

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

ВОРОНОВСЬКА ЛЮДМИЛА ГРИГОРІВНА

УДК 291.12

**СВІДОМІСТЬ І МОВА :
ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

**Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук**

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Горбаченко Тетяна Григорівна,

КИЇВ – 2008
ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ ТА МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ.....	10
РОЗДІЛ 2. ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОГО МИСЛЕННЯ У СТРУКТУРІ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ, МОВИ І МІФОЛОГІЧНОГО ТЕКСТУ.....	41
РОЗДІЛ 3. ВЗАЄМОЗВ’ЯЗОК МОВНИХ ЗАСОБІВ У РЕЛІГІЙНИХ ПЕРЕЖИВАННЯХ І ДОСВІДІ ЯК СТРУКТУРНИХ ЕЛЕМЕНТАХ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ.....	95
ВИСНОВКИ.....	153
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ.....	158

В С Т У П

Актуальність теми дослідження. Актуальність теми дослідження пов'язана із сучасним станом українського суспільства, у якому релігія, її цінності починають виступати орієнтирами в духовному житті людини.

Розбудова громадянського суспільства в Україні залежить від утвердження духовних надбань усього людства, тому особливого значення набуває проблема формування свідомості людини, її психологічних установок, дослідження процесів особливостей формування релігійного переживання, релігійного досвіду та мови. Мова є важливим засобом не лише для спілкування людей, але й для опису того, що існує у світі та для відкриття нових світів (Л.Шестов). Переживання людини висвітлюють її стан як відкритість існуючому світу й світам, які переживаються у її свідомості, коли вона «трансцендує» власне «я», тобто виходить поза власні межі. Уява людини робить її вільною, адже вона сама створює образи, які висвітлює у певних поняттях, у мові. Єдність формування процесів мислення та мови також є важливим моментом для аналізу тих змін, що відбуваються у свідомості людини. Такі зміни можуть бути як «зовнішнього» характеру (тобто, під впливом навколишнього середовища), так і «внутрішнього» (зміни індивідуального «я») – в їх органічній єдності.

Релігійна свідомість будується на основі віри, мови, релігійного переживання і досвіду. Актуальними у цьому зв'язку постають дослідження впливу мовних засобів на формування свідомості. Це проблема, що потребує багатоаспектного вирішення, тобто реалізації філософсько-релігієзнавчого, психологічного, психіатричного і теологічного підходів. Ідеться про екзистенцію людини, яка знаходиться у відношенні до Бога, Абсолюта і у зв'язку із цим ставленням змінює власне внутрішнє «я».

Побудова філософсько-релігієзнавчої, психологічної, теологічної моделей взаємодії свідомості та мови особливо є актуальною для сучасної України, на теренах якої існує багато конфесій та новітніх нетрадиційних рухів і течій. Такі процеси, безперечно, впливають на свідомість людей, уможливають ідейне маніпулювання, деструктивні впливи. Тому й виникла необхідність у цілісному філософсько-релігієзнавчому аналізі проблеми взаємозв'язку свідомості і мови, в якій закріплюється образ світу і відповідний спосіб його сприйняття.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації пов'язана з Комплексною науковою програмою Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Наукові проблеми сталого державотворення України»; з науково-дослідною роботою філософського факультету № 06 БФ041 – 01 «Філософія і політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання», науково-дослідницькою тематикою кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є філософсько-релігієзнавчий аналіз мови, переживань людини, її досвіду в структурі релігійної свідомості.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення таких завдань:

- проаналізувати стан дослідження проблеми формування взаємозв'язку свідомості та мови у філософській та релігієзнавчій літературі;
- розкрити значення метафор, символів, сюжетів, їх зміст і структуру в процесі формування міфологічної та релігійної свідомості;
- провести компаративний аналіз міфологічної й релігійної свідомості та особливостей впливів текстів міфологічного й релігійного характеру;
- осмислити функціональний характер мови у віроповчальних текстах різних релігійних традицій;
- розкрити значення комунікативних процесів у динаміці вірувань, ставлення людини до Бога, Абсолюта у безпосередньому зв'язку із особливостями психічної діяльності людини;
- з'ясувати головні характеристики концепту несвідомого як складової людської психіки у межах релігійної комунікації;
- здійснити аналіз впливів релігійної мови, текстів, значень, символів на формування релігійної свідомості людини в сучасній Україні.

Об'єкт дослідження – проблема взаємозв'язку свідомості і мови.

Предмет дослідження – філософсько-релігієзнавча сутність, головні особливості взаємодії свідомості та мови, динаміка їх розвитку в релігійних традиціях.

Методи дослідження. Методологічну основу дисертації складають принципи наукового аналізу – об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму та методи суто релігієзнавчі – позаконфесійності й толерантності. На основі методу компаративного аналізу висвітлюються різноманітні підходи до проблеми свідомості і мови у філософії, релігієзнавстві, психології, мовознавстві й теології. Ґрунтовний аналіз цієї проблеми базується на зверненні до праць українських та зарубіжних дослідників.

В основу дослідження взаємодії свідомості та мови в їх релігійному вимірі покладено феноменологічний метод М.Гайдеггера у зв'язку із конструкцією мови в екзистенції. Окрім того, використовувались здобутки авторів теорії психоаналізу та її послідовників; прийоми «логотерапії» В.Франкла; підходи гуманістичної психології.

Безпосередньо проблеми мови аналізувалися такими зарубіжними дослідниками – С.Аверінцевим, М.Бахтіним, В.Бібініним, Ю.Габермасом, М.Гайдеггером, В.фон Гумбольдтом, Е.Гуссерлем, М.Мамардашвілі, Ф.де Сосюрором, Р.Якобсоном та ін.; українськими – Т.Горбаченко, Л.Дротянко, К.Жолем, М.Поповичем, О.Потебнею та ін. Мова аналізується як творчий процес; як система; як «Дім Буття»; як «неусвідомлене промовляння» тощо.

Проблема свідомості аналізується на кількох рівнях – філософському, релігієзнавчому, психологічному, психіатричному і теологічному. У зв'язку із цим привертають увагу праці таких зарубіжних дослідників, як А.Адлер, Е.Еріксон, Б.Карвасарський, Г.Лебон, Р.Ліфтон, С.Московічі, О.Олсон, Ф.Перлз, В.Франкл, З.Фройд, Е.Фромм, К.-Г.Юнг та ін.; українських – Є.Бистрицького, А.Гордієнка, В.Горського, С.Кримського, М.Поповича, В.Табачковського, В.Шинкарука, О.Яценка.

Загальнометодологічною основою дослідження стали праці представників західноєвропейської філософії – І.Канта, Г.-В.-Ф.Гегеля, М.Бубера, Г.-Г.Гадамера, Л.Леві-Брюля, К.Леві-Строса, Я.Морено, Дж.Фрезера, К.Ясперса; українських вчених – В.Андрущенко, В.Бондаренка, Г.Волинка, Т.Горбаченко, А.Глушака, Л.Губерського, М.Заковича, А.Колодного, А.Конверського, Л.Конотоп, В.Лубського, О.Марченка, О.Предко, М.Рибачука, П.Сауха, Л.Филипович, Є.Харьковщенко та ін.; звернення до їх праць надало можливість здійснити релігієзнавчий аналіз динаміки взаємодії свідомості та мови.

Наукова новизна дисертаційного дослідження. У дисертації вперше здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз взаємовпливів свідомості та мови у релігії, що дало можливість реконструювати взаємодію мови і свідомості як конституюючих релігійних переживань, релігійного досвіду, а також прослідкувати їх динаміку й трансформацію – від міфологічної свідомості до свідомості релігійної.

У дисертації сформульовано наступні теоретичні положення, що містять наукову новизну:

- на основі текстологічного аналізу першоджерел: «людина є еманациєю космосу», «людина – це Божественне творіння», «людина – це її «життєвий світ»», встановлено, що сама людина виступає узагальненням антропологічних ідей в історії, які можна реконструювати у взаємозв'язку з іншими формами життєдіяльності людини: міфом, релігією, мистецтвом, правом тощо, оскільки, йдеться про мозаїчність форм діяльності людини й про багатомірність її феномену;

- доведено, що проблема «розгортання» релігійної свідомості, переважно, ґрунтується на герменевтиці міфологічних і релігійних метафор та символів, на текстах тих дослідників, які у своїх працях експлікували міфологічні та архетипічні сюжети, а метафори, символи, сюжети, фактично, містять усю інформацію щодо властивостей свідомості та рівнів її розвитку. Саме у цьому й полягає унікальність релігійної свідомості, її універсальних смислів, що передаються у спілкуванні;

- з'ясовано, що мова фундує думки людини, а сама людина є своєрідним «текстом», який функціонує у межах культурних традицій, оскільки людина мислить мовними формами й оперує поняттями, які позначені словами, а поняття, у процесі мислення завжди трансформуються і служать ґрунтом свідомості;

- виокремлено поряд із відомими функціями мови її магічну функцію, що пов'язана не лише з формуванням уявлень про неіснуючі істоти

, замовляннями, зняттям «злого погляду», чаклунством тощо, а й із «магічністю» мови, яка розрахована на людську міфологічну свідомість;

– встановлено, що усі міфологічні конструкції: від общинних і повсякденних до релігійних і духовно-ціннісних – не лише функціонують у засобах впливу, але й у них і народжуються. Комунікативні процеси були й залишаються своєрідним екраном, на який проектується образи дійсності, що пройшли крізь архетипи «колективного несвідомого». У межах релігійної комунікації людина входить у відкритий простір «колективного несвідомого» й переходить у таку парадигму мислення і в такі форми творчості у комунікативному процесі, які вимагають інтерпретації та повідомлень, що є адекватними початковим структурам психіки людини;

– виявлено, що релігійна свідомість розгортається як процес смислоутворення, що проявляється у сфері традицій, звичаїв, ритуалів тощо і знаходить свій вияв у мові;

– доведено, що швидкому поширенню в Україні багатьох нетрадиційних релігійних рухів і течій, які проголошують досягнення «вищих станів», «містичних прозрінь» тощо (як звернення до ірраціональних структур психіки людини), сприяє їх «емоційність», що впливає на релігійну свідомість.

Теоретичне й практичне значення проведеного дослідження полягає у тому, що у дисертації вперше здійснено комплексний аналіз взаємозв'язку свідомості та мови у формуванні міфологічних і релігійних уявлень. Такий підхід надав можливості вийти поза межі стереотипності, подолати однобічність у підході до аналізу такого багатостороннього феномену як релігійна свідомість. Результати дисертаційного дослідження розширюють можливості подальшого осмислення проблеми взаємозв'язку релігійної свідомості, мови та текстів. Практичне значення полягає в тому, що результати дослідження закладають основи для вирішення низки проблем: подолання впливів конкретних деструктивних культів, які поширилися в сучасній Україні; використання психологічних методів та методик висвітлення дійсної сутності таких культів і деяких нетрадиційних новітніх рухів і течій; визначення психологічних основ для подолання міжрелігійних та міжконфесійних конфліктів; пошук нових орієнтирів для реалізації можливостей людини, її становлення як духовної істоти та для духовного відродження народу України.

Матеріали дослідження можуть бути використані у викладанні нормативних і спеціальних курсів релігієзнавства, психології релігії, історії світової і вітчизняної релігієзнавчої думки, культурології.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки та положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення й результати дисертаційного дослідження були представлені на конференціях, зокрема: наукова конференція «Християнство і українська мова» (Київ, 2000); міжвузівський науково-практичний семінар з проблем сучасної семіотики (

Черкаси, 2000); Всеукраїнська науково-практична конференція «Православ'я – наука – суспільство: проблеми взаємодії» (Черкаси, 2003); “Шевченківська весна-2003”, секція “Філософія” (Київ, 2003); щорічні “Дні науки” філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (2004, 2005, 2006 рр.); Міжнародна науково-практична конференція «Лівобережна Україна у Всеукраїнському філософсько-культурному вимірі» (Чернігів, 2007).

Публікації. Результати дослідження опубліковані у трьох статтях у фахових наукових виданнях та тезах виступів на п'яти наукових конференціях.

Структура дисертаційної роботи обумовлена логікою дослідження, що визначається поставленими метою та завданнями. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків. Основна частина структурована відповідно з поставленими завданнями: в першому розділі визначається стан розробленості проблеми та висвітлюється філософський та релігієзнавчий аспекти взаємозв'язку свідомості та мови; у другому розділі послідовно аналізуються головні характеристики міфологічної свідомості, міфологічного тексту, мови, міфологічна картина світу в цілому; у третьому розділі досліджується релігійне переживання та релігійний досвід у структурі релігійної свідомості.

РОЗДІЛ 1

ОГЛЯД ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ ТА МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ

Проблеми мови, її взаємозв'язок із релігійною свідомістю, релігійним досвідом, із картиною світу в цілому були й залишаються актуальними для багатьох дослідників – філософів, релігієзнавців, психологів, філологів та ін. Як «думка не має виразу в слові, але здійснюється у слові» [74, с.218], в такий же спосіб, колективні та індивідуальні переживання, ціннісні орієнтації й установки поведінки розгортаються у символах, логіці й ритуалах. Це відбувається не лише в момент сприйняття, але й у момент творчості, у момент трансляції текстів.

У будь-якій галузі своєї діяльності людина опиняється в ситуації, коли продовження традиційної діяльності виступає як загроза цілому людству, а припинення такої діяльності мало би катастрофічні наслідки. Суспільне життя виявляється для людини об'єктивованою апорією, тобто інтелектуально-моральною проблемою, що не має однозначної розв'язки, єдиного вибору, оскільки рішення, що виключають одне одне є однаково вірними та однаково необхідними. У цьому плані вчинки сучасної людини, у багатьох випадках, не можна пояснити з точки зору рацію; такі вчинки є незрозумілими і самій людині, оскільки, за висловом психологів, вони є «амбівалентними». Йдеться про те, що з рівною вірогідністю вони дозволяють припускати прямо протилежні мотиви й почуття, які виключають одне одне.

Суспільна думка в умовах глобалізації опинилася у полоні політичних антиномій, тобто у зіткненні протилежних поглядів, теорій, концепцій. Термін «антиномія» запропонував професор Марбурзького університету Р. Гоклен ще у 1613 р., але саме явище логічної невідповідності знаходиться в полі зору філософів з часів античності до наших днів. Але, на жаль, з часів Аристотеля не було сформульоване жодне рішення, яке задовольнило б усіх та з яким би усі погодились. Засновник німецької класичної філософії І.Кант сформулював кілька антиномій, які захищають розум від марних спроб пізнати світ «речей-у-собі» та водночас захищають віру від зазіхань розуму. Німецький мислитель або «знімав» два рішення, або переводив їх у іншу площину. Сьогоднішній світ демонструє нам психічну реальність людини в інформаційному просторі соціуму, коли вона повинна зробити власний вибір або у бік усамітнення (наскільки це можливо в сучасному суспільстві), або обрати творчість у комунікаційному процесі. Очевидно, що й сьогодні актуальною залишається теза Протагора, що «людина є мірою всіх речей» (Диоген Лаертський). У зв'язку з обраною темою дисертаційного дослідження важливим є завдання прослідкувати зв'язок свідомості людини з «позначенням» світу, створенням картини світу. Безперечно, людина завжди створює власний світ, звідси виникає інша проблема – проблема міфологічної свідомості.

Проблеми міфології, міфологічної свідомості, зв'язок міфологічної свідомості з релігійними віруваннями та уявленнями, з мовою, що фундує певне світосприйняття аналізувалися у працях таких відомих дослідників, як С.Аверінцев [2-4], О.Веселовський [59], К.Леві-Строс [177], О.Лосєв [160], Ю.Лотман [161], Є.Мелетинський [171], О.Потебня [189], В.Топоров [209], Є.Торчинов [210], М.Еліаде [239-241] та ін. Актуальність цієї проблеми полягає в «означенні» буття, у формулюванні питання: яким є взаємозв'язок мови з буттям, із тими речами, що існують у ньому? Окрім того, згідно із традиційним поділом історії на добу античності (космоцентризм), Середньовіччя (теоцентризм), Нової та новітньої доби (антропоцентризм), можна поставити й друге питання – в якому образі людина репрезентує саму себе у вищезазначених епохах і як це пов'язане з міфологічною свідомістю? Текстологічний аналіз першоджерел: «людина є еманцією космосу», «людина – це Боже творіння», «людина – це «життєвий світ» людини» – виступає узагальненням антропологічних ідей в історії, які можна реконструювати у взаємозв'язку з іншими формами життєдіяльності людини – міфом, релігією, мистецтвом, правом тощо. Тобто, йдеться про мозаїчність форм діяльності людини й про багатомірність людського феномену.

Очевидно, для того, щоб відповісти на вищезазначені питання, слід звернутися до аналізу процесу «означення» Буття, його іменування. Ім'я, саме по собі, виявляється цілісним та неподільним утворенням, яке неможливо поділити жодними лінгвістичними інструментами: ні морфологічно, ні семантично, ні лексично, ні фонетично. Можна, навіть, висловити думку, що імена є відокремленими від сфери мови, яка виступає як поєднання усіх наявних словесних виразів. Ім'я – це не слово, навпаки, якщо проаналізувати їх первинність, то можна побачити, що слово породжує ім'я, або, іншими словами, ім'я еманує до іншої буттєвої стихії мови і просякає власною енергією багатоваріантність подібних словесних виразів, подібних слів.

Ім'я має особистісну природу, а слово, яке й породжує ім'я – висвітлює речевість буття. В наш час існує багато визначень внутрішньої форми слова – від інтерпретацій О.Потебні [189] до сучасних тлумачень у працях таких дослідників як І.Богачевська [45], М.Голянич [86], Т.Горбаченко [88], Л.Дротянко [106], Т.Кияк [135], Б.Плотникова [187], В.Русанівський [196] та ін. Внутрішня форма – це відношення змісту думки і свідомості, центру образу, знаку значення. Внутрішня форма – це концептуальна ознака, що закріплена у слові.

Слід підкреслити, що, на думку, української дослідниці М.Голянич [86], під терміном «концепт» слід розуміти різносубстратні одиниці оперативної свідомості (уявлення, образ, поняття), а образно-сисловою вказівкою на них є саме внутрішня форма лексеми. В сучасному варіанті тлумачення внутрішньої форми слова є різноплановими, тому що сама по собі внутрішня форма лексичної одиниці є синкретичною, у ній перехрещуються філософські й лінгвістичні сенси.

Такий підхід дозволяє провести певні аналогії й тому виникає можливість розглядати онтологію як ім'я, а це словоутворення подається як мовний атом, який не подрібнюється в жодний спосіб. Отже, онтологія у своїй граничності мусить стати персоніфікованою для того, щоб самій постати ім'ям і виправдати ті дві іпостасі, що містяться у ній: онтос і логос.

Кожне ім'я є «викликом» для буття з небуття, тому й предметом онтології є триада таких категорій як буття – ніщо – творіння. Зауважимо, що онтос і логос мають однаковий статус. Однак, не можна стверджувати, що онтос належить до галузі об'єктивного, а логос – узагальнює й конкретизує спрямованість суб'єктивного лише до віддзеркалення об'єкту. Онтос від грецького слова «он», перекладається як «слово сущого», або, точніше – «суще слово». Отже, онтологія в аутоегезі (ономатичному самотлумаченні) постає «словом буття» і одночасно – «буттям слова», тобто, вона пояснює вкоріненість логосу в буття та логічність самого буття. Мова невіддільна від буття. Відомий російський дослідник С.Аверінцев, у зв'язку із розглядом праці «Вчення про Логос у його історії» (1906р.) видатного російського філософа С.Трубецького, визначає головні філософсько-теологічні ознаки цього поняття, що дозволяє розуміти його як ім'я: «Логос... термін старогрецької філософії водночас означає «слово» (або «пропозицію», «висловлювання», «мову») і «смысл» (або «поняття», «судження», «грунт»); при цьому «слово» подається не у чуттєво-звуковому, а виключно у смисловому плані, але і «смысл» розуміється як щось проявлене, оформлене і потому «словесне»» [5,с.321].

Античність і Середньовіччя відрізняються у своїх підходах щодо осмислення логосу. Так, С.Аверінцев зазначає, що «термін «Логос» було введено у філософську мову Гераклітом, який використав зовнішню співзвучність цього терміну із повсякденним позначенням людського «слова» для того, щоб у дусі іронічного парадоксу підкреслити прірву між Логосом як законом буття і неадекватними йому висловлюваннями людей. Космічний Логос ... «кличе» людей, але вони, навіть, «почувши» його, є нездатними його охопити та осягнути...» [5,с.321]. Логос як «слово» виявляється в античній інтерпретації субстанціональним, але – не особистісним.

Очевидно, що таке тлумачення логосу фундує саме світорозуміння античної доби. Для античної філософії Абсолютом виступає Космос як гармонійний устрій усього сущого. Боги, які мають власну ієрархію у пантеоні, виступають як організатори цього Космосу і знаходяться в ньому, а не поза ним. У такому ж аспекті тлумачиться й стан людини – людина є еманациєю космосу.

У такий спосіб, усе, що існує – існує за законами долі й, у зв'язку із власною природою, рано чи пізно, «збереться» у певне гармонійне ціле. Наслідком такого процесу «збирання» стане людина. Якщо космос відбувся, то він «проявляє» у самому собі людину, яка і є досконалою цілісністю й структурою. В такому аспекті можна зробити певні висновки. По-перше, людина є іманентною космосу, вона внутрішньо присутня у ньому

і буде присутньою доти, доки космос не перетвориться на хаос. Космос і хаос є станами, протилежними одне одному [190]. На думку російського дослідника В.Топорова [203], таке мислення є «міфопоетичним».

Слід зауважити, що антропологічна експлікація міфу «про вічне повернення» доводить, що людина повертається від самої себе знову ж до себе. По-друге, людина виступає як цілісність, яка тотожна космосу, тобто, людина – це мікрокосмос. Боги є іманентними людям у контексті самого космосу, але перехід від одного рівня існування до іншого, від меншого рівня досконалості до абсолютного, здійснюється у містеріальній практиці теургії (сотворення Бога – перетворення людини на Бога). Тотожність людини космосу виявляється у двох планах. Індивідуальна людина ізоморфна до одного з божеств у складі пантеону, є його образом і дійсно виконує ті функції, що встановлені небом у зв'язку зі специфікою конкретного божества. Щодо людської спільноти, то вона виступає гомоморфною до пантеону, тобто будує і впорядковує власне життя подібно життю на Олімпі. Стосунки людини з людиною моделюють космічну вседність. Теургія людини є неможливою без слова, смислу, як неможливою є й без присутності свідків, жреців та інших людей.

Доба Середньовіччя, що характеризується, як підкреслювалось вище, теоцентричним підходом, теж використовує поняття «логос», яке вже увійшло у сферу іудейських і християнських учень, а ці вчення переосмислили його як слово особистісного і «живого» Бога, який нарікає цим словом речі, «кличе» їх, викликає з небуття [5,с.322]. Важливим є те, що для Філона Олександрійського Логос є «іншим» Богом, «образом» Бога, посередником між потойбічністю Бога і поцейбічністю світу. Для християнства значення поняття «логос» освячене початком Євангелія від Іоанна – «на початку був Логос, і Логос був у Бога, і Логос був Богом». До того ж, ціла історія земного життя Ісуса Христа інтерпретується як втілення Логосу, на думку російського філософа Вол.Соловйова, є його «олюдненням» (праця «Читання про Боголюдство»). У християнстві Логос приніс людям одкровення і сам був одкровенням – «словом життя», саморозкриттям «Бога невидимого». Християнська догматика стверджує субстанційну єдність Логосу і Бога-Отця, «слово», яке він собою являє, логос розглядається і як друга іпостась Трійці (С.Аверінцев).

В античності «логос» був не єдиним засобом позначення «слова». «Міф», «міфос» також виконував цю функцію як промовлене слово про певні події, як оповідь, як слово, що собою репрезентувало спосіб буття й утримувало безперервність традицій життя спільноти на дописемному рівні.

Відома українська дослідниця Т.Горбаченко обґрунтовує поліфункціональність мови: «Мова як соціальне явище виконує низку функцій: комунікативну; гносеологічну; кумулятивну – завдяки мові забезпечується збереження досвіду й знань людини; номінативну – за допомогою слів мова існує, називає речі, явища, поняття; регулятивну – виділяється на основі комунікативної і встановлює стосунки між учасниками спілкування; емотивну – проявляється у вираженні емоцій, переживань,

почуттів, настроїв; спонукальну – пов'язана із висловленням вимог, бажань, прохань, спрямованих на іншу людину з метою спонукання її до виконання певних дій; естетичну – ґрунтується на властивостях слова впливати не лише змістом, а й формою, забарвленням. Ці функції переплетені й пов'язані між собою» [88,с.6-7]. Безперечно, для кожної спільноти, спільноті, народу, нації важливою є комунікативна функція, завдяки якій люди можуть обмінюватися думками між собою, а водночас – зберігається й сама мова, яка постійно розвивається. Емотивна функція – це можливості для кожної людини розповісти про власні почуття, переживання, події, що вплинули на неї.

Гносеологічна функція є засобом пізнання світу. Людина, на відміну від тварини, користується не лише індивідуальним досвідом, але й усіма надбаннями, що існували та існують як у минулих генераціях, так і у сучасників. Досвід суспільства кодифікується у мові, символах, смислах, значеннях. Вивчення мови – це пізнання культури, звичаїв, традицій конкретної мовної спільноти, це – формування певного ставлення до світу. Тому, із гносеологічною функцією пов'язана й інша – ідентифікаційна. Ідентифікаційна функція «працює» в аспекті того, що спілкуватися за допомогою певної мови можуть тільки її носії. Тоді мова є засобом ідентифікації в межах конкретної спільноти, проявляється як у темпоральному, так і у просторовому вимірах.

Особливу увагу слід звернути на мислетворчу функцію мови. Мова і лише мова фундує думки людини, сама людина є своєрідним «текстом», який функціонує в межах традиції культури. Людина мислить у мовних формах, вона оперує поняттями, які позначені словами. Поняття, у процесі мислення, завжди зіставляються, спростовуються, порівнюються. Можуть утворюватися й нові, навіть, «штучні» поняття, наприклад, учені вигадують певне поняття для позначення конкретного змісту.

Т.Горбаченко виділяє й іншу важливу функцію мови – естетичну. Мова є знаряддям і водночас творенням цінностей культури. Мова виконує в мистецтві імагінаційну функцію, а за допомогою образів, які вона створює, текст «спілкується» з рецепієнтом. З естетичною функцією мови пов'язана її культуротворча функція. Кожна мова формує певне світосприйняття, певне світоставлення, світогляд. Ментальність народу фіксується саме у мові, через мову відбувається засвоєння цінностей культури, через мову передаються і системи цінностей від однієї генерації до іншої.

У такий спосіб, кожна людина прилучається до джерел традицій і культури свого народу, постає не тільки носієм цінностей, але й їх творцем. Номінативна функція – це функція, яка є характерною для міфологічної свідомості – як «позначення», «означення» світу, усіх його речей, так важливою і для розумового розвитку маленької дитини, яка теж «означає» речі, що її оточують, але цікавим є те, що дитячі «означення» не завжди збігаються із традиційними, загальноприйнятими.

На нашу думку, мова має і магічну функцію. При цьому, не слід розуміти її лише як функцію пов'язану з формуванням уявлень про істоти,

які не існують; замовляннями, зняттям «злого погляду», чаклунством тощо. Зазначимо, що певна невизначеність у мові «спрацьовує» в рекламі. Її магічність, таким чином, полягає в тому, що конкретні слогани закликають нас і більше того – спрямовують купувати що-небудь усе більше і більше, спонукають відвідувати різні заклади, хоча до перегляду реклами, ми не відчували у цьому жодної потреби. «Магічність» реклами саме й розрахована на нашу міфологічну свідомість (ми й дотепер проживаємо своє життя у міфі, створюємо образи, ставимо цілі, а потім все це може виявитися примарним), коли людина оточує себе різними, не зовсім необхідними для користування речами, яких раніше не помічала.

Особливу увагу привертає взаємозв'язок мови і мислення, який розглядається у працях лінгвофілософського плану, у відомих українських дослідників – Т.Горбаченко, Л.Дротянко, та у зарубіжних – Г.-Г.Гадамер, М. Гайдеггер, Г.Гіппер, Ю.Лотман, К.Ясперс та ін. Проблема сутності мови є спільною проблемою для філософії мови та загального мовознавства. Але ця спільна проблема аналізується ними у різних аспектах: філософія мови прагне досягнути позаемпіричну сутність мови, а мовознавство розглядає конкретні властивості конкретних мов, тобто йдеться про позаемпіричний та емпіричний підходи.

На думку відомого мовознавця Ю.Лотмана [161], дескриптивний романтичний текст містить у собі два світи – світ емпіричний і світ міфологічний. У праці «Міф – ім'я – культура» автор наголошує на тому, що міфологічний світ – це такий світ, у якому усі об'єкти сприймаються як однопорядкові. По-друге, підкреслює Ю.Лотман, у будь-якому об'єкті не виокремлюються його ознаки, об'єкт виступає як інтегроване ціле. Окрім того, об'єкти не належать до тієї або іншої множинності об'єктів. Важливим є те, що, як наголошує Ю.Лотман, міфологічний світ є розподілений не за ознаками, а за рівнями, він виступає як ієрархія у семантично-ціннісному плані [161].

У цьому аспекті слід згадати ім'я українського фундатора «філософії мови» О.Потебні. Головним для нього було те, що спроба усвідомити початок людської мови неможлива без з'ясування значення слова для думки і рівня його пов'язаності з духовним життям народу, нації. Саме у мові ми розуміємо інших, а одночасно – розуміємо самих себе. Мовні категорії («мова», «думка», «слово») О.Потебня аналізує виключно у контексті соціокультурного простору, у безпосередньому зв'язку із народом, нацією. Мовна єдність зорганізовує єдність побуту, єдність звичаїв. На нашу думку, слід додати, очевидно, й єдність релігійних вірувань. Український дослідник наголошує на тому, що «правильна, єдина прикмета, за якою ми пізнаємо народ, і, разом з тим, єдина, незамінна нічим і неодмінна умова існування народу є єдність мови... Вона є інструментом свідомості й елементарної обробки думки, і, як інструмент, зумовлює прийоми розумової праці...» [189,с.222]. Такий підхід є важливим у тому плані, що релігійний досвід виступає як такий, що формується мовою, яка й створює певне світосприйняття (теорія Сепіра-Уорфа).

Для О.Потебні, думка – це початок слова, його цікавив «механізм» об'єктивації чуттєвих знань даних індивідуального психічного життя як процесу послідовних форм пізнання. Безперечно, необхідно відмітити і вплив В.Гумбольдта на формування ідей О.Потебні: «З часів Вільгельма Гумбольдта усі, хто серйозно займався вищими завданнями мовознавства, дійшли висновку, що думка і мова є неподільними, що мова без думки неможлива так само, як і думка без мови; що те і друге пов'язані одне з одним як душа і тіло, сила і функція, сутність (зміст) і форма» [189,с.252]. Для романтичної системи В.Гумбольдта характерним є те, що мова не існує поза духом, а дух не існує поза мовою. Дещо інше стверджує український учений, для якого мова не збігається з думками людини. Мова виступає, на його думку, процесом творчих зусиль духу. Це положення щодо процесуальності мови є особливо важливим для усвідомлення проблеми становлення релігійної свідомості.

Важливим для розкриття теми дисертаційного дослідження є визначення міфології у праці «Характер міфічного мислення». О.Потебня наголошує на тому, що «міфологія є історією міфічного світоспоглядання, у чому б воно не виявлялося: у слові й сказанні або у речевому пам'ятнику, звичаї та обряді. У теорії словесності міф є словесним твором, який є основою для інших, більш складних словесних творів» [189,с.249]. Окрім того, в іншій праці «Міф і слово» О.Потебня підкреслює, що «для нас міф, яким ми наділяємо первісну людину, є лише поетичним образом. Ми називаємо його міфом лише у ставленні до думок тих, ким і для кого його створено. У пізнішому поетичному творі образ є не більш як засіб створення (свідомості) значення, засіб, що розкладається на власні стихії, тобто, як цілісність руйнується кожного разу, коли досягає своєї мети... Навпаки, у міфі, образ і значення є різними, алегоричність образу існує, але не усвідомлюється самим суб'єктом, образ цілісно переноситься у значення. В інший спосіб: міф є словесним виразом такого пояснення (апперцепції), при якому, образу, що пояснює та має тільки суб'єктивне значення, надається об'єктивність, дійсне буття у поясненому» [189,с.259].

Окремо О.Потебня розглядає особливості релігійного міфу. На його думку, в межах релігії виникнення віри в самостійність і безсмертя душі, віра в існування особистого Бога є обґрунтованою: «Людина, в інший спосіб, не може пояснити власних духовних явищ, як тільки присутністю у собі нетілесного початку, який не піддається руйнації, що видозмінює матерію; вона не здатна в інший спосіб зрозуміти існування світу, як тільки припустивши існування Творця» [189,с.280]. Український мовознавець підкреслює те, що мова постійно змінюється в історії людства, накопичення й узагальнення результатів роботи думки надає можливості для історії, яка підтримує впевненість у тому, що людський світ у кожному конкретному моменті є суб'єктивним; що він є зміною світоспоглядання, зміною міфологічного мислення – на аналітичне й критичне, що активізує й відповідні зміни в мові.

Положення щодо процесуальності мови підкреслює й українська дослідниця Л.Дротянко у праці «Філософські проблеми мовознавства» [106], яка наголошує на тому, що «у мові втілюється власне людський початок у його становленні та розвитку. Мова не залишається незмінною реальністю, а перебуває в постійному русі, змінах, перетвореннях, що супроводжують усе людське буття, бо в ній реалізується духовний зв'язок між людьми, на який впливає безліч різноманітних чинників» [106,с.9]. Окрім того, мова виникає та функціонує лише у людському суспільстві: «Поза людським суспільством не існує й не може існувати мова, оскільки створена нею система символів та знаків і правила оперування ними мають сенс лише у процесі людської життєдіяльності» [106,с.9].

Наприкінці XIX ст. вчені дійшли висновку щодо стадіальності вищих психічних функцій людини, коли виникла необхідність систематизувати та описати культури тих народів, які були відкриті європейцями. Так, наприклад, відомий етнолог Е.Тайлор у працях «Первісна культура» [198], «Міф та обряд у первісній культурі» [205], завдяки накопиченню та обробці великого фактичного матеріалу, дійшов висновку щодо генетичного зв'язку між анімізмом первісної культури і містицизмом світових релігій.

Інший дослідник Л.Леві-Брюль [153], завдяки етнографічним експедиціям в Африку, Австралію та Океанію, зробив висновок, що первісне мислення є «пралогічним», тобто, таке мислення передуює типу діяльності за законами формальної логіки, який є характерним для людей різних цивілізацій. Відомий дослідник релігії та первісних вірувань Дж.Фрезер [220, 221] використовував методи порівняльної етнографії для вивчення фольклорних, філософських і богословських текстів усіх відомих культур. Він обґрунтував теорію стадіального розвитку світонастанови та світоспоглядання людини замість усталеної ідеї поступової еволюції. Первісна людина, як підкреслює Дж.Фрезер, була впевнена у тому, що вона сама, за допомогою магічних слів та магічних обрядів, буде у змозі змінити долю, подолати природні сили. Магічне мислення – це початкова стадія. Але ця стадія під впливом жорстокої дійсності припиняється і розпочинається друга стадія – стадія релігійного мислення.

На стадії релігійного мислення люди усвідомлюють, що вони не можуть впливати на життєві обставини, змінювати їх завдяки магії. Люди на стадії релігійного мислення переходять від магічних дій та чаклунства до молитви і ритуалу, благають всесильне божество про допомогу. Третя стадія – це стадія наукового мислення, на якій людина, взагалі, відмовляється від допомоги надприродних сил і замислюється над об'єктивним пізнанням світу

На думку Дж.Фрезера, магія, релігія й наука є певними парадигмами мислення, при цьому кожна з них по-різному визначає норми життя людини, особливості психічної діяльності, стилі творчості. Це положення відомого дослідника співпадає із достатньо прозорими відмінностями між самими історичними епохами за культурними,

психологічними та етнологічними параметрами. Але, водночас, учений робить застереження проти лінійного розуміння процесуальності трьох стадій. У праці «Золота гілка» він підкреслює: «Якщо проаналізувати приклади симпатичної магії, то виявиться, що вони є невірним використанням одного із двох фундаментальних законів мислення, а саме асоціації ідей за подібністю й асоціацією ідей за суміжністю у просторі та часі... Самі по собі ці принципи асоціації є безумовними та абсолютно необхідними для функціонування інтелекту людини» [220,с.54].

Дж.Фрезер, навіть, стверджував, що «фундаментальне припущення магії є тотожним поглядам сучасної науки» і бачив «фундаментальну протилежність релігії» лише в «етичній активності», оскільки, згідно зі святим Іаковом, «одна лише віра без справ є мертвою» [220,с.53-64]. Але для нього було зрозумілим те, що психічна діяльність людини остаточно не долає і не відмінює попередні парадигми мислення. Він підкреслює: «У глибині душі люди тримаються за старі магичні забобони, які релігія може відкидати і засуджувати, але вони непідвладні знищенню нею, оскільки своїм корінням сягають ментальної (психічної) структури більшості роду людського» [220,с. 64].

Класичний гуманіст аналізує те, якої сили набувають ці ментальні структури у масовій свідомості, тому його глибоко непокоїть те, що існує безпосередній зв'язок між минулим і теперішнім. Із положеннями Дж. Фрезера збігаються думки іншого відомого дослідника – К.Леві-Строса, який стверджував, що навколишнє середовище є тільки подіями міфореальності, подіями, що розгортаються, при цьому вони висвітлюють сталу структуру і нівелюють відмінності між минулим – теперішнім – майбутнім. Але, на думку К.Леві-Строса, у кожен конкретну історичну добу людина має певні ознаки своєї поведінки, своєї діяльності, що є відбитком соціокультурних відносин тієї або іншої доби [155].

Щодо Дж.Фрезера, то його занепокоєння виправдалося вже на початку ХХ ст., яке постало століттям світових війн і соціальних революцій: «Яким є вплив на майбутнє людства наявності у житті кожного суспільства глибинного пласту дикості, якого не торкаються поверхневі зміни в релігії й науці... Ми, ймовірно, рухаємося по тонкому короку, який здатний у будь-який момент, розтритися під впливом сонних темних сил» [220]. При цьому Дж.Фрезер не був ані песимістом, ані фаталістом. «Не для того ви були створені, – цитує релігієзнавець «Божественну комедію» Данте, – щоби жити подібно до тварин, але для того, щоби рухатися шляхом пізнання й доброчинності» [220,с.666].

Остаточним висновком теорії трьох стадій у розвитку людства є ствердження принципової незавершеності прогресу пізнання: «Зрештою, і магія, і релігія, і наука – це лише засоби теоретичного мислення і подібно до того, як наука витіснила своїх попередників, у майбутньому, її може замінити інша, більш досконала гіпотеза» [220,с.666].

Таким чином, прогнози, передбачення відомого гуманіста були вірними. Доба революцій у науці переформувала масове світосприйняття,

змінила парадигму мислення. Один із фундаторів методології науки Т.Кун [150] довів специфічну циклічність у розвитку процесу пізнання: систематизація проблем і накопичення прийомів щодо їх аналізу – розробка системи гіпотез та експериментальних методів їх верифікації – чітка теорія, у відповідності до якої зорганізовується практика дослідження – припинення пояснення та криза самої теорії – перехід до нового циклу. В такий спосіб, Т. Кун вивів поняття «парадигми», яке означає своєрідний алгоритм, за яким розгортається процес мислення в суспільстві, яке є колективним суб'єктом пізнання. Саме завдяки поняттю «парадигми» можна усвідомити парадоксальну феноменологію сучасних наукових революцій як традиційну зміну парадигм науки. Але, на наш погляд, ці зміни впливають на усі сфери життєдіяльності людей, у тому числі й на релігійну.

Події, ситуації XX-XXI ст. довели, що у психічній діяльності людини, якщо використовувати термінологію Дж.Фрезера, «магія», «релігія» і «наука» виявляються початково і не зникнуть ніколи. Йдеться про те, що принципові відмінності у психічному житті первісної людини і людини сучасної не є взаємозапереченням, взаємовиключенням. Нове не знищує старе, старе є іманентно присутнім у новому.

Які елементи тріади Дж.Фрезера й у якій пропорційності будуть працювати в актуальному мисленні залежить від завдання, яке необхідно виконати та від кількості людей, які будуть вирішувати і виконувати це завдання. Важливим є те, що фундатор теорії «пралогічного» мислення Л. Леві-Брюль [152] наполягав на тому, що мислення на індивідуальному рівні у первісному суспільстві є абсолютно логічним, а «дологічний» характер мають суто колективні уявлення (обряди, міфи), крізь які й сприймається світ праці в общині та взаємостосунки усередині роду. В третьому розділі дисертаційного дослідження ми детальніше зупинимось на темі щодо можливості сакральних (культових) дій у контексті завдань психотерапії та психологічної корекції. Але перед цим необхідно розрізнити поняття «звичаї», «обряди» і «традиції», які на нашу думку, є своєрідним ключем до розуміння взаємозв'язку релігійної свідомості, релігійних переживань і процесів формування мови. На рівні повсякденності ці поняття у багатьох випадках не диференціюються.

Звичай – це історично закріплена у соціальному досвіді людства форма поведінки особи або групи людей у конкретній ситуації, що передається усно – шляхом інструкцій, настанов, наказів, які не мають юридичного статусу, але мають силу впливу як на спільноту, так і на окрему людину.

Обряд – це специфічна діяльність, у процесі якої відбуваються репетиції певних норм поведінки, що були закріплені у соціально-історичному досвіді людства як найбільш успішні. Такий підхід можна побачити в біхевіоризмі (наприклад, в теорії Г.Скіннера). У гуманістичній психології (А.Маслоу [264], В.Франкл [215] та ін.) обряд – це дієвість, у процесі якої складаються умови для суб'єкта для сприйняття себе самого у новому статусі.

В аналітичній психології (К.-Г.Юнг [244-249], Е.Фромм [222-224]) обряд – це така дієвість, у процесі якої складаються умови для усвідомлення змісту колективного несвідомого завдяки моделюванню тієї чи іншої ситуації. Метою такого моделювання є індивідуація.

На нашу думку і це положення є основним для дисертаційного дослідження, обряд – це цілісна дієвість, яка містить у собі текстуальний та музичний ряди, символічні дії та рухи. Обряди є і можуть бути різними, але в них завжди містяться два найважливіших сюжети: момент «смерті» та момент «народження», які будуть проаналізовані у третьому розділі дисертації.

Обряд, із одного боку, є концентрованим віддзеркаленням звичаїв і традицій, що втілюються у певних конкретних діях, що виникають у ключові моменти, які є значущими для людини та спільності, спільноти, суспільства. З іншого боку, обряд – це специфічний вид діяльності людини, коли у спеціально zorganizованому просторі та у спеціально відведений час людина моделює бажану майбутню дійсність (позбавляється небажаного сучасного) завдяки креативному (наповненому особистісним смислом) висвітленню формули цілісної дії, що склалася у філогенезі.

Слід підкреслити важливість того, що обряд виступає як спеціально zorganizована дія (у часі та просторі). Практично усі обряди мають подібний зміст: або у символічному плані створюють бажану майбутню дійсність (обряди, що спрямовані на гарний врожай; на набуття нових якостей та здібностей), або символічно ліквідують небажану дійсність (такими є, наприклад, обряди, що спрямовані на захист від хвороби, злиденності, смерті тощо).

Традиції – це сукупність норм поведінки, способів і форм діяльності, моральнісних якостей, напрямів діяльності, що позитивно оцінюються в соціумі, у конкретний період; які передаються від покоління до покоління (у процесі взаємодії старшого і молодшого поколінь).

Положення Л.Леві-Брюля має своє підтвердження у працях багатьох учених. Так, наприклад, Г.Тард у праці «Злочини натовпу» стверджував, що людина, яка знаходиться у натовпі, перебуває у збудженому, скоріше емоційно насиченому стані і менше – інтелектуальному, ніж у звичайних ситуаціях: «пересічний рівень розуму кожної людини в колективі постає нижчим, ніж пересічний рівень членів колективу окремо» [207,с.125].

Інший дослідник, французький вчений Г.Лебон наприкінці XIX ст., у праці «Психологія народів і мас» [151] наголошував на тому, що в колективі людина повністю втрачає власну індивідуальність, підкорюється примітивним імпульсам більшості членів спільноти, діє у стані афекту, набуває віри в чудо і формує потребу підкорятися вождю. Російський дослідник О.Реан [191] описав об'єктивні соціально-психологічні механізми, завдяки яким у критичних ситуаціях колективна свідомість виявляється більш моральнісною і прогностичною, ніж індивідуальна, люди проявляють героїзм, а натовп – вчиняє самопожертву.

Погляди вищезазначених учених – Г.Тарда, Г.Лебона, В.М. Бехтерева критикувалися в багатьох працях. Але, вже наприкінці ХХ ст. С. Московічі [177-179] детально опрацював усі їх конкретні відомості та теоретичні висновки і на цьому ґрунті, а також у зв'язку із новим рівнем соціопсихологічної теорії зробив наступне узагальнення: «Соціум – це машина, яка створює богів» [177,с.123]. Його праця має саме таку назву «Машина, що створює богів». Важливим є те, що цей афоризм є парафразою, переосмисленням античного висловлювання: «Deus ex machina» («Бог з машини»), що означає парадоксальне вирішення антиномічної ситуації завдяки неочікуваному втручанням надприродних сил.

На нашу думку, психіка людини у своїх потенціях має достатній ресурс для забезпечення світоставлення будь-якого типу й будь-якої парадигми мислення. Питання в тому, які саме ментальні програми інсталюються в ній на попередніх етапах розвитку спільноти та суспільства і які саме парадигми мислення, стилі творчості і паттерни поведінки людська психіка активізує у конкретній психоісторичній ситуації? Ймовірно, що можна поєднати це з використанням знарядь праці (Ф.Енгельс); появою колеса (С.Шпільгартен); появою телебачення (М.Маклюен)... Але матеріальні досягнення не можуть безпосередньо стосуватися життя духу. Існують об'єктивні, навіть, безпосередні свідчення щодо рівня розвитку психіки людини. Йдеться про уявлення щодо душі людини, тобто, що таке психіка як така, про ті уявлення, які репрезентовані в суспільстві. Жодна людська спільнота не функціонує, якщо не має відповіді на це питання. Саме турбота про душу виділяє первісних людей із природи і надає імпульс для руху до культури. Також слід зазначити, що єдність уявлень про душу людини є висхідною умовою виникнення племен, спільностей, спільнот, народів та націй. Розуміння унікальності психіки є ґрунтом для сучасної концепції прав людини.

Важливим є те, що із розвитком суспільства в органічній єдності знаходився і процес, який розгортався і який можна назвати «саморефлексією психіки». Філософи, релігієзнавці, психологи, етнологи й етнографи виявляють початки саморефлексії духу вже у обрядах тотему і табу, в заклинаннях і замовляннях первісного чаклунства.

У стародавній Греції Аристотель сформулював тонке і прозоре визначення душі («психе») та, у такий спосіб, позначив один із розділів філософії, який у ХVІ ст. було названо психологією. Безперечно, уявлення щодо предмету психології постійно змінювалися.

Для Аристотеля «психе» є невіддільною від тіла, але це – не частина тіла. «Психе» – це вищий прояв буття, те, заради чого тіло існує і те, що одухотворює тіло. Аристотель для пояснення цього положення використовує художній образ: зір є неможливим без ока, але це не частина ока. Це – те, заради чого око існує і що доводить його існування. Зір – душа ока. Отже, на думку античного мислителя, душу необхідно визнати «сутністю, своєрідною внутрішньою формою природного тіла, яке потенційно обдароване життям... Душа є завершенням (вінцем) тіла» [17,с.36

].

Видатний американський філософ і психолог Дж.Дьюї [101] назвав свій погляд на світ «меліоризмом». Меліоризм, зазначав він, – це глибинна впевненість, віра у те, що специфічні умови, що існують у певний момент, є вони поганими чи добрими, в будь-якому випадку будуть кращими. Інший американський психолог Д.Девею характеризував «меліоризм» як таке життєве кредо Дж.Дьюї, у якому поєднуються соціальний оптимізм і особиста ініціатива.

Парадигма мислення – це тип психіки, який існує в конкретну добу, перший обрис типу психіки вимальовує актуальна для конкретного часу психологічна теорія. «Тип» – це поняття надіндивідуальне, парадигма мислення не означає «умонастрій кожної людини».

Психологічна суверенність особистості гарантована тим, що індивід, у принципі, за будь-яких умов, може вирішувати самостійно та діяти за власним вибором.

Парадигма мислення – колективне утворення. В масовій комунікації парадигма мислення визначає стиль творчості, стиль викладу матеріалу і структуру тексту. Релігійна діяльність є, як й інші види діяльності, комунікативною. Кожній парадигмі мислення відповідає певний стиль творчості у комунікативному процесі, певний тип релігійного тексту. Отже, історія психології перетинається з історією формування та модифікацій релігійних вірувань, ритуалів, обрядів. Ідеться про паралельний аналіз вищих психічних функцій людини і психологічних процесів у релігійній діяльності, особливостей формування релігійної свідомості. Такий підхід, на нашу думку, може бути використано для послідовного аналізу історичних етапів розвитку психіки від «колективного несвідомого» і «общинної поведінки» до становлення індивідуальної самосвідомості й особистої відповідальності. Очевидно, що необхідно зробити певні узагальнення щодо вищезазначених процесів.

По-перше, психоісторичний стан спільноти, соціуму може сягати критичної межі, коли індивіди уже не здатні витримувати стресові ситуації, а засоби релігійного плану не здатні подолати це напруження людей. У таких ситуаціях розпочинається маніфестація негативної системи символів, що провокують колективний «депресивний раптус» (В.Хаников) або активізують «революційну ситуацію» (В.Ленін). Інші – наслідують «колективний проект», що сприяє «виживанню нації» (Е.Шрьодінгер) або реалізують програму подолання «мортифікації» (Р.Ліфтон і Е.Олсон). У суспільстві, спільноті виникає потреба у тих засобах, які можуть допомогти у цій ситуації.

Особливу увагу необхідно зосередити на «системі негативних символів», яку характеризують американські психологи-соціотерапевти Р. Ліфтон і Е.Олсон у праці «Життя і вмирання» [256]. Згідно з теорією Р. Ліфтона і Е.Олсона, життєдіяльність свідомості полягає у безперервному створенні та перетворенні системи образів, які здатні надати світові осмисленості, відкрити гідну життєву перспективу. Але швидкість історичних перетворень у суспільстві стала настільки великою, що здібності

людини до символічного осмислення власного досвіду не встигають за змінами у суспільстві.

Американські психологи у вищезазначеній праці підкреслюють, що людина ніколи не була здатною до подолання деструктивних дій розриву символотворчості на самоті [256]. Вихід із психологічної «німоти» Р.Ліфтон і Е.Олсон вбачають у поєднанні індивідуального «життєвого проекту» з колективним історичним проектом. Мета «колективного проекту» – формування такої системи позитивних цінностей, яка була би сприйнята як загальна координата в осмисленні власної життєвої програми.

Ідеться про колективні процеси символічного осмислення дійсності. Р.Ліфтон і Е.Олсон пропонують такі шляхи подолання «мортифікації» (від лат. *morte* – смерть), тобто подолання блокування почуттів, емоцій, самого процесу сприйняття: ціннісне переосмислення родинних зв'язків та обов'язків, що переходять в ідею общини та нації; ціннісне переосмислення творчості; ціннісне переосмислення релігійних взаємостосунків людини і общини; ціннісне переосмислення екологічних завдань; пошуки нових шляхів для стимулювання індивідуальної творчості.

Можна побачити, що в усіх підходах психологи не лише виявляють можливості поновлення ціннісних установок, але й підкреслюють загрозу виникнення на новому рівні негативної символіки, тобто, може відбутися поглиблення мортифікації, що викличе ще більші протиріччя у процесах зміни психоісторичних станів.

Справа у тому, що сьогоденні традиційні оцінки головних життєвих категорій – «любов», «надія», «віра», «духовність», «сім'я», «родинні зв'язки», «героїзм», «гідність» тощо так швидко змінюються, що цілі генерації не можуть покластися на ту або іншу систему цінностей у своїх спробах зробити життя успішним та осмисленим. Безперечно, американські психологи зупиняються на психотерапевтичній дії релігії, на характеристиці свідомості релігійного типу як такої, яка не є схильною до депресивних станів. Із цим положенням американських учених слід погодитися, оскільки релігія має компенсаторну функцію, функцію «заміщення» (З.Фройд).

Психоісторичний стан суспільства простежується у ставленні до релігії як міцного енергетичного потоку колективних почуттів. У цьому сенсі необхідно навести теорію «захисних механізмів» З.Фрейда. Одним із перших, австрійський психіатр описав механізми «витіснення», тобто видалення зі свідомості тих думок, почуттів, сподівань, які викликають внутрішній дискомфорт, коли людина забуває, ігнорує важливі моменти зовнішніх обставин і внутрішніх зобов'язань.

За З.Фрейдом [216], сутність витіснення полягає у тому, що дещо видаляється зі свідомості та утримується на відстані від неї. Але, як виявилось, ті наміри та потяги, що перейшли у галузь несвідомого, продовжують негативно впливати на психофізіологічний стан людини, породжують фобії і хвороби. Механізму «витіснення» генетично близьким є механізм «опору», завдяки якому людина спонтанно протидіє усьому, що може призвести до усвідомлення витісненого, встановленню істинного

змісту внутрішніх конфліктів та намірів. Саме цей механізм ускладнює стосунки лікаря і хворого, перешкоджає встановленню відкритого контакту [217]. У повсякденному житті опір призводить до усталеності звичних механізмів адаптації, перешкоджає проникненню у свідомість такого досвіду, який не узгоджується з домінантною установкою.

Проекція – неусвідомлене надання власних негативних якостей, потягів, намірів іншим людям. Проекція звільнює людину від почуття провини за те, що вона має негативні бажання, спрямовує власне незадоволення на інших людей, які нібито мають подібні душевні якості. Активне звинувачення інших у чомусь негативному, надає можливості відчувати себе доброю людиною. Це можна назвати і «перенесенням», такий термін вживається в сучасній психіатрії.

Раціоналізація – прагнення з точки зору розуму або моралі обґрунтувати власні негативні бажання та дії. Раціоналізація – це вид неусвідомленого самовиправдовування.

Заміщення – перенесення уваги, почуттів, потреб на будь-який об'єкт, але не той, на який була спрямована увага у минулому. Попередній об'єкт здається загрозливим.

Ідентифікація – ототожнення себе з іншою особою в уяві. Інша особа при цьому викликає або любов, або страх. Проявляється ідентифікація як зовнішня і внутрішня подібність, що набуває відчуття повного злиття духу, інтересів, почуттів двох людей. Саме З.Фройд зазначав, що ідентифікація виникає в дитинстві як подібність до батьків у процесі подолання «Едіпового комплексу».

Видатний психіатр пов'язував це із ґрунтовним психічним механізмом формування внутрішньої моралі особистості та головних закономірностей соціокультурного розвитку людства. Важливим є те, що З. Фройд [216-218] відшукав у творчості відомих митців наслідки «Едіпового комплексу» («Цар Едіп» Софокла, «Брати Карамазови» Ф.М.Достоевського). Аналогічні механізми можна виявити й у повсякденному житті. Що стосується формування релігійної свідомості, то очевидним є поширення вищезазначених механізмів на усі її рівні. Так, ідентифікація – як уподібнення, безперечно, відіграє фундууючу роль у процесі формування релігійних уявлень (у родині, із близькими людьми тощо).

Регресія – непередбачене повернення на більш примітивний рівень реагування психіки у тому випадку, коли звичні засоби задоволення потреб є забороненими або загрозливими. Інфантилізація поведінки також сприяє формуванню релігійної свідомості – це так зване «радісне поклоніння». Справа у тому, що регресія означає перехід особистості на рівень «дитинства», знімає особисту відповідальність за власний вибір, що, у свою чергу, надає відчуття внутрішньої звільненості від будь-яких обов'язків, від будь-яких рішень.

Найбільш активним і конструктивним механізмом захисту психіки З.Фройд [218-219] вважав сублімацію, тобто спонтанний перехід енергії сексуального потягу у соціальну площину, у творчу активність. Усі захисні

механізми діють автоматично та неусвідомлено. Вони постають такими лише у тих випадках, коли психіка людини не може витримати перевантаження або є неадекватною певній ситуації. Невротичні стани розкрили З.Фройд психодинаміку несвідомого. Навіть сновидіння стали для нього «неврозами здорової психіки». Одну зі своїх праць він назвав достатньо відверто «Психопатологія буденного життя» (1904). В цілому, універсальна модель людської психіки була побудована саме З.Фройдом, така модель і використовується нами для аналізу релігійної свідомості, її ґрунту та особливостей розгортання. Окрім того, зрозумілим є і значення мови, що також обґрунтував З.Фройд.

Учнями З.Фройда були найталановитіші психіатри – К.-Г.Юнг (аналітична психологія); А.Адлер (індивідуальна психологія); В.Райх (тілесно-зорієнтована терапія); Ф.Перлз (гештальт-терапія); Я.Морено (психодрама). Особливу увагу привертають праці Я.Морено «Психодрама» [175] та «Соціометрія: еспериментальний метод і наука про суспільство» [176]. І ще більше було тих учених, які особисто не знали З.Фройда, але відчували могутній вплив його концептуальних положень – Е.Фромм [222-224], К. Хорні [235-237], Е.Еріксон [242,243] та ін.

Австрійський психіатр лікував душевні хвороби, але не визнавав існування душі. Біологізація мотивів і прагнень дозволила йому заперечувати владу вірувань, елімінувати святі поняття і сакральні заборони. Справа не в тому, що була порушена система Божественної влади, таке і раніше було в історії культури. Але стару систему замінювала нова, «неістинні» релігії поступалися місцем релігіям «істинним». Психоаналіз побачив і проаналізував релігію як похідну психіки людини, продукт її розладу. Несприйняття релігії набуває у З.Фройда значення «символу віри» – це було світоглядною основою і стрижнем концепції [217]. Психоаналіз і був, у такий спосіб, боротьбою з Богом, тільки ця боротьба перейшла на інший рівень – рівень боротьби з «Богом, який знаходиться усередині людини».

Не усі послідовники З.Фройда зберегли негативне ставлення до релігії. Відомий сучасний психоаналітик Е.Еріксон обґрунтував термін «негативна ідентичність». У праці «Ідентичність: юність і криза» [242] він підкреслює, що ця негативна ідентичність проявляється як нездатність взяти на себе позитивну роль, як неспроможність добитися суспільного визнання тощо. Усе це, на його думку, призводить до почуття знехтування, а звідси – прямий шлях до маргінальної поведінки. Зняти таке напруження можливо і саме таку можливість і надає релігія як обмежувач моральнісного плану. Якщо людина відмовляється від «вічних цінностей», вона опиняється лише перед проблемами смерті та пригнічення [251].

Е.Еріксон наголошує на тому, що, якщо людина відчуває свою єдність із чимось вічним, а це можуть бути: Природа, Община, Спільнота, Бог, Ідея, Вища Реальність, Духовність, то це означає більше, ніж власне життя; людина зберігає у власних сакральних цінностях відчуття безсмертя та вічності: вічності роду, природи, вічності Бога, душі, вічності добра, справедливості. Звідси й походять різноманітні форми відчуття безсмертя,

від варіантів біологічного безсмертя (у наступних генераціях) до безсмертя, яке пропонує релігія – безсмертя душі та цінності моральнісних звершень [243].

Особливо важливим постає аналіз положень К.-Г.Юнга [244-249]. Такі його поняття, як «інтроверсія» і «екстраверсія» були найбільш ґрунтовними для теорії особистості. К.-Г. Юнг показав, що кожна людина може бути охарактеризована як така, що зорієнтована або на зовнішнє, або на внутрішнє. Він наголошує, що люди народжуються не лише з біологічним спадком, але і з психологічним. У праці «Свідомість і несвідоме» [247], він зазначає, що біологічний і психологічний спадок визначають нашу поведінку, нашу повсякденність. Як людське тіло являє собою цілий музей органів, кожен із власною історією еволюції, так і психіка є зорганізованою подібно до цього.

«Колективне несвідоме» містить такий психічний матеріал, який не виникає в особистому досвіді. К.-Г.Юнг не погоджується з біхевіористом Б.Скіннером, який вважав, що людина народжується абсолютно чистою у психічному розумінні («*tabula rasa*») і весь розвиток людини базується на особистому досвіді. За твердженням К.-Г.Юнга, психіка дитини уже має структуру, яка моделює її подальший розвиток і характер взаємодії з оточенням. Колективне несвідоме має своїм змістом те, що мінімально формується особистістю, а за своєю сутністю, взагалі, не є індивідуальним здобутком. Колективне несвідоме є однаковим, воно не змінюється при переході від людини до людини.

Несвідоме, на думку К.-Г.Юнга, – це повітря, що є однаковим усюди, усі дихають ним, але воно нікому не належить. Його зміст (назва: архетипи) – це первісні умови або паттерни психічного формування в цілому, це – «якість світу» [248]. Окрім того, він підкреслює, що колективне несвідоме – це природа, яка поза людиною. Несвідоме завжди прагне реалізації колективної мети, але водночас – ніколи не прагне мети нашої індивідуальної долі. Доля людини – це завжди результат співробітництва свідомого і несвідомого.

Окрему увагу К.-Г. Юнг приділяє поняттю «архетип» [245,246]. Термін «первісний», за його твердженням, означає «перший» і «початковий», первинний образ, тому він має безпосереднє відношення до ранніх проявів душі. Людина успадковує ці образи від свого родового минулого, яке містить у собі від людських, так і долюдських або тваринних прашурів. У колективному несвідомому містяться психічні «структури» або логічний матеріал. К.-Г. Юнг називає архетипи «такоархетипами». Архетипи – це форми, які не мають власного змісту, які зорганізовують психіку «первинними образами» тому, що вони співпадають із темами міфології, які постійно з'являються в народних казках, легендах, оповідях різних часів і народів [246].

Подібні теми можна виявити у сновидіннях і фантазіях багатьох людей. За К.-Г.Юнгом, архетипи – це структурні елементи, що формують несвідоме, саме вони викликають для життя індивідуальну фантазію,

активізують формування міфологічних сюжетів. Архетипічні ситуації містять у собі «пригоди героя», «нічну морську пригоду», «боротьбу за відокремлення від матері» [245]. Серед архетипічних постатей можна побачити Божественне дитя, близнюків, старого мудреця та ін. На думку К.-Г. Юнга, архетипи – це не філософські поняття, а моменти самого життя – образи, які цілісно пов'язані з людиною емоційними зв'язками. Він підкреслює, що цікавим прикладом архетипу є історія Едіпа. Цей сюжет є одночасно і міфологічним, і психологічним, це – архетипічна ситуація стосунків сина з батьками. Термін «архетип», у багатьох випадках, невірно сприймають як певний міфологічний образ або мотив.

Архетип – це тенденція до формування таких репрезентацій, які можуть відрізнитися у подробицях, у деталях, але, при цьому, вони не втрачають основної структури. Так, наприклад, існує багато репрезентацій ворогування між братами, але мотив залишається тим самим. Із цим архетипом асоціюється велике розмаїття символів. Так, архетип матері охоплює не тільки індивідуальну дійсну матір людини, але й усі постаті матері – жінок, які годують та виховують. До цього образу належать: міфічні образи жінки (Природа – Матір, Діва Марія, Венера); символи підтримки і виховання – годування («церква» і «рай»). Архетип матері містить не тільки позитивні образи, але й негативні – як загрозна матір, матір-убивця. В Середньовіччі, наприклад, цей аспект архетипу перетворився на образ відьми, чаклунки. У цьому зв'язку К.-Г. Юнг підкреслював, що у свідомості інтегрується лише зміст архетипу, але не він сам. Архетип виступає джерелом розкриття психічних енергій протягом усього життя людини [246].

Для А.Адлера у праці «Практика і теорія індивідуальної психології», особистість є головною величиною. Особистість, на його думку, не може формуватися поза соціумом, поза колективною діяльністю, в тому числі – поза релігійною. Ця колективність пов'язана зі спільною метою людей у суспільстві, а почуття спільності, у широкому сенсі, означає зацікавленість усього людства в ідеальному суспільстві, а ідеальне суспільство і є кінцевою метою еволюції.

Інший дослідник – відомий німецький філософ, психолог Е.Фромм характеризує стан людини у сучасному суспільстві як стан відчуження. Сам термін «відчуження» він запозичив у концепціях Г.Гегеля і К.Маркса. Наприклад, К.Маркс називав «відчуженням» такий стан, у якому власна діяльність людини постає для неї ворожою силою, пригнічує людину замість того, щоби вона керувала власною діяльністю, господарювала над нею. Е. Фромм підкреслює, що в усіх культурах ми бачимо конфлікт між повсякденним життям і спробами людини повернутися до справжнього буття [222].

Сучасна людина шукає порятунку в релігії, в мистецтві, тобто, вона постійно прагне вийти поза межі повсякденності. У зв'язку із цим, німецький філософ наголошує на тому, що про що б не йшла мова: про старогрецьку драму, про середньовічні містерії, які висвітлювали Божественний промисел, про індійські танці або про ритуали індуїзму,

іудаїзму або християнства, – в усіх цих випадках ідеться про різновиди театралізованих уявлень щодо фундаментальних питань людського існування, уявлень, в яких «обробляються і грають» ті ж самі проблеми, що осмислюються у філософії й теології.

Релігія, на його думку, теж постала необхідним засобом певного відходу від повсякденного життя, намаганням перейти на більш духовний рівень існування. Важливою є оцінка розуміння психіки людини у концепції Е.Фромма українським вченим М.Поповичем. Він зазначає: «З результатами психоаналітичного вивчення людської природи, насамперед із концепцією Еріха Фромма, можуть бути зіставлені виміри «розум, воля, почуття». Розум, воля, почуття – характеристики внутрішнього світу людини, прийняті в європейській філософській традиції. В термінах, що характеризують людину з боку її розумових здібностей, вольових якостей, чуттєвої активності, велися також і філософські дискусії про пізнавальні можливості людства, природу і походження добра і зла, сутність краси і гармонії. З цими вимірами людської психіки пов'язані ідеали істини, добра і краси, якими з античних часів надихалася європейська цивілізація. Так чи інакше співвідношення розуму, волі і почуття обговорюється і в сучасних філософських дискусіях, навіть якщо вживаються інші вирази і зовнішньо несхожі постановки питань. Розум, воля і почуття – це **різні** характеристики психічного складу, життя, можливостей людини. Їх можна розглядати як **виміри**, що створюють **простір**, в якому перебігають події нашого внутрішнього життя, або характеризують нашу психологічну, духовну **структуру**» [188,с.69].

Очевидним є те, що підхід К.-Г.Юнга, Е.Фромма, К.Хорні, Ф. Перлза та ін. є закономірним у сучасному світі, а релігія, за своїми психологічними ознаками, є суспільною комунікацією, яка здатна об'єднати почуття людей у колективному зворушенні завдяки тому, що певні почуття, які не осмислюються, але існують в душі кожної людини, неочікувано отримують загальний вираз, прозорий як просвітлення в контексті тієї або іншої культури. Важливою у цьому плані є думка української дослідниці І. Богачевської щодо християнської наративної традиції. Вона підкреслює: «Християнська наративна традиція – складне й багатогранне явище духовного життя людства, яке створює у своїй сукупності єдиний метатекст культури, що існує у формі конкретних вербальних і невербальних текстів, авторських і фольклорних, таких, що мають історичний час і географічне місце свого створення й функціонування, свого адресата, теологічний авторитет і естетичну цінність. Християнський релігійний метатекст сходиться до базової події, яка його «породжує» і закладається в основу всього наративу – до «історії Христа», яка переживається й осмислюється у християнстві як ключова подія усієї людської історії і як початок історії християнського світу, християнської цивілізації й християнської культури» [45,с.5]

Слід підкреслити, що в релігійній діяльності виникає такий момент, коли, на думку багатьох психіатрів і психологів, «несвідоме переходить поріг свідомості» і у людини формується новий образ певного явища

дійсності та самої себе. В релігійній комунікації цей процес не лише посилюється, але набуває характеру становлення діяльності нового типу – релігійної. Французький соціальний психолог С.Московічі наголошує, що формування нового образу в ідейному універсумі спільноти або групи енергетично мобілізує поведінку, оскільки перехід із рівня пізнання на емоційний рівень, народжує почуття впевненості [179].

Релігійна діяльність розкриває особливості творчості, тобто, у процесі сприйняття, наприклад, релігійного мистецтва, яке інтерпретує певні події та почуття, відбувається перетворення, загострення переживань людини до рівня певних реакцій поведінки і трансформування несвідомих установок. Іншими словами, співпереживання і сумісні страждання переходять на рівень сумісного осмислення, розширення життєвої проблеми. Катарсис завжди виступав як осмислення. Осмислення – означає розширення кордонів свідомості людини, по-новому висвітлює її минулий досвід, допомагає їй у майбутньому.

Таким чином, на основі огляду джерельної бази та методологічної основи дослідження можна зробити такі висновки:

1. Колективні та індивідуальні переживання, ціннісні орієнтації і установки поведінки розгортаються у символах, логіці й ритуалах. Це відбувається не лише в момент сприйняття, але й у момент творчості, у момент трансляції текстів.

2. Матеріальні досягнення не можуть безпосередньо стосуватися життя духу. Існують об'єктивні, навіть, безпосередні свідчення про рівень розвитку психіки людини. Йдеться про уявлення щодо душі людини, тобто, що таке психіка як така, про ті уявлення, які репрезентовані в суспільстві. Жодна людська спільнота не функціонує, якщо не має відповіді на це питання. Саме турбота про душу виділяє первісних людей із природи і надає імпульс для руху до культури. Також слід зазначити, що єдність уявлень про душу людини є висхідною умовою виникнення племен, спільностей, спільнот, народів та націй. Розуміння унікальності психіки є ґрунтом для сучасної концепції прав людини.

3. Із розвитком суспільства в органічній єдності знаходився і процес, який розгортався і який можна назвати «саморефлексією психіки». Філософи, релігієзнавці, психологи, етнологи і етнографи виявляють початки саморефлексії духу вже в обрядах тотему і табу, в заклинаннях і замовляннях первісного чаклунства.

4. У колективному несвідомому містяться психічні «структури» або логічний матеріал, тобто архетипи. Архетипи – це форми, які не мають власного змісту, які зорганізують психіку людини завдяки «первинним образам» у тому сенсі, що вони співпадають із темами міфології, які постійно з'являються в народних казках, легендах, оповідях різних часів і народів.

5. Міфологічні теми і сюжети можна виявити у сновидіннях і фантазіях багатьох людей. За К.-Г. Юнгом, архетипи – це структурні елементи, що формують несвідоме, саме вони викликають до життя індивідуальну фантазію, активізують формування міфологічних сюжетів.

Архетипічні ситуації містять у собі «пригоди героя», «нічну морську пригоду», «боротьбу за відокремлення від матері». Серед архетипічних постатей можна побачити Божественне дитя, близнюків, старого мудреця та ін. Архетипи – це не філософські поняття, а моменти самого життя.

Зміст дисертації висвітлено і апробовано автором у наукових працях [69], [70], [72].

РОЗДІЛ 2

**ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ, МОВИ
І МІФОЛОГІЧНОГО ТЕКСТУ**

Людина має потребу в Богові – ця стара теза відшукала в останні роки нову популярність в Україні, і це, напевно, не дивно, оскільки після тривалого періоду гонінь церква відроджується й усе більше бере у свої руки духовне правління. «Людина має потребу в Богові», – стверджують письменники, філософи, психологи, політичні коментатори, пишуть пристрасно і схвильовано, поступово створюючи ілюзію, начебто народ, який понад сім десятиліть прожив у атмосфері безбожництва, насправді дуже релігійний.

Якщо досліджувати свідомість не лише як історичний, але і як онтологічний феномен, побачимо, що у ньому завжди, за усіх часів і епох існує деякий мирський, профанний шар. Це думки, почуття і переживання людей, безпосередньо пов'язані з повсякденним буттям, із фізичним і соціальним виживанням, із повсякденними турботами і земними радощами. Профанний шар містить у собі все: від культурних форм забезпечення фізіологічних потреб до високих міжособистісних і суспільних переживань: любов, дружба, політичні прагнення тощо. Бог виступає у внутрішньому світі людини як помічник і радник. Часом він «заглядає» у її внутрішній світ, або не заглядає зовсім, тому що віруюча людина чесно виконує обряди, але залишає за собою свободу в мирських справах і в їх оцінці. Вважаючи себе прихильницею тієї або іншої віри, людина, в багатьох випадках, поводить у повсякденній сфері як невіруюча, суто по-буденному відхрещується від потойбічності молитвою і невеликою пожертвою.

Процес секуляризації, який розпочався у ХХ ст., виявився просто виведенням на поверхню повсякденних прагматичних поглядів, що латентно містяться у свідомості та поведінці тисяч людей, які називають себе віруючими. Бог і потойбічне життя впливають, у дійсності, на життя дуже вузького кола людей: подвижників, аскетів, пустельників, ченців. Пересічна людина неминуче занурена у життя з його гріховністю, плинністю і тому, за будовою внутрішнього світу, завжди виступає у темпоральності, неабсолютності, мінливості, навіть, якщо в помислах дійсно тяжіє до Божественного.

Життя як таке є самоцінним, на думку А.Швейцера, який проголошував необхідність «благоговіння перед життям», а таке благоговіння і означає глибинну повагу не лише до людини, до будь-якої живої істоти, але й повагу до рослин, до усього навколишнього середовища. Щодо іншого дослідника – іспанського філософа Х.Ортеги-і-Гассета, життя – це завжди космічний альтруїзм, воно може існувати та існує лише як постійний рух від життєвого Я до Іншого.

Пересічна людина, у плані типовості свого способу життя, занурена в емпіричний світ, зосереджена на певних ситуаціях, подіях та

обставинах. Але з давніх часів існували духовні вчення, духовні течії, адепти яких не лише стверджували наявність іншого світу або його конечність, але проголошували первинність світу духовного стосовно повсякденного буття, при цьому постулювали необхідність такого способу життя, який увесь би був спрямований на найкраще досягнення інобуття. Спочатку – це езотеричні вчення, які були відомі вже у стародавньому Єгипті й стародавній Греції (таїнства святилища Ізиди, Єлевсинські містерії тощо), пізніше – світові монотеїстичні релігії, які головним своїм змістом безперервно звертаються до потойбічного, до вищої духовності.

Саме монотеїзм й езотерика давнини породжують уявлення про реальність, а не дійсність, про реальність зовсім іншу, ніж дійсність, яка оточує людину, з її конечністю, смертністю, з постійними турботами, переживаннями та пристрастями. Слід погодитися з наступним висновком щодо особливостей людей у стародавніх суспільствах Л.Леві-Брюля: «Для цих умів кордон між тим, що фізично є можливим або неможливим у нашому світі, не є настільки чітко визначеним, як для нас; часто він, узагалі, не визначений; я це і виразив у словах, стверджуючи, що у них немає почуття неможливого. По суті, таке формулювання рівноцінне твердженню, що закони, які керують цим світом, у будь-який момент можуть заперечувати самі себе. Звідси стає зрозумілим, чому вони вважають правдою усе, що розповідають міфи, тому що принцип постійності законів і форм, який апіорно заважає нам припускати їх вірогідність, для них не є обов'язковим» [153,с.185-186].

Дійсно, архаїчне суспільство не мало почуття неможливого. Кордони можливого були досить чітко позначені віхами повсякденного соціального досвіду, але конкретика цього досвіду виявлялася обмеженою у зв'язку із тим, що свідомість ще не наважувалась узагальнювати, поширювати ці узагальнення на цілу дійсність, на увесь світ, а під впливом міфологічних уявлень розглядало ці дані як одиничні випадки, які не мали загального значення. Подібно тому, як у межах окремого колективного уявлення поєднувалися реальний досвід та міф, так і в широких межах архаїчної свідомості реальний досвід і міф не перетиналися, не виключали одне одного, а мирно співіснували.

У такий спосіб, виходить, що неспроможність архаїчної свідомості визнати неможливість якогось факту «годувала» міф, реальність якого була поза сумнівом. Водночас міцні впливи міфу заважали спільноті виробляти об'єктивні критерії можливого і неможливого.

Важливим є те, що для архаїчної свідомості кордон не проходив між можливим і неможливим, він існував між вічним порядком і тим, що могло порушити цей порядок, між давніми нормами повсякденного життя і тим новим, що могло ці норми порушити, при цьому порушення ритуалу або невиконання табу, навіть одним із членів общини, вважалося тяжким злочином проти усієї спільноти.

Архаїчне суспільство оцінювало місце людини у світобудові наступним чином: по-перше, саме архаїчне суспільство є цілісним, єдиним,

хоча воно і складається з різних, протилежних сфер – сфери реального і сфери примарного, сфер соціального і міфічного. Ця ідея єдності, цілісності світобудови виявлялася у твердженні, що у житті головним є початковий порядок, який охоплює життя людини, життя общини, життя цілої світобудови, пов'язуючи в такий спосіб долі людини, общини, світобудови. Стосунки між людьми і богами регулювалися завдяки складним ритуалам і накладанням численних покарань на цілу общину, оскільки вони були пов'язані між собою колективною відповідальністю. Навпаки, підтримування соціального порядку, тобто, миру й гармонії в общині, а також виконання норм взаємостосунків із міфічним світом поставало гарантією прихильності богів. Слід підкреслити, що ідея порядку була реалізацією прагнення архаїчного суспільства бути незмінним. Початковий порядок залежав від дотримання порядку у самій общині, і за цим боги уважно наглядали.

Архаїчна свідомість ґрунтувалася на постулаті про колективну відповідальність цілої общини за усі вчинки, – як позитивні, так і негативні, – кожного із членів общини. Йшлося про внутрішню солідарність усієї общини. Досить жорстокими були й межі людського життя, долі людини. Не кожен міг пройти цей важкий шлях – від народження до старості. Людина сама повинна була позбавлятися тих вчинків, які б порушували початковий порядок і могли б зіткнутися її з таємничими міфічними силами. Община суворо пильнувала за тим, щоб жоден із її членів не порушував установленого порядку речей, оскільки подібне порушення було б порушенням життєвого устрою самої общини. Передвизначення, в такий спосіб, прояснювало головний напрям людського існування, але обрядовість відкривала можливості, певною мірою, впливати на долю і відкривати паралельний світ, світ реальності.

Реальність передує людині, створює людину як своє інобуття, слугує джерелом усіх благ, істини та краси: самим фактом свого існування створює ґрунт для вищих моральних цінностей. Безперечно, сама ідея про вкорінення людини у чомусь нескінченно більшому, ніж вона сама, не викликає жодних заперечень. Нестримний антропоцентризм, титанічна зухвалість мислителів Ренесансу і сучасних технократів при детальному розгляді виявляються чимось на зразок дитячого егоцентризму, коли дитині здається, що вона – центр світобудови і саме навколо неї обертається цілий світ. На жаль, приємна ілюзія досить швидко зникає.

Людина – це частина величезного Всесвіту, його маленька частка, елемент і дійсність, яка насичує її власними силами, просякає невидимими полями і постає незбагненною. Ми й донині не знаємо про себе найголовнішого, шукаємо відповіді на питання, які блискуче сформулював нідерландський майстер живопису Вінсент Ван-Гог: звідки ми прийшли у це життя і куди ми підемо далі? Безсумнівним є одне: існують ті рівні, шари, виміри реальності, які мають інші ступені свободи, саме їм належить перше слово у людській долі.

Сам Всесвіт – один із шарів дійсності, а над ним виростає складна ієрархія духовних сил. «Батько» квантової механіки Нільс Бор уважав, що

природознавець пізнає не саму реальність, а лише власний контакт із нею. Н. Бор й обґрунтував так звану «копенгагенську» інтерпретацію сутності квантової теорії: «Раніше було прийнятним вважати, що фізика описує Всесвіт. Тепер ми знаємо, що фізика описує лише те, що ми можемо сказати про Всесвіт» [цит. за 211, с.224].

Можна припустити, що основою світу є індетермінізм, а квантова теорія виступає лише адекватним відображенням цього світу. Такої точки зору дотримувались Н.Бор, А.Гейзенберг, М.Борн, Ф.Дірак та ін. Але існувала й інша позиція: ґрунтом природи є певний різновид детермінізму, наприклад, суто статичного характеру в плані латентних параметрів, які не надаються дослідникові. Такої точки зору дотримувались М.Планк, А. Ейнштейн, Е.Шрединґер, К.Лоренц та ін.

Історії науки відомо багато прикладів, коли відомі вчені були людьми віруючими, наприклад, М.Планк, А.Ейнштейн, М.Фарадей, І.Ньютон і багато інших. Усі вони мали свої уявлення про ті «вищі» сили, які володіють реальністю, мали власні уявлення про душу, «життя після смерті». Багато представників природничих наук приходили у віру, а орієнтирами їх діяльності поставали моральнісні принципи, які народжувалися як у галузі культури, так і у галузі релігійно-моральнісній. На їх думку, саме співпраця науки і релігії у змозі подолати екологічну і моральнісну кризи, в якій опинилось сучасне людство. Ставлення сучасної науки до релігії базується на повазі до віри, до значущості місця та ролі релігії в історії соціуму.

По-перше, релігія виникла завдяки людині і одразу взяла на себе турботу про людську душу, і дотепер виконує цю важливу функцію. По-друге, релігія, у своєму віровченні, спирається не лише на високі моральні принципи, але перетворює ці принципи у моральні норми суспільства, «доносить» їх до свідомості та поведінки людей. По-третє, релігія і наука не антиподи, а різні форми пізнання, що доповнюють одна одну. В історичному русі людства, ані релігія не вигравала, коли звинувачувала науку в забутті Бога та ересях; ані наука, коли вважала релігію просто запамороченням свідомості. Окрім того, проблемами виховання свідомості людини та її поведінки займається саме релігія, вона зберігає та виховує людину як духовну істоту. В цьому зв'язку і виникає необхідність максимального використання цього досвіду, цього знання для вирішення багатьох проблем сучасності.

Слід підкреслити, що не лише необхідність у вирішенні моральнісних проблем, привернула увагу науки до релігії. Йдеться про те, що безліч значних наукових ідей і теорій виникли не лише у процесі критичної діяльності людей, але завдяки інтуїції, «видінням» та сновидінням. Виникає питання: що таке інтуїція? Чи належить вона містиці, езотериці, окультизму?

На нашу думку, інтуїція – це здатність людини долати межу між свідомим і несвідомим, вона допомагає встановити зв'язок із несвідомим і, в такий спосіб, дістатися джерела знань. Щодо містики, на нашу думку, аргументованим є положення відомого російського дослідника П. Успенського у праці «Нова модель Всесвіту»: «Містика – це проникнення

таємного знання у нашу свідомість. Таємне знання – це ідея, яка не співпадає з жодною іншою ідеєю. Якщо припустити існування таємного знання, доведеться припустити й те, що воно належить певним людям, яких ми не знаємо, – внутрішньому колу людства. Саме від таких людей отримав найцікавіші відомості професор Є.Мулдашев у Індії, Непалі, на Тибеті» [212, с.28].

Йдеться про те, що східна філософія демонструє нам наступну схему людства. Людство поділяється на два концентричні кола. Усе людство, про яке нам відомо, – це зовнішнє коло. Але всередині цього кола існує інше коло, яке є меншим за діаметром, про яке людям «зовнішнього» кола нічого не відомо. Але люди «зовнішнього» кола здогадуються про існування «внутрішнього» кола, хоча, насправді, усе життя «зовнішнього» кола, особливо у найважливіших проявах, в еволюції, фактично, спрямовується саме цим внутрішнім колом. «Внутрішнє», езотеричне коло є нібито життям усередині життя, дещо потаємним, таким, що перебуває у глибині життя людства. Зовнішнє або екзотеричне коло – це й є людство, яке не усвідомлює, що воно лише листя на великому дереві, листя змінюється, а дерево залишається. Езотеричне коло – це мозок, краще сказати, безсмертна душа людства, де зберігаються усі досягнення, усі результати, всі успіхи усіх культур та цивілізацій.

У такий спосіб, езотеричні знання – це знання, якими володіє вузьке коло людей («посвячені»), які зберігають це знання від однієї доби до іншої; передаються від учителя до учня, який спеціально готувався, щоб отримати ці знання. Тобто, уже із давніх часів, ішлося про енергійність свідомості. У цьому зв'язку і виникає питання: який спосіб пізнання світу є вірним – науковий чи релігійний? Очевидним є те, що сьогодні необхідно об'єднати західну та східну системи мислення, тому що Захід успішно оволодів точним, але обмеженим знанням, а Схід – всебічним і ґрунтовним розумінням людини і світу, їх взаємозв'язком.

Тому і проблему релігійної свідомості, на нашу думку, слід розглядати у безпосередньому зв'язку із релігіями як Сходу, так і Заходу, а також тими науковими проблемами, що існували у конкретні періоди.

Слід погодитися з положенням відомого російського релігієзнавця Є.Торчинова, який у праці «Релігії світу: Досвід позамежного: Психотехніка і трансперсональні стани» наголошував на тому, що проблема релігійного досвіду і психологія релігії можуть розглядатися на прикладі релігійних традицій різних епох і культур: «Це первісні форми релігії (передусім шаманізм), містерії та містеріальні культу Стародавнього Сходу й античності, релігії Індії та Китаю. Релігіям, що виникли у межах індійської культури (індуїзм, буддизм), а також даосизму, ми будемо приділяти особливу увагу, тому що їх специфіка дозволяє виокремити ті аспекти релігійного досвіду, які цікавлять нас у більш чистому вигляді, що є виключно важливим для формування психологічного підходу в релігієзнавстві» [210, с.13].

І на Сході, і на Заході, і в теософській традиції, яка поєднує Захід і Схід, ми виявляємо розроблену до деталей систему засобів, які ведуть від

земного людського світу до трансцендентного, перед обличчям якого згасає і тане людське «я», зникають бажання й імпульси діяти за власною ініціативою. Це різні види медитації, фізичні й психічні вправи, аскеза, самонавіювання, спрямоване на відчуття безпосередньої причетності до Абсолюта, які ведуть або у нирвану – яскраве сяйво із втратою особистісної ідентифікації, або у високий екстаз, що супроводжується бурхливим переживанням прилучення до Вищого начала.

Чинники, які визначили специфіку світонастанови в цілому, релігійних вірувань зокрема, на Сході й Заході є різноманітними: відмінності способу життя, національні та психологічні особливості стародавніх народів, якісна своєрідність міфологічних уявлень тощо. Усе це зумовило те, що у Китаї, наприклад, домінувала релігійно-етична свідомість, в Індії – релігійно-міфологічна, а у стародавній Греції – релігійні та моральнісні уявлення створили ґрунт для існування полісу, тобто, людина уже знаходилася в певних соціальних контактах.

Незважаючи на регіональні й географічні особливості життя первісних племен, існують певні риси, які поєднують їх культуру, початок їх культурних традицій. Найважливішою відмінною рисою первісної культури є синкретизм – неподільність, недиференційованість її форм, ознака її конкретного стану. Інша важлива ознака первісної культури – відсутність писемності. Це зумовило повільність накопичення інформації в суспільстві, а звідси – повільні темпи культурного і соціального розвитку. На ранніх стадіях первісного суспільства, коли мова була достатньо примітивною і можливості вербальної комунікації – невеликими, головним інформаційним каналом культури була, окрім природної активності, праця. Саме у процесі праці поєднувались в єдине ціле прагматичний та інформаційний аспекти. Освоєння і передача смислу трудових операцій відбувались у позавербальній формі. Тобто, дії первісної людини, як зазначалося у першому розділі, були взірцем, основним засобом навчання та спілкування. Поступово дії, які приносили корисний ефект, ставали взірцем, вони передавались від генерації до генерації, перетворювались на усталений ритуал.

Слід підкреслити, що усе життя первісної людини проходило у виконанні великої кількості ритуальних процедур і обрядів. Значна частина з них, дійсно, мала неусвідомлений характер. Оскільки причинно-зумовлений характер зв'язків між діями й наслідками за відсутності мовних форм їх відображення й недостатньо розвиненому мисленні важко піддавались аналізу та усвідомленню, ритуали перетворювались на безліч практично некорисних дій.

Отже, світ смислів, у яких жила людина на перших етапах своєї історії, визначався ритуалами. Ритуали й виступають на початкових стадіях розвитку суспільства як невербальні «тексти» його культури. Ритуальні дії постають своєрідними символами, знання яких розкривало рівень оволодіння культурою і соціальний статус особистості. Дії за певним взірцем визначали поведінку кожного члена спільноти, а це виключало творчу самостійність членів спільноти. Індивідуальна самосвідомість у таких умовах розвивалась

повільно і майже повністю зливалася із колективною. В організації спільноти важливу роль відігравала система табу – обов'язкових заборон, які охороняли життєво необхідні для зберігання роду правила колективного життя (розподіл їжі, догляд за дітьми, недоторканість вождя тощо). Необхідно зазначити, що культура, в такий спосіб, розпочинається із впровадження заборон, які не дозволяли будь-які асоціальні прояви, але одночасно стримували особисту винахідливість.

Із розвитком мови формується і швидко набуває зростаючої важливості новий інформаційний канал – усне вербальне спілкування. Цей процес супроводжується розвитком мислення та індивідуальної самосвідомості. Людина перестає ототожнювати себе зі спільнотою, у неї виникає можливість висловлювати, пропонувати і обговорювати різні думки і пропозиції з приводу, подій, ситуацій, обставин, хоча самостійність мислення тривалий час залишається достатньо обмеженою. Саме на цьому етапі ґрунтують первісної культури виступає міфологічна свідомість.

Міфологічне (синкретичне) мислення ототожнювало дійсність з її символічним висвітленням. Обряди та ритуальні дії або утворювали у символічному вигляді бажану дійсність, або в такій же формі знищували небажану дійсність. У процесі руху людства, із розвитком мислення та психіки у філогенезі людина перестала ототожнювати символ із дійсністю. Але на рівні колективного несвідомого символи достатньо репрезентовані ознаками дійсності.

Безперечно, це можна побачити у фольклорних творах. Матеріалом для аналізу можуть слугувати обрядові пісні весняного циклу, так звані веснянки. Міфологічне мислення передбачало обов'язкове закликання того або іншого явища, тобто йдеться про символічне відтворення майбутнього. Так, наприклад, закликали весну («а то, вона може не наступити»). Закликання весни відкривало цілий цикл весняних свят, що були пов'язані з народженням, пробудженням Матері Землі й людини як її частини. Частина веснянок, в умовному сенсі, має один спільний смисл. Спільна тема таких веснянок – прохання до весни «прилетіти», прохання до жайворонків – «принести весну». Але існують і веснянки з більш складною будовою образів, у яких центральною темою є не лише прохання до весни як можна скоріше «пробудитися», але й пробудження кохання, життя, народження. Дія веснянок відбувається навколо зеленого віночка, а у язичництві слов'ян (особливо південних) – віночок був не лише символом незайманої дівчини, але й кохання, що народжується. У багатьох обрядових піснях південних слов'ян також зустрічається й інший символ – води як жіночого початку. Відомо, що купальський обряд символічно об'єднує Воду і Сонце. Сонце було позначенням чоловічого, активного початку (Ярило), а вода – виявом жіночого, пасивного. Назва свята не має жодного відношення до купання, оскільки Купо – божество зрілої природи, але не води. Водночас смисл обряду – це об'єднання Води і Сонця як двох початків – чоловічого та жіночого, а свою назву свято отримало у зв'язку із терміном його проведення, коли символічно володарював Купо. Таким чином, міфологізовані процеси

природи (зима, весна, період дощів, фази місяця, поєднання Води і Сонця) є символічним виразом внутрішньої і несвідомої драми душі, яка переноситься на події природи і може бути усвідомлена людиною. Архетипи органічно пов'язані з релігією, яка за К.-Г.Юнгом, допомагає прагненню людини бути цілісною й повною.

Щодо етнічних архетипів українців, то вони впливають на думки людини, її почуття, символіку, релігійні уявлення. Безумовно, зазнаючи певних змін, адже уявлення християнина відрізняються від уявлень інших віруючих. Архетипи українців виявлялися навіть тоді, коли вони користувалися іншою розмовною мовою.

Яскравим прикладом цього є письменник Микола Гоголь, який у своїх російськомовних творах залишався українцем, особливо у релігійних почуттях. Перше місце серед архетипів українського народу посідає архетип доброї матері. Він виявився уже в часи трипільської культури в образі богині родючості – Великої Матері усього сущого. Вона пов'язана із хліборобським характером життя наших пращурів. Це підтверджують домішки до глини борошна і зерен злаків у виліплених фігурках із магічним значенням.

Архетип доброї матері вербалізується у багатьох варіантах, одним із яких є матір-природа (добра земля), що переноситься на рідну землю взагалі. Архетип доброї матері-землі широко поширений в українській художній літературі – у творах Тараса Шевченка, Михайла Коцюбинського, Івана Нечуя-Левицького, Ольги Кобилянської, Василя Стефаника, Степана Васильченка та ін. Згаданий архетип часто втілюється в українських колядках і щедрівках в образі господині: «І красовита, і грошовита, по двору ходить, як сонце сходить. А в хату ввійде – як зоря зійде».

Незважаючи на любов до землі, яка властива українцям, наші пращури не мали спеціальної богині: земля не персоніфікувалася в богині, але завжди вважалася святою, найвірнішим свідком (при найвищій клятві українці їли землю або цілували її, тому що земля не дарує тому, хто не дотримується клятви). Окрім того, земля називається праведною, а її дари – Божими дарами. Свято землі триває до Благовіщення; тоді Бог благословляє її, тому що землі слід надати спокій. Працювати на ній можна лише тоді, коли вона прокинеться на Благовіщення.

Апогеєм вербалізації архетипу доброї матері є Божа Мати, Богородиця, яку особливо вшановує український народ. У колядках українці славлять Божого сина, який народився з Діви Марії. В органічному зв'язку життя українців з Божою Матір'ю переконує колядка, в якій обожнюється хліборобська праця. Народ вірить, що матиме врожай, згідно з колядкою – сам Бог ходить за плугом, апостоли допомагають орати, а Мати Божа носить їжу плугарям.

З архетипом доброї матері в його вербальних різновидах асоціюються два образи – блудного сина та Юди. До батьківської домівки після великих поневірянь повертається блудний син, який не може витримати розлуки із рідним краєм. Цей образ є глибинно вкоріненим у історії українського народу, хоча, на перший погляд, він міг виникнути і поза

євангельською притчею. Проте уважне дослідження допомагає нам проникнути у саму суть образу блудного сина, тому що для українця – рідний край є завжди християнським.

Слід також звернути дослідницьку увагу на архетип трійці. Археологами на Полтавщині та Київщині знайдено пам'ятки із зображенням тризуба, що датуються VI – VIII ст. Він міг символізувати повітря, воду і землю, тобто три стихії, сокола у польоті або вершечок булави як ознаку влади. Водночас він може символізувати трійцю життєвих енергій (Мудрість, Знання і Любов), трьох рівнозначних сил, що мають спільне джерело – Абсолют.

Відомо, що слово «тризуб» і дотепер не вживається в деяких українських землях, замість нього вживається слово «трійця». Сутність Тризуба (Трійці) український народ передав у наступному вислові: «Бог трійцю любить». Йдеться ще про дохристиянську трійцю як знак триєдності світобудови і символ триєдиної сили Бога наших пращурів. Знак тризуба є основою для архаїчних культів наших пращурів: Великої Родоначалниці, Праматері, Життєдайного Вогнища, Вогненого Змія тощо.

Окрім того, архетип трійці зустрічається в думках і народних піснях, в колядках і щедрівках. До Вертепу, з метою вклонитися Ісусові приходять три царі й приносять ладан, миро і золото (тобто три дари). Також у колядках згадуються три свята, що приходять у гості: Різдво, Василя, Водохрещення.

З яскравим національним колоритом у колядках оспівуються три образи: пан господар – красне сонце, його дружина – ясний місяць, їх малі діти – дрібні зірочки. В одній із повчальних колядок згадуються три душі, яким судилося «у пеклі горіти, у смолах кипіти», з тієї причини, що одна душа «зневажала батька та матір», друга душа «не прийняла бідного до хати», а третя душа «йшла фальшивим свідком свідчити».

Трійця як етнічний архетип українського народу також зображувалася віруючими на побутовому рівні. Православна церковна ієрархія виокремлювала свою Трійцю (Ісуса Христа, Богоматір та святого Миколая). Повсякденність у такому підході відповідала світоглядним орієнтаціям українця як людини-хлібороба і полягала у прагненні компенсувати земні негаразди, возвеличити роль жінки в родинному житті й у прагненні здобути покровительство Божих сил.

Ідея трійці як архетипа українського народу виявляється у різних побажаннях, тричі у колядках співається «славте». Ця ідея проходить як через церковні, так і через народні образи.

Архетип мудреця, описаний К.-Г.Юнгом [246], посідає найпочесніше місце серед етнічних архетипів. Він є персоніфікацією життєвої мудрості й втілюється в Україні в образі доброго дідуся. Згадується цей архетип у народних легендах, переказах, оповідях, казках. Оскільки добрий дідусь є милосердним і справедливим, то його найдосконалішою вербалізацією слід вважати святого Миколая, якого особливо шанував український народ. Святий Миколай перебуває увесь час не на небі, а на землі, де, за народними переказами, боронить людей від стихійного лиха,

рятує на воді, опікується тваринами. На Харківщині українці в легендах оповідали про те, як святий Миколай кайдани розбиває, козаків із неволі визволяє. Оспівується він і у колядках. Образ святого Миколая успадкував дохристиянські персоніфікації добродійних сил, зазнав значної фольклорної міфологізації. Адже саме святого Миколая зображували на іконах білобородим дідусем із добрими очима.

Архетип персони, який, за К.-Г.Юнгом, був уособленням соціальної ролі людини, для українського народу завжди вербалізувався в образі чоловіка або жінки – працюючих, дбайливих, доброзичливих, чесних [245].

Якщо звернутися до ритуальних дій або обрядів, то можна виявити наступне. З одного боку, людина, яка бере участь у ритуалі або обряді, виконує цілеспрямовані творчі дії. З іншого боку, на кожну людину в цьому процесі впливають інші люди, які теж беруть участь у ритуалі чи обряді. Окрім того, кожна людина у такому процесі «виробляє» певний культурний продукт у ситуації «тут і тепер», людина сама для себе є об'єктом впливу, тому що вона продукує певне культурне утворення і сама ж відчуває вплив цього культурного утворення.

Головною особливістю міфологічної свідомості є те, що у ній людина переносить на навколишній світ властивості, які вона споглядає у собі: предмети природи існують у людській уяві як живі, одухотворені істоти, які мають власні бажання, думки, власну волю. Водночас навколишній світ пояснює те, що відбувається у самій людині. Незважаючи на недостатність знань про дійсність, мовна символіка міфів органічно входить у ритуали і наповнює їх певним смислом. Ідеться і про таємний смисл магічних ритуалів, який є доступним лише посвяченим – чаклунам і магам.

Міфи прогнозують будь-які форми життєдіяльності людей і одночасно – виступають як головні «тексти» первісної культури. Їх усна трансляція виступає гарантом єдності поглядів членів спільноти, єдності в їх ставленні до навколишнього середовища. Саме віра у «власні» міфи виступає тим ґрунтом, що об'єднує усіх членів спільноти і водночас відокремлює конкретну спільноту від усіх інших. Міфологічна символіка втілюється не лише у мовній формі – вона відображається також і у знакових обрядах, співах, танцях, малюнках, оздобленні предметів домашнього вжитку тощо.

Міфологія закріплює та освячує практичні відомості, навички господарської діяльності. Міфи – це передача від генерації до генерації накопиченого досвіду, який зберігається у соціальній пам'яті та створює первинний рівень знань і способів мислення, від якого починається рух до філософії, релігії та фольклору. Саме у міфологічних оповідях про божества, які населяють світ, й зароджується релігійний світогляд.

Антична культура протягом усього свого існування мала міфологічний характер, саме у ній відбувається «естетизація буття». Відомий український культуролог Б.Чумаченко зазначає: «Чуттєва краса космосу, яку можна безпосередньо сприймати (бачити й чути), узагальнюється у ряді близьких понять – симетрії, симфонії, правильної структури, таксису,

рівноваги, гармонії, міри, оптимального співвідношення частин (пропорцій), тобто на умоглядному рівні має математичну (кількісно-числову) природу. Краса є *numerositas*, у цьому полягає її секрет. Цю естетичну теорію сформулювали піфагорейці, вона стала фундаментом класичного й класицистичного світогляду, панувала як аксіома теоретиків і практиків прекрасного в періоди античності, середньовіччя, Ренесансу і навіть пізніше, або принаймні була поза конкуренцією» [238,с.67-68].

Філософія народжується у стародавній Греції у лоні міфології, яка була розробленою ієрархічною конструкцією язичницького пантеону. Для натурфілософів характерною була «гетерархія»: кожен із них обирав той чи інший рівень існуючого – воду, вогонь, повітря, землю. Парменід розпочав із «генархії» – єдиного початку, а єдине і є буттям. Лише у своєму завершенні – неоплатонізмі, доба античності розпочинає зі справжнього початку – з ієрархії головних філософських категорій, які є віддзеркаленням язичницької міфологічної ієрархії у поняттях.

Загальновідомо, що будь-яка ієрархія означає жорстке підкорення вищими рівнями нижчих рівнів. Але така інтерпретація не здатна розкрити ієрархію неоплатоників. Ідеться не про підкорення, а про цілісність, гармонійність та досконалість Універсуму. І початком осмислення світу постає категорія «буття». Справа полягає у тому, що Абсолютом для античності був Космос, а життєва детермінація останнього визначається Долею. Їй підкорюються і прості люди, і безсмертні боги. Їй підкорюється навіть Зевс, але на відміну від інших, він знає власний шлях, свою долю. Таке знання про власне призначення персоніфіковано у міфологічній постаті Прометея, який є іпостассю Зевса і знає про його долю, але про неї знає і сам Зевс. У цьому плані обидва знають одну таємницю і мусять зберігати її смисл. Уся світобудова «збирається» у цілісність, яку і зберігає Доля. Ця точка й викликає найбільшу зацікавленість – у ній знаходяться долі усіх людей.

Знати про власну долю неможливо і не тому, що людина ще не визріла для цього. Але доля є сліпою сама у собі. Видатний російський дослідник С.Аверінцев зазначає: «у поняття Долі, звісно, входить не лише непізнане для людського інтелекту – вона «сліпа» і «темна» сама по собі» [6, с.635]. Людині необхідно передбачити, вгадати те, що буде у майбутньому. Над архаїчною людиною тяжіє міф «повторення того ж самого». Від цього міфу неможливо відійти, але і не потрібно. Навпаки, необхідно відшукати точку і момент входу у коло «вічного повернення» для реалізації смислу власного існування. Відшукати цю точку – означає вгадати, розкрити образ буття, передбачити буття.

В античності «Логос» був не єдиним засобом позначення «слова», «Міф», «Міфос» – також виконував цю функцію як промовлене слово про певні події, як оповідь, як слово, що репрезентувало собою спосіб буття і утримувало безперервність традицій життя спільноти на дописемному рівні, спонукаючи її до виконання певних дій; естетичну – ґрунтується на властивостях слова впливати не лише змістом, а й формою, забарвленням. Ці функції переплетені й пов'язані між собою» [5,с.6-7].

Гносеологічна функція є засобом пізнання світу. Людина, на відміну від тварини, користується не лише індивідуальним досвідом, але й усіма надбаннями, що існували та існують як у минулих генерацій, так і у сучасників. Досвід суспільства кодифікується у мові, символах, смислах, значеннях. Вивчення мови – це пізнання культури, звичаїв, традицій конкретної мовної спільноти, це – формування певного ставлення до світу.

Тому, із гносеологічною функцією пов'язана й інша – ідентифікаційна. Ідентифікаційна функція – «працює» в аспекті того, що спілкуватися за допомогою певної мови можуть лише її носії. Тоді мова є засобом ідентифікації в межах конкретної спільноти, проявляється і у темпоральному, і у просторовому вимірах.

Кожна мова формує певне світосприйняття, певне світоставлення, світогляд. Ментальність народу фіксується саме у мові – через мову відбувається засвоєння цінностей культури, через мову передаються і системи цінностей від однієї генерації до іншої.

Мова є і чинником, і ознакою культури. У складі культури на мову впливають усі її цінності та зразки, мова є включеною до усіх трансформацій сучасності. Одночасно, мова виявляє ставлення до світоустрою, вона характеризує і виявляється в категоріях «свідомості», «часу» та «простору». Вона включена в такі тріади, як метаморфоза – метафора – кордон; існування – зміст – визначеність; тектонічність – гармонійність – співмірність; конструкція – композиція – функція. «Розшифровування» подібних онтологічних категорій постає можливим лише завдяки компаративному аналізу, розкриттю змістовного наповнення термінів, понять, категорій.

Магічність має своє значення та місце і в тріаді «людина – природа – творець». У внутрішній взаємодії такої тріади слід виділити окремі відносини – простір і свідомість. Простір – це апріорна сутність, завдяки якій природа відкривається людині, але, одночасно, свідомість – це така апріорна здатність людини, що дозволяє охопити сутність природи. Можна зробити висновок про єдність інструменту і предмету, засобу і мети, суб'єкту й об'єкту. Взагалі, ці теми взаємопов'язані – тема буття простору, його онтології й тема інтелектуального зусилля, інтелектуального навантаження. Свідомість як така не виявляється сама по собі, а ховається усередині власного розкриття, у матеріалі простору.

У зв'язку із проблемою формування мови і означення світу, створенням «картини світу» необхідно, на нашу думку, виділити три аспекти свідомості. По-перше, – це свідомість, яка спрямована на безпосереднє споглядання. Така свідомість має пізнавальну орієнтацію. Це тема теорії, у цілому – предметного знання та практичної діяльності. По-друге, свідомість спрямована крізь природу на саму себе. По-третє, свідомість нібито знаходиться між пізнавальною і рефлексивною установками, у цьому випадку, свідомість містить смислові паузи.

Світ існує, він є визначеним і наповненим змістом, а мова фіксує це. Природа визначена простором: його даністю, його усвідомленням. Тобто, простір демонструє граничність та реалізує визначеність кожного існування і

всілякої змістовності суцього, а свідомість та мова підтверджують, у такий спосіб, природу. Визначеність, існування і зміст характеризують категорію «простору». Парадигми, що розкривають цю категорію, містяться у стосунках транзитивності, симетричності і рефлексивності. Існування простору базується на транзитивній категорії «ідеї» (ідея устрою, задум, простір у сфері осмислення) і нетранзитивній категорії «речі» (тілесна сутність, матеріальні вияви).

У цьому і висвітлюється система взаємостосунків «людина – природа»: апіорна даність простору (простір як річ) і апіорна здатність його споглядання (простір як ідея). Як підкреслювалося вище, ідея має свій вираз у Логосі ідей; їх взаємостосунки є очевидними. Річ має свій вираз у мові, їх взаємостосунки – акт, досвід. Сам зміст простору – того, що «означається» людиною, фундується символами, традиціями культури, стилями, нормами. Окремою постає тема середовища, довкілля як тема індивідуалізованих визначень і переживань.

У плані побудови «картини світу» принципове значення належить не лише простору, але і його «парній» категорії – «часу». У зв'язку із цим, важливо проаналізувати значення часу у шести парадигмах. Час як такий є характеристикою перетворень у матеріалі тієї або іншої парадигми. Якщо нічого «не відбувається» – то «час не рухається». Час, на нашу думку, є характеристикою об'єкта, яка відкривається для суб'єкта як спосіб змін самого світу в кожній із його просторових парадигм. Такі різні способи – це різні типи часу. Людина по-різному бачить світ у його різноманітних парадигмах. Ми можемо говорити про існування релігійної парадигми, мистецької, наукової, естетичної тощо. У парадигмі «ідея – логос – очевидність» час постає вічністю. Транзитивність ідеї передбачає її незмінне, постійне поновлення. Ідея не виникає – вона «пригадується» (Платон), знаходиться у Логосі вічних ідей [5].

У цілому, виникає питання: що саме може претендувати на вічність? Очевидним є те, що такими претендентами є саме парадигми, які відкривають розмаїття простору (природи). У парадигмі «річ – мова – акт», час є мінливістю. Думка і висловлювання про річ мінливі, тому що річ має конечну, нетранзитивну долю. Думка і висловлювання можуть пережити існування речі, можуть постати деформованими. У парадигмі «інституція – традиція – норма» час виступає як цикл. Справа полягає у тому, що традиція поновлюється та підтримується повтореннями. Культурна інституція претендує на вічність – вона зберігається доти, поки зберігаються цикли реалізації. Час, у цьому випадку, не рухається вперед, не «розтікається» у різних напрямках, не зберігається у незмінній вічності, лише поновлюється у різноманітних циклах. У парадигмі «форма – значення – мова», час є стрибком. Здогадка щодо форми – як просвітлення.

У парадигмі «середовище – образ – здібність», час – це теперішнє – актуальне сучасне. Середовище, довкілля завжди існують у теперішньому часі. Актуальним є те, що відбувається, фіксується у мові та втілюється в образ тут-і-тепер. Тому і будь-яка зміна у ситуації – маленька, незначна

деталь може різко змінити цілу картину середовища. У парадигмі «об'єкт – предмет – метод» час можна уявити як стрілу. Уявлення про час як стрілу, про час, який не має ні початку, ні кінця (якщо абстрагуватися від творення і від кінця світу) дозволяє у будь-яку точку часу та простору перенести науковий експеримент із таким же результатом. Це є умовою позитивного знання.

Час як стріла був маніфестований Біблією, а також історією Одиссея. Перед тим – головним був час циклічний, а поруч із ним – рівноправними вважалися теперішній час і час мінливий. Тобто, ідеться про парадигми природного світу, природного у розумінні – такого, який не рефлектується. Можна зробити висновок, що у залежності від того, яка парадигма простору розглядається як базова, яка породжує і відповідні думки, і відповідну мову, загальна схема наповнюється іншими змістовними значеннями і маніфестує специфіку особливого простору (наприклад, у межах релігійної парадигми – Божественний простір) та особливо спрямованої свідомості (як, наприклад, у межах релігійної парадигми, вертикально – до Бога).

Базова парадигма, певним чином, забарвлює значення інших парадигм. Якщо у якості базової парадигми обрати парадигму об'єкту, то ми будемо знаходитися у межах точних наук, природничих. Якщо базовою парадигмою стає парадигма ідеї, то ми входимо в теологічні міркування, а парадигмою інституції постануть культурологічні дисципліни тощо. При цьому, кожна дисципліна не відміняє значення інших, а ґрунтується на здобутках усіх шести парадигм. Саме тому й можна аналізувати взаємозв'язок релігії й науки, релігії та культури, релігії та мистецтва тощо. Наприклад, базова об'єктна парадигма демонструє категорію форми як морфологію об'єкта, культурна інституція виявляється у його параметрах, внутрішнє середовище як об'єктивне вимірювання реакцій і т.п. Безперечно, існують закони природи і закони суспільства, які пізнаються науковим шляхом.

Важливим моментом є прояснення змістовної наповненості свідомості. Відомі українські дослідники містики та містицизму Л.Конотоп і В.Хромець у праці «Антропологічні виміри езотеричної філософії» наступним чином визначають свідомість: «Якщо структуру людського «Я» зобразити у вигляді концентричних кіл, то свідомість потрібно розмістити у центрі. Наступне коло – це буде біля свідомого, пов'язане з тим, що людина не тримає у свідомості, але може легко актуалізувати. Наступне концентричне коло – це індивідуальне несвідоме. У ньому міститься все, що витискається зі свідомого. Перше і друге коло пов'язані з пам'яттю. Наступне коло – це колективне підсвідоме. Воно реактуалізується на індивідуальному рівні як колективна пам'ять. Четверте концентричне коло – надсвідоме. Специфіка цього кола, у тому що воно пронизує три попередні, надаючи загальнообов'язкові змісти, що відбиваються дещо по-різному, залежно від кола. Це, як його називали філософи, Логос (закон). П'яте навіть не можна назвати колом. Воно тисне, нібито, з усіх сторін на четверте коло, а

в інших проявляється як точки. П'яте – це сфера священного, а точки – це прориви священного» [144,с.81].

Міфологічна свідомість – це сприйняття Божественного або космічного закону, йому підкорюється людина. Внутрішній світ людини завжди залишався таємницею. Середньовіччя відкрило існування цього світу – світу глибинних переживань і пристрастей, але в цей період лише як боротьби світла і темних сил у людській душі. На думку С.Аверінцева, людина одразу опиняється далеко за межами усього природно-космічного: вона безпосередньо пов'язана живими особистісними путами із творцем усього природного... особистісний бог передбачає й особистісне ставлення до себе; а звідси – зміна у значенні внутрішнього життя людини, вона постає тепер предметом глибокої уваги, набуває першочергової релігійної цінності [2]. Звідси релігійна парадигма фундує власну систему світоустрою, власну мову, власні цінності, у цілому – систему світосприйняття.

Привертає дослідницьку увагу ідея відомого німецького філософа Е.Фромма щодо розподілу всіх архаїчних культур на три типи. Першого типу належать життєстверджуючі суспільства, другому – неdestructивні, але достатньо агресивні суспільства. Третій тип – це суспільства destructивні. Щодо давньоіндійської культури, то Е.Фромм відніс її до першого типу – життєстверджуючого суспільства. В такий же спосіб, до першого типу можна віднести і давньокитайську, і давньогрецьку культури. Усі три вищезазначені культури, при їх різноманітності, не мають у собі елементів destructивності, войовничого духу, ворожості, насильства та жорстокості.

І староіндійська, і старокитайська традиції мають спільну антропоцентричну мету. Так, у стародавній Індії такою метою є подолання залежності «я» від світу шляхом досягнення тотожності атману і брахману як чистої реальності буття. В філософії раннього буддизму («махаяни») принципово важливим постає не ідеал особистого порятунку, а порятунок цілого світу живих істот. Але, що таке порятунок Великої Колісниці для буддиста? Це – досягнення Абсолюта, тобто світу, в якому зліквідовані усі причини та умови. При цьому Абсолют, Будда, нірвана і світ як цілісність виступають тільки як різні імена одного й того ж, а живі істоти розглядаються як проявлене у них космічне тіло Будди. Ось у цьому космічному пантеїзмі й знаходиться головна ідея східної традиції в цілому – спільність та подібність усього існуючого, незалежно від форми існування. Спільність та подібність й призводять до ідеї «благоговіння перед життям» (А.Швейцер) в усіх його формах, в усій його повноті та гармонії.

У зв'язку із цим А.Швейцер підкреслює, що свою істинність етика благоговіння перед життям виявляє в тому, що вона осягає в єдності та взаємозв'язку різні прояви етичного. Жодна етика ще не мала можливості пов'язати в єдності прагнення до самодосконалості, у якому людина використовує свої сили не для впливів назовні, а для праці над собою і активну етику. Етика благоговіння перед життям змогла зробити це, значно поглибивши розуміння етики. Етика є благоговінням перед волею до життя у людині і поза людиною.

Слід наголосити на тому, що у структурі етичної свідомості її визначальною формою є етичне знання. Характерною особливістю етичного знання є те, що воно, навіть будучи однобічним, суб'єктивним у гностичному смислі, мало можливості виконувати свої ідеологічні функції. Саме у цьому аспекті слід погодитися з А.Швейцером, який порівнював етичні знання (мудрість) із релігією, етичну (моральну) проповідь із релігійною проповіддю.

Перші дослідники мислення первісної людини Дж.Фрезер [220, 221] і Е.Тайлор [204,205] вважали, що підґрунтям таких характерних рис первісної культури, як тотем і табу є одухотворення природи. На думку Е. Тайлора, яку він висловлює у праці «Первісна культура», «первісна філософія, яка взагалі наділяє природу особистим життям і тиранія слова над людським розумом – два двигуни міфологічного розвитку» [204,с.141]. Це положення видатного вченого заслуговує окремого розгляду. Але те поняття, яке, звичайно, використовується у релігієзнавстві, – це поняття «анімізм» (від лат. *anima* – дух, душа), згідно якому конкретні природні об'єкти мають активну, незалежну від тіла, душу. Це поняття не підходить до нашого випадку.

Перед «анімізмом» існував «аніматизм» (від лат. *animatus* – одухотворений), тобто, йдеться про особливу віру в одухотворення природи, яка поєднує усе та усіх в єдину світову душу. Термін був запропонований англійським вченим Р.Мареттом у 1900 р. Пізніше, етнографічні дослідження нечисленних народів крайньої Півночі довели, що аніматизм як віра в одухотвореність усієї природи у практичному мисленні може мати, наприклад, свій вираз у тому, що усі природні речі наділяються таким саме життям, яким є життя людини. Окрім того, наголошується на подібності окремих речей окремим частинам тіла людини, а речі наділяються нібито подвійною природою, тому вони можуть змінювати свою сутність, переходити з однієї речі в іншу. На стадії аніматизму фізичне та психічне не розділяються. Все та всі – це одночасно і реалії зовнішнього світу, і прояви одухотвореності природи, які сприймаються як рухи та прагнення власної душі.

Л.Леві-Брюль називав такі спонтанні переходи смислів і станів у цьому єдиному психофізичному просторі «співпричетністю» або «партиципацією» [153]. Переживання всезагальної співпричетності породжує відчуття того, що речі мають здатність безпосередньо передавати власні якості іншим предметам через тактильні дії, через уподібнення тощо. [153]. Як підкреслює Л.Леві-Брюль, індієць-гуїчол, «який надягає на голову пір'я орла, має на меті не лише прикрасити себе... Він мріє про те, щоб за допомогою цього пір'я прилучитися до ясного бачення, прозорливості, сили та мудрості птаха. Співпричетність, яка є ґрунтом колективного уявлення, змушує його діяти саме в такий спосіб» [153,с.244].

Слід підкреслити, що усі види магії та чаклунства є виразом цього рівня мислення. Дж.Фрезер, наприклад, поділяв магію на два типи: імітативну і контагіозну. Ґрунтом першого типу магії є імітація та принцип подібності. Іншими словами, подібне породжує подібне – так, наприклад,

малюнок оленя на скелі додає удачі на полюванні. Другий тип магії – це контакт і принцип суміжності. У предметів, що знаходяться у контакті, співпадають значення та роль у житті. Так, не потрібно викидати волосся тому, що птахи зберуть його, вплетуть у гніздо і заплетуть та заплутають думки людини. При цьому Дж.Фрезер вважав, що і магія подібності, і магія контакту були не абсурдом, а лише «неправильним використанням фундаментальних (висхідних та істинних) законів мислення, а саме асоціації ідей за подібністю і асоціації ідей за суміжністю у просторі та часі» [220,с.54]. Пізніше психоаналітична практика З.Фрейда виявила, що у сновидіннях не випадково відбувається скупчення багатьох ідей, а почуття, яке викликає один предмет, невпорядковано переміщується на інший предмет, який, взагалі, не є пов'язаним із першим. Це є проявом механізмів праці неусвідомленої сфери психіки, які великий психіатр так і назвав: «згущення» та «зміщення» [218].

Через десять років інший великий психоаналітик К.-Г. Юнг відкрив у психіці людини «архетипи колективного несвідомого», які людством не виробляються, а проходять крізь неусвідомлений колективний досвід або передаються генетично і є джерелом загальнолюдської символіки, у тому числі – міфів та сновидінь [244].

Архетип – це не поодинокий наочний образ, а своєрідна типова схема, за якою різні, навіть розірвані, фрагментарні враження підключаються до універсального уявлення, переживаються та оцінюються.

Архетип, який є феноменом загальнолюдського колективного несвідомого, виявляється єдиним у всіх людей, для «всіх часів та народів», але людина не усвідомлює його. Структуру архетипу можна уявити у вигляді геометричного знаку (коло, квадрат, трикутник тощо), яка у масовій свідомості асоціюється з фундаментальними, а за сутністю, міфологічними, категоріями добра – зла, краси – нищості, війни – миру, спілкування – самотності тощо.

Але виникає питання: чи слід вважати, що колективна душа – це лише алегоричний вислів? К.-Г.Юнг вивів архетипи колективного несвідомого, при цьому він спирався на дані сучасної біології: теорію енграмм (слідів у мозку), новітні уявлення щодо значення рецесивних генів [245,246].

Слід наголосити на тому, що головну увагу привертає не матеріальний характер процесів, а їх взаємодія, або, навіть, ідентичність «механізмів» колективного і особистого несвідомого, а також свідомості особистості. З такої точки зору «згущення» та «зміщення» можна уявити як певні технологічні операції, у режимі яких і спрацьовує архетип, який об'єднує різноманітні враження в одне універсальне уявлення. Ті самі принципи переробки інформації спрацьовують у психіці людини, коли процес мислення переходить на «світле поле» свідомості.

«Згущення» та «зміщення» виявляються у головних прийомах художньої творчості – у метафорі та метонімії. Так, у метафорі поєднуються подібні предмети, явища, дії, почуття, переживання для того, щоб створити

єдине уявлення, яке має новий та цілісний смисл. У метонімії підкреслюється характерна деталь предмета, явища, обставин або якась паралельна подробиця, завдяки яким розкриваються характеристики почуттів, їх наповненість та розмаїття. «Згущення» та «зміщення» можна побачити і у доведенні «за аналогією», і у «математичній індукції».

У зв'язку із цим особливого значення набуває наступне питання: чи була імітативна магія, як вважав Дж.Фрезер, «помилковим асоціюванням за подібністю», а контагіозна магія – «помилковим асоціюванням ідей за суміжністю», або істина знаходиться у чомусь іншому [221]. У цьому плані, на нашу думку, необхідно повернутися до того вислову Е.Тайлора [205], у якому великий дослідник, окрім аніматизму, виділив у міфологічній свідомості ще й «тиранію слова над людським розумом». Мова має величезну сугестивну функцію, яка може бути спрямована не лише на вплив на інших людей, але й на власне «я». Проблема, ймовірно, у тому, як, яким чином «переживання всезагальної співпричетності» можуть завершуватися у словах – в однорідних висновках, рекомендаціях, прогнозах?

Міфологічне мислення як «асоціювання ідей» і за подібністю, і за суміжністю, здатне народжувати довгі ланцюжки метафоричних та метонімічних переносів значення. У такий спосіб, власний зміст кінцевих уявлень втрачає очевидний зв'язок із тими переходами, що передували йому, він набуває самотійного значення і, в такий спосіб, перетворюється на символ.

Чому, наприклад, одним із символів Ісуса Христа є риба? Чому в багатьох культурах світу риба є символом багатства, родючості? Чому «світ стоїть на трьох китах»? Відповідь, можливо, у тому, що на Півночі риба завжди була головною їжею, а тому й джерелом життя у ті часи, коли землеробства і скотарства ще не існувало. Тобто, риба виступає як життєво необхідний фактор і, в такий спосіб, вибудовується єдина лінія символотворчості: риба, поживна їжа, родючість, дітонародження і, нарешті, Бог як джерело життя. Поруч із тим, деякі проміжні значення могли виключати одне одне (язичницькі прикмети – християнські уявлення). Тоді, на нашу думку, певні етапи символотворчості «витіснялися» зі світлого поля свідомості, нібито призабувалися, але водночас – продовжували «підгодовувати» в енергійному сенсі ті образи, що знаходилися перед «входом» у свідомість.

Слово, із самого початку, набуває статусу сакральної інстанції, воно діє як команда, яку необхідно негайно виконувати. Це, ймовірно, є відповідним принципу «зворотнього зв'язку», який обґрунтував Н.Вінер, «батько» кібернетики. «Зворотній зв'язок» може бути або позитивним (таким, що закріплює успіх), або негативним (таким, що вказує на помилку), але і в першому, і у другому випадках, цей принцип підвищує опір будь-якому негативному середовищу. Думка, що базується на «згущеннях» та «зміщеннях», мусить мати свій вираз у непрямій, алегоричній формі. Це положення відомого російського психолога Л.Виготського [74].

У тексті Святого Письма не завжди можна простежити сам зв'язок слів, і, навіть, у чітких настановах такого типу: «Не вари козеня у молоці його матері». Зміст такої настанови залишається для нас містично непроникливим і водночас – залишає нам простір для імагінації. Ідеться про те, що мова – це не просто система знаків, мова створює дійсність як індивідуальну, так і дійсність народу, нації. Ми розуміємо під «дійсністю народу, нації» певні символи, смислоутворюючі системи, які є характерними саме для цього народу, нації. У культурі кожного народу існують такі знаки, означення, символи, накази та настанови, які важко (а іноді практично неможливо) однозначно перенести в іншу культуру, пояснити представнику іншої культури. З такими моментами, в багатьох випадках, мають справу перекладачі – виникають ситуації, коли одне слово неможливо перекласти, для перекладу необхідно кілька слів.

У цьому плані слід погодитися з культурологом К.Леві-Стросом [155], який описав як конститууючу (смислоутворюючу) одиницю первісного мислення і позначив її терміном «міфема».

По-перше, міфема була пророцтвом абсолютного, тотального покарання. Лише людина, яка виконувала усі приписи, що були вироблені, мала право на перебування в общині (спільноті). У випадку, коли одна людина порушувала такі приписи, настанови, правила, під загрозою опинялася ціла спільнота, тому що одиничне порушення як трагічна провина переходило на родину, рід, плем'я. Типологічними символами такого підходу є «вигнання з раю», «Троянська війна». Це було тим, що висвітлювалося у терміні «табу», тобто, сакральному позначенні того, що, з одного боку, було «святим, священним, головним, найважливішим», а з іншого – «загрозливим, недозволеним і навіть нечистим...». Наше словосполучення «священний трепіт», – підкреслював З.Фройд, – співпадає зі смислом табу [219]. Невірним є вбачати у табу лише необізнаність людей. У теорії соціальної антропології О.Р.Радкліфф-Браун довів, що суто ірраціональні і зовнішньо абсурдні табу, фактично, працюють на виживання спільноти. Виникає й питання про органічний зв'язок табу із джерелами моралі та стародавніми кодексами законів, із базовими механізмами психіки людини, які визначають силу слова. Отже, виявляється, що явне або неявне табу постає необхідним моментом міфемі.

По-друге, поступовий розвиток думки в міфемі детально не простежувався. Обґрунтування і докази не розглядалися, вони були нібито колективною внутрішньою мовою. Думка неначе з'являлася з якоїсь нісенітничі для того, щоб знову-таки повернутися в неї, а потім – з'явитися. Кожне «зникнення» думки було маніфестацією особливого типу логічного висновку, який у режимі згущення/зміщення затверджував причинні зв'язки між предметами і явищами. Це так звана трансдукція або традукція (від лат. *transductio*, *traductio* – «переміщення»), коли певною дефініцією визначаємо предмет, тому що саме така дефініція належить іншому предмету.

Термін «трансдукція» використовують як психологи (В.Штерн, Ж. Піаже) для позначення операції переносу в повсякденному мисленні, а термін

«традукція» – філософи і логіки (Л.Рутковський) для характеристики формально-логічного мислення. І в першому, і у другому випадках ідеться про те, що перенесення якостей, яке відбувається на основі тотожності або подібності предметів, не є ґрунтом для формулювання якогось загального закону (як у дедукції або індукції). Для Ж.Піаже, по-перше, поза обміном думками і поза кооперацією з іншими людьми індивід не зміг би організувати своє мислення в єдине ціле. Як він зазначає у праці «Психологія інтелекту», «...інтелектуальний обмін між індивідами є, по суті справи, с и с т е м о ю, яка приведена у відповідність ...» [184,с.219] (курсив наш. – Л.В.). Обмін думками, як такий, підкорюється закону рівноваги, який сам по собі є логічним угрупованням – саме у цьому сенсі соціальне життя передбачає логічне угруповання. Апарат операційних угруповань надає Ж. Піаже можливість висвітлити певний інваріативний зміст гносеологічного, психологічного, соціального і логічного аспектів аналізу. Для нашого дослідження важливим є те, що гносеологічний і соціальний світи, у теорії Ж. Піаже, постають у обрисі його індивідуально-операціональної конструкції, тобто, ідеться про процеси формування релігійної свідомості.

Трансдуктивний висновок не має загальності та необхідності, він завжди належить певному предмету або певному явищу. Російський логік Л. Рутковський наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. дійшов висновку, що і математичний висновок належить до трансдуктивних, згідно якому дві величини, що дорівнюють третій, є рівними між собою. Звідси правомірною є трансдукція, яка виконана із дотриманням усіх логічних умов.

Трансдукція і є традукцією, ідеться, перш за все, про буденну свідомість. У трансдуктивному умовиводі саме висновок може переходити від одиничного до одиничного на ґрунті подібності та зв'язку, які сприймаються суб'єктивно. І в цьому випадку дві випадкові події виявляються як причина і наслідок, а один факт надає можливість характеризувати наступні факти. Трансдукція у звичайних справах допомагає відшукати причину всього, людям здається, що немає нічого випадкового. Це ще згущення/зміщення, але вже – логіка.

Видатний дослідник міфології, російський фольклорист Є.М. Мелетинський характеризував цей процес як «природну форму мислення», як «логічне мислення на чуттєвому рівні» [171]. Інший дослідник К.Леві-Строс підкреслював, що логіка міфічного мислення здається нам вимогливою, як і логіка, на якій ґрунтується позитивне мислення, і за сутністю, не дуже відрізняється від неї [155]. Автор наводить приклад із сокирами і наголошує на тому, що загальновідомим є те, що залізна сокира є кращою, ніж кам'яна. Але не тому, що одну зроблено краще, ніж іншу, а тому, що залізо – не каміння. Отже, очевидність теж постає необхідним моментом міфеми.

Третьою важливою складовою є те, що міфема містить у собі елементарні настанови: «не варити», «не бачити» тощо. За виконанням настанов слідувала ціла община, такі дії завжди контролювалися нею. Виявляється, що магічне мислення було не лише авторитарним, але і публічним. Думка могла «з'явитися» по-різному: як підказка несвідомого у

сновидіннях; як настанова старшого у общині. Але, в будь-якому випадку, ця думка виявлялась у поведінці на очах всієї спільноти. Об'єднання мислення і поведінки, обряду і дійсності у публічних діях – це третій необхідний момент магічної комунікації.

Як четвертий необхідний момент можна виокремити містичну непроникливість смислу міфема. Заборона чи дозвіл самі по собі уявлялися як своєрідна першопричина, точніше, причина, яка передує речам і подіям. Нібито усе навколо (як і світ у цілому) створено за обітницею. У такому варіанті й власна активність людини може здаватися самодостатньою, такою силою, що створює причину. Тоді й людина постає у духовному аспекті такою, яка відповідає общині. На нашу думку, взагалі, табу слід розглядати як імпульс психічної діяльності, який «запускає механізми» розвитку людини і, у такий спосіб, є початком культури та цивілізації. Підтвердженням цього є дослідження у галузі вікової психології, які аналізують динаміку становлення людини.

У працях таких відомих психологів як Г.Холл, П.Блонський, Л. Виготський, Ж.Піаже, Е.Еріксон та ін. розкривається розвиток дитини як багаторівневий процес формування інтелекту людини. Кожна стадія є внутрішньо незмінною, її неможливо замінити функціонально і вона є життєво необхідною. Усі ці стадії настільки відповідають історичним рівням розвитку феноменологічних якостей людини, що нібито кожна дитина у своєму розвитку повторює головні етапи розвитку людства. Обґрунтована і детально розроблена «теорія рекапітуляції», згідно з якою онтогенетичний розвиток (життя окремої людини) психіки цілісно відтворює логіку філогенези (еволюції виду) людства (Г.Холл), а цей процес відбувається спонтанно, тому що усе визначено спадковістю (П.Блонський).

Однією з найголовніших характеристик психіки дитини є синкретизм, коли зв'язок між враженнями повністю замінює зв'язок між речами. На рівні мислення синкретизм виявляється, за твердженням Ж.Піаже, як загальне «тілесне» розуміння, у якому «все без розрізнення збито до купи» [184,с.109]. Думку відомого французького психолога підтверджує і Л. Виготський: «Предмети наближаються до одного ряду і підводяться під загальне значення не завдяки загальним ознакам, які вони мають і які виділяються дитиною, але через спорідненість, яка встановлюється поміж ними у враженнях дитини» [74,с.138].

Синкретизм означає розмитість кордонів між внутрішнім і зовнішнім, суб'єктивним і об'єктивним, психічним і фізичним. Таку розмитість можна розглядати як із точки зору наслідків стародавньої доби «анімазму» і «двохмірної свідомості», так і як джерело «антропоморфізму» та «космізму» нових філософських теорій та концепцій, але головним є те, що залишається живим і продовжує діяти єдиний психічний механізм пристосування до дійсності й еволюції поза фізичними змінами в організмі.

У пралогічному мисленні та мисленні дитини простежується загальна основа. Синкретизм – це системне явище, яке охоплює усі характеристики психічної активності. Синкретизм проявляється не лише на

рівні сприйняття (одухотворення предметів і явищ), але і на рівні переживання (співпричетність), і на рівні розуму (трансдукція). Важливим є те, що Ж.Піаже у якості характерної особливості мислення дитини виділяв «потребу в обґрунтуванні будь-чого». «Ідея випадку відсутня у свідомості дитини, – підкреслював французький психолог, – як нібито природа була твором або, точніше, копією думки, де дитина кожної хвилини шукає причини або наміри» [184,с.146].

Мислення дитини – це рівень упевненості в тому, що усе ким-небудь зроблене («артіфіціалізм»). Ймовірно, що аналогічним шляхом виникає на рівні магічного мислення ідея тварності (сотворенності) природи і фетишизується активність людини, яка контролюється завдяки системі табу.

Синкретизм постає першою сходинкою у розвитку людського мислення. З одного боку, синкретизм стає ґрунтом для розгортання усіх функцій мислення людини, а з іншого – залишається самостійною формою сприйняття та осмислення дійсності.

Синкретичне сприйняття й умовиводи співіснують одночасно і паралельно з вищими формами узагальнення й абстракції, які є характеристиками сучасного мислення та слугують основою для інтелектуального пошуку і творчості. Якщо у людини не спрацьовують логічні засоби у вирішенні життєвих проблем, то вона автоматично звертається до «механізмів» цілісного, емоційно насиченого сприйняття, до співпричетності, до метафори й аналогії, що зміцнюють надію та віру людини. Кожна людина відчуває цю «пульсацію» від примітивного до складного, від цілісного до диференційованого, від початкового до сучасного – усе це і залишається універсальним принципом психічної адаптації в дійсності.

У психологічному плані важливим є те, що в синкретизмі сходяться розуміння причинності й прогнозування як у міфемі, яка є характерною для чуттєвого рівня сприйняття дійсності. Завдяки цьому психологічному механізму відбувається перехід від «природної форми мислення» (Є.Мелетинський) до наукової або у зворотньому напрямку.

Сучасна людина неусвідомлено занурюється у синкретичне мислення, із його розмитими кордонами між психічним і фізичним, особистим досвідом і колективними уявленнями, прагне просвітлення або авторитетного слова. Парадокс у тому, що на початку ХХІ ст. людина прагне чуда в той же спосіб, як і людина «сивої давнини». Багато що у житті сучасної людини є важким, таким, що неможливо контролювати, таким, що залежить від випадку, зовнішніх обставин, чужих людей. У гострих випадках психічна перенапруга переходить у невротичні стани. Невротичні стани, причини їх виникнення та «розгортання» хвороби досліджувалися Л. Блейлером, З.Фройдом, К.Хорні та багатьма іншими психіатрами.

Характерний приклад наводить К.Хорні у праці «Невротична особистість нашого часу. Самоаналіз» [235]. В однієї із пацієнток була виявлена її містична впевненість у тому, що велике нещастя викликає зовнішню допомогу. Ця жінка доводила до стану катастрофи будь-які

труднощі у зв'язку з бажанням, навіть, мрією про допомогу. Такі мрії знімали психічну напругу, водночас заміщали активність і розум самої жінки. У принципі, це є висвітленням граничних станів психіки людини, коли відкривається неусвідомлене, коли сфера несвідомого затьмарює розум та свідомість, і людина прагне шукати відповіді у Бога.

Повна ірраціональність, легковірність і непостійність людської психіки завжди привертала увагу вчених – психологів, психіатрів, психотерапевтів. «Вони не вміють здобувати уроки з досвіду, – зазначає відомий психіатр і психотерапевт С.Московічі у праці з характерною назвою «Натовп, жінки та божевілля». – Вони живуть у світі уявлень, затьмарені образами і примарами, занурені у несвідоме, натовп готовий поглинати усе, що йому дають і діяти у відповідності до цього... Натовп не відрізняє сновидіння від реальності, утопії від науки. Натовп не визнає перешкод, які заважають здійсненню його бажань. Тим більше натовп не розуміє слів, з якими звертаються до нього, для того, щоб пробудити його і примусити відмовитися від того, що він вимагає...» [178.с.54-55]. Безперечно, це можна віднести і до методів релігійних впливів, тому що у характеристиці С. Московічі міститься характеристика знищення кордонів між фантазією і дійсністю, між фізичним і психічним у спілкуванні. В синкретичному/пралогічному сприйнятті та осмисленні світу свідомість людини постає «двохкамерною». Звідси й виникає поклоніння релігійному лідеру, вчителю, кумиру, – повна покора йому [178].

У впливах на віруючих, безперечно, використовують ті механізми, які виникають у самому процесі комунікації. Натовп – це «колективне несвідоме» [179], яке знаходиться у вільному стані. Людина у натовпі не бачить і не пам'ятає себе саму. Той, хто знаходиться понад натовпом, знає закономірності, які викликають ті або інші прагнення людей. Феномен «промовець – натовп», «лідер – натовп», який реалізує механізм «двохкамерності» свідомості, виявляється як момент злиття «колективного несвідомого» і масової комунікації. На нашу думку, це – ключовий момент аналізу релігійної свідомості та побудови «образу світу».

Справа не в тому, що комунікативний процес передує, провокує, супроводжує та встановлює епіфеномени колективного мислення, спілкування та поведінки. Ідеться про те, що всі міфеми: від общинних і повсякденних до релігійних і духовно-ціннісних – не лише функціонують у засобах впливу, але й у них і народжуються. Комунікативні процеси були й залишаються своєрідним екраном, на який проєктуються образи дійсності, що пройшли через архетипи «колективного несвідомого». Це необхідно людям для психічної адаптації і збереження активності в тих ситуаціях, які людина уже не здатна контролювати.

З того моменту, коли людина входить у релігійну комунікацію, вона входить у відкритий простір «колективного несвідомого» і переходить до такої парадигми мислення і до таких форм творчості у комунікативному процесі, які вимагають інтерпретації та повідомлень, що є адекватними для початкових структур психіки людини. Отже, не лише магічна парадигма

породжує міфема, але і міфема стимулюють пралогічне мислення. Тому і тексти міфологічного типу використовуються у роботі з віруючими.

Необхідно наголосити на тому, що міфологічний текст є зорієнтованим, перш за все, на ірраціональний рівень психіки людини: йдеться про пошук не інформації, а надії; не фактів, а сподівань; не логіки, а виходу для почуттів; не обґрунтування, а порятунку від нещастя; не об'єктивності, а підтримки. Тому і повідомлення сприймаються ірраціонально: будь-які відомості, факти призабуваються, а залишається лише загальне враження, емоційно забарвлений образ і впевненість: це – добро, а це – зло. Такий рівень виникає у міфологічній парадигмі мислення з її синкретичним характером – цілісністю, емоційністю сприйняття, неподільністю прагнень та дійсності.

Процес створення міфологічного тексту вимагає занурення у магічне мислення: необхідно змішувати дійсність і символіку; здогадки, які надають бажаного сенсу певним подіям і конкретні факти. Відбувається саме те, що К.-Г.Юнг називав злиттям із надособистісними утвореннями «колективного несвідомого» [244]. При цьому, не актуальним є сам зміст «колективного несвідомого».

Важливим постає щось абсолютне, яке буде більш значущим, ніж усе індивідуальне. Це надає безперечну впевненість у понадособистісній істині, як, наприклад, шаману, який надів маску тотему і уявив себе Богом. Жодного сумніву, жодних коливань, за принципом: «Хто не з нами – той проти Бога!». Не важливо, скільки в цьому справжнього почуття, а не штучної екзальтації, а скільки професійної методики: одне гармонійно переходить в інше.

Механізми й архетипи «колективного несвідомого» є амбівалентними, оскільки завданням релігійного впливу є не стільки передавати зміст подій, скільки запевнити у власній силі, підказати потрібні емоції, викликати у віруючих ті почуття, що є необхідними саме в цей момент. Зрозуміло, що людина може не занурюватися у магічне мислення. Але, коли вдається «розбити» логічні висновки, то виникає магічний резонанс, який є близьким до стану «двохкамерної» свідомості.

У синкретичному/пралогічному мисленні, як ми підкреслювали вище, відбувається постійне змішування об'єктивного і суб'єктивного, дійсного і бажаного. Як у первісному суспільстві, так і сьогодні сила синкретичного/пралогічного мислення полягає не в його істинних положеннях, а у динаміці особливого роду.

К.-Г.Юнг використав приклад гітлерівської Німеччини і довів, що теоретично і практично можна пов'язати актуальні життєві проблеми із глибинними комплексами і символами, а на цьому ґрунті пробудити такі емоції у людей, які будуть одночасно – непорушними і самодеструктивними. Негативна міфема може призвести до стану фрустрації й абсолютної покори («мортифікації» й «депресивному раптусу» у термінології Ліфтона-Ольсона-Ханикова). Позитивна міфема, коли вона опановує віруючих, здатна викликати екстатичний стан і фанатичну активність, яка може бути

загрозливою для інших людей. Отже, можна прослідкувати специфічні прийоми вироблення і руху міфеми:

- узагальнення й категоричні оцінки, які переводять ситуацію на рівень глобальної катастрофи, перед якою людина відчуває власне безсилля і схиляється до занурення у «колективне несвідоме»;
- формування образу «пророка»: світлої сили, генія, тобто абсолютного суб'єкта, який може розкрити шляхи подолання катастрофи;
- нейтралізація попередніх (якщо вони існували) релігійних установок;
- апелювання передінтелектуальними рівнями психіки людини;
- активізація «механізмів» табу;
- акцентування на певних рисах в образі «пророка»: об'єктивності, єдності з віруючими, принциповості, абсолютної віри тощо;
- використання ірраціональної «магії слова», що змішує назви і дійсність, твердження і факти, докази і звинувачення, ділові поради і містичні передбачення, наукове прогнозування і пророцтва;
- прискорений темп проповіді, промови, звернення до віруючих із метою посилення інтелектуального напруження та «зняття» критичного мислення, переключення сприйняття на емоційний, несвідомий рівень.

Усі ці комбінації можна виявити не лише у релігійних впливах, але й у будь-яких міфологічних текстах, які розраховані на масову свідомість. Це – універсальна, стандартна техніка імітації і стимулювання синкретичного/пралогічного мислення. Її характерною рисою є те, що вона постає актуальною лише у масовій співтворчості у процесі спілкування. Міфема виявляється магічним резонансом аудиторії віруючих.

Звідси виникає особлива умова – необхідним стає прозоре розуміння перетину глибинних цінностей життя народу, ідейного ґрунту суспільства і повсякденного життя людей у ньому, з чого і складається ментальність.

Поетизація дійсності також є характерною рисою міфологічного тексту, який зорієнтований на позитивні цінності. Суспільство може бути прагматичним та індивідуалістичним, але люди завжди залежали і будуть залежати від істини, добра і краси набагато більше, ніж їм здається, особливо в осмисленні та усвідомленні онтологічних питань життя: щастя, нещастя, випадковості, втрати, покарання, винагороди, долі, каяття, покори тощо. Навіть, у тих випадках, коли людина не думає про це, її несвідоме повинно мати відповіді на такі питання, тому що свідомість просто не витримає ті проблеми, розчарування, які трапляються на життєвому шляху кожної людини.

У кожному суспільстві існує система духовних цінностей, сакральних догм, правил сумісного життя. Звісно, що цінності й правила певним чином функціонують у суспільстві, їх не виконують автоматично, але існує «норма реагування» на них. Міфологічні тексти, у якому б виді діяльності людини (естетичній, етичній, релігійній тощо) не функціонували, теж підтримують таку норму завдяки створенню та поновленню колективних

символів.

Важливим також є те, що поруч із аналізом аніматизму, міфології, містичних учень одночасно відбувається і дослідження ментальності того чи іншого народу, механізмів психіки. Так, наприклад, російський вчений Б. Рибakov [197] зафіксував наявність у духовному житті російського народу феномен двовір'я, який існує і до сьогодні. Двовір'я як злиття у світогляді людини двох живих релігій – язичництва і християнства, дійсно, простежується і на території України (багато свят, що мають язичницьке походження, органічно увійшли у повсякденне життя українського народу: Івана Купали, поминальні дні тощо).

Б.Рибakov пояснює силу російського мистецтва саме художніми можливостями язичницького світосприйняття. Він подає наочні свідчення того, що «глибина народної пам'яті вимірюється тисячоліттями», і підкреслює, що подолання застарілих настанов може відбутися лише шляхом розкриття їх містичної першооснови і їх заміщення такою духовністю, яка усвідомлюється кожною людиною [197].

Виникає питання: яке відношення може мати ця теорія до релігійної творчості у процесі спілкування, до формування релігійної свідомості? Слід зазначити, що психологічна спадковість у всіх людей і народів реалізується через стародавні приклади і визнання історичної виправданості духовних цінностей і способу життя попередніх генерацій. Зрозуміло, що віруюча людина не є виключенням із правил, ідеться, перш за все, про психічний стан людини, її психічне здоров'я.

Сутність не у визнанні духовних цінностей і способу життя пращурів, а у визнанні їх історичної виправданості. Це серйозний момент включення свідомості у переживання людиною релігійної, історичної, психологічної ситуації, завдяки чому набуває нового значення «входження» до міфологічного тексту. Очевидно, що і вибір самих текстів не може бути випадковим, а має бути достатньо обґрунтованим, оскільки від цього залежить компенсація релігійної, психоісторичної ситуації.

Необхідною стає і орієнтація на такі моменти сприйняття саме міфологічного тексту: по-перше, чітке уявлення значення та місця соціально-комунікативних функцій міфема; по-друге, розуміння того, які саме ґрунтовні психічні процеси починають діяти у цьому аспекті; по-третє, виділення засобів стимулювання синкретичного/пралогічного мислення. Звідси випливає, що сприйняття міфологічного тексту включає три наступні аспекти.

Перший – це соціально-комунікативні функції, до яких належать: зняття соціальної напруги; усталеність традиційної системи цінностей; пояснення релігійної символіки; формування ірраціонального ставлення до об'єкта; активізація емоційного фону та імпульсивних реакцій; створення та розгортання міфем.

Другий аспект сприйняття міфологічного тексту – це ґрунтовні психічні процеси, які включають: синкретичне/пралогічне мислення; переживання співпричетності; злиття з «колективним несвідомим»;

неконтрольовані колективні почуття – вини, надії, відчаю, самопожертви, страху тощо; забобони, рудіменти аніматизму, артіфіціалізму; рудіментарні «механізми» табу.

Третій аспект – це виразні засоби, що використовуються у просторі міфологічного тексту: висвітлення фактів у символічному плані; оречевлення символіки для того, щоб зробити її більш наочною; трансдуктивні умовиводи; насичення тексту узагальненнями, прикладами і аналогіями; демонстрація переваги «світливих сил», магія слова; апелювання до додаткових рівнів психіки; використання архетипічних образів (відродження, перетворення, жертвопринесення, смерті, покарання); пророцтва, заклинання, прокляття; прискорений темп передачі інформації.

Таким чином, символіка є мовою, на якій написано книгу буття (відомо, що у середньовічній традиції прийнято було вважати, що Святий Дух є «автором» двох книг – Святого Письма та усієї предметності, будь-якого існування, яке інтерпретується як універсальне). Тоді який же шлях цього пізнання? Чи воно є виключно інтерпретаціями (що може бути зіставлене із платонівським анамнезисом. Відкриття своєї внутрішньої натури є, певною мірою, розгортанням уже існуючого, тобто пригадуванням) чи несе певну процесуальність, активність?

Адже символіка навряд чи дійсна і чинна без символізації як методу самопізнання, ґрунтом якого є наявний образ, який через інваріативність ідеї підносить віруючу людину до нового рівня злиття з єдиним, що, у свою чергу, позначається новим символом, який знову інтерпретується у просторі нового світорозуміння і світовідчуття. Очевидним є те, що такий підхід нагадує діалектичний метод неоплатоників (Прокла, Плотіна, Порфірія), який значно вплинув на становлення християнського апофатизму, а також – на українські філософсько-релігійні та культурні традиції.

Характерними для української традиції були глибинне, інтимне християнство, такі бароккові риси як пристрасть до мандрів, пошук особистого шляху до Бога, аскеза, але лише у поєднанні з внутрішньою свободою, настановою на споглядальне осмислення світу. Тобто, ідеться про «переведення» мислення і людських стосунків на синтезуючий рівень ідеї «сумісної праці» з Богом. Тут можна пригадати й пошуки Г.Сковороди, П. Юркевича, Л.Українки, І.Франка та ін., «ідею як форму мислення» П.Копніна, а також – у межах російської традиції філософування – «всеєдність» В. Соловйова, «Неосяжне» С.Франка, положення П.Сорокіна про ідеаціональність культури.

Значення та змістовну наповненість староукраїнської культури підкреслює українська дослідниця Л.Конотоп у праці «Проблема життя та смерті в історії філософії (міфологічні та середньовічні інтерпретації)». Вона зазначає: «Староукраїнська культура, й про це свідчать її пам'ятки, показує як твориться духовність людини упродовж її життя, як людина створює свій духовний світ завдяки вірі в Бога, Ісуса Христа та Святого Духа. Людина створює себе завдяки своїй праці, завдяки своїм зусиллям. Адже ні тіло

християнина з його здібностями, силами та бажаннями, ні душа його як центр усвідомлення життєвих переживань – це ще не його духовне «я». Духовне «я» християнина – це те, що у Святому Письмі називається духом. Саме дух насичує людину та Світ; людина знає про те, що є добро, а що є зло, закони Небесної Правди протилежні законам земної вигоди» [145,с.100].

Необхідно наголосити також на тому, що соціально-комунікативні функції, ґрунтовні психічні процеси і засоби висвітлення матеріалу у міфологічному тексті є достатньо різноманітними, але поміж окремими функціями і конкретними засобами висвітлення матеріалу не існує однозначного, єдиного взаємозв'язку. Будь-який із засобів висвітлення може спровокувати активність будь-якого базового психічного процесу або одночасно усіх, а будь-яка із соціально-комунікативних функцій може реалізуватися на основі будь-якого засобу виразу. Сьогоднішній психічний стан людини, особливо молоді, характеризується такими наступними моментами:

- труднощі суб'єктивного означення мети (у багатьох випадках, людина не може пояснити чому вона поводить себе у такий спосіб – маргінали, наркомани та ін.);
- труднощі об'єктивного означення мети. Ідеться про дієвість, яка нібито не має мети, зовнішньо є тим, що зветься –«doing nothing»;
- схильність до агресивної поведінки, до якої належать і форми «поведінки протесту»;
- відсутність стабільних інтересів, стабільної мети, постійні зміни видів діяльності.

Безперечно, усі вищезазначені характеристики не стосуються усіх людей, але ці характеристики виявляють деякі закономірності у змінах психічного стану сучасної людини, які відбуваються під впливом постійних стресів, пріоритету вітальних потреб, що пригнічують інші потреби та інтереси. Очевидно, що пріоритет вітальних потреб має деструктивний характер і щодо інтелектуально-духовних потреб та інтересів. Ми не знімаємо значення того, що і перед сучасною людиною знаходяться антиномії «смерті – безсмертя», «духу – інстинкту», «сакрального – матеріального», «принципу задоволення – принципу дійсності». Час від часу «звільняється» то один полюс, то інший, але жоден із них не може перемогти остаточно.

Слід підкреслити, що така періодичність, циклічність подібних коливань стає особливо прозорою в Середньовіччі, коли містична атмосфера жорстокої релігійності один раз на рік вибухала стихійним карнавалом, із його не зовсім моральнісною поведінкою щодо церковної ієрархії та церковних обрядів. Карнавальне життя уявлялося «перегорнутою дійсністю». Королем карнавалу обирався дурень, змінювалася мова людей – вона поставала жорстокою і непристойною, розпуста домінувала як щодо їжі, так і щодо жінок. Церква робила кілька спроб заборонити карнавали, але це їй не вдалося.

В аспекті теми дисертаційного дослідження нас цікавить психологічний смисл карнавалу. Постає зрозумілим його призначення, якщо згадати, що центральною постаттю карнавалу є смерть. Біологічні мотиви домінують на карнавалі, смерть і сексуальність його головні складові. Кожна людина починала відчувати себе, перш за все, істотою біологічною, опинялась, у такий спосіб, «по той бік добра і зла» (Ф.Ніцше), у поривах екстазу життя видавалося початковим хаосом, а смерть – його невід'ємною частиною. Зняття сакральних табу і будь-якого роду обмежень перетворювало людину на біологічну істоту і разом із радіощами безпосереднього існування відкривало шляхи для «виходу» фобій – фобій останнього дня, невизначеності життя. Цьому космічному страху, на думку видатного культуролога ХХ ст. М.Бахтіна [23-27], протиставлялась не вічність духу, а матеріальний початок у людині.

Окрім того, карнавал, як зазначає російський культуролог, прагне порушити усі звичні зв'язки речей та ідей, створити неочікуване сусідство, неочікувані зв'язки, у тому числі й неочікувані логічні («алогізми») та мовні зв'язки (специфічна раблезіанська етимологія, морфологія, синтаксис) [26,с. 98].

М.Бахтін у праці «Форми часу та хронотопу в романі» підкреслює: «Між прекрасними речами цього світу встановлені та закріплені у традиції, освячені релігією та офіційною ідеологією зв'язки несправжні, такі, що викривляють істинну природу зв'язку між речами. Речі й ідеї об'єднані брехливими ієрархічними стосунками, які є ворожими їх природі, вони роз'єднані і віддалені одне від одного всілякими потойбічними ідеальними прошарками, які не дають речам доторкнутися до їх живої тілесності. Схоластичне мислення, неправдива богословська та юридична казуїстика, нарешті, й сама мова, яка просякнута вічною і тисячолітньою брехнею, закріпила ці фальшиві зв'язки між прекрасними речевими словами та дійсно людськими ідеями. Необхідно порушити і перебудувати усю цю неправдиву картину світу, розірвати усі неправдиві ієрархічні зв'язки між речами та ідеями... На основі цього нового сусідства речей повинна розкритися нова картина світу, яка просякнута внутрішньою реальною необхідністю» [25,с.98]. За його твердженням, карнавал мав своєю метою деструкцію існуючих зв'язків, існуючих стосунків, існуючої мови, тобто деструкцією існуючої картини світу. Можна побачити, що поняття «образ світу», «картина світу» містить у собі багатоаспектність життєдіяльності людини. Мова також органічно входить у це поняття, звідси в карнавальній свідомості у зв'язку зі зміною мети людської діяльності, і зі зміною характеру самої діяльності – змінюється мова.

Слід підкреслити й те, що така деструкція образу світу відбувалась саме у свідомості людей доби Середньовіччя. В той час, коли Тома Аквінський обґрунтовує докази існування Бога, прості люди у «карнавальній свідомості», навіть, ліквідують і самого Бога. Ймовірно, що подібні «вибухи» свідомості є характерними будь-якому періоду існування людства.

Слід також звернути увагу й на те, що усім було відомо, що життя повернеться в попередні форми, що в конкретний день карнавал закінчиться, але потім, теж у конкретний день знову ж таки розпочнеться. Це був традиційний цикл, дуже близький до коловороту пір року, але кожного разу необхідним поставало «переключення» психіки людини. Кожного разу психіка «переключалася» і, здавалося, що люди володіли та керували ситуацією. Але, насправді, ситуація володіла та керувала людьми. Набагато пізніше психоаналіз на зовсім іншому матеріалі проаналізував неконтрольовану частину такого механізму переключення і при цьому зафіксував, що, якщо свідоме «я» тимчасово знімає власні захисні механізми, то це призводить до переходу на дологічний («первинний», за термінологією З.Фрейда) тип мислення, який належить сфері несвідомого і у якому панують Ерос і Танатос, постійно змагаються «прагнення до життя» і «прагнення до смерті».

Можна зробити наступний висновок: карнавальне занурення у хаос не призводило до тяжких змін у психіці людей, тому що діяв зовнішній регулятор – ритуал карнавальної дії, час і порядок в організації інтермедій, певний набір масок і т.п. Ритуал карнавалу був «релігією навпаки» в тому сенсі, що поєднував людей, при цьому активізував чіткі комплекси надособистісних архетипів колективного несвідомого, надавав індивідуальним переживанням загальну значущість, а тому і вічний смисл. Повсякденна релігія і «релігія навпаки», кожна зі свого боку, на рівні повсякденності знімали напруження психоісторичної антиномії Середньовіччя, підтримували баланс природного – духовного, смерті – безсмертя, бажання – необхідності, у кінцевому рахунку несвідомого – свідомості.

Філософи, релігієзнавці, історики, психологи відкривають у середньовічній культурі такі сторони та особливості, які є незвичними для сучасного стилю мислення. Наука Нового часу, за М.Бахтіним, А.Гуревичем та ін. уже обходиться без первинного двигуна, вищого розуму, бога, творця, як би не називали ми цю надприродну силу. Але ми нічого не зрозуміємо в середньовічній культурі, якщо будемо обмежуватися умовиводами з приводу того, що в цю добу панували невігластво, темрява і ворожість, оскільки усі вірили в бога, тому що без цієї гіпотези, яка була для середньовічної людини зовсім не гіпотезою, а постулатом, нагальною потребою усього її бачення світу та моральнісної свідомості, вона була б нездатна пояснити світ та зорієнтуватися в ньому. Помилкове, з нашої точки зору, не було помилковим для людей середньовіччя, це була вища істина, навколо якої групувалися усі їх уявлення та ідеї, якої стосувалися усі їх культурні та суспільні цінності.

Світогляд середньовічної людини є космологічно-аксіологічним. Це така особливість світогляду, яка більше ніколи не повторювалася в історії людства. Пояснити це можна наступним чином: ставлення людини до природи в добу Середньовіччя – не є ставленням суб'єкта до об'єкта, а знаходженням самої себе у зовнішньому світі, сприйняттям космосу як суб'єкта. Людина бачить у Всесвіті ті ж якості, які має сама, відшукує у світі

власне продовження, але разом із тим, відшукує і Всесвіт.

Усе це породжувало розмаїття і багатство етико-світоглядних уявлень. У духовному світі середньовічної людини поруч зі знаннями про природні процеси велике значення мало знання символів, позначень, ознак, і кожен дію, вчинок людини необхідно було розшифровувати – у природно-моральнісному розкривалося етично-релігійне.

Історія людства у добу Середньовіччя висвітлювалася в релігійних тлумаченнях, як правило, у морально забарвленому світлі: гріхопадіння людини, пізнання добра і зла, ідея «Страшного суду» тощо. Тільки у філософії Нового часу, починаючи з учення Б.Спінози і закінчуючи вченням Г.Гегеля, сам зміст людської життєдіяльності усвідомлюється як розкриття не лише законів світу, але і законів людської свідомості.

Раціоналізм означав всесвітньо-історичну спробу спиратися лише на один бік антиномічної природи людини – свідомість. Як зазначалося вище, наступне розчарування у здібностях людського розуму захиститися від хаосу, забезпечити порядок і смисл існування викликало бажання відмовитися від порядку і смислу, перш за все, у теоретичному плані. «Природний» початок у людині став розглядатися як єдиний достовірний факт. Якщо раціоналізм постав висвітленням емансипації від зовнішнього світу, то психоаналіз призвів до емансипації від світу внутрішнього. Відбулося відчуження та десакралізація інтропсихічних цінностей, які тепер виявилися продуктами психічного захисту (З.Фройд) від страху смерті та соціального тиску, знищувались «базові ілюзії»: безсмертя, богоустрій та осмисленість світу, Боголюдства, справедливості, істини, добра і краси, які були ґрунтом психічної адаптації. Через усвідомлення власної кінченості й незахищеності людина прийшла до осмислення випадковості, хаосу [190].

Базові категорії свідомості трансформувалися і постали основою принципово нової картини світу і специфічної парадигми мислення.

Надзвичайно важливим є те, що головною постала відмова від трансцендентних абсолютів (Бога або істини) і моральнісного імперативу. Духовні абсолюти (Бога або істину) замінили емпіричні цінності. Імператив перестав бути вмістилищем сакральності й розумівся як фізична необхідність: практична користь (у позитивістів) або потреба у задоволенні (у гедоністів). Гуманізм, який ґрунтувався на розумі, почуттях справедливості, любові людини – переосмислювався. Світ більше не сприймався як розумний (богоподібний і впорядкований), а тому й перестав бути антропоморфним у дослідженнях багатьох учених.

Саме позитивістська лінія постала початком сучасного релятивістського мислення, яке базується на принципах відносності, додатковості, вірогідності. Лінія ірраціоналізму постала початком нової психіатрії, нової психології, перетворила їх в ефективний дослідницький і терапевтичний інструмент, який було використано як на індивідуальному, так і масовому рівнях. Психічні процеси та їх впливи на соціальну дійсність стали предметом наукового вивчення. Наслідком таких досліджень було усвідомлення моральнісної автономії особистості (самостійний вибір

моральних правил, навіть – формування власної квазірелігії) і толерантності до інших систем і поглядів, необхідності розвитку прийомів захисту (в тому числі – й релігійних) від маніпулювання свідомістю, а також усвідомлення суверенітету індивідуальної свідомості у її ставленні до колективних процесів. Наприклад, десакралізація механізмів психічної регуляції призводить, з одного боку, до дегуманізації, до глибинної маніпуляції, а з іншого – до емансипації від колективної свідомості. Ці дві характеристики слід враховувати при аналізі як релігійної свідомості, так і релігійного досвіду.

Не випадковою, а закономірною є актуалізація релігійної діяльності у наш час. У багатьох суспільствах це постало відповіддю на реалізацію принципу інстинктивних потягів через демонстрацію предметів і дій, які здатні викликати рефлексорну реакцію. Пригадування, коментарі, а особливо наочна демонстрація еротики, актів насильства, приниження, знущання, станів відчаю і гедоністичного ризику провокують безконтрольні біологічні імпульси і активізують паттерни асоціальної поведінки.

Слід наголосити, що на несвідомому рівні не існують заборони, немає слів «ні» та «неможливо». Якими б не були установки та цінності людини, вона не може не реагувати, тому що спрацьовують безумовні рефлекси, а тому й вищі рівні психіки постають перенародженими. Не випадково в усіх культурах і цивілізаціях існують певні правила поведінки, обряди, які є заборонаю для проявів деяких почуттів.

Якщо розглянути структуру гедоністичного тексту, то в ньому реалізація інстинктивних потягів переходить на рівень провокування вітальних страхів. Фундаментальною є потреба людини у самозбереженні (фізичному і духовному), похідні від цієї потреби – страх смерті, болю, страждань, принижень. Ґрунтовною є також потреба у самоствердженні, а її наслідки – це зовнішня активність та агресія. Безконтрольна агресія викликає неусвідомлене почуття провини, яке проявляється у страхах переслідування, самотності, незахищеності. Тому провокування вітальних реакцій може бути безпосереднім (демонстрація болю, знущання, насильства і т.п.), з розрахунком на «ефект присутності», а також опосередкованим (формування почуття провини, страху розплати за власні дії й т.п.), з розрахунком на «ефект приєднання».

Сучасне суспільство, у тому числі й українське, інтенсивно використовує ті форми, які передбачають безпосередню участь аудиторії: конкурси, вікторини, лотереї, участь в яких надає можливості виграти гроші та самоствердитися, а можна – і програти, і «втратити обличчя». Нові прийоми інтерактивних телешоу викликають відчуття участі у подіях і цей ефект актуалізує в електронних mass-media атмосферу колективних магічних ритуалів, особливостей комунікації первісних людей.

У текстах гедоністичної спрямованості взаємодіють кілька принципів і порушується кілька табу водночас. Як підкреслювали ще у 1974 р. Р. Ліфтон і Е.Олсон [256], у західному суспільстві, у якому й тоді були не заборонені демонстрації сексу, особливо збуджуючою темою стала тема

вбивства, похорону та поховання. Російське телебачення демонструвало презентацію, на якій гостям запропонували торт у вигляді трупа Леніна у труні. Торт розрізали і з'їли перед телекамерами. За формою – це поновлення ритуального вбивства або – матеріалізація «Едипового комплексу», як пояснював З.Фройд, ексцеси «конфлікту поколінь», які відновлюють, на його думку, запрограмовану в неусвідомленому архаїчну практику колективного вбивства батька його ж синами, ґрунтом якого є сексуальне суперництво. Можливо, це – імітація канібалізму. В будь-якому випадку, – це доведення принципів створення текстів до граничності (фактично, спроби знищення релігійних, моральнісних, естетичних почуттів людей), що слід визнати як межовий вираз гедоністичного ризику.

Як зазначалося вище, для міфологічного тексту точкою опертя слугують ритуальні звичаї: постулати вчення, установки реципієнтів. Характерним є те, що гедоністичний текст теж обов'язково звертається до релігійних ритуалів або до суспільної думки. Гедоністичний текст спрямований на пробудження у несвідомому життєвих імпульсів. Тому інтегруючи одиницю гедоністичного тексту, яка є аналогом «міфеми», можна позначити як «інстігат». Англійське «to instigate» перекладається як: 1) бути ініціатором певної дії; 2) намагатися активізувати злочинні дії. У психологічному сенсі «інстігат» – це стимул (текст, відео сюжет), який штучно виробляється для активізації рефлексорних реакцій, що не контролюються свідомістю.

Якщо використати метафору «двокамерної свідомості стародавнього грека», можна сказати, що «інстігат» сприймається, звичайно, не як голос Бога, Вчителя, Пророка, але як голос Зірки, Дегустатора, Кухаря. Під такими впливами аудиторія «зупиняється» на рецептах нової їжі, на актуальних кольорах в одязі, нових тканинах і фасонах. Свідомість нівелюється, а прагнення людей виходять на суто вітальний рівень.

У такий спосіб, складовими гедоністичного тексту, є соціально-комунікативні функції, базові психічні процеси, засоби висвітлення матеріалу.

До соціально-комунікативних функцій слід віднести: інформаційну компенсацію потягів людини; забезпечення коливань життєвих антиномій: природне – духовне, життя – смерть, сакральне – мирське; дискредитація культурно-моральнісної парадигми.

Базовими психічними процесами постають: жах, панічний страх, фобії різного типу; культурно-історичний «символ віри»; гіперемоційні переживання; стани стресу, фрустрації, ризик – як свідомий паттерн поведінки.

Засобам висвітлення матеріалу належать: порушення табу; нівелювання горнім і низьким, духовним і матеріальним; сюжети насилля та знущань.

Слід підкреслити, що зміни у мисленні, структурі особистості, структурі та смислах текстів, у головних категоріях культури є взаємопов'язаними, тому що виявляються складовими єдиного процесу розвитку

психіки людини. Кожна парадигма виступає як цілісна система категорій, які є необхідними і достатніми для того, щоб на певному історичному, соціокультурному, психологічному етапі забезпечити дійсність та силу духовно-практичного освоєння усіх аспектів виживання соціуму у природі та людини в соціумі. Поступовий перехід від парадигми до парадигми визначається процесом диференціації та саморозвитку глибинних механізмів взаємодії між індивідуальною свідомістю і колективною, що викликає послідовну трансформацію відповідних категорій мислення, спілкування, поведінки, творчості, структури і змістовної наповненості текстів.

Для кожного психоісторичного періоду характерною є домінуюча парадигма, яка постійно впливає на усі види діяльності людей – етичну, естетичну, релігійну тощо, на усі форми творчості доти, доки принципові зміни не відкриють перспективу новому типу контактів, індивідуальній свідомості й колективній.

Слід також наголосити на тому, що домінуюча парадигма не відміняє попередніх етапів, а виникає на їх основі. Глибинні механізми людської психіки, які сформувалися на попередніх етапах не відмирають і здатні паралельно активізувати архаїчні форми контактів із дійсністю, активізувати попередні способи взаємодії індивідуальної й колективної психіки.

Істини та цінності минулих і сучасних парадигм існують паралельно. Квантова фізика Макса Планка – Нільса Бора не відміняє класичних законів Ісаака Ньютона або Михайла Ломоносова; наскальний живопис кроманьйонців і дотепер вражає мистецтвознавців досконалістю образотворчих рішень; тексти притч, проповідей, саг тощо вражають сучасну людину моральнісними смислами, досконалою побудовою самого тексту. Творча сила психіки людини виступає як категорія константна, рівнозначна в усіх парадигмах, в усіх націй та народів.

Цілісність парадигм, які не повторюються, але відтворюють подібність структур, розкривають синергетичний характер їх злиття у відкритій системі, яка характеризується синхронністю та когерентністю. І для людини виникає можливість у кожен конкретний момент її життя свідомо переходити в ту або іншу парадигму залежно від предмету міркувань, характеру спілкування та обставин життя.

Як підкреслює український філософ М.Попович, «для того, щоб мислити формально, необхідно мати **вербальну культуру**, якої не мають архаїчні народи. Ситуаційне мислення – мислення того ж типу, що й формальне, але в ньому різко обмежена в порівнянні з нашим сучасним мисленням здатність до встановлення нових інваріантів у полі перцепції, тобто обмежена можливість координувати зміст і об'єм, ширше – композицію і селекцію. Неспроможність вийти за певні рамки означає конечність об'єму, а формальне мислення повинне реалізувати вимогу безконечності...» [188,с.121-122].

Отже, як наголошувалося вище, взаємостосунки міфологічної, релігійної свідомості й мовної семантики належать до кола проблем, які є

важливими для розуміння сфери життєдіяльності людини. За теорією Сепіра-Уорфа, мова впливає на усю людську культуру, але робить життя кожного народу життям особливим: із символікою, смислами, які функціонують у культурі саме цього народу.

Парадигма мислення у своєму апогеї постає установкою масової свідомості, трансформується у стереотипи, поглинається стихією колективної психіки, набуває рівня архетипу. Так, міфологічне мислення демонструє єдність об'єктивного і суб'єктивного, світ дорівнює «я»; відбувається партиципація якостей суб'єкта і об'єкта – магія; ґрунтом такого процесу є трансдукція (перехід від часткового до часткового, обминаючи загальне). Інтегруючою одиницею спілкування є міфема, злиття мотиву і причини, причому міфема постає ґрунтом загального зв'язку, а свідомість характеризується єдністю афективного та інтелектуального.

Таким чином, розглянутий взаємозв'язок міфологічної свідомості, мови і міфологічного тексту, дозволяє зробити наступні висновки:

1. Релігія виникла завдяки людині і одразу взяла на себе турботу про людську душу, виконуючи цю важливу функцію і дотепер. Релігія, у своїй сутності, не лише спирається на високі моральні принципи, але перетворює ці принципи на моральні норми суспільства, «доносить» їх до свідомості та поведінки людей. Релігія і наука – не антиподи, а різні форми пізнання, що доповнюють одна одну.

2. У зв'язку із проблемою формування мови і означення світу, створенням «картини світу» необхідно виділити три аспекти свідомості. По-перше, – це свідомість, яка спрямована на безпосереднє споглядання. Така свідомість має пізнавальну орієнтацію. Це тема теорії, в цілому – предметного знання та практичної діяльності. По-друге, свідомість спрямована крізь природу на саму себе. І останнє – свідомість нібито знаходиться між пізнавальною і рефлексивною установками, у цьому випадку, свідомість містить смислові паузи.

3. Релігійна парадигма фундує власну систему світоустрою, власну мову, власні цінності, в цілому – систему світосприйняття, а міфологічне мислення як «асоціювання ідей» і за подібністю, і за суміжністю, здатне народжувати довгі ланцюжки метафоричних та метонімічних переносів значення. У такий спосіб, власний зміст кінцевих уявлень втрачає очевидний зв'язок із тими переходами, що передували йому, він набуває самостійного значення і перетворюється на символ.

4. У пралогічному мисленні та мисленні дитини простежується загальна основа. Синкретизм – це системне явище, яке охоплює усі характеристики психічної активності. Синкретизм проявляється не лише на рівні сприйняття (одухотворення предметів і явищ), але і на рівні переживання (співпричетність), і на рівні свідомості (трансдукція).

5. У впливах на віруючих, безперечно, використовують ті механізми, які виникають у самому процесі комунікації. Натовп – це «колективне несвідоме», яке знаходиться у вільному стані. Людина у натовпі не бачить і не пам'ятає себе саму. Той, хто знаходиться понад натовпом, знає

закономірності, які викликають ті або інші прагнення людей. Феномен «промовець – натовп», «лідер – натовп», який реалізує механізм «двокамерності» свідомості, виявляється як момент злиття «колективного несвідомого» і масової комунікації, що і є ключовим моментом аналізу релігійної свідомості та будови «образу світу».

6. Поняття «образ світу», «картина світу» містить у собі багатоаспектність життєдіяльності людини. Мова також органічно входить у це поняття, можна побачити, що в «карнавальній свідомості» (М.Бахтін), у добу Середньовіччя у зв'язку зі зміною мети людської діяльності, зі зміною характеру самої діяльності – змінюється мова.

Текст другого розділу апробовано в наступних працях: [69], [72].

Р О З Д І Л 3

РЕЛІГІЙНЕ ПЕРЕЖИВАННЯ І РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД У СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ.

Видатний грузинський філософ М.Мамардашвілі у таких працях, як «Картезіанські роздуми» [168], «Необхідність себе: Вступ до філософії» [169], «Естетика мислення» [170] визначив особливе місце проблеми свідомості в історії філософії та історії культури. Таке особливе місце проблеми свідомості пов'язане із наступними двома обставинами: по-перше, ми можемо говорити про граничність свідомості в будь-якій філософії, в будь-якій філософській системі. В який би спосіб ми не розуміли свідомість, вона завжди буде виступати головним знаряддям і ґрунтом аналізу. Друга обставина – це невловимість свідомості, її постійна мінливість [170].

Свідомість як таку зафіксувати неможливо – ось вона є такою, але щойно розпочинаємо її характеризувати – уже постає іншою. Свідомість протестує проти об'єктивації, проти теоретизування, вона – незбагненна, неосяжна, вона подібна до гераклітової річки. Це порівняння з річкою Геракліта належить Е.Гуссерлю і з ним можна абсолютно погодитися. Свідомість не повторюється – це явище, яке існує, й, одночасно, неможливим є уявити його в образі речі (М.Мамардашвілі).

Свідомість як складний і парадоксальний феномен вимагає опосередкованої мови для свого опису. Якщо крізь «магічне око» свідомості як явища трансцендентального, тобто такого, що «виходить» із предметної сфери, подивитися на природу, то вимога опосередкованої мови постане ще більш актуальною. До парадоксальності свідомості важко призвичаїтися, а сама парадоксальність проявляється лише припиняється психологізаційно-емпіричні уявлення про свідомість.

Природа належить свідомості, її сприйняття відбувається завдяки свідомості й може бути розкритим через свідомість, адже природа конститується суб'єктом і включається в об'єктивність досвіду як інтерсуб'єктивність, загальна значущість для інших суб'єктів. Але інтерсуб'єктивна згода неможлива без згоди суб'єктного, точніше – егологічного. Існує ще один важливий момент, на який слід звернути увагу. Феномен інтерсуб'єктивності вказує на «входження» свідомості у буття, на локалізацію свідомості не в межах фізичних кордонів певної людини, а поза нею. З цієї точки зору аналізує свідомість М.Гайдеггер у праці «Буття і час» – як «просторово-подібне або польове утворення» [229, с.188].

Специфіка мови та релігії полягає в тому, що вони є різними відображеннями світу у свідомості людства й різними тлумаченнями змісту та знання про світ (як за характером і обсягом інформації, так і за роллю та місцем цього знання у структурі суспільної свідомості). Тому дослідження релігійної свідомості посідає особливе місце в історії духовної культури людства як внаслідок її відносної стійкості та фіксованості, так і внаслідок

канонічного характеру й обмеженого обсягу текстів, що її формують.

Щодо психологічного аспекту значущості релігійної свідомості, то порівняно із будь-якою іншою інформацією, що може функціонувати у людському суспільстві, вона має особливу цінність. Це пов'язується із двома обставинами: по-перше, релігія шукає відповіді на найважливіші питання буття; по-друге, її відповіді, що мають величезну узагальнюючу силу, не є абстрактними; вони стосуються не логіки, а складніших, тонших та інтимніших сфер свідомості в людині – її душі, розуму, інтуїції, уяви, почуттів, бажання, совісті.

Щоб краще зрозуміти усю смислову сферу релігії, слід навести загальний перелік головних складових релігійної свідомості, які виділяє відома російська дослідниця Н.Мечковська у праці «Мова і релігія»:

- 1) уявлення щодо Бога (Абсолюту чи сонму богів), його історії або вчення про нього;
- 2) уявлення щодо волі Бога, щодо його Завіту або вимоги до людей ;
- 3) залежно від уявлень щодо Бога, формування уявлень щодо людини, суспільства, світу (у деяких релігіях – також і щодо кінця світу, шляхів спасіння, загробного або потойбічного світів);
- 4) залежно від уявлень щодо Бога, формування релігійно-етичних і релігійно-правових уявлень і норм;
- 5) уявлення щодо правильності культу, церковної організації, стосунків церкви із навколишнім світом, а також щодо історії розвитку й вирішення цих проблем [172,с.33].

Звернення до релігії – це не лише знайомство з шедеврами світової релігійної культури, унікальними пам'ятками стародавнього мистецтва й словесності, не лише школа морального і художнього виховання, але і невід'ємна частка сучасного життя, певною мірою, усвідомлення теперішнього і навіть «відкриття» майбутнього крізь призму релігійного досвіду.

У релігію входить безліч виключно важливих відкриттів у матеріальній і духовній культурі. Людство й сьогодні із вдячністю черпає з цього багатющого джерела. Створюючи нове, сучасне людство мимоволі звертається до спадщини минулих століть. І це звернення – пошук дійсно важливого знання і досвіду, прагнення усвідомити мудрість наших далеких пращурів, причини їх успіхів та прозрінь, помилок і хибних поглядів, мотивацію благородних і аморальних вчинків.

Релігія репрезентує продукт певної дійсності, конкретного соціуму , особливу форму діяльності людини в умовах такої дійсності і завжди залежить від психофізіологічних властивостей, від установок людини, від навколишньої природи, від смислів попереднього буття, особливо.

У самій теорії релігії семіотичний підхід до її феномену знаходить усе більше застосування, не дивлячись на історичні пояснення окремих ритуалів, словесних формул або зображень. Релігійні символи допомагають віруючим глибше зрозуміти власну віру, власне ставлення до тієї або іншої

релігії. Подібно міфам, вони слугують об'єднанню раціо з емоціями і, таким чином, сприяють появі послідовників.

Символи також пов'язують в одне ціле суспільні й особисті характеристики релігії. Це дозволяє кожному віруючому розділити загальну віру, виражену в релігійних символах, і, одночасно, дають свободу для пошуку в ній якогось власного змісту, індивідуального сенсу. Все життя людини проходить у світі символів.

Релігійні символи також мають усі ці характерні ознаки. Але вони несуть у собі велику силу, тому що вміщують та висвітлюють життєві цінності та змісти вищого порядку. Християнський хрест, священні книги мусульман, священна корова індусів, мовчазний Будда – до усіх цих символів із відданістю ставляться мільйони віруючих. Їх руйнування або порушення викликає сильну реакцію протесту з боку послідовників цих релігій. Сила таких релігійних символів полягає у здатності об'єднувати віруючих у певну спільноту. Це забезпечує найвищу концентрацію віри та дій, і, водночас, уможливорює певний ступінь особистісного розуміння. У багатьох первісних суспільствах цей загальний для усіх віруючих аспект символів є надзвичайно важливим, тому що він виступає поєднуючим життєвим принципом.

Наприклад, кров може бути символом життя, сили, батьківства і материнства. У християнстві вона уособлює життя і проливається у смерті. Вона також символізує любов Христа, що приніс себе в жертву за гріхи людства. Кров може означати небезпеку, якщо прийняти її глибокий біологічний зв'язок із життям та смертю.

Символи також слугують здійсненню на практиці релігійних обов'язків, утримують доктрини і одночасно висвітлюють їх достатньо прозоро. Людина не може жити без символів – це необхідна частина її свідомості, її життя. Абстрактну ідею слід пов'язати із певним символом. Ідеї, що набувають символічного висвітлення, можуть спонукати людей до конкретних дій. Коли ж робиться спроба перетворити символи на пусті словесні твердження, тоді легко втрачається механізм приведення в дію емоційних аспектів віри.

Один і той же змістовний компонент у різних релігіях може мати різноманітну психологічну форму. Наприклад, уявлення про Бога в одних релігіях виражені в його міфопоетичному образі, тобто належать рівню наочного знання, сюжетно організованого, а тому – правдивого, зігрітого емоціями людини. В інших релігіях – усе по-іншому: Бог – це передусім ідея, тобто знання, що належить рівню абстрактно-логічного мислення. Прикладом цього можуть також слугувати різновиди в уявленнях про Бога, наприклад, у ранньому християнстві й ранньому буддизмі. Так, початком християнської свідомості були образи, міфопоетичні перекази про Ісуса Христа. Пізніше християнська свідомість доповнюється новими компонентами – філософією, теологією, церковно-політичними вченнями тощо.

Отже, джерелами християнства були міфопоетичні оповіді, перекази, наочні, емоційно насичені, художньо-виразні й тому такі, що були

доступними простим людям. Релігійна свідомість буддизму або даосизму має своєю основою містичну ідею – «чотири благородних істини»; закон «дао». У такий спосіб, міфотворчість є найдавнішою формою, своєрідною символічною «мовою», в термінах якої людина моделювала, класифікувала та інтерпретувала себе, інших людей, світ, суспільство.

У першому та другому розділах дисертаційного дослідження підкреслювалось, що важливою для розуміння свідомості є ідея архетипу

К.-Г.Юнга [244-246]. Безперечно, ця ідея безпосередньо стосується інтерсуб'єктивності. Аналіз проблеми «розгортання» релігійної свідомості, як було показано у попередніх розділах, більшою мірою, ґрунтується на герменевтиці міфологічних і релігійних метафор та символів, на текстах тих дослідників, які у своїх працях, експлікували міфологічні та архетипічні сюжети. Необхідно зазначити, що саме метафори, символи, сюжети – фактично, містять усю інформацію про якість свідомості, про рівні її розвитку. Саме у цьому й полягає унікальність свідомості, її космічна константа та онтологічна вкоріненість.

Окрім того, пояснити змістовні характеристики метафор, символів, метонімії, зміст самої свідомості можна через аналіз процесів комунікації. Так, Ф.де Соссюр досліджував парадигматику та синтагматику як основні виміри мовної діяльності. Парадигматику та синтагматику він пов'язував зі зчепленням та співпокладанням. Відомий російський мовознавець Л.Якобсон пов'язує ці операції із метафорою і метонімією або селекцією і комбінацією. Як ми підкреслювали вище, слово «парадигма» означає «зразок», «еталон». У парадигматичному вимірі мовна діяльність і є діяльністю щодо вибору об'єктів подібних між собою, одного типу, однієї парадигми. Синтагма означає «з'єднання», послідовність мовних одиниць – слів.

Відомий український філософ М.Попович так характеризує метафору і метонімію: «Метафора, за поетикою Аристотеля, є перенесення імені з об'єкта, позначеного ним, на якийсь інший об'єкт. Тут залишається у стороні найістотніша риса метафори – її «метафоричний», непрямий і не буквальный смисл. Але цікаво якраз те, що згідно із цим визначенням Аристотеля метафора виявляється окремим випадком відношень іменування, денотації. Метонімія – відношення суміжності, частини і цілого. Характеристика цілого через частину виявляється художньо навіть сильнішим засобом, ніж порівняння та інші метафоричні засоби (наприклад, Толстой, як відмічає Л.Якобсон, у сцені самогубства Анни Кареніної увагу звертає на червону торбинку героїні, а у «Війні і мирі» засобом опису є акцент на голих плечах, вусиках на верхній губі тощо)» [188,с.112]. Окрім того, у праці «Рациональність і виміри людського буття» [188], М.Попович детально аналізує погляди відомого мовознавця Л.Якобсона. У зв'язку із цим, М.Попович підкреслює, що «Якобсон виділяє дві осі події мовлення, дві його можливі смислові лінії – вісь метафори і вісь метонімії. Цим осям відповідають два види афазії – порушення відношення *подібності* і порушення відношення *суміжності* (осі метафори і метонімії). Інша назва цих мовних дій – відбір (**селекція**) і **комбінування**» [188,с.112]. Тобто,

можна зробити висновок, що кожна людина виявляє у мові власні напрями, свої здібності, свої прагнення. Слід погодитися із думкою М.Поповича, що мова виявляє також розлади у психіці людини, фіксує порушення діяльності її нервової системи.

Ставлення людини до Бога також деталізується та розгортається у словах, певних висловах. Людина сама обирає (не йдеться про усталений текст молитви) слова для спілкування зі своїм Богом, вона звертається до Нього в такий спосіб, який характеризує саму людину, її прагнення, думки, мрії, вчинки. Водночас релігійність є неможливою без цього звернення людини до Бога, а також без молитви. Релігійність є зверненням душі до Бога, і як тільки здійснюється таке звернення, можна фіксувати початок молитви. Глибинне розуміння релігії та релігійної свідомості надає можливості підійти до молитви з точки зору Євангелія, яке заповідало людям, перш за все, самотню молитву у «кімнаті із зачиненими дверима» [Мтф. 6, 6].

Філософське осмислення сутності та значення молитви, наприклад, у межах російської релігійної філософії (В.Соловйов, О.Флоренський, С. Трубецькой та ін.), свідчить про те, що найвеличнішими у молитві були самотники, які роками та десятиліттями не бачили людей. Деякі люди, як зазначає В.Соловйов, які не мають індивідуального особистого досвіду, вважають, що молитва – це лише перебирання необхідних слів, але не знають того, що ці важливі слова, які відшукала та зберегла церква, вказують віруючим людям лише правильний і чистий рівень піднесення до Бога людської душі у молитві [цит. за 147,с.9].

Церква виступає лише школою молитви: як і будь-яка школа, вона навчає та готує до життя, але церква не відмінняє і не може відмінити самого життя. Якщо людина навчилася молитися, вона мусить самотійно здійснювати таке своє вміння у житті. Церковні молитви не забороняють людині самотійно, своїми словами, здійснювати звернення до Бога. Церква надає лише взірець, напрямок. При цьому, слід підкреслити, що молитва може здійснюватися без слів. Щодо проблеми внутрішньої мови, внутрішнього звернення, то вона розглядатиметься нижче, у зв'язку із індивідуацією та трансцендуванням.

У релігії, як і в цілому житті людини, досвід, який присвячений певній речі, передуює судженню про неї. Неможливо вирішувати та діяти перед досвідом або поза ним. Неможливо також будувати такі доктрини, що знаходяться поза досвідом. Молитва ж демонструє нам входження у сутність релігійного досвіду. Вона розпочинається із першої миті звернення людини до Бога, із самого виникнення релігійного акта.

Людська психіка характеризується станами «внутрішнього звернення»: можна «розмовляти» із друзями, які знаходяться далеко від нас, із померлими родичами і близькими людьми. Людина, взагалі, має здібності концентруватися на будь-якому змісті свідомості, переживати цей зміст до «забуття про те, що вона сама здійснила це самозабуття» (Г.Гегель). Це може надати людині особливий предметний досвід, відчуття початковості щодо якогось об'єктивного предмета. Не має жодних сумнівів у тому, що таке

почуття може бути помилковим, як це відбувається в ілюзорному світосприйнятті («я бачу те, що не існує») і в галюцинаціях («я бачу те, чого, взагалі, немає»). Релігійно-психологічне осмислення специфіки, структури й механізмів релігійного переживання, релігійного досвіду в «життєвому світі» особистості має теоретичне і практичне значення як в аспекті досягнення самоідентичності щодо Бога, самопізнання і духовності, так і для подальшого розгортання сутності людини. Безперечно, у такому ракурсі сформульованого питання існують і певні проблеми, які висвітлюють протиріччя концептуального характеру і методологічного забезпечення:

- недостатнє осмислення психотерапевтичних і корегуючих можливостей релігії, релігійного досвіду, релігійного переживання та використання їх як засобів психотерапевтичного впливу;
- наявність протиріччя між тими або іншими методиками – з одного боку, і необхідністю забезпечення цілісного впливу на єдину особистість – з іншого;
- наявність протиріччя між засадами релігійного вчення та їх практичним втіленням;
- протиріччя, яке виникає в межах самих релігійних впливів у зв'язку із використанням методик, які вироблені в межах конкретного національно-культурного менталітету щодо носіїв, які є представниками інших націй та народів. Наприклад, американські, німецькі та інші релігійні методики можуть бути ефективними в умовах тих країн, у яких їх створювали, але при «механічному» перенесенні, вони не завжди підтверджують власну ефективність.

Важливим у зв'язку із аналізом психології релігійних переживань, ґрунту релігійного досвіду є розгляд існуючих підходів у медицині. Сучасний підхід є свідченням того, що психотерапія як явище може реалізуватися через різні моделі. Відомий російський психіатр Б. Карвасарський у таких працях, як «Психотерапевтична енциклопедія» [130], «Неврози» [132], «Психотерапія» [131] виділяє декілька базових моделей психотерапії: медичну, психологічну, соціологічну, філософську і релігійну. При цьому, російський психіатр як основу для поділу моделей, обирає цілі, що ставляться. Ймовірно, що для кожної моделі психотерапії існує відповідне визначення.

Інший російський дослідник, академік О.Сніжневський у праці «Керівництво з психотерапії» [200] наполягає на тому, що до психотерапевтичних засобів відносять усі засоби, що позитивно впливають на хворого, в тому числі й засоби релігійної спрямованості. На думку російського психотерапевта В.Рожнова, у психотерапії, яка є комплексним лікуванням за допомогою психічних засобів впливу на психіку хворої людини, а через психіку людини і на увесь організм із метою ліквідації симптомів хвороби, а головне – формування змін у ставленні хворого до самого себе, до свого стану та до навколишнього середовища.

Таке визначення, на нашу думку, стосується не лише медичної моделі психотерапії, але й філософської, релігійної, психологічної моделей,

тому що автор вказує не лише на лікування, але й на можливість формування вміння людини змінювати ставлення до себе й до світу.

Американські дослідники М.Маклуган [261] і М.Хезлем [252] визначають місце та значення лікування словом у психотерапії, у співбесідах із хворим лікар може використовувати будь-які методи та методики: філософські, релігійні, соціологічні тощо.

За визначенням К.Ясперса [254], психотерапія – це назва, яка об'єднує усі ті методи лікування, що впливають як на психіку, так і на тіло людини у тій мірі, як це можливо здійснювати через психіку взагалі. К. Ясперс вважає, що на психіку людини впливають такі фактори: 1) сугестивні впливи; 2) впливи, що розслаблюють психіку; 3) методи практики, тренування та навчання; 4) методи, які викликають зміни у стані особистості [254]. Такі визначення, а також подібні їм у працях Л.Бурлачука [52], Ф. Василюка [55], Л.Виготського [74], Ж.Дандарової [191], Є.Рогова [194], Г. Ушакова [213] та ін. умовно можна віднести до медичної моделі психотерапії.

Що стосується релігійної, філософської, психологічної, соціологічної моделей психотерапії, то їх дефініції зустрічаються рідко. На нашу думку, щодо релігійної моделі психотерапії – це методи і впливи на особистість, що використовуються для зміни її внутрішнього світу, для зміни ставлення до самої себе і до світу у зв'язку з орієнтацією на морального «обмежувача» – Бога.

Щодо права на існування релігійної, філософської, психологічної та соціологічної моделей психотерапії, то саме на цьому наполягає Б. Карвасарський [131], який вважає, що психотерапія розвивалась на ґрунті медичних знань і медичних методів лікування і у цьому зв'язку сформувалася медична модель, яка має своєю кінцевою метою ліквідацію тих або інших дисфункцій організму. Але, у зв'язку із тим, що така ліквідація відбувається завдяки вдосконаленню здібностей людини щодо саморегуляції, правомірним стає існування й інших моделей психотерапії.

За визначенням російського дослідника В.Століна – релігійна, філософська, психологічна, соціологічна тощо немедичні моделі психотерапії можуть бути розкриті за допомогою такої структури: цілеспрямований психологічний вплив, що ґрунтується на природі соціальної взаємодії; наявність таких психологічних процесів або станів, на які й спрямовано ці впливи; наявність психологічних причин, що постали основою симптомів немедичного характеру; наявність самих симптомів немедичного характеру. Саме тому і можна говорити про психотерапевтичні впливи релігії, бо йдеться не про медикаментозні методи лікування, а про психологічні прийоми впливу. У цьому плані важливим також є словосполучення «цілеспрямований психологічний вплив». У межах проблеми формування релігійної свідомості, організатор процесу (священик, проповідник) повинен усвідомлювати, які соматичні, емоційні, інтелектуальні зміни відбуваються з віруючими при цілеспрямованому впливі, яким є механізм впливу на особистість. Будь-яка дія однієї людини на іншу людину, будь-яке враження

впливають на особистість. При цьому, особливу роль відіграє контекст.

У цілеспрямованих впливах конституюючими утвореннями контексту виступають: спеціально організовані ситуації; знання священником або проповідником особливостей впливів; передбачення (планування) результатів таких впливів. Усе це створює усвідомлене й чітке цілепокладання, що є характерним цілеспрямованому психологічному впливу. Метод, що досліджується нами, знаходиться в межах «недирективної терапії», тобто, йдеться про те, що впливи релігійного характеру, певною мірою, передбачають конкретний рівень особистісної свободи і ступінь самовиразу. Безперечно, у цьому випадку, ми не маємо права розглядати діяльність певних нетрадиційних релігій, певних рухів та сект в Україні, які є загрозливими для психіки людини і, навіть, для її життя.

Слід підкреслити, що такі відомі українські дослідники, як Л. Бурлачук, І. Грабська, О. Кочарян у праці «Основи психотерапії» [52] розглядають підґрунтя для самої класифікації методу у психотерапії:

- «мішень» психотерапевтичного впливу: у біоенергетичному аналізі – тіло, у клієнтцентованій терапії – переживання, у когнітивній терапії – неадаптовані думки;

- співвідношення позицій терапевта і хворого у процесі психотерапії, що дозволяє розрізняти директивну і недирективну психотерапію;

- загальна орієнтація психотерапевтичного підходу дозволяє виділити психотерапію, що зорієнтована на проблему і спрямована на людину;

- «канал» входу в проблеми людини (вербальний, тілесний, візуально-образний, полімодальний);

- спрямованість на симптом або патогенез, що дозволяє розрізняти симптоматичну, патогенетичну і особистісно-орієнтовану терапію.

Важливою у контексті аналізу релігійних переживань, релігійного досвіду є структура психотерапевтичного впливу – тіло, переживання, неадаптовані думки. Вважаємо, що подібний цілісний підхід є абсолютно обґрунтованим. Він спрацьовує і в релігійній моделі психотерапії.

Окрім того, російський психіатр Б. Карвасарський [125] виділяє особистісно-орієнтовану, сугестивну психотерапію, а також психотерапію поведінки. На його думку, під впливом релігійних положень, релігійних істин тощо відбуваються зміни в поведінці у зв'язку із новим емоційним досвідом, який людина отримує під час молитви, проповіді, у процесі спілкування з віруючими тощо.

Сама специфіка впливів релігійного характеру поєднана із переживанням певних емоцій, які пов'язані зі змістом того або іншого віровчення, обряду. Багато релігійних творів також пов'язані з формулами проявів емоцій, є зразками поведінки людини. Цього ж стосуються і ритуальний плач, і ритуальний сміх. Сугестія у процесі відправи також закріплює певні норми поведінки, взаємодії з Богом та іншими людьми, закріплює емоції людини.

У першому розділі нашого дослідження підкреслювалося, що відправною точкою для теоретичних положень є теорія структури психіки людини К.-Г. Юнга [246-248]. Отже, К.-Г. Юнг виділяє кілька пластів або рівнів людської психіки: свідомість, особисте несвідоме і колективне несвідоме. Слід визначити і вказати в руслі аналітичної психології найважливіші моменти для обґрунтування можливостей та характеристик релігійної моделі психотерапії:

- роль змісту колективного несвідомого у житті людини;
- індивідуацію, як шлях досягнення самості, цілісності «я»;
- технології індивідуації: створення умов для усвідомлення змістовних характеристик колективного несвідомого;
- позначення та диференціацію двох протилежних тенденцій у психічному розвитку: тенденції до інтеграції (приналежність існуванню у світі колективного несвідомого) і тенденції до диференціації (індивідуації, усвідомленню власної унікальності та цілісності);
- тенденцію до зміни антропоцентричної концепції на «екоцентричну»;
- дослідження факторів розвитку людини підтверджує думку, що неможливо апелювати лише до свідомого досвіду людини, або, навпаки, лише до її несвідомого досвіду. Людина є цілісною системою, а найважливішим фактором розвитку постає освоєння нею власних ресурсів психіки. Головним із таких ресурсів є колективне несвідоме. Лише в тому випадку, коли людина усвідомить його наявність, його зміст, вона буде мати відправну точку для формування власної особистості (при цьому людина розуміється у такому аспекті як унікальна цілісність). Отже, у розвитку особистості, повною мірою, реалізується як несвідомий, так і свідомий досвід. Свідомий досвід – інтегратор двох пластів психіки: свідомого і несвідомого;
- колективне несвідоме найбільш повно відтворюється у міфології, відображає умовні (у філогенезі найбільш ефективні, такі, що надають можливість виживання) норми поведінки і життєдіяльності людини. Засвоєння норм, освоєння та набуття нормативності постає ґрунтом розвитку особистості;
- архетип репрезентує собою «формулу життя», а міфологія є процесом творчої реакції форми.

Слід наголосити на тому, що «формула обряду» має своє психологічне навантаження. Структура так званого «нормативного» обряду завжди є сталою і може мати такі етапи: 1) «надання шанування» теперішньому (стану або явищу); 2) ритуальна ліквідація теперішнього, його переключення на стан «минулого»; 3) «вшанування» (створення ситуації емоційного сприйняття) нового («майбутнє» стає «теперішнім»).

У найзагальнішому вигляді, психологічна формула обряду: старе життя – смерть – нове життя. Його феноменологічна сутність полягає у тому, що відбувається перехід у новий стан існування. У змістовному і композиційному планах обряди побудовані на «звільненні» від умовного «зла» та «набутті» умовного «добра», набутті бажаного. Зрозуміло, що і

«звільнення», і «набуття» здійснюються на символічному рівні, однак, при цьому не слід забувати, що для міфологічного (синкретичного) мислення є характерним ототожнення символічних і реальних дій. До певного віку дитина теж має синкретичне мислення (а його елементи присутні й у мисленні дорослої людини). У конкретному житті це положення можна проілюструвати поширеністю повсякденних «магічних» (символічних) дій, які повинні мати вплив на дійсні стосунки та події. Так, достатньо популярними магічними діями є погляд у дзеркало, якщо людина вийшла з дому і повернулася; спльовування через плече, якщо побачила чорну кішку, яка переходить дорогу тощо. Причини, що стали основою подібних дій, фактично, не усвідомлюються. Будь-який обряд пробуджує в сучасній людині – «людину міфологічну». Тобто, вона залишається сама собою, але одночасно отримує можливість повернутися в минуле, у якому людство і формувало подібні дії; максимально актуалізувати зміст колективного несвідомого.

У міфологічній свідомості можна виокремити два головних мотиви: життя і смерть (зміни). Мотив життя містить у собі такі теми: народження (у тому числі багаторазове), оволодіння, збільшення, перемога, затвердження, наближення.

Мотив смерті: вмирання, втрата, поразка, заперечення, віддалення, приниження (ритуальний сміх, ритуальні сварки тощо). Перехідним моментом є мотив зміни, переходу в інший стан.

В обрядах на символічному (в багатьох випадках, дійсному рівні) зміна бажаної реальності, актуалізація мотиву смерті досягається завдяки змінам через мотив смерті. Іншими словами, будь-яке явище, будь-яка людина при переході у будь-яку нову якість повинні символічно «вмерти», а потім, після ритуальних дій (змін) «народитися» у нове життя. Прикладом таких змін є характеристика однієї зі значущих для українського народу подій – весілля, створення родини. Традиційно, українське весілля мало дві драматургічні лінії: «похорон» і «весілля». За правилом, перша лінія (мотив смерті) втілювалась у першій частині. Психологічний зміст був таким: дівчина повинна «померти» незайманою (теми мотиву смерті у цьому аспекті: вмирання у своїй якості, втрата колишнього соціального статусу, колишніх прав і свобод, у деяких випадках – втрата стабільного кола спілкування, віддалення від батьківської родини) і «народитися» у якості дружини (теми мотиву життя: народження дружини, набуття нового соціального статусу та нового кола спілкування, наближення до нової родини, одержання нових прав і свобод).

При цьому зміна передбачає не лише зміну самого суб'єкта процесу (дівчини, нареченої), але й ставлення оточуючих її людей до самої дівчини. У такий спосіб, зміна, у цьому випадку, міститься в тому, що новий мотив життя виникає для неї без тягаря старих гріхів, вона набуває нового життя «з чистого листа». Зміна, фактично, забезпечується обрядом похорону (поховання) – (наприклад, поховання стрічки з волосся дівчини – це поховання її «краси»), або ритуальним плачем, у тексті якого

перераховуються: ховаємо руки, ноги, волосся тощо. Наприкінці обряду обов'язковим уважався такий текст: «Хто старе згадає – той око втрачає». На нашу думку, психологічним смислом таких дій і таких слів був катарсис (очищення), «провітрювання душі», для того, щоб нова сторінка життя розпочиналася без внутрішніх конфліктів, без колишніх проблем та сварок.

Окрім того, зміна підкріплювалася новим, особливим, весільним одягом, новою зачіскою, навіть, у деяких випадках, новим ім'ям, адже, завжди до ім'я наречених після весілля додавали по-батькові. Усе це створювало умови для нової поведінки самих молодят і нового ставлення до них із боку людей, що їх оточують. Але це – лише один, головний психологічний смисл фрагменту обряду. Власне, він є головним для багатьох обрядів. До них належать обряди зустрічі-проводів пори року (смерті одного часу і народження іншого), вся група обрядів ініціації (посвячення у військо, у спілку тощо). Особливу увагу привертає такий прийом як символічна смерть (як перший крок перед символічним народженням у новій якості), що активно використовується в релігії. Так, у православній традиції при хрещенні людини вважається, що після хрещення (зміна) народжується «духовна людина». При обітниці людина відрікається від мирського, у тому числі від власного імені (смерть) для того, щоб народитися у новій якості – Слуги Бога (життя).

Обряди, магічні дії, магічні висловлювання виникають у процесі історичного руху людства, коли члени певної спільності, спільноти обмінюються думками й почуттями. Спілкування будувалося навколо однієї спільної теми – виживання, захисту від зовнішніх ворогів, спільної праці та продовження роду. Відповідно до цих напрямів створювались форми висловлювання думок і почуттів. Наступні генерації до певного часу лише повторювали ці усталені форми, при цьому кожного разу наповнювали їх новими відтінками нових змістів. Безперечним є те, що досвід взаємодії людей, а також коло проблем, за якими здійснювалася така взаємодія, постійно розширювали власні горизонти. Нові змісти взаємодії людей опинялися у протиріччі з архаїчними формами. У таких випадках, обрядові дії принципово змінювалися, могли зникати, могли формуватися нові.

Але, однією з найактуальніших проблем життєдіяльності людини, спільноти завжди була і буде одна – проблема життя і смерті. При цьому, в контексті життєдіяльності людини і спільноти вона практично є універсальною. Це – і проблема усього життя людини, і проблема переходу її в новий статус («смерть» у старій якості та «народження» у новій). Як підкреслює українська дослідниця Л.Конотоп у праці «Проблема життя та смерті в історії філософії: міфологічні та середньовічні інтерпретації», «проблема цінностей має свій вираз у проблемі смислу. Смисл – це те, що рухає людину в певному напрямі її діяльності. Смисл виробляється на ґрунті тих існуючих цінностей, до яких прилучається людина протягом усього свого життя, «*Map*» (М.Гайдеггер). Ця система цінностей передається від однієї генерації до іншої генерації через мову, яка виступає і як засіб прилучення людини до певного менталітету, і як засіб спілкування з іншими людьми; і

через знак, який виступає теж як носій певного смислу. І мова, і знак – одвічні спільності» [145,с.78].

Слід підкреслити, що про наповнення психологічним, особистісним смислом обрядів, пов'язаних із життям-смертю, можна говорити лише, розпочинаючи з доби Нового часу. До цього у процесі руху людства, очевидно, мало місце повторення уже існуючих настанов, без усвідомлення людиною особистісного смислу того або іншого обряду.

Виявляється, що на ранніх стадіях філогенези, якості людини формувалися через поведінку, тобто фактично, через виконання настанов, що існували у процесі життєдіяльності попередніх генерацій. Наприклад, жінка, яка народила дитину, повинна була бути господинею, проявляти турботу, захищати здоров'я та життя дитини (це безпосередньо пов'язується із продовженням роду). При існуванні можливих індивідуальних розрізень, усі жінки виконували настанови. Щодо формування особистості на цьому етапі розвитку людства важко розмірковувати, оскільки індивідуально-психологічні особливості мінімально впливали на поведінку людини. Практично, поведінка повністю визначалася взаємодією, тими нормами та принципами, на яких і утримувалась подібна взаємодія.

Генерація за генерацією повторювали закріплений соціальний досвід. Таким чином, у філогенезі формуються сталі форми поведінки людини. З іншого боку, у ньому вдосконалювалися і розвивалися способи взаємодії людей, різновиди і форми спілкування, розвивалась сама особистість.

Людина опановувала здатність відрізнити себе від навколишнього середовища, іншими словами, поступово людина усвідомлювала власну неповторність, «незалежність» від світу, навчалася сприймати себе як самостійну сутність. У зв'язку із цим на поведінку людини почали впливати індивідуально-психологічні якості її як особистості. Тобто, якщо на ранніх етапах філогенези поведінка практично не залежала від індивідуальності, то на більш пізніх етапах розвитку сукупність індивідуально-психологічних якостей постала значущим фактором людського поведіння. І тут виникає протиріччя між усталеними настановами, що були вироблені протягом історичного розвитку людства, і якостями особистості.

Справа у тому, що індивідуально-психологічні якості особистості будуть протидіяти формуванню так званої «необхідної» поведінки (або виконання настанов). Чим більш розвиненою є психіка людини, тим більше виникає конфліктних ситуацій.

У такому сенсі є абсолютно справедливим твердження К.-Г.Юнга щодо балансу культурного і природного в психіці людини [244], а також щодо виникнення невротичних станів при домінуванні культурного компоненту. На етапі, коли психіка людини виступає всупереч настановам, виникає релігійно-поетичне ставлення як особлива форма віддзеркалення дійсності, як подвійне відображення. В епічних творах відображається безпосередня подія, її зміст розкривається без оціночних суджень (але, у відповідності з настановами). Щодо ліричного висвітлення події, то остання

передається в інтерпретаціях особистістю і нібито «надсилається» світу як самотійна сутність. Релігійно-ліричний варіант – це, більшою мірою, висвітлення особистісного ставлення до Бога. Окрім того, існує і певне протиріччя. З одного боку, особистісна ідентичність передбачає усвідомлення людиною себе самої як цілісної, безперервної сутності. З іншого боку, «вмирання» і «народження» протягом життя означають дискретність існування особистості у певних формах.

Вочевидь, парадоксальною буде теза про те, що саме усвідомлена «смерть», точніше, череда смертей і нового життя протягом дійсного життєвого шляху людини – і є підґрунтям особистісної ідентичності (безперервності та цілісності). Яким чином можна це довести? Уявимо собі людину, яка має міфологічне мислення, яка не виділяє власну особистість із навколишнього середовища в абсолютному розумінні. Така людина належить цьому світові, живе за його законами. Для такої людини не існує проблема особистісної ідентичності, вона живе у станах «тут і тепер». У певні моменти свого життя, вона бере участь в обрядах (наприклад, обряді ініціації), відновлює (на власний розсуд, але на основі усталених настанов) норму (соціальних стосунків, поведінки тощо). Після цього інші члени спільності, спільноти починають сприймати цю людину в новій якості, а минуле сприйняття поступово втрачається, зникає. При цьому, із розвитком механізмів пам'яті та емоційного фону у філогенезі людина поступово навчається пам'ятати про «минуле».

У чуттєвому досвіді є можливою особиста або колективна перевірка: предмет знаходиться поза нами, матеріально – у просторі й часі. Але неможливо вимагати подібної перевірки: навіть у точних науках, ми входимо у спілкування із предметами таких природничих наук, але не знаємо ці предмети. У цьому випадку, предметність досвіду прояснюється, затверджується у процесі спілкування із самим проблематичним предметом. Певну подібність можна прослідкувати і в інших актах та процесах, коли людина, яка ще не вірить, але здійснює свій релігійний пошук, звертається до Бога. Людина, яка шукає Бога, повинна, перш за все, зібрати, перевірити й очистити власний духовний досвід, тобто виокремити у межах власної душі і власного життя – духовні стани і духовні змісти від недуховних станів та змістів. Лише завдяки такій «селекції», людина може наблизитися до духовного стану, тому що молитва є переживанням, томлінням серця через досконале і водночас спрямованістю до досконалого. Для початку такого звернення не потрібні «свідчення» щодо буття Бога як вищої та абсолютної духовності. Достатньо того, що людина серцем обирає Дух, якому вона присвятила себе у межах власного досвіду.

Лінією, що розподіляє соціокультурні епохи, є ставлення тієї або іншої культури до свідомості, до людської душі. В уяві античних філософів душа є невіддільною від тіла, але не його частиною. Це, у певному сенсі, «похідна» тіла, завершення тілесності, подібно до того як зір не є частиною ока, але без ока він не існує.

Давньогрецький філософ Платон приходить до обґрунтування дуалізму світу: видимого світу явищ і надчуттєвого, потойбічного світу вічних ідей. Для Платона, тіло – це в'язниця для душі. Концепція Платона може бути розділена на дві взаємопов'язані частини: індивідуальну етику і політичну етику. Перша частина і є вченням про інтелектуальне і моральне вдосконалення людини. Вона пов'язана з гармонізацією душі людини. Душа протиставляється тілу саме тому, що тілом людина належить нижчому плотському світові, а душею може стикатися зі справжнім, істинним світом – світом вічних ідей. Головні характеристики людської душі є основою чеснот: розумна – мудрості, вольова – мужності, афектна – помірності. Чесноти, які мають природний характер, – це своєрідні сходинки гармонізації душі людини і сходження у світ вічних ідей. У цьому сходженні – сенс людського буття. Засобом піднесення є зневага до тілесного, влада розуму над пристрастями.

Для християнських богословів – душа не має плоті, вона є вічною і незмінною. Тому в рабстві і невирі – для людини залишається можливість суверенності духу і свобода у виборі вічного спасіння або вічної загибелі. Вислів типу «яка користь людині, якщо вона здобуде цілий світ, а своїй душі не дасть ради?» характеризує принципово новий психоісторичний стан. Зміна у аналізі нового повороту у психічній еволюції людини і в розвитку її інтелекту постала очевидною у творчості французького філософа Р.Декарта. Найголовнішим відкриттям Р.Декарта є не другий закон фізики (збереження кількості руху), не теорія руху галактик і народження небесних тіл, не математичні поняття «змінної величини» та «функцій». Це «просвітлення», яке не вимагало від французького мислителя спеціальних досліджень і математичних розрахунків. Таке «просвітлення» сповнене глибинним змістом, але має свій вираз лише у короткому висловлюванні: «Cogito ergo sum». Ця теза і постала кордоном для доби Нового часу.

Містика, символіка, янголи і чудовиська – величні, але непрозорі архетипи відійшли на другий план у зв'язку із чіткими та прозорими будовами свідомості, яка була насичена світлом впевненого у собі розуму. Творчість постала авторською, натхнення – особистим, думка – індивідуальною.

Водночас виникає питання: чому цей вислів Р.Декарта постав символом його часу, символом цілої доби у філософії та культурі?

Синкретичне/пралогічне мислення було побудоване на ірраціональних афективних асоціаціях, які були закритими для осмислення, закритими для логіки. Синкретичне/пралогічне мислення не проводило кордони між внутрішнім і зовнішнім світами, не розділяло суб'єкт і об'єкт, «я» і «не-я». Мислення не усвідомлювало саме себе. «Думаю...» Р.Декарта – це не просто захоплення розумом. «Думаю...» означає те, що думаю і дію «я», а не Божественна воля, яка розкривається в одкровенні. Окрім того, «я думаю» висвітлює власні здібності у пізнанні. І останнє – «я існую». Головним доказом існування є не Бог, не власне ім'я, а саме власна автономна здібність споглядати та пізнавати. Вперше, в історії людства була

проголошена цінність індивідуального розуму і визначена межа поміж власним «я» як суб'єктом пізнання і світом як об'єктом пізнання. Усвідомлення «механізмів» самого мислення дозволило розподілити психічне і фізичне, суб'єктивне і об'єктивне, дійсне (те, що пізнається) і сакральне (те, що не пізнається), природне і надприродне. Відкриття Р. Декарта надало поштовх розквіту теоретичної науки, створенню і розвитку гуманістичних цінностей, демократичному переустрою соціального життя – усе це було закономірним розвитком нової парадигми мислення.

В такий спосіб, закінчилася доба «панпсихізму». Відбулася диференціація внутрішніх структур психіки, «я» виділилося з єдиного попереднього світу. Така революція у структурі психіки зробила особистість автономною, світ – таким, що пізнається, а мислення – усвідомленим і вільним. Праця щодо самоусвідомлення стає необхідною частиною будь-якого пізнання. Утворюється психологія – особлива наука про психіку як таку, яка посіла власне місце посеред інших наук тогочасного періоду: фізики, хімії, біології. Геніальний математик, філософ, фізик і астроном Р. Декарт сам присвятив багато праць проблемам взаємостосунків душі та тіла, розкриттю природи розуму та його джерел. Це такі його праці, як «Пристрасті душі», «Правила для керівництва розумом», «Метафізичні роздуми», «Про людину» тощо. [95-98]. Р.Декарт чітко провів межу між суб'єктом і об'єктом пізнання і, в такий же спосіб, чітко розділив душу і тіло. Він зазначає, що тіло не має потреби у душі для свого функціонування, а тому є подібним до тих автоматів, тих чудових механічних постатей, що були встановлені на фонтанах у Фонтблго. Безперечно, Р.Декарт знаходився під впливом неостойцизму, зокрема вчення французького мислителя Дю Вера. У трактаті «Пристрасті душі» [96] філософ описує і класифікує різні типи почуттів людини. І тут його метод базується, перш за все, на аналітичному поділі явищ і на його «зведенні» до чистої, абстрагованої сутності. Ідеал Р. Декарта – оволодіння людиною власними пристрастями, внутрішня рівновага, високий рівень моральності. Пристрасті завжди, на його думку, повинні контролюватися розумом, відповідати уявленням про гідність та істину.

Р.Декарт виявив те, як, у який спосіб, тіло може рухатися без душі і обґрунтував рефлексивний механізм (дуга Декарта), у відповідності з яким зовнішній вплив віддзеркалюється у мозку подібно світлу і не має інших причин активності руху, окрім фізичних. У такому плані сфера психічного скорочувалася і концентрувалася. За Р.Декартом, не лише природні явища і об'єкти, але і більшість організмів, зокрема усі тварини, не мають душі.

Безпосередня достовірність свідомості: «*Cogito ergo sum*» – це єдине, у чому проявляється душа як здатність до творчості та свідомості. Такий підхід не залишав місця будь-яким неусвідомленим формам духовного життя. Р.Декарт зазначає: «Не існує більш плідного заняття як пізнання самого себе. Корисність, яка очікується від такого пізнання, стосується не лише галузі запровадження моралі ... але переважно і галузі медицини» [97, с. 547]. Двигуном людини є серце, а енергійність наповнює серце теплом. В іншій праці «Пристрасті душі», Картезії аналізує пристрасті людини і

виділяє шість початкових пристрастей – «здивування, любов, ненависть, бажання, радість і тугу...» [96,с.629].

Перша пристрасть – це здивування. Але здивування не має на меті «ні добра, ні зла, а лише пізнання предмету, що викликає здивування. Здивування, на його думку, є одним із найміцніших стимулів пізнання. Можна побачити у цьому певне етичне навантаження. Як зазначає Р.Декарт, усі пристрасті залежать від духовних сил людини, нею контролюються, вона сама має змогу позбавитися негативних пристрастей. Але для цього необхідне лише одне – пізнати власну душу. Завдяки такому пізнанню людина постає співтворцем Бога: «Я бачу лише одну основу, яка є ґрунтом поваги до себе. Вільне рішення і влада над нашими власними бажаннями викликають дію, що заслуговує схвалення або догани. Вільне рішення... робить нас, певною мірою, подібними Богові» [96,с.671]. Тому самосвідомість особистості постає відповідальною за дійсність і силу розуму, який повинен детально осмислити зовнішній світ, критично зіставити факти і зробити узагальнення, які відповідають істині.

На залишках синкретичного/пралогічного мислення, у такий спосіб, вибудовувалась концепція дуалізму, ґрунтом якої було визнання рівноправності двох субстанцій, що мали різні якості: мислячої субстанції і протяглої субстанції, або субстанції психічної й субстанції фізичної. При цьому зберігався абсолютно релігійний характер загальної картини світу, «образу» світу. Зв'язок Бога і субстанцій у теорії Р.Декарта розумівся як такий, у якому світ розгортався, згідно з усталеними законами, від першого поштовху – акту Божественного творення. А пізнання набувало істинності завдяки осмисленню досвіду на ґрунті «вроджених ідей»: логічних принципів, аксіом, загальних понять – «Бог», «число», «постать» тощо. Положення Р.Декарта відповідали вимогам тогочасного суспільства, відповідали психічним потребам, соціальним інтересам і, завдяки цьому, його теоретичні постулати були увіковічені в історії культури, історії філософії, історії релігії як характерні особливості нової парадигми мислення і отримали назву «картезіанство». Картезіанство – і зараз виступає як втілення прозорості, точності, чіткості, логічності, обґрунтованості. Картезіанська модель світу з її чітким розгалуженням психічного і фізичного, із вірою у неосяжні можливості розуму, – визначила не лише шляхи розвитку філософії та природничих наук, але і світосприйняття людей XVII-XIX ст.

Безперечно, картезіанська парадигма не з'явилася лише завдяки Р.Декарту. По-перше, було необхідно, щоб відбувся поділ на чуттєве і надчуттєве. Протягом усього Середньовіччя накопичувався необхідний психічний потенціал для прориву синкретичної єдності зі світом, для емансипації від абсолютної влади афективних пралогічних законів мислення. Як це не парадоксально, але необхідною умовою і водночас наслідком подолання магічного мислення була релігія як вчення, яке ґрунтується на уявленнях про Єдиного Бога.

Монотеїзм, у порівнянні з язичництвом, передбачає більш високу здатність психіки до автономної регуляції. Тут і доктрина «особистої вини,

особистої відповідальності»; й протиставлення людини її оточенню і, навіть, долі; й покарання в день Страшного суду; й ідея особистого діалогу з Богом; нарешті, вимогливий контроль із боку Церкви над містичним досвідом особистості й спільноти. Усе це призводило до поступового переходу від магії, табу до моральнісної саморегуляції, яка лише історично була пов'язана із сакральними санкціями. Це означало усе більшу емансипацію людини від зовнішніх стимулів, сил природи та долі, усе більшу свободу в побудові своєї поведінки, в такий спосіб – усе більшу індивідуалізацію, диференціацію «я».

Раціоналістичне мислення, по суті, народилося у глибині монотеїзму як теологія, тобто наука про сутність Бога, про Божественне творення і Божественний світ. Теологія претендувала на вічність, перш за усе, в сенсі систематичної рефлексії щодо положень богослов'я, доведення їх та узгодження з логічними законами умовиводів та догматами віри. Найбільш прозоро це можна побачити у структурі проповіді, в якій заключний наказ із послідовністю та закономірністю логічного наслідку виводиться із необмеженої кількості посилок, які і є догматами віри й самі по собі, не вимагають доведення, як того потребують аксіоми математики. З часом, теологія усе більше і більше перетиналась із дослідницьким підходом до проблеми, що, зрештою, і породило схоластику – своєрідну «математичну логіку» релігії, яка містила у собі використання формально-логічних прийомів дослідження надчуттєвих, сакральних проблем. Незалежно від того, наскільки продуктивними і наповненими змістом були такі дослідження корисними для самої релігії, але схоластика постала важливою межею для розвитку рефлексії та раціоналістичного мислення. Вона набула характеристик психологічного тренінгу в науковому, формально-логічному аналізі проблем.

Набагато раніше Р.Декарта, схоласт-францисканець В.Оккам провів першу межу між дійсністю й імагінацією та сформулював наступне правило: «Не примножуй сутності без необхідності», – згідно з яким, учений не лише не повинен створювати нові категорії, якщо вони не мають поза собою у наявності конкретних феноменів, але повинен «відсікати», ліквідовувати у науці такі поняття, які неможливо привести до досвіду або до інтуїтивного знання. Такий принцип, який відомий під назвою «Бритва Оккама» і дотепер спрацьовує при обговоренні планів та результатів наукових досліджень.

Важливим є також те, що раціоналістична парадигма мислення не залишилась такою, якою вона була у творчості Р.Декарта. Англійський філософ Дж.Локк у праці «Досвід про людський розум» [157] заперечував існування «вроджених ідей» і наполягав на тому, що будь-яке людське знання своїм походженням має досвід, народжується у досвіді. Так виник сенсуалізм, який обґрунтовував положення, згідно з яким чуттєвий досвід є головним джерелом пізнання. Але й ті, хто вірив, і ті, хто не вірив у апіорні ідеї розуму, головною силою розвитку якого, як зазначав К.Гельвецій, були «свідомість і пристрасті людини», вірили у можливість пізнання світу і, навіть, у можливість нової суспільної угоди, тобто – суто раціонального

переустрою суспільства.

Для П.Гольбаха, Г.Ляйбніца, Б.Спінози, Г.Гегеля – для усіх них єдиною психічною реальністю був розум, свідомість. Тому і без особливих протиріч формувалося загальне уявлення про субстанціональність, про детермінацію процесів душевного життя людини, що постало підґрунтям наукового дослідження психіки, точніше свідомості людини, оскільки усі інші форми психічного елімінувалися. Мислителі минулого почали досліджувати душевне життя, по суті, як зовнішню реальність, використовуючи при цьому всі принципи наукового пізнання. У зв'язку із цим, учені окреслили елементи свідомості та закони їх взаємозв'язку. Елементи – це відчуття, образи пам'яті, що розрізняються та відчуються. Більш складні утворення – уявлення, думки – виникають на ґрунті поєднання простих елементів, згідно особливого принципу, який Дж.Локк назвав «асоціація» і поклав фундамент для асоціативної психології.

Асоціації – це закріплення у свідомості зв'язку вражень у тій послідовності, в якій зовнішні подразники впливали на людину. Накопичення відчуттів і вражень утворює стійкий взаємозв'язок на основі порядку послідовності (зима – весна), частотності сумісної зустрічі (стіл – стілець) або подібності (яблуко – груша). Виникнення одного із вражень робить «живим» рух пригадувань за цілим ланцюгом асоціацій. Такий підхід і висвітлює головний закон асоціативного мислення. Поєднання уявлень, тобто слідів пам'яті, утворює думки. Думка переходить від однієї речі до іншої, від одного предмету до іншого, рухається за законом асоціативних зв'язків у залежності від того як, за твердженням Б.Спінози, «звичка впорядковувала образи речей у тілі» [203,с.424].

Дж.Локк дуже обережно ставився до головного пояснення принципу асоціативного мислення, при цьому наголошував на тому, що у такий спосіб можуть виникати невірні поєднання речей, «певний вид божевілля»: «Ідеї, самі по собі зовсім неспоріднені, у розумі деяких людей поєднуються у такий спосіб, що їх важко розділити. Вони завжди супроводжують одна одну, і, як тільки одна така ідея надходить до розуму, як одразу з'являється ідея, що поєднана з нею; а якщо в такий спосіб об'єднано більше двох ідей, то разом виявляється завжди неподільне скупчення» [157,с. 395-396]. Наступні представники асоціативної психології звернули увагу на прояснення механізмів свідомості, досліджували відчуття, зміни умов і часу сприйняття, визначали закономірності комбінаторики розуму. Звичайне самоспоглядання постало ґрунтом для розвитку методу аналітичної інтроспекції, що означає безпосереднє спостереження станів свідомості саме суб'єктом, який знаходиться у стані переживання, але спостереження це відбувається при особливій психологічній установці й у ситуації експерименту, яка фіксується спеціальним обладнанням: метрономами, тахіскопами тощо.

Окрім того, слід наголосити на тому, що раціоналізм після Р. Декарта став культурно-нормативною формою мислення, яка визначила розвиток цивілізації у подальшому. Трансформувалися практично усі головні

операції мислення. Виникли нові здібності як наслідок диференціації психіки і розгортання автономії індивідуальності. Якщо прослідкувати динаміку розвитку головних принципів мислення у зв'язку із формуванням релігійної свідомості, то можна виділити два різновиди принципів мислення: синкретичного/пралогічного і раціонального.

До принципів синкретичного/пралогічного мислення слід віднести наступні: синкретичне злиття суб'єктивного і об'єктивного; мислення в міфемах; центрування мислення (нездатність побачити себе відсторонено); відчуття постійної мінливості світу (за бажанням богів, через магічні дії); вільне сприйняття імпульсів мислення, які не контролюються свідомістю («двокамерність» мислення, інтуїція); партиципація якостей об'єктів у плані симпатичної і контагіозної магії; трансдукція (перехід від детального до детального, поза загальним); передпричинність (змішування мотивів і причини); єдність афективності й інтелекту, пріоритет емоційного ставлення перед об'єктивними зв'язками об'єктів; злиття індивідуальної і колективної свідомості, «підключення» до колективного несвідомого.

Щодо принципів раціонального мислення, то, на нашу думку, до них належать такі: розподіл об'єкту і суб'єкту пізнання, дійсності та її суб'єктивного образу; мислення у поняттях; децентрація мислення (варіативність позиції); інтроспекція (розвиток здібностей до самоспоглядання); відчуття незмінності світового порядку (після Божественного творення); внутрішній контроль над процесами умовиводів; асоціативність ідей за подібністю і суміжністю; дедукція; казуальність; розподіл афекту й інтелекту, формування критичного мислення як універсальної форми контролю над емоційністю та вірою; диференціація «я» й індивідуальної свідомості щодо колективного «ми» і «колективного несвідомого».

Принципово важливим є те, що раціональне мислення було результатом природного поступового розвитку психіки і, фактично, ґрунтувалося на таких же потенціях у глибинних механізмах, як і магічне мислення. Принцип подібності/суміжності, який був основою магічних законів партиципації, іманентних зовнішньому світу, тепер усвідомлюється як асоціативний принцип організації суб'єктивного досвіду і внутрішніх образів. Перед тим, у синкретичній, пралогічній, міфологічній свідомості світ утримувався на співпричетності, а, з точки зору раціонального мислення, постав не менш міцним, але таким, що утримується на всезагальній причинності і детермінізмі природних законів. Безпосередня достовірність почуттів була замінена безпосередньою достовірністю розуму. Абсолютність Бога виступила як абсолютність істини. Головні категорії свідомості опинилися на іншому рівні розвитку і, у цьому аспекті, слід розкрити наслідування у розвитку категорій мислення. Мислення у міфологічній свідомості відбувається на рівні партиципації якостей предметів – симпатична і контагіозна магія; у раціональній свідомості – асоціація суб'єктивних ідей за подібністю і суміжністю.

Щодо порядку мислення, то у магічній свідомості – це злиття, співпричетність як ґрунт взаємопов’язаності, у раціональній свідомості – казуальність (об’єктивна причинність) як ґрунт загального зв’язку. Випадковість у магічній свідомості – відсутня (на першому місці – артіфіціалізм); у раціональній свідомості – відсутність випадковості (на першому місці – закономірність).

Абсолют у міфологічній свідомості виступає на рівні Бога (панпсихізм, панентеїзм), а у раціональній свідомості – як абсолютна істина. У такий спосіб, лише після переживання тотальної магічної співпричетності, людина виявилася здатною до сприйняття безумовності логіки; здатною до підкорення необхідному причинному зв’язку; до сприйняття краси, гармонії і всезагальності істини. Міфологічне мислення – перша і необхідна фаза розвитку інтелекту – містило в собі усі глибинні механізми, що є іманентними психіці. Ці механізми почали розгортатися у нових структурах психіки та здібностях людини. Саме завдяки подібній інваріантності, цілісності не лише міфологічне мислення, але й усі подальші форми мислення утворюють завершені й самодостатні парадигми, які здатні забезпечити дійсну адаптацію людини на відповідному рівні. На своєму історичному етапі картезіанська парадигма мислення, по суті, визначила характер руху суспільства, людства, його етичної, естетичної, релігійної діяльності і, навіть, основних технологій.

Рационалізм – постав універсальним ученням, яке пояснювало світ і людину у трьох аспектах. Онтологічний раціоналізм маніфестував розум, закономірність буття, чітку детермінацію світу. Гносеологічний раціоналізм обґрунтував здатність розуму людини оволодівати істиною, пізнавати світ у цілому. Етичний раціоналізм стверджував, що розум – основа блага і тому просвітництво змінює людину і спільноту. Релігійний раціоналізм довів благість світу, можливості людини, її співпричетність із Богом.

Онтологічна картина цієї доби привертає увагу завдяки своїй логічній прозорості, математичній точності, перспективності фундаментальних здобутків Р.Декарта, Г.Ляйбніца, М.Ломоносова. Теорія пізнання у цей період репрезентована постатями І.Канта із його вченням про антиномії та Г.Гегеля із його обґрунтуванням діалектичного методу. Етика відшукала свій вищий рівень в ідеї «суспільної згоди», яка детально аналізувалася у працях Т.Гоббса, Дж.Локка, Ж.-Ж.Руссо, Д.Дідро. Релігія органічно увійшла в період Реформації, яку обґрунтували Ж.Кальвін і М.Лютер, а теоретично передбачив Є.Роттердамський. Вищезазначений період – це посилення морально-релігійної проблематики, яке було пов’язане, по-перше, із тими формами релігійних рухів, у яких відбувалась суспільна боротьба, а по-друге, з активізацією впливів релігійних ідей (різних течій: як католицької, так і кальвіністської церкви).

Мотиви Святого Письма, переклади і обробки псалмів, проповіді, біблійна стилістика, безпосереднє звертання до майже забутих традицій літератури раннього християнства активізуються саме у цей період – період

Просвітництва. Виникає питання як психіка людини сприймала звернення, проповіді, якщо, згідно з однією із галузей психології «колективне переживання» – це вибух у свідомості нового цілісного образу, а згідно з уявленнями іншої – момент переходу несвідомого через межу усвідомлення? Паралельно із цим питанням виникає і питання щодо проповіді: яким чином у просторі одного тексту поєднуються аналітичний підхід до актуальних проблем і архаїчні паттерни мислення, спілкування й поведінки?

Попередню відповідь може надати структура релігійної проповіді як жанру, у якому формуються одночасно дві ідеї: центральна – ідея опертя, тобто, така, що викладає норми ставлення до світу, які встановлені Богом; і супутня, робоча, тобто така, яка рекомендує оптимальний спосіб дієвості у дійсних обставинах мирського життя. Фундаментальна роль центральної ідеї є очевидною. Це – абсолютна точка самооцінки та універсальний критерій істини.

Але звідки з'являються така абсолютність і такий універсалізм? Їх основою може бути лише віровчення, яке після осмислення і впорядкування містичної практики спільноти, набуло самостійності й постало сутнісною частиною ментальності того або іншого народу. Як установив Дж.Фрезер у праці «Фольклор у Старому Завіті» [221], символи і ритуали, навіть очищених із точки зору теології, релігій мають на собі відбиток початкових фольклорних образів і магічних обрядів, тобто зберігають безпосередній контакт із «колективним несвідомим», якщо, навіть, такий контакт – це контакт протидії. Виявляється, що ідея опертя ліквідує межу між індивідуальною свідомістю і «колективним несвідомим», при цьому супутня, робоча ідея безпосередньо торкається невимовлених архетипів психіки. Це – імпульс психічної діяльності особливого роду, в якій уже не знаходяться у злитті, але перебувають у жорсткому взаємозв'язку, логіка і пристрасть, думка і воля. Психічна діяльність об'єктивно проявляється як феномен впевненої поведінки.

У релігійній впевненості важливим компонентом виступає поведінка людини – «віра без справи є мертвою» [Іак.2.14 – 20]. Віра є мертвою без знання, будь-яка релігійна віра, перш за все, передбачає існування знання про Бога. І якщо знання надане, людина не може відійти від усвідомленого вибору, від особистої відповідальності за свій вибір: «Якби Я не прийшов і не говорив, тоді не мали би гріху; а тепер не мають прощення у гріху своєму» [Іоан. 15. 22]. Слід говорити про існування моделі такого тексту, який запевнює людину в чомусь.

Релігійна проповідь теж має особливості свого функціонування. Справа у тому, що психологічний механізм впевненої поведінки є достатньо динамічним. Механізм такої поведінки може містити у собі не лише релігійні догмати, але й аксіоми науки, і магічні обряди. У цьому аспекті світоглядне знання і виявляється міцним, тому що є фіксацією «колективного несвідомого» на тому рівні й у тих формах, що є доступними людині конкретного часу, певної історичної доби. Конкретна доктрина спрацьовує як центральна ідея, якщо вона спирається на певний авторитет і відкриває

перспективу особистого спасіння, надає шанси для порятунку кожній людині і усьому людству. Такий процес відбувається доти, доки саме вчення, значущою частиною якого і є ця конкретна доктрина, сприймається людиною як істина. Не випадковим, у цьому зв'язку і є поширення езотерики або певних квазірелігій. Відомий афоризм Вольтера, який пізніше активно використовував у своїй творчості видатний російський письменник Ф. Достоєвський: «Якщо Бог не існував би, то Його слід було би вигадати» – є характерним як такий, але він набуває певного звучання у зіставленні з деякими висловлюваннями кінця ХХ ст. Таким є, наприклад, вислів російського письменника А. Аграновського, який характеризує духовну кризу в суспільстві: «Ідеологія – окремо, а люди – окремо» [7, с. 235-251].

Сила центральної ідеї релігійної проповіді не у ній самій, а у такій логічній процедурі, завдяки якій вона співвідноситься із конкретними життєвими обставинами. У тексті, який повинен у чомусь запевнити людину, мусить бути і супутня ідея, яка рекомендує конкретний і практичний засіб досягнення мети. Супутня ідея мусить бути доведена, тобто, усвідомлена з точки зору логіки: у чіткій послідовності аргументованих суджень і повній прозорості висновків. Ідеться не стільки про пошук невідомої істини, скільки про пояснення незрозумілого, поєднання дійсності зі вченням, обґрунтування поведінки і, зрештою, підтвердження істинності самої центральної ідеї. Чим більш слабкою є центральна ідея, тим більше необхідно логічно, наочно довести супутню ідею. Поступовий розвиток раціональної парадигми мислення призвів до того, що найголовнішим у тексті проповіді постає детальний аналіз дійсних обставин того або іншого випадку, тієї або іншої події.

Сьогодення демонструє нам актуальність не лише релігійної проповіді, але і релігійної притчі у процесі формування релігійної свідомості. Дійсно, зміст ідеологій швидко застаріває і час від часу зовсім зникає, але прийоми переконання лише модифікуються. У стародавніх релігійних притчах такий прийом розгорнуто у чистому вигляді. У притчі завжди дві частини: перша – це яскравий виклад певної життєвої ситуації, друга – жорстокий висновок, який виступає на рівні повчання, наказу, настанови. Але зв'язку у вигляді розгорнутого доведення не має.

Життєва ситуація, яку виклали яскраво, є самоочевидною, але водночас – гранично значущою. Кожна людина може сприйняти її по-своєму. Одночасно і об'єктивне значення такої життєвої ситуації є мінливим, залежить від загального контексту подій. Висновок, повчання, наказ, настанова є завжди авторитетними, але мають лише одне буквальне значення. Висновок ніби «знімає» усі інші відтінки значення, переводить можливості вибору до санкціонованого паттерну. Але саме завдяки багаторівневості і, навіть, невизначеності життєвої ситуації, судження, яке виводиться з неї, нібито висвітлюється зворотнім боком очевидності та починає сприйматися як афоризм, що є авторитетним для будь-яких життєвих колізій. Усе тримається на самоочевидності й авторитетності.

Механізм логіки «мислення в притчі» доводить свою конструктивність і життєздатність в інтелектуальній практиці усього людства. Цей механізм існує у творчості Езопа, Лафонтена, Крилова, є фактичною основою для бестселеру Р.Баха «Чайка за ім'ям Джонатан Лівінгстон» [22], він породив параболічні композиції інтелектуальної прози і драматургії у другій половині ХХ ст. Власні форми, безперечно, має й релігійна комунікація. По-перше, для релігійної проповіді є важливим формулювання конкретної життєвої проблемної ситуації – це введення у проблему. Наступний рівень релігійної проповіді – це зіставлення двох або більше точок зору на запропоновану проблему, зіткнення «тези» і «антитези», за суттю, це і є постановкою проблеми. Далі відбувається протиставлення «тези» і «антитези», доводиться істинність «тези» і неправильність «антитези», тобто, йдеться про аргументацію.

Похідною від зіставлення «тези» і «антитези», своєрідною «синтезою» (еквівалент «кульмінації») є рекомендація. Останнім рівнем постає образний орієнтир, що дає можливість гранично широкому тлумаченню супутньої ідеї та використанню її для осмислення й оцінки інших аналогічних проблемних ситуацій, які виникають у конкретному суспільному житті (еквівалент розв'язки).

У типологічних характеристиках тексту, який має характер запевнення, можна виділити: по-перше, соціально-комунікативні функції; по-друге, базові психічні процеси; по-третє, засоби висвітлення матеріалу.

До соціально-комунікативних функцій слід віднести наступні: конкретизація моральної перспективи соціуму; формування ідеалів народу; поєднання актуальних фактів і «вічних» цінностей із метою практичної орієнтації.

До базових психічних процесів, на нашу думку, належать: прагнення до адекватності свідомості як до абсолютної істини; асоціативні зв'язки між суб'єктивними ідеями за подібністю і суміжністю; довіра до висновків; упевненість як у свідомих та неусвідомлених паттернах поведінки; раціоналізація почуттів страху, провини, надії тощо; переосмислення табу.

До засобів висвітлення слід віднести: інтерпретацію фактів як «інобуття» релігії; виявлення символів як практичних орієнтирів; посилення на релігійні догмати і норми моралі як на аксіоми, що не потребують доведення (центральна ідея); активізацію паттернів практичної поведінки (супутня ідея); сюжет проповіді як поєднання живої картини дійсності і архетипічного образу; ритуальну багатозначність оповідань.

У процесі аналізу релігійної свідомості слід звернути увагу на виникнення смисложиттєвих питань. У цьому зв'язку, на нашу думку, варто звернутися до «логотерапії» австрійського психіатра, психолога і психотерапевта В.Франкла. «Логотерапія» – це метод В.Франкла, назва якого походить від двох слів грецької мови – «logos» – слово, думка, розум і «therapeia» – турбота, лікування. І, якщо З.Фройд, як зазначалося у першому розділі дисертаційної роботи, аналізував «психопатологію повсякденного життя», то В.Франкл прагнув оздоровити людей завдяки високому смислу їх

життя. Австрійський психіатр та психолог розкрив, що смисл для кожної людини є унікальним, тому що здійснити його може саме ця людина і лише тоді, коли вона почне розуміти те, що могло б задовольнити її власну потребу в смислі [215].

В.Франкл також показав, що класичний психоаналіз із його інтерпретацією невроту як наслідку конфлікту в минулому людини призводить лише до екзистенціального відчаю. Саме по собі незадоволення обставинами та ситуаціями життя не може розглядатися як неврот, а лише як заклик до активності, свого роду «джерела» психічного здоров'я, тому що людина потребує не стільки душевної рівноваги, скільки боротьби за мету, яка була би гідною її. Відсутність подібної мети викликає стан «екзистенціального вакууму», переживання порожнечі та відсутності смислу власного життя.

Смисл життя виявляється, за В.Франклом, у процесі переживання ціннісних стосунків або через страждання. Страждання, за його твердженням, не лише не позбавляє життя смислу, але, навпаки, сприяє його усвідомленню, тому що в максимально жорстких умовах актуалізуються вищі цінності людини. У такий спосіб, ідеться про одну із досконалих концепцій сутності людини – концепцію В.Франкла і формується знакове, навіть у формі висновку для ХХ ст., уявлення про її душу.

Для означення найважливішого моменту людського існування В. Франкл відшукав слово, у якому поєднуються попередні означення у філософії, релігії, містиці, яке саме означає вихід поза межі досвіду, вихід на інші рівні буття. Трансценденція і походить від латинського слова «transcendo», що означає – «вихід поза межі».

Термін «трансценденція» використовувався ще у середньовічній схоластиці, як і поняття «істина», «добро», «краса», «сущє», тощо. Їх називали «трансцендентальними», тому що вбачали у цих поняттях неузгодженість із повсякденним досвідом. І.Кант використовував поняття «трансцендентний» для визначення тих предметів, що були поза межовими щодо світу явищ і недоступними для раціонального осмислення: «Бог», «безсмертя», «річ-у-собі», – при цьому німецький філософ спирався на принцип трансцендентальної аперцепції, який означав виникнення а priori єдності самосвідомості та розробив теорію трансцендентальної логіки і трансцендентальної естетики.

Сьогодні, в англійському словнику («Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English») слово «transcendental» означає те, що не базується на досвіді або конкретній причині; те, що знаходиться поза людським знанням; те, що неможливо досягнути завдяки практичному досвіду, а слово «transcend» – виходити або бути поза межею людського досвіду, реальних причин, віри, можливостей для описування тощо. [253].

Для В.Франкла недостатнім було лише обґрунтування того, що існування людини саме по собі є трансцендентальним. Він прагнув підкреслити, що людина є вільною здійснювати перехід у той або інший бік і це є можливим для неї. В цілому, для В.Франкла, людина є с

амотрансцендуючою істотою [215]. Відкриття В.Франкла у галузі психології було в теоретичному плані передбачено К.Ясперсом у 1931 р. Тоді, багато європейських учених прагнули зробити висновки щодо Першої світової війни. Деякі з них відчували себе на руїнах цивілізації. Жодна зі сталих парадигм мислення не забезпечувала норм поведінки людини у тогочасному світі. Праця О.Шпенглера «Закат Європи» [254] передвікала загибель культури і наступ «нового варварства». К.Ясперс був більш реалістичним в аналізі й більш жорстким у прогнозуванні, ніж О.Шпенглер.

Дослідження К.Ясперсом стану масової свідомості надало можливість говорити про неминучість тоталітаризму. Але німецький мислитель зберігав філософський оптимізм. Він усвідомив, що тоталітаризм зустрів серйозну перешкоду власному існуванню у самому феномені особистості, тому що людина, як ми підкреслювали у цьому розділі, в аналізі становлення релігійної свідомості та початків молитви, прагне духовного, досконалого. Такими є доля, покликання людини, її самобутня самість або екзистенція, дещо таке, яке визначає глибинні переживання внутрішнього «я» власної відкритості світу буття. У цьому людина – така, якою вона є, на відміну від того, що вона сама думає про себе і того, що думають про неї інші люди. Це – істинне буття, у якому людина, як зазначає К.Ясперс, «трансцендує від себе як емпіричної індивідуальності до себе як самобутньої самості» [254,с.40]. Екзистенція як існування є кінцевою. Але усвідомлення людиною власної смертності й недосконалості змушує її бажати чогось вічного, якогось понадчасового значення. Саме тому відчуття конечності стає джерелом справжньої духовності у критичні моменти людського життя, а «граничні» ситуації, коли людина опиняється перед трагічним вибором, виступають як час істинного буття, коли трансцендування до самобутньої самості постає органічним і обґрунтованим.

Здатність людини жити і любити з постійним усвідомленням минучості того, що любиш, чим живеш, надає особливої чистоти її переживанням та вчинкам. Звідси і впевненість К.Ясперса в екзистенційній спрямованості особистості до самопожертви та самообмеження. Звідси і його надія на такий опір історичним обставинам, який може здійснити лише людина, обставинам, що знаходяться у протиріччі з початковою духовністю людини, її прагненням до вічних, безумовних цінностей.

Творчість К.Ясперса, М.Гайдеггера, М.Бубера, М.Бердяєва, Л. Шестова стала фундаментом для філософії екзистенціалізму, для розробки ґрунтовних положень щодо внутрішнього світу людини, її духовності. Центральним пунктом нової парадигми стало уявлення, що в людини існує нагальна потреба у вічному та безумовному, а світ як такий, світ речей і предметів не може задовольнити такої потреби. Безумовність є лише у людині. Відомий філософ Л.Шестов обґрунтовував безумовність людини у вічності, у нескінченності часу та простору, коли наша свідомо жива істота зазнає колосальних змін і постає зовсім не такою, якою була в умовах земного обмеженого буття... Що здавалось найбільш важливим – стає другорядним або втрачає всіляке значення. Водночас Л.Шестов геніально

передбачив і стан сучасної людини, самотність її душі, того, що у драмі майбутнього обставини будуть зовсім іншими, ніж у сучасній. Перш за усе, на його думку, буде ліквідована уся складність перипетії. У героя є минуле – пригадування, але немає сучасного: не дружини, не нареченої, не друзів, не справи. Він на самоті розмовляє лише із самим собою або зі слухачем, якого уявляє. Мешкає подалі від людей. Тому сцена буде зображувати безлюдний острів, або кімнату у великому багатолюдному місті, у якому серед мільйонів обивателів можна жити у такий же спосіб, як і на безлюдному острові. Л. Шестов робить висновок: слід рухатися вперед до самотності, до абсолютної самотності.

Ідея самотності, «невимовного існування» є характерною для творчості Ж.-П.Сартра, С.де Бовуар, С.Беккета. Для С.Беккета у таких його п'єсах, як «В очікуванні на Году», «Кінцівки», «Стільці», «Лиса співачка», «Жертва обов'язку», людина не має жодних бажань щодо спілкування з «іншими» (Ж.-П.Сартр), вона не може порозумітися сама із собою чи, навіть, знаходиться у конфронтації із власним минулим.

Такий стан людини в сучасному світі змушує її трансцендувати поза межі власної конечності. Екзистенція, в такий спосіб, характеризується водночас і як конечність, і як прагнення вийти поза власні межі, а людина упродовж усього свого життя перебуває в передчутті подвійної загрози. За термінологією М.Гайдеггера, це – по перше, «життєвий страх», тобто загроза втратити життя або життєві блага. По-друге, «онтологічний страх», тобто страх не відшукати у цьому великому світі власне покликання, не здійснити його. Можна зробити наступний висновок: людина відчуває два безумовних покликання: до життя і смислу. На відміну від людини, світ і, навіть, людська історія позбавлені будь-якого поклику до смислу або цілепокладання. Світ – це «універсальне не те» (Ж.-П.Сартр) або «ніщо» (М.Гайдеггер).

Німецький мислитель М.Гайдеггер зазначає у праці «Вступ до метафізики» [233], що єдиною важливою основою людського буття є входження до слова, до мови: «Людське буття є таким, ... що розкриває історію сутності, логосом, збиранням і розумінням буття сущого...одночасно із проривом до буття відбувається входження у слова, у мову. Разом із питанням про сутність мови завжди виходить на поверхню і питання про походження мови. Відповідь шукають обхідними шляхами. Першою, вирішальною відповіддю на питання про походження мови залишається...: походження це – і зараз таємниця; і не тому, що люди дотепер були недостатньо хитрими, але тому, що усі хитрощі й уся проникливість укорінилися, доки не стали всезагальними. Смисл цього є таким: мова могла виникнути лише із понадвладного і незатишного прориву (Aufbruch) людини до буття. У цьому прориві мова як словостановлення буття була – поезією. Мова є прапоезією, у якій народ творить буття» [233,с.245]. Людина «позначає» світ, речі, що знаходяться у ньому, словом, мовою. Таке «означення» можна порівняти із процесом творення світу у Святому Письмі. У розповіді про шість днів творення висвітлено творчий акт Бога завдяки слову, у послідовності замкнених циклів, які є одночасними в їх онтологічній

суперпозиції. Виклади в усній та письмовій формі повинні послідовно розкривати те, що надано одночасно. Можливо, що існують такий письмовий і усний виклади, які можуть передавати одночасний творчий акт. Точніше буде сказати, що вони і є самим творчим актом.

У такий спосіб, суще створюється не лише голосом Бога, який викликає його із небуття, називає ім'ям, але й таким «знаряддям» як «погляд». Для того, щоб відбулося творення, між «голосом» і «поглядом» мусить існувати трансцендентний кордон і тоді творення постане трансцензусом через цей кордон. Послідовний опис миттєвого трансцензусу між двома рівноабсолютними творчими циклами є у третьому, четвертому і п'ятому віршах першої глави книги «Буття»: «І сказав Бог: да буде світло. І постало світло. І побачив Бог світло... і відділив Бог світло від пітьми».

Отже, творення виступає актом збігу голосу і бачення. З одного боку, світло є сотвореним («тварним») завдяки слову. З іншого – одночасно є несотвореним для бачення. Творення виступає як подарунок буття. Слід погодитися із українською дослідницею Л.Конотоп, яка підкреслює, що «зміст онтології творення полягає не в отриманні знання про світ шляхом аналітико-дискурсивного розподілу світу, а у формі трансцендентальної закладеності актуалізації образів, які створюють цілісне бачення речей і явищ дійсності. Досягнення цієї цілісності відбувається у результаті інформації про світ, яка іде від знання Сущого, Єдиного, Бога до виявлення його в образах, які сприймаються у відповідності образу Слова, як знаходження подібності. Слово (Логос) – це посередник між Богом і Світом, його внутрішня властивість, це розум та ідея світу. Християнство вперше використовує Слово як головну форму вирішення протиріччя між тим, що позначається і тим, що позначено, тому воно і є формою пізнавальної діяльності, яка визначає стиль мислення і форму викладу змісту в структурі певної культури» [145,с.95].

Людина і космос своїм походженням мають природу і, разом із тим, сотворені з небуття. Окрім того, буття сприймається в особистісному плані, особистість затверджується як буття, тобто як абсолютна і самоцінна, яка має власного «обмежувача» – Бога.

Необхідність людства в подібних «обмежувачах» обстоює сучасний французький філософ, директор Центру міждисциплінарних досліджень Школи вищих досліджень у соціальних науках Е.Морен у праці «Втрачена парадигма: природа людини». Він наголошує на тому, що «міф, ритуал, магія і релігія здійснюють компроміс не лише із зовнішнім середовищем, але і з ноологічними силами, тобто внутрішній компроміс, що знаходиться усередині людського духу з його власними фантазіями, безладдям, із його *ubris* та його протиріччями, із його власною природою, що надається кризам. Із появою *homo sapiens* культура концентрує у собі та інституціоналізує міфологію, магію, ритуал, релігію. Звідси, культура бере на себе антропологічний компроміс неврозу, звільнює індивідів... від заплутаного і неспокійного пошуку компромісу, пропонує їм адаптивні схеми впевненості, безпеки та очищення» [174,с.140].

Психіка людини, її стан у світі вимагали та вимагають захищеності і від самого світу, і від тих обставин, що існують у ньому. У зв'язку із цим, Е. Морен зазначає: «Магія, ритуал, міф – суть фундаментальної невротичної відповіді на невизначеність, яка породжується неспокоєм, на безладдя, що пов'язане із кризами, на ноологічні ексцеси з боку паразитів, які породжені зверхскладністю; усе це – фундаментальні складові археокультури (arkhe-culture) sapiens'a. Всіляка колонізація людського життя міфом, магією, релігією є свідченням широти охоплення і глибини кризового характеру homo sapiens, одночасно і широти охоплення і глибини невротичного рішення проблеми, без якого людство, можливо, не змогло би вижити. Усе ще вірною є формула Т.Еліота: «Human kind cannot bear very much reality» (людський рід не здатен витримати занадто велику дозу реальності)» [174, с. 140-141].

Відсутність смислу або велика кількість недуховних, неістинних смислів у зовнішньому світі, робить прагнення людини до смислу, її спрямованість до трансцендування ще більш виразним. Така перевага духовності визначає абсолютну свободу людини безвідносно до зовнішніх подій та обставин (Ж.-П.Сартр). У кожен момент свого життя людина здійснює вибір, усвідомлює вона це чи ні, при цьому вибір ґрунтується на екзистенції самої людини, вибір – заради самоздійснення [199]. Філософія екзистенціалізму була спробою вирішення граничної світоглядної колізії: як вижити і не втратити свого внутрішнього світу в цьому неантропоморфному і недуховному світі, коли уже не існує можливості спиратися на попередні парадигми. Окрім того, екзистенціалізм був своєрідною відповіддю на концепції гедонізму й ірраціоналізму психоаналітичного напрямку.

Якщо для ірраціонального сприйняття людина – це біологічна істота, яка не має моральності, її духовність – це штучна мімікрія, певний маневр під тиском реальності, а поведінка людини повністю детермінована інстинктами та обставинами, то для екзистенціальної філософії людина – це істота з іманентною духовністю і потребою у трансцендуванні, а її поведінка є абсолютно вільною, необумовленою нічим, окрім прагнення до самоздійснення та реалізації власного смислу. Отже, виявляється, що свідомість людини здійснює пошуки смислу не тому, що світ є побудованим розумно, а тому, що в інший спосіб, неможливо жити і виживати. Гуманізм є відродженням апології розуму і справедливості, що походять від сутності самої людини. Але це – не повторення принципів італійського Відродження, у тогочасному світі Божественне творіння було найкращим і справедливим, а людина була вінцем світоустрою. У сучасному світі вмістилищем цінностей уже не є створений Богом світ і не справедливий закон, а лише сама людина, її специфічна риса – пошуки смислу.

Фактично, екзистенціальна філософія була чимось на зразок безпредметної віри. Тим більше, що деякі із представників екзистенціальної філософії протистояли будь-яким спробам об'єктивувати трансцендентне у чомусь позаособистісному: Богові, розумності світу, справедливості нації тощо. Такі спроби вони кваліфікували як найбільшу спокусу людського

існування, що затемнює трагічність буття, інспірує слабкість свідомості людини. Екзистенціалізм не запропонував жодних доведень і жодних гарантій щодо істинності смислів, які відкриваються лише суб'єктивно. Але, практично, положення екзистенціальної філософії постали загрозою для тоталітарних держав, у яких, взагалі, людина не розглядалась як «самостійна одиниця», а лише як «член колективу». Не випадковим є і те, що розквіт екзистенціальної філософії – це період Другої світової війни. І відомий письменник, який став військовим льотчиком А.де Сент-Екзюпері у 1941 р. писав, що Франція буде чинити опір німецьким загарбникам, що дух постав величнішим, ніж розум. Його героїчний досвід осмислили тяж учасники руху Опору у Франції Ж.- П.Сартр і лауреат Нобелівської премії А.Камю.

Виникає питання: чи означає це, що екзистенційна поведінка може бути лише у «граничних ситуаціях, а в усіх інших випадках людина існує в «психоаналітичному вимірі»? Дослідження відомого американського психолога Г.Олпорта є підтвердженням значущості позитивних цінностей сучасної культури для особистості: самоствердження, енергійності, комунікабельності тощо. Американський психолог установив, що принцип «редукції напруження», який рекомендували психоаналітики і біхевіористи, не є достовірним для діагностики усіх мотивів поведінки нормальної людини. На його думку, люди, які бажають «зняти напругу» – це патологічні особи. Здорові люди, навпаки, бажають підтримувати напругу, тому що вони прагнуть самоствердження, реалізації усіх своїх внутрішніх сил. За Г. Олпортом, стан людини визначається не її минулим (дитячі травми, невдачі, як це було у теорії З.Фрейда), а уявленнями щодо можливостей реалізації майбутнього. Головним імпульсом розвитку особистості він уважав глибинну потребу в «самореалізації».

Інший американський психотерапевт К. Роджерс наполягав на тому, що кожна особистість містить у собі значний духовний потенціал, умови для самовдосконалення. В умовах психологічної безпеки (коли не існує маніпуляцій свідомістю і тиску) людина спроможна відшукати гідний шлях для самореалізації, при цьому вона оптимально використовує свій психічний ресурс. К.Роджерс робить висновок, що спілкування мусить бути індериктивним (тобто без навіювань) і особистісно-зорієнтованим (таким, що буде створювати умови вільному саморозкриттю людини, її самопізнанню та самокорегуванню). За таких умов не психотерапевт, не проповідник, не священник нічого не вказують і нічого не пропонують. Ідеться про прояснення особистісного смислу віруючої людини. Усі умовиводи, що виникають у процесі співбесіди, проповіді тощо робить сама людина, сама доходить до суті того або іншого питання.

Важливим є створення умов для саморозкриття людини. К. Роджерс зазначає, що індериктивний підхід фондує певні вимоги до особи проповідника, психолога, психотерапевта:

– прийняття особистості без оціночних суджень (комунікатор повинен орієнтуватися на цінність та унікальність будь-якої людини, важливість вирішення усіх її проблем та переживань);

– комунікатор повинен мати здібності до децентрації та емпатії (під децентрацією американський психотерапевт розуміє уміння комунікатора стати на позиції іншої людини; емпатія – здатність відчувати емоційний стан іншої людини);

– автентичність, здатність комунікатора залишатися самим собою, зберігати якості власної натури, власні принципи.

Слід підкреслити, що вимоги К.Роджерса стосуються не лише психології релігії, психотерапії, але і мають загальнокомунікативне значення, через те, що індириктивний підхід використовується у найрізноманітніших сферах спілкування, в тому числі й у педагогіці та мас-медіа. Довіра до особистості, до її моральнісного ґрунту і можливостей самовдосконалення повністю себе виправдала. Визначення нового підходу, нового напрямку в психології обґрунтував американський вчений А.Маслоу [264]. Саме він запропонував термін «гуманістична психологія», як напрям, що є протилежним психоаналізу та біхевіоризму. І хоча поняття «гуманізм» не було новим і назва, яку дав А.Маслоу мала тавтологічний характер (психологія і є наукою про людину), але така назва була достатньо точною в тому аспекті, що відбулося відродження віри в людину, в її можливості до самовизначення.

А.Маслоу не заперечував наявності у людині інстинктивних потягів та базових потреб. Американський психолог і психотерапевт у відповідності до ідеї екзистенціальної філософії «призначення», вважав, що усі головні потреби людини, в тому числі й потреба у самореалізації, є притаманними людині від народження. Але, при цьому, А.Маслоу зазначав, що система потреб людини має ієрархічну структуру, що існують потреби першого рівня, другого, третього і т.д. Кожен наступний рівень є більш складним і більш одухотвореним. Більш високий рівень потреб актуалізується лише за умови реалізації потреб нижчого рівня. На нашу думку, такий підхід зосереджує увагу на суто інстинктивних потребах людини, а не на її духовності. Модель особистості, згідно з А.Маслоу, складається із наступних п'яти потреб: 1) фізіологічні потреби (голод, спрага, захист від холоду, секс тощо); 2) потреби людини у безпеці (здоров'я, свобода, закон і порядок, передбачення важливих подій тощо); 3) потреби у приналежності та любові (приналежність групі, нації, соціуму; дружба, родинні зв'язки, емоційна підтримка людей у складних ситуаціях тощо); 4) потреби у самоповазі та повазі інших (авторитет, влада, компетентність, успіх тощо); 5) потреби у самоактуалізації (прагнення реалізувати свої здібності, відшукати «власне місце під Сонцем», переживання духовних цінностей тощо).

Першому рівню відповідають головні гони (З.Фройд), другому – «базова тривога» (детально це поняття розроблялося у працях послідовників З.Фрейда – К. Хорні та Г. Саллівана). Поняття «базова тривога», в їх розумінні, є головним збудником поведінки людини.

Третьому і четвертому рівням відповідають – «прагнення до соціуму» і «потяг до влади» у тлумаченні А.Адлера. А уже останній, п'ятий

рівень висвітлює екзистенцію людини – спрямованість до вищих цінностей, таких як істина, добро, краса, досконалість, любов, а також усіх інших категорій, що є граничними, буттєвими основами життя кожної людини. Вони самі виступають як мета потреб особистості у процесі їх актуалізації. Така особистість і постає центральним поняттям у гуманістичній психології. Звідси випливає, що, якщо психоаналіз З.Фрейда був «психологією невротика», то А.Маслоу побудував «психологію еліти». Для такої людини характерними є такі якості: незалежність, нонконформізм, грамотна мова, здібність говорити красиво і доступно, вміння робити самостійний вибір, довіра до себе самої, прагнення до вдосконалення, почуття співстраждання, любов до людей. Самоактуалізація розглядається не як конечний стан людини, а як процес реалізації внутрішніх можливостей робити усе творчо, навіть, можливості людини виходити на вищі рівні свідомості, що і буде розглядатися далі.

Щодо терміну «самоактуалізація», то це, на думку американського дослідника, повне використання таланту людини, її можливостей, її здібностей. Очевидно, що термін «самоактуалізація» виник у теорії А.Маслоу не випадково, а під впливом двох його вчителів – Р. Бенедикт і М. Вертгаймера. Для А.Маслоу вони були не лише блискучими вченими, серйозними дослідниками, але й цікавими співрозмовниками, творчими людьми. Обидва вчені зацікавили його не лише своїми працями, але й ціннісними орієнтаціями – він мав щоденник, до якого записував подробиці, що стосувались цих двох яскравих і мудрих вчених.

Для А.Маслоу самоактуалізація виступає як рівень реалізації усіх можливостей людини. Він виділив вісімнадцять осіб, які реалізували себе: Альберт Ейнштейн, Вільям Джеймс, Авраам Лінкольн, Томас Джефферсон, Барух Спіноза, Олдос Гакслі та ін. Американський дослідник виділяє головні характеристики людей, які самоактуалізувалися:

- 1) більш ефективно сприйняття реальності й більш комфортабельні стосунки з нею;
- 2) сприйняття (себе, інших, природи);
- 3) централізація на завданні (на відміну від тези про необхідність для людини «централізації на самій собі»;
- 4) певна віддаленість і необхідність усамітнення;
- 5) спонтанність, природність у стосунках з іншими людьми;
- 6) автономія, незалежність від середовища та культури;
- 7) постійна свіжість в оцінюванні чогось;
- 8) містика і досвід досягнення вищих станів;
- 9) почуття співпричетності, єдності з іншими людьми;
- 10) більш глибокі міжособистісні стосунки;
- 11) демократична структура характеру особистості;
- 12) розподіл між засобами і цілями, добром і злом;
- 13) філософське, неантагоністичне почуття гумору;
- 14) творчість, яка актуалізується сама;

15) опір аккультурації, трансцендуванню будь-якої часткової культури.

На наш погляд, слід звернути особливу увагу на восьму позицію, яка, на думку американського психолога, є актуальною для людини у процесі її самоактуалізації. Ця позиція стосується містики і досягнення вищих станів свідомості. А.Маслоу зазначає, що лише людина, яка прагне відшукати себе саму, має сили для того, щоб відкинути ілюзорність навколишнього світу і зазирнути у власну душу.

«Деритуалізація» світу й виводить людину на нові рівні свідомості, в такий спосіб, у гуманістичній психології з'являється нове поняття «реритуалізація». На нашу думку, виникнення цього поняття було закономірним, оскільки воно надавало можливість для трансцендування «я», означало бажання побачити людину «під знаком вічності», як говорив Б. Спіноза. А.Маслоу підкреслює, що кожна людина прагне і має можливість побачити святе, вічне, символічне. На його думку, це означає побачити Жінку тоді, коли ми бачимо просту жінку. Іншими словами, завдяки психічній енергії людини відбувається «освячення» усього того, що її оточує. Поняттю «психічна енергія» присвятив окремий параграф академік М. Попович у праці «Рациональність і виміри людського буття». Він зазначає: «Явища психічного життя виникають і щезають у пам'яті, зафарбовуються емоціями різної сили і напрямку, міняють своє значення (деякі судження перетворюються з часом на суто емоційні гасла), впливають одне на одне – словом, неначе щось спалахує, гасне, перебігає цим психічним полем, підіймається вгору і спускається вниз... У цих процесах є якась взаємодія між феноменами психіки, і щось у цих взаємодіях залишається незмінним. Це «щось» аналогічне енергії, і можна було б його назвати «психічна енергія»» [188,с.58].

Самоактуалізація – це життя у смислі у пов'язаності з осмисленням самого смислу і, в такий спосіб, самоактуалізація теж виступає комунікативним процесом. Але, у цьому випадку, потрібна інформація особливого роду, яка розрахована на задоволення мета-потреб людини, на осмислення дійсних обставин у світлі вищих цілей та цінностей буття. Фундаментальні точки відліку відомі завдяки резонансу в культурі спеціальних каналів – релігії та моралі. Але ґрунтом будь-якого вибору є екзистенція людини. Спрямовувати такий вибір, певною мірою, можливо завдяки тим текстам, що прояснюють буттєвий смисл актуальних подій.

Отже, в міру вичерпності або переродження можливостей духовної консолідації на ґрунті парадигм раціоналізму, позитивізму, міфологічного мислення тощо, сучасне суспільство усе гостріше потребує трансцендуючої масової комунікації. Гуманістична парадигма мислення, що визначає принципово нові форми колективної обробки та засвоєння інформації, закладає і ґрунт для принципово нової інтегруючої одиниці спілкування. Усе можна пізнати в порівнянні.

Комунікативна сила міфема визначається категоричністю імпульсів табу, які зміцнюються завдяки строгим обрядам. Ідеологема має

своєю основою Вчення, положення якого апіорно вважаються істинними. Вплив конструкту тримається на довірі до експерта і суспільній думці. Усе це є елементами спрямованого комунікативного впливу, які в релігії, мистецтві тією чи іншою мірою впливають на несвідомі механізми психіки людини. Окрім того, усі вони спираються на певні системи регулювання масової поведінки людей.

У гуманістичній парадигмі мислення особистість постає як самодостатня, здатна до подолання будь-яких проблем на ґрунті власних можливостей і сил. Тому і квінтесенцією тексту, який виявляє смисл, постає момент, у якому до однієї точки спрямовується усе, що є необхідним і достатнім для сприйняття факту або думки у світлі вищих цінностей буття та прийняття вільного рішення. Основою гуманістичного спілкування є трансцензус (перенесення до інших сфер буття, поза повсякденним, звичайним досвідом). Це слід розуміти вірно. Так, у трансцензусі немає містики. Трансцензус – це категорія психотехніки, оскільки він фіксує у тексті дійсний знак (стимул), значення цього знаку і провокує активність (реакції) особистості, її свідомості та поведінки.

Текст, який виявляє смисл, аналізує ситуацію як граничну (таких прикладів є достатньо у Святому Письмі, у текстах «Отців церкви», у текстах проповідей та притч), спрямований на звільнення аварійного потенціалу психіки людини, на «розблокування» глибинних механізмів трансценденції людини. У таких текстах мовною і мислительною одиницею постає не символ і не гасло, а позначення та розкриття саме сутності того, про що ідеться в тексті й що саме може використати абсолютно вільно читач або слухач. Це – не наказ і не заклик, а свідоцтво трансцензуса.

Трансцензус є ключовим моментом твору, проповіді, притчі. Він підготовлений усією будовою тексту, підтримується усіма засобами його висвітлення, співвідноситься із вищими цінностями. Безперечно, трансцензус може виникати не лише у текстах суто релігійної тематики, а й у тексті будь-якого типу як спонтанний аспект розкриття реальної, граничної, екстремальної ситуації. Усе, що буде вимовлене, висвітлене, повинне пояснюватися із граничною природністю. Як підкреслював представник філософії екзистенціалізму А. Камю, «природність – це категорія, яка є складною для розуміння» [124, с. 398]. Але природність безпосередньо пов'язана із процесом сприйняття, із самою людиною, із рецепієнтом. Так, С. Московічі поділяє масового рецепієнта на два типи: *Homo simplex* (від лат. – простий, цілісний, внутрішньо несуперечливий) і *Homo duplex* (від лат. – внутрішньо суперечливий, подвійний) [262, с. 123].

Американський дослідник зазначає, що *Homo simplex* є довірливим, ним можна маніпулювати, він є приреченим до тоталітаризму, а *Homo duplex* виступає як скептик, може чинити опір щодо маніпулювання ним, його свідомістю і, навіть, протистояти тоталітаризму.

Ймовірно, що і у процесі формування релігійної свідомості можна побачити як *Homo simplex*, так і *Homo duplex*. При цьому, слід наголосити, що взаємодія між людьми в усіх культурах осмислювалася практично

однаково: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі» («Упанішади», VII ст. до н.е.); «Необхідно однаково любити себе та інших людей» (Мо-цзи, V ст. до н.е.); «Поводься з іншими так, як ти бажаєш, щоб поводитися з тобою» (Сократ, IV ст. до н.е.).

Різниця між цими висловлюваннями є настільки тонкою, що будь-яке порівняння буде здаватися розмитим. Але у XX ст. видатний психолог Е. Еріксон у праці «Дитинство і суспільство» («Childhood and Society») переформулював стародавню максиму: «Вчиняй щодо інших так, щоб це надавало нові сили не лише їм, але й тобі» [251,с.341].

Відомий учений, дослідник духовних процесів XX ст. Е.Соловйов, звертаючись до фундаментальної праці М.Гайдеггера «Буття і час», зазначає, що останній відшукав «романтизм, який відмовився від звичок богемно-елітарного мислення, що було у Кіркєгора і Ніцше, романтизм, який прагне, щоб звичайна людина, «людина вулиці»... впізнала у ньому сумніви, побоювання і тривоги, що виникають кожного дня» [201,с.346].

Далі Е.Соловйов продовжує думку: «Його загальний пафос можна передати парадоксальною формулою: можливості людини по-суті найважливіші: вони дійсні більше, ніж дійсність; необхідні більше, ніж необхідність... Людському індивіду, незалежно від того, вірить він або не вірить в існування Бога, від початків притаманне ставлення до себе так, що *нібито Творець* надіслав його до світу з унікальною, таємничою місією, яка сприймалася передсвідомо і її розгадуванню та виконанню слід присвятити життя. Але ... внутрішнє звернення до можливостей як шансів, що виростають на ґрунті призабування можливості-покликання, створює саме істоту онтично орієнтованої поведінки. Суб'єкт такої поведінки, незалежно від того, вірить він або не вірить в існування Бога, поводить себе у такий спосіб, як *нібито* Бога не було і усе було зведено до його голого фактичного існування перед іншими людьми» [201,с.346-389]. Дослідник, для якого є зрозумілим, що «суб'єкт «Буття і часу»... є іррелігійним», з подивом констатує: «Химерні, а час від часу просто чаклунські маніпуляції, які робить Гайдеггер із поняттям «можливість», зрештою, постають спробою виробити безрелігійну версію божественного покликання» [201,с.389]. На підтвердження, але й для певного контрасту Е.Соловйов цитує працю М. Бахтіна «До філософії вчинку» [23], яка також розкриває тему повсякденного існування людини, але з точки зору людини віруючої. Для М.Бахтіна – життя може бути осмисленим лише у конкретній відповідальності, а філософія життя може бути лише моральною філософією.

Особливість духовних процесів XXI ст. – це прагнення реалізації гуманізму як у філософії, психології, релігієзнавстві, так і в усіх сферах людської життєдіяльності. Варто наголосити на тому, що ідеться саме про прагнення, а не про реалізацію. Принцип гуманізму – це любов не до далекої людини, а любов до ближнього свого, до Батьківщини, до усього, що нас оточує. Людина як духовна істота уміє співчувати та допомагати іншим людям, але вона повинна реалізовувати співчуття та допомогу в конкретному житті. Таке ставлення до людей, до усього існуючого у світі є близьким до

релігійних положень, але воно притаманне як віруючим людям, так і невіруючим. Гуманізм реалізується не заради Бога, а заради людини, вона є вершиною творіння. Гуманізм – це не лише певні справи, але й допомога словом, саме тим словом, що заспокоює, а не принижує і карає.

Слід наголосити, що стикаючись із несправедливістю, із сучасним злом, що панують у світі, страждає саме гуманізм як принцип ставлення однієї людини до іншої, як принцип ставлення до усього живого і неживого. Лише у такому розумінні людина й може стати щасливою, коли осмисленим стане її життя. На жаль, багато філософських напрямів і психологічних шкіл фіксують той факт, що усе ХХ ст. і початок ХХІ ст. характеризують людину як таку, що втратила сенс власного життя. Так, наприклад, філософія постмодернізму зафіксувала це в особливому баченні, що проголошує смерть суб'єкта, розпад раціонального у людині, втрату сенсу власного життя як норми сучасного світу, як закономірного етапу в житті людини і людства, коли нікого не цікавлять цінності, прояви духовності, культурне середовище, і настає доба людської деструкції. Людина стає іграшкою неусвідомлених сил і текстів «потoku свідомості», вона втрачає власне обличчя, тобто власну екзистенцію, сутність, унікальність власного змісту. ХХІ ст. ставить перед нами питання: як надати людині сенс її існування на цій Землі, як показати, що людина може бути щасливою?

Безперечно, що усі існуючі методики та підходи до людської психіки шукають відповіді на ці питання. На нашу думку, перш за все, у зв'язку із окресленими питаннями, необхідно більше уваги приділяти положенням гуманістичної психології, а також «логотерапії» В.Франкла. Як ми зазначали вище, «логотерапія» В.Франкла, ідеї А.Маслоу надають можливість людині відшукати своє місце у цьому різноманітному світі. Коли у неї є сенс, вона не замислюється над ним, вона живе повноцінним життям, дихає, кохає, споглядає природу, дітей, пташок.

Сенс завжди пов'язаний зі значущими цілями, із цінностями, до яких ми усі прагнемо. Якщо є «навіщо» жити, можна витримати майже будь-яке «як жити» (Ф.Ніцше). Сенс і дає відповідь на питання «навіщо», він формулює ту дорогоцінну мету, яка і є життєвим орієнтиром. Кожна людина може відшукати смисл свого життя у будь-якому віці – і в молоді роки, і в старості, і в будь-якій ситуації, із якої, здається, не має жодного виходу. Людина сама собі надає сенс, надає його усьому, що її оточує. Кожна людина проживає своє життя в соціумі, вона тісно пов'язана з іншими людьми і тими цінностями і смислами, що функціонують у культурі.

Як підкреслювалось вище, людина може трансцендувати власну сутність, виходити поза власні межі. Водночас смисл кожного людського життя є пов'язаним із власним вибором. Безперечно, що такий вибір передбачає і особисту відповідальність кожної людини. При цьому, йдеться не лише про відповідальність людини перед іншими людьми, а, перш за все, перед самою собою. Це і є цінностями індивідуального життя кожної людини. Такі цінності мають рухливий характер, вони є різними не лише упродовж людського життя, вони є різними для різних епох. Але одночасно зрозумілим

і очевидним є те, що гарне здоров'я, щастя мати добрих, розумних дітей, творчість, від якої радіє кожне людське серце, добрі друзі – усе це є головним для більшості людей у різні часи і різні епохи.

Можна також виокремити цінності, що функціонують у суспільстві – це політичні ідеали, історичні смисли. До етнонаціональних цінностей можна віднести культуру певного народу, його мову, традиції, ментальність. Слід підкреслити, що політичні ідеали, історичні смисли тощо є взаємопов'язаними з мовою, ментальністю, культурою і традиціями кожного народу, кожної нації. Безперечно, що ґрунтом виникнення, функціонування та взаємодії таких цінностей є діяльність. Слід погодитися з положенням відомого українського філософа С.Кримського, що «діяльність є телеологічною, тобто виступає як здійснення певних, наперед визначених ідеальних показників та завдань, тобто набуває вигляду цілепокладання та цілереалізації. Телеологічність і є способом входження в майбутнє, бо людина, завдяки реалізації завдань, проектів, цілей та передбачень може одержувати інформацію і з майбутнього» [149,с.49].

Окрім того, С.Кримський у праці «Запити філософських смислів» особливу увагу приділяє характеристиці мови. Він зазначає, «що освоєні людиною речі викликають певні асоціації, опредмечують певні враження та спогади про ті життєві обставини, в яких вони з'явилися у предметному полі діяльності. Річ перестає бути для людини чистою зовнішністю, потусторонньою її буттю і перетворюється на ознаменування певних ситуацій життя та долі. У предметному світі нашої діяльності з'являється внутрішній зміст, певна інтимна сутність чи людський відбиток. Тим самим речі починають втілювати життєвий час людини, опредмечувати траєкторію її біографії» [149,с.50].

Важливим є також аналіз і третього рівня – це цінності трансцендентного. Цей рівень розглядався вище, але слід зазначити, що це – такі цінності, які надають смисл людському життю, надають людині можливість осмислити життя у пов'язаності зі смертю, із конечністю власного існування. Ідеться про уявлення людини про Вищий смисл, про Бога, про ті абсолютні принципи, що є ґрунтом усього існуючого, які є в системі моральних абсолютів.

Цінності трансцендентного – це цінності, що фундують життя кожної людини, вони безпосередньо впливають на її емоційну сферу, відкривають перед нею реальність, те, що вона не може досягнути у повсякденному житті. Завдяки трансцендентним цінностям, емоційно, яскраво переживаються релігійні цінності. Кожна людина у своєму житті прагне відкрити їх, піднятися до вищих рівнів буття, вийти поза власні межі. Це відбувається саме завдяки взаємодії культури і політики, культури і релігії. У зв'язку із цим, слід підкреслити значення такого методологічного принципу. Український культуролог Б.Чумаченко підкреслює, що це є «важливим методологічним орієнтиром – єдність політики і культури у класичному світі (на Сході – єдність релігії і культури). Ідеться саме про єдність, а не абсолютну тотожність. Найкраще продемонструвати це на

прикладі літератури, словесності. Політика розуміється тут ширше – як справи поліса, його суспільне життя, колективна практика, разом – велика й «мала» політика» [238,с.34].

Отже, можна зробити висновок, що цінності трансцендентного зміцнюють спільноту, суспільство, вони, як правило, вибудовуються в ідеологічну систему, а сама система впливає як на емоційну, так і на розумову сфери психічної діяльності людини.

Слід зазначити, що такий розподіл цінностей на три рівні є, як і будь-яка класифікація, умовним. У конкретному житті усі цінності є взаємопов'язаними, впливають одна на одну і створюють конкретну систему цінностей. Не можливо окремо виділити будь-яку цінність, яка більше, або менше впливає на людину. На кожну людину протягом усього її життя впливає система цінностей.

Головні сенси людського життя є заданими – суспільством, спільнотою, колективом, родиною, але переживаються вони індивідуально. Це може бути і молитва, яка спрямована до того таємничого центру духовності, який присутній у людському серці, у людських духовних переживаннях.

Пошук цінностей трансцендентного – це пошук духовного сонця. Людина не знає змісту центру духовності, але вона уже вдячна йому за власні переживання, за власну любов, за власне кохання, за можливість сприймати іншу людину, її радощі й горе як свої. Знаходження духовності у самій собі, радість від цього нібито змушують людину обернутися до того боку, де дух знаходиться у досконалості. Релігійний досвід стає глибинним саме завдяки такій оберненості людини до свого «я». Так, наприклад, у християнській релігії головною є «внутрішня» молитва, переживання Бога у власному серці.

Існує багато «життєвих шляхів», які приводять людину до Бога, але один-єдиний вірний шлях – це наближення до духу, в живому досвіді можна досягнути духовне для того, щоб наблизитися до Бога. Релігійний досвід є зверненням душі людини до духовної досконалості, пошуком такої досконалості, спробою реалізувати своє покликання. Згідно із християнством, людина може реалізувати себе в науковій, практичній сферах, у мистецтві, у будь-яких інших видах діяльності, в любові до інших людей, у співстражданні або в особистісному сумісному акті переживання – переживанні своєї причетності до вищих смислів. Коли людина звертається до духовності, вона переживає ці вищі смисли, сама входить у стан досконалості.

Таким чином, аналіз релігійного переживання і релігійного досвіду у структурі релігійної свідомості дозволяє зробити такі висновки:

1. Людська психіка характеризується станами «внутрішнього звернення»: існує можливість «розмовляти» із друзями, які знаходяться далеко від нас, із померлими родичами і близькими людьми. Людина, взагалі, має здібності концентруватися на будь-якому змісті свідомості, переживати цей зміст до «забуття про те, що вона сама здійснила це самозабуття» (Г. Гегель).

2. Дефініції релігійної, філософської, психологічної, соціологічної моделей психотерапії зустрічаються нечасто. Щодо релігійної моделі психотерапії – то це методи і впливи на особистість, які використовуються для зміни її внутрішнього світу, для зміни ставлення до самої себе і до світу у зв'язку із орієнтацією на моральний орієнтир – Бога; щодо права на існування релігійної, філософської, психологічної та соціологічної моделей психотерапії, то саме на цьому наполягає відомий російський психіатр Б. Карвасарський, який вважає, що психотерапія розвивалась на ґрунті медичних знань і медичних методів лікування і в цьому зв'язку сформувалася медична модель, яка має своєю кінцевою метою ліквідацію тих або інших дисфункцій організму, а усі інші моделі виникли як похідні від неї, у зв'язку із тим, що людина є цілісною істотою і йдеться про формування та зміни у ставленні людини до себе самої, до інших людей і до світу.

3. Специфіка впливів релігійного характеру поєднана із переживанням певних емоцій, які пов'язані зі змістом того або іншого віровчення, обряду. Багато релігійних творів також пов'язані з формулами проявів емоцій, є зразками поведінки людини (ритуальний плач, і ритуальний сміх). Сугестія у процесі відправи також закріплює певні норми поведінки, взаємодії із Богом та іншими людьми, закріплює емоції людини.

4. У руслі аналітичної психології існують найбільш важливі моменти щодо обґрунтування можливостей та характеристик релігійної моделі психотерапії:

- роль змісту колективного несвідомого у житті людини;
- індивідуація – це шлях досягнення самості, цілісності «я», технології якої полягають у створенні умов усвідомлення змістовних характеристик колективного несвідомого, у позначенні та диференціації двох протилежних тенденцій у психічному розвитку: тенденції до інтеграції (приналежність до існування у світі колективного несвідомого) і тенденції до диференціації (індивідуації, усвідомлення власної унікальності та цілісності).

5. Дослідження факторів розвитку людини підтверджує думку про те, що неможливо апелювати лише до свідомого досвіду людини, або, навпаки, лише до її несвідомого досвіду. Людина є цілісною системою, а найважливішим фактором розвитку постає освоєння нею власних ресурсів психіки, головним із яких є колективне несвідоме. Лише в тому випадку, коли людина усвідомить його наявність, його зміст, вона буде мати відправну точку для формування власної особистості (при цьому у такому аспекті людина розуміється як унікальна цілісність). Отже, у розвитку особистості, повною мірою, реалізується як несвідомий, так і свідомий досвід. Останній виступає інтегратором двох пластів психіки: свідомого і несвідомого.

6. Колективне несвідоме найбільш повно висвітлюється у міфології, відображає умовні (у філогенезі найбільш ефективні, такі, які надають можливості для виживання) норми поведінки і життєдіяльності людини. Освоєння та засвоєння нормативності постає ґрунтом для розвитку особистості.

7. До ґрунтовних психічних процесів належать: прагнення до адекватності свідомості як до абсолютної істини; асоціативні зв'язки між суб'єктивними ідеями за подібністю і суміжністю; довіра до висновків; упевненість як свідомі та неусвідомлені паттерни поведінки; раціоналізація почуттів страху, провини, надії тощо; переосмислення табу.

8. До засобів висвітлення змісту релігійної свідомості можна віднести: інтерпретацію фактів як «інобуття» релігії; виявлення символів як практичних орієнтирів; посилення на релігійні догмати і норми моралі як на аксіоми, що не потребують доведення (центральна ідея); активізацію паттернів практичної поведінки (супутня ідея); сюжетність проповіді як поєднання живої картини дійсності і архетипічного образу; ритуальну багатозначність оповідей.

Зміст третього розділу дисертації висвітлено й апробовано автором у наступних наукових публікаціях: [70], [72].

В И С Н О В К И

1. На основі огляду джерельної бази та методологічної основи дослідження встановлено, що релігія є суспільною комунікацією, яка здатна об'єднати почуття людей у колективному зворушенні завдяки тому, що певні почуття, які не осмислюються, але існують у душі кожної людини, не очікувано отримують спільний вираз, прозорий як просвітлення. Відтак, у релігійній діяльності виникає такий момент, коли, на думку філософів, психіатрів і психологів, «несвідоме переходить поріг свідомості» і у людини формується новий образ певного явища дійсності та самої себе. В релігійній комунікації цей процес не лише посилюється, але набуває характеру становлення діяльності нового типу – релігійної діяльності: по-перше, релігія виникла завдяки людині й одразу взяла на себе турботу про людську душу, і дотепер виконує цю важливу функцію; по-друге, релігія, у своєму віровченні, не тільки спирається на високі моральні принципи, але перетворює ці принципи у моральні норми суспільства, «доносить» їх до свідомості та поведінки людей; по-третє – релігія і наука не антиподи, а різні форми пізнання, що доповнюють одна одну.

2. Колективні та індивідуальні переживання, ціннісні орієнтації і установки поведінки розгортаються у символах, логіці й ритуалах. Це відбувається не лише в момент сприйняття, але й у момент творчості, у момент трансляції текстів.

3. У зв'язку із проблемою формування мови і означення світу, створенням «картини світу» необхідно виділити три аспекти свідомості. По-перше, – це свідомість, яка спрямована на безпосереднє споглядання. Така свідомість має пізнавальну орієнтацію. Це тема теорії, в цілому – предметного знання та практичної діяльності. По-друге, свідомість спрямована крізь природу на саму себе. І останнє – свідомість нібито знаходиться між пізнавальною і рефлексивною установками, у цьому випадку, свідомість містить смислові паузи.

4. Міфологічний текст є зорієнтованим, насамперед, на ірраціональний рівень психіки людини. Він виникає у магічній парадигмі мислення з її синкретичним характером – цілісністю, емоційністю сприйняття, неподільністю прагнень та дійсності, а позитивна міфема, коли вона оволодіває віруючими, здатна викликати екстативний стан і фанатичну активність, яка може бути загрозливою для інших людей. Отже, можна прослідкувати специфічні прийоми вироблення і руху міфеми: узагальнення і категоричні оцінки, які переводять ситуацію на рівень глобальної катастрофи, перед якою людина відчуває власне безсилля і схиляється до занурення у «колективне несвідоме»; формування образу «пророка»: світлої сили, генія, тобто абсолютного суб'єкту, який може розкрити шляхи для подолання катастрофи; нейтралізація попередніх (якщо вони існували) релігійних настанов; апелювання до передінтелектуальних рівнів психіки людини; активізація «механізмів» табу; акцентування певних рис у образі «пророка»: об'єктивності, єдності з віруючими, принциповості, абсолютної віри тощо; використання ірраціональної «магії слова», що змішує назви й дійсність,

твердження й факти, докази й звинувачення, ділові поради й містичні передбачення, наукове прогнозування й пророцтва; прискорений темп проповіді, промови, звернення до віруючих із метою посилення інтелектуального напруження та «зняття» критичного мислення, переключення сприйняття на емоційний, несвідомий рівень. Усі ці комбінації можна виявити не лише у релігійних впливах, але й у будь-яких міфологічних текстах, які розраховані на масову свідомість.

5. Сприйняття міфологічного тексту включає три наступні аспекти: перший – це соціально-комунікативні функції, до яких належать: зняття соціальної напруги; усталеність традиційної системи цінностей; пояснення релігійної символіки; формування ірраціонального ставлення до об'єкта; активізація емоційного фону та імпульсивних реакцій; створення та розгортання міфем; другий – сприйняття міфологічного тексту як ґрунтового психічного процесу, що включає: синкретичне/пралогічне мислення; переживання співпричетності; злиття із «колективним несвідомим»; неконтрольовані колективні почуття (вини, надії, відчаю, самопожертви, страху тощо); забобони, рудименти аніматизму; рудиментарні «механізми» табу; третій аспект – це засоби виразу, що використовуються у просторі міфологічного тексту: висвітлення фактів у символічному плані; оречевлення символіки для того, щоб зробити її більш наочною; трансдуктивні умовиводи; насичення тексту узагальненнями, прикладами і аналогіями; демонстрація переваги «світливих сил»; магія слова; апелювання до додаткових рівнів психіки; використання архетипових образів (відродження, перетворення, жертвопринесення, смерті, покарання); пророцтва, заклинання, прокляття; прискорений темп передачі інформації.

6. Монотеїзм, у порівнянні з язичництвом, передбачає більш високу здатність психіки до автономної регуляції. Тут і доктрина «особистої вини, особистої відповідальності»; протиставлення людини її оточенню і, навіть, долі; покарання у день Страшного суду; ідея особистого діалогу з Богом; зрештою, вимогливий контроль з боку Церкви над містичним досвідом особистості й спільноти. Усе це призводило до поступового переходу від магії, табу до моральної саморегуляції, яка лише історично була пов'язана із сакральними санкціями. Це означало усе більшу емансипацію людини від зовнішніх стимулів, сил природи і долі, усе більшу свободу в побудові своєї поведінки, в такий спосіб – усе більшу індивідуалізацію, диференціацію «я».

7. Парадигма мислення – це колективне утворення, яке в масовій комунікації визначає стиль творчості, стиль викладу матеріалу і структуру тексту. Релігійна діяльність є, як й інші види діяльності, комунікативною. Кожній парадигмі мислення відповідає певний стиль творчості у комунікативному процесі, певний тип релігійного тексту. Отже, історія психології перетинається з історією формування та модифікацій релігійних вірувань, ритуалів, обрядів. Ідеться про паралельний аналіз вищих психічних функцій людини і психологічних процесів у релігійній діяльності, особливостей формування релігійної свідомості. Такий підхід, на нашу думку

, може бути використано для послідовного аналізу історичних етапів розвитку психіки від «колективного несвідомого» і «общинної поведінки» до становлення індивідуальної самосвідомості й особистої відповідальності.

8. Дослідження факторів розвитку людини підтверджує думку про те, що неможливо апелювати лише до свідомого досвіду людини, або, навпаки, лише до її несвідомого досвіду. Людина є цілісною системою, а найважливішим фактором розвитку постає освоєння нею власних ресурсів психіки, головним із яких є колективне несвідоме. Лише в тому випадку, коли людина усвідомить його наявність, його зміст, вона буде мати відправну точку для формування власної особистості (при цьому у такому аспекті людина розуміється як унікальна цілісність). Отже, у розвитку особистості, повною мірою, реалізується як несвідомий, так і свідомий досвід. Останній виступає інтегратором двох пластів психіки: свідомого і несвідомого.

9. До засобів висвітлення змісту релігійної свідомості можна віднести: інтерпретацію фактів як «інобуття» релігії; виявлення символів як практичних орієнтирів; посилення на релігійні догмати і норми моралі як на аксіоми, що не потребують доведення (центральна ідея); активізацію патернів практичної поведінки (супутня ідея); сюжетність проповіді як поєднання живої картини дійсності і архетипічного образу; ритуальну багатозначність оповідей.

10. Філософсько-релігієзнавче осмислення специфіки, структури і механізмів релігійного переживання, релігійного досвіду в «життєвому світі» особистості має теоретичне і практичне значення як в аспекті розкриття шляхів та можливостей людини у досягненні самоідентичності щодо Бога, самопізнання і духовності, так і для подальшого розгортання сутності людини. Безперечно, в такому ракурсі сформульованої теми існують і певні проблеми, які висвітлюють протиріччя концептуального характеру і методологічного забезпечення: недостатнє осмислення психотерапевтичних і корегуючих можливостей релігії, релігійного досвіду, релігійного переживання та використання їх як засобів психотерапевтичного впливу; наявність протиріччя між тими або іншими методиками, з одного боку, і необхідністю забезпечення цілісного впливу на особистість – з іншого; наявність протиріччя між засадами релігійного вчення та їх практичним втіленням; протиріччя, яке виникає у межах власне релігійних впливів у зв'язку з використанням методик, які вироблені у межах конкретного національно-культурного менталітету щодо носіїв, які є представниками інших націй та народів. Американські, німецькі та ін. релігійні методики можуть бути ефективними в умовах тих країн, в яких їх створювали; але при «механічному» перенесенні, вони не завжди підтверджують власну ефективність. Аналіз таких механізмів є актуальним у сучасному соціокультурному просторі України, в якому поширювались і поширюються нетрадиційні релігійні рухи і течії, а також модернізуються уже існуючі конфесії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ

1. Аболина, Т.Г. Исторические судьбы нравственности: философский анализ нравственной культуры / Т.Г. Аболина. – К. , 1992. - 196 с.
2. Аверинцев, С.С. Неоплатонизм перед лицом Платоновской критики мифопоэтического мышления / С.С. Аверинцев // Аверинцев С.С. Образ античности. – Спб. : Азбука-классика , 2004. – С. 216-479.
3. Аверинцев, С.С. Вера / С.С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1989. – С. 82 -84.
4. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы : автореф. дис . на соискание учен. степени докт. философ. наук / С.С. Аверинцев.– М . , 1979. – 21 с.
5. Аверинцев, С.С. Логос // Философский энциклопедический словарь. – М. , 1989.- С. 320-322.
6. Аверинцев, С.С. Судьба // Философский энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1989. – С. 635.
7. Аграновский, А. Давайте думать / А. Аграновский // Журналист. – 1967 .- №4.- С. 12 – 19.
8. Академічне релігієзнавство / за ред. проф. А.Колодного.- К.: Світ Знань , 2000. - 862 с.
9. Анисимов, С.Ф. Теория ценностей в отечественной философии XX века / С.Ф. Анисимов // Вестник Москов. ун-та.- Сер.7.- 1994. - №4. – С.42-67.
10. Андреев, Н.Л. Происхождение человека и общества / Н.Л.Андреев. – 2-е изд. , перераб. и доп. – М.: Мысль,1988. - 415 с.
11. Андрущенко, В.П. Історія соціальної філософії (західно-європейський контекст): підручник для студентів вищих навч. закладів. – К.: Тандем, 1998. – 405 с.
12. Апель, К.О. Априорі спільноти комунікації та основи етики : до проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки / К.О. Апель // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки : хрестоматія. - К. ,1996. – 450 с.
13. Арнхейм, Р. Искусство и визуальное восприятие / Р.Арнхейм ; под общ . ред. В.П. Шестакова. – М. : Прогресс, 1974. – 392 с.
14. Архангельский, М.Н. Социально-этические проблемы личности / М.Н. Архангельский .– М. : Мысль, 1974. -337 с.
15. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М. , 1992. - 528 с.
16. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч. в 4 т. – М.,1983.- Т.4.- С .324-332
17. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в 4 т. – М. , 1976.- С.411- 503.
18. Асмус, В.Ф. Антична філософія. –К. ,1992. – 458 с.
19. Банделадзе, Г.Д. О понятии человеческого достоинства / Г.Д. Банделадзе. – Тбилиси, 1979. – 107 с.

20. Батищев, Г.С. Особенности культуры глубинного общения / Г.С. Батищев // Вопросы философии.- 1995.- №3. –С.109-129.
21. Батищев, Г.С. Введение в диалектику творчества / Г.С. Батищев. – Спб., 1997. – 464 с.
22. Бах, Р. Чайка по имени Джонатан Ливингстон. – Харьков: Фолио, 2005. – 155 с.
23. Бахтин, М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Работы 1920-х годов.- К., 1994.- С.9-68.
24. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М. : Мысль, 1972. – 414 с.
25. Бахтин, М.М. Формы времени и хронотопа в романе : очерки по исторической поэтике / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эпос и роман. – Спб. , 2000. – С. 56-129.
26. Бахтин, М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М. : Худож. л-ра. – 1990. – 541 с.
27. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство. – 1986. – 444 с.
28. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М., 1993.- С.117-138.
29. Бердяев, Н.А. Эрос и личность (философия пола и любви) / Н.А. Бердяев.- М., 1989.- 159 с.
30. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М., 1989.- 607 с.
31. Бердяев, Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев.- М.: Мысль, 1991. – 336 с.
32. Бербешкина, Е.А. Совесть как этическая категория / Е.А. Бербешкина.- М. : Наука, 1986.- 101 с.
33. Бергсон, А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Соб. соч.: в 4 т.- М., 1992.- Т.1. – С.111-155.
34. Берлін, І. Дві концепції свободи / І. Берлін // Сучасна політична філософія. – К., 1998. - С.56-113.
35. Бернард, Клервосский. О благодати и свободе воли // Средние века. – Вып.45.- М., 1982. – С.265-297.
36. Бехтерев, В. Коллективная рефлексология / В. Бехтерев. – Пг., 1921. – 134 с.
37. Биbihин, В.В. Дело Хайдеггера / В.В. Биbihин // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 131-170.
38. Биbihин, В.В. Язык философии / В.В. Биbihин. – М.: Прогресс, 1993. – 178 с.
39. Биbihин, В.В. Узнай себя / В.В. Биbihин. – Спб.: Наука, 1998. – 370 с.
40. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. – М., 1991. -292 с.
41. Білас, І. Репресивно-каральна система в Україні, 1917-1954 / І. Білас.- К., 2000.-308 с.
42. Блейхер, В.М. Психологическая диагностика интеллекта и личности / В.М. Блейхер, В.М. Бурлачук. – К.: Вища шк., 1978. – 141 с.

43. Блох, А. Законы Мерфи 2000 / А. Блох ; пер. с англ. Е.Г.Гендель. – Минск : ООО «Попурри», 2003. – 401 с.
44. Блюмкин, В.А. Мир нормальных ценностей / В.А. Блюмкин. – М. : Знание, 1991. – 64 с.
45. Богачевська, І.В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І.В. Богачевська. – К. : Світ Знань, 2005. – 235 с.
46. Бор, Н. Квантовая физика и философия / Н. Бор // Успехи физических наук. – Т.67. – Вып. 1. – М., 1970. – С.120 – 145.
47. Братченко, І.Г. Психологія розвитку антиципації людини : монографія / І.Г.Братченко. – Дніпропетровськ : Вид-во Дніпропетровського ун-ту, 1996. – 204 с.
48. Бубер, М. Два образа веры / М.Бабер. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
49. Буюева, Л.П. Сакральность духовного пространства человека / Л.П. Буюева // Культура, образование, религия. – Материалы круглого стола // Педагогика. – 1995. – №5. – С.51-57.
50. Буюева, Л.П. Социальная среда и сознание личности. – М. : Наука, 1998. – 216 с.
51. Булгаков С. Очерки учения о церкви / С. Булгаков // Путь. – Кн. 1 (I-IV). – М. : Информ-Прогресс. 1992. – 221 с.
52. Бурлачук, Л.Ф. Основы психотерапии /Л.Ф. Бурлачук, И.А. Грабская, А.С. Кочарян. – К.: Ника-Центр. – 2001. – 317 с.
53. Василик, Великий. Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. – Ч.1. – М.: Август Семен, 1845. – 407 с.
54. Васильева, О.С. Релігія в контексті духовного світу особистості: автореф. дисертації на здобуття вченого ступеня канд. філософ. наук / О.С. Васильева ; Інститут філософії НАН України. – К., 2007. – 15 с.
55. Василюк, Ф.Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций / Ф.Е. Василюк. – М. : Изд-во МГУ, 1984. – 200с.
56. Вебер, М. Избранные произведения / М.Вебер. – М. : Прогресс. 1990. – 804 с.
57. Вебер, М. Социология религии (типы религиозных сообществ) / М. Вебер. –М.:Прогресс, 1994. – 678 с.
58. Вейль, С. Укорінення. Лист до клірика / С. Вейль. –К. :Д.Л.,1998. – 296 с.
59. Веселовский, А.Н. Мерлин и Соломон : славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Моральде и Мерлине / А. Н. Веселовский. – М.-Спб : Эксмо-Пресс : Terra Fantastica, 2001. – 858 с.
60. Виндельбанд, В. История древней философии / В. Виндельбанд. – К. : Тандем, 1995. – 365 с.
61. Виндельбанд, В. О свободе воли / В. Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. – М., 1995. – С.508-654.

62. Виндельбанд, В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. – М., 1910.- 324 с.
63. Владиславлев, М. Психология : исследование основных явлений душевной жизни : в 2 т. / М. Владиславлев.- Спб,1881. – Т.1. - 610 с.; Т. 2.– 564 с.
64. Войтыла, К. Основания этики / К. Войтыла // Вопросы философии. – 1991. -№1.- С.29-59.
65. Волошин, Ю.В. Ліквідація Української греко-католицької церкви / Ю.В . Волошин // Визвольний шлях, Лондон.- 1996.- № 3.- С.335-349.
66. Волощук, І.С. Науково-педагогічні основи формування творчої особистості / І.С. Волощук. – К.,1998.- 160 с.
67. Вороновська, Л.Г. Аналіз мови та писемності як складових церковно-релігійного життя православних християн / Л.Г. Вороновська // Православ'я – наука – суспільство: проблема взаємодії. Матеріали Всеукраїнської науково-практич. Конф.- Черкаси, 2003.-С.61-62.
68. Вороновська, Л.Г. Вербалізація етнічних архетипів у релігійному житті українців / Л.Г. Вороновська // Християнство й українська мова: Матеріали наук. конф. : Київ. 5-6 жовтня 2000 року. – К., 2000. – С.165 – 172.
69. Вороновська Л.Г. Мова і картина світу в релігійній парадигмі мислення / Л.Г. Вороновська // Науковий збірник Національного авіаційного університету.- К., 2007. – С. 213-217.
70. Вороновська Л.Г. Мова, свідомість, релігійний досвід: проблеми методології дослідження / Л.Г. Вороновська // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. – Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К., 2007. – С.134-139.
71. Вороновська Л.Г. Проблема взаємодії церковно-слов'янської та слов'янських мов / Л.Г. Вороновська // Вісник Київського інституту «Слов'янський університет». – К., 2006.- С.106 – 111.
72. Вороновська Л.Г. Специфіка міфо-релігійної свідомості і сприйняття мови / Л.Г. Вороновська // Мультиверсум. Філософський альманах.- Вип.12.- Київ: Український Центр духовної культури, 2000. – С.136 – 144.
73. Воропай, О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис : в 2 ч. / О. Воропай.– К.: Оберіг, 1991. – Ч.1 - 455 с.; Ч.2 – 447 с.
74. Выготский, Л.С. Мышление и речь / Л.С. Выготский // Выготский Л.С. Собр.соч. : в 6 т. – М., 1982-1984. – Т.2. – 347 с.
75. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Г. -Г. Гадамер. – М.: Прогресс. – 1998. – 699 с.
76. Гальцева, Р. Свобода воли // Философская энциклопедия.-М.,1967.-Т. 4. -С.564-568.
77. Гараджа, В.И. Политика и религия / В.И. Гараджа // Наука и религия. - 1991.- № 5. –с.3-9.

78. Гараджа, В.И. Религия и образование / В.И. Гараджа // Культра, образование, религия. – Материалы круглого стола // Педагогика. – 1995. - №5.- С.61-63.
79. Гараджа, В.И. Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. Спеціальностей / В.И. Граджа.- М. : Наука, 1995 . – 221 с.
80. Гартман, Н. Эстетика / Н. Гартман. – М.: Иностранная л-ра, 1959. – 268 с.
81. Гегель, Г. Философия права / Г. Гегель // Гегель Г. Соч.- Т.7. – М.; Л., 1934.- 334с.
82. Гегель, Г.Философская пропедевтика / Г. Гегель // Гегель Г. Работы разных лет : в 2 т.- М. : Мысль, 1971.- Т.1.- С.7-212.
83. Гегель, Г. Афоризмы / Г. Гегель // Гегель Г. Работы разных лет: в 2 т. – М. : Мисль, 1971.- Т.2.- С.530-556.
84. Генон, Р. Язык птиц. О смысле «карнавальных» праздников. Тайны буквы «нун». Традиция и бессознательное / Р. Генон // Вопросы философии. – 1991.- №4.- С.43-58.
85. Гиппенрейтер, Ю.Б. Психология мотивации и эмоций / Ю.Б. Гиппенрейтер. – М.: Моск. психолог. инт-т, 2002. – 750 с.
86. Голянич, М.І. Внутрішня форма слова в художньому тексті: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня докт. філологіч. наук / М.І. Голянич ; Ін-т української мови НАН України. – К., 1998. – 32 с.
87. Голянич, М.І. Внутрішня форма слова і художній текст / М.І. Голянич. – Коломия, Вид-во поліграф. т-ва «Вік», 1997. – 177 с.
88. Горбаченко, Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект : монографія / Т.Г. Горбаченко. – К.:Видавничий центр «Академія», 2001 . – 272 с.
89. Григулевич, И.Р. История инквизиции (XIII – XX вв.) / И.Р. Григулевич . – М. : Наука. 1970.- 446 с.
90. Грушевський, М.С. Духовна Україна : зб. Творів / М.С. Грушевський. – К. : Либідь, 1994. – 558 с.
91. Грушевський, М.С. З історії релігійної думки на Україні / М.С. Грушевський. – К.:Освіта, 1992. – 192 с.
92. Гусейнов, А.А. Наука.Мораль.Человек / А.А. Гусейнов. – М. : Наука, 1989. – 278 с.
93. Давыдов, Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия : проблемы нравственной философии / Ю.Н. Давыдов. –М. : Мысль, 1989.- 320 с.
94. Давыдов, Ю.Н. Макс Вебер и Лев Толстой (К проблеме соотношения этики убеждений и этики ответственности) / Ю.Н. Давыдов // Вопросы литературы.- 1994.- №1.- С.77-105.
95. Декарт, Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт // Декарт Р. Избр. произведения. – М., 1958. – С. 57 – 145.

96. Декарт, Р. Страсти души / Р.Декарт // Декарт Р. Соч. : в 2 т.- М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 400 – 552.
97. Декарт, Р. Ответ на четвертые возражения / Р. Декарт // Декарт Р. Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1994. – Т.2. – С.123 – 198.
98. Декарт, Р. Разыскание истины посредством естественного света / Р. Декарт // Декарт Р. Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 12 - 172.
99. Декарт, Р. Седьмые возражения с примечаниями автора, или Рассуждение о первой философии / Р. Декарт // Декарт Р. Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1994. – Т.2. – С 328 – 417.
100. Демин, И.В. Проблемы теории личности / И.В. Демин.- М.: Изд-во МГУ, 1977.- 240 с.
101. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. – М.:Наука,1993. – 420 с.
102. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М. : Наука, 1986. - 368 с.
103. Додонов, В.И. В мире эмоций / В.И. Додонов.- К. : Политиздат Украины, 1987. – 211 с.
104. Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду.- Зб. статей. – К.: ВІП, 2004. – 356 с.
105. Деррида, Ж. Два слова для Джойса / Ж. Деррида // Ad Marginem' 93. – М., 1994. – С. 355 – 356.
106. Дротянко, Л.Г. Духовные ценности как предмет философского анализа / Л.Г. Дротянко ; под ред. проф. Е.Г.Яковлева. – М.:МГУ, 1995. – 144 с.
107. Дулуман, Е.К., Глушак, А.С. Введение христианства на Руси: Легенды, события, факты. / Е.К.Дулуман, А.С.Глушак. – Симферополь: Таврия, 1988. – 183 с.
108. Дьяченко, Г.Н. Духовный мир : Рассказы и размышления, приводящие к познанию духовного мира / Г.Н. Дьяченко. – М. : Типография И.Д. Сытина, 1999. – 360 с.
109. Дюркгейм, Э. Социология, ее предмет, метод и значение. – М.: Кенон, 1995.- 352 с.
110. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии Э.Дюркгейм // Социология религии. – 1996. - №5. – С.35 – 69.
111. Єленський, В. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центральних і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Єленський. – К.: НПУ, 2002.- 419 с.
112. Ельмеев, В.Я. Воспроизводство общества и человека /В.Я. Ельмеев. – М.: Мысль, 1988.- 297 с.
113. Ермоленко, А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека : современная немецкая практическая философия / А.Н. Ермоленко.- К., 1994.-200 с.
114. Жизнь после смерти : сб. статей. - ,М.,1991.- 319 с.
115. Натовський, А., протоієрей. Впровадження православно-духовних цінностей в структуру державної освіти України / А. Натовський //

- Вісник УПЦ.- 2004.-№4.- С.15-124.
116. Зеньковский, В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В.В. Зеньковский. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. – 223 с.
 117. Здравомыслов, А.Г. Потребности. Интересы. Ценности / А.Г. Здравомыслов. – М.: Наука, 1986. – 221 с.
 118. Іванків, Є. Християнство і духовні основи патріотизму / Є. Іванків // Народна творчість та етнографія. – 2000.- № 2. – С.24 -25.
 119. Иванов, П.К. Динамика сознания / П.К.Иванов.- М., 1992. – 318 с.
 120. Ізотова, Л.В.Пріоритетні напрямки творчого розвитку молоді в спадщині українських просвітителів /Л.В. Ізотова.- Херсон,2001.- 150 с.
 121. Иоанн Златоуст. Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского : в 2 т. – М.: Православная книга, 1991. – Т.1. - 398 с; Т.2. – 899 с.
 122. Истины и ценности на рубеже XX – XXI веков: материалы симпозиума / под ред. Б.М, Бессонова. – М., 1992. – 248 с.
 123. Каган, М.С. Человеческая деятельность : опыт системного анализа / М. С. Каган. – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
 124. Камю, А. Миф о Сизифе / А. Камю.- М.: Прогресс, 1989. – 420 с.
 125. Кант, И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т.- М.: Мысль, 1964.- Т.3. – 478 с.
 126. Кант, И. Критика способности суждений / И.Кант // Соч. в 6 т. – М.: Мысль, 1996. – Т.5. – 564 с.
 127. Кант, И. Метафизические начала учения о добродетели // Кант И. Соч. в 6 т. – Т.4. – М.: Мысль, 1965.- 573 с.
 128. Кант, И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т.- М., 1965.- Т.4, ч. 1. – С. 228-289.
 129. Кант, И. Рецензия на книгу И.Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» // Кант И. Соч. в 6 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1965. - 603 с.
 130. Карвасарский, Б.Д., Абабков, В.А., Александров, В.А. и др. Психотерапевтическая энциклопедия / Б.Д. Карвасарский. – Спб. : Питер. – 2006. – 943 с.
 131. Карвасарский, Б.Д. Психотерапия / Б.Д. Карвасарский. – М.: Медицина. – 1985. – 303 с.
 132. Карвасарский, Б.Д. Неврозы / Б.Д. Карвасарский. – М.: Медицина. – 1990. – 572 с.
 133. Карсавин, Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения: в 2 т.- М.,1992. – Т.1.- С.233-305.
 134. Кириленко, Г.Г. Мировоззрение и формирование ценностных ориентаций личности. – М.:Знание, 1993. – 41 с.
 135. Кияк. Т.Р. Основи термінотворення: Семантичні та соціолінгвістичні аспекти / Т.Р.Кияк, А.С. Дзяконов та ін. – К.: Видавничий дім «КМ Академія». – 2000. – 216 с.
 136. Климова, С.Г. Изменение ценностных оснований идентификации (80-90-е годы) / С.Г. Климова // СОЦИС. – 1995. - № 1. – С.59 – 72.

137. Козленко, В.М. Свобода совісті, світогляду, віровизнання в духовній культурі України / В.М. Козленко. – Дніпропетровськ: Дніпро, 1998. – 367 с.
138. Козлов, В.Н. Роль ценностных ориентаций в формировании духовной культуры личности : автореферат дис. на соискание учен. степени канд. филос. наук / В.Н. Козлов. –Спб., 1994. – 13 с.
139. Козырев, Ф.Н. Христианская идея образования до и после Руссо // Религиоведение.- 2004. - № 4.- С.18 -28.
140. Колодний А.М. Феномен релігії / А.М. Колодний. – К.:Світ знань, 1999. – 52 с.
141. Колодний, А.М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стани / А.М. Колодний, Л.М. Филипович. – Львів : Логос, 1996.- 184 с.
142. Комаров, Ю.С. Общество и личность в православной философии / Ю.С. Комаров. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1991. – 188 с.
143. Конотоп, Л.Г. Громадянське суспільство: історико-філософський і релігієзнавчий аспекти його осмислення / Л.Г. Конотоп // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. – К.: ВІП, 2004. – с. 56-59.
144. Конотоп Л.Г. Головні характеристики містики: структура і зміст (в контексті релігійної антропології) / Л.Г. Конотоп, В.Л. Хромець // Антропологічні виміри езотеричної філософії. – Слов'янськ : Печатный двор, 2005. – с.89-98.
145. Конотоп, Л.Г. Проблема життя та смерті в історії філософії (міфологічні та середньовічні інтерпретації) / Л.Г. Конотоп. – К.: Українська видавнича спілка, 1996. – 172 с.
146. Конотоп, Л.Г. Слов'янська релігійна філософія: головні особливості та динаміка руху ідей : навч.посібник / Л.Г. Конотоп, З.В. Швед. – К.: Літера ЛТД, 2006.320с.
147. Конотоп, Л.Г. Концепція християнської моральності Вол. Соловйова / Л.Г. Конотоп. – К.: Київський університет імені Тараса Шевченка, 2000 . – 29 с.
148. Костомаров, М.І. Закон Божий: Книга буття українського народу / М.І. Костомаров. – К.: Либідь, 1991. -40 с.
149. Кримський, С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський.- К.: Парапан, 2003. – 240 с.
- 150.** Кун, Т. Структура научных революций / Т.Кун. – М., 1975. – 200 с.
151. Лебон, Г. Психология народов и мас / Г. Лебон. – Спб.: Макет, 1995. - 311 с.
152. Лебон, Г. Психология социализма / Г. Лебон. – Спб.: Макет, 1995. – 541 с.
153. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении /Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика – Пресс, 1999. – 608 с. – (Психология: Классические труды).
154. Левінас, Е. Між нами. Дослідження думки про іншого Е. Левінас.–К., 1999.- С.119-138.

155. Леви-Строс, К. Структура мифов / К. Леви-Строс // Вопросы философии. – 1970.- № 7. – С.56-78.
156. Лобовик, Б.А. Религиозное сознание и его особенности / Б.А. Лобовик. – К.: Наук.думка, 1986. – 247 с.
- 157.** Локк, Д. Избранные философские произведения в 2 т. / Д.Локк. – Т.1. – Изд. соц.-эконом. лит-ры. – 1960. – 532 с.
158. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Из ранних произведений.- М.:Наука, 1990.- с. 347 – 589.
159. Лосев, А.Ф. Вещь и имя / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос .- М. : Наука, 1993. – С.. 802 – 880.
160. Лосев, А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль,1994. – С. 300 – 523.
- 161.** Лотман, Ю. Олександр Сергеевич Пушкин / Ю.Лотман. – СПб.: Искусство – СПб, – 1995, 2003. – 847.
162. Лубський В.І., Козленко В.М., Горбаченко Т.Г. Соціологія релігії / В.І. Лубський, В.М. Козленко, Т.Г. Горбаченко. – К.: Фітосоціоцентр, 1999. - 203 с.
163. Лубський, В.І. Релігієзнавство: підручник. – К.: Вілбор, 1997. - 480 с.
164. Лубський, В. Історія релігій : навч. посібник / В.І. Лубський, В.М. Козленко, М. Лубська, Г. Севрюков. – К.: Тандем, 2002. – 640 с.
165. Лурия, А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов / А.Р . Лурия. – М.: Наука,1974.-121 с.
166. Мир и эрос: антология философских текстов о любви.- М.: Прогресс, 1999.-335 с.
167. Малахов, В.А. Наука расставањя... / В.А. Малахов.-М.:Знание,1992.- 63 с.
168. Мамардашвілі, М.К. Картезіанські роздуми / М.К. Мамардашвили. – К.: Стило, 2000. – 309 с.
169. Мамардашвили, М.К. Необходимость себя: введение в философию / М. К. Мамардашвили.- М.: Лабиринт. – 1996. - 430 с.
170. Мамардашвили, М.К. Эстетика мышления / М.К. Мамардашвили. – М.: Моск. школа политич. исследований. – 2000. – 412 с.
171. Мелетинский, Е. Клод Леви-Строс и структурная типология мифа / Е. Мелетинский // Вопросы философии. – 1970. - № 7.-С.37-56.
172. Мечковская, Н.Б. Язык и религия / Н.Б. Мечковская.-М.: Политиздат, 1996.-214 с.
173. Миль, Д. Система логики / Д. Миль. – М.: Шиповник. - 1914. – 890 с.
174. Морен, Э. Утраченная парадигма: природа человека. – К.:КАРМЭ-СИНТО, 1995. – 240 с.
175. Морено, Я. Психодрама / Я. Морено. – М.:Апрель-Пресс; Эксмо-Пресс. – 2001. – 521 с.
176. Морено, Я. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе / Я. Морено. – М.: Академ. проект. – 2001. – 383 с.
177. Московичи, С. Машина, творящая богов / С.Московичи. – М.: Мысль. - 1997. – 432 с.

178. Московичи, С. Толпы, женщины и безумие : коллективное вещество: импульсивное и консервативное / С.Московичи // Психологическое обозрение. – 1996. - № 2 (3).- С.54 -55.
179. Московичи, С. Век толпы : исторический трактат по психологии масс / С.Московичи. - М.:Центр психологии и психотерапии, 1996. – 478 с.
180. Оссовская, М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали / М. Оссовская. –М.,1987.- 219 с.
181. Перлз, Ф.С. Эго, голод и агрессия / Ф.С. Перлз. – М.: Смысл, 2005. – 358 с.
182. Перлз, Ф.С. Внутри и вне помойного ведра : практикум по гештальттерапии / Ф.С. Перлз. – М.: Академия. – 1997. – 445 с.
183. Перлз, Ф.С. Теория гештальттерапии / Ф.Л. Перлз – М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2001. – 377 с.
184. Паже, Ж. Речь и мышление ребенка / Ж.Паже. – М.,1994. –189 с.
185. Плахотник, Н.О. Слово як архетип культури : автореферат дис. на здобуття вченого ступеня канд. філос. наук / Н.О. Плахотник ; Ін-т філософії НАН України. – К., 2000. – 20 с.
186. Платоновские чтения. Вопросы психотерапии, психопрофилактики и психогигиены : материалы межтерриториальной научно-практ. конф. – Харьков, 1983. – 43 с.
187. Плотников, Б.А. О форме и содержании в языке /Б.А. Плотников.– Минск: Высшейша шк., 1989. - 252 с.
188. Попович, М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – К.: Фара, 1997. – 290 с.
189. Потебня, А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 623 с.
190. Пригожин, И. Время, хаос, квант / И.Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Наука, 1994.- 324 с.
191. Реан, А.А. Психология человека от рождения до смерти / А.А. Реан, В. А. Аверин, Ж.А. Дандарова и др . – М.: Олма – Пресс, 2002. – 652 с.
192. Рідель, М.Свобода і відповідальність / М. Рідель // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. –К., 1996.- С.68-83.
193. Рікер, П. Навколо політики / П. Рікер.- К.,1995.- С.296-311.
194. Рогов, Е.И. Психология общения / Е.И. Рогов. – М.: Гуманитар. изд-й центр «Владос», 2002. – 334 с.
195. Рогов, Е.И. Настольная книга практического психолога : в 2 кн / Е.И. Рогов. – М.: Владос-Пресс. – 2003. – Кн.1 – 420 с.; Кн.2 – 476 с.
196. Русанівський, В.М. Комплексне дослідження духовної культури слов'ян / В.М. Русанівський, Т.Б. Лукінова та ін. – К.: Укр. Комітет Славистів, 2004. – 167 с.
197. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Мысль, 1981. – 678 с.
198. Рязанцев, С.Танатология – наука о смерти / С. Рязанцев.- Спб., 1994.- 384 с.
199. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Избр.произведения. – М.,1994.- С.435-469.

200. Снежевский, А.В. Руководство по психиатрии / А.В. Снежевский. – М.: Медицина, 1983. – Т.1 – 480 с.; Т.2. - 420 с.
201. Соловьев, Э.Ю. Прошлое толкует нас / Э.Ю. Соловьев. – М.: Мысль, 1991. – 389 с.
202. Спенсер, Г. Основные начала / Г. Спенсер. – СПб, 1897. – 467 с.
203. Спиноза, Б. Избранное / Б.Спиноза. – М.: Мысль, – 1989. – С. 217 – 268
204. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор – М.: Политиздат, 1991. – 572 с.
205. Тайлор, Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э.Б. Тайлор. – Смоленск: Русич, 2000.- 623 с.
206. Тард, Г. Социальная логика / Г. Тард. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996. – 500 с.
207. Тард, Г. Преступления толпы / Г. Тард. – Казань, 1893. – 145 с.
208. Татаркевич, В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М., 1981.- 368 с.
209. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : исследования в области мифопоэтического / В.Н. Топоров. – М.: Прогресс, 1995. – 621 с.
- 210.** Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А.Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 575 с.
211. Уилсон, Р. Квантовая психология / Р. Уилсон. – К.: Янус, 1999. – 224 с.
212. Успенский, П.Д. Новая модель Вселенной / П.Д. Успенский. – СПб.: Изд-во Чернышова, 1993. – 560 с.
213. Ушаков, Г.К. Пограничные нервно-психические расстройства / Г.К. Ушаков. – М.: Медицина, 1987. – 303 с.
214. Флоренская, Т.А. Катарсис как осознание / Т.А. Флоренская // Бессознательное.- Т.2. – Тбилиси, 1978. – С. 568-569.
215. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл.- М.,1990.- 367 с.
216. Фрейд, З. Введение в психоанализ / З. Фрейд. – СПб.: Питер. – 2001. – 381 с.
217. Фрейд, З. О клиническом психоанализе / З. Фрейд. – М.: Медицина, 1991. – 285 с.
218. Фрейд, З. О сновидениях. Тотем и табу / З. Фрейд. – Харьков: Фолио, 2006. – 413 с.
219. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд. – М.: Олимп-АСТ, – 446 с.
220. Фрэзер, Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрэзер.- М. : Прогресс, 1986.- 687 с.
221. Фрэзер, Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Дж. Фрэзер. – М. : Прогресс, 1985. – 324 с.
222. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1995. - 251 с.
223. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 429 с.
224. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Ильин, 1997. – 415 с

225. Шеллер, М. Положение человека в космосе / М. Шеллер // Шеллер М. Избранные произведения.- М., 1994.- С.129-193.
226. Шеллинг, Ф.В. Сочинения: в 2т. / Ф.В. Шеллинг.- М.,1989.-Т.1.-356 с.; Т.2.-436 с.
227. Шопенгауэр, А. Две основные проблемы этики / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. –М., 1992. – С.46-124.
228. Шуман, А.Н. Трансцендентальная философия: сравнительный анализ основных моделей : автореф. дис. на соискание учен. степени канд. филос. наук / А.Н. Шуман ; Белорусский гос. ун-т. – Минск, 2002. – 21 с.
229. Хайдеггер, М.Бытие и время / М. Хайдеггер. –М.: Ad Marginem. - 1997. – 451 с.
230. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 190 с.
231. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 445 с.
232. Хайдеггер, М. Положение об основании / М. Хайдеггер. – Спб.: Алетейя, 2000. – 289 с.
233. Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер. – СПб.: Алетейя, 1997. – 293 с.
234. Хамитов, М.В.Философия одиночества : одиночество женское и мужское / М.В. Хамитов. –К.: Наук. Думка, 1995.- 172 с.
235. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ / К. Хорни. – М. : Айрис- Пресс, 2004. – 463 с.
236. Хорни, К. Женская психология / К. Хорни. – Спб.: Вост.- Европ. ин-т психоанализа, 1993. – 220 с.
237. Хорни, К. Наши внутренние конфликты: конструктивная теория невроза / К. Хорни. – Спб. : Лань, 1997. – 237 с.
238. Чумаченко, Б.М. Вступ до культурології античності : стародавня Греція : навч. посібник / Б.М. Чумаченко.- К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 100 с.
239. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический Проект, 2000. – 223 с.
240. Элиаде, М. Космос и история / М. Элиаде. – М. : Прогресс, 1987.- 311 с.
241. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
242. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Прогресс, 1996. – 340 с.
243. Эриксон, Э. Детство и общество / Э. Эриксон. – Спб.: ЗАО ИТД «Летний сад», 2000. – 415 с.
244. Юнг, К.-Г. Отношение между «Я» и бессознательным / К.-Г. Юнг. – М. : Наука, 1995. – 280 с.
245. Юнг, К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.-Г. Юнг.- К.: Гос. б-ка Украины для юношества, 1996 . – 382 с.

246. Юнг, К.-Г., Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 297 с.
247. Юнг, К.-Г. Сознание и бессознательное / К.-Г. Юнг. – Спб., 1997. – 240 с.
248. Юнг, К.-Г. Структура психики и процесс индивидуации / К.-Г. Юнг.- М.: Наука. – 1996. – 267 с.
249. Юнг, К.-Г. Психологические типы / К.-Г. Юнг. – М.: Университетская книга : АСТ, 1998. – 715 с.
250. Dewey, J. Reconstruction in philosophy / J. Dewey.- Boston, 1987.- 270 p.
251. Erikson, E. Childhood and Society /E. Erikson.- 2-nd edition. – New York , 1983. - 423 p.
- 252.** Hezlem. Abnormal Psychology / Hezlem. – New York, 1975. – 255 p.
253. Hornby, A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English / A. S. Hornby. – Oxford University Press. - 1987, p. 372 – 776 .
254. Jaspers, K. Philosophie / K. Jaspers. – Munchen, 1978. –Bd. I – III. – s. 1-78 .
255. Jung, K. – G. Ein moderner Mythos. Von Dingen die am Himmel gesechen warden / K. Jung. – Z. – Stuttgart, 1987. - 167 s.
256. Lifton, R. Living and dying / R. Lifton, E. Olson. – New York , 1974. – 240 p.
257. Lifton, R. Home from war / R. Lifton. – New York, 1973. – 170 p.
258. Lipmann, W. Pablic opinion. – New York, 1978. – 168 p.
259. Longman Dictionary of English Language and Culture. – New York 1998. – 681 p.
260. Longman Language Activator. – New York, 2000. – 185 p.
261. McLuhan, M. Understanding media : The extantion of Man. – New York, 1992. – 276 s.
262. Moskovici, S. The phenomen of social representations / Ed. by R.M. Farr, S. Moskovici. – Cambridge, 1962. – 312 p.
263. The Merriam – Webster Dictionary of Synonyms and Antonyms. -1992. – 654 p.
264. Maslow, A. Self-actualizing and Beyond / A. Maslow // Challenges of Humanistic Psychology. – New York , 1977. – P. 19 -78.
265. Perls, F.S. Ego, hunger and aggression / F.S. Perls. – New York , 1969. – 220 p.
266. Perls, F.S. The Gestalt approach and eye witness to therapy / F.S. Perls.- New York, 1973. – 120 p.