воздвижутся победы, Тою ниспадают врази, и ещё в Ветхом Завете точию прообразование Её многую силу в людях являше. Сильна на небеси: Бога бо крепкого и сильного молитвами Своими связует, Егоже некогда на земле связоваше пеленами. Связует, глаголю, Бога молитвами Своими: егда бо Он, прогневан сущи грехами нашими, хочет нас внезапными язвами казнити, Она простирает к Нему молебные руце Свои, и удерживает мстительную Того десницу, да не погубит грешных со беззакониями их» [387, с. 154].

У цій теологічній моделі функціональна дієвість Богоматері в чомусь навіть перевершує роль Христа-Бога. Свт. Григорій Палама в «Слові на Успіння» пише: «Вона єдина тільки є посередницею між сотвореною і несотвореною природою; і ніхто не прийде до Бога, якщо тільки не засяє через Неї як через істинно Боголіпний світильник, оскільки “Бог посеред Неї, і не захитається”»; «Сама ж Вона, перша з усіх прийняла пречудову повноту Того, Хто наповняє все у всьому, доставляє всім Вміщеного, вділяючи кожному за можливістю відповідно і співмірно чистоті кожного, так що Вона є і сховище, і володарка багатства Божества ... через Яку долучаються до Бога всі, хто б тільки ні прилучався; і Її пізнають вмістилищем Невмістимого всі, що лише знають Бога, і будуть оспівувати Її з Богом всі, хто тільки

оспіває Бога. Сама ж Вона є винуватицею всього, що було до Неї, і предстательниця всіх, що будуть після Неї, і посередниця вічних благ» [68, с. 237.]. Тут Богородиця представлена як володарка і дарувальниця божественної благодаті Христа. Також їй присвоюється роль єдиної посередниці між Христом-Богом і людством.

Долучається ця внутрішньоцерковна течія до православ'я через практику і теорію співмолитовника перед Богом та тяжіє до формату жіночого божественного начала, альтернативного маскулінного Богові.

Отже, релігієзнавчий аналіз внутрішньої різноманітності релігійної ментальності православного зразка виявив значний вплив архетипів у релігійній традиції. Їх роль у практичному сприйнятті релігійних традицій корелює з периферійними компонентами релігійної ідеї тією мірою, якою суб'єкт не/здатний до осягнення смислового ядра тієї чи іншої релігії. Введення цієї обставини в аналіз світогляду дозволяє нам сприймати релігійність не як одне з положень картини світу, а як складну взаємопроникну структуру, що не стільки відображає релігійність суб'єкта, скільки компенсує її.

Висновки до розділу 4

Результати досліджень цього розділу дисертації представлені в попередніх роботах з проблематики релігійного світогляду [337], [339], [340], [342], [354], [373], [374]. Комплекс основних філософських і психологічних проблем релігійного світогляду має важливе значення для дослідження світогляду як моделі реальності загалом. Передусім, це проблема релігійної ідентифікації. Наявний на сьогодні інструментарій ідентифікації типів світосприйняття не може бути визнаний задовільним. Дослідник не повинен обмежуватися проведенням лише денотативної лінії релігійної ідентифікації (прийняття або заперечення Бога, віри тощо). Філософський аналіз комунікативної мови виявляє, що таке поняття як «прийняття/заперечення

віри» має бути осмислене з подоланням вербального рівня ідентифікації. Кардинальне розходження між тими, хто приймає, і тими, хто заперечує, те чи інше релігійне світоглядне положення полягає в характері ментального ототожнення денотатів і десигнатів, що ідентифікують релігійну приналежність. Початкова відсутність тотожного уявлення про релігійний десигнат у того, хто сповідує, і того, хто заперечує, зумовлює їх подальше взаємонерозуміння в акті релігійної ідентифікації. Це не дозволяє проводити якісну класифікацію світоглядів з вербальної експлікації. Але при врахуванні цього параметру це сприяє більш повному розкриттю потенціалу діалогічності світоглядів і якості їх співвіднесення.

Частиною проблематики релігійного світогляду, безумовно, є поліфонічний характер фундування патерну «шлях до Бога». Проведений аналіз динаміки та стагнації центрального патерну релігійної моделі світогляду й окремих його механізмів виявляє значну ускладненість цього патерну когнітивним і психологічним змістом. Найбільш яскравими і впливовими його компонентами представлені чотири внутрішньо циклічних самодостатніх параметри людської свідомості, які роблять пізнання феноменально Іншого (Бога) вкрай ускладненим. Представлені чотири внутрішні психосоматичні й логіко-філософські циклічності діють як самодостатні комплекси переживань у межах патерну «шлях до Бога», що слугує його зміцненню та розширенню в релігійному світогляді. Ці когнітивні циклічності такі:

- Принцип задоволеності людини, зациклений на співвідношеннях задоволень, в якому об'єкт задоволення (в цьому випадку, Бог) є вторинним. Все обертається навколо співвідношення задоволеності.

- Осмислення людської суб'єктності через об'єктивацію утворює інтроспективну «білу пляму» у відношенні до власного простору суб'єктності, в якому тільки і може проявитися Бог.

•Спрощення картини світу через редуцiонiстську iнтерпретацiю параконсистентностi присутностi/вiдсутностi Бога породжує антагонiзм, пiдтримуваний взаємним запереченням параконсистентностi цiєї свiтоглядної позицiї.

•Гонитва за мудрiстю, що в повнотi своїх тез вiвноважує саму себе i, тим самим, зводить суму всіх своїх тверджень до нуля (мовчання).

Всi наведенi когнiтивнi аспекти змiстовно характеризують внутрiшню проблематику релiгiйного свiтогляду в цiлому i «шлях до Бога» зокрема. А також мають унiверсальний у вiдношеннi до конкретного змiсту свiтогляду характер.

Близька до цiєї проблематика релiгiйного свiтогляду виявляється в антиномiчностi релiгiйної традицiї. Аналiз дiалектики теорiї релiгiйної традицiї фiксує антиномiчнiсть моделi передачi Одкровення в авраамiчних релiгiях. Переривання традицiї неможливе через архетипiчний характер її природи. Наприклад, переривання традицiї обрiзання повнiстю зберiгається в християнствi, змiнюючи тiльки форму. Настiльки ж важливий i зворотний процес у концепцiї релiгiйного традицiоналiзму – антиномiя неможливостi передачi Одкровення, зважаючи на епiстемологiчний i антропологiчний розрив мiж основними агентами цiєї передачi. Апостоли розумiють Христа, кращi з християн розумiють апостолiв, але їхнi працi вже не визнаються рiвними апостольським. За первинною iдеєю канонiзацiї текстiв (справжнiсть Одкровення, вiдображена в працях), не випадає вважати священний канон принципово закритим. У цьому вiдображається проблема амбiвалентностi релiгiйної моделi традицiоналiзму. Також актуальна ситуацiя двох паралельних дискурсiв у християнствi. Один iз них постулює необхiднiсть корпусу священних текстiв iз передумови про фундаментальну прiрву мiж Богом i людиною (скриптоцентризм). Другий дискурс виходить iз досконалого скасування гносеологiчної вiдстанi Iсусом Христом

(христоцентризм). Ця антиномія представляє типову для багатьох релігійних світоглядів епістемологічну проблему традиціоналізму.

Не менш важлива в своїх наслідках роль архетипів у практичному сприйнятті релігійних традицій. Дослідження психологічних параметрів релігійного світогляду виявило значну роль психологічних архетипів у практичному сприйнятті релігійних і навколорелігійних ідей. Природний психологічний компонент присутній і домінує в багатьох маргінальних і напівмаргінальних рухах Православної Церкви. Їх загальною характеристикою є те, що вони стихійні й мають справді народне походження. Внутрішній запит на статику сповідання й архаїчність форм прирікає більшість віруючих на редукцію релігійної моделі світогляду до набору психологічних архетипів. Такий параметр вкрай важливо враховувати в дослідженні феномену релігійного світогляду, оскільки він виявляє нерелігійну структуру багатьох релігійних переконань. Поспішна ідентифікація таких рухів і процесів як релігійних є помилковою, без урахування виявлення психологічного афікування.

РОЗДІЛ 5 ІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ЕКСПЛІКАЦІЯ СВІТОГЛЯДУ

5.1 Проблеми ідентифікації істинності світогляду

5.1.1 Внутрішня істинність світогляду

Істина є основоположним і актуальним богословським і філософським поняттям. Водночас воно – одне з небагатьох наукових понять, що входять у плоть і кров буденного мовлення й свідомості. Жоден із рівнів усвідомлення світогляду не може обійтися без поняття істини й істинності. Однак цей комплекс понять, що широко використовується у всіх світоглядних структурах, відзначається філософською неоднозначністю.

Як певний філософський прототип постмодерністської дискурсивності, безмежний потенціал систем вимірювання, точок зору, а також їх генерації ми знаходимо в філософії джайнізму, основний епістемологічний принцип якого – Анекантавада, що має схожість із принципами суб'єктивістського релятивізму в західній філософії. Принцип анекантавади виражений у двох доктринах про можливість суджень: найявада і сьядвада. Це – методологічні основи постулювання відносної і часткової істинності, яка справедлива лише в межах умовно прийнятих вихідних постулатів. Отже, висловлюючись мовою європейської філософії, дискурсивної істини. Названі джайніські принципи виходять із передумови відсутності однієї об'єктивної точки зору, правильного підходу, правильного бачення і т. ін. Застосовуючи принцип анекантавади, можемо фіксувати, що навіть питання про існування/неіснування не може вирішуватися в межах тільки одного підходу.

У певному відношенні для нашої свідомості існує Вінні-Пух і П'ятачок, Чебурашка та інші вигадані герої. Для психічного рівня свідомості вони існують як персонажі, що увібрали в себе певні фабули і поведінкові психотипи. П'ятачок присутній у мовній системі як референт із набором якостей. «Існувати – це означає бути екстенсіоналом, референтом або денотатом якоїсь знакової системи. – пише Д.М.Ляшенко. – Чи існує Пегас?

Так, він існує щодо онтології знакових систем міфу про Пегаса. Чи існують кварки? Так, вони існують щодо онтології знакових систем квантової хромодинаміки» [231, с. 45-46]. В цьому відношенні буде неправильним сказати: «Вінні-Пух їсть свинячу тушонку» або «у П'ятачка немає друга». Не можна порушувати фабулу персонажа. У П'ятачка як компонента знакової системи є друг. Хоча в іншому відношенні немає і ніколи не було ні П'ятачка, ні друга, ні, відповідно, їхніх взаємовідносин. На раціональному рівні ми їх чітко відрізняємо від реальних людей за предикатом існування в іншому типі реальності, тобто в тому, в якому існуємо ми.

Проте в певному відношенні багато історичних осіб (Пушкін, Наполеон, Сократ, Бандера та ін.), що існували в минулому, за характером свого становища в нашій свідомості не мають принципових відмінностей від вигаданих фігур. Вони також займають фабулу власної персони і так само віртуальні для нас, як і персонажі книг та кіно, котрі ніколи не існували. Більш того, навіть герої сучасності (музиканти, актори, політики і т.д.) також в певному відношенні належать до віртуальних фігур більше, ніж до реальних людей. І хоча одним із предикатів їх існування є реальність, але для психічного рівня сприйняття життя вони перебувають у свідомості як моделі, образи, які ми формуємо мірою освоєння інформації про них. Так, наприклад, вивчення біографії Т.Г.Шевченка може оживити його образ набагато більше, ніж чергові новини про Д.Трампа. В межах психічного моделювання всі люди є шопенгауерівськими уявленнями, які майже так само відокремлені від реальності. Навіть і сама «реальність» завжди має певну частку неузгодженості зі світом як річчю в собі або, в іншій термінології, об'єктивним світом. Це відкриває перспективу розгляду рівнів реальності в психології сприйняття.

Якщо ми скористаємося термінологією Ж.Піаже і Ж.Гібсера, то зможемо виявити не тільки наявність, але і неминучість різних рівнів світогляду. Ж.Піаже ділить трансформацію психічних структур на три рівні:

греор – доопераційний, сонор – конкретно-операційний і формор – формально-операційний. У Ж.Гібсера рівні світосприйняття діляться на магічне, міфічне і раціональне. Ці два типи поділу відповідають один одному.

Якщо рівень трансформації інтерсуб'єктивності структур є корелятом індивідуальних структур, то тільки третій рівень розвитку когнітивних потенцій індивіда може визначити існування або неіснування об'єктів як абстрактних моделей. На рівні греор (магічний світогляд) і сонор (міфічний світогляд) це питання не вирішується, точніше – воно не буде поставлене. Не може бути Яхве пізнаний давніми євреями як референт знакової системи. Тому і неможливий був монотеїзм, а тільки ревнива монолатрія.

Ж.Піаже також стверджує, що при проходженні суб'єктом стадій розвитку індивідуальних когнітивних структур (тобто світогляду) греор, сонор і формор зберігається доступ від вищого до нижчого рівня. Але на рівні колективних уявлень, перейшовши на рівень формор, ми втрачаємо індивідуальний доступ до попередніх рівнів за принципом досвідченого знання, зберігаючи лише описове знання [299, с. 286-296]. Ту ж думку в іншій формі проводив А.І.Уйомов, який виділив п'ять критеріїв системного мислення. Четвертий і п'ятий, зокрема, звучать так: «4) вміння переходити на мета-рівень у відношенні до сконструйованої системи (об'єкт-система може стати лише одним із дескрипторів у мета-системі); 5) вміння виділяти специфічні характеристики систем (знаходження параметрів)» [432, с. 9]. Індивід, що не володіє цими критеріями, за оцінкою А.І.Уйомова, не здатний працювати з системним моделюванням.

К.Хорні в своїй книзі «Невроз і особистісне зростання» [479] представила розроблену концепцію принципово неминучої відмінності і «центрального внутрішнього конфлікту» між реальним та ідеальним «Я». З середини ХХ ст. позначена проблематика розбіжності сприйняття себе і свого з тим, що є «Я» і «моє». Це не в останню чергу належить до світогляду,

оскільки «світогляд – це ядро духовного буття людини» [443, с. 105], її репрезентативне «Я». Говорячи «це – мій світогляд» суб'єкт, як правило, випускає з аналізу дистанцію між світоглядом як смисловою конструкцією і світоглядом як формою задоволення його психологічних потреб. Проте ця різниця завжди є. Один із сучасних метрів когнітивної психології Аарон Бек в якості вихідної посилки в когнітивному аналізі світогляду виходить із того, що люди приймають конкретні тези, гасла, цілі в своє кредо не для того, щоб їх виконувати, а для того, щоб їх мати. Своєю наявністю в свідомості вони виконують психологічну (мотиваційну, компенсаторну, антидепресивну та ін.) функцію. У цьому контексті висловлювань тез свого світогляду немає розрізнення модальностей «de dicto» і «de re» («як сказано» і «як є»), оскільки вони є тільки для того, щоб бути сказаними.

Це одночасно є і психологічною, і філософською причиною, за якою докази будь-яких світоглядних параметрів дієві і дійсні тільки в межах своєї парадигми. Вона забезпечує їх можливість і «поле аргументації» (С.Тулмін). Будь-яка істина як якась жива істота живе в своєму «екологічному» ореолі. Це – простір передумов, категорій і понять, в яких народжене судження як справжнє, і тільки в межах якого воно і може бути таким. Народження тези було б неможливим, якби їй не передувала явна або прихована антитеза. Артикульована істина прямо або побічно завжди протистоїть своїй протилежності або спотворенню. Немає необхідності формулювати якусь тезу, якщо простір передумов робочої парадигми не містить у собі імпліцитно опору цій тезі. Ми можемо сказати «йде дощ» тільки тоді, коли припускаємо, що хтось у цьому сумнівається або ігнорує. Отже, істинність тези повністю залежить від прихованого або відкритого простору висловлювання, що містить у собі спростовуючу передумову. В іншому випадку теза не буде зрозумілою автентично.

У цьому контексті не існує і не може існувати помилкових істин. Будь-яке судження, висловлене як істина, народжене в тому смисловому

континуумі, в якому воно мислилося як повноцінне свідoctво істини. Принаймні, в свідомості того, хто висловлює, на момент висловлювання воно було таким. Відповідно, назвати його помилковим або неістинним було б некоректно, тому що таким його робить несвідоме переміщення аналізованого судження в інший дискурс. Таке суб'єктивістське розуміння істинності суджень близьке до точки зору Протагора. Платон устами Сократа в діалозі «Теетет» розглядає цю епістемологічну перспективу (152a-171e). У переказі Сократа, Протагор, виходячи з посилки про те, що «людина є мірою всіх речей» аж до їх не/існування, стверджував, що судження кожної людини здійснюються «за істиною» для неї самої, тобто в континуумі її власних уявлень. Зіткнення таких «істин» повсюдні, вони найбільш характеризують природу дискусій, від філософських до побутових.

Так, наприклад, резонансні твердження Ноама Хомського про тероризм розкрили багатозначність вимірювання цього явища, одногосно засуджуваного світовою спільнотою. У відповідь на силові заходи США в боротьбі з тероризмом, Хомський заявив, що основними джерелами міжнародного тероризму є самі США. У стилі антитоталітаризму Г.Маркузе Н.Хомський розкриває те, що тероризм, що виходить не зі світових держав, просто не називається тероризмом тому, що «сильні також контролюють систему доктрин, і їх терор не вважається терором. Це практично універсально. Я не можу пригадати історичного контрприкладу, навіть найгірші масові вбивці дивилися на світ таким чином. Наприклад, візьміть нацистів. Вони не проводили політику терору в окупованій Європі. Вони захищали місцеве населення від тероризму партизан. І як в усіх рухах опору, там був тероризм. Нацисти здійснювали політику контртероризму» [589]. Таким чином, від переміщення поняття тероризм змінюється значення того, чому протиставлена теза про тероризм. Відповідно, змінюється і смисл висловлювання. Але обидва вони виявляються помилковими, коли

розглядаються поза своїм смисловим континуумом та обидва опиняються істинними, коли розглядаються в тій системі понять, в якій були народжені.

Дійсність виявляється на багато порядків складнішою простору аргументації і правильних суджень. Вона неоднорідна, багатогранна і багатовимірна. Всі судження одного порядку, одного дискурсу, однієї парадигми принципово приречені на однобічність і редукцію. Безумовно, ця теза частково девальвує саму себе, але в методології співвіднесення світоглядів вона абсолютно необхідна.

5.1.2 Психологічні аспекти боротьби за істинність

Як показано вище, обґрунтованість і незаперечність тези в одній парадигмі та її спростування в іншій парадигмі не можуть визначати її ж істинність або хибність, бо «неможливість заперечувати доводить безсилля, але не “істину”» [274, с. 567]. Проте важливим фактором протистояння світоглядів є запит людської психіки на саме протистояння, волю до влади, пристрасть до суперечки як епічної баталії. С.М.Булгаков у «Світі не вечірньому» характеризує істину так: «істина завжди нетерпима і неговірка»; «істина не є істиною, якщо допускає поряд із собою або замість себе іншу істину; об'єктивність ревнива і, якщо завгодно, “фанатична”, “сильна, як смерть, любов, і люта, як пекло, ревність”» [61, с. 50-51]. Якщо ми поєднаємо істину з пристрастю, запалом і залученістю, то що з нею буде, якщо ми її роз'єднаємо? Чи знайдемо ми за всією цією епікою почуттів саму істину, навколо якої це все оберталось?

Якщо людина, яка «знайшла істину» теїзму, атеїзму, агностицизму, деїзму тощо спрямовується її доводити, то це означає, що вона не принесла їй заспокоєння. Тоді вона сам породжує сферу, де їй би довелося її захищати і відстоювати. У цьому випадку неможливо сказати: захищає адепт істину в дискусії чи саму стихію дискусії?

На рівні психічних потреб ми можемо фіксувати привабливість стояння за істину (істина суперечки) і задоволення істиною поза протистоянням (істина для себе). При уважному інтроспективному аналізі можемо виявити, що це – різні речі, хоча в самосвідомості і для зовнішньої аудиторії представляються як одне і те ж. Нерідко набуття істини не робить людину більш врівноваженою, радісною, а скоріше навпаки – більш неспокійною. Звідси й небезпідставні підозри психологів про те, що будь-якого роду місія і активна популяризація свого бачення світу мають під собою витіснену невпевненість у ній, приховану спробу закріпити позиції для себе самої, а не для адресатів. Такі люди після «здобуття істини» не вважають себе такими, що звільнилися від суперечок. Вони залишаються в тому ж полі, пояснюючи собі, що це потрібно для інших, для тих, «хто перебуває в темряві й тіні смертельній». Таким чином, про диспутанта, навіть якщо він проголошує істину, неможливо винести судження, чи говорить він правду, оскільки природа дискусії має свої підстави, достатні для ведення або ескалації протистояння.

Посилюючи саме цей параметр, Ж.Дельоз виводив поняття істини зі «спраги засудження» і бажання спокутувати провину за навколишнє зло. Він писав, зокрема: «правдива людина бажає ні більше ні менше, як судити життя; вона висуває вищу цінність, благо, від імені якого вона отримує цю можливість. У неї прямо-таки жага засудження, і в житті вона бачить зло, провину, яку необхідно спокутувати: таке моральне походження поняття істини» [106, с. 446]. Ту ж думку століттям раніше розвивав Ф.Ніцше в «Генеології моралі».

Для того щоб мати можливість фіксації істини, необхідно вилучити її з протиставлення, оскільки протистояння як стан психіки може бути привабливим, окрім неї. Істина можлива тільки на віддалі від розмов про неї. Дебати і бесіди про істину психологічно приємні самі по собі, незалежно від того, наскільки далеко від неї учасники.

Мудрість у мовчанні. Той мудрець, який мовчить, мудріший вже тим, що не шукає підтвердження/спростування своїх поглядів на світ, не думає здійснити ефект на інших, не шукає задоволення обов'язку, він істинно вірить у рівність інших людей йому самому. Тому такий мудрець не бачить приводу нав'язувати кому-небудь своє уявлення замість його власного. Все інше – шляхи переваги для юнаків свідомості.

Наприклад, Лао-Цзи та Ісус Христос прагнули вивести людину зі сфери занепокоєння, невизначеності: «Пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить!... Коли Син, отже, зробить вас вільними, то справді ви будете вільні» (Ів. 8,32; 36); «Прийдіть до Мене, усі стурджені та обтяжені, і Я вас заспокою!...» (Мт. 11,28); «Мудрий живе собі спокійно, діючи за допомогою недіяння, діючи, керується знанням без слів» (Дао Де цзін, § 2); «Жити в спокої, далеко від справ – ось те, чого уникають люди, але тільки так і можна наблизитися до істинного Шляху» (там же, § 8). Можливі інтерпретаційні нюанси тих чи інших програмних текстів, але не можна відкидати ту обставину, що суперечка досить приваблива психологічно, навіть якщо б не було жодної філософської або релігійної істини.

5.1.3 Істина як потреба психіки

«Філософ підозри» Ф.В.Ніцше також розвивав свою підозру істини в її психологічній самодостатності. Якість його деконструкції істини як умоглядного конструкту настільки фундаментальна, що жоден тип світогляду не може використовувати його як свій аргумент проти іншого. «Віра в істину, – писав філософ, – потреба мати опору в чому-небудь, що вважаєш істинним, – психологічна редукція, незалежна від усіх укорінених почуттів цінності. Страх, лінь. Так само невіра – редукція. Якою мірою невіра може набути нової цінності, якщо істинного світу зовсім не існує?» [274, с. 585].

Істині в контексті матеріалізму або соціального конструктивізму залишається тільки простір конвенціональності й антропоморфності мови. Якщо вірна основна посилка теорії еволюції, то форм свідомості й пізнання буття може бути як завгодно багато. І людська посилка не має об'єктивних підстав стверджувати, що вона – найкраща. Може бути гусениця, що жує лист, досконаліше вкорінена в бутті, ніж майже завжди стурбована людина. Ми цього не знаємо, і гусениця – теж. «Потрібно було б знати, що таке буття, для того, щоб вирішити, чи реальне те чи інше (наприклад, “факти свідомості”). – писав Ф. Ніцше. – Також – що таке достовірність, що таке пізнання і т. ін. Але оскільки ми цього не знаємо, то критика пізнавальної здатності безглузда: як може знаряддя критикувати саме себе, якщо воно для критики може користуватися тільки собою? Воно навіть не може само визначити себе!» [там само, с. 486]. І в іншому місці читаємо: «Якщо характер буття брехливий, – що ж загалом кажучи можливо – чим була б тоді ... вся наша істина? Безсовісною фальсифікацією фальшивого?» [там само, с. 542]. У схожому стилі Ніцше написав багато сторінок, відстоюючи істину про те, що «істина є родом омани» [там само, с. 493].

Загальні когнітивні установки людської свідомості орієнтовані на те, щоб істина, котра звучить, збігалася з певним комплексом відчуттів. Це, передусім, евристичне розширення горизонту мислення, «ага-ефект» (В.Келлер), відчуття глибини й мудрості. Переживання цих афектів суб'єкт пізнає як властивості істини. В.С.Соловйов вважав однією з ознак істини красу, яка, в свою чергу, апелює до задоволення. Але «хіба задоволення слугувало коли-небудь доказом істини? Аж ніяк ні, швидше за все навпаки: якщо почуття задоволення брало участь у вирішенні питання про те, що істинне, то це викликає сильну недовіру до “істини”. Доказ від “задоволення” – це доказ на користь “задоволення”, і не більше того; хто, заради всього на світі, міг би покладатися на те, що саме істинні судження дають більше задоволення, ніж помилкові, і що, в згоді з попередньо встановленою

гармонією, саме вони неодмінно спричинять за собою приємні почуття? Досвід всіх строго мислячих, глибоких умів вчить протилежному» [277, с. 104].

Як проміжний висновок до цього підпункту дисертації, важливо підкреслити, що істина не повинна збігатися з полем психологічних потреб. В іншому випадку, не можливо судити про істину, оскільки не буде способу відокремити її від потреб психіки в певних переживаннях, лише побічно пов'язаних із нею.

5.1.4 Істина як ідол у релігійному світогляді

У просторі релігійного світогляду істинність світоглядних положень фіксується в дещо специфічному мовному полі, особливість якого полягає в тому, що воно прагне до їх сакралізації. У цьому акті істина перетворюється в ідол, а теза про неї – в догму. Блез Паскаль колись зауважив: «Люди примудряються навіть істину перетворювати на кумира, проте істина, відокремлена від милосердя, не Бог, а лише Його подоба, кумир, який не заслуговує ні любові, ні поклоніння» [294, с. 398]. Популярне в світовому живописі питання Пилата «що є істина?» у християн довго вважалося вирішеним: істина – це особистість Христа як Боголюдини. Відомі слова з «символу віри» Ф.М.Достоевського, які він написав у листі до Н.Ф.Фонвізіної в лютому 1854 р., де, зокрема, письменник диференціює Христа й істину: «якщо б хтось мені довів, що Христос поза істиною, і справді було б, що істина поза Христом, то мені краще хотілося б залишитися з Христом, ніж з істиною» [124, с. 96]. Однак таке розуміння істинності доступне не всім людям. Більшість продовжують шукати схоплену, препаровану, розтлумачену і законспектовану істину, котра в такому вигляді, як зауважує М.Гайдегер, «представляє собою той застиглий ракурс видимості, який закріплює життя й утримує його в одній визначеній перспективі. Будучи такою фіксацією, “істина” постає як умиротворення

життя і, отже, як перешкода його розвитку, як його руйнування» [460, с. 217]. Служителі так осягненої «істини» – вороги всього живого, гнучкого, що перебуває в становленні й розвитку.

Є підстави вважати, що саме тому ідею доктринального вчення й учнівства принципово відкидав Христос. Він, будучи генієм мовлення і думки, мав можливість самостійно написати, продиктувати або наказати записати якийсь «точний виклад ... остаточної Істини». Можемо припустити, що Він цього не робив навмисно.

Більш того, любителів мудрості, правоти й інтелектуальних досягнень, які до Нього «прилипали», Він час від часу струшував з себе яскравими абсурдними висловлюваннями, які було «неможливо слухати». Мабуть, у Його завдання входило відділення провіщуваної істини від психологічного задоволення, пов'язаного з її прийняттям. Наприклад, відома промова в 6 гл. Євангелії Івана, де Ісус каже юдеям: «Отці ваші в пустині їли манну, і померли. То є хліб, Який сходить із неба, щоб не вмер, хто Його споживає. Я хліб живий, що з неба зійшов: коли хто споживатиме хліб цей, той повік буде жити. А хліб, що дам Я, то є тіло Моє, яке Я за життя світові дам. Тоді між собою змагатися стали юдеї, говорячи: Як же Він може дати нам тіла спожити? І сказав їм Ісус: Поправді, поправді кажу вам: Якщо ви споживати не будете тіла Сина Людського й пити не будете крові Його, то в собі ви не будете мати життя. Хто тіло Моє споживає та кров Мою п'є, той має вічне життя, і того воскресу Я останнього дня» (Ів. 6, 49-54).

Як бачимо, Ісус протиставив манну (їли і померли) й Своє матеріальне тіло (той, хто споживає, не помре). Не дивно, що «багато-хто з учнів Його, як почули оце, гомоніли: Жорстока це мова! Хто слухати може її? (Ів. 6, 60). Але Ісус не має наміру давати пояснення в стилі літургійного або алегоричного розуміння. Він проводить пасивну чистку послідовників: «Із того часу відпали багато-хто з учнів Його, і не ходили вже з Ним. І сказав Ісус Дванадцятьом: Чи не хочете й ви відійти?» (Ів. 6, 66-67). Любителі істин,

концепцій і відповідностей пішли геть. Залишилися тільки ті, хто любили Його Самого, а не інтелектуальні новації про духовність.

Зацитуємо іще приклад: «Коли хто приходить до Мене, і не зненавидить свого батька та матері, і дружини й дітей, і братів і сестер, а до того й своєї душі, той не може бути учнем Моїм!» (Лк. 14, 26); «Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести, Я не мир принести прийшов, а меча. Я ж прийшов порізнити чоловіка з батьком його, дочку з її матір'ю, і невістку з свекрухою її» (Мт.10, 34-35). І це сказано в народі з особливим культом сім'ї, де відразу після заповідей про Бога йде заповідь: «Шануй батька твого і матір». Цінителі традиційних цінностей відійшли в глибокому подиві та нерозумінні, адже якщо цей проповідник сварить найсвятіше – сім'ї, то про яке добро Він може вчити?

У богословів Ісус теж відбирає фундамент: «коли Давид зве Його [Христа] Господом, як же Він йому син? (Мф. 22, 45). Отож, пізній аргумент християн (Ісус – Месія, адже був законним нащадком Давида) відкидав Сам Ісус. Таких прикладів відсікаючого абсурдизму багато.

Істина може бути схоплена метафізичної інтуїцією (А.Бергсон), але не може бути в тому ж вигляді передана і прийнята іншою людиною, тому вона завжди занурюється в дискурс. Щоб зрозуміти істину висловлювання, необхідно повернутися до причини, яка спонукала народження цього висловлювання. Необхідна реконструкція наміру або навіть реконструкція стану, що знімає як всі пласти сказаного, так і комунікативної формалізації.

Сербський єпископ Микола Велімірович у наслідування Ніцше склав свої «Слова про Вселюдину». У цій книзі також багато гіркої іронії і яскравих закликів, серед яких є і рядки, спрямовані проти дискурсивного пошуку істини: «О, захоплені аналізом речей, що повертаєтеся спиною до світла і дивитеся на тіні перед собою, чи не сумна ходьба ваша і не смішний триумф ваш? Адже ви обличчям своїм повністю повернулися до речей, а спиною – повністю до Вседержителя, Всеоживителя речей. Тупцюєте,

тупцюєте, тупцюєте; мацаєте, мацаєте, мацаєте. Делите і розчленовуєте; вимірюєте і обчислюєте, допоки купа речей не переповнить ваші мозок і серце, як купа піску, в якій мозок страуса створює собі ілюзію безпеки» [272].

5.1.5 Методи верифікації світоглядних положень

Ж.-Ф.Ліотар звертав увагу на те, що положення істинного знання після Другої світової війни поміщене в таку «мовну гру», в якій цінність знання вимірюється не його істинністю, а його ефективністю. Такий стан залишається актуальним і на перший погляд не викликає заперечень. Істинність тези або судження верифікується повсякденним досвідом. Верифікація ідеї або судження, що шукає підстави в їх практичній застосовності, як правило, зводиться до їх ефективності. Та істина, що людині потрібен будинок, засоби безпеки і харчування підтверджує себе тим, що на практиці приносить вигоду. Істини заперечення доводять себе тим, що в іншому випадку буде шкода або неефективність. З цієї причини відбувається фатальна термінологічна підміна: особистість, оперуючи поняттям «істина», найчастіше має на увазі ефективність. Істина в цій виставі повинна відкрити нові можливості, допомогти у вирішенні проблем, сприяти матеріальному або психологічному комфорту. Як мінімум, вона повинна розбурхувати, пробуджувати або жахати свого слухача.

Однак пошук істини-ефективності ризикує виявити, що, наприклад, в сфері психології терапевтичне майже все. Протилежні й суперечливі одна одній теорії виявляються однаково ефективними. Найбільш маргінальна секта може представити своїх репрезентантів такими, що задоволені змінами в житті й свідчать про крайню ефективність їх моделі реальності. Отже, пошук істини за прикладним критерієм розбивається об безліч однаково ефективних теорій і практик.

Як можлива така поліфонічність істин, що однаково працюють, про людину при такому значному різноголоссі в їхніх тезах? Не вдаючись у подробиці, вкажемо на те, що багато великих психологів ХХ ст. свого часу були вигнані з провідних психологічних спільнот за хибність їхніх теорій. Але ті ж психологи стали творцями цілих напрямків психотерапії, що успішно працюють із клієнтами (А.Алдер, К.Хорні, В.Райх, Ф.Перлз і ін.). Така ситуація можлива з тієї причини, що людська свідомість сприймає як справжню, так і помилкову теорію за одним і тим же принципом – психологічного задоволення.

Для психічного рівня сприйняття світоглядних ідей не важлива логічність, когерентність, відповідність фактам або наукова фальсифікованість. Єдиним найважливішим фактором є їх емоційно-ідеологічне наповнення. Світоглядна теорія повинна задовольняти спектр вищих запитів психіки. В цьому випадку немає значення, наскільки ширими є ті чи інші її постулати. Можна вірити, скажімо, в життя на Марсі, перевтілення і енергію «ци» або заперечувати все перелічене в ім'я інших переконань, проте це не має значення. Важливе тільки те глибинне означуване, та емоційна спрямованість, яка асоціюється з теоретичними конструкціями в межах того або іншого світоглядного набору тез. Так, наприклад, теорія атеїстів-просвітників ХХІ ст. (С.Пінкера, Р.Докінза, Л.Крауса, Д.Тайсона, Д.Деннета, С.Харріса та ін.), що представляє релігійність у якості перешкоди розвитку суспільної та індивідуальної свідомості, задовольняє психічний запит на архетип Прометея, що несе світло людям, або Мойсея, котрий виводить своє покоління з полону неуктва й ідолопоклонства.

Таку ж позицію можемо простежити і в світогляді християн, мусульман, веганів (ідейних вегетаріанців), прихильників ЗСЖ (здорового способу життя), нетрадиційної медицини і багатьох інших світоглядних конструкцій. Для задоволення запиту свідомості на певне архетипічне переживання за

фактом підходить майже будь-яка теорія. У цьому сенсі світоглядні моделі майже з однаковим успіхом надають свідомості індивіда простір самореалізації, ціннісну навігацію і повну гаму переживань аспектів істинності, як-от: позитивна самоідентифікація, сотеріологічний патерн боротьби з невіглаством і оманною оточуючих, теоретична складність і практична ефективність проголошеної світоглядної теорії. Якщо скористатися метафорою, то психологічний механізм людської свідомості сприймає будь-яку світоглядну теорію як корова – букет квітів: вона переживує його, засвоюючи собі тільки необхідні їй інгредієнти.

Таким чином, аналіз психологічного аспекту сприйняття світогляду дає нам інструмент розтотожнення співрозмовника з його світоглядом. У чималому ступені ймовірно, що світоглядні позиції, з якими він себе ідентифікує, не мають для нього того ж смислового навантаження і якості звучання, що і для слухача. Можливо, він не сприйняв їх повною мірою або сприйняв вибірково. Людина далеко не завжди може усвідомити фрагментарність та еkleктичність свого православ'я, ісламу, атеїзму, скептицизму і т. ін. Також ймовірно, що співрозмовник ідентифікує себе не за тими компонентами світогляду, які значимі для його співрозмовника. Розуміння психологічного виміру світоглядної ідентичності значно послаблює ступінь антагонізму протилежних або незбіжних позицій, оскільки ступінь конфронтації дивергентних позицій проявляється значно вище на рівні теоретичних моделей світогляду, ніж параметрів свідомості учасників дискусії.

5.2 Проблеми екстеріоризації матеріалістичного світогляду

Атеїзм не меншою мірою є зразком релігійного відношення до дійсності, що особливо проявляється в способі екстеріоризації його світоглядних положень.

XXI століття явило нову плеяду розумних і популярних проповідників матеріалістичної картини світу, зокрема: К.Хітченс, Р.Докінз, Л.Краус, Д.Тайсон, Д.Деннет, С.Харріс, С.Блекмор, Д.Свааб й ін. З російськомовних виділяються такі яскраві вчені біологи: С.В.Дробишевський, О.В.Марков, О.Ю.Панчін, С.В.Савельєв та ін. Багато з їхніх книг стали бестселерами, а їх вплив на маси такий помітний, що питання про філософські підстави екстеріоризації світогляду цих науковців має підстави стати частиною аналізу світоглядних структур у цілому. Парадигма мислення, що пропонується вульгарним, діалектичним або постмодерністським матеріалізмом, розвінчує багато міфологем, якими жило і продовжує жити велика частина людства. Водночас радикальність такої елімінації не залишає простору для патерну звітування істини.

Найбільш конкретизовано основні світоглядні положення проявляються при внесенні світогляду в конкурентне середовище. Зазвичай, це пов'язано з одним з імперативів світогляду про його обов'язкове або бажане поширення в соціумі. Аналіз компонентів мотивації поширення своїх переконань у найбільш полярних позиціях – атеїзм і теїзм – розкриває досі нерозкриті філософські проблеми.

Матеріалістські типи світогляду представляють картину світу таким чином, що в ній відсутня метафізична мотивація витратити час і сили на напоумлення істиною атеїзму нейронну мережу інших людей. Якщо світ мислення являє собою еволюційний засіб для виживання, то при ослабленні такого завдання роль мислення представляється множинністю черепних коробок із вируючими в них «бульбашками мікросфер» П.Слотердайка [393, с. 88]. Якщо ми дійсно живемо в ілюзії свободи волі й епіфеномені свідомості, то не залишається сенсу доводити це чужому мозку.

Матеріалістична картина світу в контексті сучасності не потребує істини віри або невіри як спасительної, як це представлено в релігійному вимірі мислення. Якщо людині комфортніше перебувати в тій чи іншій

ілюзії, то комфорт і зручність самі можуть виступати критеріями якості сприйняття життя. Істина про те, що матеріальний світ не пронизаний Богом, не може мати переваги для суб'єкта феноменів буття, оскільки набір індивідуальних переживань у будь-якій картині світу за суттю точно афективний у відношенні до горезвісного «як воно є насправді».

До деякої міри прагматична філософія може спертися на стару концепцію «розумного егоїзму». Імовірність того, що відданість справі поширення матеріалізму як загального блага принесе відчутну користь суспільству, розірвавши з релігійністю, невелика. Здебільшого, агітатор-доброволець отримує тільки психологічне задоволення від соціального резонансу або придушення іншого світогляду. І те й інше є формою прагнення до безпеки або модусом витісненої агресії.

Неметафізичний аналіз світобудови має підстави для експансії свого світобачення тільки в емпіричних сферах: фізиці, хімії, психології. Виключаючи суто біхевіористський підхід Дж.Уотсона і Б.Скіннера та рефлексологію І.М.Сеченова, В.М.Бехтерева та ін., в якості підстави екстеріоризації світогляду не залишається нічого, крім розширеного поняття активної ксенофобії: прагнення вибудувати під себе чужий світ інших точок зору на світ, людину й Бога. Але ця підстава нівелює зміст проповідуваного світогляду. Таким чином, послідовний провісник матеріалізму має можливість пояснити свою поведінку тільки в тому дискурсі, в якому втрачається смислове навантаження самих світоглядних тез. Якщо проповідь соціальних параметрів своєї Я-свідомості мотивована апропріацією собі чужого світу через підпорядкування його цими параметрами, то чи не все одно, що саме проповідувати, якщо це – прояв несвідомої ксенофобії або бажання однодумності як умов комфортного соціального простору? Обидва варіанти, по суті, є однією і тією ж потребою в соціалізації свого світогляду як методу його зміцнення.

Пошук об'єктивного сенсу екстеріоризації світогляду характеризується відсутністю конструктивних методів, які можливі тільки в метафізичній надпозиції аналізу, якої у нас немає. Наприклад, якась людина вважає за краще пити пиво і псувати людям настрій, інший – рятувати котиків і людство. Природа суб'єктивного вибору предмета їх вподобання однакова. Але побутовий матеріалізм недостатньо цинічний (академічний), щоб дозволити собі усвідомлення того, що ні присвяченість науці, ні відданість істині не мають принципової відмінності від інших засобів самозадоволення. На рівні повсякденної інтроспекції побутовий матеріалізм табується руйнуванням меж своїх психічних переживань даними наук, через що виникає звуження вирішення проблеми сенсу й мотивації. В іншому випадку, градація смислів у сфері психічних переваг була б нівельована їх рівністю на біохімічному рівні.

Психологія в своєму прагненні до наукового типу дослідження людини змушена не брати до уваги наукові параметри біології та власні ж дані психофізіології й рефлексології. Вихідні посилки біології не роблять принципової різниці між механізмами переживань: радості, болю, заздрості й симпатії. На рівні еволюційної біології всі людські стани не мають аксіологічної градації. Психічні акти й феномени суть набір фізичних і хімічних реакцій. Погоджуючись із цим, основні напрямки сучасної психології ігнорують ці параметри дослідження, коли мова заходить про психічні стани. Це необхідно для створення власної обмеженої сфери дослідження.

Психолог-терапевт виходить із ненаукового припущення про те, що в матеріальному психо-фізичному світі існує «благородне» й «злочинне», «добро» та «зло». І тільки після цього психолог виступає як учений експерт, який діє в межах свого світу, який може мати інструменти вимірювання по ту сторону принципів задоволення і потягу до смерті. З точки зору натуралістичної епістемології, це припущення на кшталт ігрової умовності

спортивних або комп'ютерних ігор. Іншими словами, введення тих умовних параметрів сприйняття подій, які забезпечують багатий світ переживань, їх драматичність і ціннісну градацію.

Таким чином, основні напрямки сучасної психології (особливо це стосується гуманістичної і гештальтпсихології) вписують моральні закони в безодню буття, щоб забезпечити собі фундаментальну посилку, що дає сенс і значимість діяльності психолога в цьому світі. З точки зору екзистенціальної філософії й аналогічного напрямку психології (Р.Мей, К.Роджерс, Дж.Б'юдженталь й ін.), ця антропоморфізація буття і його хіміко-фізичного зрізу є втечею від хаотичності й безглуздості всієї буттєвості і його людського модусу, здатного пізнати її.

У строго матеріалістичній антропології інтенціальність має мовну природу і може бути приписана як неживим предметам, так і живим (Д.Деннет). Тим більше, на думку фізікалістів, «жодної різниці між внутрішнім світом людини і матеріальним світом насправді немає. Різниця між ними – ілюзія, створювана нашим мозком ... Приховуючи від нас всі несвідомі висновки, до яких він приходять, наш мозок створює у нас ілюзію безпосереднього контакту з матеріальним світом» [454, с. 39].

Таким чином, психологія як наука можлива тільки при метафізичному допущенні категорій «добра» і «зла». В іншому випадку, шлях її розвитку не може йти далі фізіології і рефлексології І.П.Павлова, І.М.Сеченова або В.М.Бехтерева. Такий зріз досліджень не володіє інструментами фіксації людини по ту сторону її рефлексів і функціональних систем та не потребує його.

Але якщо ми дозволимо собі вийти поза рамки психологічного принципу пояснюваності, то у дидактика матеріалізму не залишиться іншої мотивації, крім релігійної.

За елімінацією всіх метафізичних передумов аналізу світогляду особистості філософське осмислення світу в межах суворого матеріалізму

залишається допустимим класифікувати тільки як форму інтелектуальної мастурбації або аддикції. Його прагматичні переваги не можуть виправдати тієї насолоди, пристрасті й всіх відтінків переживань, які реалізуються в мозку філософа і мислителя. Це – цілий світ абстракцій і проєкцій, про який можна дискутувати годинами, писати книги й статті, в цілому, присвячувати цьому основні сили або все життя. Ще давній Епікур виводив значення філософії з задоволення, а не якої-небудь іншої користі. Для нього це – промови і роздуми, що приводять людину до щастя. Він також висміював Демокріта за те, що той присвятив життя філософії як науці, а не філософії як генератору щастя.

Якщо ж не погодитися з витонченим гедонізмом Епікура на користь більш піднесеної мотивації типу «покликання» або «суспільного блага», то для вчених, філософів або мислителів послідовний матеріалізм не залишає аксіологічного простору, який би дозволив надати перевагу їх праці іншим способам життя. У матеріалістичному вимірі, як говорив у своїй Нобелівській промові французький біохімік і мікробіолог Жак Моно, людина є повною випадковістю Всесвіту, «вона самотня у байдужих глибинах Всесвіту... Людина, нарешті, усвідомлює свою самотність у байдужій безмежності всесвіту, з якої вона виникла волею випадку» [574]. «У природи немає наміру або мети» [575, р. 21], щоб їй відповідати або її відстоювати, – підкреслював Ж. Моно.

Немає еталону людини, щоб на нього орієнтуватися. Сучасний англійський фізик Пол Дейвіс пише про це майже тими ж словами, що і Ж.Моно: «Всесвіт не вагітний життям, як і біосфера – людиною... Людина тепер уже знає, що вона самотня у безкрайній неосяжності Всесвіту, з якої вона вийшла лише випадково. Її доля ніде не прописана, так само як і її борг» [539, р. 25]. Р.Докінз міркує про простір сенсу так: «у Всесвіті немає ні мети, ні сенсу, ні задуму, ні добра, ні зла. Нічого, крім сліпої безжальної байдужості» [122, с. 314].

У цьому контексті транспонування або не транспонування комбінації реакцій нейронних мереж черепної коробки «А» в черепну коробку «В» і «С» *sub specie aeternitatis* або з точки зору астрономії не має принципової важливості.

Кожен казанок кипить по-своєму поки в ньому відбуваються певні хімічні реакції, молекулярно це абсолютно неповторювано, але онтологічно абсолютно одноманітно. Якщо немає точки незалежного від процесів мозку судження (Бога), то заняття філософією є тим же процесом, що й інші види когнітивних залежностей або розваг. Скажімо, можна метафорично цей висновок порівняти таким чином: свистять чайники один – так, інший – інакше, але пар їхній не кращий і не гірший. Саме такий статус філософського мислення в матеріалізмі, якщо його не міфологізувати. М.М.Ростова пише про це таким чином: «Відсутність Бога ставить під питання можливість антропологічного феномена. Бог як трансценденція є «виступом» з природної детермінованості, позначення того розриву світу, в якому може виникнути суб'єктивність. Без цього розриву людина перетворюється в елемент світу наявного» [336, с. 239]. Тому і питання про мотиви екстеріоризації її світогляду залишається відкритим.

5.3 Проблеми екстеріоризації релігійного світогляду

Різні модуси екстеріоризації світогляду як елемента соціальної самосвідомості неминучі. Також доводиться констатувати їхню різноманітність відповідно до цілей і завдань висловлювань про власну картину світу. Відзначимо, що фундаментальні праці, які окреслюють базисні положення того чи іншого світогляду [8], [244], [393], поступаються в популярності полемічним, апологетичним та місіонерським модусам самовираження [5], [322], [488].

Релігійна й антирелігійна місія в цілому є найбільш яскравими модусами екстеріоризації світогляду, який, за умови спрямування зовні – в

середовище мислячих інакше, – за необхідністю завжди редукований відповідно до полемічного або компенсаторного завданням світоглядної експлікації. Ми розглянемо одну з важливих апологетичних редукцій – сам імператив екстеріоризації на прикладі релігійної місії. В якості виразного прикладу проаналізуємо проблематику екстеріоризації картини світу в православній місії.

Для більшості світових релігій і нових релігійних рухів (НРР) при всіх їхніх відмінностях у змісті найбільш характерною є наявність імперативу екстеріоризації свого погляду на світ. «Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте!», – велить Ісус Христос (Марк 16,15). Дават в ісламі також має свій наказовий спосіб: «Закликай на шлях Господа мудрістю і добрим умовлянням і веди суперечку з багатобожниками найкращими засобами. Воістину, твій Господь краще знає тих, хто зійшов із визначеного Їм шляху, і Він краще знає тих, хто на прямому шляху» (Ан-Ніса 4,125). В інших варіантах релігійного світогляду також знайдемо аналогічні за змістом заклики.

Проте внутрішня теза про необхідність місії вступає у досить відчутне протиріччя з фундаментальними положеннями експлікованого світогляду. Ми відзначили це в матеріалізмі, розглянемо це ж і на прикладі християнства, зокрема – православної традиції.

У плані органічності місія, тобто активна реклама своєї віри широкій аудиторії невіруючих та іновірців, в православній традиції займає місце інородного тіла. Простежується певний конфлікт церковності та місії. Максими цього антагонізму такі: або традиційна церковність пригнічує місію, або місія пригнічує традицію, підпорядковуючи її своїм завданням. Останнє спостерігалось в постпротестантизмі, особливо з періоду 90-х і нульових років у розвинених країнах.

Впродовж останнього десятиріччя в православних академіях і семінаріях інтенсивно запроваджується курс місіології, що давно присутній

у духовних навчальних закладах інших конфесій. У певному сенсі, таке запізніле омісіювання РПЦ і УПЦ симптоматичне. Багато місіонерів намагаються просто перенести неопротестантські методики в православ'я, виявляючи цим своє значне системне відставання. Резонно поставити такі питання: чому будь-яка постпротестантська організація, як правило, в рази активніша цілих православних єпархій?; чому перспектива виходу на вуличну проповідь викликає у православних ментальне відторгнення? Було б великим спрощенням як відповідь на ці питання говорити про лінощі, дурість або неорганізованість православних. На хресні ходи і спільні постування цей тип ментальності мотивований значно сильніше.

Отже, виділимо, на нашу думку, принципові пункти непокінченості православ'я і того варіанту місії, яким воно екстеріоризується в сучасних місіонерських рухах:

1) Схема співвідношення християнин-нехристиянин. Християнська місія починає з того, що всі інші люди гинуть і їх треба неодмінно й терміново спасати. Сама ця стартова схема вже ставить християнина над оточуючими: «відкрити їм очі, щоб вони навернулись від темряви в світло та від сатаниної влади до Бога» (Діян 26,18). «Рятуйтесь від цього лукавого роду!» (Діян. 2,40). Вихідна позиція «ми – світло світу, сіль землі!» (пор. Мф. 5,13–14) переносить цей принцип у церковну керигму з категоричними постулатами: ми в світлі, вони – в темряві (пор. Дідахе 1,1).

Таким чином, свідомість, що себе експлікує, виходить із передумови своєї переваги релігійним знанням і досвідом, сформульованим у відповідності з цим знанням. Якщо я – світло і сіль, то, відповідно, інші – темрява і гниль. Це ще не емоційна зарозумілість, але позиційно структура місії їм загрожує. Звідси не випадкові рекомендації такого типу: «А як місто яке вас не прийме, і не послухають вас, то, виходячи звідти, обтрусіть порошок, що в вас під ногами, на свідчення супроти них. Поправді кажу вам, легше буде Содому й Гоморрі дня судного, аніж місту тому!» (Мк.6,11;

Мф.10,14; Лк.9,5). «Обтрусить порошок, що в вас під ногами» – симптоматичний рудимент давньої ксенофобської самосвідомості, який превентивно очорнює інші світогляди тільки за те, що ті не виявляють бажання прийняти їхній варіант християнського як норматив.

Це суперечить любові до ближніх, далеких і ворогів, яка так само прописана в християнському світогляді, як і позначене вище ідеологічне знецінення співрозмовника.

У цьому контрастному уявленні про завдання місіонера здійснює свій вплив іудейське уявлення про пришестя Господа: «День Господній є темрявою», Він прийде та жорстко покарає поганих (тобто тих, хто нам не подобається та не приймає наш світогляд). Про це, особливо в корпусі малих пророків, сказано набагато більше, ніж про радість праведників (див. Соф. 1гл). Тому, коли християни стали проповідувати пришестя Господа, то не могли мислити поза стереотипним комплексом уявлень про останні події цього світу.

«Радійте того дня й веселіться, нагорода бо ваша велика на небесах. Бо так само чинили пророкам батьки їхні» (Лк 6,23), – так пропонується мислити про себе і невдалим місіонерам. Але, на жаль, історія вчить нас, що якщо вас женуть, зневажають і б'ють, то це ще не означає, що ви – кращі за інших. Найбільш ймовірна відповідь на такі ситуації така: ви варті такого відношення і сприйняття з точки зору їх культури, зокрема й релігійної. Але християни заздалегідь канонізували свої невдачі в якості страждань за Христа.

Завдання екстеріоризації світогляду продукує дискурс спасіння інших, властивий місіонерським проектам. У матеріалістичному варіанті це – спасіння від невігластва і забобонів. Це забезпечує мотивацію і модус комунікації світоглядів.

2) Ксенофобія. Прагнення всіх змінити, привівши у відповідність з ідеалами проповідника, є ще одним невірним стрижнем сучасної місії.

Християнська любов до людини заснована на релігійному сприйнятті ближнього в Бозі (у Христі). Щоб приймати людину як таку, потрібно, як мінімум, зняти з неї завдання відповідності привнесеним параметрам («стань як ми»), але сучасна форма місії ґрунтується саме на цій установці.

3) Розуміння духовного життя. З одного боку, Євангеліє розлого й різноманітно говорить про те, що духовність християнина не повинна орієнтуватися на зовнішнє схвалення: «А як молитесь, то не будьте, як ті лицеміри, що люблять ставати й молитися по синагогах та на перехрестях, щоб їх бачили люди. Поправді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! А ти, коли молишся, увійди до своєї комірчини, зачини свої двері, і помолися Отцеві своєму, що в таїні; а Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно»; «коли чиниш ти милостиню, не сурми перед себе» (Мф. 6,5–6; 6,2). Проте водночас звучить і місіонерське: «Отак ваше світло нехай світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі» (Мф. 5,16).

По-іншому можна зробити висновок, що добродіяння треба творити якщо не з метою, то, принаймні, з оглядкою на зовнішній ефект: «що скажуть оточуючі?», «чи прославлять Отця?» Християнство – інтровертне, місія – екстравертна. Зовсім не випадкове історичне відкидання чернецтва місіонерським протестантизмом. Чернечо орієнтоване православ'я і сучасні зразки місії справді несумісні.

«Спочатку полюби тих, кому хочеш розповісти про Христа, потім зроби так, щоб вони тебе полюбили, а потім говори їм про Христа» [260, с. 136]. При усій благості цієї поради свт. Інокентія Аляскинського початкуючому місіонеру свт. Миколаю Японському не можна не помітити, що в запропонованому контексті навіть любов перетворюється в засіб поширення своєї релігійної ідентифікації. В Євангелії ідентифікація «християнин» впливає з любові до ближнього, тобто треба бути християнином, щоб любити, а не навпаки – любити, щоб пропонувати

християнство. Ця рекомендація «полюби» підпорядкована більш важливій меті – місії – та структурно є її маніпулятивним інструментом.

Святі отці пропонували наступний метод поширення власного світобачення: «спасайся сам, і (якимось чином) навколо тебе спасуться тисячі». Преп. Іоан Ліствичник рекомендує починати духовний шлях зі зречення від світу. Преп. Арсеній також радив доволі категорично: «уникай людей і спасешся» [125, с. 44]. Виразні соціопатичні установки знаходимо в більшості аскетичних трактатів. Наприклад, Антоній Великий пише: «Кожен, хто бажає бути істинно духовним подвижником, повинен намагатися тримати себе далеко від галасливого натовпу і не наближатися до нього, щоб бути і тілом, і серцем, і розумом поза сум'яттям. Господь наш показав нам зразок відсторонення від людей і усамітнення, коли один особливо сховався на гору для молитви. У світі ворогові зручніше тіснити нас своїми знаряддями і зовнішніми, і внутрішніми: так, повертаючи до себе деяких людей як посібників і підручників, йому слухняних, він за допомогою їх веде боротьбу проти вірних» [там само, с. 49]. Преп. Ісаак Сирий відзначав: «Хто любить співбесіду з Христом, той любить бути усамітненим. А хто любить залишатися з багатьма, той друг світу цього. Якщо любиш покаяння, возлюби безмовність. Бо поза безмовністю покаяння не досягає досконалості» [151, с. 110].

Таким чином, у православній чернечій традиції закорінена дисоціальна лінія поведінки, що має антисоціальне (соціопатичне) коріння. Їй протистоїть інша модель екстеріоризації світогляду – місія, яка однією зі своїх основ має ксенофобію. У цьому ключі як місія, так і віддалення від світу, є різними формами подолання іншого світосприйняття.

4) Проміжок між аргументом та мотивацією. Місіонер не може відтворити справжню причину свого власного релігійного навернення. Це завжди дуже особисте і в переповіданні для інших малопереконливе. З цієї причини проповідники змушені використовувати штучні прийоми

аргументації для зовнішньої аудиторії. Можна порівняти проповідь ап. Петра в Єрусалимі (Діян 2, 14–40) і особисте звернення Симона-Петра. Це – початок виразних маніпуляцій, розвиток яких ми бачимо в подальшій історії християнської місії (Діян. 21, 20–26; Гал. 2,11–14).

Таким чином, в основі поширення світогляду міститься створення зовнішнього позитивного іміджу. А далі вступають у силу всі наслідки дивергенції образу і реальності. Як компенсаторний процес такої розбіжності включається наступний захисний механізм психіки: перш ніж сформулювати аргумент для переконання іншого, суб'єкт несвідомо переконує в ньому себе самого. Таким чином, аргументаційні побудови, створені на експорт, поступово засвоюються і самим проповідником. Це породжує два світи тез і два світи аргументації: для себе і для іншого.

5) Прийоми маркетингу з усією їхньою прагматичністю «за замовчуванням» включені в рецепт місіонерського успіху на релігійному ринку. Тут і **демпінг** – «кожен, хто покличе Господнє Ім'я, буде спасений» (Рим.10,13) «Я змагався добрим змагом, свій біг закінчив, віру зберіг. Наостанку мені призначається вінок праведности» (2 Тим. 4,7-8); і **самореклама** – в будь-якому з творів ранніх апологетів. А також і лицемірні **акції милосердя** напоказ, молитви пасторів по ТБ, реклама чудес, їхня «розкрутка» в ЗМІ тощо.

В основі вищевикладених висновків міститься примітивна мотиваційна схема: «Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте! Хто увірує й охреститься, буде спасений, а хто не ввірує засуджений буде» (Мк. 16,15-16). Але його інтерпретація повинна враховувати, що для іудеїв першого століття активна зовнішня місія була чимось інноваційним. Тому місіонерське посланництво апостолів самими першохристиянами сприймалося як якийсь тимчасовий захід. Адже вважалося, що ось-ось, вже зовсім скоро закінчиться вся історія світу: «Поправді кажу вам, не встигнете ви обійти міст Ізраїлевих, як прийде Син

Людський» (Мф. 10,23). «[Проповідуючи], промовляйте до них: Наблизилося Царство Боже до вас! А як прийдете в місто яке, і вас не приймуть, то вийдіть на вулиці його та й кажіть: Ми обтрушуємо вам навіть порошок, що прилип до нас із вашого міста. Та знайте оце, що наблизилося Царство Боже!» (Лк. 10,9–12); «...і зорі спадатимуть з неба, і сили небесні порушаться... І побачать тоді Сина Людського, що йтиме на хмарах із великою потугою й славою.... Поправді кажу вам: не перейде цей рід, аж усе оце станеться!» (Мк. 13,25–26,30). «Ось кажу я вам таємницю: не всі ми заснемо, та всі перемінимось, раптом, як оком змигнути, при останній сурмі: бо засурмить вона і мертві воскреснуть, а ми перемінимось!... Мусить бо тлінне оце зодягнутись в нетління, а смертне оце зодягтися в безсмертя» (1Кор. 15,51–53). Таким чином, міра, прийнята як екстраординарна (пожежна) в зв'язку з її минущистю, не передбачалася бути вічним атрибутом християнства. Рано чи пізно вони повинні були увійти в конфлікт, який саме і висвітлюється в цьому розділі дисертації.

Отже, ми розглянули окремі аспекти поширення світоглядних тез, які несумісні з низкою фундаментальних посилок ортодоксії. Матеріалістичний пафос освіти також позиціонує свою вихідну перевагу, що також входить у внутрішнє протиріччя з матеріалістичним світоглядом. Щоб уникнути цього антагонізму, потрібен новий тип екстеріоризації світосприйняття, відмінний від релігійної місії сучасного зразка і боротьби з забобонами (К. Хітченс, П. Куртц К. Ламонт та ін.). Вважаємо, що імплантування протестантської (ранньохристиянської) місії в православ'я ігнорує різницю ментальності й культурні параметри епох.

Розробка нового типу експлікації і поширення свого світогляду – тема набагато ширша від проблеми релігійної або атеїстичної місії. Необхідно уникнути як ксенофобського мовлення «зі світла в темряву», так і цільового модифікування світоглядних положень із наміром знайти горезвісні «спільну мову» і «точки дотику» з цільовою аудиторією.

Тут можемо запропонувати тільки кілька посилон для його створення. Представникам релігійного типу світогляду, так само як і їхнім опонентам, можна порекомендувати сприймати базис і надбудови своєї картини світу так само природно, як свої тіла. Атеїсти також нерідко сприймають свій атеїзм по-месіанськи. Вірно зауважив у цьому контексті К. Ясперс: «в категоричному запереченні Бога ще занадто багато від біблійної традиції» [524, с. 227]. Це призводить до викривлення експлікованого світогляду заради додання йому аподиктичності або толерантності з метою його популяризації. Природність сприйняття своїх метафізичних тверджень, відсутність високого градусу його винесення в конкурентне середовище, пов'язане з імперативом його поширення, могла б сприяти більш конструктивному діалогу світоглядів та, якщо необхідно, і світоглядним дискусіям.

У наш час цінність світогляду в очах його носія надає йому якоїсь особливої цінності, наділяє його особливими обов'язками. Необхідне створення філософського поля діалогу ментальних світів, що мають інструментарій співвіднесення двох або більше світоглядів як рівних величин. Воно повинно мати параметрами, що роблять неможливим винесення над іншим або сприйняття його як об'єкта конвертації. Для плідної оптики розгляду будь-якого з світоглядів вкрай важливо не наділяти ту чи іншу думку додатковим означником (соціальним лейблом). Бути християнином, бути агностиком, матеріалістом, іудеєм, індусом тощо не означає бути кращим або гіршим. Потрібно вивести поняття віри і невіри з бінарної опозиції на зразок Добра і Зла, істини й омани або прогресу і ретроградства. Світогляд є базовою системою вимірювання феноменів. Він, як простір і час, означає тільки себе. У цьому дискурсі вони втрачають своє значення антагоністів.

5.4 Експансія світогляду і дискурс влади

Процес поширення своїх уявлень про світ на зовнішню аудиторію найчастіше стає частиною експансії влади в свідомості тих, які сприймають, і тих, які пропагують певний світогляд. Експансію релігійного світогляду пов'язують із насильством не тільки історично, але і структурно, таким чином, що насильство виступає як невід'ємна її частина. Зв'язок цей небезпідставний. Більшість стародавніх міфів сходяться в цьому пункті: насильство над опонентами здійснюють боги, герої. Насильно діє деміург, що створює впорядкований космос із хаосу, відокремлюючи небо від землі і т. д. Сприйняття опонента в дискурсі насильства світу пов'язане з гіперболізацією його зла. Переконливість такого світорозуміння виявляється можливою в силу сприйняття сакрального як інструменту епічного протистояння. Справедлива і зворотна проекція: велике сприймається секуляризованим світоглядом як сакральне. «"Сучасна цивілізація" викидає над собою прапор свого "сакрального", і дотримання цього прапора також може бути назване релігією, нехай і в нетрадиційному розумінні цього слова», – зауважує Ф.В.Тагіров [409, с. 73].

Проблему подолання дискурсу влади, яку розглядали такі великі філософи як Ф.Ніцше, М.Гайдегер, Е.Юнгер й ін. гостро поставила Франкфуртська школа філософії (Т.Адорно, Г.Маркузе, Х.Арендт, Е.Фромм та ін). Як елемент дискурсу тотальності й насильства ця тема розглядалася в постмодерністській філософії, де їй був присвячений ряд значимих робіт таких авторів: М.Фуко, Ж.Дельоз, Ж.-Ф.Ліотар, Ж.Дерріда, Ю.Крістева й ін. По-своєму на неї відреагували «філософи діалогу»: Ф.Ебнер, Ф.Розенкранц, М.Бубер, М.Бахтін, Е.Левінас та ін.

У сучасних дослідженнях також проявляється актуальність цієї теми (С.Пінкер, Ф.Тагіров, Д.Шапочкін, В.Чернявська, Ю.Вестель, С.Хоружий, В.Богаченко, Н.Іщук, Н.Іванова та ін.). Ці й інші сучасні дослідники не

вирішують зазначену проблему в релігійному дискурсі, а, скоріше, спрямовують до нього. З точки зору секулярного аналізу, це представляється виходом. Однак у межах зіткнення релігійних світосприйняттів питання подолання дискурсу насильства залишається невирішеним.

Способи поширення своїх поглядів про фундаментальні положення життя позиціонують себе як альтруїстичний заклик порятунку/позбавлення від поганих позицій на користь хороших. Проте для зовнішнього спостерігача, який і стає на певному етапі особою, що сприймає експлікацію іншого світогляду, це представляється способом розширення влади організації або руху. Передусім, це стосується соціологічного аналізу ситуації на ринку ідей. Релігійна місія як форма екстеріоризації картини світу в соціальному зрізі класифікується, передусім, як експансія свідомості й влади.

У цьому розділі дисертації розглянемо проблематику процесу екстеріоризації релігійного світогляду саме з цієї точки зору. В якості найближчого прикладу візьмемо для аналізу християнську керигму, опір якої на рівні структурного мислення відбувається ще до «слухання слова Божого» (Рим. 10,17). Априорний структуралізм масового світосприйняття не є специфічним елементом сьогоденної ситуації. Це певний тип архаїчного сприйняття життя і його подій, що характеризується тільки принципом «економії мислення» (Р.Авенаріус). Тому давнім епохам він притаманний навіть більше, ніж сучасності. Можливо, причина цього – споконвічна «відсутність єдиного символічного поля», яке відзначає Ф.В.Тагіров. В такому випадку «підміна символів і смислів можлива в силу розірваності символічних просторів, в яких люди читають своє буття» [409, с. 77].

Античні релігії, як правило, ототожнювали боротьбу за владу з поширенням слави своїх богів. Влада була теофанією і в біблійному

іудаїзмі. Давній іудей прославляв Яхве не тільки прославами і танцями. Чи не більшою мірою шанування племінного бога виражалася в знищенні і приниженні інших народів. Це була невід'ємна частина слави яхвізму: «Нехай воскресне Бог, і розпорозяться вороги Його, і нехай від лиця Його повтікають Його ненависники!» (Пс. 67, 2).

Діалектична необхідність у ворогах Господніх впливала з домінуючої ідеї підкорення оточуючих. Влада над іншими в структурі мислення античного яхвіста була найбільш важливим критерієм достовірності (дієвості) його бога. Тому будь-яка добра новина для цього типу свідомості була пов'язана з пригніченням опонентів: «Так сказав Господь Бог: Ось Я підйму Свою руку до людей, і піднесу до народів прапора Свого, і позносять синів твоїх в пазусі, а дочок твоїх поприносять на плечах. І будуть царі за твоїх вихователів, а їхні цариці за няньок твоїх. Лицем до землі вони будуть вклоняться тобі та лизатимуть пил твоїх ніг, і ти пізнаєш, що Я то Господь, що не посоромляться ті, хто на Мене надіється!... І Я змушу твоїх гнобителів їсти тіло своє, і вони повпиваються власною кров'ю, немов би вином молодим... І пізнає тоді кожне тіло, що Я то Господь, твій Спаситель та твій Відкупитель, Потужний Яковів!» (Іс. 49, 22-23; 26); «Господь вижене всі ті народи перед вами, і ви посядете народи більші й міцніші від вас. Кожне місце, що на нього ступить ваша нога, буде ваше. Від пустині й Ливану, від Річки, річки Ефрату й аж до моря Останнього буде ваша границя. Не встоїть ніхто перед вами, ляк перед вами й страх перед вами дасть Господь, Бог ваш, на кожен той край, що ви ступите на нього, як Він говорив вам» (Повт. 11, 23-25; 6, 10-11); «Господь, Бог твій, поблагословив тебе, як говорив був тобі... І будеш ти панувати над багатьма народами, а над тобою не будуть панувати» (Повт. 15, 6); «Не бійтеся народу того Краю, бо вони хліб для нас! Їхня тінь відійшла від них, а з нами Господь, не бійтеся їх!» (Чис. 14,9).

Для Яхве важливо обіцяти, що цар євреїв «запанує від моря до моря, і від Ріки аж до кінців землі! Мешканці пустинь на коліна попадають перед обличчям його, а його вороги будуть порох лизати... Царі Таршішу та островів дадуть дари, принесуть царі Шеви та Севи дарунки! І впадуть перед ним усі царі, і будуть служити йому всі народи...» (Пс. 71, 8-11); «Народи побачать оце, і посоромлені будуть при всій своїй силі, руку покладуть на уста, їхні вуха оглухнуть. Будуть порох лизати вони, як той гад, як плазюче землі, повилазять з дрижанням з укріплень своїх, вони будуть тремтіти перед Господом, Богом нашим, і будуть боятись Тебе!» (Мих. 7, 16-17).

У християнстві як зразку і, в певному сенсі, продовжувачі стародавнього іудаїзму спрага кількісної й територіальної експансії як форми влади також не могла не проявитися. Блага звістка Господа про любов і рівність чад Божих була прийнята масами, які засвоїли її як компонент вищезгаданої архаїчної світоглядної структури іудеїв і їх опонентів. З цієї причини місія, яка в апокаліптичних промовах Ісуса Христа подавалася як терміновий неординарний засіб оповіщення ближніх про благий дар Божий, вже в устах його найближчих послідовників знайшла форму боротьби за вплив і владу над найбільшою кількістю умів «підкорених вірі» (Рим. 14,25).

Ввівши в якості одного з фундаментальних положень світогляду принцип боротьби за вплив, у християнській системі поширення світогляду (місії) вже не могло бути інструментів, які б дозволили їй зупинитися в засобах досягнення мети. Завдання релігійної експансії в межах цього світосприйняття неминуче включає в себе конвертування всіх інших уявлень про світ і людину. Та ж інтенція присутня й у противників християнства, оскільки в їх конгломераті світоглядних постулатів є ті ж положення. У цих умовах включаються всі прийоми конкурентної боротьби, і християнство швидко приходять до вбивств і репресій.

Уже перша проповідь ап. Петра переказана в книзі Діянь у дискурсі насильства: вона примушує каятися у вбивстві Господа, тобто створює умова (почуття провини) і ситуацію моральної неможливості відмови. Одна з розповідей раннього християнства доносить до нас звіт про те, що «Святий Дух» безцеремонно вбив християнську пару за те, що ті недодали грошей у церковну касу (Діян. 5, 1-11). Християни схвалили це, що відображено також і в конотації опису цієї події. Ап. Павло вирішує «віддати сатані» одного з християн у якості пенітенціарного заходу (1 Кор. 5,5). Навіть якщо мова йде просто про фактичне вигнання з громади, то у світоглядній системі самих християн це було формою вбивства тіла заради порятунку духу, що стало класичним принципом у середні віки. Ігнатію Лойолі приписується відомий афоризм: «Якщо мета – спасіння душі, то мета виправдовує засоби». Цитата не точна, але сенс вірний.

Такий погляд на християнську місію ззовні ще до знайомства з її релігійними тезами. І такий кут зміщення інтерпретації, якому піддається кожна спрямованість у сферу чужих систем світосприйняття, чи то християнство, атеїзм, буддизм, іслам або навіть політика толерантності. Неодноразові історичні спроби проповідників, свв. отців і т.д. дистанціюватися від дискурсу влади, в цілому, виявилися безуспішними, оскільки це положення вкорінене в структурі безлічі моделей світогляду, зокрема і християнської. Згідно В.Чернявської й Д.Шапочкіна [493], під дискурсом влади будемо розуміти певним чином вибудовану семіотичну систему, фундаментом якої є ієрархізація та її «ідеологічно і соціально обумовлена ментальність» [489, с. 68].

Поширення системи релігійних тез, що внутрішньо усвідомлюється як «підкорення поган» (Рим. 15,18), це хоча і невід'ємна, але тільки частина релігійної або просвітницької місії. У християнстві, як і в інших релігійних традиціях, паралельно існує дискурс любові до ближнього, чужого, інакомислячих. У ньому вищим є «особистість чинна любов'ю» (пор. Гал.

5,6), а не регалії, історичні заслуги й значимість статистичної більшості. Для того щоб отримати простір висловлювання положень світогляду, що суперечать дискурсу влади, необхідна зміна мови самопрезентації. Це могло б поглибити погляд зовнішньої людини на поліфонічність феномену релігії, дати ключ до розуміння взаємовиключних (параконсистентних) процесів, які відбуваються в релігійних організаціях та навколо них.

Іншим шляхом якісної експлікації суперечливих позицій релігійного світогляду є елітаризація цільової аудиторії. Цей шлях обрала філософія ще з часів Піфагора, Геракліта і Платона. Ісус Христос також від початку елітаризував обрання свого найближчого оточення ретельним вибором за критерієм «мають вуха, щоб слухати», тих, кому «дано Отцем», а також через зовнішній абсурдизм і ригоризм своєї проповіді. Для інших в Євангелії досить притч, які народом розумілися як банальні істини або афоризми побутового рівня (Лк. 8,10).

Подвійний вимір християнства став проблемою в його гонитві за кількістю і загальністю як атрибутами влади. Це сформувало ситуацію принципової нечесності: щоб специфіка християнства «не стала спокусою для немічних», апостол рекомендує позбавити себе християнської свободи (1 Кор. 8,9) і знання (8,11) заради цих немічних. Такий стан вводить подвійну керигму: одну – для вірних, другу – для немічних, кількість яких з часом тільки зростала. І коли обіцяного «Кінця світу» не відбулося, за однією з керигм, християнство повинно було померти смертю всіх есхатологічних релігій (наприклад, елітарного гностицизму або аскетичного монтанізму). Але християнство не тільки продовжилося в історії, але навіть не стало міняти формальну частину есхатології (не відбулася «скоро») для мас, тому що «немічні у вірі» все одно не вловлювали її хронологічно наростаючої проблематичності.

Таким чином, масовість християнства майже гарантувала нівелювання всіх драм і колізій в сфері філософії і високої догматики. Кількісна

орієнтація породжувала не тільки невідповідність базових тверджень християнського світогляду, а й внутрішні проблеми його теоретичного розуміння. Тертуліан обурено писав: «ці простаки, щоб не сказати невігласи і дурні, які завжди становлять більшу частину віруючих, виходячи з того, що саме правило віри відсилає від безлічі світових богів до Єдиного й Істинного Бога, і не розуміючи того, що слід вірити в єдиного Бога ... заявляють, що ми проповідуємо двох або навіть трьох богів» (Проти Праксея, 3,3) [418, с. 107]. Але в цілому завдання «підкорення народів вірі» вирішувалася в різних дискурсах паралельно: як у відношенні до простаків, так і до інтелігенції.

Переважання «простих умів» у кожній ідеологічній структурі, чи то в релігійної або антирелігійній, маргіналізує елітарний дискурс, виганяє його з медійного мейнстріму. Таким чином, сучасна ситуація інформаційного поля підштовхує до сприйняття Церкви тільки як структури влади, яка прагне до множення своїх підданих. Це звужує оптику сприйняття всіх інших аспектів релігійної картини світу («закриває вуха, щоб слухати»), яка просувається. Багато православних богослужбових текстів відтворюють класичний античний зміст релігійності: поклоніння силі, приниження себе, прославляння потуги, різні форми жертвоприношень і т. ін.

Рівень сприйняття дійсності людством в основній своїй масі ще невіддільний від диктату еволюційних завдань. У контексті піднесеного дискурсу любові, що характеризується відсутністю ієрархії (Мф. 20,25), максимальною оцінкою особистості тощо, навіть релігія поглинається реалізацією інстинктів. Це зберігає інваріантність дискурсу влади, котрий проявляється в релігійному сприйнятті тих, які перемогли в боротьбі за владу.

Християнський світогляд одним із фундаментальних положень відкидає релігійне схиляння перед володарем, але інші його положення,

наприклад, методи самопоширення, цілком залучені в мовне поле дискурсу насильства. Тому історичному християнству, щоб вшанувати Бога на переконливому для античності мовою розуміння влади, необхідно було стати владним. У цій позиції владність виступає семіотичним синонімом божественності. Це сталося заради тих «братів, які спокушуються» (Рим. 14, 21), яких християнство віддавна увібрало в себе разом з їх ментальністю і світоглядним набором аксіом. Раби принципово не можуть побажати нічого, крім панування (Марк Порцій Катон Старший, † 149 до Р.Х.). Саме його вони і називають свободою і Царством Божим. Бог не міг і не може дарувати людям свободу, оскільки кожен включає в неї несвободу іншого.

Отже, на прикладі християнства бачимо, як тісно переплітаються дві формально взаємовиключні системи світосприйняття: Христос із любові до немічних людей дарує їм свободу. Але християнство, обтяжене прагненням до кількості, змушене постійно повертатися до семіотики влади заради «немічного брата» (пор. Рим. 14,15).

Навіть відома місіонерська формула преп. Серафима Саровського «спасайся сам, і тисячі навколо тебе спасуться» [317, с. 11] хоч і протистоїть домінуванню експансії над сотеріологією, але структурно підпорядкована основній її установці: твоє спасіння залежить від твоєї ефективності в розширенні впливу твоого світогляду. У цьому можна побачити методичну близькість із мережевим маркетингом, що зовсім не потребує Бога. У тому ж ключі побудована фраза ап Якова: «той, хто грішника навернув від його блудної дороги, той душу його спасає від смерти та безліч гріхів покриває!» (5,20). Тут християнин вимірюється не його особистими якостями, а ступенем його корисності для поширення заданих світоглядних позицій.

Всезагальна місія експансії будь-якої картини світу, що переходить у місію її всезагальності, не враховує певної частки слухачів, для яких

маргінальність є важливим або необхідним фактором відповідності їх психотипу. Соціальна психологія виділяє нонконформістський тип свідомості, тобто людей, яким обов'язково потрібно відрізнятись від більшості, яким огидні величезні структури (постструктуралізм С.Жижека, Дж.Агамбена, А.Негрі, Ж.Рансьєра, А.Бадью й ін.). Таким людям потрібні не ті чи інші маргінальні теорії (з якими борються апологети загальності), а сама маргінальність (сектантськість) як спосіб існування у відношенні до великого соціуму. У цьому сенсі боротьба Церкви з сектами сприймається як боротьба імперіалізму проти малих незалежних формувань.

Тотальна боротьба з сектами неминуче сама породжує свою протилежність: успіх тотальності є найбільшим мотиватором її опонентів. У цьому недолік всеосяжного завдання експансії світогляду в світі й глобальної релігійної місії як стратегії. Пригнічення маргінальних форм релігійності (сект) та ідеологічних меншин у всіх віках і народах є приналежністю великих структур у відношенні до малих, а не істини у відношенні до омани, як то видається в контексті їх світосприйняття. Щоб вийти поза межі дискурсу влади і тотальності до діалогу особистостей, що співвідносять свої фундаментальні світоглядні позиції, необхідний екзистенціальний акт подолання еволюційної заданості параметрів людського спілкування.

5.5 Конвергентні процеси в системах поширення світогляду

Термін «конвергенція» (від англ. convergent – той, що сходиться, зближується) найчастіше використовують для опису функціонального зближення медіа-проектів, ЗМІ, економічних програм тощо. Але вперше його запровадив у 1928 р. німецький теолог і релігієзнавець Генріх Фрік († 1952) у праці «Порівняльне релігієзнавство». Автор відстежував загальні, але незалежні одна від одної тенденції в розвитку релігій: як схожих напрямків, так і протиставлених. У сучасному релігійному світі конвергентні процеси

проявляються в найрізноманітніших релігійних рухах, які або незв'язані між собою, або опонують один одному.

У статті «Дослідження конвергентних процесів сучасного релігійного життя» Е.І.Мартинюк і Е.Никитченко виділяють велику кількість точок конвергенції: «акселерація, актуалізація соціальних доктрин, актуалізація есхатології, американізація, вельтизація, віртуалізація, глобалізація, діалог, консюмеризм, модернізм (постмодернізм), нові релігійні рухи, паксизація, приватизація, раціоналізація культової практики, ревівалізм, ріст інклюзивізму, секуляризація, синкретизм, сцієнтизм, сучасний релігійний плюралізм, уніфікація екзотеризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізм, харизматизація, егосинтезація, екзотеризація, екуменізм» [246, с. 86-87]. Таке охоплення конвергентних процесів ризикує знищити поняття конвергенції, оголосивши конвергентними більшу частину аспектів релігійного життя. Адже ж сюди можна було б включити паралельні й аналогічні процеси в секулярних спільнотах і рухах. Наприклад, та ж «американізація, вельтизація, віртуалізація, глобалізація, діалог, консюмеризм» і т.д. не меншою мірою властиві системам освіти, дозвілля і торгівлі. Навіть у радянському Інституті наукового атеїзму за роки його функціонування (1964-1991) з перерахованих вище процесів можна відстежити розвиток наступних: сцієнтизм, модернізм, актуалізація соціальних доктрин, паксизація і фундаменталізм.

Якщо ми скористаємося популярною неокласичною концепцією секулярності Д. Мартіна, Х. Казанови, П. Бергера, то конвергентність процесів у релігійних рухах може мати корелятивний зв'язок саме з цим процесом. Важливі зауваження і поновлення моделі секуляризації представлені в кандидатській дисертації Д.А.Узланера і відомої монографії Ч.Тейлора «Секулярний вік» [416]. За свідченням Д.А. Узланера [433, с. 5], з початку нульових років неокласична концепція секулярності зайшла в глухий кут. Це – одна з причин, за якою конвергенція процесів у релігійних

спільнотах не може бути тільки наслідком загальносвітового процесу секуляризації.

Різноманітність форм релігійності, відхід від класичних канонів проявів богошукання і богопошанування є, в деякому сенсі, аспектом нескінченного поновлення концепцій секуляризації. Тут важливо погодитися з тезою Л.С.Перепьолкіна і В.Г.Стельмаха про те, що «людина релігійна в світі, позбавленому сакрального, проявляє себе особливим чином, і хоча її релігійна ідентичність не завжди виступає на перший план, вона може сприяти посиленню інших форм самоідентифікації» [297, с. 377]. На амбівалентність процесу секуляризації звертали увагу багато хто. А.І. Кирлежев, наприклад, постулює одночасність формально взаємовиключних факторів. Він пише: «Так звана десекуляризація або, іншими словами, виявлення того факту, що ми сьогодні живемо в постсекулярному суспільстві, жодним чином не скасовують секуляризацію як історичний процес» [204]. Ті аспекти, які несподівано виявляються паралельними й аналогічними в різних конфесіях і релігіях продиктовані суб'єктивізацією суспільства в цілому, а не відходом від Бога як фундаментальної ідеї або практики устремління.

Петер Слотердайк пропонує образ ядерної бомби як результату цинічного розуму, який роз'їв суб'єкт західної людини. «Бомба, – пише він, – ні на грам не зліша ніж дійсність і ні на волосину не деструктивніша ніж ми. Вона лише наше продовження, матеріальна репрезентація нашої сутності ... Ми і є вона. В ній – звершення західного Суб'єкта» [392, с. 259]. Ж. Бодрійяр бив на сполох, говорячи про те, що ядерна катастрофа вже сталася за своїми результатами, які розщеплюють, у соціумі: «Вона проникла в реальність. Ми вже нуклеаризовані, атомізовані» [531, с. 104]. Секуляризація, що розуміється як процес техногенної дегуманізації, могла б бути більш глибокою й ефективною моделлю пояснення більшості конвергентних

процесів. Найважливішою конвергенцією є аналогічність систем поширення світогляду й утримання adeptів у полі впливу.

Найважливішою конвергенцією є аналогічність систем поширення світогляду й утримання adeptів в полі впливу.

Загальне розширення кругозору, поєднане з розмиванням кордонів понять і певного розрідження свідомості сучасними мас-медіа, децентрує самоідентифікацію свідомості людини на рівні практичного самоосмислення. Вчені відзначають зниження значення конфесійності [48], [47], [163]. Проте кожний світогляд стоїть перед традиційним завданням: залучити й утримати в полі свого впливу якомога більше людей. У найкращому випадку – поширити свою картину світу в усьому осяжному світі. Найвиразніше ця установка проявлена в релігійних світоглядах. Для цієї мети в істину про свободу, благодать і доброту Бога неабияк додаються інші «інгредієнти», покликані налякати людину, проблематизувати її світ або змусити її укласти угоду з Богом. Поступово відсоток елементів, які зтягають і утримують, в залежності від їх привабливості, має тенденцію підмінювати собою сутність будь-якої релігії, зокрема й християнства.

Одна з первинних основ християнства – екзистенціальний досвід: «Що було від початку, що ми чули, що бачили власними очима, що розглядали, і чого руки наші торкалися, про Слово життя, а життя з'явилося, і ми бачили, і свідчимо, і звіщаємо вам життя вічне, що в Отця перебувало й з'явилося нам, що ми бачили й чули про те ми звіщаємо вам, щоб і ви мали спільність із нами. Спільність же наша з Отцем і Сином Його Ісусом Христом. А це пишемо вам, щоб повна була ваша радість!» (1 Ів. 1:1-4). Ап. Павло двічі переповідає свій досвід зустрічі з Ісусом (Діян. 9 і 22 гл.). Але «не всі мають вуха», щоб розчути такої якості свідоцтва і «не всім дав Отець» мати такий досвід загалом. Тому на допомогу будь-якій релігійній інституції або руху приходять сторонні методи і засоби залучення-утримання людей у своїх спільнотах. Їх можна розділити на позитивні й негативні. До позитивних

належать ось, скажімо, такі компоненти: затишок, привітність, взаємодопомога, альтруїзм-служіння, мудрість, інакшість (не як всі) або навіть фінансове процвітання (Кеннет Хейгін; Школа Rhema і ін.). До негативних засобів залучення-утримання людей у релігійних спільнотах слід зарахувати такі компоненти впливу: проблематизація свідомості, коли адепту нав'язують духовні проблеми, про які він не знав, але з якими йому пропонують боротися в своїй церкві або релігійному русі. Нагнітання почуття провини й гріха, спекуляція на страхах, забобонності, сімейних, грошових проблемах. Використання проблеми сенсу життя, підвищення релігійних вимог для створення передстресової ситуації і т. ін.

Механізм поширення світогляду призводить до його схематизації. Навіть у релігійних системах, відомих своєю складністю і багатством традицій, «шлях до Бога», або в матеріалістичному варіанті – «шлях до процвітання», «шлях до щастя» тощо рецепт життя представляється на ринок ідей у максимально спрощеному вигляді. Як правило, місія прагне представити Бога необхідним, тобто полегшити свободу вибору Бога впливом страху або користі. Світ представляється розрізненням чорного і білого, здійсненням правильного вибору – справою якісного інформування («ви не знали ім'я Бога Єгови – тепер знаєте!»; «Пройди шлях психотренінгу – будь самим собою!» і т. ін.). Уже всередині групи (руху) певного світогляду її субклімат продукує і стимулює прагнення потрапити в марку «хороший / праведний» (в психології це – «referent group»), яку вона рекламує на тлі глухого докору в неморальності («out-group»), рясно забезпечуючи ідеєю матеріальної інвестиції і вигоди («воздасться сторицею»).

Внесення в релігійну організацію секулярних скріплюючих зв'язків сучасними зразками екстеріоризації світогляду породжує і саму логіку перебування людини в організації. Прот. Олександр Шмеман писав: «Тільки у відношенні до радості – правильні, справжні, плідні і страх Божий, і каяття, і смиренність. Поза цією радістю – вони легко стають «демонічними»,

збоченням на глибині самого релігійного досвіду. Релігія страху. Релігія псевдосмирення. Релігія провини ... Як, коли і чому замість того, щоб відпустити змучених на свободу, Церква стала садистично їх залякувати і страшити?» [500, с. 320]. Відповідь на риторичне питання «чому?» очевидна: тому, що важелі залучення і утримання в Церкві є необхідним компромісом, або краще – келихом, в який налито вино, але який не є вином. Ще одна думка О.Шмемана: «Сучасна “геронтологія” цілком зосереджена на першому шляху: зробити так, щоб старі люди відчували себе “потрібними” і “корисними”. Але це одночасно й обман (на ділі вони не потрібні), і самообман – бо вони знають, що не потрібні. В іншому плані, однак, вони справді потрібні, тільки не для тих же “турбот”, в яких роздроблюється і йде все життя. Потрібна їх свобода, потрібна краса старості, потрібен цей відсвіт “променів звідти”, в яких відбувається вмирання душевного тіла і повстання духовного» [там само, с. 291]. Те ж саме можна з упевненістю сказати про будь-яку вікову категорію.

Неважко помітити, що якщо місіонер будь-якого світогляду з метою його найбільш успішного поширення стає на шлях штучної проблематизації свідомості слухача, то згодом, йому (його руху, організації) доведеться робити це постійно, щоб тримати адепта в проблемному тонусі. Адже від самого початку його свідомість не була схильна породжувати ті проблеми, які йому нав'язані місіонером (обскурантизм, кашрут, спасіння душі, вірність юрисдикції і т.д.). Тому після кожного етапу просування своєї картини світу, її проповідник повинен буде нагнітати ситуацію для створення тривожного почуття близької загибелі або навпаки – штучної ейфорії перемоги, братерства і любові. У першому випадку, це – нескінченне «недостатньо побожний», «недостатньо відданий» (у релігійній ситуації це: мало вірити в Бога в душі, потрібно ходити на збори, мало ходити на збори, потрібні справи благочестя, мало справ благочестя, потрібні подвиги, але і цього мало, ми не можемо заслужити спасіння ... і т. ін.). Сюди ж включається

необхідність бінарності та опозиції: наявності ворогів віри / просвіти, пошук еретиків, відступників, неблагоннадійних, літеплих, гіперболізація специфічних «проблем» як актуального елементу світогляду тощо. У спільнотах і рухах, що найбільш присвячують себе екстеріоризації свого світогляду, спостерігається посилення екстравертивної чутливості до всього, що «ображає» та «обурює»: від новоспоруджуваного храму і церковного дзвону до резонансних театральних постановок і музейних експозицій. Це є боротьба з внутрішньою порожнечею, власного змісту світогляду або форма втечі від неможливості його повноцінного прийняття. Адже ні теїзм, ні атеїзм не конструювалися тільки для спротиву опонентам. Повноцінне сприйняття світогляду характеризується насолодою його перевагами безвідносно щодо нього, співвідношення з іншими типами світобачення. У випадку свідомого чи несвідомого конструювання штучної ейфорії місіонерський надрив проявляється в навмисному «бомбардуванні любов'ю»: ми повинні любити один одного, візьміться за руки ..., я не \ вірю, тепер я щасливий і т. ін.

Всі ці прийоми і маніпуляції можна спостерігати в цілком різних типах світогляду, включаючи психотренінги та клуби за інтересами. Конвергентні процеси в різних ідеологічних рухах, незалежно один від одного, приходять практично до одних і тих же засобів залучення й утримання своїх адептів. Прикметно, що релігійні громади з найрізноманітніших напрямків також приходять до такого роду засобів, які, за характером свого впливу не мають потреби в існуванні Бога.

Зрештою, якщо якомусь місіонерському проекту вдасться досягти високого рівня взаємодопомоги, дружності спільнот, рівня освіченості й культури, дипломатичності архієреїв і кліриків, чудового зовнішнього іміджу і тощо, то для того, щоб церква процвітала, наявність Бога виявляється непотрібною. Курс, який взяли сучасні місіологи, орієнтується на цілком секулярні інструменти. У перспективі, сучасні проекти екстеріоризації релігійного світогляду створюють можливість професійного промоушена

церковної інституції, що Той, навколо Якого місіонерсько-просвітницький благовіст розпочинався, знову почує мову Великого Інквізитора: ми зробили все без Тебе і замість Тебе, Ти не потрібен. Скажімо, створення затишних груп за інтересами і тусовок в християнстві – елемент самостійний за своєю природою. Він зустрічається у багатьох культурах і субкультурах. Він не потребує саме Христа, що робить Христа декоративним додатком таких сходок, центром яких є: затишок, інтелектуальне спілкування тощо.

У той час як ортодоксальні християнські конфесії посилено запозичують у протестантів перераховані вище інструменти місії, самі представники постпротестантизму вже років зо 20 б'ють на сполох про поступове заміщення мети місії – її засобами. Наведемо кілька цитат. Брюс Ліпгл у праці «Християнство в американській культурі» пише: «Сьогодні євангельське християнство оформило свою звістку таким чином, що вона стала привабливою для втамування апетитів американської громадськості. Християнські рок-музика і поезія, християнський театр, християнські групи підтримки, групи тих, що худнуть, – і цей список можна продовжити, щоб показати, як християни-євангелісти намагаються зробити християнську звістку більш привабливою» [218, с. 77]. Про те ж пише Білл Буркетт: «Захоплення церковних лідерів модною теорією, що “ми повинні робити все можливе, щоб утримати в церкві нашу молодь”, викликало цілу хвилю компромісів, що призвело до відхилення цілих трьох поколінь у церкві від серйозних досліджень молитви і вдосконалення святості в страхі Божому Лаодикійська церква задовольняється забавами, сміхом, вечірками, іграми та “євангельським” звеселянням» («Видимий християнин») [цит. за: 216, с. 45]. П. Павлюк відзначає: «Сьогодні театралізація церкви і світські стилі музично-співочого виконання підносяться як засіб підняття авторитету Церкви і посилення впливу на невіруючих. Хоча втрачають свої позиції, в першу чергу, самі віруючі. Захоплюючись різними стилями, так званого прославлення за допомогою театралізованих шоу та інструментальної

музики, піддавшись незрілим почуттям, вони стають залежними від них, і, нарощуючи музичні децибели, експериментують зі своїми емоціями. Таким чином, молоді християни потрапляють у залежність від явища, яке умовно можна назвати “духовною еротикою”, яка поступово призводить до духовного блуду. Внаслідок цього християнин шукає не Бога, а обов'язкового задоволення від “молитви”, “прославляння” тощо» [292].

Ті ж тенденції ми спостерігаємо і у прямих опонентів християн. Наприклад, Міжнародне товариство свідомості Крішні (МТСК), формально далеке від будь-якої християнської течії за духовністю і теологією, але, опинившись в Америці і Європі, МТСК здійснило для залучення й утримання adeptів ряд заходів, тотожних із християнськими, точніше – прийнятих у християнській цивілізації. Традиційні засоби індуїзму зводилися до п'яти сакральних пунктів: 1) приготування Прасада в жертву Крішні. 2) Роздуми про Крішну, про ім'я, задоволеннях Крішні. 3) Аратріка – вітання Господа, 2-6 разів у день. 4) Поклоніння священній рослині храму Туласі Деві. 5) Служіння божествам храму: їх миють, годують, моляться, пестять і т.д. [399].

Сучасні вайшнави Америки, Європи і країн экс-СНД майже повністю видалили ці засоби з фасаду свого іміджу, і позиціонують себе на релігійному ринку також як і християни: альтруїзм, мудрість вчення, дружна спільнота, взаємодопомога тощо.

Таким чином, релігійна ідентифікація через прагнення до екстеріоризації виявляє свою недостатність і актуальну потребу в підтвердженні себе матеріальними і психологічними критеріями схвалення.

Причиною загальної секуляризації в методах місії є зміщення точки самоідентифікації з центру до периферії: тепер віруючий замість екзистенціалу «буття-в-Бога» ідентифікує себе все більш зовнішніми критеріями: «я – вайшнав тому, що ...», «я – християнин тому, що ... », «я – атеїст тому, що ... наука довела». Ідентифікація себе з чимось ззовні співіснує поряд із внутрішньою ідентифікацією в самій матриці релігійної свідомості.

Ап. Іван писав у Посланні: «Хто вірує в Божого Сина, той свідчення має в собі. Хто не вірує Богові, той учинив Його неправдомовцем, бо не вірив у свідчення, яким Бог свідчив про Сина Свого» (1 Ів. 5,10). Тобто внутрішня самоідентифікація «я – християнин» тут протиставлена зовнішній, але одночасно для нас це є свідченням початкового роздвоєння релігійних ідентифікаторів. Корпускуляризація суб'єктів сучасності, їх нездатність на екзистенційну самотність і відповідальність породжують необхідний запит на зовнішні індикатори свого стану: чи то модуси матеріалізму або основні форми релігійності. Посилення цієї тенденції в сучасному поліфонічному суспільстві посилило і конвергентність процесів, пов'язаних з усе більшим дробленням і партикуляризацією суспільства і приватної свідомості нашого сучасника.

Сьогодні головний запит індивіда з релігійною або антирелігійною самоідентифікацією спрямований на подолання самотності, залишеності й загальної дегуманізації за допомогою розповсюдження технічних заміників людського спілкування, допомоги і т.д. З цієї причини теоцентричність релігійних спільнот переживає значний занепад. Це відбувається не тільки в контексті пропаганди світогляду, а і значно впливає на внутрішню інтерпретацію світоглядних основ.

Сучасному типу теїстичної картини світу для того, щоб зберегти релігійне ядро в експлікації свого світобачення на всіх рівнях, необхідна розробка нових принципів місії, вкорінених в основних аксіомах філософії, аскетички й богослов'я.

Висновки до розділу 5

Результати досліджень цього розділу дисертації представлені в попередніх роботах із проблем ідентифікації та експлікації світогляду [338], [357], [359], [375]. У вивченні ідентифікації істинності світогляду принципово необхідне застосування різних підходів для визначення

істинності чи хибності тих чи інших світоглядних положень або всього конструкту в цілому. Істина – одне з фундаментальних понять, що входять у плоть і кров буденного мовлення й свідомості. Жоден із рівнів усвідомлення будь-якого світогляду не може обійтися без понять істини й істинності. У контексті філософської неоднозначності цього комплексу понять досліджена можливість визначення внутрішньої істинності світогляду. Застосовуючи принцип Анекантавади, можемо констатувати, що навіть питання про існування/неіснування не може вирішуватися в межах тільки одного підходу. На психічних рівнях свідомості категорія існування не робить настільки ж чітких відмінностей, як на рівні філософського дискурсу. Для психічного рівня сприйняття життя вигадані, історичні та реальні персонажі перебувають у свідомості як інформаційні моделі, образи, які ми формуємо мірою освоєння наявної інформації про них.

Епістемологічний аналіз методів верифікації світоглядних положень виявив, що докази будь-яких світоглядних параметрів дієві й дійсні тільки в межах своєї парадигми. Вона забезпечує їх можливість і поле аргументації. Будь-яке судження валентне в своєму просторі передумов, категорій і понять, в яких воно народжене як справжнє та в межах якого воно тільки й може бути таким. Отже, назвати його неістинним було б некоректно, тому що таким його робить несвідоме переміщення аналізованого судження в інший дискурс. Сама поява тези як такої була б неможливою, якби їй не передувала антитеза, очевидна або така, що мається на увазі. Всі судження одного порядку, одного дискурсу, однієї парадигми принципово приречені на одnobічність і редукцію. Безумовно, ця теза частково девальвує саму себе, але в методології співвіднесення світоглядів вона абсолютно необхідна.

З метою дослідження психологічної самодостатності багатьох світоглядних актів необхідне виявлення й аналіз психологічних аспектів боротьби за істинність свого світогляду. Людина, яка «знайшла істину» (теїзму, атеїзму, агностицизму, деїзму тощо), прагне породити сферу, де їй би

довелося її захищати. У цьому випадку неможливо сказати: відстоює адепт істину в дискусії чи саму стихію дискусії?

Урахування параметрів істинності як психічної потреби виявляє, що загальні когнітивні установки людської свідомості орієнтовані на те, щоб істина, яка звучить, збігалася з певним комплексом відчуттів. Це, перш за все, евристичне розширення горизонту мислення, «Ага-ефект» (В.Кьолер), відчуття глибини і мудрості. Переживання цих афектів суб'єкт пізнає як властивості істини. У релігійному світогляді цей афект часто зливається з внутрішньої інтенцією до сакралізації і догматизації істини.

Проблеми екстеріоризації матеріалістичного світогляду описують актуальну структуру матеріалістичної моделі світу в процесі її винесення, поширення і популяризації. У цих акціях проявляється ряд внутрішніх проблем, пов'язаних з екстеріоризацією, а саме: 1) підстави для мотивації суб'єкта і 2) філософське обґрунтування необхідності або бажаності жертв і зусиль, необхідних для просування своєї картини світу. В контексті матеріального всесвіту транспонування комбінації реакцій нейронних мереж черепної коробки «А» в черепну коробку «В» і «С» не може бути імперативом. Відсутність категорії належного і правильного в матеріалістичній онтології робить ці питання нерозв'язними у філософському дискурсі. На практиці соціально-психологічні причини екстеріоризації свого світобачення компенсують ці проблеми філософського плану.

Схожа за структурою і проблематика екстеріоризації релігійного світогляду. Тут проявляється філософська проблема винесення світогляду в конкурентне середовище, пов'язана з імперативністю його поширення в соціумі. Аналіз компонентів мотивації поширення своїх переконань на прикладі екстеріоризації релігійної картини світу в православній місії демонструє внутрішнє протиріччя ідеї місії і базових основ православ'я. Мова йде про такі положення: сотеріологічне співвідношення християнин-

нехристиянин; неприпустимість експонування духовного життя як інструмент переконання зовнішніх; імпліцитна ксенофобія релігійної ідентифікації свій-чужий; епістемологічний зазор між аргументом для цільової аудиторії і внутрішньою мотивацією. Ці та інші внутрішні перешкоди характеризують релігійний світогляд у модусі екстеріоризації.

Специфіка процесу масштабного поширення світогляду всередину стає очевидною в процесі експансії світогляду. Як правило, світогляд, що проповідується, стає частиною і дискурсу влади в свідомості як тих, що сприймають, так і тих, що поширюють. Розширення релігійного світогляду пов'язане з насильством не тільки історично, але і структурно таким чином, що насильство діє як невід'ємна його частина. Проблемою є дистанціювання від дискурсу влади, незважаючи на те, що він вкорінений у самій ідеологічній структурі християнства та є одним з її основних положень. Проте у межах одного набору світоглядних положень одночасно співприсутні як дискурс насильства, так і дискурс любові. Щоб вийти з дискурсу влади до діалогу особистостей, які співвідносять фундаментальні позиції своїх світоглядів, необхідний екзистенціальний акт подолання еволюційної заданості параметрів людського спілкування. З урахуванням соціально-психологічних параметрів, всезагальна місія експансії будь-якої картини світу завжди прагне перейти в місію її всезагальності. При цьому не враховується певна і незмінна частка слухачів, для яких маргінальність є важливим або необхідним фактором відповідності їх психотипу.

У зіткненні й співприсутності світоглядів певною характеристикою інваріантності їх структур є конвергентні процеси в системах поширення світогляду. Їх виявлення в релігійних рухах, які не зв'язані між собою або опонують, не є випадковістю або прямим запозиченням. Аналіз методології поширення світогляду й утримання адептів у полі його впливу дозволяє нам взяти до уваги природу конвергентних процесів різних релігійних і секулярних рухів як несвідомі точки перетину світоглядів. У контексті

секуляризації, що розуміється як загальний процес техногенної дегуманізації сучасного типу теїстичної картини світу, для того, щоб зберегти релігійне ядро в експлікації свого світобачення, необхідна більш глибока модель розуміння як секулярності, так і релігійності. Це співвідношення дивергентності й конвергентності дозволило нам завершити комплексну оцінку параметрів ідентифікації та експлікації світоглядів різних типів.

РОЗДІЛ 6 ДИСКУСІЯ ЯК ТИП СПІВВІДНЕСЕННЯ СВІТОГЛЯДІВ

6.1 Параметри і специфіка світоглядної дискусії

6.1.1 Специфіка аргументації в світоглядній дискусії

В останні роки з'являється все більше публікацій про необхідність дослідження світоглядних дискусій у контексті сучасності (В.М.Фіногентов, 2013) [444], міжконфесійного контексту (Т.Веспетал, 2017) [69], загальнорелігійного (Є.В.Кузьміна, 2017) [196], (Н.С.Жиртуєва, 2017) [138], (М.Стобер, 2017) [405] та ін. І найбільш широко, як епістемології релігійної віри (К.В. Карпов 2017) [167], як епістемологічних умов обґрунтування релігійних переконань (І.Г.Гаспаров, 2018) [86] або філософсько-методологічних основ релігійного дискурсу в сучасному світі (В.Ю.Балабушевич, 2016) [23].

Набувши другого дихання після праці С.І.Поварніна «Мистецтво суперечки» [309], в наукових дослідженнях все частіше з'являються роботи, що аналізують помилки і закономірності побудови дискусій. Як правило, поза полем аналізу залишається найбільш важкий, якщо не тупиковий, тип світоглядних дискусій – релігійні дискусії. Їх проблематику відображають публікації В.М.Фіногентова (2016) [440] (2012) [441], Т.Веспетала (2017) [69], К.Ранера та Г.Фріза (2017) [328], Г.Д.Левіна (2007) [209], В.В.Бабич (2011) [18] та ін.

У статті А.Висоцького «Зіткнення культур – між конфліктом і діалогом культур» [74] представлені філософські докази, згідно з якими зіткнення культур має позитивний ефект формування діалогу. Проте філософи і богослови, залучені у вирішення методологічних завдань дискусії, не подають якісного вирішення проблем, пов'язаних із зіткненням світоглядів.

Світогляд людини має різні ступені артикульованості, усвідомлення й експлікації. Все більш тісне переплетення і змішування цивілізацій у XXI ст. не може обійтися без все більш інтенсивного співвіднесення культур, релігій

і світоглядів. На переконання Є.О.Труфанової, «суперечка про реальність виходить поза межі епістемології і філософії науки та стає питанням взаєморозуміння між людьми – представниками різних націй, культур, традицій» [427, с. 258]. На академічному рівні це відбувається як компаративний аналіз або дискусія, в повсякденності – як неминуче порівняння різних моделей світу в їхньому контакті.

У режимі діалогу або дискусії світоглядні акценти і положення оформляються в їх найбільш точному описі як для зовнішніх запитів, так і для внутрішньої саморефлексії. Ми не зможемо зрозуміти всю складність і глибини світогляду без входження в аналіз світоглядної дискусії в багатьох її аспектах.

В якості вступу в цей важливий розділ дослідження нам необхідно розглянути перспективи вибору жанру і стратегії релігійної дискусії, а також методи подолання культурного і мовного бар'єрів у категорії дискусій, що належать до світоглядних.

Світоглядне протистояння, незважаючи на багатовікову історію, малоефективне. Його завдання, історично пов'язані з полемічними, втілились у формулі, яка передбачає нескінченне нарощування аргументації, множення полемічних шкіл і прийомів. У ряді випадків результатами світоглядної полеміки було подальше загострення відносин між сторонами. Наприклад, рання мусульмано-християнська полеміка VIII-IX ст. тільки доводила до ескалації протистояння і взаємну напругу. Те ж стосується і численних публічних суперечок радянського атеїзму і представників релігійного світогляду 1920-х років.

Перш ніж ввести поняття світоглядної дискусії, ми повинні дати аналіз структури класичної дискусії і типів її аргументації, на відміну від специфіки аргументації в дискусії світоглядного типу.

Основною метою дискусії є досягнення певного порозуміння між учасниками, до якого вони прагнуть, які не розтотожнюючись з основними

посилками своєї позиції. Також важливе виявлення загальних основ і причин розбіжностей сторін. Якщо скористатися більш архаїчним виразом, то можна сформулювати, що мета дискусії – набуття світла істини для *всіх* учасників. Водночас антагонізм світоглядних систем нерідко вносить *полемічний* характер в обговорення різних світоглядів. Полеміка відрізняється від дискусії своєю структурною конфронтаційністю. Сутність полеміки висловлює переклад цього грецького слова *polemicos* – «войовничий, ворожий». Отож, основна її мета – перемога над опонентом, вербальне придушення його впливу за допомогою розгорнутої аргументації.

Аргументом є твердження, яке покликане або підтвердити, або спростувати тезу раціональним шляхом. Аргументація є невід'ємною частиною діалогу, найважливішою частиною дискусії і головним змістом полеміки. Вона виникає як результат непереконливості тези або її аспектів для слухача. Необхідність у підкріпленні своїх слів доведеннями передбачає, в свою чергу, пристосованість до параметрів сумніву співрозмовника. Шляхи генерації словесних аргументів можуть бути різні, наприклад: спрощення, зміщення акцентів, апеляція до аналогів, прецедентів, авторитетів, зміна термінології, риторичні прийоми і т.д. Тому для будь-якої дискусії аргумент стає сполучним початком у взаєморозумінні сторін. Аргумент як інструмент посилення неприйнятної тези покликаний бути посередником і представити тезу прийнятною. Характер побудови аргументів визначає рівень дискусії, обумовлює досяжність її цілей і завдань. Ю.Ю.Ветютнев у статті «Аксіологічні підстави аргументації в дискусіях про праворозуміння» розділяє аргументацію на риторичну і філософську: «У першому випадку завдання аргументів зводиться виключно до того, щоб вплинути на чужу позицію, переконати її носія; у другому випадку аргументація спрямована, перш за все, на те, щоб виявити підстави власного мислення» [71, с. 89]. Продовжуючи цю думку, ми можемо сказати, що у Ю.Ю.Ветютнева

риторичне зараховане до жанру полеміки, а філософське «виявлення підстави власного мислення» є фундаментом світоглядної дискусії.

Аргументи набувають значення для тезисів тільки тоді, коли ми виводимо з них тезис. Процесом виведення тезису з аргументів є демонстрація. Она завжди виражається в формі умовиводів. Демонстрація як форма доказу є одним із елементів умовної залежності тезису й аргументу. Оскільки умовивід може бути дедуктивним або індуктивним, то і доказ за способом логічного зв'язку тезису та аргументів (демонстрації) може відбуватися або у формі дедуктивного, або у формі індукційного умовиводу. Однак у світоглядній дискусії дедуктивна форма демонстрації не може мати строгої доказової сили, тому що різні світогляди (наприклад, раціоналісти та інтуїтивисти) найчастіше виходять із різних уявлень про спільні посилки. Власне, це і робить розбіжність між опонентами світоглядною. Те ж належить і до індуктивної форми демонстрації, оскільки перенесення свого досвіду та світоглядних кліше на співрозмовника у таких випадках приводить до неправильної інтерпретації світогляду опонента.

Аргументації дискусії діляться на окремі види. *Генетична аргументація* демонструє походження тезису, його термінів та понять. Цей тип аргументів цілком годиться для світоглядної дискусії з тією умовою, що про виникнення своєї теми зі своєї свідомості буде свідчити сам суб'єкт дискусії, а не його опонент. Останній, у цьому випадку, навіть якщо і вивиться правим, то все-таки не буде переконливим для співрозмовника.

Навіть *пряма аргументація*, в якій аргументи і демонстрація звернені безпосередньо до тези, також не може цілком претендувати на доказовість, тому що демонстрація будь-якої з форм зв'язку аргументу і тезису, як було зазначено вище, не є переконливою, коли опоненти виходять із різних світоглядних аксіом. Тим паче це стосується *непрямої аргументації* (антитез). Наприклад, цінність свідомості та її наслідків для європейця й індуса аксіоматично різні. Тому за допомогою генетичних, прямих і

непрямих аргументів, а тим більше *анагогічної* (антитезисної) форми доказу, переконати в зворотному неможливо.

Дослідження світоглядної дискусії як типу співвіднесення фундаментальних посилок світосприйняття показує, що логічні структури переконання опонента забезпечують тільки співвіднесення аргументів, а не самих основ світоглядних розбіжностей. Ця обставина ставить нас перед необхідністю поглибити аналіз параметрів світогляду, в якому головним є не логічний, а екзистенціальний його аспект.

6.1.2 Екзистенціальний аспект світоглядної дискусії

Світогляд людини ніколи не зводиться до раціональних схем і побудов, його переконання й ідеали є фундаментальним рівнем його буття. З цієї точки зору, готовність поставити світогляду під сумнів, реальна спроба виявити альтернативу завжди передбачає глибоку духовну кризу (в будь-якому сенсі слова «духовність») учасників певної дискусії. Нормальна свідомість чинить опір цьому замаху на світоглядне ядро як місце перетину його ідентичності. З цієї причини, розрахунок на якийсь безболісний алгоритм дискусії, що ставить під питання самоідентифікацію, видається, на нашу думку, марним. Учасники, щоб відчувати себе комфортно, самою ситуацією змушуються частково блокувати реальний вимір того, що відбувається і, начебто, *грати* в світоглядну переоцінку цінностей, гіпотезувати її.

Для багатьох потенційних суб'єктів дискусії сам заклик до світоглядної ревізії є неприйнятним. Адже це передбачає у суб'єктів, що вступають у світоглядні дискусії, певний ступінь самокритичності до основ свого мислення і відкритості до іншої аксіоматики, готовності слухати співрозмовника, позиція якого традиційно є непринятною і тому багато в чому незрозумілою.

Наприклад, для представників фундаменталістських і догматичних типів світогляду, релігії чи філософії («Epistemic foundationalism») дискусія як дослідження питання – немислима. Для них припустимий тільки формат жорсткої полеміки, викриття і т. ін., оскільки установка про абсолютну перевагу їх світогляду над іншими включена в аксіому самого цього світогляду. Тому вступ до конструктивної дискусії для догматичної свідомості вже означав би згоду на перегляд центральної аксіоми самосвідомості, що видається немислимим. Скажімо, в окремих православних колах факт добродушного діалогу Патріарха Московського Кирила з Папою Римським Франциском засуджується як «ересь екуменізму». Російський філософ Дмитро Узланер, виділяючи «антирелігійних фундаменталістів», стверджує, що «фундаменталізм можна розуміти і поза релігійним контекстом» [434].

З іншого боку, суб'єкти філософського (релятивістського) підходу в дискусії часто відмовляються розуміти певну правоту догматистів, заздалегідь вважаючи їх позицію реліктом минулих епох, а їх представників – обскурантистами. «Занадто легко проповідувати терпимість і бути терпимим, – вказував на це російський філософ С. М. Булгаков, – не маючи нічого за душею, але спробуйте бути терпимим, гаряче вірячи в певну істину» [61, с. 66]. У цій фразі С. М. Булгакова є важливе для розуміння філософських основ дискусії підкреслення «запалу» як емоційно-вольової складової світогляду. Вона пов'язує в собі капітал особистого досвіду і конкретного теоретичного переконання. Навіть слово «визначену» тут не випадково, оскільки екзистенційні істини є результатом вибору чогось певного, що потім стає «запалом» інтелектуального життя. Цей вибір є не просто вибором думки або переваги. Переступаючи інтелектуальний рівень свідомості, він стає точкою самоідентифікації і внутрішньою відповіддю на питання про суть власного існування зі всією гамою і сумою переживань.

Таким чином, одностороннє бичування фундаменталістів за догматичність є виразним прикладом тієї ж вузькості мислення, що і сам фундаменталізм. Важливо розуміти, що кожен світогляд містить у собі свою систему самозбереження й упередження, що становлять її невід'ємну частину.

Співвідношення світоглядних положень як елементів моделі реальності розглядається світовою філософією вже більше сотні років. Найбільш інтенсивні розробки цієї проблеми припали на кінець ХХ століття і тривають досі.

Філософський збірник «Аналітична філософія» під редакцією М.В.Лебедева торкається всіх нюансів дискусії в ключі логіки, епістемології і феноменології. В останній главі В.А.Ладов, підводячи підсумок, робить відсилання до філософії свідомості як останньої перспективи вирішення питання розуміння людини як такої і глибинних інтенцій у висловлюваннях один одного: «П. Грайс одним із перших в англomовному світі заговорив про відмінність між “meaning” як стаціонарним лінгвістичним значенням і “meaning” як тим, що мається на увазі (значенням для мовця), вводячи в аналітичну філософію теми свідомості й інтенціональності. Грунтуючись на цих поглядах і розробляючи теорії інтенціональності й мовних актів, один із найбільш авторитетних у сучасній аналітичній традиції філософ – Д. Серль відкрито стверджує позицію, відповідно до якої філософія мови представляє тільки зовнішній рівень більш фундаментальної дисципліни – філософії свідомості» [10, с. 698]. Проблема мови, яку окреслив В.А.Ладов, у взаємospрийнятті світоглядів залишається найважливішим фактором розуміння іншого світогляду, як, втім, і власного. Від лінгвістичних досліджень Ф. де Сосюра і філософів Віденського гуртка до робіт пізніших філософів ХХ століття (Л.Вітгенштейн, Дж.Остін, М.Бахтін, Г.П.Грайс, Д.Серль, Ю.Крістева й ін.) пророблена величезна філософська робота, що

представляє мовне поле не просто палітрою смислів, а й простором мислення про себе і буття в цілому.

В екзистенціальному сенсі зіткнення світоглядів є зустріччю захисних пластів свідомості. Це найбільш очевидно проявляється в дискусії. Візьмемо світоглядну дискусію в якості зразка зіткнення систем мислення з їх експліцитними й імпліцитним аксіомами. Зіставлення світоглядів у режимі дискусії найбільш виразно виявляє розходження в розумінні генеральних термінів, еквівокальних суджень, відмінність і схожість фундаментальних відсилань того чи іншого світогляду. Наведемо як приклад найбільшої наочності такого роду дискусій філософське протистояння атеїзму і теїзму, де кожна зі сторін представляє свою думку, що в корені виключає протилежне. Таке історичне і філософське протиставлення виходить з ідеї зіткнення цілісних світоглядних систем. Проте в аналізі кожного світогляду, як побачимо у цій статті, виявляється лише конгломерат аксіом, одна з яких, поряд з іншими фундаментальними основами свідомості, є аксіомою про когерентності світогляду. Якщо сприймати її як одну зі світоглядних аксіом, нарівні з іншими, то вимога до когерентності не підкорятиме собі всю структуру світогляду.

Світоглядна дискусія є обговоренням базових положень того чи іншого світогляду. Наприклад, у міжрелігійній дискусії християнського і мусульманського світоглядів, в цілому атеїстичного або теїстичного, в сфері філософії – раціоналістичного і ірраціонального тощо. Центром обговорення таких дискусій є самі основи світогляду, а не похідні наслідки будь-яких філософських відсилань. Хоча самі учасники помилково можуть представляти наслідки в якості основ. Скажімо, такі виміри проблеми: віра в Бога – від нестачі логіки, іудаїзм – від погано пізнаного Танаха тощо. Іноді ці підходи дзеркально відображають упередження сторін. Наприклад, постулювання буття Бога може сприйматися як світоглядне боягузтво (А.Камю, П.Сартр), тією ж легкодухістю може пояснюватися і постулат про

Його відсутність (Б.Паскаль, С.К'єркегор). Іслам, іудаїзм і християнство можуть однаково виводити генезис світогляду опонентів із помилок у читанні Писання. Саме ця обставина вказує на вторинність апеляції до Писання як основи, книжність апеляції до науки, логіки і т. ін. Разом із втратою сутності розбіжностей, дискусія втрачає свою цінність. Адже, якщо підстави наших суджень приховані від нас, то ми не можемо виносити суджень [159, с. 29]. Невивідність основ аксіологічних розбіжностей дозволяє нам поставити питання про основи дискусій, класифікованих як світоглядні.

У побутових, політичних, юридичних, наукових й інших типах дискусії сторони мають можливість примусити опонента до згоди, оскільки «правила гри» та їх дотримання забезпечені загальними парадигмальними установками. Але коли в центрі обговорення виявляються самі ці установки, то, як показує досвід, суб'єкти різних світоглядів не знаходять інструментів переконання, зважаючи на відсутність загального доказового поля. Випадки консенсусу надзвичайно рідкісні й партикулярні. Ще важливіше те, що навіть для цільової аудиторії таких дискусій вони не є переконливими. Як приклад О.П.Алексєєв звертає увагу на те, що, «стандарти філософствування “аналітиків” і постструктуралістів розрізняються настільки, що практично не залишають підстав для продуктивної “міжфілософської” дискусії – ні з метою уточнення знання (хоча б знання про деконструкцію), ні з приводу правомірності узагальнень, ні з приводу старих та нових ідей і методів» [7, с. 220].

В ідентифікації світоглядних систем стає особливо важливою, загальна для всіх типів аналізу, – проблема мови. Як підкреслює Леслі Стівенсон в своєму досвіді компаративістської філософії [404, с. 26], якщо в дискусії відповідь опонентові звучить у термінах його світогляду, то це означає непряме визнання аксіом його теорії. Тут ми можемо фіксувати певний мовний тупик. З одного боку, неможливо в спростуванні спиратися на

аксіоми, які й спростовуються. З іншого боку, якщо відповідати в термінах своєї теорії, то це не буде переконливо і побічно свідчитиме про термінологічну закритість своєї позиції, її нездатності до діалогу.

Показова в ключі проблеми мови дискусія Ернста Юнгера і Мартина Гайдегера про нігілізм. Гайдегер зауважує, що Юнгер заперечує нігілізму все ще на мові нігілізму, що і веде до його множення, тоді як, на думку Гайдегера, «сутність нігілізму в жодному разі не є нігілістичною» [31], і для того, щоб його подолати, потрібен глибинний аналіз ненігілістичного ядра нігілізму. Саме філософська мова, якою користується Юнгер, це – «бар'єр, який перешкоджає перетину лінії, тобто подоланню нігілізму» [31]. Цей приклад далеко не поодинокий. П'єр Адо, розмірковуючи про негативну теологію, описує межу мови так: «Мова не може висловити ні те, що її робить мовою, ні те, що робить так, щоб Усе було Всім» [4, с. 223].

Інший мовний експерт – Людвіг Вітгенштейн в «Логіко-філософському трактаті» підходить до межв артикульованого: «Те, що виражається в мові, ми не можемо висловити мовою» (4.121). Втім, як зауважує філософ, «є, звісно, щось невимовне. Воно показує себе; це – містичне» (6.522). Але «містичне» вже, як правило, зараховують до певного типу поглядів, і готові його оскаржувати.

Проблема мови як місця зустрічі двох світоглядів типова для кожної дискусії, яка зачіпає аксіоми свідомості. Адже «на який би тсокровенний досвід ми не розраховували в філософії, – резюмує думку Вітгенштейна І.Ф.Михайлов, – у нашому розпорядженні немає засобів, щоб зрозуміти його; оскільки зрозуміти досвід значить зрозуміти мову, на якій він (може бути) виражений, а для такого досвіду не існує можливої мови ... За цих обставин важко говорити навіть про досвід “чогось”, оскільки це “щось” є, як каже Вітгенштейн, граматичним “пост” для емпіричного значення» [262, с. 12]. Розуміння важливості екзистенціального і мовного вимірів проблеми світогляду особистості знаходить своє граничне значення на етапі кризи

світоглядної ідентифікації, з якою пов'язаний перехід від метафізики до постметафізики в філософії, богослов'ї і культурі. Тут проходить відмінність між аксіоматичною і логіко-теоретичною частинами світогляду.

При зіткненні світоглядів історично результат діалогу визначався тим, в чиєму понятійному полі і чийї аксіоматиці відбувався діалог. Це актуалізує питання про наявність філософського поля для зіставлення світоглядів. Якщо конструктивні світоглядні дискусії неможливі, то найближче майбутнє людства – це ескалація відчуження між представниками різних світоглядів. Від уміння знайти конструктивний підхід для аналізу різниці світоглядів може залежати мир і безпека в регіонах зіткнення культур і цивілізацій, що вже почалося як зіткнення рівних.

Специфіка світоглядної дискусії полягає в тому, що світогляд людини не можна розглядати як зважену наукову теорію. Ціннісно-сміслова частина світогляду існує і досить часто фундується в обхід раціоналістичних побудов. Для матеріаліста, наприклад, теза «немає Бога» майже ніколи не означає – «все можна». Хоча з перспективи розуміння Бога, як гаранта системи духовних цінностей, Його заперечення, з точки зору зовнішнього слухача, має з необхідністю привести до безмежного волюнтаризму. Те ж можна сказати і про інші системи виміру світогляду опонента.

При зіткненні світоглядних теорій конкретній людині як її представнику визначається другорядна роль, так, що вона сама не владна модифікувати свою теорію відповідно до свого досвіду. Таким чином, уявлення позицій опонентів відбувається в контексті відомих відомостей про ці світогляди, так що часто сторони нарікають один одному, що ті виходять поза межі своїх парадигм: матеріалізму, теїзму, православ'я, протестантизму тощо, тобто уявлення опонентів про ці системи.

Значущою частиною будь-якої дискусії і полеміки є представлення фактів у якості аргументів. Але якщо ми ведемо світоглядну дискусію, то наведені факти можуть розглядатися тільки на рівні механізму їх фіксації,

тобто вказівки того, як та чи інша подія набуває статусу значущого для опонента. На залежність фіксації факту від світогляду (картини світу) звертав увагу ще К. Поппер у праці «Логіка і зростання наукового знання» [314, с. 147-148]. Факт не стільки моделює світогляд, скільки сам класифікується і приймається ним. У свідомості будь-якої людини факт існує як частина певної теорії, що показав Л.Флек у книзі «Виникнення і розвиток наукового факту» [447]. Д.М.Ляшенко, розмірковуючи про ступінь участі суб'єкта в моделюванні психологічного й онтологічного факту, пише: «з семіотичної точки зору, загалом не можна вступити в контакт із постульованою об'єктивною реальністю, крім як моделюючи її тим чи іншим чином (вже на рівні роботи мозку). Це означає, що наша когнітивна система «породжує» структуру не тільки в гуманітарних об'єктах (вторинних моделюючих системах), але і “бачить” цю структуру в природних об'єктах» [231, с 94]. Тому при демонстрації «очевидного» факту як світоглядного аргументу необхідно враховувати різницю «очей», які його «бачать» і цінують або не бачать та ігнорують.

Ознакою того, що той чи інший факт або його теорія залучені штучно, слугує та обставина, що стверджуюча сторона, навіть після відкидання цього факту/аргументу, продовжує генерувати іншу аргументацію для підтримки попередньої тези. Це виявляє судження опонента як *ціннісне судження* [404, с. 27]. Факти, або фактичні дані, становлять основу багатьох систем доказів. Однак ціннісні твердження говорять про належне, навіть якщо реальність цьому протистоїть (приклад: красти не можна). Тому такі твердження не мають підстав опиратися на факти або свідoctва, оскільки їх констатація слідує за аксіологією опонента. Якщо, принаймні, вказати опоненту на різницю систем класифікації фактичного матеріалу, то дискусія вийде з глухого кута «неспростовних фактів» і «свідчень».

В цілому, емпіричний тип аргументації (тобто такий, що апелює до практичного досвіду, який перевіряється), не повинен застосовуватися в

світоглядних дискусіях, оскільки спостереження за повсякденним соціальним життям не дають жодних безпосередніх доказів будь-якій із теоретичних позицій. Кожна зі сторін може представити протилежну суму спостережень або інтерпретувати ті ж факти в іншій аксіології. Тому ціннісні тези повинні не спростовуватися, а констатуватися. Найчастіше аргумент цього типу звучить як апеляція до очевидного благочестя громади/руху з підтекстом «ми благочестивіші вас – це факт!». Або «ось, він пам'ятає своє попереднє втілення!». Тут доречно вказати, що ми не можемо в тому ж дусі заперечувати або приймати ці самосвідчення як факти, а лише як характеристику гносеології того чи іншого світогляду, який виділяє щось як значуще. Слушно зауважив Д.О.Гусєв: «теоретичний рівень не виростає органічно з емпіричного, теорія не впливає з фактів, оскільки з них загалом нічого не впливає, вони ні на що не вказують, ні про що не говорять» [101, с. 115].

Важливо зауважити, що виявлення переваги тієї чи іншої аксіологічної системи не може спиратися на логічний примус. Це ближче до етичного вибору, ніж до логічного висновку. Наприклад, поширене у внутрішньохристиянській дискусії висунення «факту» «говоріння Св. Духом» виявляє недовіру догматичного структуралізму збоку постпротестантських спільнот і відсутність досвіду розчарування в християнських медіумах, що властиво для православної традиції. Так «факти» і «свідчення» прояснюють для учасників дискусії опорні моменти їх базової теорії.

У ході світоглядних дискусій полемізуючі сторони, як правило, не ставлять завданням подолання ментального і парадигмального бар'єрів, а вдаються до класичної схеми дискусії: теза, аргументація, контртеза. Класична аргументація, щоб бути доказовою, повинна перебувати в тій же понятійній мові. Однак специфіка світоглядної дискусії не дозволяє сторонам перейти в загальне поле доказової аргументації, оскільки суттю світоглядної

розбіжності є відмінність парадигм. Кожна зі сторін пропонує шляхи взаєморозуміння в своєму понятійному полі, тоді як тут принципово необхідний вихід на рівень аксіоматичних положень. У світоглядні дискусії, на відміну від дискусії в межах однієї парадигми, предмет дискусії виявляється поза полем доказовості.

6.2 Жанри і характеристики релігійних дискусій

Жанр дискусії надзвичайно важливий. Помилка у виборі жанру не може бути компенсована ні правотою, ні ерудицією. Жанр визначає структуру (конструкцію) діалогу, яка, в свою чергу, визначає весь його потенціал і зміст.

Так, відомий жанр «дискусія-полеміка» відрізняється своєю підкресленою структурною конфронтаційністю. Сутність полеміки висловлює переклад цього грецького слова: *polemicos* – войовничий, ворожий. Наскільки б не були привабливі співрозмовники, але основна мета полеміки – перемога над опонентом, вербальне придушення його впливу за допомогою розгорнутої аргументації. Це закладено в конструкції аргумент-контраргумент, тому й неминуче.

Жанр «дискусія-суперечка» також зіштовхує аргументи, як і полеміка. Але суперечка має менш загальний характер, вона відбувається при згоді зі всіма основними посилками світогляду. У суперечці сторони вже визначені в тому, що їх різнить, і бачать своїм завданням привести достатні докази на підтримку своїх переконань, включаючи пряму критику переконань опонента.

Основною метою жанру «дискусія-діалог» є досягнення певного порозуміння між учасниками, якого вони прагнуть досягти, не відмовляючись від основних постулатів своєї позиції. Важливим результатом таких дискусій буває виявлення загальних основ і причин розбіжностей. На жаль, антагонізм світоглядних систем, як правило, вносить полемічний

характер в обговорення відмінностей світоглядів, що повертає нас до напруженої полеміки та її наслідків.

Від жанру залежить і емоційне наповнення спілкування. Те, що часто сприймається як приватні афекти (нагнітання ворожості, підозрілість, уїдливі конотації тощо), зазвичай, обумовлене внутрішнім алгоритмом обраного жанру: якщо це «дискусія-діалог», то при збереженні загальної доброзичливості коефіцієнт корисності цього спілкування буде низьким; якщо це полеміка, то ескалація психологічного дискомфорту буде збільшуватися пропорційно кількості незадовільних відповідей, які, будучи подані в іншій традиції думки, сприймаються як уникання від відповіді або дурість. Якщо ж це дискусія за світоглядними аксіомами, то учасники, будучи не в змозі утримати в жанрі дискусії свідомо недискутивний предмет – аксіоми, – будуть роздратовані зміщенням обговорення в інші (більш предметні) площини, що буде психологічно сприйматися також як відхід від обговорення незручних тем

Інструментом конструктивної дискусії є створення ефективних форм запрошення опонента в інший вимір предмету. Це неможливо зробити шляхом вербальної конфронтації, оскільки її основою завжди є примус до згоди з одним із вимірів. Для досягнення умов можливості співвіднесення основ світогляду та їх теоретичних надбудов необхідно вилучити аргументацію як основний компонент переконання. Підставою світоглядної компаративістики не може бути одне з положень тієї чи іншої сторони, оскільки в цьому випадку воно неминуче буде і у висновках. Така монодискурсивність неминуче призведе до все тієї ж полемічної протиставленості. У підставі дискусії повинна бути обопільна згода з двома посилками: 1) кризою жанру дискусії і 2) проблемністю обговорюваного предмету в обох системах світогляду. Тобто різним ступенем труднощів подолання обговорюваної проблеми інструментами свого світогляду.

Метод, який поєднує в собі необхідність із добровільністю в прийнятті цих умов, назовемо методом загальної проблеми. Суть його полягає в тому, що опоненту з кожної з дискусійних тем пропонується одна чи кілька загальних проблем, пов'язаних із цією темою. Позначимо цей жанр як «дискусія-обговорення».

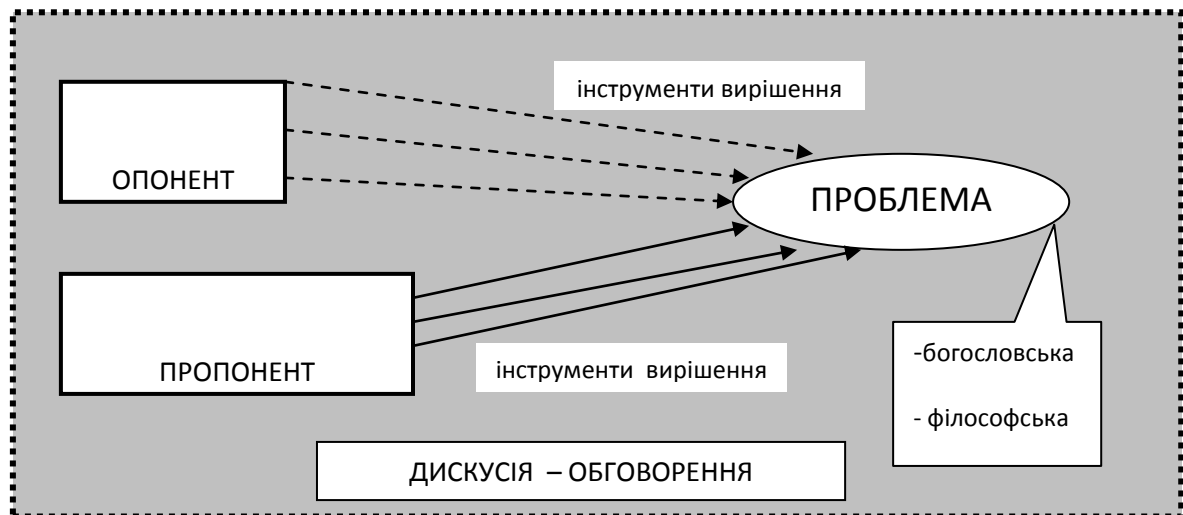


Рисунок 1 – Модель дискусії «Обговорення».

Ця проблема може бути філософською, богословською, аскетичною або навіть етичною, але інструменти її рішення, як правило, зазнають певної кризи з тієї причини, що вони виробляються тим же світоглядом, що і породило обговорювану в дискусії проблему. Отож, опонент і пропонент, погоджуючись із проблематичністю цього аспекту того чи іншого світоглядного переконання, змушені спільно шукати підходи до її вирішення. Якщо проблема не усвідомлюється як така однією зі сторін, то запропоновані методи її вирішення будуть односторонніми, тобто неефективними і неприйнятними для іншої сторони.

Іноді в ході вирішення загальної проблеми одна зі сторін імпліцитно або усвідомлено вдається до філософських або богословських інструментів іншої сторони для вирішення поставлених завдань. У такому випадку на час вирішення цього завдання протилежні сторони стають методологічно

єдиними. Для першого позитивного результату досить тільки фіксувати цей факт. Цей метод дає співрозмовникам не просто ознайомитися з філософським арсеналом сторін, а й відчутти реальну практичну необхідність в плюральності дискурсів.

Конструкція дискусії максимально виключає традиційний антагонізм і полемічну загостреність всіх пропонованих для обговорення аспектів. У ситуації, якщо одна релігійна або філософська традиція має значну перевагу, то дискусія, побудована за методом загальної проблеми, має можливість її продемонструвати, не оголошуючи це виразною метою бесіди.

Таким чином, запропонований жанровий вибір «дискусія - обговорення» відповідає поставленій меті досягнення умов можливості співвіднесення теоретичних пластів і самих основ світогляду. У ньому, як представлено схематично на рис. 3, опоненти розташовуються не один проти одного, а разом перед проблемою, яку будуть вирішувати спільно, ділячись наявними засобами. Зручним інструментом цього жанру був би маєвичний принцип побудови діалогу.

В якості введення нового формату «загальна проблема» найкраще обрати нейтральну тему, яка не має за собою історії полеміки і напрацьованої аргументації. Це додасть спілкуванню почуття безпеки й відкритості до обговорення інших тем.

Для постпротестантизму актуальною може бути тема втрати сімейної ієрархії як загального місця в сучасному християнстві (включаючи й свідків Єгови). Основна посилка всього обговорення: не завжди, визнаючи Священне писання як слово Боже, ми готові прийняти той світоглядний базис, на який воно спирається.

Як приклад зручно привести заповідь апостола Павла: «Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік голова дружини, як і Христос Голова Церкви, Сам Спаситель тіла! І як коріться Церква Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому» (Еф. 5,22-24). В іншому місці він

пише: «Отож, чоловік покривати голови не повинен, бо він образ і слава Бога, а жінка чоловікові слава. Бо чоловік не походить від жінки, але жінка від чоловіка, не створений бо чоловік ради жінки, але жінка ради чоловіка» (1 Кор. 11,7-9). І тут апостол проводить ту ж думку: «Коли ж вони хочуть навчитись чогось, нехай вдома питають своїх чоловіків, непристойно бо жінці говорити в Церкві!» (1 Кор. 14,35).

Отже, ап. Павло виходить з абсолютного (як Церква – Христові) і «у всьому» підпорядкування дружини чоловікові. Але проблема в тому, що сучасна культура, а разом з нею і сучасне християнство, мислить шлюб вже в іншій парадигмі. Навіть в офіційних церковних документах, таких як проект православного катехізису 2017, цей максималізм висловлювання апостола про верховенство чоловіка нівелюється тлумаченням, що мова йде «про першість у відповідальності, турботі й любові» [172]. Іншими словами, сучасне християнство, продовжуючи відтворювати архаїзм про підпорядкування дружини чоловіку, вже виходить із паритетності їх відносин. Наприклад, якщо чоловік входить у ересь, то дружина повинна вийти з духовного послуху йому. І таким чином, вона ще до того виявляється в ситуації, коли сама вирішує, коли і в чому їй підкорятися чоловікові, а коли – ні. А це дуже далеко від «коритися як Господу в усьому»!

Якщо це міжконфесійна дискусія, то можна поставити питання: як нам вирішувати цю загальну проблему? Адже апостол проводить паралель між природою церковної єдності та єдності й ієрархії в шлюбі, як це розуміла античність. У цьому випадку обидві сторони, як правило, з апостольським розумінням статі не згодні.

Ця проблема знімається культурологічним аналізом античних і сучасних символів єдності та ієрархії, а саме: в античності єдність впливала з ієрархії, в сучасній же культурі вони протиставлені. Але як примат ієрархії, так і її протиставлення в сучасності слугують ідеї звільнення особистості для максимальної любові до чоловіка.

У будь-якому результаті обговорення цієї теми, стартова спільність пропонента й опонента дасть відчуття того, що обговорення світоглядних положень може обходитися і без позиційної протиставленості.

Для інших типів світогляду можна запропонувати обговорення загальнокультурного імперативу любові до ближнього. Обговорювана проблема може полягати в тому, що любов має властивість підносити об'єкт любові. Піднесенням ближнього над собою є введення спотвореної оптики в спілкуванні з ним відповідно до ступеня пріоритету. Як любити ближнього «як він є», якщо сама природа любовного почуття змінює оцінку якості співвідношення суб'єкта й об'єкта любові? Апорія може бути знята розкриттям ідеї рівності в релігійному дискурсі: рівність із ближнім мислима в Бозі, тому що тільки в Ньому він і отримує статус «ближнього», якого потрібно любити. У цьому контексті енергія любові мислиться не як еволюційний афект, а як віддалений відблиск божественної любові.

Для універсальності методології диспуту необхідний і спрощений варіант запропонованого методу. У ньому тема дискусії спрощується до одного її аспекту. Такий підхід затребуваний для проведення дискусії з опонентом, рівень освіти якого невисокий. Спроба проводити з ним багаторівневу бесіду буде малоефективною.

Проект православного катехізису 2017 підкреслює, що «однією з найважливіших у діалозі православного богослов'я з інослав'ям повинна стати проблема богословської мови, розуміння й інтерпретації» (Ч. 6, § 4,5) [172]. Мовний бар'єр є основною і спільною проблемою дискусій ортодоксальних напрямів із широким колом нових релігійних рухів неіндуїстського й постхристиянського типу. Виявляється він найбільш очевидним чином, коли, наприклад, сучасний вайшнав не може вказати на специфічну сутність вайшнавизму, а православний – на сутність православ'я, оскільки це вимагає адекватної конвертації духовності в формалізовану мову для зовнішнього слухача. Будь-який вид такої конвертації передбачає

спрощення, перекручування, але найчастіше – повну підміну духовності загальними гуманістичними цінностями. Співрозмовники сходяться в критиці всіляких непорозумінь про позиції один одного, але позитивний зміст специфіки їх вірувань залишається невираженим. Такою обставиною представники різних релігійних напрямків змушуються обговорювати вторинні й третинні аспекти їх ідентичності, залишаючи головне питання поза обговоренням. Це залишає сторони дискусій незадоволеними.

Так, наприклад, для того, щоб довести співрозмовнику цінність поклоніння Крішні, представники Міжнародного товариства свідомості Крішні змушені перераховувати свої добрі справи, гуманітарні акції, говорити про свою миролюбність, привітність, милосердя до тварин і т. ін. Проблема в тому, що те ж саме можна почути від представників будь-якої релігійної організації у відповідь на прохання вказати на специфічну сутність їх релігійного вибору. Таке зміщення передбачає, що цінність релігійної духовності може бути підтверджена або представлена у вигляді громадянської і культурної корисності. Це представляє релігію служницею гуманізму, в той час як у чистому вигляді ця теза є неприйнятною як для ортодоксальних, так і для більшості нових релігійних рухів.

Проблема вираження цінності духовного досвіду окреслена вже з самого початку християнства. «Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? віра без діл мертва!», – стверджує ап. Яків (пор. Як. 2,14 та 26). При всій правильності цих слів при першому прочитанні впадає у вічі утилітаристське сприйняття духовного життя. Те, що віра не може не проявлятися в справах, не означає, що ці прояви можуть її адекватно представляти або без «доказових» проявів її немає. Наполеглива вимога еквівалентів духовності – «добрих справ» і «плодів покаяння», представлена як необхідність презентації віри (тобто зв'язку з Богом), є вимогою зовнішнього спостерігача подати специфічний духовний досвід у зручному для його схвалення форматі. Запит на перекладення віри в емпіричне поле

свідчить про методологічну редукцію духовного життя співрозмовника як такого, тому що в поле діалогу вона потрапляє тільки в емпіричному форматі (філантропія, аскетизм і т. ін.).

Таким чином, експлікація сутності релігійної самоідентифікації в щонайменше матеріально видиме і приємне для підтвердження цінності релігійного вибору базується на приматі матеріалізму. Оскільки аналіз духовного переживання підміняється оцінкою його емпіричного «еквіваленту», саме переконання в можливості довести віру (тобто духовне) через справи (тобто матеріальне) підпорядковує перше другому.

У результаті, об'єктом обговорення світоглядних дискусій завжди стає щось принципово периферійне, що не має прямого відношення до специфіки екзистенціального вибору тієї чи іншої аксіоми світогляду.

Якісна постановка питання про сутність обраного світогляду є основою методу, який розкриває цю проблему. Конструктивніше було б погодитися з тим, що в ситуації, де ми не можемо обговорювати сутність релігійного світогляду, оскільки в центрі його Сам Бог (модель тієї чи іншої теології), нам потрібно співвідносити тільки теоретичні основи різних положень світогляду.

Наприклад, вегетаріанство вайшнавів, мотивоване милосердям до тварин, за формою майже не відрізняється від чернечого посту, але за своєю метафізичною посилкою (можливість ритуального осквернення) ці форми утримання розходяться. Це дає співрозмовникам можливість обговорювати різницю первинних метафізичних аксіом замість того, щоб погоджуватися або дебатувати про форми.

Серед відмінних аксіоматичних посилок релігійного світогляду однією з головних є ставлення до релігії. Воно різне в пантеїзмі, теїзмі, агностицизмі тощо. Наприклад, у Рамакрішні і Вівекананди теза «Джива є Шивою» (кожна особистість є божественною) створює кардинально різне розуміння релігії. Індуїзм визначає свою релігійність терміном «Санатана-Дхарма»,

тобто вічний шлях/закон/порядок. І боги (або Бог у монотеїстичних традиціях) вбудовуються в цей порядок суцього. Якщо в підставі суцього покладається Дао або подібний принцип, то це буде відрізнити і значення феномену релігії від таких основ як «самоцінна любов до Крішни» або взаємність боголюдської любові в християнстві.

За світоглядними аксіомами в сфері метафізики нехристиянські НРР можуть виявитися набагато ближчими до православ'я, ніж окремі християнські секти. Наприклад, вішнуїтська концепція Ачінт'я-бхеда-абхеда, як певна середина між Двайтою та Адвайтою, дуже близька до православної метафізики, зокрема паламістського вчення про нероздільну відмінність. Але цей збіг суто логічний. І навпаки, в сфері культурних форм і традицій, неопротестантизм і навіть псевдохристиянство мають із православ'ям більшу схожість.

Таке виявлення аксіом у контексті загальної згоди з їх первинністю призведе нас до мінімального числа аксіом і аскетичних прийомів кожної із дискутуючих сторін. Це внесе необхідну ясність у суть згод і розбіжностей між диспутантами, значно зменшить їхню конфронтацію.

Цей метод позбавлений антагонізму, оскільки первісно ставить перед учасниками питання не про те, «хто правий?», а розкриває аксіоматичний базис порівнюваних світоглядів, їхній корпус теорій і практик. Саме цього компонента не вистачає у всіх інших методах диспуту, структурно підпорядкованих полеміці.

Таким чином, аналіз методології релігійної дискусії виявив світоглядну основу цього явища. Релігійна дискусія має свій екзистенційний аспект і параметри, врахування яких гранично важливе для правильного вибору її стратегії. Подолання кризи світоглядної дискусії полягає в поділі набору аксіом як фундаменту світогляду і теоретичних конструкцій, що слугують апологією аксіомам світогляду. Диференціація цих компонентів дозволить

застосувати різні методи співвіднесення аксіоматичних основ і теоретичних побудов того чи іншого світогляду.

6.3 Методологічні помилки релігійно-світоглядної дискусії

Помилки, особливо ті, що мають системний характер, можуть бути не менш інформативними, ніж експліцитне кредо того чи іншого світогляду. Аналіз несвідомих стратегічних витрат релігійних дискусій виявляє як більш значущий глибинний пласт свідомості, тим самим девальвуючи загальну значимість зіткнення теоретичних надбудов несхожих світоглядів.

У специфіці релігійної дискусії загальний перелік традиційних методів невеликий. Це, передусім, метод де/легітимізації того чи іншого твердження за ознакою його відповідності або невідповідності авторитетному джерелу (Святе Письмо, духовний авторитет і т. ін.). Наприклад, диспутант запитує прямі директиви або позитивні приклади з Писання про іконопошанування, молитви за померлих, хрещення дітей тощо. Якщо їх немає, то практика чи доктрина оголошується нелегітимною. Недоліком цього методу є повне випадання всіх значущих герменевтичних принципів, а іноді й самого питання про варіативність інтерпретації тексту.

Такий алгоритм верифікації все ще залишається в широкому вжитку в релігійних дискусіях середнього рівня. Назвемо його «довідковий метод» визначення істинності або «метод сліпої відповідності». Він виходить із того, що судження суб'єкта може бути перевірене через співвідношення з набором еталонних тез. Вони є в кожній релігійній традиції і, незалежно від їх початкового положення в системі тез, вони характеризуються догматизмом їх сучасного сприйняття.

Однак, незважаючи на поширеність «довідкового методу» в релігійних дискусіях, він включає в себе ряд епістемологічних проблем. Розглянемо їх на прикладі християнської традиції.

В першу чергу цей метод виявляє епістемологічну лакуну, яку важко ігнорувати в ХХІ ст. Якщо якийсь релігійний експерт (ребе, улем, богослов тощо) верифікує твердження методом його відповідності або невідповідності іншому (авторитетному) твердженню, то навіть після отримання відповіді про не/відповідність залишаємося без розуміння ні відповідної позиції, ні того, чому воно не/відповідає. Тут цілком доречна комп'ютерна аналогія з пошуковими системами інтернету, які, наприклад, знаходять слово «Бог» або «лопата» за однаковим принципом, не розуміючи ні того, що є Бог, ні того, що є лопата. Вони суто механічно шукають відповідності.

Тут також може бути застосована аналогія «китайської кімнати» Дж.Серля: всередині кімнати сидить людина, яка не знає китайських ієрогліфів, але за заданим алгоритмом співвідносить китайські ієрогліфи, подані їй на картках. Але, навіть правильно співвіднівши набір ієрогліфів, вона так і не зрозуміє ні питання, ні відповіді. Тому коли свв. Отці соборів або схоластичне богослов'я користувалися «методом сліпої відповідності», то цей метод розкривав ситуацію епістемологічного обриву в розумінні сутності такої проблеми.

Відповідно, компіляція авторитетних відповідей (цитат Писання і свв. Отців) даремна. Якщо ми не володіємо способом думки, яким мислили шановані Отці, то прирікаємо себе на принципове і нескінченне наведення довідок з усіх питань. Отримана відповідь для того, хто запитує, постає без методу його продукування, тобто ніби з нічого. Кожна відповідь є тільки презентацією істини, істиною в методі.

«Довідковий метод» імпліцитно містить у собі стару чарівно-магічну епістемологію язичницького оракула: святий отець отримує знання згори, тобто посередництвом чуда. Але якщо ми не знаємо, як мислить шановний мислитель, то не можемо стати його однодумцями, тому що не здатні супроводжувати його мислення. Повертаючись до комп'ютерної аналогії, ми

будемо приречені на копіпаст (від англ. copy & paste – «копіювати і вставляти») результатів чужої думки.

Верифікаційне посилання на стародавні собори, «consensus patrum» або тексти не враховує, що така недостойна практика може мати давню церковну прописку. «Традиція, в якій немає істини, – давніша омани», – писав свт. Климент Олександрійський. Передбачається, що практика, яка розпочалася з користі, згодом може змінити свою функцію. В такому випадку просте посилання на її стародавність стає помилковим.

Метод прямого звірення передбачає, що релігійна істина за своєю природою є точною предметною інформацією, тому ще до акту звірення відома експерту цілком вірогідно. Але така посилка зустрічає цілий ряд заперечень апофатичних і гносеологічних властивостей. Та ж християнська традиція стверджує, що в пізнанні Бога ступінь участі суб'єкта гранично великий, адже Бог не «об'єкт» думки, а її напрямок. Тому християнська істина завжди пізнається «ніби у дзеркалі, у загадці» (1 Кор 13,12). Таким чином, у експерта відсутній точний критерій відповідності.

Така проблематичність методу механічної відповідності ставить питання про методологію співвіднесення теорій, адже щоб встановити не/відповідність однієї теорії догматам або ересям ще до того як почати звірення текстів, то потрібно визначитися з теорією методу співвіднесення теорій, – і так до нескінченності, за К.Геделем [325, с. 155].

«Довідковий метод» визначення істинності суджень ґрунтується на тому, що істина Одкровення універсальна, тобто призначена для всіх часів і кожного індивідуума. Це зручний статус релігійного догматичного судження. Але він зустрічає такі заперечення:

а) всі послання мали певне коло адресатів, іноді досить обмежене (аж до «Тимофія», «Тита»).

б) навіть найбанальнішу тезу для всіх, наприклад, «Бог є любов», неминуче буде переломлено персональною інтерпретацією, тобто вона стане

суб'єктивним модифікатором первісного змісту «універсальної» думки. Відповідно, метод наведення авторитетної довідки можливий тільки при повній відповідності характеристик часу, ситуації й адресата, що, в свою чергу, ставить питання про те, яким методом виявляти цю відповідність?

Однією з хитких підстав «довідкового методу» є передумова про тотожність внутрішнього досвіду і форми його словесного визнання (денотату і десигнату). Особливо це стосується аскетичних трактатів та інших свідоцтв про «легальні» форми містицизму. Однак навіть у визначеннях раціональної віри далеко не завжди одні й ті ж словесні формули вбирають у себе одні й ті ж смисли. Наприклад, сьгоднішні християни-п'ятидесятники визнають Нікео-Царгородський «Символ віри», що не заважає їм бути іновірцями у відношенні до ортодоксальних традицій.

Таким чином, стає очевидним, що виголошувати ересь ще не означає бути еретиком, як і проголошення верифікованих словесних формул не означає правовірності. Два носії умовно еретичного переконання можуть відрізнитися тим, то один буде отримувати гіпотетичну шкоду від такої релігійної доктрини, а інший носій може сприймати її зовсім нешкідливо для себе. Як приклад цього, в православній традиції ми знаходимо ряд канонізованих еретиків (преп. Евагрій Понтійський, преп. Ісаак Сирин, прп. Алла Готська й ін.). З іншого боку, в історії Церкви зустрічаємо низку прецедентів, у яких святий визначав іншого святого як еретика. Така системна помилка дезавує здатність «довідкового методу» на істинне судження.

Наведемо кілька найбільш яскравих історичних прикладів роботи цього методу, коли ним користувалися самі святі авторитети, приходячи до висновку про нечестивість та еретичність тих, хто був не менше правовірним і святим.

Наприклад, один із стовпів православ'я свт. Афанасій Великий за своє багатостраждальне життя п'ять разів сидів у православній монастирській

в'язниці. Антіохійський собор 341 р. засудив свт. Афанасія, а IV Вселенський собор цитує правила цього собору як «правила святих отців». Св. Іларій Піктавійський називає собор «Synodus Sanctorum».

Свт. Іоанн Златоуст був засуджений канонічним «Собором під дубом» 403 р. У його засудженні активну участь брали свт. Феоділ Олександрійський, свт. Акакій Веррійський і свт. Єпіфаній Кіпрський. Був присутній і св. диякон Кирило, майбутній святий Олександрійський. Св. Феоділ написав проти Златоуста жорсткий пасквіль, де той представлений як «одержимий нечистими духами, як чума безбожник, Юда і сатана, божевільний тиран, який віддав свою душу дияволу, ворог людства, чий злочини гірші розбійницьких» [165, с. 135]. Блаж. Ієронім переклав його на латинь для Риму. Златоуст був позбавлений влади. Серед 29 висунутих звинувачень були і такі: № 6 – Іоанн назвав святого Єпіфанія базікою і біснуватим; № 20 – Іоанн образив самого святого Акакія та відмовився розмовляти з ним.

Проти свт. Феоділа відкрито писав преп. Ніл Синайський і преп. Ісидор Пелусіот: «Єгипет завжди був ворогом Мойсея, прихильником фараона. Тепер проти святого вчителя висунув цього Феоділа, людину жадібну до дорогоцінних каменів і золота. До нього приєдналися чотири учасники, чотири відступники, як і він, – Акакій, Севір, Антіох і Квірін. І вони його знищили» [168, с. 136]. Пізніше Собор «Східних» 431 р. піддав анафемі свт. Феоділа Олександрійського.

Преп. Ісаак Сирий різко засуджував всіх, хто засуджував Феодора Мопсуетського, тобто отців V Вселенського Собору.

Преп. Максим Сповідник у 662 р. був звинувачений в ересі й підпав анафемі православним собором разом із св. Софронієм, св. Мартином та іншими. Його і двох його учнів Анастасія-ченця і Анастасія-апокрисіарія засудили на тортури через побиття волоними жилами і виривання язика.

Також відрізали праві руки, щоб ті не змогли писати. Потім їх провели по 12 кварталах міста, ганьблячи і б'ючи. Максим помер у вигнанні в тому ж році.

Свт. Андрій Критський разом зі свт. Германом Константинопольським брали участь у монофелітському соборі 712 р., що засудив св. Максима Сповідника на смерть. Вони підписали анафему VI Вселенському Собору.

Свт. Ігнатій Константинопольський був засуджений свт. Фотієм на Двократному Константинопольському соборі 861 р. Через два роки сам свт. Фотій був відлучений на Римському Соборі 863 р., у 867 р. він був позбавлений влади і засланий. Повторно на Соборі 870 р. Фотій був відлучений від Церкви і підданий анафемі. Але в 875 р. його повернув Василій I із заслання і покликав до двору. Після смерті свт. Ігнатія (877 р.) він відновлений у патріаршестві. Однак після смерті Василя I (886 р.) Собором 880 р. Фотій знову був позбавлений влади з волі нового імператора Лева VI, який передав патріарший престол своєму 18-річному брату Стефану. Помер Фотій на засланні в 896 р.

Проти преп. Симеона Нового Богослова в 996 р. виступило офіційне богослов'я патріархату і сам патріарх Сісінній II. Обвинувачем виступив св. Стефан Никомидійський (патріарший синкел). Симеон Новий Богослов був звинувачений в ересі, а в 1005 р. позбавлений ігуменства.

Свт. Григорій Палама був засуджений соборами двічі: 1342 р., а в листопаді 1344 р. його відлучено від Церкви.

Благовірного князя Дмитра Донського відлучив від Церкви свт. Кіпріан митр. Московський і всієї Русі. Преп. Сергій Радонезький це відлучення вельми бадьоро підтримував.

Преп. Максим Грек собором 1525 р. був звинувачений у ересі, відлучений від причастя на 16 років і засланий у Йосифо-Волоцький монастир. У 1531 р. він був вдруге викликаний і засуджений на соборі. Тільки у 1551 р., після неодноразових звернень східних патріархів і митрополита Макарія, Максима Грека перевели на покій в Троїце-Сергіїв

монастир. Помер він у 1556 р., прославлений до лику святих аж через 432 роки – в 1988 р.

Свт. Філіп Московський (Количев) був засуджений постановою православного собору в 1568 р. і засланий в ув'язнення.

Преп. Діонісій Радонезький був звинувачений на Соборі 1618 р. в ересі, відлучений від Церкви, заточений у Новоспаський монастир, де його мали намір убити голодом. Лише втручання 1619 р. єрусалимського Патріарха Феофана IV припинило його ув'язнення. Він був виправданий, відсидівши 2 роки.

Всі ці та інші приклади системного збою «довідкового методу» верифікації суджень знімають значну частину релігійної дискусії як неконструктивну. Як вказувалося в розділі 5.1.4, еталонний зразок думки в релігійному дискурсі перетворюється в сакральну самоцінність, підпорядковує собі й логіку міркування, й саму людину. «Будь-яка цінність, перетворена в ідол, стає брехнею і неправдою. – Писав М.О.Бердяєв. – Дуже цікава в цьому відношенні доля ідеї «ересі», яка стала джерелом найзловіснішого фанатизму, жорстокості, насильства і злоби. У строгому сенсі слова ересю в історії християнства була нездатність вмістити повноту істини, однобічність, порушення духовної та інтелектуальної гармонії. У всіх ересях була якась частка істини, якась вірна ідея, але така, яка затверджується з такою однобічністю і з таким витісненням інших сторін істини, що ставала брехня» [32, с. 161]. За М.О.Бердяєвим, шалена боротьба з ересями є прикладом тієї ж однобічності, як і самі ересі.

Інші методи побудови світоглядної аргументації також мають ряд критичних недоліків, що сильно ускладнюють ведення конструктивної та збагачуючої дискусії.

Схожий із «довідковим методом» спосіб верифікації тез – метод історичної прецедентності. Якщо обговорюваної практики або вчення не було в історичний період, значить вони – помилкові, якщо вони були в історії

Церкви, значить – істинні. Це втягує в обговорення всілякі історичні свідчення, за фактом наявності яких робиться висновок про істинність обговорюваної доктрини або практики. Недолік цього методу в тому, що він не веде до розкриття сутності обговорюваного явища, а обмежується тільки посиланням на історичний авторитет. У гонитві за подібними аргументами історія Церкви знала й неодноразові підробки («Константинів дар», підроблені декреталії, псевдоцитації, псевдоджерела і т. ін.). Докази цього роду представляють опонентів не істинність обговорюваного, а невідворотність його прийняття.

Однією з найбільш виразних методологічних помилок є слідування за методом опонента [348]. При всій привабливості ідеї набуття загального поля за рахунок переходу в поле опонента, цей хід у дискусії не виправдовує себе. Справа в тому, що метод полеміки, народжений у системі мислення опонента, може привести тільки до висновків, закладених в самому методі. Це правило універсальне, тому згода з методом опонента, яким би він не був, є стратегічною поразкою. Наприклад, «коли православний полеміст з метою взяти верх у дискусії з інославною вибирає метод доказів “тільки за Писанням”, то він, навіть виграючи ті чи інші суперечки, своєю згодою з методом ведення дискусії визнає істинним найголовніший глухий кут протестантизму – заперечення Церкви як носія істини» [348]. Іншими словами, дискусія, побудована на методологічній базі опонента, може привести тільки до його ж тез.

Нерідко учасники дискусії покладаються на метод, що бачить своїм завданням заповнення концептуальних положень опонента. Наприклад, у православно-протестантській полеміці визнання протестантами канону Нового Завіту представляється православною стороною неповноцінним без прийняття православної ідеї Церкви і конкретних соборів (Карфагенських 397 і 419 рр., Іппонського 393 р.). А практика послідовних рукоположень неопротестантських пресвітерів представляється неповною без православної

наступності від апостолів. У тому ж руслі оголошується «викраденням» символіка хреста, синодальний переклад і т. д. І навпаки: прийняття православними тези про нормативну значущість Письма визнається протестантськими богословами неповноцінним, без легітимізації кожної практики і вчення рядками Письма.

Цей метод ігнорує іншу природу еквівокальних тез православ'я і його опонентів. Так, богонатхненність Писання в постпротестантизмі є базовою аксіомою, яка не потребує для себе додаткових підстав. І спроба «доповнити» цю доктрину православним обґрунтуванням свідчить про поверхневий аналіз світогляду опонента. Цей же метод застосовується і в зворотному напрямку: православ'я істинне, тільки його потрібно урізати в тих інноваціях, які в ньому виникли. У будь-якому з режимів – заповнювати або відсікати – цей метод позбавляє співрозмовників розуміння того стану справ, при якому доктрина опонента виглядає повноцінно і не потребує редакції.

Починаючи з ранніх апологетів (Арістід Афінський, Іринеї Ліонський та ін.), опоненти обох сторін часто використовують метод підміни парадигм. Традиційно він використовувався проти язичників, іудеїв і гностиків. У ХІХ ст. слов'янофіли (перш за все О.Хом'яков і Ю.Самарін) застосували його в ставленні до католиків і протестантів. Суть його в тому, що теорія, складена в одній системі аксіом (парадигмі), розглядається і спростовується в іншій. Так «папізм» у межах еклезіології «єдності любові» стає «моральним братовбивством» [478, с. 41], а протестантське непоминання померлих – черствістю душі і т.д. Цей метод хороший доти, поки упередження не поступиться розумінню опонента як зразка іншого світогляду.

Як метод спростування широко використовується обома сторонами метод протиставлення цитат. Цей прийом зводиться до зіткнення авторитетних цитат (Біблії, Бхагавад-Гіти, Книги Мормона і т.д.). До цього методу вдаються різні типи релігійної свідомості, але постпротестанти – частіше за інших, оскільки принцип «Писання тлумачить себе» в системі

постпротестантської герменевтики є основним. Цей метод виробляє книгодовідники з обох сторін, як, наприклад, православний «Місіонерський путівник по Біблії» І.В.Смоліна [395] або деякі розділи п'ятитомної монографії Т.Веспетала [69].

Також звертає на себе увагу «логічний анахронізм аргументації *post factum*» [348, гл 1, § 4,1]. Тут важлива різниця між тим, як приймає людина доктрину для себе, і тим, як вона її обґрунтовує назовні. «Ніколи той, хто пізнає, не відкривав істини за допомогою того логічного апарату, яким він намагається переконати інших», – писав М.О.Бердяєв [34, с. 184]. Скажімо, відома цитата 2 Тим. 3,16 у протестантській традиції представляється як підстава прийняття тези про богонатхненність Писання, тоді як акт самого її цитування є анахронізмом, оскільки вже потребує богонатхненності.

Ще однією методологічною помилкою є невідповідність структур переконань опонентів. Теза, що займає важливе положення в межах однієї світоглядної моделі, може займати периферійне місце в іншій моделі. Часто диспутанти фокусуються на обговоренні яскравої, але периферійної різниці їх світоглядів (хрещення мертвих у мормонів, кашрут у вайшнавів, сексуальні практики Ошо, відсутність спадкоємності у неопротестантів і т. ін.). У таких випадках маємо справу не з опорним доктринальним положенням, а з його наслідком або історично додатковою/рудиментарною тезою. Наприклад, для православного ідея реінкарнації представляється фундаментальним положенням світогляду опонента, тоді як для його носія він може не бути принциповим. Тому обговорення і навіть спростування цієї ідеї не дасть жодної користі обом. Щоб розпізнати структуру тез, потрібно, замість пошуку «слабких місць», сумлінно вивчити світогляд і віроповчальну конструкцію опонента. Можна розпочати з того, щоб самі співрозмовники здійснили диференціацію фундаментальних і периферійних положень їхнього світогляду.

У побутових, політичних, юридичних, наукових й ін. типах дискусії сторони мають можливість примусити опонента до згоди, оскільки «правила гри» та їх дотримання забезпечені спільними парадигмальними установками. Але коли в центрі обговорення виявляються самі ці установки, то, як показує досвід, суб'єкти різних світоглядів не знаходять інструментів переконання, зважаючи на відсутність загального доказового поля. Головною установкою сторін має бути подолання антагонізму й суперництва, за законами жанру якого важливе встановлення переможця, а не суть питання.

Саме *протиставлення* полеміки як формату співвіднесення позицій змінює світоглядні позиції сторін у «бойову» модель і, таким чином, ми маємо справу вже не з початковим, а з іншим модусом цих позицій. У цьому модусі вони вносяться в поле дискусії вже відповідно сформульованими, так би мовити, в експортному («таранному») варіанті. Завдання формулювання змінюється з «ось, як я думаю» на «ось, як правильно я думаю», тобто асерторичне судження обтяжується аподиктичністю.

Ця протилежність підштовхує співрозмовників до того, щоб демонструвати «сильні сторони» і нівелювати слабкі місця своїх світоглядних теорій. Протиставленість вносить побоювання бути поглинутим більш широким (синкретичним) світоглядом, що спонукає до очищення світоглядної картини від півтонів і потенційно компромісних результатів дискусії, які можуть сприйматися як фіаско. Жанр опонування, в який потрапляють учасники, підштовхує їх до пошуку більшої контрастності суджень у відмінних аспектах віровчень. У цьому режимі співрозмовники, навіть усвідомлюючи в собі змішання протилежностей віри і відтінків сумніву, структурою полеміки змушуються представляти себе як чистий зразок своєї релігії. Ця полемічна пуризація відбувається не випадково. Вона покликана забезпечити наявність тих компонентів свідомості, яких поза дискусією може не бути зовсім або вони існували в набагато менш визначеному стані. Це призводить до ототожнення конкретного опонента з

теорією його релігійної групи. А оскільки дискусія відбувається в контексті взаємної поінформованості, то часто сторони скаржаться одна одній через вихід поза межі уявлень їх опонентів про ці системи. У той час як саме цей прояв конкретного суб'єкта і є найціннішим у світоглядній дискусії. Та ж полемічна пуризація відбувається з будь-якою моделлю світу: матеріалістичною, агностичною, скептичною та ін. Експлікований назовні світогляд постає нерухомим, застиглим, тоді як він все ж таки змінюється з плином життя індивідуума, що відзначав ще Вільгельм Дільтей, зокрема: «всякому світогляду притаманний свій процес розвитку, в якому прояснюється його зміст» [117, с. 223].

У релігійній дискусії, особливо з представниками НРР (нових релігійних рухів), найбільш частою є стратегічна недооцінка глибинної різниці світоглядів опонентів, а звідси і помилка у виборі жанру дискусії. Давно відзначена релігієзнавцями гнучка динаміка доктринальних положень НРР [244] прирікає будь-яку контраргументацію на марну нескінченність. Кожній зі сторін уявляється, що вони мають справу з оманю в приватному питанні або аспекті, що тут досить надати певну додаткову інформацію або виявити нелогічність побудов опонента. Але в більшості випадків це – методологічна помилка, оскільки за різницею в обговорюваних положеннях найчастіше прихована інша світоглядна парадигма. Нетрадиційна релігійність у більшості своїх форм і проявів породжена іншою аксіоматикою, і дискусія з нею повинна класифікуватися як світоглядна. Такий підхід дозволить більш якісно уніфікувати метод дискусії і значно зменшити обсяг утверджуваних і спростовуваних теорій. Для цього потрібно виходити з того, що опонент відрізняється не набором ідей, які треба спростувати, а самою системою думки, яка робить ці ідеї прийнятними. Тобто ми маємо справу не з класичним зіткненням думок у межах однієї картини світу, а зі світоглядною дискусією.

6.4 Структурний аналіз зміщення дискусії

Вивчення світоглядних дискусій тільки починає свій шлях у працях філософів. Філософські праці з логіки, що подають правила дискусії і всіх її складових [309] [431] [145], мислять диспутантів суворо в межах однієї парадигми, однієї термінології та однієї формальної логіки. Цінні спроби подати системний аналіз процесу дискусії і його специфіки знаходимо в монографіях: О.П.Алексеева (2006) [7], О.С.Кирилюка (2008) [178], Ф.О.Нофала (2016) [282], працях А.А.Казанцевої (2016) [156], В.М.Фіногентова (2013) [441], [444], Б.М.Кедрова [173] та інших. Однак їхній інструментарій недостатній для якісного аналізу тих типів дискусії, в яких маємо справу із зіткненням світоглядних картин і парадигм мислення.

Про актуальність якісної дискусії світоглядів свідчить і значна популярність триваючої і в цьому (2019) році серії передач «Не вірю!» на каналі «Спас-ТВ», в якій беруть участь і відомі церковні діячі та богослови (митр. Іларіон Алфеев, прот. Максим Козлов, Андрій Ткачов, С.Л.Худієв, В.П.Лега та ін.). Як протилежної сторони виступають відомі персони і прихильники наукового і гуманістичного скептицизму (В.Познер, В.Блізнєцов, Є.Сармат, О.Панчін, А.Вассерман та ін.). Деякі з відеороликів їх годинних розмов (наприклад, прот. О.Абрамов vs А.Вассерман) набирають до 400000 переглядів в інтернеті. Але як учасники, так і глядачі, як правило, залишаються незадоволеними ходом і підсумками цих телебаталій, що свідчить про необхідність конструктивної методології світоглядної дискусії. В іншому випадку подібного роду дискусії будуть неминуче зводитися або до ескалації антагонізму, або марних сеансів толерантності.

При зіткненні світоглядів як цілісних конструкцій пошук аргументів неминуче призводить до переходу в квазідоказове поле аргументації, що позбавляє такі дискусії конструктивності.

У класичних середньовічних диспутах учасники дотримувалися правил Аристотеля і схоластів, що регламентували поведінку учасників

«діалектичної бесіди». Відповідно, така дискусія проходила в рамках однієї парадигми. Це дозволяло виявити сторони, яка виграла та яка програла, і в цілому надавало конвенціональний апарат верифікації тез і аргументів. Учасники дебатів виходили з ідеї бездоганних аргументаційних конструкцій і правильних рецепцій. Вже на зорі Нового часу Ф. Бекон у вступі до «Нового Органону» дає нищівну критику формули побудови класичного диспуту, називаючи її «порожньою суперечкою про слова» [64, с. 26]. Механістичність схоластичного уявлення про дискусії цілком виявлена тільки в ХХ столітті, коли електронний комп'ютер виграв у шахи в гросмейстера. Якщо дискусія передбачає тільки виявлення неправильності побудови логічних конструкцій, то з цим завданням краще б впорався алгоритмізований автомат. Людині тут немає місця. Однак, не все в невдалості дискусій пояснюється людським фактором. Існують логічні закономірності, що визначають невідповідність інструментарного апарату дискусії і теми його обговорення.

У тих випадках, коли предметом дискусії є те чи інше фундаментальне положення світогляду, полемізуючі сторони в пошуках шляхів доведення своєї правоти змушені вдаватися до принципово непридатної аргументації. Аргументи, щоб бути переконливими, повинні бути зрозумілі, доказові, валентні, експліковані, верифіковані та фальсифіковані, тобто перебувати в сфері більш очевидних речей, оскільки структурно доказ чого б то не було опирається на пояснення неочевидного через очевидне. Однак перехід на доказовий рівень у світоглядній дискусії є неминучою девальвацією сутності дискусії і підміною її предмета, який не перебуває у полі доказовості. Ця обставина змушує обидві полемізуючі сторони шукати ключ конструктивної дискусії не там, де він загублений (тобто на рівні аксіоматичних положень), а на рівні зрозумілих формалізованих аргументів. Це неминуче тягне за собою класичну помилку в доказі «Ignoratio elenchi», коли аргументацією, з огляду на вказаний зсув, доводиться вже інша теза, ніж та, що починає обговорення [431, с. 315]. З цієї причини множення полемічних творів в області

світоглядної дискусії не призводить не тільки до аристотелівської істини, але і до взаєморозуміння сторін.

Традиційно протиставленість опонуючих теорій забезпечує взаємозумовленість їх верифікації. Уже сам структурний каркас традиційної дискусії містить у собі невірне покликання про взаємообумовлену істинність протилежних позицій. Сторони виходять з ідеї, що доведена помилковість позиції «А» є аргументом (а іноді еквівалентом) правоти позиції «Б». У логічній схемі їх розташовують у контрадикції так, щоб закон виключення третього підтверджував істинність одного через хибність іншого. Однак ця конструкція принципово невірна: «Сьогодні існують системи логіки, які не приймають закон виключеного третього, і тим більше не приймають тезу, що із заперечення будь-якого судження завжди випливає визнання протилежного йому судження» [408, с. 75]. Все світоглядні теорії мають масу прогалин і протиріч як у зіставленні з іншою парадигмою, так і в рамках власної. Це може бути пред'явлено однією стороною так, що інша, можливо, і не в силах буде париувати. Проте «неможливість заперечувати доводить безсилля, але не “істину”» [274, с. 567].

Для наочності, візьмемо на розгляд величезний досвід полемічного протистояння атеїзму і релігії. У той час як за суттю незгоди цих позицій мова йде про Бога як категорію свідомості, а дискусійним питанням виступає «чи є у цієї категорії свідомості референт або Його немає?», дискутуючі сторони переходять на інший, більш експлікований рівень об'єктивації для того, щоб підтвердити тезу, що лежить у принципово іншій площині. Таким чином, всі напрацювання аргументів у формалізованому полі виявляються помилковою підставою доказу: «Існування не визначається процедурами фальсифікації і верифікації, – зауважує Б.С.Динін. – Вони не абсолютні, оскільки наукове знання не зводиться до сукупності протокольних пропозицій» [129, с. 20].

Проте цілий напрямок робіт матеріалістів спрямований на критику віровчення і біблійного тексту (Л.Таксіль, М.Онфре, З.Косідовський, Є.Дулуман, А.Джейкобс, К.Хітченс та ін.). Маючи на меті спростування буття Бога, цей напрямок бачить своє завдання в тому, аби довести, що Біблія і віровчення віруючих містять історичні помилки, фантазії і безглуздість, а також внутрішні протиріччя. Їхні опоненти з числа вчених богословів також входять у запропоновану проблематику священних текстів. Вони пропонують свої апології за тими ж позиціями так, начебто від цього залежало буття/небуття Бога. В результаті, сторона «А» з метою відкидання Бога відкидає теологію й екзегетику. А сторона «Б», в свою чергу, доводить протилежне в тому ж полі, тобто бачить своїм завданням відстояти когерентність віровчення і довести концептуальну неспроможність матеріалізму. У той час як критика доктринальної концепції не є критикою досвіду свідомості, про який ведеться дискусія.

Таким чином, початкова позиція атеїзму (як відкидання існування Бога) змінюється позицією атеології або антитеїзму (обидва терміни позначають відкидання богослов'я). У цій зміненій моделі дискусії теїзм вже стверджує не існування Бога, а власну філософську повноцінність. Адже «фальсифікація однією з форм релігії не є фальсифікацією релігії загалом (існування Бога), як і в науці, фальсифікація однієї фізичної теорії не є фальсифікацією фізики загалом (існування закономірностей у природі)» [129, с. 17]. Зі спростування теології ще не випливає атеїзм. Самі теїсти регулярно і жорстко критикують теологічні побудови один одного, що не руйнує, а тільки зміцнює теїзм як інтелектуальний конструкт. Мусульманські теологи, наприклад, радикально заперечують побудови християнської теології, але з цього заперечення не випливає висновок про відсутність Бога: «антитеїзм як критика і заперечення певної форми теїзму не є достатньою базою для побудови цілісного світогляду. Іншими словами, антитеїзм схильний обмежуватися “руйнівною роботою”: він демонструє суперечності тієї чи

іншої форми теїзму» [441, с. 31]. Ілюстрацією до цих слів проф. В.Фіногентова може слугувати бестселер відомого французького філософа Мішеля Онфре «Трактат атеології» (2005) [287] або відома книга Крістофера Хітченза «Бог не любов: Як релігія все отрує» (рос. пер. 2011 року) [476], які увібрали в себе суму атеологічних аргументів проти світових релігій: «Можна сказати, що сама по собі раціоналістична критика теїзму – справа нескладна, але малоефективна для подолання теїзму» [441, с. 32]. До того ж, віра, як і невіра, не походять від правильності чи неправильності сакрального або богословського тексту. В переважній більшості, людина спочатку приймає Бога, а потім знайомиться зі священними текстами і богословськими трактатами. Отож, тут ми маємо справу з логічним анахронізмом і зміщенням дискусії в іншу сферу.

Наступний приклад зміщення в квазідоказову сферу є обговорення співвідношення віри і науки як аргументу за чи проти буття Бога. В якості аргументу проти релігійного світогляду наводяться приклади протистояння церкви і науки (М.Копернік, Дж. Бруно, Г.Галілей, М.Сервет). На противагу інша сторона, допустивши це ж зміщення дискусії, перераховує факти протистояння науки й атеїзму (А.Лавуазьє, М.Вавилов, генетика 50-х, репресії членів академії наук СРСР тощо). Цей похід за аргументацією в сферу обговорення ролі науки в справі релігії неконструктивний, оскільки тільки дуже маленький відсоток представників обох світоглядів реально пов'язані з полем наукових досліджень. І тільки для них може бути значущим аргумент про негативний вплив ідеології на науку. Більш того, навіть і для них залучення цього роду аргументів є штучним, оскільки репресії проти науки свідомо не можуть дати відповіді про онтологію феноменів релігії та атеїзму. Таким чином, обґрунтування однієї з позицій у питанні про науку і релігію не може бути обґрунтуванням не//буття Бога.

Те саме можна сказати і до залучення теорії еволюції в дискусійне поле про реальність Бога як референта відповідної категорії думки. Сторона «А»

звинувачує опонентів в обскурантизмі. Сторона «Б» доводить несуперечність ідеї еволюції або її відповідність вірі (А.Кураєв, П. Тейяр де Шарден, Ф.Добжанський, теїстичний еволюціонізм тощо). У цьому полі еволюціонізм представлений в якості вирішення питання про віру. Але переважна більшість як матеріалістів, так і віруючих, не прочитали жодного наукового дослідження про еволюційні теорії. Таким чином, залучення цього роду аргументів також є штучним прийомом.

Не рідше в релігійно-матеріалістичній дискусії залучається загальноствердна версія аргументу *ad hominem*, що зводиться до гуманістичних осудів аморальності духівництва, лицемірства ченців тощо. У відповідь звучать аргументи того ж характеру, але в позитивному векторі: про християнських святих, місії милосердя і відсутності підстав моралі в рамках матеріалізму. Обидві сторони в цього роді аргументації виходять із посилу тотожності моралі і буття Бога, з яким би вони не погодилися, якби вона була представлена в чистому вигляді.

Останнім квазідоказовим полем, яким зручно проілюструвати загальну тенденцію до зміщення із сутності дискусії в інше поле, є обговорення історичних подій. Сторона «А» представляє як негативний аргумент такі релігійні прецеденти як інквізиція, хрестові походи, Варфоломіївська ніч тощо. Відповідь у тому ж полі сторони «Б» представлено одіозними історичними постатями матеріалістів: Мао, Сталіна, Муссоліні, Піночета, Леніна та ін. Тут, як і в попередніх прикладах, застосовується штучний полемічний конструкт. Історичні факти залучаються обома сторонами лише як ілюстратив вже займаної позиції. Такого роду аргументація, побудована на логічному анахронізмі, не виявляє істоти розбіжності і, тим більше, не може визначати наявності або відсутності Бога, що є заявленим предметом дискусії.

Та ж структура світоглядної дискусії проявляється і в іншій світоглядній дискусії, але вже в середині християнства. Це багатовікове протистояння

православ'я і протестантизму. Будучи розділеними парадигмально силою часу кодифікації традицій (IV і XVI століття), полемізуючі сторони переходять у квазідоказові поля за тими ж схемами зміщення світоглядної дискусії. Це сфери логічності віроповчальних доктрин і протиставлення цитат Писання, в якому обидві сторони однаково знаходять підтвердження своїх позицій. Тут виявляється, що аргументація «від Тексту» наперед вторинна і не може привести учасників діалогу до причини їхньої світоглядної розбіжності, що міститься глибше герменевтичного апарату священних текстів. У ситуації православно-протестантської полеміки конструктивним є співвіднесення фундаментальних положень про матерії. Тут сторони виявляють справжню основу парадигмальних відмінностей. Решта типів переконань принципово несуттєві.

У світоглядних дискусіях також нерідкі апеляції до історії як тип аргументації. Але, як було показано вище, представляючись як аргумент, факти історії несуть на собі тільки ілюстративну функцію вже сформованих світоглядних позицій, а не саму причину їх акцентування.

Таким чином, як було показано на прикладах наведених вище, в процесі обговорення аксіоматичних тем, як правило, з'являється квазідоказове поле. Воно породжується як компенсаторний продукт неможливості застосування полемічного характеру обговорення аксіоматичних (парадигмальних) положень світогляду. Його необхідність диктується вимушеним переходом із центральної теми дискусії в периферійні поля заради можливості сформулювати переконливі докази. Однак, вони, з огляду на те, що не пов'язані з предметом дискусії за сутністю, є квазідоказами. Вони доказові щодо інших тез, але не першої. Збільшення їх маси і складності не може бути зараховано до теми дискусії і тільки перешкоджає її розгляду. Аргументація, побудована з допущенням *Ignoratio elenchi*, є фактично квазіаргументацією.

Близькі приклади до цих видів квазіаргументації виявляв британський філософ Стівен Тулмін. Для аналізу висловлювань він використовував

поняття аргументаційних полів. Він проводив розрізнення між «поле-залежними» аспектами аргументації і «поле-інваріантними» (однаковими для всіх полів аргументації). Основний недолік абсолютизму в твердженнях, на думку С.Тулміна, полягає в тому, що такого роду твердження не враховують «поле-залежність» аргументації. З іншого боку, існує небезпека переоцінки важливості «поле-залежного» аспекту аргументації і впадання в релятивізм. Втім, модель аргументації, яку пропонував сам С.Тулмін, ефективна тільки в рамках дискусії в одній парадигмі. У своїй останній книзі «Повернення до основ» (2001) він у критиці раціоналізму як непорушної установки пом'якшує становище інваріантного в структурах раціональної аргументації.

Взаємна критика світоглядних побудов часто апелює до суперечності чи несуперечності картини світу, де остання виступає як гідність, а перше – як недолік світогляду. Отож, сама несуперечливість уявлень використовується як аргумент на користь того чи іншого світогляду. Але докази того, що щонебудь *можливе* не доводять того, що це *є*. Наприклад, стовідсоткова можливість того, що цей текст міг бути написаний на другому поверсі багатоповерхового будинку, не може бути доказом того, що так воно і було.

Та ж апеляція і вимога фігурують у зіставленні світоглядів у відношенні до *пояснюваності* світу і його феноменів. Однак задовільність пояснення світу для носія того чи іншого світогляду не означає його відповідності буттю, оскільки пояснюваність світу опирається не на його відповідність об'єктивній реальності, а на три параметри, пов'язані з суб'єктивністю. Окреслимо коротко їх.

1) Рівень інтелекту. При цьому важливо зауважити, що чим нижчий IQ, тим вища пояснюваність світу, скажімо: дітям легше «пояснити» рух місяця, ніж вченим.

2) Мета пояснення: чим вужче завдання, для якого пояснюється той чи інший феномен (або весь світ), тим він більш пояснюваний. Наприклад, для того, щоб розрахувати вантажопідйомність пасажирського ліфта, в поняття

«5 людей» немає необхідності включати світогляд або статево приналежність «людини»; якщо пояснення снігопаду необхідне тільки для того, щоб спрогнозувати сезон його появи, то кількість моделей пояснення збільшується за рахунок вузькості мети пояснення.

3) Закритість системи: кожна світоглядна система дає цілком задовільні пояснення світу і всіх його подій тільки всередині самої себе. Для зовнішніх це пояснення, як правило, вже не є задовільним. Американський філософ і логік Г.Т.Гуднайт підкреслює цей аспект побудови аргументації, коли вірні в одній групі або системі думки аргументовані судження виявляються непереконливими або помилковими в іншій спільноті або парадигмі. Він визначив це як «сфери аргументації» [554, р. 215].

З цієї причини цей показник, як і когерентність, не може використовуватися в якості аргументу, що підтверджує або спростовує під час дискусії, що зачіпає парадигмальну аксіологію або онтологію.

Наведений вище аналіз побудови аргументації дозволяє нам зробити висновок, що специфіка світоглядного типу дискусії полягає у принциповій неексплікованості світоглядних аксіом на рівні аргументації. Це не дозволяє сторонам перейти на цілком експліковану мову доказової аргументації, оскільки суттю світоглядної розбіжності є різниця парадигм. З цієї причини спроби вибудувати правильну дискусію при різниці світоглядних установок не приводять до позитивного результату. Відповідно, стратегія світоглядної дискусії повинна полягати у виявленні й співвіднесенні світоглядних аксіом у їх немодифікованому апологією вигляді.

6.5 Маніфестація свідомості як шлях подолання антагонізму

Як було показано вище (розділ 6.4), структура світоглядної дискусії не передбачає валентного виробництва формальних доказів, оскільки її предмет не перебуває в полі традиційних типів аргументації. Тому для найбільш продуктивного методу діалогу світоглядів у постметафізичному дискурсі

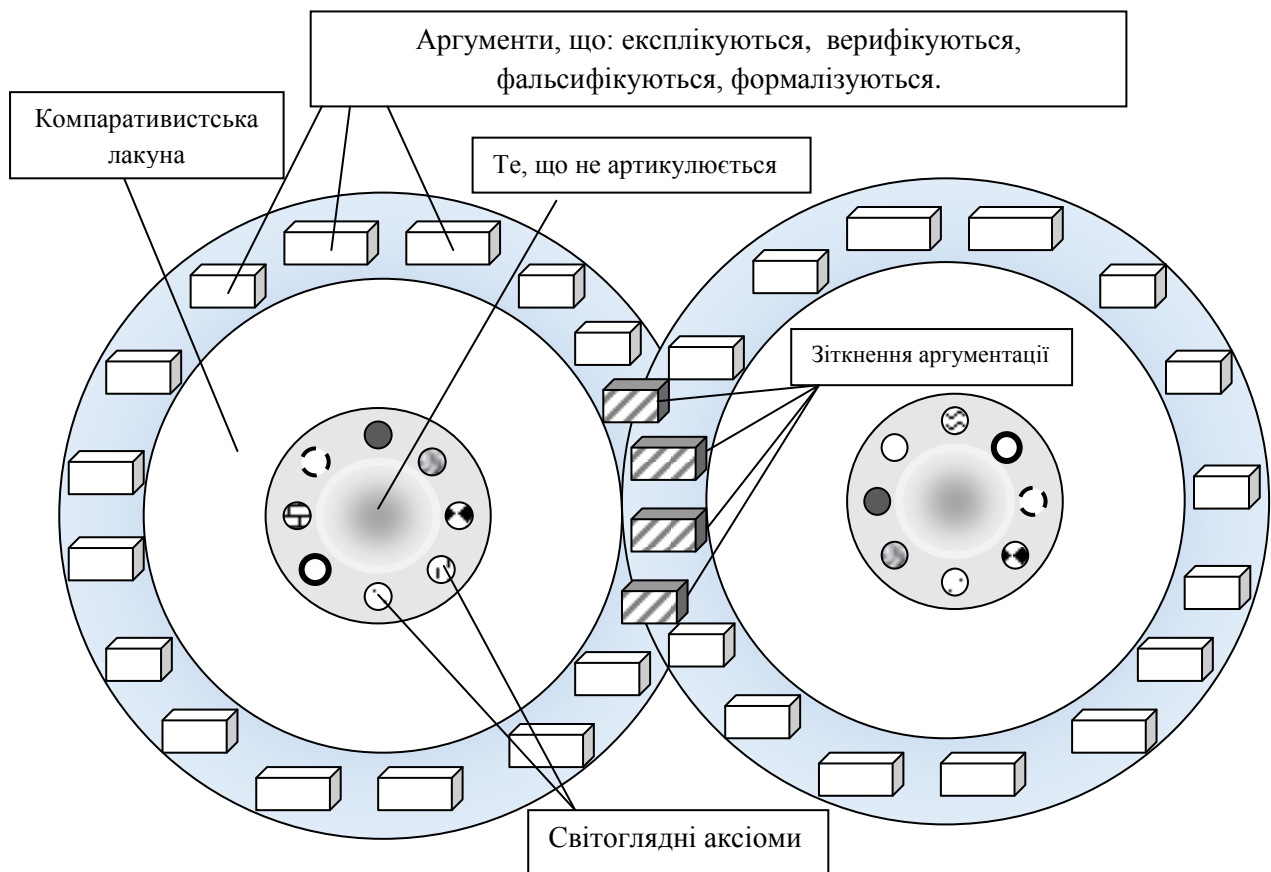
необхідна така якість співвіднесення парадигм, при якій виявлені формально непримиренні розбіжності виявляли б також і загальне в підставах світоглядних теорій. Головною умовою такого співвіднесення парадигмальних положень повинна бути незахищеність проголошуваних аксіом, тобто їх неспотвореність аргументацією й апологетичним модусом.

Дослідження форм і стратегій світоглядного діалогу або дискусії приводить нас до того, що співвіднесення парадигмальних аксіом може мислитися тільки як звільнена від аргументації маніфестація власної свідомості. В тій чи іншій формі це вже присутнє як найбільш глибока інтенція будь-якої розмови про ключові положення світогляду. Маніфестація свідомості є за своєю природою свідченням досвіду, а не теоретичним твердженням. Її мета – бути зрозумілою співрозмовником, а не примушування його до згоди. У маніфестації співрозмовники пізнають глибинне «Я» один одного або, принаймні, те, про що В.Дільтей писав як про «об'єктивацію життя» – її вербальне вираження, впізнаване в переживанні «категорії життя». О.М.П'ятигорський так описував маніфестацію свідомості: «В обсерваційній філософії маніфестація – не дія і не процес. Швидше, вона може мислитися – але тільки, коли мова йде про об'єкти мислення або змісти свідомості, якими й обмежується сфера вживання цього терміну – як стан або, точніше, як найбільш загальне поняття, в термінах якого можливий опис свідомості» [326, с. 140].

В цьому випадку довіра свідченню є необхідною умовою діалогу світоглядів. Тут проходить межа аргументації як інструменту дискусії і починається самосвідоцтво ціннісного змісту свідомості. Наприклад, найбільш коротке формулювання змісту теїстичної свідомості: прилучення до Бога можливе та дійсне [70]. Ми можемо ставити під сумнів точність словесних виразів співрозмовника, але не сам зміст свідоцтва, оскільки найважливішою методологічною обставиною тут є те, що якщо сторони не

висловлять довіри тезам маніфестації іншої свідомості, то вони не вийдуть із кола власних аксіом.

У структурі класичної світоглядної дискусії аргументація захищає аксіоми кожної зі сторін, що виступає актуальною перешкодою їх артикуляції. Фундаментальна теза того чи іншого світогляду найчастіше залишається невиявленою. У структурі класичної дискусії вона прикрита щільним оплотом доведень і аргументів. Порівняння, власне, глибинних світоглядних тез не може бути виконаним через утворюється кожен раз лауну між базисними тезами дискусії, яка постійно виникає. Її заповнює



зіткнення аргументів.

Рисунок 2 – Зіткнення доказових полів у світоглядній дискусії

В межах світоглядної дискусії, що розуміється як маніфестація свідомості, свідченням опонента необхідна довіра тією мірою достовірності, яку він сам стверджує, тому що інструментами іншої парадигми її

принципово перевірити неможливо. У цьому методологічному кроці міститься подолання необхідності пошуку третейського поля аргументації сторін або загального поля аксіом. У цьому ж є і максимально можливе подолання компаративістської лакуни в співвіднесенні світоглядів або світоглядній дискусії.

Постає запитання, як можливе запропоноване співвідношення парадигм? Окремі епістемологічні моделі, наприклад Т.Куна, Е.Сепіра, Б.Уорфа, К.Айдукевича, У.Куайна й ін. не допускають такої можливості. Як можлива маніфестація свідомості, якщо вона неминуче відбувається мовою іншої парадигми? Як при вивченні рідної мови людина спостерігає за співвідношенням слів і дій, так і проникнення в інший світогляд має здійснюватися за методом співвіднесення пар слово-дія і слово-емоція. Тоді, наприклад, конотивний придих у слові «людяність» або «милосердя» вкаже не на аналог слова, а аналог слова-стану або слова-дії. У православ'ї до поняття «людяність» найближче «благодатність», оскільки людське має дещо низьку конотацію, а «благодатність», що належить людині, є високим у ній, як і «людяність» в іншому тезаурусі.

Наприклад, в арабських племен, як відзначають історики релігії, в епоху, що безпосередньо попередувала виникненню ісламу, була відсутня релігія в звичному сенсі слова: «Боги і божественні справи їх займали дуже мало, і до питань культу вони ставилися з повною зневагою. Однак до свого роду вони відчували щось на кшталт релігійного благоговіння, і життя співродича вони шанували священним і недоторканим» [142, с. 559]. Така інваріантність понять «рід», «Бог», «священне» простежується і в історії культури.

Відомі приклади зрощення віросповідання та етнічної ідентифікації, навіть якщо в ролі виступає не племінна і місцева, а світова релігія. А.Х.Біжанов, А.Н.Нісанбаєв звертають увагу на те, що в будь-якій культурі, що формує самосвідомість особистості, незалежно від ступеня її розвитку, є рівень не утилітарно-прагматичного сприйняття світу. Він може мати безліч

позначень, але функціонально він є «інстанцією критичної саморефлексії й експертизи власної відповідності певним духовним критеріям... За цим метакритерієм слід визнати буттєво-онтологічний, безвідносний статус, якість реальності граничних підстав, які не виводяться з нижчих ярусів буття і мають власну нередуковану логіку» [39, с.9].

Окрім того, виходячи з інших епістемологічних моделей (наприклад, А.Пуанкаре), неповне порівняння парадигм постає можливим, для чого потрібно актуалізувати важливий фактор, на який було вказано в попередніх розділах дисертації: структура мислення людини ніколи цілком не відповідає її світоглядній теорії, яка її інтерпретує. Препаруючи світоглядні позиції, можемо побачити, що людина, яка ідентифікує себе як релігійно віруюча, часто поділяє цілком матеріалістичні позиції світогляду. З цієї причини низка її розумових операцій може відбуватися за алгоритмом невіруючого, тобто імпліцитно виходячи з практичної відсутності Бога. А «невіруючий», як правило, виявляє в своєму світоглядному базисі метафізичні поняття і квазірелігійні цінності. Тому, коли він мислить про обов'язок, любов, честь тощо, то видається можливим класифікувати його судження як таке, що вибудоване в контексті існування Бога (в ключі кантівського «als ob»). Те ж можна сказати і про практичну спільність інших світоглядних конструкцій. Це дає співвіднесенню парадигм конструктивне значення. Сторона «А» частково пізнає в собі сторону «Б» і навпаки. Наприклад, релігійний світогляд виявляє в собі матеріалістичні (або навіть антирелігійні) практичні положення. А невіруючий пізнає в собі важливі предикати віруючого, християнин – мусульманина, баптист – православного і т.д.

Отже, репрезентована структура світоглядної дискусії заново ставить учасників у ситуацію самоідентифікації. Це плідно навіть тоді, коли після артикуляції власної і розуміння чужої свідомості обоє знову обирають свою колишню світоглядну ідентифікацію. Тільки в цьому випадку відбувається

збагачення і зближення різних типів свідомості, а не тільки полемічного апарату богословських і філософських шкіл.

Якщо повернутися до опозиції теїзм-атеїзм, то тут сполучним полем виявиться квазірелігійність. Як пише, наприклад, у своїх останніх двох книгах Ю.Н.Харарі [470], [469], створення змінюваного каскаду міфологем про світ неминуче для параметрів людського світосприйняття. Зміна метанаративу змінює тільки форми представлень, які за своєю функціональною роллю в світогляді людини залишаються міфоутворюючими ідеологемами. Особливо це виявляється в крайніх положеннях світоглядів: «Будь-який радикальний атеїзм, як демонструє історія ХХ ст., набуває рис релігійного світогляду, а будь-яка поглиблена теологія вбирає в себе риси скептицизму й агностицизму, тобто підриває можливість осягнення свого предмету, а часом навіть заперечує його існування» [511, с . 12]. Релігійність, сприйнята як ідеологема, визначає якість свого заперечення на тому ж рівні. В аналізі атеїстичного світогляду С.М.Булгаков підкреслював, що ідеологічний атеїзм «зберігає риси наївної релігійної віри, тільки навиворіт, і це не змінюється внаслідок того, що він приймає войовничі, догматичні, наукоподібні форми» [60].

Взаємне впізнавання світоглядних систем у їх протилежності одного порядку можливе тільки поза полемічним дискурсом. Протиставленість тільки підсилює контрастність дискусійних тез. Дискурс маніфестації здатний розкрити єдність саме в тій позиції, в якій мислилась основна відмінність. Наприклад, М.Н.Епштейн класифікує атеїзм як гіперболізовану частину християнської теології: історичний «атеїзм, – на його думку, – був найбільш крайнім і грубим виразом вкоріненості в східному християнстві апофатизму, запереченням не тільки можливості пізнати Бога, але і Його власного існування» [511, с. 34].

Отже, такий шлях подолання антагонізму не тільки між теїзмом і атеїзмом, а й іншими уявленнями про буття, представленими один одному поза завданням аподиктичності.

6.6 Співвіднесення світоглядів у контексті культурного коду

Культурному коду как матричной основе моделей реальности и общем ключе к пониманию индивидов посвящается всё больше исследований и научных публикаций. Описание мировоззрения как модели реальности едва ли было бы полноценным без его анализа как социального конструкта, а также соотнесения мировоззрений в поле социального конструктивизма.

Культурний код як компонент світогляду вивчається сучасною соціологією, філософією і філологією. Вивчення культурного коду має низку наукових підходів: аналіз лінгвістичного і лексикограматичного поля [177], [192] виділення релігійного аспекту коду [19], дослідження коду як «мовної репрезентації світу», «мовного проміжного світу» [426], аналіз як національно-культурного концепту [435] та ін. [126], [2].

М.Фуко в якості вихідного принципу вимірювання світогляду брав код культури як формацію мови: «Основоположні коди будь-якої культури, що керують мовою, – писав він, – визначають для кожної людини емпіричні порядки, з якими вона матиме справу і в яких вона орієнтуватиметься» [457, с. 62]. «Коди – це певна несуча конструкція, яка дозволяє всій “споруді культури” конкретного етносу зберігати міцність протягом тривалого періоду часу», – резюмують своє визначення Г.О.Аванесова та І.О.Купцова [2, с. 36].

Визначення поняття «культурний код» саме спирається на примат системи над спонтанністю комунікативної природи людини. Тому характер дефініцій культурного коду є, свого роду, способом позначити код як смисловий носій, «смисловий фокус» [2, с. 31], відстежуючи або модифікуючи який, ми отримуємо доступ до більш повного розуміння

світогляду індивідуума. Наприклад, В.В.Красних визначає його так: «Код культури – це макросистема характеристик об'єктів картини світу, об'єднаних загальною категоріальною властивістю; ця певна понятійна сітка, використовуючи яку носій мови категоризує, структурує й оцінює навколишній і свій внутрішній світи» [192, с. 232]. «Під терміном код ми розуміємо систему знаків і набір правил, використовуваних для шифрування, дешифрування, зберігання й передачі інформації. За допомогою культурного коду можна осягати світ, мову народу», – вважають Ф.Г.Фаткулліна і Чжан Мянью [435, с. 107].

Т.М.Дрідзе [126] виходить із того, що соціальні знаки мають ментальний вимір, вони комунікативні за своєю природою і функціями. Вона обґрунтовує ідею гри одиницями коду, комбінуючи їх в різноманітні зв'язки, утворюючи, таким чином, нову смисловою інформацію. За Т.М.Дрідзе, так можливе формування смислових і світоглядних кодів більш вищого порядку.

Американський дослідник Клотер Рапай у монографії «Культурний код» дав психоаналітичний аналіз цієї смислової одиниці: «Культурний код – це культурне несвідоме. Він визначає набір образів, які пов'язані з будь-яким поняттям у нашій свідомості. Це не те, що ми говоримо або чітко усвідомлюємо, а те, що приховано навіть від нашого власного розуміння, але проявляється в наших вчинках. Смысл образів у різних культурах не збігається» [329, с. 64].

Французький соціолог і етнолог П.Бурдьє [62] розробив нове поняття, що зв'язує соціальну практику й індивідуальне світоспоглядання людей. Він назвав його «габітус». Культурний код як «габітус» вже не одиниця, а гнучка, динамічна система когнітивних мотивацій. У габітус укладені всі взаємопов'язані установки дії і принципи осмислення світу. Габітуси, за П.Бурдьє, акумулюють колективний та індивідуальний досвід в одній кодовій інформаційній системі. З тих же системних позицій до опису культурного коду підходить і Т.Ц.Красікова: «Культурний код це не набір

ряду стереотипів (образів), що визначають окремі поняття – це ціла система численних явищ, знаків, символів, норм, текстів, ритуалів» [190, с. 93]. Нарешті, білоруський академік Є.М.Бабосов [19] відстежує релігійну складову культурного коду, яку основна маса дослідників не виділяє окремо.

Культурний код як «інтеграційна система втілених символів основоположних цінностей» [19, с. 175] увібрав у себе загальні патерни, страхи і цілеспрямованість представників світоглядів із полярним позиціонуванням. Це важливо в нашому дослідженні. Те, що становить тотожність культурного коду в ідеологічно різних світоглядах, найзручніше продемонструвати на прикладі зіткнення позицій матеріалізму й теїзму. За всієї полярності їх тез, можемо простежити психологічну тотожність їх аргументації.

Як би не силкувалися мислителі сучасності поглянути на світ об'єктивно, але всі типи світоглядів (атеїсти, теїсти, агностики тощо) – діти свого часу і культури. На відміну від деяких інших епох і культур, розвиток точних і гуманітарних наук розвинув і посилив загальне побоювання – впасти в ілюзію, прожити життя, вибудовуючи його у відповідність із тим, чого немає. Страх ілюзії – основний страх, загальний для типових представників сучасних світоглядів. Про це говорять майже всі популярні твори філософії і когнітивістики XXI ст. Ален Бадью у своїй книзі «Вік» [21, с. 6] головною рисою XX ст. називав «пристрасть до Реального». Звідси він виводить утопічні ідеології цієї епохи з їх тотальним терором, що завжди релігійно сприймаються, наскільки б атеїстичними їх твердження не були. Саме ця пристрасть і протиставляє й в XXI ст. строгих матеріалістів і теїстів: обидві точки відліку боятися втратити Реальність – саме з великої літери – як щось більше, ніж матерія повсякденності, її емоційний фон і т. ін.

Кожен світогляд формує ядро звинувачення проти своїх опонентів на основі підозри в одному і тому ж – вигадування понять, множення світів, довіра ілюзіям світу цього й свідомості, яка його віднаходить.

Наприклад, з точки зору теїстичних мислителів, атеїзм неприпустимо романтизує світ, представляє його то моральним, то цілеспрямованим, то ієрархізованим, чого немає насправді з точки зору еволюційної біології або космології. Проблема матеріалізму, на погляд теїстів, полягає у його відмові бачити всю повноту безглуздості реальності, тобто світ таким, який він є.

Наприклад, у тексті статті С.Моїсеєнка читач дізнається, що атеїзм є «світоглядом, заснованим на принципах рівності, справедливості, людяності відносин між людьми, перейнятим любов'ю до людей», і що «основою гуманістичної моралі є внутрішня досконалість і вдосконалення людини» [263]. Догматизація моралі, вдосконалення та принциповості виглядає пересічним метафізичним твердженням. А з необхідним урахуванням даних точних наук, які у нас є на сьогоднішній день та які позбавляють сенсу, ці постулати втрачають будь-яку імперативність.

Колись Карл Маркс поставив правильне завдання – відмова від ілюзій як природного опіуму, що виділяється свідомістю: «Вимога відмови від ілюзій про своє становище є вимогою відмови від такого становища, яке потребує ілюзій» [243, с. 126]. Настільки ж благородна, як і наївна мета К.Маркса залишилася нереалізованою. Навіть матеріалізм, з цієї точки зору, незмінно породжує положення, які потребують ілюзій. Передусім, це ілюзії існування об'єктивних моральних суджень, які водночас заперечуються науковим знанням. Щоб уникнути метафізики, потрібно погодитися, що на рівні психології задоволення і страх (фізичний і соціальний) є достатніми підставами моральних табу і приписів.

Переконливого обґрунтуванню аналізованої обставини присвячені багато вчених книг [452], [169]; [202]; [242]; [281]; [540]; [587]. Однак у повсякденній практиці поняття «мені приємно» і «я боюсь» охоче замінюються на соціальні фікції: «честь», «любов», «обов'язок», «зрада», «гідність», «цінність», «краса» і т. ін. Це і є самоафікуванням ілюзій свідомості не тільки в контексті соціальності, а й індивідуальної інтродекції.

Представники релігійних світоглядів упереджені, що ймовірність наближення до істини у такої моделі навіть нижча релігійної, оскільки в повсякденній свідомості в ній залишається не тільки неподоланою, але і непоміченою та сама тенденція до множення світів, звинуваченням в якій обмінюються полемізуючі сторони.

Отже, матеріалістичному світогляду, при всій строгості його фізикалістського принципу, так і не вдалося вийти з-під чарівності власної метафізичної міфології протиставлення «добра» і «зла», «благородного» й «низького» та навіть «істівного» і «неістівного».

Ще один культурний код, який слугує взаємним звинуваченням – соціальний страх. Християни бояться анафеми (відлучення) від християнства. Матеріалісти бояться соціального відчуження, тобто вигнання з соціальних зв'язків, самотності. Цей страх багато в чому породив екзистенціалізм як філософський напрямок та індустрію екзистенціальної психотерапії.

Існує вітальна і некрофільна орієнтація у вимірі людини, її особистості і т. ін. Вони однаково обґрунтовані й аксіоматичні. Одну з них людина обирає майже несвідомо, тому що це етичний екзистенціальний вибір світоглядного примату життя або смерті. Некрофільна орієнтація виходить із того, що в самій глибині всіх процесів міститься щось мертво. Електрону і кварку, що містяться в механізмі нашого мислення, байдуже, про що ми мислимо і чи мислимо загалом. У мікроскопічній глибині всіх людських почуттів і переживань – все ті ж мертві матерії. Отже, живе є ілюзією мертвого. І навпаки, у вітальній орієнтації виміру людини все, що усвідомлюється, є механікою та мертвістю в порівнянні з реальною Життям у Бозі. Її проповідниками стали віруючі й невіруючі філософи життя (Ф.Ніцше, В.Дільтей, М.Шелер, А.Бергсон).

Підстави дотримання норм моралі завжди є і підставою їх порушення. Якщо людина на найглибших рівнях керується страхом, що створює норми

благочестя, то він же може стане мотиватором їх порушення. Отож, страх залишається непереборним фактором загального культурного коду.

Наприклад, підставою любові в світі біології є страх смерті, який рефлексивно тягне до розмноження, заохочуючи останнє афектом любовного почуття. Сам цей страх теж інстинктивний, але в світлі усвідомленості він виступає як підстава побудови соціального життя.

Скажімо, підставою дотримання соціальних норм є прямий або непрямий страх перед соціумом. Порушення цих норм також буде ґрунтуватися на страху як його подоланні або пригніченості ним. У першому випадку такий тип особистості ідентифікується як бунтар, в другому, – як пристосуванець.

У християнстві знаходимо інший підхід. Один з апостолів говорить: «Страхи немає в любові, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку. Хто ж боїться, той не досконалий у любові» (1 Ів. 4, 18). Французькі просвітителі XVIII ст. і німецька класична філософія засуджувала страх як мотив моралі й благочестя. Але на відміну від психологізму просвітителів, кажучи про любов як засіб подолання страху, християнин апелює до того, що вважає реальним, – до Бога, тобто в його дискурсі за феноменом любові мислиться онтологія. Матеріалісти ж, говорячи про «принципи рівності», «любові» й «справедливості», змушені приховувати біологію цих понять. У точних науках, наприклад хімії та біології, їх онтологічна перевага неможлива. Отже, на умовах атеїзму психологічний афект величі моральних принципів є корисним або некорисним самообманом. На думку філософів і психологів екзистенціалістів, велика частина людства, уникаючи усвідомлення цього, уникає й усвідомлення свого втікання: «постійне двозначне відвертання від Ніщо» [466, с. 253].

Християнин може назвати мораль еволюційним модусом розмноження. Не без впливу ідей Ніцше, християнство XX ст. в цілому розриває поняття

Бога і моралі. Християни перестають потребувати теорій, що вивищують моральність, тому що підставою вчинків їм слугує не пов'язаний із мораллю феномен – досвід Бога. Тут важливо врахувати, що навіть якщо досвід Бога хибний, то це не може виступати доказом істинності інших світоглядів. Як ілюзорність матеріалістичного світосприйняття доводить буття Бога, так і ілюзорність релігійного досвіду не робить матеріалізм реалістичним світоглядом. Він також примножує світи, докладаючи до фізичного світу світ ідеологічних категорій як гносеологічний афект. Це можна проілюструвати прикладом нашого спільного догмату про цінності самовдосконалення особистості, який у межах матеріалізму зустрічає дві неминучі ілюзії: 1) сам примат вдосконалення над особистим задоволенням, що нізвідки не впливає, є інші задоволення, крім самовдосконалення; 2) звуження поняття вдосконалення, наприклад, не розглядається кримінальне вдосконалення, вдосконалення в переговорах із совістю і т. ін. Чи буде досконалішим вміло покинути місце ДТП, ніж «чесно» сісти у в'язницю?; чи не буде досконалішим вміло користуватися корупційними схемами? і т.д.

Моральний культурний код виявляється не в тому чи іншому приписі, а в тому, що моралізм й імморалізм однаково неприйнятні обома сторонами дискусії. Тому побоювання впасти в те чи інше крайнє положення породжують другу симетричну критику один одного. Коли теїсти вказують, що в межах матеріалізму мораль повисає в невагомості, то імпліцитно Бог розуміється як підпора моралі. Але мораль не є релігійним феноменом загалом та існує на еволюційних засадах розмноження. Підстави моралі неморальні, як писав Ф.Ніцше. З цієї причини теїсту немає потреби наївно вірити в те, що красти недобре, принижувати слабких не можна тощо. Відомо, що красти буває вигідно, а вбивати і гвалтувати може бути не менш приємним, ніж рятувати світ. Це справа смаку і безпеки.

За обопільним упередженням сторони звеличують «моральні» вчинки над «неморальними», вводять міфічну градацію етично високого і низького.

«Ви говорите, що мораль співчуття вище моралі стоїцизму? Доведіть це! Але зауважте, що моральні поняття “вище” і “нижче” не можна міряти моральним аршином, оскільки немає абсолютної моралі. Отже, беріть масштаб який-небудь інший!», – дає пораду полемістам Ф.Ніцше [275, с. 177].

У результаті пошуку аксіологічних основ і теїзм, і матеріалізм частково нівелюють дискурс еволюційної біології й сучасної нейронауки як світоглядний. Обидва положення фіксуються, але соціальна відмінність «правильного» і «неправильного» не зливаються з науковою онтологією. Як бачимо, критика атеїзму теїзмом у точності повторює критику атеїзмом теїзму. Ми – діти свого коду, що розділяють як загальні страхи, так й ідолопоклонський культ «Реального».

Тут допомогла б самоіронія, яка, за словами В.О.Пігулевського, мала б «характер якогось провокаційного жесту щодо сформованого способу життя і стилю мислення людей» [300]. Але нейробіологічний атеїзм серйозний, напружений, а тому його експліковане зіткнення з іншими світобаченнями, як правило, буває болючим для обох сторін.

Недолік здатності самоіронії виявляється у звуженні спектру аналізу світу і людини, банальної нездатності прийняти дані сучасної науки. Звідси книги і статті матеріалістів від просвітителів XVIII століття і до цього дня наповнені моральним обуренням поряд із запереченням основ моралі, закликами прийняти правильну точку зору і запереченням свободи волі. Популярні книги з нейрофізіології і нейробіології XXI ст. бентежать своїх читачів тим, що у тих, насправді, немає свобідної волі читати те, що вони читають і не/погоджуватися з тим, з чим вони не/погоджуються.

Як було показано в підрозділі 2.3, кожний із напрямків осмислення світу має достатні підстави для спростування в самому собі. Проте всім бракує самоіронії як важливого елемента залученості в сміхову культуру.

Сміхова культура, крім вивільнення з буденності й тиску культурних установок, це ще й культура девальвації того, над чим сміється або іронізує

людина. Від обрядово-видовищної карнавальної форми до саркастичного натяку пролягає знецінюючий сміх, сарказм та іронія людини над собою. Тому в культурі сміху є відоме табу: не можна висміювати сакральне. Таким табуйованим ідолом виявляється саме світогляд. Ставлення до свого світогляду є останнім оплотом серйозності для представників найбільш відмінних світоглядів – від крайніх матеріалістів до ревних теїстів. Тут неважко простежити сакралізацію самого локусу світогляду. Наскільки б часто він не поновлявся й еволюціонував, саме його положення в свідомості залишається священним. Навіть ренегат, який відкидає минулі світоглядні положення, робить це в ім'я тез нехай і протилежних за змістом, але аналогічних за матеріальним становищем у структурі свідомості.

Ця непорушність священного локусу для світоглядної моделі виявляється і в традиції сміхової культури, що формально відкидає його, – карнавалі. Карнавал перевертає всю картину світу догори ногами, але й представлена навпаки її структура залишається тією ж. Матеріалісти, деїсти, пантеїсти, теїсти й агностики при співвіднесенні своїх світоглядів не можуть стати на конструктивну основу, оскільки ставляться до свого світогляду як священного. Таким чином, самоіронія, закладена в структурі кожного світосприйняття, залишається нереалізованою.

Нездатність посміятися над собою завжди призводить до ускладнення пошуку шляхів компромісу в діалозі світоглядів й оптимізації власної моделі світосприйняття. Це ще одна причина, за якою світоглядна дискусія залишається малоефективною. Свідомість, захищаючи священне становище якої б то не було моделі світогляду, виробляє зворотний ефект: у контекст сміхової культури поміщається не картини світу, а саму світоглядну дискусію. Діалогу світоглядів у такому положенні відводиться простір ігрового допущення, в якому завданням стає девальвація, а іноді й пряме висміювання чужого світогляду. Наприклад, полемічний твір філософа Єрмія

(II ст.) «Осміяння язичницьких філософів» [293, с. 7-15] або книга М.Онфре «Трактат атеології» (2005) [287].

Весь комплекс схожих творів на захист найбільш різноманітних світоглядних позицій є проявом захисних функцій свідомості, котрі покликані відстояти комплекс поглядів, який, окрім наданої практичної ментальної карти світу, має священну функцію ідентифікації особистості людини.

Інструментарність гумору цілком чітко розумілася з часів античності. Платон у діалозі «Філеб» представляє гумор інструментом, який виявляє перевагу однієї людини над іншою. У цьому діалозі Сократ вимовляє: «Ми назвали смішним все слабке і ненависним все сильне... ти вчиниш правильно, якщо назвеш смішними тих... які, будучи слабкі і нездатні помститися за себе, коли їх висміюють, водночас, тримаються про себе помилкової думки. Тих же, хто в силах помститися, назви страшними, мерзенними, небезпечними» [307, с. 56-57.]. Аристотель у «Поетиці» представив об'єктом сміху «гірших людей», а сам гумор як «неподобство, що нікому не заподіює страждання» [14, с. 109]. У суперечку про об'єкт гумору були залучені й інші мислителі античності (Аристофан), пізньої класики античності (Лукіан Самосатський, Квінтіліан, Порфірій та ін.), епохи середньовіччя (Боецій, Капелла, Фома Аквінський та ін.).

Однак ця суперечка в будь-якому випадку була спрямована на іншого і слугувала ієрархізації понять, які перебувають поза самим мислителем. Самоіронія як рефлексія сміхової культури над непорушною серйозністю власного мислення прийшла набагато пізніше і багато в чому не прийнята досі.

Іронія і сарказм над опонентом представлені в сміховій культурі Європи куди більш строкато, ніж іронія над власною картиною світу. Іронією проти єзуїтів наповнені «Листи провінціала» Б.Паскаля. Гуманіст Ф.Рабле іронією звільняв свідомість від пут теологічної серйозності схоластиків

(«Сорбонна»). Сповнені іронії памфлети Вольтера проти Католицької церкви. Тим же прославилося гостре перо Ф. де Ларошфуко та інших дотепних авторів. Але зовсім нечасто спритні викривачі інших світів могли посміхнутися власному пафосу просвітителів, скептиків і викривачів неправди.

Розуміння І.Кантом гумору як психічного механізму, а сміху як «афекту перетворення напруженого очікування в ніщо» стало початком психорефлексивного вивчення сміху – гелотології (З.Фрейд, Дж.Селлі, Дж.Бітті, Г.Вайсфелд й ін.).

Наявність елементів гумору в релігійних традиціях розкриває його психологічну необхідність як компонентау дискусії. Наприклад, іронізуючий апостол Павло тільки критикує релігійні фантазії своїх адресатів, але не залучає саму есхатологію і теологію в поле доступності сміху: «Ви вже нагородовані, ви вже збагатилися, без нас ви царюєте. І коли б то ви стали царювати, щоб і ми царювали з вами! Бо я думаю, що Бог нас, апостолів, поставив за найостанніших, мов на смерть засуджених, бо ми стали дивовищем світові, і Анголам, і людям. Ми нерозумні Христа ради, а ви мудрі в Христі; ми слабі, ви ж міцні; ви славні, а ми безчесні!» (1 Кор. 4, 8-10).

Такі ж насмішки над актами релігійної свідомості знаходимо і у пророків Старого Завіту. Захарія від мені Бога не без гіркої іронії вимовляє: «І сказав Я до них: Якщо добре це в ваших очах, дайте платню Мою, а як ні, перестаньте! І вони Мою платню відважили тридцять срібняків. І промовив до мене Господь: Кинь її ганчареві, ту славну ціну, що вони оцінили Мене! І Я взяв оті тридцять срібняків, і те кинув до дому Господнього, до ганчаря» (11,12-13).

На окрему увагу заслуговує Книга пророка Йони як давній зразок пародійного жанру на саме пророче служіння. Філологи Я.Г.Ейделькінд і О.С.Волчков вважають її взірцем високої пародії [79], [506]. Книга Йони є

«пародійним твором, що увібрав у себе цілий ряд серйозних жанрів... Всі ці жанрові форми нарочито стилізовані й іронічно переосмислені» [506, с. 92]. У цій книзі Старого Завіту риба, хробак, вітер і рослина слухняні Богу, а впертий пророк – ні. Він поглинений величчю свого служіння і зацікавлений в вагомості своїх погроз більше, ніж виправленням його адресатів. Скасування Богом лих ніневитян його обурює. Перед нами розповідь саме про нездійснене пророцтво. Каяття ніневитян також представлене в гротескному вигляді: «І він звелів кликнути й сказати в Ніневії з наказу царя та його вельмож, говорячи: Нехай не покуштують нічого ані людина, ані худоба, худоба велика чи худоба дрібна, нехай вони не пасуться, і нехай не п'ють води! І нехай покриваються веретами та людина й та худоба, і нехай сильно кличуть до Бога, і нехай кожен зверне з своєї дороги та від насильства, що в їхніх руках» (3,7-8). Отже, тут звучить іронія над самою іконою пророка. Це – важливий компонент для сприйняття корпусу пророчих книг у Біблії.

Сміхова культура антитетична, тому для повноцінної її реалізації необхідна онтологія трагедії. Але в матеріаліальному вимірі буття немає місця трагедії, оскільки вона є конфліктом справжньої низькості над справжньою величчю, тобто перекрученням належного (категорії, яка відсутня в матеріалізмі). Отже, де-факто пережитий атеїстом трагізм є релігійним почуття. Те ж можна сказати і про вимір антиподу трагедії – сміх, біологічна природа якого занадто очевидна, щоб говорити про його перевагу як одного еволюційного рефлексу над іншим. В еволюції немає драматургічних переваг на користь гумору.

Якщо ж у нас є точка відліку, то можемо погодитися або заперечувати дотепним зауваженням Г.К.Честертонна: «Смуток – вельми легковажна штука в порівнянні з серйозністю радості. Смуток – це тінь, порожнеча, небуття; він пов'язана лише з речами тривіальними, на кшталт смерті. Радість же

повнокровна і реальна, і тільки їй ми зобов'язані оновленням і продовженням життя» [490].

Порівняння опозицій теїзм – матеріалізм є лише приклад якості сприйняття свого світогляду. Як правило, основна проблема взаємосприйняття в тому, що власні практичні світоглядні установки не засвоєні повністю жодною зі сторін протистояння. Це залишає сміховій культурі лише роль інструмента руйнування опонента. Культурні коди Реальності, Страху, Моралі та Іронії, не будучи однаково пізнані в світоглядній системі опонента і власній, чинять процес зіткнення світоглядів менш пластичним і більш конфронтаційним та болючим.

Якщо в матеріалізмі патетика сенсу життя і пафос просвіти знецінюються біологією, то в релігії всі слова й промови девальвовані постулатом неосяжності Бога. Тут богословські побудови теїста зустрічаються з моральним переживанням атеїста в їх двосторонній девальвації. Обидві сторони якісно підривають цінність апеляції до особистого досвіду. Це – найменший залишок світоглядних розбіжностей, над яким важко іронізувати, але не неможливо. Адже для того, щоб недолік сміхової культури не робив занадто болючим зіткнення серйозних осіб, ми можемо хід наукових відкриттів у сфері антропології прийняти або як посмішку Бога або як індіферентну міміку хімічного процесу.

Висновки до розділу 6

Результати досліджень цього розділу дисертації представлені в попередніх наших роботах зі специфіки і параметрів дискусії як типу співвіднесення світоглядів [343], [348], [355], [361], [366], [371], [372], [584]. Обов'язковим компонентом аналізу світоглядних структур як моделей реальності є дослідження дискусії як типу співвіднесення світоглядів. У співвіднесенні різних граней світогляду представників незбіжних парадигм виявляються найважливіші аспекти динаміки світогляду. З цієї причини

важливо враховувати параметри і специфіку світоглядної дискусії, чітко відрізняючи її від структури класичної дискусії, з урахуванням специфіки і принципів відмінностей аргументації. У класичній дискусії кожна зі сторін пропонує шляхи взаєморозуміння в своєму понятійному полі, тоді як тут принципово необхідний вихід на рівень аксіоматичних положень. Тут значно підвищується роль еквівокальності формальних міркувань, без урахування якої світогляд співрозмовника не може бути сприйнятим адекватно.

Світогляд людини ніколи не зводиться до раціональних схем і побудов, її переконання й ідеали є фундаментальним рівнем її буття. З цієї точки зору, готовність поставити світогляд під сумнів, реальна спроба виявити альтернативу завжди передбачає глибоку духовну кризу (в будь-якому розумінні слова «духовність») учасників дискусії. Нормальна свідомість чинить опір цьому замаху на світоглядне ядро як місце перетину його ідентичності. В іншому випадку діалог світоглядів може зупинитися на рівні інтелектуальної гри. Аналіз структури зіткнення світоглядів показує, що в екзистенційному сенсі це є зустріч захисних пластів свідомості.

Не менш важливим є підбір методів і жанру релігійної дискусії. Деталі зустрічі світоглядів є значущими для найменш болючого діалогу представників різних парадигм мислення, культур і релігій. З представленого переліку актуальних жанрів релігійної дискусії, з урахуванням їх внутрішніх конструкцій і ентимем, найбільш конструктивними є метод «загальної проблеми» і модель дискусії «Обговорення».

Неприпустиме прагнення до експлікації сутності релігійної самоідентифікації в будь-що матеріально видиме і приємне для підтвердження цінності релігійного вибору. Оскільки в такій операції аналіз духовного переживання підміняється оцінкою його емпіричного «еквіваленту». Саме переконання в можливості довести віру (тобто духовне) через справи (тобто матеріальне) підпорядковує перше другому.

Серед практичних методів подолання понятійного і знакового бар'єру в релігійній дискусії якісно вигідно відрізняється від інших метод виявлення аксіом у контексті загальної згоди з їх первинністю. Він має практичну можливість привести до мінімального числа аксіом й аскетичних прийомів кожної з дискутуючих сторін. Це внесе необхідну ясність у сутність згод і розбіжностей між диспутантами, значно зменшить конфронтацію.

Для надання діалогу світоглядів більшого потенційного простору і меншої міри дискомфорту необхідні класифікація та врахування методологічних помилок релігійно-світоглядної дискусії. Огляд і систематизація методів формування доказів і аргументації, що застосовуються в світоглядних дискусіях, представляє обґрунтування тези про те, що стандартні методи дискусії незастосовні до параметрів протистояння світоглядних теорій. Помилки дискусії, особливо ті, що мають системний характер, можуть бути не менш інформативними, ніж експліцитне кредо того чи іншого світогляду. Виявлення імпліцитних передумов, типів і наряду помилок, що допускаються, можуть бути використані в якості критерію, який характеризує той чи інший світогляд. Наприклад, критичний аналіз «методу історичної прецедентності» й «довідкового методу» верифікації суджень виявляє системні помилки, які знімають значну частину методології релігійної дискусії як неконструктивну. Проведений аналіз несвідомих стратегічних витрат релігійних дискусій розкриває більш глибинний пласт свідомості, тим самим девальвуючи загальну значимість зіткнення теоретичних надбудов відмінних світоглядів.

При зіткненні світоглядів як цілісних конструкцій пошук валентних аргументів неконструктивний із тієї причини, що він неминуче призводить учасників до зміщення в квазідоказове поле аргументації. Це позбавляє такі дискусії конструктивності, оскільки пошук обґрунтування світоглядних аксіом у верифікованій вербальній формі завжди хибний. Зустріч різних

парадигм (світоглядів) не має достатньої бази для виробництва валентної аргументації.

Необхідна вироблення філософського шляху співвіднесення аксіом світогляду, котрий виводить із класичного антагонізму тезу-контртезу. Здійснений аналіз побудови аргументації дозволив зробити висновок, що специфіка світоглядного типу дискусії полягає у принциповій неексплікованості світоглядних аксіом на рівні аргументації. Це не дозволяє сторонам перейти на цілком експліковану мову доказової аргументації, оскільки суттю світоглядної розбіжності є відмінність парадигм. З цієї причини спроби вибудувати правильну дискусію при різниці світоглядних установок не приводять до позитивного результату. Стратегія світоглядної дискусії повинна полягати у виявленні й співвіднесенні світоглядних аксіом без їх апології.

Таким чином, функція світоглядної дискусії в її найглибшій інтенції постає як маніфестація свідомості. Це – найкращий із діалогічних шляхів подолання антагонізму. Співвіднесення парадигмальних аксіом може мислитися тільки як звільнена від аргументації маніфестація власної свідомості. Така форма презентації своїх світоглядних основ є найменш психологічно травматичною, найбільш практично ефективною і філософськи обґрунтованим шляхом подолання світоглядного антагонізму. Дискурс маніфестації здатний розкрити єдність саме в тій позиції, в якій мислилась основна відмінність, і навпаки. Головною умовою такого співвіднесення парадигмальних положень повинна бути незахищеність проголошуваних аксіом. Вилучена з полемічного дискурсу і представлена в такому вигляді презентація свого світогляду породжує поле взаємного впізнання світоглядних систем. Таким чином, філософськи розкритий шлях подолання антагонізму між різними формами сприйняття буття, представленими один одному поза завданням аподиктичності.

Співвіднесення опозиційних світоглядів у контексті загального культурного коду є новим етапом дослідження світоглядних модифікацій полярного позиціонування в близькому парадигмальному контексті. Типові опозиційні світогляди атеїзм-теїзм мають схожі або тотожні побоювання і єдину орієнтацію в межах одного культурного коду. Основним страхом, загальним для типових представників сучасних світоглядів, є страх ілюзії. Основний орієнтир обох світоглядів у цьому контексті – «пристрасть до Реальному». Кожен світогляд формує ядро звинувачення проти своїх опонентів на основі підозри в одному і тому ж – вигадуванні понять, множенні світів, переоцінці ілюзій свідомості. Аналіз джерел демонструє нам, що основна проблема матеріалізму, з точки зору теїзму, це – відмова бачити всю повноту безглуздості, тобто світ таким, яким він є. Матеріалістичний світогляд, за всієї строгості його гносеологічних принципів, не виходить з-під чарівності власної метафізичної міфології протиставлення «добра» і «зла», «благородного» й «низького» і т. ін. Так само та ж проблема фіксується і матеріалістичним світоглядом на адресу теїстичного.

Аналогічне становище опозиційних світоглядів і у відношенні до сміхової культури як приватного елементу культурного коду. В тому й іншому світогляді присутній локус сакральності. У теїзмі це – Бог, в матеріалістичній структурі світогляду – саме положення світогляду. Сміх табуований як у відношенні до Бога (в релігійному світогляді), так і у відношенні до значення світоглядної конструкції (в атеїстичних типах світогляду). Обидва світогляди не сприймають свої позиції повною мірою, не включають сміхову культуру в конструктивний діалог світоглядів. Звідси сміх, спрямований тільки на опонентів, а не на себе, залишається мало корисним.

РОЗДІЛ 7 ІНВАРІАТИВНІСТЬ СВІТОГЛЯДНИХ СТРУКТУР

7.1 Світоглядна ідентифікація у контексті постметафізики

Посметафізичний дискурс характеризується передусім тим, що з нього неминуче випадають основні категорії світоглядної ідентифікації. Світоглядні позиції втрачають у ньому свій онтологічний статус, перетворюючись із тези про реальність (*de re*) у модальність висловлювань про реальність (*de dicto*).

Семіотичні дослідження онтології картини світу в межах або під впливом посмодернізму зводяться до аналізу текстів, обумовленого певним розумінням структури знаку та його природи. Такі, наприклад, роботи Ю.М.Лотмана [225], Н.Лумана [228], Г.Бейтсона [530], Ф. Капри [535] й ін. [570]. Ці та інші дослідження, вивчаючи когнітивні механізми мовної діяльності, розкривають роль мови у формуванні картини світу.

Напередодні постметафізичного повороту філософи нерідко віддавали перевагу принципу додатковості в співвіднесенні метафізичного й фізичного, як наприклад, це робив в 1895 році Н.І.Карєєв в книзі «Бесіди про вироблення світогляду» [164]. Спроби сучасних філософів уявити світогляд як цілісну структуру, скажімо, в книзі «Основи органічного світогляду» С.О.Левицького [211] або виходячи з синергетичної парадигми (В.І.Жилін [135], В.Г.Буданов [58] та ін. [286]), породжують більше питань про синтез світоглядних положень, ніж відповідей.

Загальний розвиток філософії мови в ХХ ст. виявив, що мовний простір комунікації також постає як обструкція. Семіотичний контекст усвідомлення й оволодіння світоглядними параметрами польський філософ і логік К.Айдукевич описав як формування картини світу, як вплив безлічі пропозицій і суджень концептуального апарату мови з безліччю даних досвіду. Сума такої взаємодії генерує актуальний мову відповідно до аксіоматичних, дедуктивних й емпіричних правил приписування значень

[526]. К.Айдукевич збільшує значення конвенційного характеру мовного простору і семантики наукових термінів до тієї міри, при якій теоретичний і емпіричний рівні наукового знання виявляються повністю конвенціональними. Картина реальності в руслі «радикального конвенціоналізму» К.Айдукевича цілком постає як відображена в свідомості система понять. Таким чином, реальність у межах однієї системи понять змінюється при переході до іншої системи.

В цілому, «питання про співвідношення мови і реальності зараховують до числа нерозв'язних тому, що варіанти його рішення безпосередньо залежать від онтологічних припущень, що приймаються на віру» [231, с. 139], тобто коли ми виходимо з суб'єктивістських онтологічних передумов, то дані емпіричних наук можуть бути поставлені під сумнів. У протилежному випадку, прийняття нормативності об'єктивістських (фізикалістських) посилок підриває науковий метод, оскільки наука вивчає ідеалізовані моделі реальності, а не саму реальність як таку. Це співвідношення традиційно описується як карта і територія, яку вона описує. Все ускладнюється і тим, що мова наукових карт також не обходиться без метафізичних передумов.

Світоглядна ідентифікація в контексті постметафізики ускладнилася проблематизацією категорії особистості. О.О.Труфанова виділяє чотири версії недуалістичного розуміння особистості: 1) «Я» як психологічний комплекс відчуттів (Д.Юм, Р.Авенаріус, Е.Мах); 2) «Я» як сукупність соціальних формацій та інформаційних потоків; 3) «Я» як граматична конструкція в межах мовного вираження, що створює ілюзію якоїсь об'єктивної реальності; 4) «Я існує тільки як наратив, як історія, що зв'язує минуле, сьогодення і передбачуване майбутнє суб'єкта. Останні дві точки зору також належать соціальному конструктивізму» [428, с. 102].

З середини ХХ ст. стає впливовим постметафізичний дискурс у філософії і богослов'ї, що не могло не вплинути на систему самоідентифікації. Користування типовими світоглядними постулатами стало

проблемним, оскільки в цьому дискурсі вони значно змістили свій первісний зміст.

В контексті постметафізики набула проблематичності система ідентифікації понять «світогляд» і «особистість», що подаються в філософії постмодерну як системи апеляцій до соціальних мемів. І, водночас, побудова світогляду залишається неминучою в силу необхідності адаптивної картини світу як реакції на несхоплюваність буття.

Починаючи з представників філософії життя (С.К'єркегор, А.Шопенгауер, Ф.Ніцше, Л.Шестов, А.Бергсон, Х.Ортега-і-Гассет та ін.) філософи фіксують проблемною ситуацію з питання про визначеності світоглядних установок. Для того щоб мати шляхи вирішення, вона повинна бути сформульованою як філософська проблема сучасної філософії – як втрата вертикальної (метафізичної) перспективи і нездатності відтворити її в постметафізичному дискурсі.

Мислителі зразка раннього Вітгенштейна (його «картинної» теорії мови) змушені заперечувати виразність головних семантичних ідей разом із можливістю раціоналізації семантики. Семантичні ідеї в межах аналітичної теорії мови не можуть бути адекватно вербалізовані. Вони можуть транслюватися лише непонятійно. Мову неможливо побачити збоку, адже вона пов'язує суб'єкт зі світом, і ми не можемо вийти поза його межі, тобто за її понятійну систему. Ця зв'язка не піддається об'єктивації, що унеможливорює аналіз співвідношення об'єктивного світу і мови його опису.

Д.М.Ляшенко в книзі «Семіотичне моделювання реальності» (2015) так резюмує картину сучасної раціональності: «"Науковість" тепер не означає ні істинність, ні навіть правильність поза межами наукової діяльності... тобто зараз не зовсім зрозуміно, що вважати реальністю (існуючим), а що ні... тому навряд чи варто дивуватися, що, якщо ми звернемося до науки (або наукової філософії) з фундаментальним питанням про те, що ж, власне, вважати

реальним або нереальним, тобто існуючим або неіснуючим, то велика ймовірність отримати діаметрально протилежні відповіді» [231, с. 19, 21].

Параконсистентність наукової й екзистенціальної епістемології уможлиблює ситуацію, коли представники позиційно протилежних світоглядів, таких як теїзм і атеїзм, застосовують одні й ті ж філософські прийоми, зокрема і заперечення традиційного концепту «Бог» як спосіб подолання метафізики. Також ідентифікація світогляду особистості в контексті постметафізики надзвичайно ускладнена тією обставиною, що традиційні та стійкі типи світоглядів, такі як атеїзм, теїзм, деїзм, агностицизм і т. ін., мають власні парадигми і власні «сфери аргументації» (Т.Гуднайт) [554]. З цієї причини в контексті інформаційної глобалізації та постметафізики вони втратили свої основні ідентифікатори.

На шляху відновлення шляхів філософського осмислення світоглядного базису з'явилися школи, які пропонували введення нових параметрів думки. Американський філософ А.О.Лавджой вводив поняття «ідей-одиниць», які як певні атоми в різних модифікаціях існують у всіх філософських побудовах. Ж.Дерріда пропонував деконструкцію як метод вивільнення від філософських і світоглядних установок. Вже Г.Фреге знадобилося створення нової формальної мови. М.Гайдегер також у спробі висловити невимовне повинен був вводити масу неологізмів, тавтологію, дієрез і складних термінів, спираючись і на вже існуючі. Так, наприклад, він приймає термін «перед-розуміння», але тут же пропонує розрізнення між різними його видами й елементами. У підсумку, постає запитання: який світогляд був у М.Гайдегера і залишився неідентифікованим? «Не буде перебільшенням припущення, що гайдегерівській герменевтичний метод зберігається і падає разом із тезою про невимовності концептуальних істин», – писав Яакко Хінтікка [474, с. 55]. XXI ст. тільки ускладнило цю ситуацію.

Сьогодні в постметафізичній філософії для того, щоб ідентифікувати себе з яким-небудь певним світоглядом, стає необхідним перекодувати

культурні, релігійні та філософські індикатори на мову іншої парадигми або в якесь філософське есперанто, що пропонують окремі філософи ХХІ ст.

Наприклад, незважаючи на свою прихильність англомовній аналітичній філософії, в період становлення якої домінувала антиметафізична спрямованість, у своїй останній книзі «Натуралізм, реалізм і нормативність» (2016) Хілларі Патнем вводить поняття «метафізичний реалізм» [582, р. 25], який не зводиться до аристотелівської відповідності термінів їх референтам і пошуку вичерпно достовірного опису світу. Патнем пропонує зняти формальне протиріччя картин світу. Він розвиває ідею про те, що еквівалентні описи світоглядів, що входять у логічне протиріччя один з одним, можуть виявитися взаємоперекладними мовними світами. Вказуючи на теоретичну несумісність декількох описів реальності, він, водночас, підкреслює, що вони можуть бути однаково емпірично адекватними. Такі описи еквівалентні один одному, але ніколи не можуть бути з'єднані в одну концепцію або одне несуперечливе світобачення. Патнем доводить думку, що «те, чому повинно відповідати висловлювання, яке претендує на “істинність”, у різних мовних іграх буде різним» [там само, с. 95]. Реальність чи умовність аналізованих положень картини світу залежить від вибору «диспозитивної мови» [там само, с. 84]. Ні у кого немає «правильної», тобто концептуально незараженої мови. Кожна диспозитивна мова має «свою власну “онтологію”» [там само, с. 85].

На ту ж взаємоперевідність світоглядів як мовних світів вказував із покликанням на колишнього єзуїта Карла Райнгарда єгиптолог Ян Асман у своїх книгах «Мойсей і єгиптяни» (1998) і «Ціна монотеїзму» (2003, англ. пер. 2010) [529], де він вказує, зокрема, на колосальний потенціал взаємоперевідності політеїстичних культур до і поза раннім іудаїзмом. У світі стародавньої мови релігій люди завжди знаходили богів аналогічних функцій, що, незважаючи на різницю міфологічних образів і наративів, давало ключ до їх взаємного еквівалентного перекладу в іншу культуру.

Плутарх, розповідаючи про різних богів і богинь також знаходить відповідності їх у грецькій культурі, наприклад: ведучи мову про Ісіду й Осіріса, він називає як еквівалент Ісіди богиню Афіну.

Велика кількість філософських досліджень, присвячених природі міфу (Р.Барт, Я.Е.Голосовкєр, О.Ф.Лосєв, Е.Кассієр, З.Бжезинський, О.Ф.Косарєв, М.К.Мамардашвілі, Ю.М. Лотман, К.Хюбнер, М.Еліаде й ін.), характеризують світоглядну природу міфу як невідбутну. Міф як філософський метанаратив має багатогранний культурний і релігійний зміст. В історії думки ХХ ст. синхронні процеси деміфологізації збоку богословської школи Р.Бульмана і філософів-матеріалістів мали своєю паралеллю реміфологізацію, тобто реабілітацію міфу на новому рівні розуміння з усіма наслідками для розуміння спільності структур світогляду давніх людей і сучасників. Так, наприклад, З.Бжезинський називає світогляд терміном «метаміф», а такі філософи як Т.Лірі, П.Слоттердайк і М.Стюарт досліджують питання формування «уявних реальностей», «бульбашок реальності» і т. ін.

Спираючись на роботу Е.Кассієра «Філософія символічних форм. Міфологічне мислення» [171], можемо виявити основні принципи психологічного механізму міфотворчості. Міф трансформує чуже і непізнаване для свідомості в знайомі, прийнятні моделі (атому, поля, чорної діри і т. ін.), що чинить його елементом, який з'єднує різнорівневі світоглядні ідентифікації людини, надає їм характер структури, що сполучає з «буттям у собі». Таким чином, динаміка міфу функціонує як один із невід'ємних елементів механізму, що забезпечує трансформації і розширення простору світогляду.

Якщо ми послідовно розглянемо різні сучасні підходи до фіксації фундаментальних посилок світогляду, то побачимо, що біологічне уявлення про генезу картини світу і типів світосприйняття зводиться до еволюційного пристосування організмів. З цієї точки зору, всі типи світогляду виникають

як несвідома реакція на несхоплюваність буття, що значно девальвує їх теоретичний модус. Мовленнєві експлікації світоглядних систем є тільки спробою вербалізації адаптивних функцій свідомості, які принципово однакові за суттю, але різні за формою, скажімо: ріг носорога, отрута змії й ікла лева. До того ж теоретична побудова не може висловити буття, воно висловлює лише спосіб пристосування до нього. Сприйняття реальності свідомістю кажана в хрестоматійній статті Т.Нагеля «Що значить бути кажаном?» [234] відрізняється від людського або мурашиного сприйняття. Проте всі ці зразки сприйняття реальності цілком адаптовані до виживання. Отже, ступінь адаптації свідомості до виживання не свідчить про ступінь наближення до адекватної реальності. І в тих випадках, коли після фіксації різниці світоглядів співрозмовники приступають до з'ясування найбільш правильного, маючи на увазі більш реалістичне, то в цьому випадку змішується прагматичне поняття адаптації з ідеалістичним поняттям Реальності.

З цієї причини кожна світоглядна система містить у собі масу корисних фікцій не тільки для виживання, що могло б вказувати на відображення реальності, але і для внутрішнього комфорту мислення, захисних психічних реакцій і фільтрів переживань. У наборі системи світоглядних установок виявляються не тільки взаємовиключні (з точки зору іншої системи) положення, а й теза про неможливість побудови світоглядних систем (апофатика, епіфеноменалізм, вахдат, шуньявада, аль-вуджуд, майя, епохе і т. ін.).

Якщо ми застосуємо класичні соціальні ідентифікатори, то й тут різниця світоглядних тез виявиться відображенням тих соціальних і мовних формацій, з якими той чи інший індивід провів лінію власної ідентифікації. Внутрішнє значення світоглядних постулатів у цій системі співвіднесення світоглядів виявиться у значній відмінності від внутрішнього їх сприйняття. Так, наприклад, у контексті постметафізики формально протилежні типи

світогляду теїзм-атеїзм засвоюють основні контртези один одного, роблячи їх частиною своєї структури, яка сама залишається інваріантною. Найяскравішу ілюстрацію такого роду філософського взаємопроникнення можна бачити в «смерті Бога» як елімінації метафізики і форм її прийняття в постметафізичному християнстві. У натуралістичному світогляді чудово збережена градація цінностей в умовах біологічної рівності механізму всіх психофізичних емоцій і «моральної невагомості» матеріального світу.

У цій ситуації фактором, що характеризує постметафізичний дискурс, нам представляється визнання того, що сучасна філософська і наукова думка, в цілому, мають таку структуру, з якої з необхідністю випадають основні метафізичні категорії: Бог, свідомість, свобода волі, етика й естетика. Мова не про логічну зв'язаність перерахованих понять, коли ми, стверджуючи або заперечуючи одне поняття, повинні те же здійснити і з іншими. Наприклад, зв'язка Бога з мораллю і свободою в середньовічній філософії, у схоластів і Канта. Проблема в тому, що параметри сучасного філософського дискурсу, загалом, виявляються нездатними ні визнати, ні заперечувати ці категорії. Сучасний науковий і філософський дискурс, якщо уявити його як єдиний збірний образ, постає як набір односторонніх систем, здатних охопити собою буття. За влучним висловом Б.Рассела, наше раціо не тільки нарізає світ на скибочки, а й представляє його нам спочатку нарізаним.

З іншого боку, й екзистенціальне визначення особистості не вирішує цієї проблеми. М.Гайдегер у «Листі про гуманізм» писав про це прямо: «Екзистенціальним визначенням людської істоти ще нічого не сказано про “буття Боже” або його “небуття”, як і про можливості або неможливості богів. Тому не тільки необачна, але вже і в самому своєму підході помилкова заяву, нібито тлумачення людської істоти з її відношення до істини буття є атеїзмом» [463, с.213]. Отже, твердження або заперечення Бога, метафізики, постметафізики або інших світоглядних параметрів характеризує систему мислення, а не буття.

Ситуація постметафізики залишає свобідним асоціативний зв'язок внутрішніх світоглядних параметрів із зовнішніми їх індикаторами. Наприклад, картина релігійного впливу часто представляється обернено пропорційною технічному прогресу та добробуту країн світу: держави з найвищим рівнем релігійності (Індія, країни Африки, Пакистан, Афганістан та ін.) відзначаються низьким рівнем економіки й соціального комфорту, і навпаки, держави з найменшим коефіцієнтом релігійності (Голландія, Швеція та ін.) демонструють високий рівень економічного процвітання і рівня життя. Напрошується висновок – релігійність протистоїть економічному процвітанняю й технічному розвитку.

Однак якщо врахуємо окреслену кризу ідентифікації, то зможемо переглянути класичні критерії релігійності: молитва, піст, обряди поклоніння й інші зовнішні атрибути. Застосовуючи інші критерії релігійності ми отримаємо іншу її карту. В цьому відношенні показовий диспут проф. університету Торонто Джонатана Пітерсона і Сьюзан Блекмор 8 червня 2018 р. [115]. В ході дискусії було виявлено, що сьогоdnішній матеріаліст не тільки діє відповідно до метафізичних положень свого світогляду, а й має практичну вдячність на рівні діяльності й почуттів до Всесвіту або світобудови в цілому. І навпаки: примітивні розрахунки африканських шаманів, які прагнуть маніпулювати «духами» за порядком механічної причинності, чи не більш прагматичні й матеріалістичні, ніж натуралісти західного способу мислення.

Це ще раз демонструє нам епістемологічний дрейф ідентифікаторів світогляду на прикладі найбільш опозиційних. Представники й учасники світоглядних дискусій виявляються позбавленими необхідних інструментів для зіставлення і затвердження основних посилок своєї картини світу. Параметри постметафізичного дискурсу втратили основні світоглядні ідентифікатори, що слугували для цієї мети. Можливо, це сталося через те, що, як пише О.М.Піщик, «екзистенціалізм, а потім і постмодернізм – це

внутрішня критика, яка не виходить поза межі світоглядного кола, окресленого парадигмою Нового часу. Весь ресурс йде на критику підстав світогляду, але на позитивне будівництво принципово іншої парадигми життя ще немає сил» [305, с. 68].

Більш того, в дискурсі постметафізики фундаментальний світоглядний ідентифікатор «буття/небуття Бога» виявився трансплантованим і асимільованим протилежним типом світогляду, що ставить під питання його протилежність. Водночас, інваріантність світоглядних структур, незалежно від моделей світу, простежується в збереженні простору аксіом і палітри досвіду, яка продовжує продукувати теорії й аргументацію вже в межах іншого дискурсу. «Вимірювання Священного, – писал М.Гайдегер, – яке навіть і як вимір залишається закритим, якщо не висвітилася і своїм просвітом не наблизилася до людини відкритість Буття. Можливо, відмінна риса нинішньої епохи світу полягає в закритості вимірювання Священного. Можливо, тут її єдина біда» [463, с. 213].

Отже, приходимо до висновку, що параметри постметафізичного дискурсу позбавляють основні позиції світоглядної ідентифікації статусу фундаментальних положень свідомості, наприклад: положення Бога, свідомості, свободи волі, етичного й естетичного в картині світу. Це зумовило ситуацію, за якої світогляд, як фундаментальна матриця світосприйняття, в контексті постметафізики втратив свої основні ідентифікатори. Базисні положення світогляду за необхідності змінюють свій онтологічний статус реальності (*de re*) в модальність висловлювань про реальність (*de dicto*).

7.2 Світогляд і постметафізичний поворот

У ХХ ст. почав своє здійснення постметафізичний поворот у філософії та богослов'ї. Сучасна філософська думка розвивається в просторі постметафізики. В якості найбільш яскравих рис постметафізичного

дискурсу називають, зокрема, такі: лінгвістичний і комунікативний поворот в онтології; трактування об'єктів як відкритих динамічних проєктів; десуб'єктивацію онтології і, відповідно, руйнування суб'єкт-об'єктного світосприйняття, а також формування екстерналістської моделі свідомості. У цьому контексті світоглядні патерни, аксіоми й адаптивні теорії, які формувалися століттями і тисячоліттями раніше, вже не можуть виконувати ту ж роль у свідомості, яка була їм властива в попередніх парадигмах. Основним поняттям світоглядних структур завжди було поняття Бог, навіть якщо воно було дискусійним або заперечуваним. Його місце в структурі свідомості займала наука, прогрес, розум, гуманні цінності й інші фрагменти християнського дискурсу.

У режимі дискусії в межах однієї парадигми епіцентром уваги є якість обґрунтування і спростування тих чи інших позицій. Але в сучасній ситуації – і це вже можна відзначити як правило – формально протилежні світогляди можуть не підривати фундамент, на якому засновані положення світогляду опонента, а засвоїти антитези опонентів, роблячи їх частиною своєї системи. Найбільш яскравою ілюстрацією такого роду переходу фундаментальної позиції є елімінація метафізики в «смерті Бога» і зміцнення християнства в постметафізичній філософії. У репрезентованій статті нам буде потрібний невеликий огляд цієї суперечки про статус метафізики, щоб продемонструвати на конкретних прикладах засвоєння християнством фундаментальної контртези і перетворення її у власну тезу. Це виявить нову і важливу умову світоглядної ідентифікації в контексті постметафізики.

При зіставленні світоглядних картин середньовіччя і XIX століття правильним було б погодитися з висновком Джона Капуто про те, що «до кінця XIX століття в середовищі інтелектуалів Бог справді помер» [161, с. 198]. Мартин Гайдегер у невеликій роботі «Слова Ніцше “Бог мертвий”» проводить своєрідний вододіл до і після метафізики, діагностуючи ситуацію закінчення метафізичного дискурсу так, що після цього мова про Бога або

повинна припинитися, або освоїти нові дискурси. «Роздвоєння свідомості завдало удару по надчуттєвому світу і по Богові, – пише Гайдегер, – принижуючи останнього до “вищої цінності”. І не в тому найжорстокіший удар по Богу, що Його вважають непізнаваним, недоказовим, а в тому, що Бог, Якого сприймають за реально існуючого, підноситься у ранг цінності» [464, с. 170]. Критику онтотеології, яку почав Гайдегер, продовжила плеяда континентальних філософів і богословів: М.Тейлор, Дж. Ваттімо, Ж.-Л. Маріон, К. Харт, К. Рашке, Дж. Капуто, М. Вестфаль, Е. Левінас, М. Анрі, А. Бадью, С. Жижек, Дж. Агамбені та ін. Усі вони розробляли проекти, виходячи з переконання, що метафізичний дискурс непридатний, тому що, говорячи про Бога в термінах причини, обґрунтування або джерела, неминуче приходиться до онтотеології. Споріднений напрямок думки демонструвала і програма «критики ідеології» раннього періоду франкфуртської школи, а пізніше і критика «метафізики присутності» в працях Ж. Дерріда. Серед російськомовних авторів цієї філософської проблематики найбільш відомі С.С.Хоружий та О.М.Гагінський.

Є.В.Борисов у книзі «Основні риси постметафізичної онтології» в якості типологічної риси постметафізичної філософії виділяє «історичне самодистанціювання від класичної спадщини» [52, с. 3]. Юрген Хабермас в однойменному есе ввів термін «постметафізичне мислення» для визначення типу сучасної філософії. На його думку, в філософії відбувається зрушення, яке призводить до формування специфічного постметафізичного мислення. У книзі «Майбутнє людської природи» [458] Хабермас представляє це поняття як основу сучасної філософії. Він фіксує, що постметафізичне мислення обмежує себе з двох сторін: «з одного боку, від судження про релігійні істини ... З іншого боку, постметафізичне мислення звертається проти сцієнтистськи обмеженої концепції розуму і проти виключення релігійних вчень із генеалогії розуму» [459, с. 131]. Хабермас пропонує редукувати філософію до аналізу повсякденних комунікативних практик, і таким чином,

подолати як сцієнтизм, так і «тотальність загального єдиного, яку метафізика прагнула описати або, точніше, зробити світоглядом» [557, р. 39].

Філософську подію «смерті Бога» пов'язують з ім'ям Ф.Ніцше. Як великий філософ, він, безумовно, цього гідний. Але справжню фундаментальність його провіщення надає саме протилежна обставина – він не був першим, другим або навіть третім. Він висловив більше, ніж свою здогадку або думку, мислитель чітко озвучив філософський настрій епохи.

У 1882 р. Ф.В.Ніцше проголошує драму смерті Бога у «Веселій науці». Більш ніж у самому Заратустрі, філософ зображений в образі божевільного, з ліхтарем на ринковій площі, який волає: «Де Бог? ... Ми його вбили – ви і я! Ми всі його вбивці! ... Куди рухаємося ми? ... Чи не падаємо ми безперервно? Назад, у сторону, вперед, у всіх напрямках? Чи є ще верх і низ? Чи не блукаємо ми немов у нескінченному Ніщо? Чи не дихає на нас порожній простір? Чи не стало холодніше? Чи не настає все сильніше й більше ніч? ... Бог помер! Бог не воскресне! І ми його вбили! Як утішимося ми, вбивці з убивць! ... Чи не повинні ми самі перетворитися в богів, щоб опинитися гідними його? ... Ця жахлива подія ще в дорозі та йде до нас – звістка про неї не дійшла ще до людських вух ... Це діяння поки ще далі від вас, ніж найвіддаленіші світила, – і все-таки ви здійснили його!» [273, с. 112]. Головне, на що звертає увагу філософ: це «вбивство» відбулося несвідомо, його наслідки ще тільки належить усвідомити, ми втратили будь-яку точку виміру. Те, що «Бог не воскресне», пізніше заперечував сам Ніцше у виданій помертно «Злій мудрості»: «Ви називаєте це саморозпадом Бога: але це лише його злущування – він скидає свою моральну шкіру! І незабаром вам належить побачити Його знову, по ту сторону добра і зла» [там само, с. 392].

У заслугу Ніцше правильніше було б ставити передбачення саме цього постметафізичного і постморального воскресіння Бога, ніж гучне «Бог помер». Оскільки майже за сто років до провіщення Ніцше з тим же трагізмом німецький письменник Жан-Поль (І.П.Ф. Ріхтер) у романі

«Зібенкез» (1796) вкладає в уста мертвого Христа твердження про те, що Бога немає. Він урочисто промовляє з вершини світобудови: «”Бога немає”. І тоді не тільки груди примар, але всі вони забилися в конвульсіях та один за одним почали розпадатися від страшного трепету. А Христос продовжував: “Я йшов через світи, проникав у гарячі зірки і летів разом із Чумацьким Шляхом через пустелі всесвіту, але Бога немає. Я спускався вниз до останніх меж, куди доходить тінь суцього, дивився в безодню і кликав: “Отче, де ти?” – але чув я лише гудіння вічності, ніким не кероване. Мерехтлива веселка життя повисла над безоднею, з неї скочувалися краплі й падали вниз. Але веселку може запалити тільки сонце, а сонця не було! Я шукав божественне око в нескінченному всесвіті, але всесвіт дивився на мене порожньою бездонною очницею. Вічність знову і знову пережувувала саму себе, вона лежала на хаосі, сіючи в ньому все більший розпад. Волайте, розладнані звуки, розривайте тіні: “Його немає!”» [132, с. 342]. Жан-Поль підкреслює головний наслідок «смерті Бога»: людина тепер назавжди «приліплена до величезного мертвого тіла природи» [там само, с. 340].

Трохи пізніше, в 1806 році, Г. В. Ф. Гегель про «смерть Бога», яка ширяла над філософською свідомістю, писав з особливою проникливістю. Нещасна і велична свідомість, яку спіткало це: «Воно є свідомістю втрати всієї суттєвості в цій достовірності себе і втрати саме цього знання про себе, – втрати субстанції, як і самості; воно є скорботою, яка виражається в жорстоких словах, що бог помер» [87, с. 416]. «Ця смерть, – продовжує дещо далі Гегель, – є скорботним почуттям нещасної свідомості, що сам Бог помер. Цей жорстокий вираз є виразом просто тайпотаємнішого знання себе, повернення свідомості в глибину нічного мороку “я = я”, який зовні себе вже нічого не розрізняє і не знає. Це почуття, отже, на ділі є втратою субстанції та її протистоянням свідомості; але в той же час це – чиста суб’єктивність субстанції або чиста достовірність себе самого, чого бракувало субстанції як предмету» [там само, с. 434-435]. Але Гегель був досить амбівалентним для

послідовників щодо релігійного дискурсу. Найбільш радикально оцінив атеологічність системи Гегеля Бруно Бауер: «Хто пізнав релігійне ядро цієї системи, “той помер для бога”, адже він вважає бога за мерця» [26, с. 60].

Думку про те, що Бог є онтологічною перешкодою для автентичності людини, пізніше розвивав М. О. Бакунін у своїй роботі «Федералізм, соціалізм і антитеологізм». Він, зокрема, стверджував: «існування Бога обов'язково передбачає зречення від людського розуму і людської справедливості; воно є запереченням людської свободи і неминуче призводить не тільки до теоретичного, а й до практичного рабства ... і кожен, хто хоче поклонитися Богові, повинен відмовитися від свободи й гідності людини. Бог існує, отже, людина – раб. Людина розумна, справедлива, вільна; значить, Бога немає» [22, с. 43]. З тієї ж посилки (немає свободи, якщо є припис) виходив і Ролан Барт, кажучи про смерть автора, як умову народження читача [24, с. 389], і Ж.П.Сартр, стверджуючи, що, тільки подолавши Бога, людина може здійснитися в своїй свободі. «Не зупиняти плин сенсу, значить, у кінцевому підсумку, відкинути самого бога і всі його іпостасі – раціональний порядок, науку, закон» [там само, с. 389], – писав Р. Барт. Отже, заклик до вивільнення плин сенсу і читача від автора в філософському дискурсі означає смерть і того, й іншого.

Генріх Гейне в книзі «До історії релігії і філософії в Німеччині» (1835) провіщає духовну катастрофу, і в основі її – все та ж «смерть Бога»: «Наші груди повні страхітливого співчуття – до смерті готується сам старий Єгова. Ми так добре знали його, з його колиски в Єгипті, де він виховувався серед божественних биків, крокодилів, священних цибулин, ібісів і кішок... Ми бачили, як він переселився в Рим, у велику столицю, де він відрікся від усіх національних забобонів, проголосив небесну рівність всіх народів... Ми бачили, як він... став велелюбним батьком, всезагальним другом людства, благодійником всесвіту, філантропом... Все це нічим не могло йому допомогти. Чуєте брязкіт дзвоника? Приклоніть коліна... Це несуть святі дари

помираючому Богові» [89, с. 132-133]. Як бачимо, ще до народження буревісника «смерті Бога» про неї вже доволі розлого писали, сумували й іронізували. Проте, саме після скорботного й урочистого похорону Бога в філософії ХХ століття виникає потужний напрямок постметафізичної релігійної філософії та богослов'я.

Для нашого аналізу найважливішою є та обставина, що один тип світогляду може асимілювати всі фундаментальні антитези іншого, представивши їх як власні основи світоглядних теорій. Це повністю дезавує право на визначеність у світоглядній ідентифікації, так, що навіть боговідсутність стає частиною теїстичного дискурсу.

Як підкреслює проф. Сіракузького університету (США), засновник так званої «слабкої теології» Джон Капуто, мета заяви про смерть Бога – «обезголовити все, що претендує на головуюче місце, а це значить – не тільки кадіння й аромат християнських таїнств, але і все, що претендує бути Останнім Словом. І ця заява мала вражаючий і неочікуваний ефект, поширившись на грубу редукціоністську й атеїстичну критику релігії» [161, с. 200-201]. Але ця лінія аргументації занадто універсальна, щоб заперечувати тільки Бога. Сучасні теїсти не в останню чергу в Ніцше навчилися того, що цілком будь-яке уявлення про світ, в тому числі закони діалектичного матеріалізму і психоаналізу, як і саме уявлення про волю до влади/життя у Ніцше та Шопенгауера, це – не більше ніж чергові конструкції або граматичні фікції. Все це теж належить до категорії незліченної безлічі інтерсуб'єктивних способів пояснення світу.

Для канадського філософа Чарльза Тейлора «смерть Бога» прирікає світ на «закритість» для трансцендентного, тобто робить його аксіологічно «горизонтальним». Ця закритість залишає людину з її інтуїтивною тягою до сакрального в самотності, і межею людини в цьому світі залишається тільки вона сама [417, с. 36]. Таким чином, смерть Бога є тільки евфемізмом або провісником смерті людини. Мішель Фуко бачив це ще у Ніцше: «Ніцше

досяг тієї точки, – пише він, – де людина і бог співприналежні одне одному, де смерть бога синонімічна смерті людини та де майбутнє прищестя надлюдини означає, передусім, неминучість смерті бога» [457, с. 102].

Строго кажучи, філософська «смерть Бога» не збігається з теологією смерті Христа на Голгофі. Але сприйнятий із теології образ завершує себе в філософському воскресіння Бога в новому дискурсі. Більш того, це переродження сприймається як благо, а метафізикалізм – як те саме злування, про яке писав Ніцше [273, с. 392]. М.М.Ростова зауважує: «зміщення міркувань у сферу метафізики саме по собі вже містить редукцію фігури Бога. А тому смерть Бога і смерть метафізики не тотожні поняття» [335, с. 232]. У монографії «Вигнання Бога. Проблема сакрального в філософії людини» (2017) [335] дослідниця виявляє початкове протиставлення європейського дискурсу сакрального і присутності Бога. Параметри «сакрального» вимагають «смерті» й видалення Бога як невід'ємного елементу дискурсу. Бог у цій моделі виступає як антисакральний. У результаті, онтотеологічна деструкція метафізики М. Хайдеггером, повернена в релігійний дискурс, приводить богослов'я «до свого вихідного завдання – мислити Бога з події Його Одкровення, не будуючи “вавилонських веж” метафізики субстанції, в якій Бог розуміється як вище суще, вище благо або вища цінність» [185, с. 299].

Д. Капуто, аналізуючи постметафізичну ситуацію, пише про «смерть “смерті Бога”» як про десекуляризацію філософії XXI століття. Він підкреслює, що «ніцшеанська критика знищила сучасну критику релігії і відкрила двері іншому способу мислити про віру й розум» [161, с. 202]. І «звідси зрозуміло, що відсутність ґрунтовної метафізичної теології не є перешкодою для віри й релігії» [там само, с. 199].

Як бачимо, в триваючій вже століття світоглядній дискусії елімінація метафізики, об'єктивістської моделі Бога, «неморальної моралі» та інших серйозних антитез не тільки не спростувала, але й оновила християнську

філософію, розкрила її приховані потенціали. Дорогою зміцнення теїстичних позицій у контексті постметафізики пішли багато християнських богословів і філософів ХХ століття та наших сучасників.

У другій половині ХХ століття найбільш яскравими релігійними феноменологами (за висловом Ф. Себба, «пост-феноменологами») були: Е. Левінас, Ж.-Л. Маріон, Ж.-Л. Кретьєн, М. Анрі та П. Рікер. До постметафізичної умови думки про Бога можна зарахувати «філософію духа» (Р. ЛеСенн, Л. Лавель), «філософію дії» М. Блонделя, певною мірою і католицький екзистенціалізм Г. Марселя. Загальний посыл їхньої думки такий: деконструкція метафізики вводить допущення, які так же неможливі в філософії, як і буття Бога. Таким чином, аналізу підлягає не частина філософського дискурсу (метафізика), а вся її система. Анна Ямпольська зараховує до них і Жака Дерріда [521, с. 118], декларований атеїзм якого «свідчить про дуже напружене прагнення Бога» [там само, с. 121], з чим можна погодитися, тому що його останні праці, так чи інакше, торкалися теми породження Бога в різних дискурсивних формах: Бога молитви, Бога сакральності, суспільного договору, закляття і клятви тощо.

Французький філософ Емануель Левінас, праці якого неможливо однозначно зарахувати до конкретного напрямку, також як і ряд інших філософів ХХ–ХХІ століття, боровся проти вигнання Бога з філософії, проти того, щоб Бога загнали в богословське гетто. З одного боку, він ототожнює поняття «буття» і «Бог», з іншого боку, погоджується з критикою метафізики як онтотеології в її хайдеггерівському варіанті. Е. Левінас пише про необхідність «недогматичних» способів роботи з людським досвідом у його конкретності. Він вимагає здійснити не тільки теологічний, а й практичний поворот – перейти від теоретизування Бога до практики божественного ставлення до ближніх. Втім, Левінас не сприймає християнської ідеї втілення Бога в Іншому: «З точки зору іудея, втілення настільки ж неможливе, як і позбавлене необхідності» [566, р. 15]. Значимість левінасівському Іншому

надає смиренність Бога, Який забороняє любити Себе для того, щоб дати силу заповіді про любов до ближнього. Своїм завданням Левінас бачить «сформулювати таку модель умоосязності, в якій виявилось б можливо мислити Бога поза межами онтотеології» [цит. за: 521, с. 121]. Він будує свою феноменологію із залученням поняття «гетероафіціювання»: людина пізнає в собі вплив на неї Бога тоді, коли відповідає ближньому як Іншому. При цьому сенс і значення будь-якого висловлювання завжди будуть однакові: «Ось я!». Е. Левінас пише: «Знак цієї самої значимості, поданий іншому, “ось я” позначає мене в ім'я Боже на службу людям» [210, с. 201].

В кінці 1990-х років книги французького філософа і католицького богослова Жана-Люка Маріона здійснили «теологічний поворот» у феноменології. Він запропонував мислити Бога в термінах «надфеноменальності», де даність дана Тим, хто її дає. Світ не безпритульний. Маріон пов'язує феноменологічне поняття «даність» із богословським поняттям «дар». Таким чином, все дане сприймається як дар Того, Хто передує будь-якому сприйняттю.

У дискусії між Жаком Дерріда і Жаном-Люком Маріоном («Про Дар», 1997) [284] останній із названих відстоює залучення Бога й Одкровення в дискурс, переглядає законність кордонів між філософією і богослов'ям. «У горизонті феноменології даності, – каже Маріон, – існує можливість опису того, що я назвав би порожньою і всього лише можливою фігурою одкровення; як можливість вона має сенс усередині феноменології. Я вважаю, що одкровення – для мене це, зрозуміло, одкровення Христа, але і будь-яке одкровення, якщо щось ще претендує на те, щоб бути одкровенням, – може набути феноменологічного статусу поряд з іншими феноменами» [284, с. 154]. Більш того, він вписує і пряму дію Бога. Це і є відмінністю філософії Маріона від філософії Левінаса, у якого Бог виступає як Смысл.

Сприйнята таким чином феноменологія даності повинна замінити традиційний дискурс теології і подолати подолання метафізики Хайдеггера.

«Як так стається, що ми говоримо, що щось може здаватися неможливим (тобто суперечити апріорним умовам досвіду) і може, попри те, здійснитися як подія, що має місце всередині нашого досвіду? – запитує Ж.Л. Маріон. – Щоб це помислити, ми повинні перш за все деконструювати всі поняття, відповідно до яких дієвий досвід часом повинен здаватися неможливим та ірраціональним. Це перший крок. Ми повинні деконструювати або піддати критиці наші поняття, навіть у філософії, можливо, більш ніж будь-коли в філософії. У цьому містичне богослов'я і філософія згодні з деконструкцією» [там само, с. 167]. Маріон ставить під сумнів саму ідею обґрунтування, яка перетворилася в деспотичного ідола. «Чому, – пише він, – щось, крім того, що воно є, має ґрунтуватися на чому-небудь, замість того, щоб самому відповідати за себе?» [238, с. 128]. Постійне обґрунтування всього веде до створення мережі перехресних посилань, що замикають дискурс на собі.

У найбільш відомій своїй роботі «Ідол і дистанція» Маріон критикує онтотеологію, звинувачуючи її в тому, що вона створила ще одного метафізичного, концептуального ідола. У цьому контексті категорія фікцій у Ніцше цілком співпадає з богословською критикою ідолів як помилкового сприйняття рукотворних уявлень за божественне. При цьому дотепно зауважує: «Коли ... філософ приховано або явно і невимушено ототожнює це поняття божественного з чимось або кимось, що він позначає іменем Бога, немає ніяких підтверджень того, що сам Бог схвалив би таке ототожнення» [237, с. 23-24].

Відомий французький філософ і культуролог Рене Жирар ставив на одну сторону, пов'язані між собою, сакральність і насильство, а по іншу – Христа. Та у виборі: або сакральне з його невід'ємним насильством, або Христос, – Жирар ставав на бік Христа як заперечення і насильства, і сакрального. Для тих, для кого Христос є інструментом фундування сакрального, така дилема і здійснена перевага можуть виявитися малозрозумілими. Але нам важливий сам підхід філософа, який передбачає подолання традиційного розуміння

метафізики і християнської релігійності. Стаття А. Лук'янова «Жирар просто спробував висловити сутність істинного християнства» (18/09/2017) [227], яка була оприлюднена на провідних православних інтернет-порталах, і загальна зростаюча популярність творів Р. Жерара виразно свідчать про те, що його шлях подолання метафізики також вписується в християнську релігійну філософію і богослов'я ХХ століття. Його філософську лінію продовжив ряд сучасних філософів, зокрема С.С.Хоружий [481] та Н.Н.Ростова [335].

Число атеїстів-метафізиків і теїстів-постметафізиків досить велике і його важко визначити точно. До них можна зарахувати і такий тип мислителів, як, наприклад, французького філософу і феміністку Люс Ірігарей, яка аналізує несправедливості соціальної теорії з точки зору психоаналізу, але з урахуванням Бога, що приходить після метафізики. Відома книга Ж. Брікмона й А. Сокала «Інтелектуальні виверти: критика сучасної філософії постмодерну» [397] розкриває багато метафізичних тверджень знаменитих розвінчувачів метафізики, зокрема: Ж.Дельоза, Ж.Дерріда, Ж.Бодріяра, Ж.Лакана, Л.Ірігарей та ін.

В якості висновку до підрозділу дисертації можемо констатувати, що філософські основи світоглядів у контексті постметафізики виявляються неіндентифікованими для інших парадигм мислення. Це створює певні труднощі для традиційних світоглядних систем, але водночас і значний потенціал для взаєморозуміння.

7.3 Інваріантність постметафізики: християнство й атеїзм

Рефлексії в напрямку заперечення метафізики мали потужний розвиток у дискурсі неопозитивізму ХХ століття (У.Куайн, А.Айер, Р.Рорті) та наступних філософів і вчених матеріалістів (П.Сінгер, Д.Льюїс, Д.Деннет, А. де Боттон, С.Пінкер, М.Онфре, С.Харріс, К.Хітченс, Р.Докінз та ін.).

Провісником і наслідком цього дискурсу був аналогічний розвиток тієї ж ідеї в теології.

У ХХ ст. християнське богослов'я і філософія ревізюнували своє ставлення до атеїзму. У новій модальності теїстичного світогляду християнство постало джерелом атеїзму як методу мислення. Християнські антиметафізики розвивають потужний напрям «теології смерті Бога». Це була ціла плеяда філософів і богословів, що вносять (або повертають) світоглядні параметри «безрелігійного християнства», як його позначив Дітріх Бонхеффер. Багато з їхніх книг, наприклад, Т. Альтицера, Х. Кокса, Дж. Робінсона й інших, розходилися мільйонними тиражами і були перекладені багатьма мовами світу. Свого роду паралеллю цієї гілки теології ззовні виступає словенський філософ фрейд-марксистського напрямку Славою Жижек. Популярність його творів не в останню чергу зобов'язана його своєрідному підходу до пограниччя релігійного і секулярного дискурсів.

На відміну від матеріалізму чарваків-локаятиків (Бріхаспаті, Дхішан та ін.), де було чітке і принципове протиставлення теїзму, християни прийшли до того, що «атеїзм не протилежний Євангелію, але вроджений йому» [492]. Більш того, «атеїзм – невіра – насправді входить у ядро християнської віри», – пише православний філософ Володимир Шалларь [там само]. Християнство, насправді, наділене потенціалом прийняти атеїзм як свій методологічний етап і умову. Тоді як для релігій ієрархічного і священно-відокремленого поклоніння принципова опозиція сакральне-профанне, Христос Євангелій стирає цю межу. В рамках Його проповіді діада «мета-засіб» перевертається навпаки. Тепер «субота постала для чоловіка, а не чоловік для суботи», тому що людина важливіша суботи (Мк. 2, 27). В контексті іудаїзму I століття це звучало як десакралізація. Питання про священні місця вирішується їх скасуванням (Ів. 4, 21); перекази мудрих старців відкинуті, і навіть Святе Письмо Мойсей писав «через жорстокосердя» іудеїв (Мт. 19, 8), тобто воно не є повністю те, що хотів

сказати Бог. Ісус насміхається над молитвою, представляючи її марною спробою інформувати Бога або маніпулювати Ним (Мт. 6, 7–8). У проповіді Ісуса методично застосовується виявлення психологічної самодостатності релігійних практик благочестя, що робить існування Бога непотрібним. І не менш важливе твердження: Бог не відповідальний за долі, біди, успіхи і не гарантує справедливості в світі (Лк. 13, 5; Ів. 9,1–2). «[Євангелія] заперечують відповідальність Бога за хвороби, немочі, катастрофи, в яких страждають невинні люди ... – пише Рене Жирар, загострюючи на цьому особливу увагу. – Євангелія віднімають у божества найголовнішу функцію, яка була за ним закріплена в примітивних релігіях, – здатність зосереджувати в собі все те, з чим люди не можуть впоратися у своїх взаєминах зі світом, і перш за все – один з одним. Оскільки цієї функції більше не існує, Євангелія можуть приступити до утвердження свого роду практичного атеїзму» [137, с. 144]. Таким чином, всі категорії відповідальності Бога опиняються поза Його компетенцією, поза полем Його відповідальності. «Смерть Христа на хресті означає необхідність відмови від уявлень про Бога як про трансцендентного опікуна, Який гарантує щасливе завершення наших справ» [134, с. 260]. Про те ж говорять безліч притч Ісуса: «Про митаря і фарисея», «Про працівників, найнятих у різний час», «Про блудного сина» та ін. Вони підводять до ідеї волюнтаризму і непередбачуваності Бога в Його судженнях про праведність. Релігієзнавчо це можна класифікувати як нон-теїзм та атеологія. Ап. Яків вимагає експлікувати віру в конкретні справи настільки радикально, що сама віра втрачає свій релігійний зміст (Як. 2, 20–26).

Позитивна програма Христа – любити один одного – робить християнство горизонтальним. «Улюблені, любім один одного, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога!» (1 Ів. 4,7). Формули «Хто бачив Мене, той бачив Отця» (Ів. 14,9) та «що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, те Мені ви вчинили» (Мт. 25, 40) розчиняють Бога в ближньому. Таким чином, проповідь Христа включала в себе атеїзм як необхідний етап на шляху прийняття радикально нового формату богоспількування. Без цього очисного етапу,

новонавернені ризикували перенести звичний характер відносин із богами і стихіями в християнство. У таких випадках це виражалося простим перейменуванням божеств і свят.

Перезавантаження євангельських імперативів у християнській постметафізиці ХХ-ХХІ ст. визначило атеїзм як методологічну необхідність християнства. «Повалення всіх ідолів – ось практичний атеїзм Євангелій, який керує нашою історією» [492]. Етап повної зневіри в язичницькій структурі мислення цим напрямком теології визнається стратегічно необхідним. Метод детеїзації – обезбожнювання (в язичницькому розумінні слова «бог») – підводить сучасних теологів, що філософствують, до висновку про те, що всі твердження, в яких Бог уявляється засобом, є імпліцитно атеїстичними. Таким чином, детеїзація виявляється загальним методом, що по-гегелівськи знімає традиційне протиставлення атеїзму і християнського теїзму.

Звідси бере свій початок християнська версія атеїзму «зрілого християнства» Д.Бонхеффера [51], мовна смерть Бога у Пола Ван Бурена [591], «секулярна теологія» Харві Кокса, Бог як буття у П.Тілліха, теологія кенозису Т. Альтіцера [9], Г.Ваханяна, У.Гамільтона, християнська постметафізика Ж.-Л.Маріона, Д.Харта, Дж.Манусакіса, еп. Дж. Робінсона, еп. Дж. Спонга та ін.

Християнська думка також прийшла до заперечення Бога, але це заперечення фіксувалося разом з обмеженістю дискурсу, а не у відриві від нього. Знаменитий автор V століття св. Діонісій Ареопагіт у творі «Про божественні імена» (§ 4), зіставляючи філософські поняття «Бог» й «існування», пише, зокрема: «в Ньому і біля Нього – все, що стосується до буття, до сущого і до того, що настало, Його ж Самого не було, не буде і не бувало, Він не виникав і не виникне, і – більше того – Його немає. Але Він Сам представляє Собою буття для сущих» [119, с. 107].

Органічна зв'язаність заперечення Бога і християнства зберегла в європейському атеїзмі майже всі риси християнського дискурсу. Як писав Карл Ясперс, «у категоричному запереченні Бога ще занадто багато від

біблійної традиції» [524, с. 227]. Перш за все, це найбільш полум'яна проповідь атеїзму як істини, яка потребує своїх служителів. Або високоетичний його варіант, як наприклад, «релігійний атеїзм» А. Луначарського. Російський філолог і філософ О.В.Михайлов про це писав так: «Чим більше думка запевняє себе в своєму невірстві, в своїй нездатності загалом мислити віру, чим більше запевняє вона себе в тому, що Бог “мертвий” та епоха віри в нього закінчилася раз і назавжди, чим більше її тягне розписувати собі смерть Бога ... тим більше така думка виявляє себе як думка про Бога» [262, с. 47]. Жак Дерріда в праці «Залиш це ім'я» також відзначає цю взаємозалежність й обмін властивостей двох взаємно протиставлених світоглядів: «Якщо, з одного боку, апофатизм доходить майже до атеїзму, чи не можна сказати, що, з іншого боку, чи саме з цієї причини, крайні і найбільш послідовні форми відкритого атеїзму завжди будуть свідчити про наполегливу спрямованість до Бога? Чи не закладена ця спрямованість у програмі апофатизму, в самій його матриці?» [113, с. 101]. Сучасне християнське богослов'я дає на це питання позитивну відповідь.

Вищезгаданий Славой Жижек у книзі «Лялька і карлик», яка спеціально присвячена аналізу цієї філософської пов'язаності християнства й атеїзму, пише: «Сенс християнства як релігії атеїзму – не у вульгарно-гуманістичному обожненні людини, при якому виявляється, що людина – це таємниця Бога (як міркував Фейєрбах та ін.): християнство атакує релігійне ядро, яке виживає навіть в умовах гуманізму, аж до сталінізму з його вірою в Історію як «великого Іншого», що визначає об'єктивний сенс наших вчинків» [133, с. 198]. На думку філософа, християнство ще більш атеїстичне, ніж його романтичні опоненти-матеріалісти. Цю тему він розвиває в іншій своїй праці «Від Іова до Христа: прочитання Честертонна через апостола Павла», де простежує суто теологічні посилки до анігіляції традиційної конструкції Бога в подальшій теїстичній філософії: «У традиційному атеїзмі Бог помирає для людей, які перестають у Нього вірити; в християнстві Бог помирає для

Самого Себе» [134, с. 251], тому що в християнстві «Бог не вірить Сам у Себе» [там само, с. 252], тобто свідомо відмовляється від адорації. У подальшій історії християнства, як вона була намічена в Новому Завіті, діяти і «бути» повинен Святий Дух. І філософськи важливо те, що «при переході від Сина до Святого Духа знятим виявляється сам Бог: після розп'яття, після смерті втіленого Бога універсальний Бог повертається як Дух спільноти віруючих. Він є той, хто переходить від бутності трансцендентною субстанціальною реальністю до віртуальної/ідеальної сутності, яка існує лише як передумова діючих індивідів» [там само, с. 265]. Отож, Дух не просто соціалізується, але з точки зору С.Жижека, Сам стає параметром соціальності.

Західна теологія другої половини ХХ століття, котру пробудили М.Гайдегер і Д.Бонхеффер, збудувала в дискурсі граничного приниження Бога (кенозису) кілька моделей постметафізичного уявлення про світ. Кевін Ванхузер у статті «The Cambridge Companion to Postmodern Theology» [588] виробляє класифікацію теології постмодерну, розділяючи її на сім напрямків: Постметафізична теологія, Теологія спільної справи, Постліберальна теологія, Деконструктивна теологія, Феміністська теологія, Реконструктивна теологія і Радикальна ортодоксія.

Представники останнього напрямку (Дж.Мілбанк, К.Піксток, Г. Ворд)¹ прагнуть бути присутніми в дискурсах теології та філософії за допомогою постметафізичної інтерпретації базових посилок теології. Д.С.Лонг у своєму викладі тез Радикальної ортодоксії критикує постмодернізм як продовження помираючої метафізики. Тільки теологія, на думку цього напрямку, може врятувати філософію (алюзія на слова Гайдегера про Бога як порятунку

¹ Доповнимо, що цього філософсько-теологічного напрямку себе також зараховують: К.Каннінгем (C.Cunningham), Л.П.Хеммінг (L.P.Hemming), М.Хенбі (M.Hanby), Т.Роуланд (T.Rowland), У.Т.Кавано (W.T.Cavanaugh), Ф.К.Бауершмідт (F.Ch.Bauerschmidt), Дж.Монтаг (J.Montag), Дж.К.А.Сміт (J.K.A. Smith), Д.Белл (D.Bell), Д.С.Лонг (D.S.Long) Дж.Лафлін (G.Loughlin) та ін. Архієпископ Кентерберійський Роян Вільямс (Rowan Williams) теж висловлювався про свою симпатію до цього напрямку думки.

філософії) і звернути секуляризм до того, що було забуте, – до Бога. Радикальна ортодоксія не виводить теологію в окремий дискурсивний простір, а навпаки – розбиває дуалізм розуму й одкровення, віри і природи, богословствування і філософствування [569, р. 133].

Інший напрямок представляє собою «теологія смерті Бога». Наприклад, французький протестантський теолог Габріель Ваханян виступав проти будь-яких форм об'єктивації Бога. Бог як вище й Абсолютне Буття є фантазмом і абстракцією. Бог постає і пізнається в якості нумінозного Відсутнього. Як людина без Бога не може бути людиною, так і Бог без людини не може бути Богом. В Ісусі Христі людина виявляється умовою буття Бога. У книзі «Смерть Бога: культура нашої постхристиянської ери» (1961) він прийшов до висновку, що Бог перетворився в культурний артефакт при тому, що сама культура більше не є провідником Євангелія, котре спрямовує людський дух до трансцендентного. Парадигма мислення, яка забезпечувала передачу ідеї Бога без секулярних обґрунтувань, перестала існувати. «Бог не потрібен, тобто Він не може вважатися цілком очевидним», – пише Ваханян [590, р. 45]. Відповідно, Бог як категорія думки помер. Проте, як зазначив його критик Джон Монтгомері, позиція Ваханяна вважалася «безнадійно консервативною прихильниками християнського атеїзму» [576, р. 80]. Адже, слідом за вигнанням Бога як життєвої і філософської необхідності, Ваханян продовжує свої рефлексії так: «Бог не потрібен, але Він неминучий. Він зовсім інший і повністю присутній. Віра в нього, звернення нашої людської реальності, як культурно, так і екзистенційно, це вимога, яку Він все ще звертає до нас» [590, р. 46]. Ці ж ідеї він розвивав і в більш пізній період у працях: «Анонімний Бог» (2003), «Тілліх і Нова релігійна парадигма» (2004), «Хвала Світському» (2008) та ін.

Такий же напрямок думки озвучує рабин, богослов і релігієзнавець Річард Рубенштейн, що зв'язав тему Голокосту і «смерті Бога» в книзі «Після Освенціма: Радикальна теологія і сучасний іудаїзм» (1966). Він стверджує,

що досвід Голокосту зруйнував традиційну єврейську концепцію Бога. Особливо це стосується понять всемогутності й Завіту. Таким чином, секуляризація не опинилася для релігійного світогляду суцільним лихом.

Аналогічний світоглядний концепт пропонував філософ і богослов Вільям Гамільтон у своїй книзі «Радикальна теологія і смерть Бога»: втілення Бога, що завершується Його смертю, є лише прощанням з надією на трансцендентальну владу та ієрархію сакрального.

Єпископальний священник Пол ван Бурен у книзі «Секулярний сенс Євангелія» (1965), погоджуючись із критикою християнської міфології Р.Бультмана, згідно з якою біблійна картина світу не може бути прийнята сучасною людиною, аналізує лінгвістичний аспект теології. Розвиваючи посилку аналітичної філософії, він приходить до неможливості висловити Бога за допомогою мови, і на цьому рівні фіксує Його «смерть».

Найбільш широко відомий у напрямку постметафізичної теології радикальний американський теолог Томас Альтицер і його книга «Смерть Бога. Євангеліє християнського атеїзму» [9]. Християнство витісняє Бога на небо (Вознесіння). До того, Він перебував на землі, а тепер випроваджений. Т.Альтицер радикально не сприймає поділ на духовне і матеріальне, тому фактор наростаючої бездуховності світу він розцінює як позитивний. Тільки у звільненому людському цілком вільно виявляє себе Божественне.

Гарвардський професор і баптистський пастор Харві Кокс у 1965 році опублікував свою книгу «Мирський град. Секуляризація та урбанізація в теологічній перспективі» [183]. Фундаментом його християнського світогляду слугує погляд на секуляризацію як на «законне дитя біблійної релігії» і результат дії християнської Вісті в історії. У книзі «Релігія в мирському граді: до постмодерністської теології» (1984) він, зокрема, пише: «Я вірю, що християнство може і повинно здійснити вирішальний внесок у створення нової світової цивілізації. Цей внесок буде принципово відрізнятися від тих функцій, які християнство виконувало в Новий час»

[537, р. 38]. Тільки закінчивши епоху метафізикалізму, християнство може перейти від стану тотального захисту до наступу. З кінцем сучасності (постмодерном) він пов'язує перспективи християнського майбуття.

Англiканський єпископ Джон Робінсон у теологічному бестселері «Бути чесним перед Богом» (1963) також ставить питання про переосмислення філософського фундаменту християнства, і, залишаючись гаряче віруючим проповідником, легко погоджувався з деконструкцією метафізики. Те ж робить і його американський колега з Єпископальної Церкви єпископ Джон Шелбі Спонг у книзі «Нове християнство для нового світу: чому традиційна віра помирає і як нова віра народжується» (2001). Він представляє 12 тез теологічної реформи. Перші дві звучать так: «1) Теїзм, як спосіб визначення Бога, мертвий. Таким чином, більшість богословських “розмов про Бога” сьогодні є безсеновими. Повинен бути знайдений новий спосіб говорити про Бога. 2) Оскільки Бог не може бути зрозумілим у теїстичних термінах, стає безсеновим прагнення зрозуміти Ісуса як втілення теїстичного божества. Таким чином, христологія збанкрутіла», – стверджує єпископ [586].

Менш помітний, але більш продуманий богословський проект Еберхарда Юнгеля також полягає в подоланні метафізичного образу Бога. За оцінкою С.О.Коначевої, він є «спробою вибудувати неметафізичне бачення божественного буття, спираючись як на досягнення діалектичної теології, так і на філософські пошуки Гегеля і Гайдегера» [185, с. 298]. Використання риторики смерті/згасання Бога для Юнгеля – це елемент мови: «Тут мається на увазі тільки особливий спосіб говорити про Бога, думати про Нього, певний підхід до розуміння того, що є божественним» [520, с. 516]. Таким чином, оголошена Гайдегером криза онтотеології, в контексті теїстичної філософії постає як «криза певної форми дискурсу, криза певного уявлення про мислення» [521, с. 108]. Теологічна феноменологія, на думку А. Ямпольської, цілком гармонійно засвоїла посилку про те, що «мислення Бога, мислення Іншого здійснюється через афіціювання, яке є одночасно

гетеро- й автоафіціюванням – афіціювання Богом й афіціювання нашим мовленням» [там само, с. 111]. У такого роду синергійності значення дискурсу й означуваного ним буття співіснують і спів-діють, але не зливаються так, щоб одне заперечувало інше.

Один із сучасних богословів і філософів О.М.Гагінський фіксує кризову ситуацію, в якій метафізика не тільки неможлива, але й згубна: «Ми відучилися сприймати божественне інакше, ніж крізь призму метафізики. Можливо, саме тому неметафізичні концепції божественного тепер сприймаються як язичницькі. Але і метафізика більш неможлива. А значить, божественне виключається самої спрямованістю нашого мислення, його метафізичністю» [82, с. 62].

Православний богослов і філософ, диякон Афіньської єпархії Православної Церкви Джон Пантелеймон Мануссакіс є найбільш популярним виразником постметафізичного дискурсу в філософсько-релігійному середовищі. У своїй книзі «Бог після метафізики» він ставить таке питання: «Як можна мислити Бога після метафізики?» [236, с. 7]. З теїстів-постметафізиків Дж. Мануссакіс частіше за інших апелює до патристики і літургійних джерел. Він показує, яким шляхом філософського розвитку може йти богослов до християнського погляду на феноменологію релігійного досвіду. Дж. Мануссакіс підкреслено виходить поза рамки метафізики і не вважає, що Бог є тільки предметом теології. Він повинен бути епіцентром як філософії, так і естетики. Автор робить зусилля звільнити Бога теології та філософії від метафізичних пут через визнання Його зіткнення з нашою іманентністю. «Об'єктивація Бога, – пише Дж. Мануссакіс, – це симптом нездатності метафізики помислити Бога саме як можливу неможливість думки, як ту крайню точку, де думці доводиться “стрибнути вище голови”» [там само, с. 48]. Із покликанням на св. Григорія Ниського автор зараховує всі богословські та філософські побудови до майже фейєрбахівської формули: «все, що досягається про Бога нашим

інтелектом, – наше, а не Боже. Адже, зауважимо, навіть Одкровення Сина Божого було явлено “під покровом” плоті – тобто того, що наше ... “думка про Бога” – не більше ніж замаскована думка людини про себе саму» [там само, с. 49].

Солідарний із ним і проф. теології Православної Церкви Америки Девід Бентлі Харт. Він є сучасним прихильником оновлення богословської мови з урахуванням досвіду всієї філософії ХХ ст. У 2003 році він був визнаний кращим богословом Америки за книгу «Краса нескінченного» [471], в якій критикує філософію постмодерну за її внутрішню порожнечу (хаос), вбачаючи в цьому аналогію маніхейської думки III ст. Він проголошує подолання всіх сучасних дискурсів через апофатизм Ареопагіта і Григорія Ниського аж до нон-теології. Також як і Мануссакіс, Харт приходить до філософського розуміння Літургії як практичного Причастя незбагненності.

Таким чином, все те, що для атеологічного й антиметафізичного типів аргументації уявлялося спростуванням релігійного світогляду, виявилось не тільки прийнятним для християнської теології, а й мислиться як одна зі світоглядних підстав картини світу. Це виявилось можливим тільки тому, що атеїзм імпліцитно міститься в християнстві як обов'язковий методологічний принцип. Заклик Христа відкинути все і слідувати за людиною (Сином Людським) звучав у релігійному контексті й був адресований людям, які були спрагли пізнати релігію, тому був, по суті, антирелігійним у традиційному розумінні.

Атеїзм виділився з християнства і сміливо протиставився йому в ХVIII ст. та повернувся до нього в ХХ ст. як «блудний син», якого «прийняла у свої обійми» сучасна теологія без тіні філософських застережень. Як фрагмент, який був опущений та якого бракувало і нині бракує в керигмі тих християнських течій, які все ще борються однією частиною філософської теології проти іншої її частини.

Отже, взаємопроникнення, генезис і взаємозалежність світоглядних структур зумовлюють інваріантність окремих загальних положень. Співвідношення атеїзму як форми заперечення метафізики і християнського теїзму виявляє несподіваний загальний базис саме в тому положенні цих світоглядів, яке традиційно слугувало їхній полярній класифікації.

7.4 Інваріантність і зміни в рецепції метафізичних понять

Після того як була виявлена й обґрунтована інваріантність метафізичних і постметафізичних положень формально протилежних світоглядів, також необхідно продемонструвати шлях асиміляції і трансформації ключових понять у світоглядах, які теж позиціонують себе як антагоністи. Християнство і язичництво в самій системі самоідентифікації непримиренно протистоять один одному. Але взаємини християнської й еллінської філософії формувалися набагато складніше й не так однозначно. Для якісного дослідження світогляду важливо відійти від номінальних ярликів у визначенні його структури та змісту, подати аналіз більш глибокого рівня становлення і розвитку світоглядних типів.

У якості філософського прикладу простежимо шляхи включення аристотелівського поняття «*energeia*» в християнську теологію і світогляд. Для цього необхідно проаналізувати різні погляди на генезу цієї філософської категорії в іншій світоглядній парадигмі – християнській. Релігія послідовників Христа – неоднорідна, всередині її слід розрізняти три головних погляди на «енергії»: католицизму, православ'я та протестантизму.

Як приклад аристотелівська «*energeia*» обрана не випадково. Актуальність філософських досліджень у цьому напрямку стабільно висока. В останні роки в просторі філософського світу відбувається помітне і стійке зростання інтересу до філософсько-богословської проблематики, що дозволило ІФ РАН ініціювати випуск серії книг «Філософська теологія, сучасність і перспектива», в якій, окрім досліджень Д.Бредшоу про

Арістотеля, вийшло фундаментальне «Оксфордське керівництво з філософської теології» (2013). Сучасна постсекулярна ситуація воскрешає питання, відповіді на які, як здавалося, були знайдені ще в хрестоматійні часи гносеологічного оптимізму еллінського багатоголосся. Актуальний гедонізм сучасного декадансу багато в чому аналогічний духовній ситуації, в якій проходило свій болісний шлях об'єднання християнства і грецької філософії.

Після робіт І.Влахоса «Метафізика і православне богослов'я» (1999), В.В.Бібіхіна «Енергія» (2010), І.Зізіуласа «Спілкування й інакшість» (2012), Д.Бредшоу «Арістотель на Сході і на Заході. Метафізика і поділ християнського світу» (2012) тема співвідношення поняття «energeia» в Арістотеля і в православній традиції була розвинена в працях С.С.Хоружого [480], [481], [482], зокрема «Особистість і енергія в богослов'ї Мейендорфа і в сучасній філософії» (2012), а також отримала своє відображення в наукових працях М.Ю.Бурмістрова (2013), О.Р.Фокіна (2013), О.І.Давидова (2013), Д.В.Арабаджі (2014) й ін.

Однак практичний аспект сприйняття арістотелівського терміну «energeia» в християнському світогляді залишався поза межами аналізу його філософської адаптації. Для визначення його положення в світогляді нам необхідно виявити не тільки філософську, а й практичну специфіку застосування поняття «energeia», а також дослідити особливості вживання категорії «energeia» як гносеологічного принципу в контексті християнського світорозуміння.

Знайомство з Арістотелем, його творче сприйняття християнським світом відбулося досить пізно (П'єр Абеляр, Фома Аквінський). На той час метафізика Арістотеля, як частина творів, не класифікованих Андроніком Родоським, вже мала власне філософське значення. В.П.Лега відзначає, що «часто, не знаючи походження цього слова, кажуть, що метафізика – це те, що вище фізики, те, що ніби трактує про предмети, недоступні фізичному

пізнанню. Саме так воно і є, але історія терміну більш прозаїчна» [212, с. 130]. «Енергія» в Арістотеля, як говорив М.Гайдегер у Марбурзьких лекціях 1924 р., є основним ім'ям буття. Якщо у Платона буття виступає як ідея, то в Арістотеля це – енергія. М.Гайдегер пише, зокрема: «Energeia є найбільш фундаментальним присудком буття у вченні про буття в Арістотеля» [461, с. 44].

Вже з II ст. християнство спиралося на метафізику Арістотеля і називало його, як і деяких інших дохристиянських філософів, «християнами до Христа». В іконографії досі збережений особливий лик еллінських мудреців. У творах апологетів у позитивному значенні згадуються Орфей, Гомер, Софокл, Есхіл, Еврипід, Менандр, Філімон, Сократ, Платон, Піфагор, Арістотель, Сімонід і одна з Сивілл. У грецькому оригіналі кінця XVI ст., який видав Дідрон, міститься особливий розділ: «грецькі мудреці, що передбачили втілення Христа Спасителя».

Характеру християнських запозичень філософських посилок Платона і Арістотеля присвячені окремі книги [487], [67], [223], статті [265] і розділи в монографіях [219, с. 279-281]. Спадкоємство Арістотеля і християнства в якості філософського синтезу стало оформлятися вже до V ст., коли багато в чому вже християнізованим постає неоплатонізм. Твори корпусу «Ареопагітик» об'єднали в собі всі сильні сторони неоплатонізму, які не суперечать християнству як монотеїстичній системі. Християнство виявилось б черговою редукцією філософії, якби не увібрало в себе також і «метафізику», а саме – розуміння сутності й матерії в Арістотеля.

В історії світової думки тези «метафізики» Арістотеля неодноразово додавалися з посиланнями і без них до власних побудов. Наприклад, єдність онтології і космології у вченні про Першодвигун часто слугувала аргументом у працях християн, мусульман та іудеїв. Як зауважує В.Ф.Асмус, «вони прийшли до рішення використовувати – і використовували – вчення Арістотеля, щоб підвести його філософські поняття під догмати

мусульманської, християнської та єврейської релігії» [15, с. 22]. Але і тут, заради коректності, треба враховувати, що Арістотель виводить властивості божества не з духовного життя або раніше постульованої тези про Бога, а з філософського аналізу ідеї руху.

Отже, «бог Арістотеля не містичний, а в найвищому ступені космологічний; саме поняття про нього виводиться досить раціоналістичним способом» [там само]. Для Арістотеля Бог важливий не як елемент релігійного досвіду, об'єкт молитов й особистої зустрічі, а виключно як філософська категорія. Це нічого нам не говорить про особисту духовність філософа, а тільки про його теологему, яку можна описати так: «Бог існує вічно як чиста думка, щастя, повне самозавершення без будь-яких нездійснених цілей. Чуттєвий світ, навпаки, недосконалий, але він володіє життям, бажанням, думкою недосконалого роду і прагненням. Всі живі речі більшою чи меншою мірою усвідомлюють Бога, і їх залучають до дії захоплення і любов до Бога» [330, с. 223]. Для християнської думки ця частина філософії Арістотеля з'явилася приватним моментом проповіді прагнення людини до Бога, компенсувалася вона теологемою про палке устремління Бога до людини.

Арістотелівська наука про природу – фізика (з певними змінами) залишалася основою наук протягом майже двох тисячоліть – з IV ст. до Р.Х. до XVI ст. після Р.Х. Саме Арістотелеві вдалося створити систему понять для визначення найважливішого компоненту фізики – руху. Тим самим Арістотель створив «фізику» як перший послідовно продуманий філософський каркас і теоретичне обґрунтування науки. Хоча вона і не була математичною, але XX ст. цілком підтвердило, що фізика Арістотеля не була плодом наївної фантазії.

Платон вважав, що справжнє буття належить світу «ідей» – вічних, незмінних, нерухомих, недоступних почуттям. «Істинне буття, – говорить він, – це певні умосяжні й безтілесні ідеї» (Софіст, 246 b). Платон називає їх

«істинно сушим» або «сутностями». Термін «сутність» стає на місце ідеї і ним надалі користується Арістотель. Кожна річ, за Платоном, чимось відрізняється від іншої речі. Тому вона має низку істотних властивостей і характеристик, що у своїй сукупності становлять ідею речі; якщо ж вона нічим не відрізняється, то вона не є щось, а, скоріше, ніщо, і про неї нічого сказати не можна. У цьому Арістотель повністю згоден зі своїм учителем.

Проте поняття сутності при подальших рефлексіях набуває в Арістотеля іншого зміст, ніж це було у Платона. Якщо у Платона на перше місце визначається взаємодія протилежностей, то Арістотель вважає, що протилежності не можуть взаємодіяти одна з одною, між ними повинно міститися щось третє – підмет, який лежить в основі (субстанція), що і опосередковує протилежності: «Неможливо, щоб одне і те ж в один і той же час було притаманне одному і тому ж в одному й тому ж відношенні» (Метафізика, IV, 3, 1005).

Сутність, за Арістотелем, – це те, що «не стосується жодного присудку» (Категорії, 5, 2a), тобто, що не може бути предикатом чого-небудь іншого, але завжди є тим присудком, про який позначає все інше. Ось як він визначає її в своїх «Категоріях»: «Називають, головним чином, перш за все і у власному сенсі “сутностями” те, що не може бути сказано ні про жоден (Інший) індивід і те, що не міститься ні в якому (Іншому) індивіді, наприклад, “ця людина, цей кінь”. Вторинними “сутностями” називають види, в яких перші “усії” існують із відповідними родами; таким чином, “ця людина” є людиною з вигляду, а тварина за родом» (Категорії, V, 1-2).

Іоанн Дамаскін у своїй «Діалектиці» дає наступне визначення: «Субстанція є самосущою річчю, яка не потребує для свого існування нічого іншому. Або ще: субстанція є те, що саме по собі є іпостасним і не має свого буття в іншому, тобто те, що існує не через інше, і не в іншому має своє буття і не потребує іншого для свого існування, але існує само по собі, – і в чому акциденція отримує своє буття» [150, с. 11].

Всі сутності Арістотель ділить на первинні й вторинні. Вторинні сутності є ті, на які впливають первинні, а первинні – ті, які вже ні на що не впливають. Всі інші категорії – якості, кількості, відношення, місця, часу, володіння, дії, страждання – впливають або на первинні, або вторинні сутності. Завдяки такому впливу, сутність може приймати протилежні визначення, адже протилежності завжди зарахоні до третього – до сутності, а не просто співвіднесені між собою, як це було раніше у Платона.

Арістотель не визнає надчуттєвих ідей, що існують незалежно від речей. Перша сутність – це неподільний індивідуум, загальне ж не є сутністю (Метафізика, VII, 16, 1041a, 1040b 25). Однак слід зауважити, що ця критика Арістотелем досконалої надмірності ідей, швидше, стосується не текстів його вчителя, а мегарської школи, що односторонньо розвинула і довела до крайності платонівську тезу про трансцендентність ідеї самої речі. Критичні аргументи проти цієї тези Арістотель фактично запозичує з платонівського «Парменіда». «Те, що ідея речі може міститися в самій же речі, – пише О.Ф.Лосєв – це, загалом кажучи, анітрохи не буде суперечити платонізму, якщо його розуміти досить широко, якщо його логічно продумати до кінця і завершити в систему» [222, с. 300]. Такий коротко висловлено про вчення Арістотеля про сутність.

Визначивши першу сутність як одиничний індивід, як «ось це» (Категорії, 5, 2b 35, 6, 2b), Арістотель не міг не бачити, що в якості одиничного вона не може бути предметом пізнання. А попри те, саме прагнення знайти як сущого то, що пізнаване, керувало Арістотелем у його міркуваннях про сутність. Тому, уточнюючи і поглиблюючи в своїй «Метафізиці» сказане в «Категорія», Арістотель вказує на те, що, приймаючи за перші сутності одиничні чуттєво дані істоти, ми не в змозі досягти знання про них, бо чуттєве сприйняття не є знанням. І причина цього в тому, що в них присутня матерія, яка приносить із собою невизначеність.

Суттю буття кожної речі, за Арістотелем, є її незнищувана форма (вона ж сутність). Тільки звільнивши річ від матерії і отримавши чисту форму, можна досягти істинного пізнання. У площині буття «форма» - сутність предмета. У площині пізнання «форма» – поняття про предмет. Отже, перед нами платонівська ідея, занурена в річ. Платон протиставленням і з'єднанням двох начал – єдине (суще) й інше (несуще), що іменується в нього матерією, – проводив філософський генезу усього світу. Для Арістотеля інше складається з двох понять: позбавленості, яка є протилежністю сущого, і власне матерії, що займає середнє положення між сущим і позбавленістю. На відміну від позбавленості, матерію він характеризує як «можливість» або «потенцію» (динаміка). Здійснена потенція іменується актом (енергія). Отже, будь-яка річ народжується через з'єднання форми і потенції, при цьому потенція, сприйнявши форму (сутність), стає вже актом (енергією).

Поняття енергії, як одна з найважливіших категорій Арістотеля, що не увійшло в класичну десятку, неодноразово піддавалося реінтерпретації і прямому перегляду, як наприклад, у роботі М. Гайдегера «Основні поняття метафізики» [461] або С.С.Хоружого в праці «Ісихазм як простір філософії» [480]. В.В.Бібіхін вважав відхід від арістотелівського розуміння енергії неприпустимим філософським ходом переведення середньовічної проблематики в сучасність [38, с. 327-328]. Водночас, його трактування арістотелівського вчення про енергію було близьким до інтерпретації Гайдегера, для якого «запитувати про *dynamis* і *energeia*... є справжнім філософствуванням» [461, с. 98]. «Онтологічна структура [європейської метафізики], – пише С.С.Хоружий, – містить у собі, висловлюючись математично, вільний параметр. У «зазорі», концептуальному просторі між можливістю і дійсністю, енергія апіорі може розміщуватися де завгодно – ближче до можливості, ближче до дійсності, або на однаковому віддаленні від них; і кожна з цих позицій імплікує, загалом кажучи, свою онтологію, картину реальності» [480].

Важливим є те, що в східно-християнській інтерпретації поняття «енергія сутності» відмінне від самої сутності, і тому сутність не є її енергією; але, водночас, енергія сутності невіддільна від сутності, тому вона є сама сутністю. Крім цього, слід підкреслити, що осмислена таким чином енергія є ніщо інше як символічне розкриття сутності.

Протиставлення ідей двох видатних мислителів часто підпорядковане академічним стереотипам, що переноситься з підручника в підручник. Арістотель критикує Платона за його дуалізм, але в «Парменіді» (130A-135C) міститься критика розриву ідей і речі та формулюються аргументи, які Арістотель заднім числом спрямує проти платонівського дуалізму. О.Ф.Лосєв вважав, що ці аргументи спрямовані Аристотелем, швидше, проти мегарської школи, тим більше що він вчить, як і Платон, про форму форм, яка керує всім космосом, «а те, що Арістотель запозичив у Платона свою критику ізольованих ідей, анітрохи не може нас дивувати» [221, с. 34].

М.Гартман довів залежність вчення Арістотеля про ентелехії від вчення Платона про ідеї. Т.Гомперц й інші «дослідники настільки зблизили чотири принципи Арістотеля з чотирма принципами платонівського “Філеба”, що в на сьогодні можна говорити тільки про запозичення Аристотелем свого основного метафізичного вчення з пізнього платонізму» [там само, с. 35].

Мабуть, єдина значуща відмінність цих філософів полягає в тому, що діалектика Арістотеля пов'язана з емпірикою та її формально-логічним принципом протиріччя. Звідси і поміщення форми тел у самі тіла: «існують тільки речі, і так звані ідеї є не що інше, як ці ж самі речі, але тільки взяті з їх смислової сторони, їх ейдоси. Самі по собі ідеї жодною субстанцією не володіють; субстанціальні тільки одиничні речі» [220, с. 71].

Сприйняття Бога в енергіях або Його символах знаходить своє теоретичне обґрунтування, передусім, у гносеології. На питання, «чи можливо пізнати Бога і якою мірою?», навіть у межах одного християнства існує кілька світоглядних позицій. Розгадка ж цієї проблеми прихована в

двох основних категоріях – «сутність» і «енергія» та відношенні людського розуму до них. Аристотелівські поняття «сутність» й «енергія» можна зустріти у багатьох християнських богословів: Афінагора, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Іоанна Дамаскіна, Фоми Аквінського, Симеона Нового Богослова та ін. Однак розуміння їх уточнюється часто по-різному. У цьому сенсі християнство в самому собі дало кілька інтерпретацій неоплатонізму й аристотелізму. Можна виділити три позиції в межах християнського світогляду, а саме: східно-православну, західно-католицьку і протестантську.

Католицькому богослов'ю Аристотель став настільки близький, що його тези в розумінні суті й енергії були сприйняті в найсуворіших формулюваннях. Якщо православні богослови завжди підкреслювали непізнаванність суті всіх речей, їх незбагненність розумом людським, то для католицького дослідника, навпаки, сутність земної речі настільки прив'язується до самої речі, що слід говорити про повну її доступність розуму, а, отже, і пізнання. Католицизм, запозичуючи у неоплатонізму і термінологію, і власне вчення Аристотеля про форму, доводить її до межі. Засвоївши аристотелівську гносеологію, католицькі богослови претендували на змоглядне пізнання сутності земних речей: «Розум осягає сутність речей так само вірно, як слух розрізняє звуки, а зір – кольори» [136, с. 277]. До Бога ж застосовувалася теза про повний агностицизм щодо Його природи до нашого входження в світ духовний, далі праведники отримують силу узріти саму сутність Бога обличчям в обличчя. Як бачимо, і тут західна християнська традиція підійшла до крайності, поширюючи принцип досконалого гнозису на небі й на землі.

Підтвержень цій останній тезі можна знайти достатньо. Обмежимося одним прикладом. Саме в той момент, коли Григорій Палама на Сході розвивав своє вчення про непричетність людини до сутності Бога і Його пізнаваності на рівні енергій, папа Іван XXII проповідував вчення про те, що

душі праведників після Страшного Суду будуть споглядати сутність Бога. Це було в 1331 р. Іноді стверджують, що тоді було висловлена приватна думка, але історія в особі папи Бенедикта XII закріплює цю думку особливою конституцією «Benedictus Deus» в 1336 р. Отже, середньовічний реалізм, який базується на аристотелівському розумінні сутності, виніс вирок про те, що субстанції, сутності речей реально існують та є предметом пізнання.

Свого апогею це вчення досягає в творах Фоми Аквінського, який обґрунтовує незбагненність Божественної сутності посиланнями на свв. І.Златоуста і Діонісія. «Справді, – пише В.М.Лоський, – якщо Божественна сутність не може бути мислима створеними умами в стані блаженства, вона ніколи не зможе бути повністю осягнута. Ця відмінність між баченням ознайомлення і баченням осягнення стане як загальним місцем для всієї схоластичної системи, так і її обґрунтуванням до тлумачення свв. отців, і, передусім, отців грецьких, чиє богомисліє надзвичайно важко узгодити з західним вченням про бачення Бога в Його сутності» [224, с. 9-10]. Фома стверджує, що Буття як таке для людини непізнаване, але за допомогою розуму людина може осягнути саме субстанції. Субстанції створеного світу, за Фомою, володіють відносно самостійним буттям у відношенні до Абсолюту: «Те, з чого інтелект отримує достовірність, здається більш умосяжним. Оскільки достовірність науки набувається інтелектом із причин, то пізнання причин представляється інтелектуальним найбільшою мірою», – пише Фома в своїх коментарях на «Метафізику» Арістотеля [448, с. 233].

Вірним наслідком такого практичного реалізму є філософський номіналізм. По суті, це – реалізм, доведений до своєї граничної крайності в висновках. Оккам, який сформулював своє знамените «лезо» (не слід множити сутності понад необхідність), вважав, що Бог може в силу своєї могутності створити будь-яку річ, і при цьому немає жодної потреби в субстанціях – буттєвих стрижнях речей. Річ, яка міститься перед нами, може бути пізнана, оминаючи умосяжні субстанції, фактично емпірично. Якщо для

арістотелівської метафізики буття речі коренилося саме в субстанція осягнених розумом, то для номіналізму ці субстанції ніби збігаються з самою річчю, зрима і незрима об'єднуються – сутність речі виявляється предметом віри.

Оскільки, відповідно до номіналістичної концепції, предметом справжнього знання виявляються не субстанції, а акциденції, тобто явища, вперше з'являється можливість трактувати пізнання як встановлення зв'язків між акциденціями (якостями), і, таким чином, обмежити його рівнем явищ. Тут, підкреслимо, відбувається перегляд найважливішого принципу арістотелівської онтології й логіки, яка говорить, що сутність (субстанція) є умовою можливості відносин. Саме в номіналізмі намічається та тенденція до самостійності гносеології у відношенні до онтології, яка була чужа античному мисленню і розгорнулася повністю лише в Новий час. Відтепер розум починає розумітися як якась суб'єктивна діяльність, позбавлена онтологічних коренів, зв'язку з реальним буттям, а тому така, що протистоїть йому. Так, підкреслює П.П.Гайденко, «номіналізм, ніби замикає розвиток середньовічної теології та філософії, представляє собою чи не найрадикальніший поворот в історії думки з часів античної класики – Платона й Арістотеля. Саме номіналізм руйнує фундаментальні передумови онтології, що проіснували на європейському континенті більше півтора тисячоліття, – онтології, в центрі якої були поняття буття і сутності (субстанції), що осягаються за допомогою умогляду» [83, с. 47-48]. Що стосується Бога, то тут сповідується досконалий агностицизм. У цій світоглядній позиції і залягає начало того неоплатонізму, який може називатися протестантським неоплатонізмом. Протестантська теологія і натурфілософія відмовилися від символічного світосприйняття, тим самим зруйнувавши коріння онтології, що в подальшому призвело до деїзму з усією його схоластичною проблематикою.

Вищевказані крайнощі богословствування були відкинуті православною гносеологією. Православне богослов'я більш тонко розроблене, що дозволяє йому утримувати рівновагу між крайнощами неоплатонізму, зберігаючи його термінологію суті й енергії, але і відмовляючись від раціоналістичних крайнощів аристотелізму, що призводять до католицького раціоналізму і номіналізму. Православна філософема включає в себе поняття про те, що і Творець, і видимі нами речі мають непізнавану, недоступну розуму сутність, але ніщо своєю сутністю не обмежується, а подається знанню в своїх енергіях. Відносно Бога Г.Палама говорить, що Він «має і те, що не є сутністю. Але це не означає, що те, що не є сутністю, є акциденцією (приналежністю). Воно не є приналежністю, оскільки абсолютно незмінне; але і не сутність, бо не є самобутнім буттям» [97, с. 240]. Посилається Г.Палама при цьому також на Д.Ареопагіта: «Він [Діонісій] закликає вихвалити Бога, не як Того, Хто приймає щось ззовні, – геть від цього! – але ці саме виступи Бога» [175, с. 199].

Православна онтологія стверджує, що «є щось між незалученою сутністю і тими, хто долучається, через що вони долучаються до Богу» [там само]. Це щось, іменоване енергією сутності, має цілу низку властивостей, закріплених діалектикою: енергія осяжна, пізнавана, іменована, споглядувана. Вона нескінченна, тому що висловлює нескінченну сутність, і одночасно кінечна, тому що пізнавана. Енергія сутності невіддільна від самої сутності, але, з іншого боку, вона відмінна від самої сутності, можна сказати, що енергія є символом сутності, що зв'язує дві сфери: божественної непізнаваної сутності і сфери пізнаваного, доступного. Вчення св. Г.Палами було прийнято на соборах 1341-47-51. Його суть полягає в тому, що «енергії – це Сам Бог у Його зверненні до тварі. Його творча міць, промислительне піклування про світ, всі Його явління світу й людині не суть самою сутністю Божою, яка залишається неприступною і непізнаваною, а Божественними

енергіями, або точніше, єдиною, але різноманітною і багаточастинною енергією всіх Трьох Божественних Іпостасей» [175, с. 34].

Отже, Бог у структурі світогляду православного містика виступає зі своєї непознаною сутністю у пізнаваних діях або енергіях – символах, немислимим без сутності. Рівновага цього вчення було фіксована багаторазово в соборних тезах «Святогірського томосу», спрямованого як проти неоплатонізму, так і проти крайнього аристотелізму. При цьому православне богослов'я завжди включало в себе розвинені позиції апофатизму й антиномічних суджень [240]. Для гносеології важливо те, що повноцінне символічне світовідчуття можливе тільки в межах православного світосприйняття. Ні католицький послідовний аристотелізм, ні протестантизм в своєму пізньому радикальному номіналізмі не можуть визнати онтології символу. Тому видиме буття сприймається в суб'єктивних алегоріях. У світоглядних конструкціях західних гілок християнства не виявляється філософських інструментів для того, щоб йти далі алегорії.

Здійснений аналіз положення аристотелевського поняття «energeia» в християнському філософському дискурсі й світогляді виявляє спільність інтенцій богословів та філософів різних конфесій. Але при розходженні в певних світоглядних посилках, це поняття модифікується відповідно до них. При цьому важливо пам'ятати, що основна раціональна складність точного визначення поняття «energeia» в тому, що це поняття завжди зберігає апеляцію до нумінозного досвіду. «Енергія..., – писав В.В.Бібихін, – це така річ, яку, якщо не відчувати, якщо не мати досвіду... то жодними поясненнями і визначеннями не навчиш» [38, с. 31]. Такого роду незавершеність визначення «енергії», в свою чергу, відсилає нас до практики духовного діяння і філософської споглядальної традиції.

7.5 Категоризація як форматування світогляду

Останні дослідження способів моделювання реальності відображають погляд на світогляд як інтерсуб'єктивну структуру, яка генерує персональний конструкт реальності. Цей підхід переноситься і на роль картини світу в тій чи іншій субкультурі, соціальній формації, народності, культурному прошарку або цілій епосі розвитку людства. Сутність такого підходу полягає в соціальному конструктивізмі як філософському дискурсі. Проблематика соціального конструкціонізму розроблялася в основному західними дослідниками з сфери філософії, психології та соціології. Це, передусім, роботи Кеннета і Мері Герген, що стосуються епістемологічних моделей взаємодії зі світом [551], [552], [553]. А також праці Ф.Хібберт [562], Д.Вайнберга [593], Е.Локка і Т.Стронга [567], Т.Х'ельма [563], Д.Ельдер-Васса [548], В.Берр [534] та ін. У науковій полеміці реалістів і соціальних конструкціоністів, які, як правило, виступають на позиціях антиреалізму, цікаві дослідження Я.Хакінг [558], останні статті Р.Харрі [559], а також недавня докторська монографія О.О.Труфанової [427], котрі пропонують критичний аналіз ідеї соціальної конструкції і, в цілому, філософії соціального конструювання. З цієї проблематики в 2003 р. у Мінську під редакцією О.А.Полоннікова вийшла збірка наукових статей «Соціальний конструкціонізм: знання і практика» [114], який увібрав у себе дослідження К.Гергена в перекладі А.М.Корбута і кілька статей білоруських колег. У 2016 р. в перекладі Ю.С.Вовк та А.А.Кисельової було видано в Харкові і монографію К.Гергена «Соціальна конструкція в контексті» [90]. У західному науковому світі це коло досліджень світогляду набрало значної популярності в нульові роки. Останнім десятиліттям вони актуалізувалися і в нашому науковому середовищі.

У контексті соціального конструкціонізму реальність, з якою має справу людина, є способом говоріння про дійсність, що виникла в результаті соціальних інтеракцій. Сукупність способів утворює домінуючий дискурс.

Передумова про те, що генерація світоглядних положень є методом моделювання реальності, ставить питання про умови можливості такого положення, в якому кожен світогляд у межах свого смислового континууму так же задовільний, як і протилежний йому світогляд – в межах свого смислового континууму.

Становлення фундаментальних положень будь-якого світогляду не має точних детермінант. Було б неприпустимим узагальненням звести його до соціальних, природних або культурних факторів. Сфера світогляду багато в чому пов'язана з суб'єктністю особистості, її внутрішнім формуванням і змістом. Проте, до певної міри, світогляд може бути досліджений у термінах семіотики і категоризації.

Представники різних наук трактують поняття «знак» по-різному і використовують різні терміни для позначення типів знаків. Можемо систематизувати основні параметри семіотики, розділивши її на чотири складові знаку: 1) носій знаку, тобто щось, що функціонує як означуване, 2) десигнат, тобто те, на що він вказує, 3) інтерпретант семіозису, тобто параметр, що забезпечує реакцію людини на сприйманий знак, 4) сам інтерпретатор, ним може виступати оповідач, вчений, філософ і т. ін.

Для нашого дослідження найбільш важливою частиною семіотики є її прагматичний аспект, в якому аналізується та якість використання знака, що передає інформацію не тільки про об'єкт знаку, а й про учасників спілкування [264, с. 42]. Ми будемо користуватися тим розумінням семіотичного моделювання реальності, що має на увазі конструювання основних понять, що використовуються в процесі проектування світоглядної картини світу. У цьому сенсі найбільш прийнятною є така характеристика символу, яку запропонував К.А.Свасьяна: «Символ ніколи не зводиться до своєї форми. Він крізь неї просвічує глибинами сенсу» [381, с. 221]. За великим рахунком, оскільки реальність не дана нам безпосередньо, то все сказане про неї є численними варіантами її символічного тлумачення. У цьому сенсі та чи

інша світоглядна теза або аксіома є семиотичною одиницею (цеглинкою) моделі світу.

Мислення людини стереотипне, адже ми мислимо архетипами, поняттями, гештальтами, категоріями і т. ін. Це – спосіб картографування світу й економії енергії мисленнєвих процесів. Навіть коли говорять: «в тій кімнаті буде невідоме!», – то і воно передбачається у вигляді кількох можливих моделей очікуваного. «З кожним актом мислення ми, безумовно, наближаємося до реальності. – Пише А.Тесліна. – Але лише до тієї реальності, яка “взята” нашим мисленням, стурбованим чимось ще, крім неї самої» [420, с. 121]. Неможливо підійти до буття безпередумовно. Тому ми неминуче виділяємо категорії з потоку перцепцій, щоб форматувати його для власного сприйняття. Водночас, в описі реальності мова обмежена нашими потребами і побоюваннями. За влучним висловом В.Руднева, справжня «реальність починається там, де закінчується мова» [376, с. 206]. Тут об'єктивна реальність, що виводиться від зворотного, є нерозпізнаною реальністю, дораціональною, згідно Ж.Батая. Така реальність у світі звуків постала б як нерозкладена за значеннями музика або мова, тобто як шум. Ще інший приклад: біологічний мікросвіт, що спостерігається в мікроскопі, позбавлений категорії моральності, але не позбавлений мети. Якщо мікромізувати спостереження до атомів й електронів, зникне і реальність мети й боротьби.

Таким чином, зміст сприйманої реальності обумовлений оптикою її аналізу. Людська семиотична мова представляє нам одну з можливих оптик. Питання про існування кордонів семиотичного конструювання реальності впирається в необхідність виходу поза межі знакової системи (означуваного, екстенціоналу, інтенціоналу). Але це вимагає нової системи знаків. Тут знову теорема К.Гьоделя запитує інтуїцію, аксіому або щось подібне, що представляється поза системою. Але як пише відомий чилійський фізіолог У.Матурана, самим фактом використання мови людина мислить системно

[570], іншими словами, акти використання мови конструюють і фундують (атрибутивні або реляційні) системи.

Особливо це проявляється в актах запам'ятовування, розпізнавання і комунікації. Філософські та мовні категорії є першими елементами експлікованого світогляду. Якщо у нас є категорії, то нам легше запам'ятовувати низку названих нами знаків: цифр, фігур і т. ін. Наприклад, номер автомобіля, що складається з букв і цифр, європейець запам'ятає краще арабської в'язі або написів китайською мовою. Це тому, що на певні знаки у нього є категорії, які допомагають запам'ятовувати, а на інші – ні.

Те, що ми запам'ятовуємо є тим, чим ми розрізняємо. Наприклад, розрізнення в музичній композиції ходів, нашарувань, їх симфонічності і т. ін. дозволяє зчитувати і цінувати цей вид вилучення звуків. Люди, які категоризували один стиль музикування, часто нездатні оцінити привабливість інших стилів музики. Людина, що не володіє категоріями, які розрізняють музичні ходи й інновації в репі або джазі, може володіти категоріями, які проводять тонку межу в відтінках інших музичних стилів або мистецтв.

Водночас, категоризація як необхідний елемент сприйняття світу має і проблематичні сторони. Когнітивний апарат людини реєструє тільки те, що категоризовано: кольори, об'єкти, стани. Решта випадає зі сприйняття життя, тобто ніби не існує для суб'єкта. Ф.В.Ніцше писав, зокрема: «Гнів, ненависть, любов, співчуття, пристрасть, радість, горе, – все це імена для позначення крайніх станів: середній і низький ступінь їх вислизає від нас, а тим часом вони ж і тчуть тонку павутину, яка формує і наш характер, і нашу долю. Ті крайні вибухи дуже часто рвуть павутину і становлять винятки. А тим часом вони можуть ввести спостерігача в оману і не тільки спостерігача, вони вводять в оману і саму діючу людину» [275, с. 98]. Людина, щоб відчутти життя, шукає ці стани, орієнтується на них, оскільки серединні стани не категоризовані. День здається порожнім, якщо в ньому «нічого не

відбувається». Нічого – з того, що позначено в когнітивному апараті як випадок, подія. Поки стан не схоплено в поняття, то форма його існування може бути визначена тільки як потенційна.

В межах однієї свідомості кордони категорій рухливі. «Поняття – надзвичайно рухливі сутності. Вони змінюються слідом за процесом пізнання, навіть тоді, коли пов'язані з ними слова ще зберігаються» [420, с. 119]. Це може відбуватися непомітно для суб'єкта. Наприклад, для студента з плином часу змінюється категорія «викладач», для неофіта – категорія «Церква» і т.д. Одне поняття «війна» для призовника і ветерана звучать майже омонімами. Це може вводити в оману при зіставленні світоглядних позицій стосовно взаємної згоди або незгоди в будь-яких пунктах. «Ця дивовижна здатність поняття змінюватися (можливо, немає нічого в світі настільки рухомого, як поняття), – пише Н. Гартман, – є не слабкістю його, а саме його єдиною в своєму роді здатністю слідувати за процесом пізнання, що ніколи не зупиняється. Але вона, водночас, є красномовним свідченням хиткості зв'язку між терміном і духовним змістом в понятті» [85, с. 120]. В.І.Карасік пише про це як про «вивітрювання» знаку, продиктованого його динамічною природою. З посиланням на С.І.Карцевського, він описує це «як асиметричний дуалізм: означуване в знакові прагне до нових означувальних (сміслова варіативність), означувальне – до нових означуваних» [162, с. 46].

Світоглядні категорії і поняття амбівалентні в тому плані, що вони одночасно відкривають явища світу й обмежують їх. Ще Г.Шпет вважав, що «проблема вираження інтуїції (сміслів) в поняттях – це стара тяганина номіналізму і реалізму» [502, с. 117]. Наприклад, категорія «Бог» для багатьох віруючих і невіруючих слугує обмежувачем їх духовного розвитку або зовсім табує релігійний досвід. Створені одного разу певні поняття згодом можуть виступити обмежувачем у подальшому його розкритті. Для віруючого розвиток категорії «Бог» може бути закритий як Його

незбагненністю, як невід'ємним предикатом, так і конкретністю опису в тій чи іншій релігійній традиції. Для невіруючих образ «Бога» як обмежена категорія може вважатися перешкодою для світоглядних шукань у цій сфері, заповненій конкретними характеристиками Аллаха, Яхве, Ісуса, Будди, Крішни і т.д. «Поняття як засоби пізнання виступають визначеними, тобто, відповідно, обмеженими, – і це не випадковість, не тимчасовий недолік, а це є єдиним і необхідним способом зробити поняття “логічним” поняттям» [502, с. 117].

Те, що потрапляє в різні категорії, може не мати настільки ж значущої різниці, яку вони мають у категоризованому вигляді. Скажімо, жорстке розділення в релігійному світі на православних і католиків майже як антиподів не витримує дослідницького аналізу. Справжні розбіжності між цими групами можуть міститися в неартикульованій сфері світогляду. В протилежному випадку створюється можливість непорозуміння, коли два об'єкти потрапляють в одну категорію, від суб'єкта мислення вислизає різниця, яка наявна, або відмінність, яка з'являється при іншому критерії категоризації. Наприклад, євангельські християни баптисти (ЄХБ) проводять різку відмінність між західним баптизмом і вітчизняним, чого майже ніколи не роблять їх православні критики. Або, скажімо, в категоризації артикульованих звуків фіни не розрізняють «б» і «п» та однаково вимовляють англійські «bear» (ведмідь) і «pear» (груша) як [bɛə]. Цей афект спостерігається на пограниччі багатьох мовних груп.

Нарешті, категоризація впливає на мову опису подій і феноменів світу. Тут ми можемо виділити кілька типів категоризації. Наприклад, побутова категоризація події: ми спілкуємося біля вогнища; психологічна категоризація: ми соціалізуємося; біологічна категоризація: ми реалізуємо соціальний аспект процесу статевого відбору; релігійна категоризація: коли ми разом, ми – тіло Христове (1 Кор. 12,27).

Таким чином, у межах свого дискурсу кожна мова цілком вміщає в себе все, що відбувається. Але сприйняття феноменів може якісно відрізнятись. При цьому кожен тип опису цілком забезпечує найкращий простір реалізації заданих дискурсом цілей. В результаті, ми не бачимо всієї картини в цілому, а розглядаємо її в межах свого набору категорій. Вони – окуляри на наших очах, ми можемо їх змінити, але не можемо відкинути все відразу.

У цій ситуації максималізується положення інтерпретатора. Наприклад, психолог має достатній арсенал категорій для того, щоб пояснити різну поведінку людини. Відома критика неофрейдизму П.Поппером за її універсальність, що виходить поза межі науковості (принципу фальсифікації). Той же параметр стосується психології та філософії в цілому. Наприклад, психолог може пояснити абсолютно будь-яку поведінку дитячими травмами, оперантним навчанням, стимул-реакцією, рефлексологією, лібідозністю, гештальтами і т.д., в залежності від того, в категоріях якої школи психології він буде виражатися. Після того, як клієнт приймає цю мову, він починає працювати. Прийнятий категоріальний апарат вже сам доставляє факти, події, спостереження. Фігура інтерпретатора буття замінюється на сприйняту від нього систему світосприйняття, яка утворює ефект очевидності прийнятих категорій. На цьому етапі реципієнта переконують самі події життя.

Таким чином, інтерпретатор не просто коментує, а категоризує світ для слухача, і, тим самим, творить його. Те ж саме робить мудрець, філософ, релігійний проповідник або культурна традиція в цілому як сплав всіх цих джерел.

У цьому ключі найбільш толерантною є модель «множинної ідентичності»: наскільки складно індивід мислить про себе в цьому світі, наскільки з великою кількістю груп він себе ідентифікує, настільки більш він може бути стресостійким і лояльним до оточуючих [191]. О.О.Труфанова пропонує власну концепцію ідентичності, «яка, будучи використовуваною

разом із поняттями суб'єкта і “Я”, дозволяє створити модель “розширеного” суб'єкта, більш відповідну сучасній соціокультурній ситуації» [427, с. 254-255]. Суть її полягає в застосуванні принципу додатковості в описі внутрішніх станів суб'єкта і палітри його соціальних зв'язків.

Паралельно з деталізацією окремих положень картини світу відбувається й індивідуальна самокатегоризація – людина позначає зміст своєї свідомості. В цьому процесі більш явно, ніж в інших випадках, виявляється мовна обмеженість нашої самосвідомості. Індивід в інтроспективному аналізі свого внутрішнього світу обмежується використанням загальних усталених категорій. У цьому полягає методологічна помилка: неприпустимо запитувати у соціуму, «який зміст моїх ментальних станів?». Соціальна мовна конвенція про ментальні стани принципово грубіша особистого переживання кожної людини. Соціальна мережа понять, яка фіксує відтінки станів, принципово не може бути задовільним способом вимірювання індивідуального духовного акту свідомості, його «кваліа» – в термінології філософів свідомості.

7.6 Семіотичне моделювання світоглядної реальності

Тепер від вузького моменту значення категорії як семіотичної одиниці звернемося до загальних принципів моделювання індивідуальної та соціальної картини світу. При цьому ми не повинні випустити з аналізу те, що методологія дослідження багато в чому зумовлює його висновки. Семіотичний дискурс виходить із тієї передумови, що людина не проникає в більш високу реальність, ніж культурні конвенції про реальність, як світоглядної моделі. Якщо цілком обмежитися постулатами семіотичних досліджень, які онтологізують бінарні опозиції в якості універсальної структури пізнання, то ми прийдемо до того, що семіотичний дискурс залучає нас у певний стан розуму, який вивчає знакову систему, котру частково і створює. «Семіотика сама є ідеологією, яка нав'язує вузький і

виключний світогляд своїм невибугливим адептам», – пише Е. Горний, звинувачуючи Р.Барта та Ж.Дерріда [91, с. 174].

Епістемологічна когнітивна карта античності, середньовіччя і навіть Нового часу володіла такою характеристикою, якої вже майже немає в сучасному просторі мислення. Система мислення і визначеність категоріального апарату попередніх епох робили можливим виявлення конкретних критеріїв істинності, святості, гріховності, краси й потворності всіх феноменів цього світу. Так, наприклад, у будь-якому селі й місті не було гносеологічних труднощів визначити першу красуню, єретика або переможця в публічному диспуті. Така ситуація можлива тільки в тій парадигмі, яка встановила відносну точність термінів, категорій та інших знаків когнітивної нормативності. Можемо охарактеризувати античність і середньовічну Європу як цілісні смислові континууми. Ці епохи за всієї різниці теологічних, космологічних і філософських поглядів мали монохромну семіотичну систему, яка виключала протилежні або суперечливі судження про одне й те ж в межах однієї культури. Формальні опоненти перебували в ситуації пошуку підстав своїх суджень, і кількість цих підстав було порахованою й обмеженою, що й уможливлювало перемогу в філософській або богословській суперечці.

Однак, починаючи з часу географічних відкриттів, становище загальноновизнаних категорій стає все більш непевним. Якщо в попередні епохи правота переможця в суперечці була майже очевидним явищем, то вік просвітництва, а потім і ХІХ ст. зробили можливою аргументаційну рівність декількох світоглядних тверджень. В одному семіотичному полі стали поміщатися кілька однаково обґрунтованих систем думки, а саме: теїзм, атеїзм, деїзм, позитивізм і т.д.

Це стало можливим не тому, що послабилася церковно-державна репресивна система. Мисляча релігійна спільнота все ще з великими труднощами знаходила єдино вірне судження з того чи іншого питання.

Лібералізм Відродження багато в чому виходив із папського двору (наприклад, відомий меценат мистецтва папа Юлій II). Остаточні судження про єретиків та єресіарха церковних спікерів і теологів стають все менш переконливими. Дробляться богословські школи, з'являються нові напрямки та стилі богословствування.

У цьому відношенні особливо яскраве ХХ ст., в якому останнім ідеологічним оплотом єдиної правильної точки зору залишалася наука. Але наукова епістемологія в особі Т.Куна відкрила існування парадигмальних світів; в особі К.Поппера та І.Лакатоса – конкуренцію і співіснування епістемологічних просторів логіки наукових досліджень; в особі С.Тулміна – умовність універсальної теорії аргументації і доказовості, а в особі П.Фейєрабенда «епістемологічний анархізм» [436], який струсонув ХХ століття. Розвиток практичних напрямків філософії, а особливо психології в ХХ ст., розкрило цю гучну тезу П. Фейєрабенда якнайкраще. «Все працює» на практиці і все сходиться в теорії кожної з десятка шкіл психології. Біхевіоризм, психоаналіз, логотерапія, гештальт-терапія, індивідуальна, аналітична, екзистенційна, гуманістична, системно-векторна психологія і т.д. – всі вони реалізуються на практиці як когерентні, терапевтичні, корисні та затребувані для своєї цільової аудиторії.

Окреслені філософські й світоглядні тенденції стосуються і релігійних напрямків та практик. Кожна секта, традиційний і новий релігійний рух позиціонують на соціальному ринку свій смисловий континуум, всередині якого всі їхні докази валентні й респектабельні, всі їхні практики «працюють». Якими б дикими і ненауковими не виявилися теорії і практики маргінальних і популярних рухів, це не применшує того факту, що в межах їх семіотичного поля все постає задовільним. Тоді як поза цими межами (тобто для аудиторії, що міститься в іншому семіотичному світі) все ті ж тези не здаються хоч скільки-небудь переконливими, а практичні рекомендації – ефективними.

Наприклад, «Церква Ісуса Христа святих останніх днів» (мормони) або «Свідки Єгови» налічують мільйони adeptів. У конкуренції світоглядів величезна чисельність щирих прихильників тієї чи іншої «істинної картини світу» знімає факт «це працює!» як валентний аргумент проти іншої системи знаків і значень та нівелює ситуацію до загальної рівності світоглядних основ. Послідовники православ'я, гештальт-терапії, психоаналізу, астрології і релігії Вуду, що мають популярність у багатьох країнах, як і інші напрямки думки і психотехнік, також вміщуються в семіотичне поле сучасних категорій. У всіх все успішно «працює» і «обґрунтовується».

Але при загальному аналізі цього співвідношення картин світу, всі вони виявляються тільки модусами семіотичного моделювання реальності, де з одних і тих же «цеглинок» будуються різноманітні будівлі світосприйняття. Тому «очевидно, що не існує єдиної загальнозначущої для всіх і завжди системи, а існують лише каскади різноманітних знакових систем, зі своїми загальнозначущими референтами, а значить, і зі своїми існуючими об'єктами, зі своїми онтологіями» [231, с. 51]. Це подібно до того, як з деталей одного конструктора можна скласти безліч моделей так, що при розгляді кожної моделі окремо буде створюватися враження, що ці деталі належать саме цій конструкції, і використовувати її для інших цілей було б «неправильно».

Звісно, різні картини світу ведуть конкурентну полеміку між собою й абсолютно успішно спростовують теоретичні та практичні положення своїх опонентів у континуумі своїх власних світоглядних посилок, тобто в своєму категоріальному світі. Але це не можна назвати повноцінною дискусією, воно представляє собою внутрішній захист кожної із систем окремо. З точки зору системного аналізу, це – настільки ж аналогічну дія світоглядних систем, як і їх створення. Причина неймовірно низької ефективності світоглядних дискусій полягає у високому ступені задовільності семіотичних моделей, їх структурній рівності й інваріантності фундаментальних посилок.

Це призводить до того, що навіть при конструктивній дискусії світоглядів вона перетворюється в дискусію про мову, знаки і категорії.

Розширення семіотичного простору стало можливим за рахунок накопичення різнорідних авторитетних суджень, що існують самі по собі в філософській думці як певні вільні смислові одиниці. Найцінніші категорії і судження, що з'являлися в доступній для огляду історії філософії, залишаються в полі зору сучасних мислителів, навіть якщо вони не погоджуються з ними. Наприклад, філософія Баруха Спінози і Джорджа Берклі може не знайти сьогодні прямих послідовників, але їх філософські конструкції запуснені в світову думку як допустимі філософеми, як можливі судження. Таких думок накопичилося досить багато, вони дуже різнорідні в джерелах своєї авторитетності: релігія, наука, філософія, життєва мудрість, інтуїція і т. ін. Також і сучасна культура збагачена безліччю відсилань і зв'язків між епохами, філософемами, світоглядами.

Про емансипації знаків як смислових одиниць писав ще Ж.Бодрійяр у своїй праці «Символічний обмін і смерть». Там він відображав цей процес через демонстрацію утворення «симулякрів» через відділення знаків від їх вихідного смислового навантаження і створення нових зв'язок, що не завжди мають референт в онтології.

Ситуація семіотичного моделювання, виявлена бурхливим розвитком шкіл думки, повинна бути проаналізована як новий параметр епістемологічного простору. XX ст. продемонструвало можливість користуватися напрацюваннями попередніх поколінь, що сформувалися семіотичними одиницями культури і мислення для того, щоб будувати свою модель світу. Цих суперечливих моделей світу може бути безліч, і майже всі вони можуть знайти своє обґрунтування в широкому полі сучасних соціальних смислових знаків. Свобода регулювання «друзів» у соціальних мережах є хорошою ілюстрацією загального положення свободи створення власної семіотичної реальності. При цьому кожен з adeptів тієї чи іншої

моделі не тільки не зустрічає дієвих заперечень своїй картині світу, а й щодня пересвідчується в її теоретичній і практичній істинності. Не може існувати і фактів, які б їй суперечили, оскільки вона фіксує і формує свої власні факти. Більш того, за свідченням відомого американського психіатра Томаса Саса, людина може вигадати собі почуття і переживати його, вигадати собі хворобу і хворіти нею [380].

Уже згадуваний американський філософ науки П.Фейєрабенд в середині ХХ ст. просував ідею епістемологічної необхідності двох принципів: так званого принципу «проліферації» і принципу «неспівмірності». Проліферація стимулює винахід і розмноження різноманітності теорій та концепцій, несумісних із домінуючими теоріями, тобто саме те, що вже мало місце в сфері психології, але тоді ще оцінювалося негативно. П.Фейєрабенд практично пропонував дати свободу розробки своїх власних концепцій для найбільш широкого кола професійних вчених і любителів, хоч би якими абсурдними і дикими вони не здавалися один одному. Від репресій збоку наукового співтовариства їх повинен був захищати постульований «принцип неспівмірності», який проголошував, що теорії неможливо якісно порівнювати одну з одною через відсутність генеральної метаконцепції. «Гіпотези, що суперечать підтвердженням теоріям, доставляють нам свідоцтва, які не можуть бути отримані жодним іншим способом», – писав П.Фейєрабенд [436]. Прагнення до єдиного нормативного формату семіотичної реальності (парадигмального тоталітаризму) позбавить нас важливого свідоцтва про те, що інші моделі світоуявлення доставляють не менше задоволення, і в своєму континуумі можуть бути також достовірні, як і наші власні.

У межах мовних конструкцій квантор існування також включений у загальні закони логіки: «Логіків не повинно турбувати питання про те, чи існують на нашій або іншій планеті літаючі дуже низько крокодили. – Пише К.К.Жоль. – Вони заклопотані іншим, а саме: логічні конструкції з квантором

існування не повинні бути суперечливими» [139, с. 191]. Теза про інтерсуб'єктивність семіотичного пізнання і включеності в мовну систему як форму існування повертає нас до «мозку в колбі» Х.Патнема, «печері» Платона, «*esse est percipi*» Дж. Берклі і схожих епістемологічних моделей, що вкрай проблематизують реальність реального. Всі вони границю реального і нереального рухомою, відносною. На думку окремих дослідників, від моделі об'єктивної реальності, що слідує за виразом «насправді ...», слід відмовитися [231, с. 47]. Мовна система і є «самою справою», за Ж.Лаканом, вона є конструктором того, що «насправді».

У цьому контексті співвіднесення світоглядних позицій між собою втрачає класичну опозиційність. Світогляд «А» в ситуації можливості безлічі семіотичних моделей не має шансів виштовхнути світогляд «Б» поза рамки нормативної правоти, здорового глузду або соціальної прийнятності, як це було в середні віки або Новий час. Воно виштовхує його лише зі свого власного смислового і знакового континууму, тобто повертає ситуацію на вихідну точку дискусії, коли обидва семіотичних простори співіснують у межах одного великого категоріального світу.

Розмірковуючи про плюральність семіотичного моделювання в термінах особистісної ідентифікації М.В.Глостанова підкреслює: «Зрушення у напрямку до пограничної множинної ідентичності означає і необхідність навчитися забувати все те, чого нас вчили колись, звільнитися від тих розумових програм, які були нав'язані нам освітою, культурою, середовищем, позначеним повсюдно імперським розумом» [423, с. 216].

Виходячи з вищесказаного, можемо зробити прогноз про загальне ослаблення конкуренції світоглядів, градус їх взаємної критики та принциповості їхніх дискусій. Можливість обговорюваного моделювання впливає нову мотивацію в антропологічні дослідження сприйняття світу. Але при об'єктивістській посиленні досліджень, «знання про реальні об'єкти, на відміну від знання про соціальні конструкції, ніколи не є завершеним, завжди

відзначається неповнотою, допускає можливість бути доповненим, скоригованим» [427, с. 257], а значить, «забувати все те, чого нас вчили» зовсім необов'язково. Суперечка реалістів із конструкціонізмом триває, адже «якщо ми визнаємо, що кожен із нас живе у своєму соціально сконструйованому світі, що не має зв'язку з реальністю, то ми опиняємося не здатні до діалогу з Іншим» [там само, с. 25-26] з приводу реальності, а тільки з приводу її конвенціональних знаків.

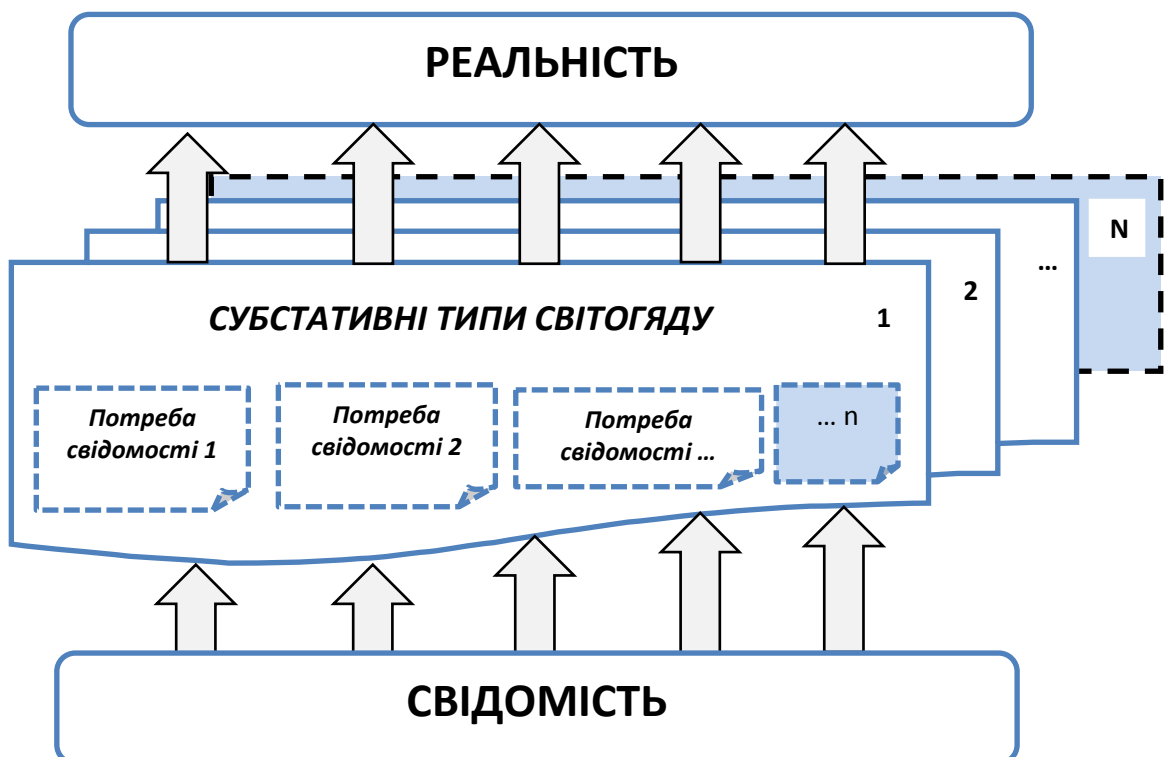
Отже, у сучасній епістемології залишається простір для конструктивного співвіднесення світоглядів, виявлення їх справжнього фундаменту згод і розбіжностей, пізнання себе через аналіз свого світогляду й пізнання світогляду через аналіз когнітивних та екзистенціальних параметрів людської свідомості.

7.7 Декомпозиція та функціонально-субститутивна система співвіднесення світоглядів

В основі антагонізму світоглядів міститься традиційне змістовно-субстанціальне розуміння світогляду як сукупності поглядів, оцінок, релігійно-секулярних передумов сприйняття об'єктивного світу. Така дескрипція створює ситуацію неможливості подолання світоглядної конфронтації, оскільки вона закладена в самій формулі змістовно-субстанціального розуміння світогляду. Справді, якщо погодитися з І.Кантом, що ми не можемо не думати субстанціально, то й уявлення про світогляд як про певний моноліт, що відображає об'єктивну реальність вже в самому собі, містить стійку непримиренність з альтернативними «дзеркалами» реальності. Відмінність думок не може множити реальність, відповідно, одна з них реальніша іншої. З цієї неминучої передумови починається ситуація диспозиції (у військовій термінології) всіх проти всіх у полі зіткнення світоглядів. Заклики до толерантності, взаємоприйняття і т. ін. при всій їх правильності не знаходять достатньої підстави в

субстанціальному розумінні світогляду. В контексті їх зіткнення і дискусії жодна зі сторін принципово не має можливості погодитися з тим, що її бачення і сприйняття реальності нереальне. Навіть якщо мова про буддизм, то там картина повторюється, хоч і зі зворотним вектором: буддист не може назвати майю (ілюзію) реальністю з тих же передумов, що і його європейський опонент. Тут філософський глухий кут, закладений у субстанціальному розумінні світогляду ще до з'ясування його конкретного змісту.

Таку ситуацію позиційного антагонізму може подолати тільки представлена нами функціонально-субститутивна система співвідношення світоглядів, в якій змістовність і субстанціальність не є визначальними категоріями. Така структурна модель системи взаємодії свідомості й реальності має чотири рівні: свідомість – запит – світогляд – реальність. Вона передбачає субститутивність різних компонентів світоглядів за їх функціональним значенням. Структурні елементи цієї моделі характеризуються ієрархічністю та відображають взаємодію свідомості й реальності за допомогою формування такого світогляду, який би максимально задовольняв запити і потреби свідомості.



Запропоноване функціонально-компонентне розуміння світогляду і функціонально-субститутивна система їх співвідношення виходять із передумови, що всі світогляди мають симетричну організаційну структуру функцій задоволення базових запитів свідомості. Основою світогляду є функціональні запити свідомості, властиві природі людини. Якість і функція цих запитів визначається еволюційними й екзистенціальними потребами людської свідомості, передусім, це: безпека, соціалізація, розвиток, прагнення до вищого, прагнення до насолоди, комунікація, інтимне переживання і т. ін. Людська свідомість будує своє сприйняття світу через ці запити. Вони є в кожній людині та кожному світогляді.

Фундаментом функціонально-субститутивної системи співвідношення світоглядів є декомпозиція цільної (субстанціальної) моделі реальності на компоненти, що представляють собою функціональні запити свідомості. Основою декомпозиції є здатність світогляду задовольняти внутрішні запити свідомості. Якщо той чи інший світогляд якимось чином приніс задоволення перерахованим вище запитам, то цей світогляд істинний у відношенні до цієї функції. А оскільки світогляд і є набором цих функцій, то інші критерії верифікації істинності світогляду не становлять першорядної важливості і належать до зовнішнього кола апологетичних побудов картини світу. І оскільки світогляд вбирає в себе культурні, парадигмальні й інші засоби, то форми задоволення одного і того ж комплексу запитів свідомості різноманітні та часто суперечливі.

Таким чином, введенням функціонально-субститутивної системи співвідношення світоглядів долається антагонізм форм і змістів тих чи інших положень світогляду, що входять у протиріччя з іншою моделлю сприйняття світу. Вони стають окремими елементами реалізації потреб свідомості.

Важливим етапом запропонованої системи є декомпозиція світогляду, яка виходить із передумови про те, що будь-яка свідомість вирішує один і той же комплекс завдань, що виходять від біологічних та екзистенціальних потреб людської свідомості. Ці завдання пов'язані не тільки з еволюційною пірамідою потреби, а й зі специфічно релігійними й екзистенційними запитами свідомості, які знаходять своє відображення і форму реалізації в світогляді як культурному й семіотичному конструкті їх задоволення.

На основі функціонально-субститутивної системи співвідношення світоглядів виявляється, що різні за формою і змістом експлікації світоглядних положень можуть займати однакоє положення в структурі формально протиставлених світоглядів, оскільки вони функціонально спрямовані на вирішення аналогічного завдання задоволення одного із запитів свідомості. І навпаки: тези, що звучать однаково, можуть мати різні функціональні значення всередині структури світогляду.

У межах функціонально-компонентного розуміння світогляду і функціонально-субститутивної системи їх співвідношення світогляд особистості постає з'єднанням запитів свідомості, що увібрала в себе конкретну парадигму мислення, набір культурних кодів, приватний досвід у контексті інтелектуальних та інших антропологічних параметрів свідомості. Конкретні положення світогляду постають як смислові одиниці, що відповідають запитам свідомості. Так утворюються ті чи інші тези світогляду, наприклад: «людина є самоцінністю», «існує реінкарнація» і т. ін.

Смислова одиниця всередині структури світогляду представляє собою символ, що означає якийсь внутрішній сенс у світоглядній системі, виражений необхідними комплексом психічних переживань. Він може не бути тотожним зовнішній декларації принципів, оскільки він спрямований на задоволення запитів і потреб свідомості: позиціонування своєї переваги, інтимна або соціальна комунікація, поклоніння Вищому і т. ін. Наприклад,

мусульманин говорить «Бог один», для християнина важливо підкреслити Його троїчність, а для атеїста – заявити про Його небуття.

Всі ці абсолютно суперечливі світоглядні експлікації можуть мати одну і ту ж функцію у внутрішній архітектоніці світогляду. Утвердження одиницності Бога в ісламі покликане подолати онтологічну роздробленість політеїзму в єдності поклоніння Аллаху як єдиного й об'єднуючого об'єкту буття. Таке ж завдання і у тези про троїчність, яка покликана позначити комунікацію як основний предикат Бога. Християни розраховують на включення в троїчність Бога для здійснення онтологічної єдності в поклонінні. Теза атеїста про відсутність Бога також покликана подолати релігійну роздробленість і релігію в цілому, що розуміється як джерело ментальної розділеності й соціального антагонізму (Р.Кокінз, К.Хітченс, М.Онфре й ін.).

Таким чином, три класично непримиренних положення картини світу, в межах запропонованого нами підходу, виявляються функціонально тотожними, що дозволяє застосувати новий за типом аналіз висловлювань, вчинків і психічних станів. Всі вони виступають як символи і позначення затребуваних компонентів свідомості. Таким чином, значення відмінності й схожості експлікованих положень світогляду втрачають свою визначальну роль ідентифікатора світогляду.

Ця система особливо ефективна в міжрелігійному та релігійно-секулярному полі зіткнення світоглядів. Вона має евристичну значимість для вирішення конфронтаційного становища світоглядів і окремих їх положень у сфері релігієзнавчих досліджень, філософської компаративістики та практичному аналізі всіх типів світогляду. Отже, функціонально-субститутивний підхід є конструктивною платформою проведення діалогу і якісного взаємospрийняття різних світоглядів.

На відміну від релятивістської системи, функціонально-субститутивний підхід не потребує того, щоб вибудовувати декскрипцію і характеристику

того чи іншого світогляду на підставі порівняння їх між собою. Їх валідність, істинність й інші характеристики визначаються їх ступенем задоволеності свідомості якістю репрезентації світу і реалізацією потреб та запитів конкретної особистості. Таким чином, запропонована система взаємодії свідомості й реальності через декомпозицію двох фундаментальних компонентів, а саме: 1) функцій світогляду як запитів свідомості й 2) теоретичні положення модальності їх реалізації виявляють, що всі світогляди однаково вкорінені в бутті і так само задовільно представляють його в презентації смисловими одиницями своєї мови.

Криза є предикатом всіх існуючих феноменів. У цьому контексті криза світогляду є психологічно дискомфортною зміною форми задоволення запитів свідомості, що пов'язано з ревізією змістовної частини логіко-теоретичних побудов тієї чи іншої моделі світогляду. Таким чином, кризи, метаморфози і перверсії різноманітних форм і установок світогляду не змінюють їх функціональної суті.

У перспективі дослідження феномену світогляду як моделі реальності міститься питання про можливість і природу появи нових запитів свідомості. Наприклад, запит на подолання смерті в різних світоглядних концептах вирішується в різних формах та експліцитних вираженнях, котрі відповідають запиту свідомості й надають собою однакове задоволення цієї потреби у відповідності до конструкції моделі реальності. Однак ця вимога має настільки різний ступінь інтенсивності, що можна говорити про її відсутність у більшості людей, наприклад, у підлітковому віці або в деяких світоглядних конструктах протягом більшої частини життя. Якщо ми припустимо положення про виникнення нового запиту свідомості, то це може служити нам додатковою обставиною, яка породжує світоглядну кризу. Він міститься поруч таких обставин як: епістемологічне зміщення внаслідок досвіду (поступального або екстремального), релігійна Зустріч як енкаунтер,

звернення, втрата віри, яскраве любовне переживання, передчуття смерті й т. ін.

Висновки до розділу 7

Дослідження співвідношення динамічності й незмінності окремих компонентів розкриває інваріантність світоглядних структур. Це дозволяє класифікувати різноманітність світоглядних позицій у контексті розвитку, модифікації і взаємовпливу світоглядів у сучасній ситуації. В цьому розділі дисертаційного дослідження враховані результати наших попередніх наукових розробок [346], [353], [358], [364], [365], [367], [370].

Параметри посметафізичного дискурсу у відношенні до традиційних ідентифікаторів світогляду особистості настільки істотні, що виявляються нездатними ні визнати, ні заперечувати основні категорії життєвого досвіду (Бог, особистість, свобода волі тощо), що призводить до втрати основних світоглядних ідентифікаторів. Світоглядні позиції втрачають у ньому свій онтологічний статус, перетворюючись із модальності реальності (*de re*) в модальність висловлювань про реальність (*de dicto*). До категорії міфу підпадає кожен із метанаративів, зокрема й еволюційний. У контексті сучасної постметафізичної філософії для того, щоб ідентифікувати себе з певним світоглядом, стає необхідним перекодувати культурні, релігійні та філософські індикатори в іншу парадигмальну мову.

У дискурсі постметафізики параконсистентний параметр не/буття Бога розщеплюється на протилежні світоглядні ідентифікатори «буття/небуття», які виявляються трансплантованими й асимільованими протилежними типами світоглядів. Таким чином, філософський аналіз критеріїв ідентифікації світоглядних тверджень у контексті постметафізичного мислення, що домінує в європейській філософії з кінця ХХ – початку ХХІ ст., свідчить про взаємозамінність тез і контртез у світоглядному опозиціонуванні.

У новій модальності теїстичного світогляду християнство постало джерелом атеїзму як методологічного етапу мислення. Стала очевидною інваріантність присутності атеїзму в гносеологічній схемі християнства. Аналіз форм заперечення метафізики в атеїзмі й християнському теїзмі показав їх взаємопроникнення, певну однорідність і співзалежність. Доведена методологічна необхідність атеїзму в християнстві і важливість положення параметрів християнства в атеїзмі. Загальним методом, що знімає традиційне протиставлення атеїзму і християнського теїзму, є «детейзація». Певне розмежування з класичним метафізичним Богом яскраво присутнє в християнському напрямі антиметафізиків. Таким чином, було показано взаємопроникнення, генезу і взаємозалежність світоглядних структур, що обумовлюють інваріантність певних загальних положень.

Після того як була виявлена й обґрунтована інваріантність метафізичних і постметафізичних положень формально протилежних світоглядів, було продемонстровано шлях асиміляції і трансформації ключових понять у світоглядах, які також позиціонують себе як антагоністи. Християнство і язичництво в самій системі самоідентифікації непримиренно протистоять один одному. Але взаємини християнської та еллінської філософії відбувалися набагато складніше й не так однозначно. Філософським прикладом можуть слугувати шляхи включення аристотелівського поняття «energeia» в християнську теологію і світогляд. Християнський світогляд не є однорідним конструктом, всередині нього позначено три головних погляди на «energeia», зокрема: католицизму, православ'я та протестантизму. При цьому основні раціональні труднощі точного визначення поняття «energeia» в тому, що воно завжди зберігає апеляцію до нумінозного досвіду.

Категоризація як гносеологічний фактор міститься в самій глибині формування світоглядних засад. Філософські та мовні категорії є першими елементами експлікованого світогляду. Мова опису реальності обмежена

нашими потребами і побоюваннями. Отже, категоризація обумовлює як пізнання дійсності, так і лакуни в її сприйнятті.

Можна виділити кілька типів категоризації: побутова, психологічна, біологічна і релігійна. В силу різної категоризації сприйняття феноменів може якісно відрізнятись, однак у межах свого дискурсу кожна мова цілком відображає все, що відбувається. В результаті, ми не бачимо всієї картини в цілому, а розглядаємо її в межах свого набору категорій. На прикладі пояснювального арсеналу мови психології можна бачити визначальне значення інтерпретатора (філософа, психолога, мислителя, друга).

Паралельно з деталізацією окремих положень картини світу відбувається й індивідуальна самокатегоризація – людина позначає зміст своєї свідомості. Індивід в інтроспективному аналізі свого внутрішнього світу обмежується використанням загальних усталених категорій. У цьому полягає методологічна помилка. Соціальна мовна конвенція про ментальні стани є сумою узагальнень особистих переживань кожної людини. Вона не може бути задовільним способом вимірювання індивідуального акту свідомості, його «кваліа». Таким чином, роль категоризації амбівалентна. Вона адаптивно корисна, але принципово не здатна дати задовільну рефлексію на ментальний простір свідомості.

Різнобічний аналіз та оцінка можливостей і проблематики моделювання реальності за допомогою створення семіотичних смислових континуумів і цілісних світоглядів виявив обмеженість семіотичного дискурсу як дослідницької передумови. Однак щодо сучасної ситуації на ринку шкіл і напрямків психології та релігії цілком реалізований принцип «епістемологічного анархізму» П.Фейєрабенда. У розноманітності психотерапевтичних парадигм «все працює» не тільки на теоретичному, але і на практичному рівні верифікації. Якщо людина прагне утвердити істинність своєї картини світу через апеляцію до ефективності, науковості й духовності, то вона зустрине сотні смислових континуумів (малих конструкцій картини

реальності), які однаково ефективні й когерентні всередині себе. У конкуренції світоглядів величезна чисельність щирих прихильників тієї чи іншої картини світу знімає факт «це працює!» як валентний аргумент проти іншої системи знаків і значень та нівелює ситуацію до всезагальної рівності світоглядних підстав. Безліч релігійних і субрелігійних течій як прикладів повноцінного світоглядного моделювання реальності також утверджують це положення. Вони є доступними для аналізу каскадами різноманітних знакових систем, кожна з яких має свої робочі референти, свою систему фіксації фактів, свої теоретичні онтології, які підтверджуються на практиці.

Аналіз конкурентної полеміки малих і великих світоглядних конструктів між собою показує нам успішні спростування теоретичних та практичних положень своїх опонентів у континуумі власних світоглядних посилок, тобто в своєму категоріальному світі. Це не дискусія, а внутрішній захист кожної з систем окремо. Причина низької ефективності світоглядних дискусій полягає у високому ступені задовільності семіотичних моделей, їх структурну рівність та інваріантності фундаментальних посилок. Ситуація семіотичного моделювання реальності, виявлена бурхливим розвитком шкіл думки, є новим параметром епістемологічного простору сучасності.

Інтерсуб'єктивність семіотичної включеності в мовну систему як форму існування повертає нас до «мозку в колбі» Х.Патнема, «печери» Платона, «esse est percipi» Дж.Берклі та схожих епістемологічних моделей, які вкрай проблематизують реальність реального. Сучасна філософія і психологія все частіше пропонують відмовитися від моделі мовного моделювання об'єктивної реальності, яка характеризується виразом «насправді ...». Мовна система і є «самою справою».

Описана й обґрунтована чотириохрівнева структурна модель системи взаємодії свідомості та реальності, яка, на відміну від існуючих, передбачає субститутивність різних компонентів світоглядів. Структурні елементи цієї моделі (свідомість – запит – світогляд – реальність) відображають взаємодію

свідомості й реальності за допомогою формування світогляду, функція якого задовольняти запити і потреби свідомості конкретного індивідуума. Запропоноване функціонально-компонентне розуміння світогляду і функціонально-субститутивна система їх співвідношення виходять із передумови, що всі світогляди мають інваріантну структуру функцій задоволення базових запитів свідомості.

Світогляд є засобом реалізації функціональних запитів свідомості, якість і функція яких визначається еволюційними й екзистенційними потребами людської свідомості (безпека, соціалізація, розвиток, сакралізація, насолода, комунікація і т. ін.). Фундаментом функціонально-субститутивної системи співвідношення світоглядів є декомпозиція цільної (субстанціальної) моделі реальності на компоненти, що представляють собою функціональні запити свідомості. Підставою декомпозиції є здатність світогляду задовольняти внутрішні запити свідомості. Таким чином долається антагонізм форм і змістів тих чи інших положень світогляду, що входять у протиріччя з іншою моделлю сприйняття світу. Вони стають приватними елементами реалізації потреб свідомості.

У межах функціонально-субститутивного вимірювання світоглядів релігійно-секулярна ідентифікація набуває нової мови опису, робить неможливим як антагонізм світоглядів, так і нівелювання їх філософських і релігійних відмінностей. Це представляє новий формат релігієзнавчого, філософського і богословського дослідження множинності моделей світоглядів та характеру їх співвідношення. Таким чином, поле феноменів релігійного життя та критеріїв ідентифікації набуло необхідного простору конструктивного виміру структури і функції світогляду як моделі реальності.

Дослідження відображає новий погляд на світогляд як актуальну модель реальності, в якій кожен світогляд у межах свого смислового континууму цілком задовільний з точки зору психології і доказовий з точки зору епістемології. Порівняння таких моделей дає нам загальне уявлення про

семіотичний простір як можливість співіснування безлічі моделей світогляду, однаково вкорінених у бутті.

ВИСНОВКИ

У дисертації здійснений комплексний філософсько-богословський аналіз світогляду як моделі реальності в контексті функціонально-субститутивного підходу, що дозволило обґрунтувати функціонально-компонентне розуміння світогляду і функціонально-субститутивну систему їх співвідношення як актуальних моделей реальності. За результатами проведеного дослідження сформульовані узагальнюючі висновки, які мають теоретичне і практичне значення.

Всебічний аналіз даних, що належать до вивчення феномену світогляду в контексті його функції карти взаємодії з реальністю, виявив генезу, архітектоніку і структуру світогляду особистості як динамічного смислового конструкту. Це дозволило створити концептуалізацію характерних особливостей феномену світогляду в контексті тенденцій розвитку сучасної філософської та релігійної думки і духовної ситуації сучасності. Окремо виділено екзистенціальний аспект і психологічний рівень у релігійній і нерелігійній інтерпретації світогляду. Представлено аналіз еволюційного й екзистенціального аспектів генези, формування і трансформації структури світогляду особистості.

Досліджено механізм створення соціальної та індивідуальної картини реальності як процес біологічної адаптації до світу і як екзистенціальний процес втечі від хаосу й невизначеності буття. Світогляд виникає як глибинна реакція на буття, що перевищує в своїй складності здатності суб'єкта. Це визначає і табує досвід. Проте сучасна людина все менше зводиться до визначеності світогляду через глобалізаційну різноманітність джерел авторитету в її свідомості. З цієї причини кожна світоглядна система містить у собі тезу про неможливість світоглядних систем.

Досліджено та розкрито логічні й ціннісно-сміслові основи світогляду як соціального та індивідуального уявлення про буття. Світогляд людини не можна розглядати як усталену наукову теорію. Ірраціональне й «доксичне»

судження займає структурно домінуюче значення в будь-якому світогляді. Значна роль емоційно-вольової компоненти, відчуття сакрального, розділеність структури світогляду на теоретичний і повсякденний рівні змушує нас зарахувати логічність до периферійного кола в архітектоніці свідомості. Ціннісно-сміслова частина світогляду існує і навіть може фундуватися в обхід раціоналістичних побудов особистого світогляду.

Результати аналізу структури інтроспективного досвіду свідомості в межах фізикалізму дозволили нам визначити проблемні аспекти онтології «Я», свободи волі й онтології свідомості в секулярно орієнтованих типах світоглядів. У межах матеріалізму як фундаментальної філософської послідовності перевага одного світоглядного положення над іншим виявляється неможливою. Надання нейромеханічним параметрам мозку всеохопного значення елімінує поняття «відповідальність». У межах цієї послідовності залишаються нерозкритими наслідки епіфеноменалізму свідомості, а саме: відсутність авторства і категорії суб'єкта мислення. Також при прийнятті нейробіологічно редукованої картини світу, немає простору екзистенціальної саморефлексії «Я». Проблема свободи волі виступає як критерій виявлення метафізичних припущень у натуралістичних теоріях свідомості й світогляду.

Результати аналізу антропологічних передумов дослідження рівня міжособистісної комунікації виявили гносеологічну лакуну можливості і затребуваності сприйняття іншого «Я». Визначені метафізичні установки, універсальні для багатьох світоглядів, які імпліцитно включені в теорію спілкування особистостей. Філософське осмислення комунікації двох «Я» можливе тільки в ситуації їх затребуваності. В межах еволюціонізму немає простору для потреби в конкретному і неповторному «Я» іншого. Це можливо тільки з допущенням метафізичних посилок або з включенням релігійного дискурсу. Феноменальна свідомість (P-consciousness)

включається в спілкування з іншим тільки тоді, коли між ними пролягає метафізичне припущення про можливість комунікації такого рівня.

Виявлено та розкрито специфіку релігійного світогляду, його проблемні аспекти, виділено антинормативність та архетипичність релігійної традиції як світоглядного фундаменту. Ідентифікація світогляду як «не/релігійного» надзвичайно ускладнена якісно різним сприйняттям десигната центральних релігійних понять. Аналіз механізму фундування патерну «шлях до Бога» показав, що він є набором когнітивних циклічностей, що також проблематизує критерії релігійної ідентифікації. Архетипічна природа сприйняття багатьох релігійних фігур та практик виявила їх психологічну достатність для реалізації як в індивідуальному, так і в соціальному вимірах.

Визначено основні параметри і проблемне поле ідентифікації та експлікації світогляду. Обґрунтовано багаторівневий статус існування в структурі світогляду. Визначено модус віртуальності існування всіх сприйманих феноменів: вигаданих героїв, історичних особистостей, популярних сучасників, друзів і т.д. Представлено всебічний аналіз верифікації істинності світоглядних положень, динаміки смислового поля, ціннісної шкали тощо. Через виділення «полів аргументації» (С. Тулмін) обґрунтовано, що докази будь-яких світоглядних параметрів дієві й дійсні тільки в межах своєї парадигми. Також виявлено, що істина як потреба психіки є достатньою обставиною для інтерпретації пошуку і дебатів про неї. Ці процеси повинні відповідним чином розглядатися.

Репрезентовано філософський аналіз загальних положень і проблематики опозиційних типів світогляду в завданні їх екстеріоризації, простежено конвергентні й дивергентні аспекти в цьому процесі. Проблеми екстеріоризації матеріалістичного і релігійного світогляду мають спільною проблемою те, що для цього завдання створюється модус світогляду, призначений для зовнішньої цільової аудиторії. Відсутність категорії *належного* і *правильного* в матеріалістичній онтології робить ці питання

нерозв'язаними в філософському дискурсі. Такий тип світоглядів має слабе філософське обґрунтування імперативу просування своєї картини світу, оскільки в контексті матеріальності немає принципової різниці між хімічними реакціями різних екземплярів мозку. Дослідження проблеми екстеріоризації релігійного світогляду показало, що в місіонерській модифікації втрачається автентичність, а в процесі експансії світогляду відбувається його неминуче злиття з дискурсом влади, що також деформує його.

З метою дослідження світоглядних модифікацій полярного позиціонування в контексті культурного коду здійснено співвіднесення параметрів матеріалістичного і теїстичного світоглядів. Обґрунтовано, що ці опозиційні світогляди мають однотипні побоювання й орієнтири. Продемонстровано, що спільність виявляється в страхі впадання в ілюзію. Основний орієнтир обох світоглядів – «пристрасть до Реального». Звідси, кожен світогляд спрямовує свої побоювання на опонента, як результат, виставляючи одне і те ж звинувачення – спотворення сприйняття когнітивними ілюзіями. Основна проблема матеріалізму, з точки зору теїзму, – додавання понять «добра» і «зла», «благородного» і «низького», які неможливі в межах матеріалізму. Аналогічне звинувачення пред'являється і на адресу теїзму. За даними проведеного аналізу, обидва типи світогляду не сприймають свої світоглядні позиції повною мірою.

Аналіз параметрів співвіднесення різних світоглядів дозволив виділити специфіку побудови аргументації в світоглядній дискусії, розкрити причини систематичного зміщення дискусії в малоконструктивний дискурс. Специфіка світоглядної дискусії полягає у принциповій неконвертованості світоглядних аксіом у систему аргументації. Було визначено, що в світоглядній дискусії, побудованій за класичними правилами, відбувається системний перехід у квазідоказове поле аргументації, що позбавляє такі дискусії конструктивності. Як найбільш продуктивний метод світоглядної

дискусії представлено співвіднесення парадигм. Воно виявляє підстави світоглядних теорій. Вивчено параметри співвіднесення парадигмальних положень, головні з яких: довіра свідченню опонента і незахищеність проголошуваних аксіом. Таким чином, окреслено філософський і практичний шляхи подолання антагонізму світоглядів.

У нових умовах епістемологічного простору причина низької ефективності світоглядних дискусій полягає у високому ступені задовільності семіотичних моделей, їх структурній рівності та інваріантності фундаментальних посилок.

Здійснено комплексний аналіз природи і наслідків постметафізичного повороту в філософії і богослов'ї в контексті світоглядної ідентифікації. У цьому дискурсі протиставленим типам властиво засвоювати всі філософські контртези один одного, роблячи їх частиною своєї системи. Ілюстрацією такої метаморфози представлена елімінація метафізики в «смерті Бога» й осмислення християнства в постметафізиці. Характеристики посметафізичного дискурсу такі, що основні категорії філософії і світоглядної ідентифікації (Бог, свідомість, свобода волі, «Я», етичне, естетичне) втрачають свій онтологічний вимір. Це зумовило ситуацію, за якої світогляд, як фундаментальна матриця світосприйняття, в контексті постметафізики втратив свої основні ідентифікатори.

На конкретних прикладах обґрунтована інваріантність світоглядних структур у формально протилежних системах світосприйняття. Християнська постметафізика, де боговідсутність є частиною теїстичного дискурсу, дезавує право на визначеність, притаманну класичній системі світоглядної ідентифікації. У контексті зростаючої кількості атеїстів-метафізиків і теїстів-постметафізиків стверджується, що філософські підстави світоглядів у контексті постметафізики виявляються неідентифікованими для інших парадигм мислення. У ХХ столітті християнське богослов'я і філософія переглянули місце атеїзму в своєму світогляді. У новій модальності

теїстичного світогляду християнство постало джерелом атеїзму як методологічного етапу мислення. Представлено обґрунтування інваріантності присутності атеїзму в гносеологічній схемі християнської філософії. На основі аналізу форм заперечення метафізики в атеїзмі й християнському теїзмі, їх взаємопроникнення, генези і співзалежності, доведена методологічна необхідність атеїзму в християнстві та важливість положення параметрів християнства в атеїзмі.

Категорії мови й мислення наділені функцією адаптивного інструменту форматування, розвитку і моделювання світогляду. Наведено також докази, що вказують на фундаментальну основу можливості та дійсності семіотичного моделювання світоглядної реальності з урахуванням множинності смислових континуумів, що співіснують одночасно на однакових підставах. Дані різнобічного аналізу можливостей і проблематики моделювання реальності виявили, що це відбувається за допомогою створення семіотичних смислових континуумів і цільних світоглядів. Квантор існування різний у різних мовних конструкціях. Цей параметр світогляду робить межу реального і нереального предикатом не онтології, а конкретної моделі реальності. Величезна кількість щирих прихильників конкуруючих картин світу знімає факт їх ефективності як валентний аргумент проти іншої системи знаків і нівелює ситуацію до загальної рівності світоглядних основ.

За отриманими даними філософської та психологічної характеристики соціальної множинності семіотичних моделей реальності, співвіднесення світоглядів між собою втрачає класичну опозиційність. Дослідження відображає новий погляд на світогляд як актуальну модель реальності, в якій кожен світогляд у межах свого смислового континууму цілком задовільний з точки зору психології і доказовий з точки зору епістемології.

Аналізована тема має широкі перспективи для наукового дослідження. Такий феномен як якісна зміна світогляду або дієвість психологічних

асоціацій у теоретичних картинах світу має значний потенціал у розкритті – як екзистенціальної структури окремої свідомості, так і їх діалогу. Релевантність зарахування інтерсуб'єктивних знаків до категорії «світогляд», дослідження його як соціальної формації культурних мемів і посилянй також може доповнити і розширити цей напрям досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абу Ханифа. Трактаты по вероучению. Акида. Хрестоматия / пер. с араб. Батров М. Ф. – М.: Московский исламский ун-т., Маска, 2010. – 210 с.
2. Аванесова Г.А., Купцова И.А. Коды культуры: понимание сущности, функциональная роль в культурной практике // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии / Сб. ст. по материалам XLVII междунар. науч.-практ. конф. № 4 (47). Новосибирск: СибАК, 2015. – С. 28-37.
3. Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. – М.: Советское радио, 1970. – 152 с.
4. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. В.А. Воробьева. – СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – 448 с.
5. Акентьев В. Операция на сердце или из баптизма в Православие. – Кемерово: 2004. – 210 с.
6. Акимов В.В. Древнеегипетский «Разговор разочарованного со своим Ба» и библейская книга Екклезиаста // Труды Минской духовной академии. – Жировичи, 2010. – № 8. – С. 106-127.
7. Алексеев А.П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. – М., 2006. – 328 с.
8. Алфеев И., митр. Православие. В 2 томах. – М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2016. – 1864 с.
9. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М.: Канон, 2010. – 224 с.
10. Аналитическая философия / Под ред. Лебедева М.В., Черняка А.З. – М.: РУДН, 2004. – 740 с.
11. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2016. – 288 с.
12. Антоний Сурожский, митр. Бог: да или нет? Беседы верующего с неверующим. – М.: Никея, 2013. – 176 с.

13. Арабаджи Д.В. Умное делание и естествознание. Введение в символизм взаимоотношений науки и религии. – Одесса; Дрогобыч: Коло, 2011. – 192 с.
14. Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2017. – 320 с.
15. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Том 1. / Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
16. Арутюнян М.П. Феномен мировоззрения: историко-философский и методологический анализ. – Хабаровск: КГБНУК Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2016. – 336 с.
17. Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности. К проблеме адаптации человека в приполярных районах северо-востока СССР. – Владивосток, 1998. – 136 с.
18. Бабич В.В. О принципах диалога богословия и науки (от диалога к методологическому единству парадигм?). / Ценности и смыслы. – М.: Институт эффективных технологий, 2011. – № 3 (12). – С. 125-137.
19. Бабосов Е.М. Роль религиозных ценностей в становлении и развитии национально-культурного кода / Социологический альманах. – 2017. – № 8. – С. 175-185.
20. Багдасарян В.Э., Сулакшин С.С. Религиозное и научное познание. – М.: Научный эксперт, 2013. – 344 с.
21. Бадью А. Век. – М.: Логос, 2016. – 224 с.
22. Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. – М.: Правда, 1989. – 623 с.
23. Балабушевич В.Ю. К вопросу о теизме и атеизме (о философско-методологических основаниях исследования места и роли религии в современном мире). / Философские проблемы военного дела. – 2016. – № 2 (7). – С. 64-67.
24. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 616 с.

25. Батищев М.М. Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С 103-129.
26. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. – М.: КРАСАНД, 2010. – 144 с.
27. Бахтин М.М. Искусство и ответственность. К философии поступка. Работы разных лет. – Киев, 1994. – 384 с.
28. Башманівська Я.В. Самотність людини в умовах глобалізації : дис... канд. філос. наук: 09.00.03. – Житомир, Житомирський держ. у-тет ім. І. Франка, 2015. – 173 с.
29. Беляев И.А. Интенциональность целостного мироотношения // Вестник Оренбургского государственного университета. 2007. № 1. С. 29-35.
30. Беляев И.А. Человек и его мироотношение. Мироотношение и мировоззрение // Научный журнал КубГАУ. – Краснодар: КубГАУ, 2011. – № 09 (73). – С. 310-319.
31. Бенуа А. Юнгер, Хайдеггер и нигилизм. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nb-info.ru/revolt/juenger111011.htm>
32. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Книга по Требованию, 2012. – 320 с.
33. Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине. // Человек. – N 9. – 1997. – С. 34-45.
34. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. – 383 с.
35. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. – М.: T8RUGRAM, 2016. – 208 с.
36. Бёрнс Р.Б. Развитие Я-концепции и воспитание. – М.: Прогресс, 1986. – 420 с.
37. Берснев П. Мозг и религиозный опыт (2015). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://scorcher.ru/mist/wilson/brain.htm>
38. Биbihин В.В. Энергия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.

39. Бижанов А.Х., Нысанбаев А.Н. Духовно-нравственные основы личностного самосознания // Вопросы философии. – 2018. – № 7. – С. 5-16.
40. Бистрицький Є.К. Екзистенційна істина і постправа // Філософська думка. — 2018. – № 5. – С. 54-71.
41. Бистрицький Є.К. Конфликт культур и методология толерантности // Вопросы философии. – 2011. – № 9. – С. 74-86.
42. Бистрицький Є.К. Метафізика суспільного, що сумірна людині // Концепція мультикультуралізму. – Київ: Стилос, 2005. – С. 43-51.
43. Бистрицький Є.К. Мироззрение личности в свете философской традиции: проблема единства сознания, знания и самосознания (Гл. II). – В кн.: Мироззренческая культура личности. (Философские проблемы формирования). – К.: Наук. думка, 1986. – С. 89-175.
44. Блекмор С. Интервью с Дэниелом Вегнером [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://oleg-mazurov.livejournal.com/2992.html>
45. Бобков А.Н. Проблема теоретического и практического разума в структуре мироззрения : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01 Москва, 2005. – 308 с. РГБ ОД, 71:06-9/104
46. Богатова О.А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии. // Социологические исследования. – М.: РАН. – № 8 (328). – 2011. – С. 114-122.
47. Богатырев Д.К., Прилуцкий А.М. Конфессиональная модель современного христианства (критика концепций и парадигм). // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Том 16. – Выпуск 4. – С. 158-169.
48. Богатырёв Д.К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2015. – № 3. – С. 95-108.

49. Богаченко В.В. Самоідентифікація суб'єкта соціальної дії в інтерсуб'єктивному просторі: соціосинергетичний аналіз. – Одеса: Одеський нац. ун-т ім. І.І. Мечникова, 2016. – 199 с.
50. Бондаренко С.Б. Проблема идеала мировоззрения. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-idealamirovozzreniya>
51. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. – М.: Прогресс, 1994. – 344 с.
52. Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009. – 120 с.
53. Борохов Э. Энциклопедия афоризмов. – М.: АСТ, 2004. – 714 с.
54. Братасюк В.М. Правова реальність як форма прояву інтелектуальної традиції епохи: на матеріалах романо-герман. правової сім'ї : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук : спец. 12.00.12. / В.М. Братасюк. – Київ, 2005. – 29 с.
55. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата. – М.: ББИ, 2012. – 188 с.
56. Бриллиантов. А.И. Лекции по истории древней Церкви. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. – 464 с.
57. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библиейско-богосл. институт св. ап. Андрея, 2004. – 348 с.
58. Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и образовании. – М.: ЛКИ, 2007. – 232 с.
59. Буканова О. В. Еволюція світогляду людини: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.03 / О. В. Буканова. – Запоріжжя, 2011. – 16 с.
60. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://public.wikireading.ru/77186>

61. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
62. Бурдые П. Социология политики: пер. с фр. – М.: Socio-Logos, 1993. – 403 с.
63. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наук. думка, 1991. – 200 с.
64. Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. /пер. с англ. Н.А. Федоров. – М.: Мысль, 1971-1972. Т. 2. – 582 с.
65. Вайзер Г.А. Смысл жизни и «двойной кризис» в жизни человека // Психологический журнал. – 1998. – № 19. – № 5. – С. 3-14.
66. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 269 с.
67. Васильева Т.В. Афинская школа в философии. Философский язык Платона и Аристотеля. – М., 1985. – 160 с.
68. Вениамин (Федченков), митр. Размышления о Дванадесятых праздниках (в 2-х томах), Т. II. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Правило веры, 2008. – 570 с.
69. Веспетал Т. Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан. – М.: МТИ, Новгород: Агапе, 2017. – 800 с.
70. Вестель Ю. Тезисы в защиту паламизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/critic/40335>
71. Ветютнев Ю.Ю. Аксиологические основания аргументации в дискуссиях о правопонимании // Юридическая техника. Ежегодник. Третьи Бабаевские чтения: Юридическая аргументация: теория, практика, техника. – Нижний Новгород. – 2013. – № 7. – С. 88-90.
72. Визгин В.П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 800 с.
73. Вилсон Н. Читая Библию «новыми глазами». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://queerspirituality.wordpress.com/2009/12/01>

74. Висоцький А. Зіткнення культур – між конфліктом і діалогом культур. «Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент / International Scientific Forum: Sociology, Psychology, Pedagogy, Management». – 2015. – Вип. 17. – С. 30-41.
75. Витгенштейн Л. О достоверности / Пер. с нем. Добронравова и Лахути Д. // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 67-120.
76. Волков Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. – М.: Либроком, 2012. – 320 с.
77. Волков Д.Б. Теория сознания Д. Деннета: автореф. дис. ... канд. фил. наук.: 09.00.03 / Д. Б. Волков; М.: Гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, 2008. – 22 с.
78. Волков М.П. Мироззрение как основание ценностных ориентаций жизнедеятельности человека: вектор эволюции. / Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчество культуры и культура творчества: Сборник научных трудов VI Международной научно-теоретической конференции, посвящённой памяти доктора философских наук, профессора Георгия Федоровича Миронова (1944–2008). / Под ред. М.П. Волкова . – Ульяновск: УлГТУ , 2018. – С. 24-31.
79. Волчков А.С. Неужели и Иона во пророках? Опыт прочтения книги пророка Ионы с позиций деконструктивизма // Скрижали. Серия новозаветные исследования. – Вып. 15. – Минск: МДА, 2018. – С. 110-128.
80. Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях: учеб. пособие. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – 249 с.
81. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред и сост. А.А. Грицанов – М.: АСТ, 2001. – 1032 с.

82. Гагинский А.М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2015. – Вып. 4 (60). – С. 55-71.
83. Гайденко П.П. Волонтиративная метафизика и новоевропейская культура // Философско-религиозные истоки науки. – М.: ИФ РАН, 1997. – 319 с.
84. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. – М.: Наука, 1980. – 568 с.
85. Гартман Н. Эстетика. / Пер. с нем. Т.С. Батищевой, А.В. Дерюгиной, Е.В. Касьяновой, М.К. Мамардашвили. – Киев: Ника-Центр, 2004. – 640 с.
86. Гаспаров И.Г. "Sensus divinitatis" и "мистическое восприятие": две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений. / Философия религии: аналитические исследования. – 2018. – Т. 2. – № 1. – С. 50-66.
87. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Академический проект, 2016. – 496 с.
88. Гейзенберг В. Часть и целое (беседы вокруг атомной физики) / Примеч. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Едиториал УРСС, 2004. – 232 с.
89. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. – М.: Прогресс, 1994. – 232 с.
90. Герген К. Социальная конструкция в контексте. – Харьков: Гуманитарный центр, 2016. – 328 с.
91. Горный Е. Что такое семиотика? // Радуга. – 1996. – № 11. – С. 168-175.
92. Горяев, Л. У. Буддизм: истоки и традиции / Л. У. Горяев. – СПб.: Невский проспект, Вектор, 2007. – 203 с.
93. Гречко П.К. Человек как субъект современной идентичности. / Вопросы социальной теории: научный альманах. Том IV. – М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. – 528 с.
94. Гречко П.К. Диспозиции: онтологическая перспектива и коммуникативная аппликация // Вопросы философии. – 2012. – № 4. – С. 99-110.

95. Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в. – СПб.: Эйдос, 1999 – 170 с.
96. Григорий Нисский, свт. Избранные творения. – М.: Сретенский монастырь, 2014. – 384 с.
97. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. /Пер. В. Бибихин / – М.: Академический Проект, 2011. – 280 с.
98. Григорків І.Р. Аксиологічні виміри сучасної наукової картини світу: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: 09.00.09 / І.Р. Григорків ; Чернів. нац. ун-т ім. Ю.Федьковича. — Чернівці, 2008. – 150 с.
99. Гудінг Д. Людина та її світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі. Т.1-3. / пер. с англ. Дж. Леннокс; Літ.ред. В.І. Мельник. – Київ: Українське Біблійне Товариство, 2007. – 413; 374; 477 с.
100. Гуревич А.Я. Культура средневековья и историк конца XX века // История мировой культуры: Античность. Средневековье. Возрождение. – М., 1998. – 429 с.
101. Гусев Д.А. Религия, атеизм и наука: интерпретации взаимодействий и эвристических возможностей // Вопросы философии. – 2018. – № 6. – С. 108-118.
102. Гуссерль Э. Кризис европейской философии и трансцендентальная феноменология // Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест, 2000. – 752 с.
103. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.II. /пер. с нем. В.И. Молчанова/ – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 470 с.
104. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест. С.668-743.

105. Д'Аквилли Ю., Рауз В., Ньюберг Э. Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта. / Пер. В. Измайлов – М.: Эксмо, 2001. – 320 с.
106. Делёз Ж. Кино. – М.: Ад Маргинем, 2004. – 624 с.
107. Делёз Ж. Тысяча плато Капитализм и шизофрения. – М.: АСТ Астрель, 2010. – 895 с.
108. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. / Пер. Д. Кралечкин. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
109. Деннет Д. Виды психики: На пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А. Веретенникова. Под общ. ред. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
110. Деннет Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически / Пер. с англ. Н. С. Юлиной // История философии. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2005. – С. 196-200.
111. Деннетт Д. Условия присутствия личности // Логос. – 2003. – № 2. – С.135-153.
112. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. – 1995.– №5 – С. 170-189.
113. Деррида Ж. Эссе об имени. – СПб.: Алетейя, 2015. – 192 с.
114. Джерджен К. Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика: Сб. статей / Пер. с англ. А. М. Корбута; Под общ. ред. А. А. Полонникова. – Минск.: БГУ, 2003. – 232 с.
115. Джордан Питерсон против Сьюзан Блэкмор / Нужен ли Бог для Смысла Жизни? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=syP-OtdCIho>
116. Дибиров А.-Н.З., Пронский Л.М., Бобков А.Н. Всеобщая история мировоззрения: хронологическая энциклопедия человеческой мысли: в 2 т. – Махачкала: Лотос, 2009. – 1020 с.

117. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах / Пер. с нем. Г.А. Котляра и С.О. Гессена // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995. – С. 216-229.
118. Димитриевич В. В плену герметического круга. О психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе. – Пермь: Панагия. – 2001. – Вып. 7. – С. 14-78.
119. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. – М.: Глаголь, 1994. – 378 с.
120. Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н. Функциональная асимметрия и психопатология очаговых поражений мозга. – М.: Медицина, 1977. – 360 с.
121. Доброштан В.М. Аксиологические основы мировоззрения личности: монография. – СПб.: СПГУТД, 2006. – 136 с.
122. Докинз Р. Слепой часовщик. Как эволюция доказывает отсутствие замысла во Вселенной. – М.: АСТ, 2015. – 496 с.
123. Долгих Е.Н. Экспликация понятия «мировоззрение». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://naukarus.com/eksplikatsiya-ponyatiya-mirovozzrenie>
124. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Том 15. – СПб.: Наука, 1996. – 861 с.
125. Древний Патерик. – Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2011. – 480 с.
126. Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. – М.: Наука, 1984. – 268 с.
127. Дубровский Д.И. В театре Дниела Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания) // Философия сознания: история и современность. Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948 – 2001). – М.: Современные тетради, 2003. – С. 185-201.

128. Дугин А.Г. Постфилософия: три парадигмы в истории мысли. – М.: Е.Д., 2009. – 744 с.
129. Дынин Б.С. Фальсификация веры, или Случилось ли жертвоприношение Исаака? // Вопросы философии. 2016. № 4. – С. 15-24.
130. Евсевий Кесарийский. Церковная история. /Вступ. ст. и ред. И. В. Кривушин. – М.: ПСТГУ 2016. – 608 с.
131. Ершова Г.Г., Черносветов П.Ю. Наука и религия: новый симбиоз? Моделирование картины мира: исторический, психологический, системный и информационный аспекты. – СПб.: Алетейя, 2003. – 365с.
132. Жан-Поль. Мёртвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет // Логос. 1994. – No 6. – С. 340-345.
133. Жижек С. Кукла и карлик. – М.: Европа, 2009. – 336 с.
134. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла // Логос. – 2011. – No 3. – С. 246-266.
135. Жилин В.И. Синергетический сциентизм: критический анализ философско-методологических оснований. – М.: КРАСАНД, 2011. – 192 с.
136. Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.
137. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ, 2016. – 532 с.
138. Жиртуева Н.С. Хасидизм в контексте компаративного анализа мистических традиций мира. / Вестник славянских культур. – 2017. – Т. 44. – С. 21-30.
139. Жоль К.К. логика в лицах и символах. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2006. – 320 с.
140. Зимбули А.Е. Желание как модус нравственного мироотношения // Философия желания: Сборник статей. – СПб.: Изд-во С.-Пб. гос. ун-та. – 2005. – С. 147-152.
141. Зиммель Г. К социологии религии // Вопросы социологии.– 1993.– №3. – С. 22-40.

142. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное в 2 томах. Том 1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996. – 671 с.
143. Зубов В.П. Аристотель. – М.: Едиториал УРСС, 2000. – 368 с.
144. Ивин А.А. Искусство правильно мыслить. – М.: Просвещение, 1986. – 224 с.
145. Ивин А.А. Логика. Учебник для гуманитарных факультетов. – М.: Фаир-Пресс, 2002. – 239 с.
146. Игнатий Брянчанинов, свт. Собрание творений в 7 томах, Т. 4. – Краматорск: Тираж-51, 2009. – 780 с.
147. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
148. Ильин И.А. О сущности правосознания. – М., 1993. – 240 с.
149. Институт человека: Идея и реальность. / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. – М.: Ленанд, 2018. – 348 с.
150. Иоанн Дамаскин. Диалектика или философские главы. – М.: Екклесия Пресс, 1999. – 110 с.
151. Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 2006. – 204 с.
152. Иткулова Л.А. Мироззрение как интегральное образование: сущность и структура. / Вестник Башкирского университета. – 2010. – С. 164-167.
153. Иустин Философ, св. Творения. М.: Паломник, 1995. – 492 с.
154. Иванова Н.В. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз. – Луцьк: Вежа-друк, 2016. – 475 с.
155. Іщук Н.В. Сучасна православна теологія діалогу / Н.В.Іщук. – К.: ПФ «ПП «Фоліант», 2018. – 304 с.
156. Казанцева А.А. В интернете кто-то неправ! Научные исследования спорных вопросов. – М.: АСТ, Corpus, 2016. – 376 с.
157. Казеннов Д. Жизнь без бога. – М.: Эксмо, 2014. – 473 с.

158. Камю А. Бунтующий человек. – М.: АСТ, 2014. – 512 с.
159. Кант И. Критика способности суждения / Пер.: М.И. Левина – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
160. Кант И. Критика чистого разума. Критика практического разума. Критика способности суждения. – М.: Эксмо, 2018. – 464 с.
161. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / Пер. с англ. Р.Э. Бараш // Логос. 2011. – № 3 (82). – С. 186-205.
162. Карасик В.И. Лингвосемиотическое моделирование ценностей. / Политическая лингвистика. – Екатеринбург, 2012. – Вып. 1(39). – С. 43-50.
163. Каргина И.Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX начале XXI в. // Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 1. – С. 109-114.
164. Кареев Н.И. Беседы о выработке мировоззрения. / изд. IV – М.: Либроком, 2009. – 178 с.
165. Карлхайнц Д. Криминальная история христианства. Поздняя античность. Книга 2. / Пер. с нем. В. Хмары. – М.: Терра, 1999. – 544 с.
166. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. А.В. Кезина // Вестник МГУ. – 1993. – № 6. – С. 11-26.
167. Карпов К.В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии. / Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 53. – № 3. – С. 8-18.
168. Карташев А.В. Вселенские Соборы. – Минск: Харвест, 2008. – 640 с.
169. Картер Р. Как работает мозг. – М.: АСТ, Corpus, 2016. – 224 с.
170. Касавин И.Т., Порус В.Н. Коммуникативная реальность. Эпистемологический подход. – М.: ИФ РАН, 2009. – 217 с.
171. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания. – М.: Академический проект, 2011. – 400 с.
172. Катехизис РПЦ. Проект. – М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2017. – 348 с.

173. Кедров Б.М. Объективная основа научных дискуссий // Роль дискуссии в развитии естествознания. – М.: Наука, 1986. – С. 39-53.
174. Кениспаев Ж.К., Серова Н.С. Религия как мем современной культуры / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2017. – № 9. – С. 97-99.
175. Киприан (Керн), арх. Антропология святого Григория Паламы. – М., 1999. – 321 с.
176. Кирилюк А.С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Новелла. – Одесса, Астропринт, 1998. – 144 с.
177. Кирилюк М.П., Палей Т.А. Аналіз складу лексико-семантичного поля на позначення концепту культурний код (на матеріалі американського варіанту англійської мови) / Молодий вчений. – № 1 (53). – Січень. – 2018. – С. 214-219.
178. Кирилюк О.С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури. – Одеса: Центр Гуманітарної освіти НАН України. Одеський філіал / Автограф. – 2008. – 416 с.
179. Кирьянов Д. Нейронаука и богословие // Труды Тобольской духовной семинарии. – Вып. 2. – 2011. – С. 145-155.
180. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. – 544 с.
181. Кобетяк А.Р. Імперативи толерантизації міжконфесійних відносин у сучасній Україні: дис. канд. філос. наук: 09.00.11. – Житомир, Житомирський держ. у-тет ім. І. Франка, 2015. – 166 с.
182. Когнитивный подход. Научная монография / Ответственный редактор – академик РАН В.А. Лекторский. М.: Канон+, 2008 – 464 с.
183. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте /Пер. О. Боровой – М.: Восточная литература, 1995. – 263 с.

184. Комаха Л.Г. Логічні засади аргументації у філософському знанні. – Київ: Центр учбової літератури, 2015. – 360 с.
185. Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. – М.: РГГУ, 2010. – 352 с.
186. Копейкин К. В поисках новой эпистемологической парадигмы: σύμβολ'изм φυσί'ческого и ψυχί'ческого // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. – М.: Библейско-богословский институт св. Андрея, 2009. – 271 с.
187. Коростылёва Л.А. Психология самореализации личности. – СПб.: Речь, 2005. – 222 с.
188. Кострова Е.А. Бог как Другой в философии Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, М. Бубера. / Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – Т. 17– № 3 – 2011 – С. 69-75.
189. Коськов С.Н. Взаимосвязь методологии и мировоззрения в современной эпистемологии. – Саарбрюккен: LAP Lambert Academic Publishing, 2011. – 340 с.
190. Красикова Т.Ц. Невербальное поведение как отражение национального культурного кода / Балтийский гуманитарный журнал. – 2018. – Т. 7. – № 1(22). – С. 93-96.
191. Краснопольская А.П. Становление множественной идентичности и принципы коммуникативной рациональности // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – № 5 (67). – С. 109-116.
192. Красных В.В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. – М.: Гнозис, 2002. – 282 с.
193. Кремер В., Тренклер Г. Лексикон популярных заблуждений. / Пер. Гаев Г. – М., 2000. – 352 с.

194. Кудинов С.И., Крупнов А.И. Системная модель самореализации личности // Вестник РУДН, серия Психология и педагогика. – 2008. – № 1. – С. 28-36.
195. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. – 400 с.
196. Кузьмина Е.В. Сравнительный метод в изучении религии. Общие особенности теоретических поисков. / Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». – 2017. – № 1 (13). – С. 63-66.
197. Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия. – М.: Канон+, 2014. – 352 с.
198. Кузьмін М.М. Когнітивні засади конституювання соціальної реальності : автореф. дис... канд. філософ. наук : 09.00.03 / М. М. Кузьмін; Тавр. нац. ун-т ім. В.І.Вернадського. - Сімферопіль, 2004. - 20 с.
199. Кулик Н.Л. Самореализация личности как философская проблема: дисс. ... кандидата философских наук: 09.00.01 / Н.Л. Кулик. – Киев, 1992. – 215 с.
200. Кун Т.С. Структура научных революций. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.
201. Курбацкий Е.А. Эволюция категории мировоззрения. Гносеологический анализ: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.01 / Е.А. Курбацкий. – Ростов-на-Дону, 2009. – 134 с.
202. Курпатов А. Красная таблетка. – М.: Капитал, 2018. – 352 с.
203. Кучеров Н. Неоказачество и неоязычество. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://kavpolit.com/articles/neokazachestvo_i_neojazychestvo-14110
204. Кырлежев А.И. Секуляризация и постсекулярное общество. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theolcom.ru/doc/life/life.viz.15kyrlezhev.pdf>
205. Лаенко Л.В., Попова Д.А. Концептуальное пространство "мировоззрение и мировосприятие" как источник смыслов при оценочной

- категоризации ментефактов. / Вопросы когнитивной лингвистики. – 2018. – № 1 (54). – С. 24-29.
206. Лакатос И. История науки и её рациональные реконструкции // Кун Т. Структура научных революций. / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2001. – с. 455-525.
207. Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. — М.: Республика, 1999. – 399 с.
208. Ласкавый И., Легойда В. Атеизм и вера: два полюса. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rusk.ru/st.php?idar=14031>
209. Левин Г.Д. О принципах диалога материалистов с верующими. / Вопросы философии. – М.: РАН. – 2007. – №6. – С. 146-150.
210. Левинас Э. От существования к существующему // Культурология XX века. – М., 1998. – № 11. – С. 185-204.
211. Левицкий С.А. Свобода и ответственность: основы органического мировоззрения. – М.: Посев, 2003. – С. 26-264.
212. Лега В.П. История западной философии. / 2-е изд., доп. и перераб. – М.: ПСТГУ, 2009. – 452 с.
213. Лекторский В.А. Наука глазами гуманитария. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 688 с.
214. Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке / В.А Лекторский // Наука глазами гуманитария. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 13-22.
215. Летем Р. Дело Христа – Контуры христианского богословия. – Минск: Позитив-центр, 2017. – 312 с.
216. Лещук И.И. Лабиринты духовности. – Одесса: Христианское просвещение, 2001. – 230 с.
217. Литвинов Э.П. Личность и её мировоззренческие основы. / Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. Том 2. – Вып. №1. – 2013. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://socionet.ru/publication.xml?h=spz: cyberleninka:31540:14396608>

218. Литтл Б.А. Христианство в американской культуре /пер. с англ. Е. Воронцовой. – Симферополь: Крымско-Американский колледж, 1996. – 360 с.
219. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Фолио; АСТ, 2000. – 880 с.
220. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
221. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. – М.: Мир идей, 1995. – 232 с.
222. Лосев А.Ф. Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: Молодая гвардия, 2000. – 383 с.
223. Лосев А.Ф. Эллинизм и Христианство (историко-философское сравнение) // Личность и Абсолют. – М., Мысль, 1999. – 719 с.
224. Лосский В.Н. Боговидение. – Минск: Белорусский экзархат, 2007. – 496 с.
225. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2001. – 704 с.
226. Лук'янець В., Кравченко О., Озадовська Л. Світоглядні імплікації науки. – К.: Парапан, 2004. – 408 с.
227. Лукьянов А. Жирар просто попытался выразить сущность истинного христианства. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://strichka.com/article/69425982>
228. Луман Н. Введение в системную теорию. – М.: Логос, 2007. – 360 с.
229. Льюис К.С. Человек отменяется. / Пер. Н. Трауберг. – Льюис К.С. Собрание сочинений в восьми томах. Том 3. – М: Фонд имени А. Меня, 2003. – 416 с.
230. Льюис К.С. Чудо. / Пер. с англ: Н.Л. Трауберг. – М.: Дом надежды, 2008. – 288 с.
231. Ляшенко Д.Н. Семиотическое моделирование реальности. – Одесса: Печатный дом, 2015. – 164 с.

232. Макарий Египетский, преп. Новые духовные беседы. – М.: Свято-Троицкая Сергиевая Лавра, 1994. – 514 с.
233. Мак-Грат А. Интелектуальні витоки європейської Реформації. – Київ: Ника-Центр, 2008. – 344 с.
234. Макеева Л.Б. Что значит быть летучей мышью? // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Составление и общая редакция. И. Т. Касавин. – Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 1124-1140.
235. Мамардашвили М.К. Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.
236. Мануссакис Д.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Пер.: Дарья Морозова / – К.: Дух і Літера, 2014. – 416 с.
237. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция – М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 292 с.
238. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 124-143.
239. Марк (Петровцы), архим. Священное Писание Нового Завета. Учебное пособие для студентов 2 класса. – М.: Сергиев Посад, 2006. – 163 с.
240. Марк Эфесский. Силлогические главы о различении Божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. / Сост., ред., перевод. Дунаев А.Г. – М.: Братство Святителя Филарета митрополита Московского, 1999. – 173 с.
241. Марков А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории 1/2009. – С. 45-56.
242. Марков А.В. Эволюция человека. Книга 2: обезьяны, нейроны и душа. – М: Астрель, 2012. – 482 с.
243. Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права // Собр. соч., изд. 2, т. 1. – М.: Политиздат, 1957. – 689 с.

244. Мартинович В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. – Минск: Минская духовная академия, 2015. – 560 с.
245. Мартынов К.К. Интенциональность и научный натурализм // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия: Научный журнал. – 03/2007. – №2. – С. 20-38.
246. Мартынюк Э., Никитченко Е. Исследование конвергентных процессов современной религиозной жизни. – Докса. – 2016. – вып. 2 (26). – С. 84-91.
247. Маслихин А.В. Смысл жизни человека. / Вестник Марийского государственного университета. – 2012. – № 8. – С. 79-82.
248. Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Питер, 2007. – 352 с.
249. Маслоу А., Мэй Р., Оллпорт Г., Роджерс К. Экзистенциальная психология. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2005. – 160 с.
250. Матаков К.А. Благодать в православии и протестантизме. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.proza.ru/2016/01/09/1246>
251. Матаков К.А. Православие и кальвинизм. – Брянск: Ладомир, 2013. – 418 с.
252. Матаков К.А. Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). – Брянск: Ладомир, 2011. – 538 с.
253. Матаков К.А. Ч.1. Протестантская теология с точки зрения православных. Ч.2. Львов. Стихи. Религия. Философия. Проза. Иное. – Брянск, 2016. – 1284 с.
254. Медведева Е.Н. Проблема формирования религиозной идентичности в киберпространстве. // Религиоведение и социология культуры. – Научные ведомости. – № 8 (63). – 2009. – С. 72-78.
255. Мелиоранский Б.М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви, I–VIII вв. – СПб.: Аксион эстин, 2009. – 155 с.

256. Мережковский Д.С. Иисус неизвестный. – М.: Книга по Требованию, 2016. – 690 с.
257. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
258. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. – М.: РОССПЭН, 2007. – 439 с.
259. Минделл А. Геопсихология в шаманизме, физике и даосизме. Осознание пути: В учениях Дона Хуана, Ричарда Фейнмана и Аао-цзы / пер. с англ. А. Киселева. – М.: АСТ: ГАНГА, 2008. – 320 с.
260. Миссиология. Учебное пособие. Издание 2-е исправл. и дополн. Отв. ред. свящ. А. Гинкель. – М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. – 410 с.
261. Михаил, великий князь Киево-Черниговский и боярин его Феодор. – М.: ИДДК, 2012. – 50 с.
262. Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет. / Сост., автор вступ., заключ. и коммент. А.В. Михайлов. – М.: Академический Проект, 2008. – 527 с.
263. Моисеенко С. Атеизм и гуманизм. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ateism.ru/articles/moiseenko12.htm>
264. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. Сборник переводов. Под ред. Ю. С. Степанова. – М.: Радуга, 1982. – с. 413.
265. Мочалова И.Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // Межвузовский сборник. Выпуск 3. Под ред. д.ф.н. Р.В. Светлова и к.ф.н. А.В. Цыба. – СПб., 2000. – С. 225-330.
266. Муравьёва О.И. Психология коммуникативной компетентности. – Томск. Изд. Томского ун-та, 2012. – 160с.
267. Набоков В.Д. Ultima Thule. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/NAVOKOW/ultima.txt>

268. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии, 2001, № 8. – С. 82-97.
269. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Прогресс, 1993. – 280 с.
270. Некрасова Н.А., Некрасов С.И. Мироззрение как объект философской рефлексии // Современные наукоёмкие технологии. – 2005. – № 6. – С. 20-23
271. Никифорова Е. Лесбийская идентичность в феминистском теологическом дискурсе на примере книги Ребекки Алперт «Как хлеб на тарелке Седера». – Тирош. Труды по иудаике. Вып. 11. М., 2011. – 208 с. – С. 23-35.
272. Николай Сербский (Велимирович). Слова о Всечеловеке. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol/slova-o-vsecheloveke>
273. Ницше Ф. Весёлая наука. Злая мудрость /пер. Карен Свасьян – М. Эксмо, 2014. – 480 с.
274. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е.Герцык/ – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
275. Ницше Ф. Утренняя заря, или Мысли о моральных предрассудках. – М.: Азбука, 2015. – 384 с.
276. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 384 с.
277. Ницше Ф.В. Антихрист. – Харьков: Фолио, 2009. – 192 с.
278. Новая философская энциклопедия: В 4 томах. Т. 2. / Ред. совет: Степин В.С., Гусейнов А.А., Семигин Г.Ю., Огурцов А.П. и др. – М.: Мысль, 2010. – 634 с.
279. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. / Сост. и гл. н. ред. Грицанов А.А. – Минск: Книжный Дом. 2003. – 1280 с.
280. Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. – К.: Ваклер, 1998. – 429 с.

281. Норретрандерс Т. Иллюзия пользователя. Урезание сознания в размерах. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://libking.ru/books/sci-/sci-psychology/561531-tor-norretranders-illyuziya-polzovatelya-urezanie-soznaniya-v-razmerah.html>
282. Нофал Ф.О. Философия исламо-христианского диалога. Наброски к методологии полемики. – М.: Канон+, 2019. – 192 с.
283. Ньюберг Э., Уолдман М. Наш мозг и просветление. нейробиология самопознания и совершенства. / Пер. В. Измайлов – М.: Эксмо, 2016. – 320 с.
284. О Даре. Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом. Вводные замечания Майкл Скэнлон. Модератор Ричард Керни. Университет Виллановы // Логос 3 (82) – 2011. – С. 144-171.
285. Овчаренко В.И. Становление теорий нелинейных динамик в современной культуре: сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм / В.И. Овчаренко // Постмодернизм: энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. – С. 802-803.
286. Озадовська Л.В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні. – К.: Парапан, 2006. – 164 с.
287. Онфре М. Трактат атеології. Фізика метафізики. / Пер. на укр. Андрей Репа. – Киев: Ніка-Центр, 2010. – 216 с.
288. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. / Пер. А. Гелескул. – М.: АСТ, 2016. – 256 с.
289. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия / Пер. с исп. Б. Пардо-Айусо и О.В. Никифорова. – М.: Наука, 1991. – 411 с.
290. Осипов В. Экуменизм – это величайшая ересь: открытое письмо Президенту В.В. Путину [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/special_opinion/2015/09/ekumenizm_eto_velichajshaya_eres_otkrytoe_pismo_prezidentu_vvputinu/

291. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевич. – СПб.: АНО, 2008. – 272 с.
292. Павлюк П. Дух времени. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rusbaptist.stunda.org/duxvremeni.htm>
293. Памятники древней христианской письменности. Т.7. / Под ред. П. Преображенского. – М.: Катков и К, 1866. – 122 с.
294. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ, статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 482 с.
295. Пастухов А.Л. Глобализация в мировоззрении человека (онтогносеологический аспект): дисс. на соиск степени канд. философских наук: 09.00.01 / А.Л. Пастухов. - Челябинск, 2005. – 148 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/v/146431/d?#?page=>
296. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 384 с.
297. Перепелкин Л.С., Стэльмах В.Г. Человек верующий: религия и идентичность. // Вопросы социальной теории. – 2010. – Том IV – С. 373-395.
298. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. – М.: ИФ РАН, 2007. – 200 с.
299. Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур / пер. с фр. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 416 с.
300. Пигулевский В.О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму: Научное издание. – Ростов-на-Дону: Фолиант, 2002. – 418 с.
301. Пинкер С. Субстанция мышления. Язык как окно в человеческую природу / Пер. И. Ульянова, В. Мурат – М.: Либроком, 2016. – 557 с.
302. Пинкер С. Чистый лист. Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня / Пер. с англ. Г. Бородиной – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 608 с.

303. Пинкер С. Чистый лист. Природа человека. Кто и почему отказывается признавать её сегодня. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 940 с.
304. Питерсон Д. 12 правил жизни. Противоядие от хаоса. – СПб.: Питер, 2019. – 464 с.
305. Пищик А.М. Циклогенез парадигм западного мировоззрения: от христианства к новому и новейшему времени. / Евразийский Союз Ученых (ЕСУ). – № 3 (24). – 2016. – С. 64-68.
306. Плантинга А. Бог, свобода и зло / пер. с англ. В. В. Целищева. – Новосибирск: Наука, 1993. – 108 с.
307. Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. – М., 1999. – 656 с.
308. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
309. Поварнин С.И. Искусство спора. О теории и практике спора. – М.: Наука, 2018. – 116 с.
310. Подвысоцкая Е.А. Генезис понятия «самореализация личности» в европейской философской мысли // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 04/19. – С. 119-121.
311. Полулях Ю.Ю. Семіотичні виміри естетичної реальності : Дис... канд. наук: 09.00.08 / Ю.Ю. Полулях. – Луганськ, 2009. – 208 с.
312. Попов Д.В. Целостность мироотношения: взаимоотношение рационального и иррационального: автореф. дис ... канд. филос. наук / Д.В. Попов. – Омск, 2000. – 20 с.
313. Поппер К.Р. Квантовая теория и раскол в физике. – М., 1998. – 192 с.
314. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
315. Поппер К.Р. Предположение и опровержения. Рост научного знания. – М.: АСТ, 2008. – 640 с.
316. Поэзия и проза Древнего Востока. / Пер. С. Апт, А. Ахматова, С. Аверинцев, В. Микушевич, Н. Конрад, И. Брагинский, В. Топоров, Л.

- Эйдлин, А. Сыркин, И. Дьяконов, К. Голыгина, В. Вертоградова, В. Потапова, В. Иванов, М. Титаренко, А. Гитович, В. Алексеев, В. Сухоруков, И. Лисевич, Б. Вахтин, М. Коростовцев, Т. Елизаренкова, В. Афанасьева, П. Гринцер, Ю. Алиханова. – М.: Художественная литература, 1973. – 736 с.
317. Преподобный Серафим Саровский. – М.: Эксмо, 2011. – 350 с.
318. Прилуцкий М.А. Деконфессионализация как семиотическая проблема. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2012. – С. 113-122.
319. Природа смеха или Философия комического / Науч. ред. д-р филос. наук Р.И. Александрова. – Саранск: Мордов. ун-т, 2003. – 176 с.
320. Прист С. Теории сознания. – М.: ДИК, Идея-Пресс, 2000. – 288 с.
321. Пролеев С.В. Духовность и бытие человека / С. В. Пролеев; АН Украинской ССР, Ин-т философии. Отв. ред. Е.К. Быстрицкий. – Київ: Наукова думка, 1992. – 109 с.
322. Прохоров К. Русский баптизм и православие. – М.: ББИ, 2017. – 460 с.
323. Прохоров М.М. Ценности и смыслы модели взаимоотношения человека и мироздания // Ценности и смыслы. – 2010. – № 5 (8). – С. 94-108.
324. Псалтирь Божией Матери. Христианские песнопения Пресвятой Богородице / ред. Чуткова Л.А. – М: Сибирская Благовонница, 2016. – 240 с.
325. Пушкарский А.Г. Курт Гедель и его онтологическое доказательство. // РАЦИО.ru. – 2014. – No. 13. – С. 153-172.
326. Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по наблюдательной философии. – М.: Азбука-Аттикус, 2016. – 192 с.
327. Райл Г. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
328. Ранер К., Фриз Г. Единение церковью – реальная возможность. / Пер.: Хмелевская Ольга. – М.: ББИ, 2014. – 175 с.

329. Рапай К. Культурный код: как мы живем, что покупаем и почему. / Пер. с англ. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2008. – 167 с.
330. Рассел Б. История западной философии. – М.: Академический Проект, 2009. – 1008 с.
331. Резвых Т.Н. Трактат Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века. / Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 6 (68). – С. 62-77.
332. Ридли М. Происхождение альтруизма и добродетели. – М.: Эксмо, 2016. – 416 с.
333. Різебродт М. Повернення релігій. Фундаменталізм та «Боротьба культур» / Пер. з нім. Р. Мов'як. – Львів: Ахілл, 2005. – 152 с.
334. Рогонян Г. Дэниел С. Деннет. Виды психики // Критическая Масса. – 2004. – №4. – С. 58-66.
335. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека - М.: Проспект, 2017. – 432 с.
336. Ростова Н.Н. Науки о человеке // Философская антропология, 2016. – Т. 2. – № 1. – С. 221-245.
337. Рубский В.Н. Антиномичность религиозной традиции / Всеукраїнська наукова конференція «Релігіознавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий та український контекст», НПУ ім. Драгоманова, Київ, 2017.
338. Рубский В.Н. Антропологическая редукция в психологии как наука// Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та суспільно-психологічні аспекти здоров'я / Матеріали Міжнародної науково-практичної інтернет конференції, Одеса, 2018, с. 79-81.
339. Рубский В.Н. Гностический аспект религиозного мировоззрения // Зб. наук. праць «Велес» за матеріалами IV Міжнародної конференції «Наука в епоху дисбалансів», 2 частина. – Київ, Центр наукових публікацій, 2018. – С. 68-70.

340. Рубский В.Н. Гностический принцип свободы в раннем христианстве // Релігія і права людини: Філософія. Богослов'я. Наука: матеріали Міжнародної наукової конференції, Одеса 21-22.09.2018 / ред. кол.: Албул С.В., Хмарський В.М., Голубович І.В. [та ін.]. – Одеса: Астропринт, 2018. – С. 42-45.
341. Рубский В.Н. Интерполяция смыслов как метод квин-библистики / В. Н. Рубский // Иудаика в Одессе: сб. ст. по итогам работы программы по иудаике и израилеведению Одесского нац. ун-та им. И.И. Мечникова / ОНУ им. И.И. Мечникова, Филос. фак., Израильский культурный центр; редкол.: И. В. Голубович [и др.]. – Одесса: Фенікс, 2013. – Вып. 4. – 2017. – С. 172-181.
342. Рубский В.Н. Нарушение религиозной идентичности // Зб. наук. матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Universon View 13». – Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2019. – С. 77-80.
343. Рубский В.Н. Парадигмальное смещение как основа православно-протестантской полемики // Матеріали Міжнародної конференції «Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука.», Одеса, ОНУ ім. Мечникова, 2017 – С. 144-147.
344. Рубский В.Н. Проблема «Я» в аспекте самореализации // В.Н. Рубский // Матеріали II Міжнародної наукової конференції «Соціальні трансформації: сім'я, шлюб, молодь, середній клас та інноваційний менеджмент у країнах нового шовкового шляху» – вип. II. – Одеса, 2017. – С.127-129.
345. Рубский В.Н. Психологические особенности современных гендерных исследований квин-идентичности // Роль вищої освіти в соціально-економічному розвитку країни: світовий та національний досвід, зб. матер. Міжнар. Науково-практ. конференції, ОНУ ім. Мечникова, 2017.
346. Рубский В.Н. Соціальна трансформація світоглядних структур / В.Н. Рубский // Матеріали III Міжнародної наукової конференції "Соціальний

розвиток країн "Одного поясу та одного шляху": розвиток Нового шовкового шляху в Україні – вип. III. – Одеса, 2017.

347. Рубский В.Н. Структура интроспективного опыта сознания в теории Д. Деннета// Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 4. – Одеса, 2017, С.124-136.

348. Рубский В.Н. Структурный анализ мировоззренческой дискуссии / В.Н. Рубский // Матеріали всеукр. конф. студентів й аспірантів філософських факультетів, зб. наук. праць. – Вип. IV. – Одеса, 2016. – С. 25-29.

349. Рубский В.Н. Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://predanie.ru/rubskiy-vyacheslav-protoierye/teoreticheskie-osnovy-i-metodologiya-polemiki-s-protestantizmom>

350. Рубский В.Н. Теоретический и экзистенциальный аспекты самореализации // Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 4. – Одеса, 2017, С.117-124.

351. Рубский В.Н. Фундаментальные послышки сравнения мировоззрений / Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих учених, дні науки Філософського факультету, КНУ ім. Т.Шевченка, Київ, 2017.

352. Рубский В.Н. Экзистенциальный аспект самореализации / В.Н. Рубский // Матеріали всеукр. конф. студентів й аспірантів філософських факультетів, зб. наук. праць. – Вип. V. – Одеса, 2017. – С. 39-41.

353. Рубський В.М. «Energeia» аристотелевской метафизики в системе христианского мировоззрения // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 136 (9). – С. 167-172.

354. Рубський В.М. Антиномичность религиозной традиции // Δόξα/Докса. Збірник наукових праць ОНУ з філософії та філології / Гол. ред. В.Л. Левченко. – Одеса: «Одеська гуманітарна традиція», 2018 – Вип.2 (30) – С. 63-74.

355. Рубський В.М. Аргументація в світоглядній дискусії: релігійний аспект // Гілея: науковий вісник. – К.: «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 141 (№ 2). Ч. 2. Філософські науки. – С. – 124-127.
356. Рубський В.М. Дискуссионные аспекты современной теории сознания (на примере концепции Д.К. Деннета) // Практична філософія: науковий журнал. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2018. – № 3 (69). – С. 124-130.
357. Рубський В.М. Екстеріоризація релігійного світогляду (на прикладі християнської місії) // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Випуск 3–4 (165–166). – К., 2018. – С. 176-188.
358. Рубський В.М. Категоризація і семіотичне моделювання картини світу // Evropský filozofický a historický diskurz, – Praha, 2018. – Svazek 4, 4. vydání – С. 112-117.
359. Рубський В.М. Конвергентні процеси у релігійних системах поширення світогляду // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 137 (10). – С. 219-222.
360. Рубський В.М. Логические и ценностно-смысловые основания мировоззрения // Innovative solutions in modern science. – Dubai, 2018. – № 6 (25). – С. 78-85.
361. Рубський В.М. Методологические параметры мировоззренческой дискуссии // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. Серія: Філософія. – Одеса: Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2016. – Вип. 2-3 (68-69). – С. 80-85.
362. Рубський В.М. Мировоззренческий и экзистенциальный аспекты самореализации // НУБіП України. Серія: Гуманітарні студії. [Фахове видання України] Київ, 2018. – С. 89-95
363. Рубський В.М. Парадигмальне коло світогляду в сучасних релігійних пошуках // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія: Філософія. Вип. 799. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С.117-122.

364. Рубський В.М. Пересечение мировоззренческих дискурсов в парадигме постиндустриального общества / В.Н. Рубский // Соціальні трансформації: сім'я, шлюб, молодь, середній клас та інноваційний менеджмент у країнах нового шовкового шляху / кол. монографія під ред. Руденко С.В., Чен Гуангжин та ін., ОНМУ. – Одеса, 2016. – С.186-190.
365. Рубський В.М. Постметафізичний поворот у метафізиці // Innovative solutions in modern science. – Dubai, 2018. – № 7 (26). – С. 88-104.
366. Рубський В.М. Проблематика и методология мировоззренческой дискуссии // Scientific discussion, – Praha, 2018. – Vol 2, № 25. – С. 37-40.
367. Рубський В.М. Світогляд і постметафізичний поворот у філософії // Практична філософія: науковий журнал. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2018. – № 4 (70). – С. 144-150.
368. Рубський В.М. Світогляд та генезис наукової евристики // Paradigm of knowlege: Multidisciplinary Scientific Journal. – Muscat, 2018. – № 5 (31). – С. 73-93.
369. Рубський В.М. Світогляд як смисловий конструкт // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 139 (12). – С. 89-92.
370. Рубський В.М. Світоглядна ідентифікація в контексті постметафізики // Гілея: науковий вісник. – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 138 (11). Ч. 2. Філософські науки. – С. 121-125.
371. Рубський В.М. Співвідношення світоглядів у філософії мови // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова); за ред. Н.Г. Мозгової. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2018. – Вип. 39 (52). – С. 95-101.

372. Рубський В.М. Структурний аналіз зміщення дискусії // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 140 (1). – С. 89-92.
373. Рубський В.М. Сучасне розуміння релігійної ідентифікації // Paradigm of knowlege: Multidisciplinary Scientific Journal. – Muscat, 2018. – № 6 (32). – С. 70-82.
374. Рубський В.М. Фундирование паттерна «пути к Богу» в религиозном мировоззрении // Cerkiewny Wiestnik. – Warszawa, 2019. – Вип. 2. – С. 43-49.
375. Рубський В.М. Экспансия мировоззрения и преодоление дискурса власти // Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. Вип. 2 – С. – 91-99.
376. Руднев В.П. Божественный Людвиг: Виттгенштейн, формы жизни. – М.: Фонд научных исследований. Прагматика культуры, 2002. – 256 с.
377. Саган К.Э. Мир, полный демонов. Наука – как свеча во тьме. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 538 с.
378. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. – М.: Академия, 2000. – 304 с.
379. Санніков С.В. Феномен водного хрещення у контексті сучасної баптистської сакраментології / С. В. Санніков. – Рівне: М. Дятлик, 2018. – 566 с.
380. Сас Т. Миф душевной болезни. / Пер. В. Самойлов. – М.: Академический Проект, 2010. – 430 с.
381. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). 2-е изд. – М.: Академ. Проект; Альма Матер, 2010. – 224 с.
382. Сергеев Б.Ф. Ум хорошо... – М.: Молодая гвардия, 1984. – 120 с.
383. Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

384. Сингер П. Жизнь, которую вы можете спасти. Как покончить с бедностью во всем мире. / Пер. с англ. Т. Эйдельман – М.: Портал «Такие дела», 2018. – 224 с.,
385. Сингер П. О вещах действительно важных. Моральные вызовы XXI века. – / Пер. с англ. Фотьянова Е. – М.: Синдбад, 2019. – 400 с.
386. Сеницын А.С. Онтологические и гносеологические основания системно-плюралистического мировоззрения: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.01 / А.С. Сеницын. – Уфа, 2003. – 171 с.
387. Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы / Ред. Г. Вохмянин. – М.: Арсенал образования, 1990. – 384 с.
388. Скарлош С. Как научиться любить. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://expert.ru/russian_reporter/2012/45/kak-nauchitsya-lyubit/
389. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология развития человека. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. – М.: Школьная Пресса, 2000. – 421 с.
390. Словарь богословских диалогов Евангелической церкви в Германии с Православными церквями (1959-2013) / ред. Райнхард Тёле, Мартин Илерт. – М., ББИ, 2015. – 121 с.
391. Слово мудрости. Афоризмы, размышления, наставления. Книга первая. /Сост. Е. Гехинский. – 2018. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mybook.ru/author/e-gehinskij/slovo-mudrosti-aforizmy-razmyshleniya-nastavleni-6/read>
392. Слотердаик П. Критика цинического разума. / пер. А.В. Перцев. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ, 2009. – 800 с.
393. Слотердаик П. Сферы: Микросферология. Т. I. Пузыри. / Вступ. ст. Б.В. Маркова. – СПб.: Наука, 2005. – 653 с.
394. Смирнов С.А. Антропология и психология: взгляд на человека. Встречный вызов. / Мир психологии. – 2017. – № 4 (92). – С. 185-197.

395. Смолин И.В. Миссионерский путеводитель по Библии. – Минск: Белорусский Экзархат, 2011. – 327 с.
396. Современная западная философия. Энциклопедический словарь. – М.: Культурная революция. О. Хеффе, В. С. Малахов, В. П. Филатов. 2009. – 392 с.
397. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодерна /пер. Анны Костиковой, Дмитрия Кралечкина / – М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
398. Соколов К.Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. – М., 1999. – С. 155-203.
399. Соманатх Кхунтия. Храм Господа Джаганнатха / пер. с англ. Б. Никифоров. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://krishnamariupol.org.ua/files/jagannath.pdf>
400. Социокультурные факторы развития науки: по материалам историко-научных исследований. Сборник. – М.: ИНИОН, 1987. – 232 с.
401. Спиркин А.Г. Основы философии. – М.: Политиздат, 1988. – 592 с.
402. Старикова И.В., Целищев В.В. Холистическая теория сознания Д. Деннета. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z000_0225/index.shtml
403. Степанова Т.В. Множественность картин мира и мировоззрение: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Т.В. Степанова. - Самара, 2005. – 152 с.
404. Стивенсон Л. Десять теорий о природе человека /пер. В.В. Васильева. – М.: Слово, 2004. – 240 с.
405. Стобер М. Компаративные исследования мистицизма. / Пер. с англ. Т. Малевич. – Философия религии: аналитические исследования. – 2017. – Т. 1. – № 1. – С. 46-87.
406. Стронг Дж. Еврейско-русский словарь. – М.: 2000. – 204 с.
407. Суинберн Р. Существование Бога. – М.: ИФ РАН, 2014. – 464 с.

408. Сумарокова Л.Н. Юридическая логика: коммуникативная концепция. – Одесса, Феникс, 2015. – 204 с.
409. Тагиров Ф.В. «Я» vs «другой» – дискурс насилия в поле «сакрального». // Философия права. – 2008. – №4 (29). – С. 72-78.
410. Талеб Н.Н. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. / Пер. Н. Караев – СПб.: Азбука, 2015. – 768 с.
411. Талеб Н.Н. Патология нашего времени – потеря контакта с реальностью (2017). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.rbc.ru/interview/own_business/16/11/2017/5a0c361d9a7947003e4aff7c
412. Талеб Н.Н. Рискуя собственной шкурой. Скрытая асимметрия повседневной жизни / Н.Н. Талеб; пер. с англ. Н. Караева. – М.: Колибри, 2018. – 380 с.
413. Тарасов А.Н. Социокультурная трансформация и мировоззрение. / Аналитика культурологи. – 2013. – Вып. 3(27). – С. 72-76.
414. Татаркевич В. Історія філософії. У 3 т. Т.2: Філософія Нового часу до 1830 року. / Пер. з пол. А. Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.
415. Твен М. Размышления о религии. / Пер. И. Гуровой. – М.: Изд. политической литературы, 1964. – 48 с.
416. Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильев – М.: ББИ, 2017. – xiv + 967 с.
417. Тейлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. – 2011. – № 3. – С. 33-55.
418. Тертуллиан. Против Праксея. / Пер. А.Р. Фокина. // Альфа и Омега. – № 1 (27). – 2001. – С. 101-147.
419. Тесла Н. Статьи. – Самара: Дом «Агии», 2008. – 581 с.
420. Теслинов А. Концептуальное проектирование сложных решений. – СПб.: Питер, 2009. – 288 с.

421. Тиллих П. Диалектическая теология. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pstgu.ru/download/1236167607.ukolov.pdf>
422. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2015. – 808 с.
423. Глостанова М.В. Человек в поисках идентичности. / Вопросы социальной теории: научный альманах. Том IV. – М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. – С. 191-217.
424. Тогобицкий П.Б. Понимание современного православия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=a4RreRnj31g>
425. Толстой Л.Н. Исповедь. О жизни. – М.: АСТ, 2014. – 288 с.
426. Топалова Е.А. Специфика языковой картины мира / Наука, образование, общество: тенденции и перспективы развития : материалы IX Междунар. науч.-практ. конф. (Чебоксары, 12 февр. 2018 г.) / редкол.: О.Н. Широков [и др.]. – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2018. – С. 49-51.
427. Труфанова Е.О. Субъект и познание в мире социальных конструкций. дисс. доктора фил. наук. 09.00.01 / Е.О. Труфанова. – М., 2017. – 298 с.
428. Труфанова Е.О. Я как реальность и как конструкция // Вопросы философии. – 2017. – № 8. – С. 100-112.
429. Тулмин С. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
430. Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. – М.: АИРО, 2005. – 200 с.
431. Уёмов А. Основы практической логики. – Одесса: ОГУ им. Мечникова, 1997. – 388 с.
432. Уёмов А.И. К характеристике системного мышления // Категории: Философский журнал. – 1997. – № 3. – С. 5-15.
433. Узланер Д.А. Неоклассическая модель секуляризации в западной социологии религии второй половины XX – начала XXI вв. – Спец. 09. 00. 13

- религиоведение, философская антропология, философия культуры. – Диссер. на соиск. Уч. ст. канд. Фил. Наук. – М., 2009. – 189 с.
434. Узланер Д.А. Новые атеисты – это фундаменталисты // – Метрополь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mtrpl.ru/uzlaner>
435. Фаткуллина Ф.Г., Чжан Мянью. О понятии культурный код / Успехи современной науки и образования. – Т. 3. – № 1. – 2017. – С. 106-108.
436. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания, § 3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://realfaq.ru/uploads/epistemologicheskij-anarhizm/txt03.htm>
437. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. / Пер.: Анистратенко А., Знаешев И. – СПб.: Речь, 2000. – 318 с.
438. Филоненко А.С. Нейронаука и современное богословие: возможности диалога // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро: 2017. – Вип. 5 (20). – С. 80 – 87.
439. Философские идеи Людвиг Витгенштейна. / ред. д.ф.н. М.С. Козловой. – М.: ИФРАН, 1996. – 169 с.
440. Финогентов В.Н. Мироззренческая дискуссия с Э.В. Ильенковым о бесконечности вселенной и роли "мыслящей материи" в её эволюции. / Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. – Том 2. – №2. – 2016. – С. 18-26.
441. Финогентов В.Н. Необходимость мироззренческих дискуссий // Здравый смысл. – 2012 № 1 (62). – С. 29-39.
442. Финогентов В.Н. О свободе совести и мироззренческом детерминизме. / Здравый смысл, 2009 № 2 (51). С. 32-41.
443. Финогентов В.Н., Кононова Е.С. Рационализация мироззрений как императив современной эпохи / Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – № 4. – 2014. – С. 104-110.

444. Финогентов В.Н., Кононова Е.С. О необходимости мировоззренческих дискуссий: современный контекст / Ученые записки Орловского государственного университета. – 2013 – № 1 (51) – С. 166-174.
445. Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології / О.С. Філоненко. – Рівне: Михайло Дятлик, 2018. – 352 с.
446. Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / Авт. кол.: В.С. Горський, М.Л. Ткачук, В.М. Нічик та ін. – К.: Пульсари, 2002. – 244 с.
447. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 220 с.
448. Фома Аквинский. Сумма теологии. Том I. / Пер. А. Апполонов, Н. Лобковиц. – М.: Либроком, Signum Veritatis, 2006. – 874 с.
449. Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему. – М.: Правда, 1990. – 221 с.
450. Франкл В. Логотерапия и экзистенциальный анализ. Статьи и лекции. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 352 с.
451. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 372 с.
452. Франс В.М. де Валь. Мораль без релігії. В пошуках людського у приматів. / Пер. Н. Лисовой – Харьков: Клуб Семейного Досуга, 2018. – 272 с.
453. Франц М.-Л. фон. Фемининность в волшебных сказках. / Пер. с англ. В. Мершавки. – М: Независимая фирма «Класс», 2010. – 256 с.
454. Фрит, К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / пер. с англ. П. Петрова. – М: Астрель : CORPUS, 2010. — 335.
455. Фромм Э. Из плена иллюзий. – М. АСТ, 2017. – 224 с.
456. Фромм Э. Человек для себя. – М.: АСТ, Neoclassic, 2016. – 320 с.

457. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С.Автономовой; вст. ст. Н.С. Автономовой. – СПб., А-сад, 1994. – 408 с.
458. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. / Пер. с нем. МЛ. Хорькова – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
459. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. / Пер. с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Весь Мир, 2011. – 336 с.
460. Хайдеггер М. Ницше. Том 1. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 608 с.
461. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – Конечность – Одиночество / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 594 с.
462. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
463. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер., вступ. статья, В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
464. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв» // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 143-176.
465. Хайдеггер М. Феноменология и теология / Перевод В. К. Зелинского. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0114683>
466. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2013. – 288 с.
467. Хайрулліна Ю.О. Світоглядна культура особистості людини в умовах перехідного суспільства: дис ... канд. з філос. наук: 09.00.03 / Ю.О. Хайрулліна. – Київ, 2011. – 145 с.
468. Харарі Ю.Н. 21 урок для 21-го століття – К.: Book Chef, 2018. – 416 с.

469. Харарі Ю.Н. Homo Deus. Людина божественна. За лаштунками майбутнього. / Пер. О. Дем'янчук – К.: Book Chef, 2018. – 512 с.
470. Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. / Пер. Я. Лебеденко – К.: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. – 544 с.
471. Харт Д. Красота бесконечного. – М.: ББИ, 2010. – 673 с.
472. Хачатрян Н.Г., Агузумцян Р.В. Методологические предпосылки изучения духовности. / Национальный психологический журнал. – 2011. – № 1 (5). – 2011. – С. 14-18.
473. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. / Пер. с англ. Ю. М. Донца. Под общ. ред. В. В. Зеленского. – СПб.: Б.С.К., 1997. – 179 с.
474. Хинтикка Я. Проблема истины в современной философии. // Вопросы философии. – 1996. – №9. – С. 46-58.
475. Хитров М. Житие Александра Невского. – М.: Терра, Книжный Клуб Книговек, 2014 – 320 с.
476. Хитченз К. Бог не любовь: Как религия все отравляет. / Пер. с англ. К. Смелый – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 368 с.
477. Хокинг С., Млодинов Л. Великий замысел. / Пер.: М. Кононов. – СПб.: Амфора, 2012. – 208 с.
478. Хомяков А.С. Сочинения в 2-х томах. Т.2 / Пер.: Н. П. Гиляров-Платонов (с франц.), Е. А. Черкасская (с англ.). – М.: Московский философский фонд, Медиум, 1994.
479. Хорни К. Невроз и личностный рост. / Пер. Замфир Е.И. – М.: Академический проект, 2010. – 363 с.
480. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pandia.ru/text/77/456/3192.php>
481. Хоружий С.С. Современность и эсхатология: Рене Жирар и парадигма спасения в последний миг. // Вопросы философии. – 2018. – № 6. – С. 79-91.

482. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. Серия: «Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука». – М.: Институт Св. Фомы, 2010. – 687 с.
483. Хофштадер Д., Деннет Д. Глаз разума. – Самара: Бахрах, 2003. – 432 с.
484. Хуторная М.Л., Баркалова Е.В. Психологический анализ компонентов понятия "мировоззрение". /Перспективы науки и образования. – 2018 – Вып. 2(32). – С. 188-191.
485. Цендровский О.Ю. Культурно-мировоззренческие основания глобального сетевого общества XXI в. // Человек и культура. – № 5. – 2015. – С. 1-57.
486. Черноиваненко В. Гомоэротические мотивы в 1–2 Самуила и литературный контекст: история проблемы и современные дискуссии // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. Вып. 34, том: 1, М.: Сэфер, 2011. – С. 60-77.
487. Черноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.
488. Чернышёв В.М. Меч обоюдоострый. – Киев: Книга по требованию, 2011. – 138 с.
489. Чернявская В.Е. Дискурс власти и власть дискурса. Проблемы речевого воздействия. – М.: Флинт, 2006. – 136 с.
490. Честертон Г.К. Джордж Макдональд и его работы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.chesterton.ru/essays/0075.html>
491. Чубов П.Ф. Мирозерцание. Как вырабатывать мировоззрение. – М.: Ижевск, 2010. – 260 с.
492. Шалларь В. Евангельский атеизм. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://blog.predanie.ru/article/evangelskij-ateizm>
493. Шапочкин Д.В. Дискурс власти: лингвокультурологический аспект. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-vlasti-lingvokulturologicheskiy-aspekt>

494. Швейцер А. Культура и этика. / Пер. с немецкого Н.А. Захарченко и Г.В. Колшанского. – М.: Прогресс, 1973. – 360 с.
495. Шелер М.О. сущности философии и моральной предпосылки философского познания // Антология реалистической феноменологии / Составители: Дмитрий Атлас, Виталий Куренной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 744 с.
496. Шелер М. Особое метафизическое положение человека // Топос: философско-культурологический журнал. – 2004. – № 1 (8). – С. 43-57.
497. Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
498. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности – СПб.: Азбука, 2011. – 224 с.
499. Шинкарук В.И. Введение. Философия и мировоззрение: Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. Отв. ред. В.И. Шинкарук. – Киев: 1977, Наукова думка, с. 7-26.
500. Шмеман А., прот. Дневники 1973-1983гг. – М.: Русский путь, 2013. – 720 с.
501. Шохин В. Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – 1997. – № 13. – С. 77-91.
502. Шпет Г. Мысль и Слово. Избранные труды. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. – 688 с.
503. Шрейдер Ю.А. Галилео Галилей и Римско-Католическая Церковь // Вестник истории естествознания и техники. – 1993. – №.1. – С. 57-65.
504. Штейнберг О.Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. – Вильна: Типография Л.Л.Маца, 1878. – 527 с.
505. Эбнер Ф. Слово и духовная реальность // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / Сост. и общ. ред. Щитцовой Т.В. – Минск: Менск, 1997. – С. 30-43.
506. Эйделькинд, Я. К интерпретации Ионы / Литературные и лингвистические исследования – 1998 – Вып. 1. – С. 83-112.

507. Эйнштейн А. Наука и религия / / Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 т. Т.4. – М.: Наука, 1967. – 600 с.
508. Энциклопедия глубинной психологии. В 4 т. Т. 4. Индивидуальная психология. Аналитическая психология. Пер. с нем. / Общ. ред. А.М. Боковой. – М.: Когито-Центр, МГМ, 2004. – 410 с.
509. Энциклопедия общей лингвистики. / Ред. Козимир Полански. – Wrocław: Ossolineum, 2003. – 731 с.
510. Эпистемология вчера и сегодня / отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 188 с.
511. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ, Пресс книга, 2013. – 416 с.
512. Эриксон Э. Трагедия личности. – К.: ЭКСМО, 2008. – 256 с.
513. Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. – М.: Канон+, 2004. – 544 с.
514. Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного. // История философии. – Вып. 5. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 192-198.
515. Юлина Н.С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии: Научно-теоретический журнал. – 2011. – № 9. – С. 153-166.
516. Юнг К.Г. Архетип и символ / Пер. В. Биbihин, В. Бакусов, А. Руткевич. – М.: Канон+, РООИ, 2016. – 336 с.
517. Юнг К.Г. Добро и зло в аналитической психологии // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К.Г. Юнг, Э.Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк; Сост. В. В. Зеленский, А. М. Руткевич. – М.: Мартис, 1995. – 320 с.
518. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. /Пер. с нем. А.В. Брушлинского. – СПб.: Питер, 2017. – 336 с.
519. Юнг К.Г. Структура и динамика психического / Пер. с англ. В.В. Зеленского, К.М. Бутырина, Д.А. Узланера. – М.: Когито-Центр, 2008. – 480 с.

520. Юнгель Э.О смерти живого Бога (Богословский этюд) // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. – М.: ПСТГУ, 2009. – С. 512-537.
521. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? – Логос 3 (82), – 2011. – С. 107-123.
522. Ясперс К. Духовная ситуация времени / Переводчик: Левина М.И. – М.: АСТ, 2013. – 288 с.
523. Ясперс К. Общая патопсихология /Пер. Акопян Л.О. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.
524. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
525. Ackerman S. When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David (Gender, Theory, and Religion). – Columbia University Press, 2007. – 336 p.
526. Adjukiewicz K. The World-Picture and the Conceptual Apparatus // The Scientific World-Perspective and Other Essays, 1931–1963. – Dordrecht: D Reidel pub. Co., 1978. – P. 67-89.
527. Alper M. The “God” Part of the brain. A scientific interpretation of human spirituality and God. – Chicago, Naperville, Sourcebooks, 2006. – 290 p.
528. Alpert R. Like Bread on the Seder Plate. – New York: Columbia University Press, 1998. – 224 p.
529. Assmann J. The Price of Monotheism. – Translator Robert Savage. – Stanford, Stanford University Press, 2010. – 140 p.
530. Bateson G. Mind and nature: necessary unity – N-Y: Dutton, 1979. – 238 p.
531. Baudrillard J. Selected Writings – Stanford University Press, 1988. – 238 p.
532. Berger P.A. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics // Sociology of Religion. – 62(1) – January. – 2001. – P. 10-28.

533. Blackmer C. The Agency of Divine Same-Sex Love: Ruth's Redemption of Naomi. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.professorcorinneblackmer.com>
534. Burr V. Social Constructionism. 2nd Edition. London, N.Y.: Taylor & Francis Routledge, 2003. – 203 p.
535. Capra F. The Hidden Connections: Integrating the Biological, Cognitive, and Social Dimensions of Life Into a Science of Sustainability. – N-Y: Doubleday, 2002. – 300 p.
536. Chalmers D. J. Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. – № 2 (3). – 1995. – P. 200-219.
537. Cox H. The Secular City Secularization and Urbanization in Theological Perspective. – N-Y: Macmillan, 1965. – 276 p.
538. Damasio A. Self comes to mind. Constructing the conscious brain. – N-Y: Pantheon Books, 2010. – 268 p.
539. Davies P. The Eerie Silence. Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010. – 242 p.
540. Dennett D.C. Breaking the Spell. – Viking Press, 2006. – 448 p.
541. Dennett D.C. Consciousness Explained. – Boston, Back Bay books, 1991. – 527 p.
542. Dennett D.C. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. – New York: Simon & Schuster, 1995. – 586 p.
543. Dennett D.C. Freedom Evolves. – New York, Viking Press, 2003. – 347 p.
544. Dennett D.C. Reflections on «Free Will» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.naturalism.org/Dennett_reflections_on_Harris's_Free_Will.pdf
545. Dennett D.C. The Message is: There is no Medium. Reply to Jackson, Rosenthal, Shoemaker & Tye // Philosophy & Phenomenological Research. – (Dec). – V. 53. – № 4. – P. 889-931.

546. Dennett D.C. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. – Cambridge MA, 2005. – 215 p.
547. Ducker C. Believing in Grace Davie: what does she bring to an understanding of mission in Europe? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfiles.net/preview/5699545/>
548. Elder-Vass D. The Reality of Social Construction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 296 p.
549. Frith C.D. Making up the mind. How the brain creates our mental world. Kindle Edition, 2010. – 248 p.
550. Gauthier D. Morals by Agreement. – Oxford University Press, 1986. – 376 p.
551. Gergen K.J. Social Construction in Context. London: SAGE, 2001. – 240 p.
552. Gergen K.J., Gergen M. Social Construction: A Reader. London: SAGE Publications Ltd, 2003. – 262 p.
553. Gergen, K. An Invitation to Social Construction. 2nd Ed. London: SAGE Publications Ltd., 2009. – 200 p.
554. Goodnight G.T. The Personal, Technical, and Public Spheres of Argument. // Journal of the American Forensics Association. – 1982 – № 18. – P. 214-227.
555. Grace D. Religion in Europe in the 21st Century: The factors to take into account. // European Journal of Sociology, 47:2. – 2006. – P. 271-296.
556. Graves Sh. God and Moral Perfection // Oxford Studies in Philosophy of Religion. – Volume 5, – 2014. – P. 122-137.
557. Habermas J. Postmetaphysical thinking: Philosophical essays. – London: Cambridge, 1992. – 241 p.
558. Hacking I. The Social Construction of What? Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – 261 p.
559. Harré R. Foreword // Social Constructionism, Discourse and Realism.

- Inquiries in Social Construction. London, Thousand Oaks, New Dehli, 1998. – P. XI-XII.
560. Harris S. Free Will. – N.Y.: Free Press trade pbk. ed., 2012. – 97 p.
561. Helminiak D. What the Bible Really Says about Homosexuality. – Tajiue, NM, 2000. – 152 p.
562. Hibberd F.G. Unfolding Social Constructionism. N.Y.: Springer US, 2005. – 210 p.
563. Hjelm T. Social Constructionisms: Approaches to the study of the Human World. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. – 144 p.
564. Hofmann A., Wasson R.G., Carl A.P. Ruck. The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries. – North Atlantic Books, 2008. – 192 p.
565. Horgan J. Losing Faith in Free Will [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.naturalism.org/horgan.htm#losingfaith>
566. Levinas E. Difficult Freedom: Essays in Judaism. – Baltimore Johns Hopkins University Press, 1990. – 308 p.
567. Lock A., Strong T. Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 402 p.
568. Lockwood M. Mind, Brain and Quantum. – Oxford, 1889. – 384 p.
569. Long D.S. Radical Orthodoxy // The Cambridge Companion to Postmodern Theology. E dited by Kevin J. Vanhoozer work. Cambridge: Cambridge University Press, – 2003. – P. 112-136.
570. Maturana H.R., Varela F.J. The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding. – Boston, Adrien Delahaye, 1992. – 269 p.
571. Mcavan E. Queer Mourning and Melancholia in The Book of Ruth. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.berfrois.com/2013/10/naomi-ruth-boaz>
572. Metametathysics: new essays on the foundations of ontology / ed. Chalmers D. – Oxford: Clarendon Press, 2009. – 530 p.

573. Miner J., Connoley J. – *The Children Are Free: Reexamining the Biblical Evidence on Same-sex Relationships*. Jesus Metropolitan Community Church, 2002. – 91 p.
574. Monod J. From enzymatic adaptation to allosteric transitions. Nobel Lecture, December 11, 1965. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://studylib.net/doc/8361544/jacques-monod---nobel-lecture>
575. Monod Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. – New York, Alfred A. Knopf, 1972 P. 3-22.
576. Montgomery J.W. *The Suicide of Christian Theology*. – Minneapolis: New Reformation Publications, 2015. – 274 p.
577. Olyan S. «Surpassing the Love of Women»: Another Look at 2 Sam 1:26 and the Relationship of David and Jonathan // Jordan, M. D..*Authorizing Marriage? Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions*. – Princeton: Princeton University Press, 2009. – 198 p.
578. Orth E. *Ideologie und Weltanschauung. Zur Pathologie zweier Begriffe* // red.: K. Salamun J. Mohr. – *Aufklaerungsperspektiven, Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*. – Tuebingen: Siebeck-Verlag. – 1989. – P. 133-148.
579. Pardes Il. *The Book of Ruth: Idyllic Revisionism // Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. – Cambridge: Harvard University Press, 1993. – 233 p.
580. Pereboom D. *Living without Free Will*. – Cambridge University Press. 2006. – 256 p.
581. Pinker S. *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes*. – Penguin Books Ltd., 2012. – 1026 p.
582. Putnam H. *Naturalism, Realism, and Normativity*. – Cambridge: Harvard University Press, 2016. – 238 p.
583. Rubskyi V.N. Biological reductionism of consciousness in modern materialism / Rubskyi V.N. // *Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології*. – Вип. 2. – Одеса, 2015. – С. 299-306.

584. Rubskiy V.N. Philosophical foundation of ideological debate / Rubskiy V.N. // Полілог. Зб. наук. статей молодих науковців з історії, філософії та культурології. – Вип. 3. – Одеса, 2016. – С. 143-150.
585. Rubskiy V.N. The Intersection of Philosophical Paradigms in Ideological Discussions / Rubskiy V.N. // Silk Road Develop and Governance Innovation: Social Development International Symposium in «The Belt and the Road» Along Countries. – China, Nanlu, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences, 2017. – 112-121.
586. Spong John Sh. A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying How a New Faith is Being Born. – Harper One, 2002. – 304 p.
587. Swaab D.F. We Are Our Brains: A Neurobiography of the Brain, from the Womb to Alzheimer's. – New York: Spiegel & Grau, 2014. – 448 p.
588. The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Edited by Kevin J. Vanhoozer work. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 312 p.
589. The New War Against Terror / Noam Chomsky interviewed by various talk participants/ – MIT, October 18, 2001. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://chomsky.info/20011018/>
590. Vahanian G. Wait Without Idols. – New York: George Braziller, 1964. – 256 p.
591. Van Buren Paul. The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of Its Language. – London: MacMillan Publishing company, 1963. – 205 p.
592. Wegner D.M. The Illusion of Conscious Will. – MIT Press, 2003. – 419 p.
593. Weinberg D. Contemporary Social Constructionism: Key Themes. Philadelphia: Temple University Press, 2014. – 214 p.
594. Wilson N. Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible. – San Francisco: Alamo Square Distributors, 2000, – 160 p.