

буддистів) як ефективних засобів одержання людиною умиротворення й духовного просвітління.

Слід зауважити, що неоязичництво применшує значущість етичного. Тому релігійність у нео язичництві (на відміну від християнства як відмови від закону на користь любові) - це повернення до твердої архаїчної нормативності, як це існувало й у давньому суспільстві, повернення до суворого ритуалізму (обрядовості). Така система припускає авторитарну владу мага-наставника як учителя [Кастанеда К. Сила безмолвія. Флоринда Доннер. Сон ведьми.- К., 1993.- С. 7].

Сучасне неоязичництво, як і вся історія міфу, - це теж шлях до порятунку. Тут передбачається розвиток сил і можливостей людини з тією метою, щоб і вона знайшла успіх і «врятувалася», мала порятунк.

Неоязичництво, як повернення до давніх міфів, з'являється тому, що втрачено довіру до християнського, ісламському, буддійського й сучасного філософського уявлень про трансцендентну природу морально-особистісного начала в людині. У сучасної людини (точніше сучасного неоязичника) жевріє надія на можливість безмежного розвитку індивідуальних можливостей людини. Людина відчуває свій потенціал, який ще не реалізований до кінця. Значить немає соціальних умов, щоб людина могла повністю реалізувати свій потенціал. Звичайно, про цей потенціал говорить і християнство, указуючи на те, що віруючий обожиться, знайде божественний, досконалий статус буття. Але християнство сприймається за умов сучасної інтеграції культур як один із численних міфів. І цей міф, як правило, програє перед іншими міфами, перед міфами, що оперують реальним станом речей. Наприклад, неоязичництво розкриває можливість знаходження сакральної досконалості «тут і зараз» у результаті досягнень людини з оволодіння окультними силами. Християнство пропонує можливості після смерті у загробному світі. У всякому разі, повернення до давніх міфів сучасної людини породжено її невірою в можливості суспільства гарантувати загальне добро й захистити її індивідуальність. Суспільство найчастіше намагається нівелювати цю індивідуальність, перетворити людини у свій гвинтик.

## ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВИ ЯК АСПЕКТА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Метою даної статті є висвітлення особливостей функціонування мови в структурі релігійної свідомості людини. Стаття є спробою актуалізувати та переосмислити деякі наукові методи сучасної релігієзнавчої дисципліни з врахуванням нових досліджень в галузі психології та лінгвістики. На цьому шляху зроблено вже досить багато. Найпомітнішою спеціалізованою працею останніх років з зазначеної теми можна вважати „Мову та релігію” Н.Б. Мечковської, що побачила світ у 1998 році. Існує достатньо дотичних до нашої теми праць, на які варто звернути увагу, в галузі психології це праці Лурії, Рубінштейна, Леонтьєва, Виготського, Фромма та ін., етнології та лінгвістики – Соссюра, Леві-Строса, Потебні та ін. Проте тема досі лишається актуальною для розробки, оскільки в релігієзнавчому зрізі, особливо в його практичному аспекті, майже відсутні спеціалізовані публікації та монографії, які б розглядали мову релігійної людини на перетині психології, лінгвістики, релігієзнавства та філософії. Тому теоретичний матеріал доводиться узагальнювати, спираючись на дослідження з суміжних дисциплін.

В співвідношенні мови та релігійної свідомості можна відзначити декілька проблемних питань:

1. Проблема значимості релігійної мови, її придатності до наукового аналізу.
2. Питання адекватності мови в описанні внутрішніх психологічних станів людини релігійної.
3. Функціональні особливості мови у релігійних людей.
4. Роль мови як посередника в організації суспільних і індивідуальних елементів релігійної свідомості.

Спробуємо послідовно розглянути ці питання. Перша з заявлених проблем зводиться по-суті до того, чи слід взагалі вдаватись до наукового вивчення релігійних висловлювань, мовлення релігійної людини. З точки зору автора, єдиним способом змістовного, а не описового вивчення свідомості людини, зокрема релігійної свідомості, є мова. Саме в мові

\* Іванченко Анатолій Сергійович – магістр філософії та релігієзнавства, аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

висловлюються переживання, почуття і думки людини. Можна погодитись з М.Поповою, що людина може адекватно пізнати лише власні явища свідомості. Знання про переживання інших людей утворюються по аналогії з власними, а відомості, які отримуються в процесі самоспостереження є єдиним джерелом знань про людську психіку в цілому [Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1973 – С. 143-145]. Проте повсякденна мова не передає адекватно зміст „релігійного досвіду” в силу своєї узагальненості.

Як писав Ю.Кімелев, „не світ суб’єктивного релігійного життя, а загальнодоступні знакові та мовні структури утворюють проблемне поле сучасної філософії релігії” [Кімелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм.- М.: Наука, 1993.- С. 19]. Та чи є ці мовні структури такими загальними? Адже існує певне коло „загальних” понять, які не мають об’єктивних референтів поза людською свідомістю. Можна вказати на рід і вид дерева, але важко віднайти референцію до поняття „любові”, „душі”, „Бога”. Відповідно втрачається наукова цінність релігійних висловлювань, оскільки їх важко перевірити.

Й.Вах вважав за потрібне навіть розробити феноменологію та граматику релігійної мови, засновану на всебічному, емпіричному, феноменологічному і компаративному дослідженні [Вах Й. Социология религии // Социология религии: классические подходы.- М., 1994.- С. 223]. Але цей проект напевне був би приречений на поразку. Звичайна таксономія релігійних феноменів, закріплена в спеціалізованій мові, мала б ту саму проблему з референцією. Крайнім підходом до поставленого питання можна вважати теорію „мовних ігор” Л. Вітгенштайна. В поняттях „мовна гра” і „форма життя” він підкреслював, що мова є органічною частиною життя тієї чи іншої людської групи. Значення висловлювань вплетено в певні дії в рамках відповідного способу життя. Кожна гра має правила, незалежні від інших ігор. Послідовники Вітгенштайна спробували пристосувати цю концепцію до релігійної мови. Це надало б їй автономного статусу по відношенню до інших дискурсів. Але на питання, чи можна вважати релігію мовною грою в розумінні Вітгенштайна, автори, які досліджують його роботи, сходяться на спільному „ні” [Кімелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм.- М., 1993.- С. 24-25]. Найбільш точно цю ідею висловив Л.Хайкола, коли писав, що теорію мовних ігор з її дескриптивним методом неможливо застосувати до релігійної мови, оскільки неможливо описати в термінах мовної гри чогось настільки однорідного [Haikola L. “Religion as language-game”.- Lund, 1977.- P. 103]. Тобто релігійний дискурс все ж таки має взаємовпливи з рядом інших

чинників, крім самого себе, а отже не може претендувати на статус окремої „мовної гри”.

Проте, якщо вийти за межі філософії та феноменології і звернути свої погляди на психологічні аспекти використання мови в релігії, відкриються нові перспективи. Для психологів не стоїть проблема змістовної значимості мови чи відповідності висловлювань певним критеріям істини. Сам факт мотивованості мовлення, та спосіб його організації говорить про життєву валідність цього способу комунікації. Як стверджує А. Леонтьєв, в психіці людини відображається предметний світ, опосередкований предметними значеннями і відповідними когнітивними схемами, які піддаються свідомій рефлексії і цей світ репрезентований окремії людині через систему предметних значень, ніби накладених на сприйняття цього світу [Леонтьев А.А. Основы психолингвистики.- М., 1997.- С. 268]. Предметні значення – це ніщо інше, як символи і образи. Для того ж, щоб символи мали загальне значення, достатньо, щоб люди їх використовували однаково, з одним і тим же змістом. А як вважає Е. Фромм, деякі символи є універсальними, оскільки впливають з особливостей нашого тіла, відчуттів і розуму, характерних і однаково притаманних кожній людині з певною поправкою на реалії різних культур. Саме ця обумовленість символів конкретним життям, як і їх універсальність, надає можливість говорити про їх використання в якості матеріалу для наукового аналізу.

Символи і образи є гнучкішими за поняття, більш пристосованими, ніж слова, до висловлення внутрішніх станів, які не мають об’єктивної референції. Сам Е. Фромм називає мову символів єдиною універсальною мовою серед усіх створених людиною. В ній ми висловлюємо наш внутрішній стан так, ніби він є чуттєвим сприйняттям – внутрішні переживання, почуття і думки в символах набувають форму реальних та відчутних подій зовнішнього світу. Але кожне конкретне значення символу можна визначити тільки впливаючи з загального контексту, в якому він виник із урахуванням домінантних переживань людини, яка його використовує. Е.Фромм вказує на дві головні відмінності звичайної мови від мови символів [Фромм Э. Душа человека.- М., 1992.- С. 180-189]. В першій головними категоріями є час і простір, а в другій – інтенсивність та асоціативність. Слід зафіксувати цю відмінність, оскільки вона є також відмінністю між індивідуальним та соціальним рівнем діяльності релігійної свідомості та використанням релігійної мови.

Якщо звернути свої погляди до ідей, які розвиває Н. Мечковська з нашої теми, ми помітимо, що вона описує мову та релігію як дві

семіотичні системи, дві моделі світу. Для неї мова – це універсальний засіб техніки спілкування, а релігія – це універсальні смисли, що передаються в спілкуванні і є найважливішими для людини та суспільства. Мова виступає як семантична оболонка суспільної свідомості, в той час, як релігія являє собою змістовну частину цієї свідомості [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 3-36]. Можливо це дещо довільна інтерпретація з нашого боку, проте автор вважає, що тут йдеться саме про мову як суспільний інструмент, про „поняттєву” мову, яка обслуговує потреби „суспільної релігійної свідомості”. Мова ж „образна” призначена в першу чергу, щоб промовляти від імені індивідуальної свідомості, не підстроюючись під узагальнені поняття.

Отже, ми вважаємо, що мова придатна як інструмент для вивчення релігійної свідомості хоч і з рядом застережень. Слід обережно використовувати метод мовного аналізу, зважаючи на зазначену вище проблему „узагальнень”, більше зважати на змістовну, символічну складову мовлення. Як приклад прояву подібної проблеми, можна навести одне американське компаративне дослідження публікацій стосовно співвідношення (позитивного, нейтрального і негативного) релігійності і психічного здоров'я. Під час нього було переконливо продемонстровано, що всі результати є однаково можливим і значною мірою залежать від відповідних інструментальних визначень „релігійності” та „психічного здоров'я” та відповідної різниці в підходах [Hackney C.H., Sanders G.S. Religiosity and mental health: a meta-analysis of recent studies // Journal for the scientific study of religion.- 2003.- Vol. 42.- № 1.- P. 51]

Тепер ми поступово перейшли до другого питання про адекватність мови в описанні внутрішніх психологічних станів релігійної людини. Наша позиція в цій проблемі вже частково зазначена вище, але її слід дещо уточнити. По-суті, вивчати релігійну свідомість за допомогою мови означає три речі: 1) спілкуватися з носієм цієї свідомості, 2) вивчати функціональну структуру мови релігійних суб'єктів і співвідносити її з структурою свідомості, 3) використовувати мову, щоб фіксувати результати. На кожному з цих етапів постає питання адекватності. На першому етапі ми можемо взнати лише те, що і як людина захоче розповісти. Проте самооціночні судження є доволі слабким критерієм для визначення релігійності особи [Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1973.- С. 85]. Крім того, переважна більшість людей, які мали релігійний досвід, вважають, що говорити про нього складно, оскільки на нього існує суттєве табу по різних причинах. Він

може бути занадто особистим, секретним, святим, невисловлюваним, може бути класифікований як нездоровий або неприйнятний [Maxwell M., Tschudin V. Seeing the invisible: modern religious and other transcendent experience.- London, 1990.- P. 16]. Існує в суспільстві певне упередження проти нього.

Якщо ж розмова все ж таки вдалася, починається другий етап. Чи відповідає мова структурі свідомості? Відповідь на це питання, як на нас досить амбівалентна. З одного боку, мова щільно пов'язана як зі світом, так і зі свідомістю людини. Про це пише і С. Рубінштейн, стверджуючи, що мислення з'являється у людини в процесі індивідуального розвитку, по мірі того як логіка „буття” переходить в будову мислення [Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание.- М., 1957.- С. 49]; і Р. Грановська, яка вважає що за допомогою мови свідомість перетворює світ з переживання в описання; [Грановская Р.М. Психология веры.- СПб., 2004.- С. 412] і А. Леонт'єв, який з позиції психології діяльності вказує, що зовнішні та внутрішні форми діяльності взаємопов'язані і переходять одне в одне в процесах інтеріоризації та екстеріоризації [Леонт'єв А.Н. Деятельность, сознание, личность.- М., 1975.- С. 63]. Простіше кажучи – мова виступає єдиним і адекватним посередником між свідомістю і світом, вона ізоморфна до них обох.

З іншого боку, при такому підході „думка ставиться в залежність від слова, оскільки вважається, що певні смисли можуть бути передані лише за допомогою певних знаків” як влучно підмітила Н. Мечковська [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 301-312]. Є. Торчинов взагалі вважає, що найпростіше переживання в мові ніяк не описується, оскільки мова, принаймні природня мова, генетично, взагалі малопридатна для опису внутрішнього світу або психічних процесів [Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного.- СПб., 2005.- С. 372-373]. З нашої точки зору проблема тут виникає на перетині логічного та алогічного, абстрактного і конкретного мислення та образної і звичайної мови. Традиційно вважається, що мислення, особливо абстрактне, є взаємозалежним від мовних навичок, що мислення неможливе поза поняттями, логікою та мовою.

Насправді це не так. Мислення і мовлення близькі за своєю структурою, але далеко не тотожні. Мова й мовлення не можуть існувати поза логікою, інакше втрачається зміст комунікації, яка потребує чіткої послідовності сигналів. Для мислення це не обов'язково, воно може і конкретизувати і абстрагувати. Мова може бути лише абстрактною, загальною. Як писав К.Леві-Строс – „використання будь-яких

абстрактних термінів є не функцією інтелектуальних здібностей, а виразом інтересів по-різному позначених і деталізованих у кожній окремії громаді національної спільноти. Слова „дуб”, „бук”, „береза” є не менш абстрактним виразом аніж слово дерево [Леві-Строс К. Первісне мислення.- К., 2000.- С. 16]. Тобто будь-яке слово в мові є абстрактним родо-видовим поняттям. Тому вона не є повністю адекватною структурі свідомості. Тут ми плавно чіпаємо питання про фіксацію результатів дослідження. Головне, про що слід тут пам'ятати – це про схильність надмірно узагальнювати результати самі по собі і між собою. Варто не забувати про пораду В.Джеймса, який писав, що будь-який спосіб класифікації речей є лише способом використовувати їх для певної цілі, а жодне абстрактне поняття не може бути гідним замісником конкретної реальності, якщо воно не відповідає певному спеціальному інтересу даної особи [Джеймс У. Воля к вере. - М., 1997.- С. 50]. Жоден дослідник не може бути повністю об'єктивним, коли фіксує результати дослідження релігійної свідомості в мові, як в силу власних установок та і впливаючи зі специфіки самої мови.

Перейдемо до описання функціональних особливостей мови релігійних людей. Мова в релігійній свідомості не є абсолютно унікальним явищем і поділяє ряд характеристик мови звичайної. Тому має сенс виділити особливості загальні – притаманні в цілому людській свідомості в її мовному аспекті, та специфічні особливості – які супроводжують переважно мову в стані релігійного способу мислення. Якщо говорити про загальні особливості, то їх в межах нашої теми можна вказати декілька.

1) Соціальність – мова завжди знаходиться на перетині соціального і індивідуального. Соціум формує людину за допомогою мови. Як писав К. Ламонт: „людська психіка визріває і сягає своєї характерної особливості – абстрактного мислення тільки завдяки символам мови та мовлення” [Ламонт К. Иллюзия бессмертия.- М., 1984.- С. 101]. З ним погоджується і С. Рубінштейн, який вважає, що мислення у власному сенсі слова без мови неможливе, а абстрактне мислення є мовним, словесним мисленням [Рубінштейн С.Л. Бытие и сознание.- М., 1957.- С. 162]. Мова та людська свідомість пов'язані в основному змістовно, і в меншій мірі – за способом організації.

Значення є найважливішими „складовими” людської свідомості. Значення заломлюють світ в свідомості людини. Мова є носієм значень, хоч і не творить їх. Поняття в голові людини формуються в процесі надання „готових”, історично нароблених значень, цей процес відбивається в діяльності людини, в умовах спілкування з іншими

людьми. Значення, з одного боку, продукуються суспільством і мають свою історію в розвитку мови, в розвитку форм суспільної свідомості. З іншого боку – вони утворюються і існують в процесах діяльності і свідомості конкретних індивідів [Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность.- М., 1975.- С. 140-147]

2) Детермінованість – мова, будучи обмеженою соціумом, сама обмежує певним чином людину. Як висловлювався А.А. Леонтьев – мовна свідомість детермінована етно-психо-лінгвістичними особливостями [Леонтьев А.А. Основы психолингвистики.- М., 1997.- С. 195]. Тобто мова вибудовує в структурі свідомості індивіда певний образ світу, який людина вважає єдиним і справжнім. Як правило, цей образ світу відображає загально-соціальні установки суспільства по відношенню до своєї суспільної реальності.

Щодо специфічних особливостей релігійної мови, то їх можна назвати такі:

1) ритмічність, поетичність – релігійна мова в силу своєї образності, прив'язаності до нелінійного способу мислення не може бути прозаїчною. Як писав К. Доусон „поезія в своїх витоках невіддільна від пророцтва, найвища з форм натхнення досягається за допомогою римованої та ритмічної мови, завдяки якій можна відволіктися від почуттів і зосередитись на досягненні духовного [Доусон К.Г. Религия и культура.- СПб., 2000.- С. 110-119]. Поезія пов'язана з ритмікою і входженням в екстаз. З цим погоджується і психіатр Р. Грановська. Вона пише, що ритм-фактор звільняє свідомість від логіки, приводить її в медитативний стан, свідомість переходить на наглядно-дійові та наглядно-образні види мислення [Грановская Р.М. Психология веры.- СПб., 2004.- С. 392]

2) фідеїстичне ставлення до мови – незважаючи на те, що людина може використовувати будь-яку мову, вважається, що певні смисли можуть бути передані лише за допомогою певних знаків. В сфері релігії це можна назвати фідеїстичною комунікацією, яка протиставлена земному, звичайному спілкуванню. Суть в тому, що віруючі приписують певним знакам трансцендентні властивості [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 301-312]

3) образність, асоціативність – ми неодноразово вже згадували цю характеристику. Асоціації в релігійній свідомості поширюються по лінії аналогій і запозичень, пошуків схожих ознак і генетичної єдності [Капустин Н.С. Особенности эволюции религии.- М., 1984.- С. 32]. Релігійне мислення багато в чому співпадає з первісним мисленням, яке за висловом К. Доусона „розвивається швидше за допомогою асоціацій і

образів, аніж з посередництвом аргументів та ідей” [Доусон К.Г. Религия и культура.- СПб., 2000.- С. 80]

4) спрощеність, обмеження словнику – як ми вже зазначали, мова моделює образ світу для людини. Мова релігійна, як правило, використовує доктринально обмежений набір понять. Вона зводиться до набору штампів, де кожній фразі надається статус значимості і божественний смисл. Вкрай спрощена лінгвістика таїть в собі привабливість і здатна здійснювати колосальний вплив на свідомість, оскільки будь-яку проблему в житті людини можна легко звести до загального набору внутрішньо узгоджених принципів, людина вважає, що пізнає і відчуває істину [Т.Лири, Н.Стюарт и др. Технологии изменения сознания в деструктивных культурах.- СПб., 2002.- С. 109]. Це справедливо для дорослих людей, але особливо це має вплив на дітей, які тільки освоюють мову – першу систему моделювання світу. Так, на думку Д. Угріновича, „особливості дитячої психіки можуть бути використані для введення в свідомість і поведінку релігійних стереотипів, образів і уявлень” [Угрінович Д.М. Психология религии.- М., 1986.- С. 226]

5) ритуалістичність – релігійна мова слідує певним, повторним патернам висловлювань, ніби здійснюючи постійний обряд. Цей спосіб мовлення є раціональним ритуалом. Якщо звернутись до методології Е. Фромма, то можна сказати, що даний тип мовної поведінки „висловлює прагнення, які індивід розглядає як такі, що мають високу цінність, висловлює загальні прагнення, пов’язані з загальними цінностями як такі, що поділяються всіма” [Фромм Э. Гуманистический психоанализ.- СПб., 2002.- С. 468]. Крім того, якщо розглядати подібну мовну практику як діяльність, то можна зазначити, що вона дозволяє переймати поведінку інших, що призводить до відповідної перебудови власного досвіду і поведінки [McPhail C. Religious self-designating behaviors // Journal for the scientific study of religion.- 1972.- Vol. 11.- № 3.- P. 270]

6) емотивність – Р. Грановська вказує, що є люди, які легше сприймають логічні доводи, їх менше ніж тих, які легше відкликаються на звертання до почуттів [Грановская Р.М. Психология веры.- СПб., 2004.- С. 390]. Релігійна мова не може не зачіпати почуття, вона є емоційно-насиченою. І не дивно, що люди в більшості чутливіші до емоцій, адже це є первинний, природний стан в порівнянні з більш пізнім, штучним раціоналізмом.

Таким чином, ми дійшли до розгляду останньої з заявлених проблем в співвідношенні мови та релігійної свідомості. Навряд чи буде узагальненням, якщо сказати, що в релігійній свідомості присутні і

соціальні і індивідуальні елементи. Це у випадку, якщо мова йде про індивіда. Але чи існує утворення, яке можна назвати суспільною свідомістю, і, якщо існує, то де. Дехто вважає, що саме мова є носієм суспільної свідомості і суспільної релігійної свідомості зокрема [Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание.- М., 1957 – С. 274]. Але мова переважно – це словник і правила, а слова для людини отримують зміст лише через особисті переживання. На нашу думку суспільний елемент релігійної свідомості варто шукати в межах свідомості індивідуальної. Е. Фромм свого часу пропонував близьке до нашого розуміння цього елементу. Він писав про так званий „соціальний характер” в людині, функція якого полягає в тому, щоб формувати і спрямовувати людську енергію всередині даного суспільства в ім’я продовження функціонування цього суспільства. Це спосіб кондиціонування, завдяки якому людям хочеться чинити так, як вони мають чинити, вони знаходять задоволення, діючи відповідно до вимог певної культури [Фромм Э. Гуманистический психоанализ.- СПб., 2002.- С. 327]. Мова, в свою чергу, є способом формування даного характеру.

Але далеко не все передається через мову. Значну роль відіграє також наслідування поведінки. Існує принаймі три концепції з приводу механізму такого наслідування. Групова модель самоідентифікації – передбачає, що персональна концепція людини виробляється під впливом групи або груп інших людей, з якими вона себе найбільше ідентифікує. Відносна модель самоідентифікації – їх є декілька, передбачає, що формування особистості є продуктом чи відбиттям підспудної, латентної схильності поводитись відповідно до об’єкту чи класу об’єктів. Та соціально-біхевіористська модель Дж. Міда, який вважав, що Самість є продуктом поведінок, які інші адресують до досвіду та поведінки особи. Він дотримувався думки, що існує стільки ж самостей і видів поведінки, як і контекстів досвіду і поведінки, в яких була задіяна особа [McPhail C. Religious self-designating behaviors // Journal for the scientific study of religion.- 1972.- Vol. 11.- № 3.- P. 262-263]

Отже, з нашої точки зору, суспільна релігійна свідомість є певним термінологічним узагальненням сукупності тих моделей світовідчуття та поведінки, які існують у кожного окремого індивіда в спільноті. Вона не існує як окреме, об’єктивне утворення, певний дух. Проте в індивідуальній свідомості, релігійна мова обслуговує саме цей елемент структури. Як тут не згадати, що релігійна комунікація та її потреби були одним з центральних факторів в розвитку мов і переважна більшість нових систем писемності створювалася для культово-релігійних цілей [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 14-15]. Коли ми

використовуємо мовний аналіз для вивчення релігійної свідомості, ми маємо розуміти, що виявляємо особливості саме суспільної релігійної свідомості в людині, і в значно меншій мірі – аспекти індивідуальної релігійності особи. Тобто, фактично, ми отримуємо доступ не до структури самої свідомості, а до змістовного її наповнення, яке може бути довільним і соціально-обумовленим.

Підсумуємо основні ідеї даної статті. Мова як аспект релігійної свідомості є її соціалізованим елементом, який в значній мірі організовує релігійний світогляд, створюючи певний образ світосприйняття. Мова може бути використана як інструмент дослідження з рядом застережень, які в основному стосуються узагальнюючої специфіки людської мови та її багатозначності. Але саме життєва вкоріненість мови дозволяє використовувати її „об’єктивно”, незалежно від питання про об’єктивність релігійних висловлювань. Мова релігійна має ряд якісних особливостей, відмінних від побутової мови і незміненого стану свідомості, які відображають і супроводжують релігійний стан свідомості. Це: 1) ритмічність, поетичність, 2) фідеїстичне ставлення до мови, 3) образність, асоціативність, 4) спрощеність, обмеження словнику, 5) ритуалістичність, 6) емотивність. Звичайна, поняттєва мова мало придатна до аналізу внутрішніх переживань людини, проте аналіз образного мовлення, діяльності і мислення може надати більш відчутні наукові результати в галузі психології релігії.

*С.Бондар\** (м. Київ)

## **ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ЗМІСТ, СИМВОЛІКА СВЯТОГО ХРЕСТА У ДАВНІЙ РУСІ І СВЯЩЕННА ІСТОРІЯ**

Кожен фаховий дослідник релігійно-філософської традиції України XI-XIV ст. переконаний у пекучості теоретичного осмислення рукописного корпусу текстів означеного періоду, звідусь, що 90% тогочасних пам’яток чекають на вивчення, відає, що предметні, засновані на першоджерелах, наукові розвідки спрямовані на реконструкцію того як уявлялись початок і кінець, етапи, мета, спрямування, чинники,

\* Бондар Станіслав Васильович – кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

сутність і сенс світової історії в культурі Русі, нині ще перебувають у зародковій фазі, а проблема розуміння носіями цієї культури ролі святого хреста в історичному процесі досі не ставилась і не аналізувалась. Ці факти спонукають до спроби заповнити наявну лакуну.

“Будь-яке, звичайно, діяння й чудотворення Христове – вельми величне й божественне, і дивне; та найдивніше за все – чесний Його хрест” [Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры.- СПб., 1894.- С. 214]. . Ці піднесені слова із твору добре відомого в Давній Русі автора Іоана Дамаскіна найкращим способом розкривають ті інтенсивні духовно-інтелектуальні почуття, котрі виникали у руського християнина, коли він споглядав “Чесний Животворящий Хрест”, слухав про хрест, мислив про хрест, чинив, як велить хрест, творив хресне знамення й відчував на власному тілі “тельный” хрест.

Нині достеменно невідомо яку форму й вид мав хрест Ісуса Христа. Вважається, що він нічим не відрізнявся від хрестів двох розп’ятих з ним розбійників. У ті часи хрест, як відомо, був знаряддям смертної кари у давньому світі. В різних частинах Римської імперії хрест мав неоднакову форму. Апостол Варнава й Тертуліан говорять, що цей хрест мав форму грецької й латинської літери Т (сгux commissa) (Рис. 1). Але більшість Отців Церкви, церковних письменників й речових свідоцтв говорять на користь форми сгux immissa (Рис. 2). Іринеї Ліонський та Юстин Філософ говорять про хрест п’ятикутний. За іншими свідоцтвами він мав чотириохкутну форму. Про те, що, окрім дощечки з написом на трьох мовах “Ісус Назарянин, Цар Іудейський”, на хресті знаходилось ще сідалище й підніжжя свідчать Тертуліан, Іринеї, Юстин Філософ, Григорій Турський. Хоча ті, кого розпинали прикріплювалися до хреста лише мотузками, але Ісуса Христа було прибито (Ів. 20:25, 27). Від давніх часів вважається, що хрест Ісуса Христа був складений з різних порід дерева: подовжній брус - із кипариса, поперечний – із фінікового дерева, підніжжя – із кедра, дощечка з написом – з олійного дерева.

Тепер, опісля висвітлення загальновідомих, але вкрай важливих для подальшого аналізу фактів, перейдемо до розгляду того, як зображено роль і значення хреста у Новому Завіті. Оскільки у греко-римському світі кара через розп’яття застосовувалась лише до рабів (Фил. 2:8) і була не тільки болісною, але й ганебною (Євр. 12:2; 13:13), то послідовники Христа мали пояснити вірним та усім нехристиянам цю обставину. “А ми проповідуємо Христа розп’ятого, - для юдеїв згрішення, а для греків - безумство” (1 Кор. 1:23). Так прозвучала відповідь апостола

