

Онтологічно-сакральна легітимація //
Практична філософія. – К., 2006. – №3. – С. 202 – 214.

***Анотація.** У статті досліджується специфіка міфологічної та релігійної легітимації на основі експлікації сутності міфу як онтологічної форми легітимації. Значна увага приділяється аналізу чинників розмивання міфологічних картин світу в процесі суспільної раціоналізації, що зумовило перехід до релігійних форм легітимації суспільних інститутів, а потім – до формально-раціональної їх легітимації.*

***Ключові слова:** міф, закон партиципації, символічний універсум, соціальний інститут, легітимація, релігія, сакральне, розум.*

***Анотация.** В статье исследуется специфика мифологической и религиозной легитимации на основе экспликации сущности мифа как онтологической формы легитимации. Значительное место отводится анализу причин размывания мифологических картин мира в процессе общественной рационализации, что предопределило переход к религиозным формам легитимации общественных институтов, а в последующем – к формально-рациональной их легитимации.*

***Ключевые слова:** миф, закон партиципации, символический универсум, социальный институт, легитимация, сакральное, разум.*

В онтологічній парадигмі метафізичне мислення було спрямоване на пізнання загального (єдиного), незмінного та необхідного. Якщо виходити із того, що визначною ознакою онтологічних фігур мислення є об'єктивність суцього, що ототожнюється з природою, то міфологічні та релігійні картини світу - як системи догматизованого знання - можна інтерпретувати як онтологічні; оскільки, приміром, за міфологічним мисленням сакральне, що є граничною інстанцією легітимації чи в образі безособової сили *нам*, чи непорушних законів та принципів Космосу або Дао в космологічних фігурах мислення, постає розчиненим у природі. Цими попередніми міркуваннями обумовлено застосування нами терміну онтологічно-сакральна легітимація. Онтологічна легітимація здійснюється спочатку міфологічними картинами світу, які безпосередньо поєднуються із магічними системами дій, ритуалізуючи усі прояви суспільного життя, потім – релігійними картинами світу, в яких сакральне усвідомлюється як трансцендентне.

Запропоноване іменування типу легітимації є на перший погляд провокаційним. Втім застосування його було інспіровано положеннями праць Ю.Габермаса¹, В.Гьосле², А.Єрмоленко³, К.Мангайма⁴ та інших авторів, про яких буде йтися нижче.

¹ Ю.Габермас, характеризуючи сутність метафізичного мислення в до-новочасну, зокрема відзначив: „Метафізична думка досі була космологічно зорієнтована; суще загалом ототожнювалося з природою. Проте тепер воно має поєднуватися зі сферою історії ...” [23, с.169].

² В.Гьосле визначає трансцендентальні філософські концепції І.Канта і Й.Фіхте на противагу філософії об'єктивного ідеалізму Г.Гегеля не абсолютними, а кінчними, оскільки теоретично обґрунтована ними перша структура не править за онтологічний принцип. Себто йдеться про те, що розум обмежується в них суб'єктивністю мислячої людини й „не є абсолютною силою (Macht), що визначає світ, а отже, і світ природи, як, наприклад, у філософії Платона або ж Арістотеля” [8, с.460].

³ А.М.Єрмоленко відзначає, що легітимація традиційних суспільств ранніх високих культур ґрунтується на матеріальних сакральних цінностях. Легітимації як суб'єктів панування, так і політичного ладу загалом слугують етичні системи, які обґрунтовуються космологічно, а також релігійними системами та філософськими системами Конфуція, Будди, Сократа, іудейських пророків та Ісуса Христа. „Такі раціоналізовані уявлення про світ мають форму догматизованого знання. І хоча тут аргументи певною мірою заступають наративи, граничні засновки для легітимації, які витлумачують світ загалом, постають у своєму онтологічному (догматизованому) вияві, де останньою інстанцією обґрунтування соціальних норм і цінностей є Бог” (курсив наш – М.Т.) [12, с.149].

У статті ставиться за мету дослідити специфіку міфологічної та релігійної легітимації. Спочатку розкриємо сутність міфу як онтологічної форми легітимації шляхом звернення до праць Е.Дюркгейма, Б.Маліновського, Л.Леві-Брюля, К.Леві-Строса, Р.Барта та Дж.Дж.Фрезера (I), щоб потім на цьому тлі дослідити індивідуальну й колективну ідентифікацію та інституціональну і ролеву легітимацію в контексті поняття символічного універсуму П.Бергера і Т.Лукмана (II). Логіка дослідження приводить в подальшому до аналізу чинників розмивання міфологічних картин світу в процесі суспільної раціоналізації (III) та переходу до експлікації релігійних форм легітимації (IV).

I

Особливості легітимаційних механізмів в архаїчних суспільствах детермінуються домінуванням міфу як чуттєвої форми ставлення людини до світу. Це означає, що міфологічне бачення світу репрезентує як найрозвинутішу форму ставлення до світу світовідчуття, тоді як світосприйняття та світорозуміння ще перебувають в зародковому стані. Міфологічне світовідчуття є колективною формою первісної свідомості. Світ відчувається та тлумачиться за моделями антропоморфізму (шляхом накидання психічної та фізичної структури людини на процеси, явища та предмети реального та уявного світу) та соціоморфізму (конструювання відносин міфологічних персонажів за моделлю відносин між людьми). Важливою рисою міфу є його синкретизм, що виражається в нерозривній єдності промовляння міфічних оповідань та їх ритуально-обрядового виконання, а також його символічно-знакова природа. Сукупність міфів складають цілісну міфологічну картину світу в формі наївного символічного універсуму, що реалізує безперервне проникнення сакрального в повсякденний досвід людини, надаючи йому легітимності [5, 80].

Е.Дюркгейм у праці „Первісні форми релігійного життя” релігійні явища класифікував на два класи: вірування, як явлення думки, та ритуали, як дії певного характеру [10, 37]. Дослідивши феномен сакрального як нормативне джерело, він визначив ритуал як правило поведінки, що приписує індивіду спосіб поведінки із сакральним [10, 40]. На його переконання, саме сакральне було тим первісним джерелом, усвідомлення та переживання якого первісною людиною допомогло сформуванню уявлення про певні настанови та заборони у символічних формах. Наративною формою ритуалу постає міф як матеріалізація його в чуттєво-символічних діях. У безпосередній пов’язаності з ритуалами, сакралізацією вождя та генеалогічною системою, як головних міфогенних чинників легітимації, перебуває архаїчна нормативна система табуації, вимог якої дотримуються не рефлексивно, а через переживання жаху перед силою сакрального.

Для осягнення сутності міфу як ідеологічного засобу та механізму легітимації варто звернутися до французького постструктураліста Ролана Барта, який тлумачить міф як досить ефективний засіб ідеологічної інверсії з метою легітимації політичних інститутів. Суть легітимаційного ефекту міфу як вторинної семіологічної системи, за Р.Бартом, полягає в тім, щоб надати історично обумовленим, плинним явищам статус природних, себто вічних. Ефект натуралізації соціальних явищ – перенесення із рівня історії до рівня природи - ґрунтується на механізмі деполітизації слова (нарративу) через „викрадення” мови, себто шляхом символізації смислу. У такий спосіб соціальне явище, яке на рівні об’єктної мови ще несло на собі помітний слід політики, на рівні метамови (символів міфу), внаслідок його міфізації, сприймається вже майже деполітизованим [4, 98; 11; 113].

⁴ К.Мангайм в контексті дослідження поняття тотальної ідеології говорить, з одного боку, про онтологічний компонент в структурі знання, що кореспондується з несвідомим, а з іншого – про об’єктивну онтологічну єдність світу [16, с.63] та онтологічну навантаженість ідеології. П.С.Гуревич в аналітичній статті на творчість К.Мангайма відзначає, що Мангайм констатував тенденцію своєрідної політизації міфу, що проявила себе в наш час. Політичний міф, в якому починає домінувати його функціональна суть інтегрувати людей, в такий спосіб немов би втрачає притаманний класичному міфу *онтологічно-буттєвий зміст (курсів наш – М.Т.)* [16, с.692].

Не заперечуючи евристичний потенціал семіологічної інтерпретації структури міфу та механізму його легітимаційного впливу, не слід забувати, що ця інтерпретація здійснюється з позицій раціональної логіки. У свій час Л.Леві-Брюль у праці „Містичне в первісному мисленні” на підставі узагальнення багатого емпіричного матеріалу дослідження тубільних культур посяв сумнів щодо тотожності принципів первісного і сучасного (наукового) мислення. Е.Дюркгейм, що ввів в науковий обіг поняття „колективні уявлення”, постулював, що ці уявлення в головних своїх ознаках є однакові в різних суспільствах. На противагу цьому Леві-Брюль наголошує на відмінностях у мисленні людей різних культур, які обумовлюються специфікою цих культур.

В англійській антропологічній школі домінувала думка про тотожність вищих розумових функцій людей примітивних суспільств функціям сучасних суспільств. Спочатку фундатор цієї школи Е.Б.Тейлор у праці “Первісна культура” (1871), а пізніше Дж.Фрезер у “Золотий гілці” (1890), застосовуючи порівняльний метод в дослідженні первісних народів, шукали відповідь на питання: чому у різних народів виявляються однакові інститути, майже одні й ті самі магичні чи релігійні ритуали, вірування і обряди, однакові міфи і т.п.. Вони дійшли висновку, що в своїй основі “людський дух” з логічної точки зору є тотожним для всіх народів. У підвалині названих інститутів – вірувань і обрядів - лежить анімізм. На противагу цій тезі, яка вже сприймалася майже аксіомою, Л.Леві-Брюль доводить, що колективні уявлення примітивних народів засадничені на цілком інших принципах. По-перше, первісне мислення є нечутливим до логічної суперечності. На цій підставі він називає його пра-логічним. Разом з тим під тиском критичних закидів в подальшому Леві-Брюль був змушений дещо пом’якшити свою позицію. Він неодноразово застерігав, що пра-логічне не слід змішувати з алогічним та антилогічним. Головною ознакою пра-логічного мислення є зануреність його в містичне. Для пра-логічного мислення “природи” як такої не існує. Реальність, що оточує соціальну групу, сприймається нею як цілком містична. Єдність чуттєвого світу і містичного постає тим вихідним чинником, що визначає усю мисленнєву діяльність, а відтак і соціальні інститути первісних людей, які сприймаються первісним мисленням більш містично, ніж логічно. Світ невидимий дається ним не менш безпосередньо, ніж реальний, він спричиняє навіть більше страху, оскільки має ще більшу дієвість, впливаючи на здоров’я, добробут, успіх на полюванні, саме життя – все це залежить від містичних сил [14, 305].

По-друге, оскільки колективні уявлення тісно сплетені з містичною вірою в таємничі сили, то все у цій реальності зводиться не до законів, причинних зв’язків, а до містичних зв’язків, які Л.Леві-Брюль назвав законом партиципації (співпричетності). Закон співпричетності лежить в основі первісних форм вірувань, зокрема тотемізму. Людина відчуває свою містичну єдність зі своїм тотемом, зі своїм духом, чи духами взагалі.

Отже, у контексті поняття партиципації сутність інститутів, ритуалів та міфу витлумачується як переживання симбіозу між соціальною групою і тотемними тваринами чи рослинами. Соціальна група у цих ритуальних церемоніях цілком задовольняється певними символами, наприклад, у австралійців це - *чурінги*, прикраси, танці, маски, жести, перекази. Потреба у міфі первісного мислення виникає, за Л.Леві-Брюлем, коли співпричетність не може бути встановлена безпосередньо, і тоді первісне мислення звертається до опосередкованих ланок, щоб забезпечити більш виразне переживання співпричетності. На перший погляд запропоноване тлумачення генезису міфу викликає сумнів. І це не дивно, оскільки, як зазначає Л.Леві-Брюль, ми тлумачимо міф з позицій логіки, а не мислення первісної людини, для якої слова і насамперед ті, що виражають колективні уявлення відтворені у міфах, становлять міфічну реальність. Якщо сучасна людина, слухаючи переказ міфу, намагається його раціонально витлумачити, зрозуміти, то прослуховування того ж міфу первісною людиною викликає безпосереднє переживання міфічної реальності, що є свідченням досить сильного вияву почуття співпричетності до тої містичної реальності, яку виражає міф. Таким чином, міфи слугували для первісного

мислення засобом вираження солідарності групи з собою у часі і з групами містичних істот навколишнього світу [14, 357].

Закон партиципації Л.Леві-Брюля певним чином кореспондується із законом еквівалентності іншого французького етнологіста Клода Леві-Строса. Природу міфу він тлумачить подвійно - водночас як систему абстрактних відношень та як об'єкт естетичного споглядання [15, 41] і тим самим суттєво доповнює погляди Е.Дюркгейма та Б.Маліновського, які пов'язували тотемізм лише з одною із сфер: культурою чи природою. На підставі досліджень міфів північно-австралійських мурнгін К.Леві-Строс встановлює гомологічне відношення між природними та соціальними умовами, яке називає законом еквівалентності між значимими явищами, що контрастують у багатьох планах: географічному, метеорологічному, зоологічному, ботанічному, технічному, економічному, соціальному, ритуальному, релігійному і філософському. Стосунки людини з природним середовищем поступово набувають умоглядного значення і починають відігравати роль об'єктів мислення. На цій підставі, всупереч усталеній традиції натуралістичної школи, за якою за допомогою міфів пояснювалися природні явища, К.Леві-Строс доходить висновку, що природні явища скоріше є тим, за допомогою чого міфи намагаються пояснювати реалії логічної сфери [15, 109]. Отож, на підставі наведених міркувань, маємо відзначити, що називати міф ірраціональним утворенням є безпідставним. Міф виступає як перетворена форма, за допомогою якої у згорнутому вигляді через певні символи-замінники уможливується охоплення свідомістю реальних фактів та подій у всіх їх взаємозв'язках. Він є, скоріше, на архаїчній стадії свого розвитку дорефлексивною єдністю слова і дії, предмету і думки, а на рівні історичного чи уявного міфу являє собою перетворену форму [17, 40].

Міфологічна структура свідомості архаїчного суспільства спричиняє гомогенність його життєвого світу як колективного уявлення, що відбивають на соціокультурному рівні спорідненість як тотальний інститут соціальної структури, а також традиції та звичаї. Система спорідненості становить легітимізаційну підвалину визначення соціального статусу в межах групової ідентичності на основі легітимних (екзогамних) шлюбних відносин [22, 235]. Щодо традиції та звичаю, то вони являють собою культурно-історичні феномени, в яких конденсується та ретранслюється попередній соціальний досвід. Вони існують у вигляді усталених архетипів діяльності і мислення. Оскільки апеляція до традиції в традиційних суспільствах є ефективним способом легітимізації соціальних дій, на цій підставі такі суспільства можна характеризувати орієнтованими на зразки минулого. Наслідуючи традиційні, узвичаєні смисли й зразки поведінки індивід та соціальні групи звільняються від необхідності щоразу „відшукувати” моделі поведінки в ситуаціях, що повторюються. Отже, окрім легітимізаційної, до соціальних функцій традиції ще слід віднести розвантажувальну роль її, функцію соціокультурного наслідування та інтеграції етнічних, національних, релігійних, та політичних спільнот [11, 20-21].

Проте традиція містить в собі ірраціональний момент, оскільки являє собою, за словами М.Шелера, атавізм тваринної форми інтеграції як прагнення до наслідування спадщини роду. За Е.Дюркгеймом, родоплемінному суспільству притаманна архаїчна колективна свідомість; індивіди виконують в ньому одноманітні і схожі за своїм характером функції, а суспільство механічно складається із схожих і гомогенних сегментів. Через це архаїчне суспільство він назвав сегментарним, а суспільну солідарність механічною. Однак в процесі суспільної раціоналізації відбувається суспільний розподіл праці. Дюркгейм суспільно-історичну еволюцію окреслив як шлях переходу на основі поділу праці від сегментарно-диференційованих суспільств до суспільств функціонально-диференційованих, від суспільних утворень механічної солідарності до суспільств на засадах органічної солідарності. Раціоналізація картин світу супроводжувалася узагальненням норм моралі і права, з одного боку, а з іншого – зростанням в процесі суспільного поділу праці ступеня індивідуалізації суб'єкта та формування особистих якостей. Архаїчна колективна свідомість поступається місцем

новим формам колективної свідомості, яка за своїм змістом стає світською, раціоналістично орієнтованою на особистість. Головний критерій модернізаційних процесів він побачив в універсалізації моралі як наслідок раціоналізації, наголошуючи, що „... рационально то, что универсально” [9, 271].

II

У міфологічно-ритуальній субстанції відбувається постійна родова та колективна ідентифікація з символічним універсумом, а також відродження архаїчної спільноти шляхом повернення та відтворення певного „архе” роду [2, 108-109]. З метою пояснення сутності символічного універсуму в системі соціального конструювання реальності варто звернутися до П.Бергера і Т.Лукмана, які в поняттєвих межах соціології знання експлікують рівні легітимізаційного процесу інституціонального світу за допомогою феноменологічного методу. Ключовими поняттями у структурі пояснення ними механізму утворення соціальної реальності постає поняття типізації соціальної ситуації, об’єктивації та реїфікації. Уся сукупність типізацій і створених за їх допомогою зразків соціальної взаємодії утворює соціальну структуру як істотний елемент реальності повсякденного життя [5, 59]. Об’єктивація повсякденної реальності відбувається головним чином у мовній формі, себто – формі лінгвістичних позначень. Отже, внаслідок лінгвістичних об’єктивацій за допомогою символічної мови утворюються семантичні поля і смислові сфери, які інтегрують соціальне знання. Такими величними системами символічних уявлень, створених за допомогою символічних образів, є релігія, мистецтво та наука, які здійснюють контроль (легітимацію) інституціонально-рольової поведінки. Дещо докладніше про це.

Поняття соціального інституту Бергер і Лукман тлумачать порівняно з поширеним в соціології розумінням розширено - як будь-яку типізацію. Аналогічним чином витлумачується і соціальна роль. Вона виникає в процесі типізації об’єктивованого знання. Між ролями й інститутами автори „Соціального конструювання реальності” встановлюють взаємний зв’язок. З одного боку ролева спеціалізація регулює інституціоналізацію соціальної поведінки, а з іншого - будь-яка інституціоналізована поведінка включає ролі, хоча й не тільки ролі. Але перш ніж говорити про інші елементи інституціональної репрезентації, слід зазначити що інституціональний світ утворює сукупність об’єктивованої людської діяльності, яка неодмінно супроводжується габітуалізацією (узвичаєнням). Сутність габітуалізації становить спрощення ситуації шляхом стандартизації, завдяки чому індивід щоразу звільняється від здійснення вибору в знайомих ситуаціях. Головні види габітуалізації поєднані з інституціоналізацією. Вона має місце завжди там, де здійснюється взаємна типізація узвичаєних дій індивідами. Сутнісними ознаками інститутів є історичність та контроль діяльності індивідів. Причому це контроль вторинний (первинний контроль задається утворенням інституту як такого). Звідси робиться висновок: “сказати, що частина людської діяльності була інституціоналізована, - значить вже сказати, що частина людської діяльності була піддана соціальному контролю” (*переклад наш – М.Г.*) [5, 93]. В історичній перспективі інститути отримують власну реальність (об’єктивність) у вигляді соціальної реальності як частини об’єктивної реальності. Попри те, що соціальний світ сприймається людиною як об’єктивна даність, через це він не здобуває *онтологічного статусу*, себто не отримує незалежності від людської суб’єктивності, а відтак потребує пояснення та виправдання (легітимації) в очах щоразу нової генерації. В процесі подальшої об’єктивації інституціонального порядку відбувається його уречевлення та набуття ознак дегуманізованої фактичності [5, 147]. На останній стадії об’єктивації - за термінологією Бергера і Лукмана – реїфікації, інституціональний світ здобуває онтологічного статусу. У площині реїфікації суспільний устрій може бути інтерпретований як мікрокосм, що віддзеркалює макрокосм всесвіту, створений богами. Аналогічним чином можна інтерпретувати й окремих інститут та соціальну роль. Наприклад, інститут шлюбу може

бути реіфікований як імітація божественного акту родючості, універсальний вияв законів природи тощо.

В еволюції легітимаційного процесу Бергер і Лукман аналітично виділяють чотири шаблі: до-теоретичний, на якому легітимація здійснюється на основі самоочевидного “знання”, що вбудоване в повсякденну мову; шабель початкових теоретичних форм, на якому наявні пояснювальні схеми певних об’єктивацій у формі фольклорних форм (прислів’я, казки тощо). На наступному – теоретичному шаблі легітимаційна сфера отримує відносну автономність щодо об’єктів (інститутів) легітимації. На цьому рівні інституціональний сектор легітимується за допомогою розвинутого теоретичного апарату та диференційованої системи теоретичного знання. Процес легітимації, змальовується таким, що містить два аспекти: когнітивний і нормативний, себто – не тільки цінність, а і знання, яке передається традицією і передує ціннісному значенню. Це добре видно на прикладі легітимації структури спорідненості, яка здійснюється не лише етикою певних інцестуальних табу, а й знанням ролей та ідентифікацією себе в їх системі, що реалізується за допомогою традицій.

Вищий рівень цієї класифікації становить символічний універсум. Він містить теоретичні традиції, в яких відкладаються смисли різноманітних областей значень, та охоплює інституціональний порядок у всій його символічній цілокупності [5, 154]. Символічний універсум як матриця всіх об’єктивованих та суб’єктивно реальних значень твориться в процесі сигніфікації (позначення). На рівні легітимації символічного універсуму інтеграція різноманітних інституціональних процесів досягає граничної межі. Сам процес легітимації супроводжується створенням смислів, які слугують інтеграції (стабілізації) вже інституціоналізованих значень (смислів). На цій підставі суть функції легітимації вбачається в тім, щоб зробити об’єктивно доступними і суб’єктивно ймовірними вже інституціоналізовані об’єктивації першого порядку. Відтак у контексті походження смислових універсумів легітимація слушно витлумачується як процес смислової об’єктивації “другого порядку” [5, 151]. Ця методологічна перспектива уможлиблює розрізнити в структурі легітимаційного процесу два виміри: горизонтальний, оскільки смисл інституціонального порядку охоплює всіх учасників інституціональних процесів, та вертикальний, бо індивідуальна біографія суб’єктів органічно вплетена в різні ступені інституціонального порядку.

Отже, символічні універсуми здійснюють, з одного боку, наскрізну інтеграцію та легітимацію усіх розрізнених інституційних процесів, а з іншого - впорядковування в ритуальній субстанції посвячення різних етапів біографії, наприклад, чоловіка (дитина, юнак, дорослий та ін.) та легітимацію, зрештою, ідентичності індивіда. Хоча Бергер і Лукман не застосовують термін „онтологічна інстанція легітимації” щодо символічного універсуму, проте саме таке розуміння впливає із контексту їх міркувань, оскільки ця інстанція гарантує граничну легітимацію інституціонального порядку. Граничною легітимацією “правильних” дій, приміром, у структурі спорідненості постає поміщення їх в космологічну і антропологічну систему відношень. Йдеться про те, що у цій системі відліку, наприклад, інцест засуджується як порушення космічного божественного порядку і створеної богом природи людини. Автори наголошують, що межі такої граничної легітимації залежать від теоретичної компетенції тих, хто здійснює (керує) цим легітимаційним процесом. Суспільство як ціле здобуває смисл завдяки тому, що символічний універсум впорядковує також історію, пов’язуючи колективні події минулого, теперішнього та майбутнього в одне ціле, включаючи в загальний смисловий простір окремі інститути і ролі, захищаючи тим самим індивіда від граничного жаху. Спроможність символічного універсуму пом’якшувати жах від граничних реалій повсякденного існування найвиразніше виявляється в легітимації феномену смерті. Гранична легітимація політичного порядку здійснюється шляхом надання йому релевантності космічному порядку влади та її справедливості, а легітимація ролей шляхом витлумачення їх репрезентаціями космічних принципів. Прикладом граничної легітимації

влади може слугувати інститут божественного походження (надання божественної релевантності) царській владі у давніх цивілізаціях [5, 169].

Однак символічні універсуми здатні до самолегітимації тільки до певного порогу, коли ще зберігають прозорість фактичності свого існування, себто, кажучи інакше, онтологічний статус. Потреба в легітимації символічних універсумів виникає, як показують Бергер і Лукман, аналогічно тому, як це мало місце з інститутом; себто вона пов'язана з необхідністю передачі традиції новій генерації, що потребує звернення до теоретичних схем пояснення і обґрунтування символічного універсуму. Теоретизування з приводу символічного універсуму метафорично називається ними легітимацією в квадраті [5, 172].

Завершуючи наш дещо розлогий аналіз легітимаційного процесу в контексті концепції соціального конструювання реальності Бергера і Лукмана, відзначимо, що ми експлікували генезис інституціональної сфери в процесі об'єктивації знання та потребу в її легітимації в процесі передачі новим генераціям. Як з'ясовано, на етапі реїфікації інституціональний світ зливається із світом природи. У площині ролевої диференціації відбувається зменшення суб'єктивно усвідомлюваної дистанції між індивідами та їх ролями, що призводить, зрештою, до повної ідентифікації їх із соціально приписаними типізаціями. Цей процес характеризує набуття соціальними інститутами та ролями онтологічного статусу та легітимацію їх символічним універсумом, наївну форму якого становить міфологія. Разом з тим, не можна не помітити, що запропонована Бергером і Лукманом у феноменологічній традиції Е.Гусерля та А.Шюца культурологічна концепція символічної репродукції життєвого світу обмежується лише аспектом порозуміння. Ю.Габермас, зокрема, намагався подолати її шляхом комунікативної реконструкції життєвого світу, виходячи із багатофункціональності комунікативної дії (у сенсі Дж.Міда), яка слугує не лише культурній репродукції в аспекті порозуміння, а й соціальній інтеграції та формуванню ідентичності особистості, відповідно, в аспектах координації дій та соціалізації. На цій підставі на противагу культурологічному тлумаченню соціокультурного життєвого світу як гомогенного й безпроблемного фонового знання, яке транслюють в наративній формі культурні традиції, Габермас виділяє в структурі життєвого світу в якості його компонентів культуру, суспільство та особистість; останні репродукуються за допомогою мережі інтеракцій комунікативної повсякденної практики і охоплюють собою символічні структури життєвого світу [22, 209]. Спираючись на ідею „омовлення” (Versprachlichung) сакрального Дж.Міда та Е.Дюркгейма він розглядає раціоналізацію життєвого світу з позицій структурної диференціації, роз'єднання форми і змісту та становлення рефлексивної символічної репродукції [22, 219]. Однобічність культурологічного тлумачення суспільства як життєвого світу він уникає в методологічній площині теорії дії. Підхопивши марксистську ідею про „внутрішні” та „зовнішні” потреби індивіда, яка зазнала плідного збагачення у М.Вебера, він формулює тезу про те, що зазначеним потребам в перспективі збереження життєвого світу відповідають процеси символічної та матеріальної репродукції. На цій підставі процес суспільної раціоналізації вкладається ним в дихотомічну концепцію суспільства, яке розглядається як система та як життєвий світ. Однак з огляду на мету нашого дослідження тепер нас більш має цікавити концепція релігійної раціоналізації М.Вебера в контексті розвитку господарських етик.

III

Теза про всесвітньо-історичний процес як процес суспільної раціоналізації є центральною для праць Макса Вебера. Ідея раціональності як ключове поняття його «розуміючої соціології» поєднується з теорією соціальної дії. Якщо в ранніх типах суспільства переважали традиції й афективні дії, то в індустріальному суспільстві - цілераціональні й ціннісно-раціональні усвідомлені дії, як суто соціальні. Однак, на відміну від Е.Дюркгейма, в працях, присвячених соціології релігії, головним чинником етичної раціоналізації соціальної поведінки у традиційних суспільствах він розглядав

релігію. Релігійні етики подаються ним як еволюційно перші форми розчаклування міфологічних картин світу. Веберівський аналіз розгортання напрямів релігійної раціоналізації, починаючи із міфу і закінчуючи етапом сучасного світобачення, виходить, з одного боку, із проблеми теодицеї, а з іншого – вказує на розчакловане – очищене від магічних уявлень – світорозуміння.

Намагаючись уникнути редукціонізму Вебер прагне показати, що мотиви, які детермінують різні типи етичної „раціоналізації” спираються не стільки на почуття соціальної образи знедолених (хоча він почасти також визнає цей чинник), а радше на ставлення до страждання в широкому розумінні. Релігійну раціоналізацію він пов’язує з концептом теодицеї щастя, що безпосередньо зв’язаний з міфом про спасіння, яке обіцяли пророки чи Спаситель. Вебер наголошує, що віра в Спасителя (релігія спасіння) „передбачала наявність міфу про спасіння, тобто наявність (хоча й відносного) раціонального світобачення, одним з найважливіших чинників якого стало страждання” [6, 404]. Якщо щастя розглядати як відсутність страждання, а саме до такого евдемоністського тлумачення цього поняття наближується в своїх міркуваннях Вебер, то воно охоплює почесність, владу, багатство й насолоду. Відтак щастя постає певною загальною формулою „тієї легітимності, яку релігія покликана надавати зовнішнім і внутрішнім прагненням усіх, хто панує, володіє, перемагає, хто здоровий, точніше кажучи, щасливий. Отже, - підсумовує він, - релігія у такому розумінні покликана бути теодицеєю щастя” [6, 402].

Виникає питання: яким чином ідея спасіння сприяла раціоналізації життя та становленню господарських етик? Тут у міркуваннях М.Вебера можна виділити кілька шляхів. По-перше, саме страждання тлумачиться як кара божа за гріхи. Останні розуміються вже не як порушення магічних приписів, а відхід та зневага в заповіді пророка чи Спасителя. Відтак раціоналізація картини світу, що спиралася на ідею спасіння, неминуче призводила до появи раціональної теодицеї нещастя. По-друге, згодом страждання отримує позитивне значення – як добровільного завдання собі тортур через самовіддане моління, покаяння умертвіння плоті, що мало на меті повернути до себе ласку Божу. Аскетичний спосіб життя, елементами якого були добровільні муки та відмова від земних благ, став сприйматися як більш бажаний для Бога. Разом з тим це стимулювало раціональне осягнення етичного сенсу розподілу між людьми благ, оскільки в реальному житті часто у більш щасливому становищі опинялися люди недостойні. Релігія пропонує компенсаційний концепт відплати за земні муки і страждання у потойбічному житті вічного блаженства, а за несправедне життя – вічні муки у пеклі. Отже, по-третє, - це раціональна ідея відплати (помсти), яка певною мірою несла в собі потенціал гармонізації соціальних контрастів. По-четверте, процес раціоналізації міфологічних картин світу здійснювався шляхом розчаклування магічних форм мислення під впливом пророків, авторитет яких ґрунтувався вже не на традиції, а на особистій харизмі. Пророцтва спасіння відкривали для його послідовників певну концепцію поведінки, яка гарантувала спасіння та ставала сенсом буття. У контексті теодицеї страждання Вебер розкрив, що типи релігійної поведінки оргія, аскеза та споглядання могли гарантувати тільки швидкоплинний стан святості, тоді як релігії „спасіння” гарантують тривалий стан святості. Саме в цьому Вебер пропонує бачити раціональну мету релігій спасіння [7, 442]. Здобутком її було народження першої універсалістської етики у вигляді етики релігійного братства, що руйнувала традиційні уявлення етики спорідненості. По-п’яте, Вебер виходить із тези, що людські вчинки детермінують не безпосередньо ідеї, а інтереси (матеріальні і ідеальні). Наприклад, ідея спасіння була відома справдавна, виступаючи в формі уникнення голоду, хвороб, страждань та, зрештою, смерті. Проте свого специфічного значення ця ідея набула у формі систематично раціоналізованої „картини світу”, коли вона постала дороговказом „від чого” та „в чому” слід шукати порятунку. Фінальна мета релігійного раціоналізму полягала якраз в тім, щоб надати світоустрою якусь осмислену форму („космос”). Відтак, по-шосте, Вебер значну роль у справі

утвердження релігійного раціоналізму відводить верствам інтелектуалів. Їх внесок він пов'язує насамперед із сублімуванням віри у здобуття божої благодаті до рівня віри у можливість спасіння. Німецький соціолог релігії доходить висновку, що ціннісні стани релігійного прагнення вищого блага визначалися характером провідних верств, що виступали носіями релігій. Якщо інтелектуали сприяли розвитку теоретичної раціоналізації картин світу, то такі верстви як купці та ремісники – практичній (прагматичній) раціоналізації. Перша модель раціоналізації перевагу віддавала рефлексивному способу осягнення „сенсу” Божого творіння. В Індуїзмі це виявилось у спогляданні, яке розглядалось вищим благом релігійного життя, що веде до спокою і злиття з всеєдиним. Щодо моделі практичної раціоналізації, яку стимулювала практична діяльність героїчних лицарів-войовників, причетних до політики чиновників, то тут релігійний раціоналізм здобуває ієратичної (грец. hieratikos – жрец) форми. Його розвиток визначав професійний характер занять культом і міфом. Жерці, монополізуючи ритуалізацію благодаті, прагнули регламентувати та контролювати релігійні пошуки індивідуального чи колективного спасіння. Релігійності всіх цих верств (чиновництву, селянам, „бюргерству” в західному розумінні цього терміну) була притаманна більшою чи меншою мірою мирська спрямованість та відхід від містики інтелектуалів. Найбільшою мірою раціональний тип релігійності виражали бюргерські верстви. Спільну основу для них становила „тенденція до *практичної* раціоналізації життєвої поведінки... В основу всього її існування було покладено технічний або економічний розрахунок і прагнення до оволодіння природою та панування над людьми, хоча б за допомогою найпримітивніших засобів” [6, 417]. Етично-раціональна регламентація життя, засадничена на технічному та економічному раціоналізмі, утверджувалася через подолання магічно-стереотипованої традиції. Вебер відзначає, що релігійні підвалини бюргерства могли розвиватися або у напрямку пророцького спасіння шляхом споглядання, або шляхом пророцтва „місіонерського”. Останній вид пророцтва, що передбачав активну діяльність у світі, утвердився на Заході. Послідовники цього напрямку усвідомлювали себе не вмістилищем божества, а знаряддям Бога-творця, який має особистісні ознаки та є трансцендентним світу.

У руслі ідей суспільної раціоналізації класиків соціології М.Шелер в своїй концепції філософської антропології процес розмивання традицій пояснює багаторазовим зверненням індивідів до спогадів про власний досвід пережитих подій на противагу інстинктивній пам'яті роду [20, 147]. Як показав Ю.Габермас в контексті дослідження механізмів системної диференціації, у процесі раціоналізації розмиваються не тільки традиції, а й структура спорідненості, а відтак джерелом політичної влади стає система санкцій, а не генеалогічна субстанція. Якщо система спорідненості відображала інституціоналізацію сегментарної диференціації за ролями статей та поколінь, а стратифікація родових суспільств – впорядкування статусних ролей відповідно авторитету сім'ї за походженням, то в державно-організованих суспільствах статусне впорядкування втрачає свій вплив і соціальне розшарування прив'язується до участі в політичному процесі.

На відміну від родоплемінних утворень, де початкові форми економіки існування були репрезентовані обміном знаряддями праці та прикрасами, початок якому поклав обмін жінками, в державно-організованих суспільствах формуються товарні ринки, що керуються грошами - як символічно-узагальненим медіумом управління обміном. Це означає, що онтологічні джерела легітимації обміну предметами (на основі шлюбних правил обміну жінками) та влади (на основі походження) заміщаються абстрактними чинниками легітимації у вигляді медіумів грошей і управління (державного апарату). Більше того зазначені медіуми отримують структурно-формуючий вплив, оскільки економіка і управління виділяється із гомогенного досі життєвого світу в окремі системи [22, 249].

У контексті процесу суспільної раціоналізації еволюцію типів легітимності панування М.Вебера можна інтерпретувати як перехід від харизматичного, що найбільш виявляє онтологічний зміст, до традиційного і далі до легального типу, який цілком спирається на формально-раціональні чинники.

IV

У міру того як розпадаються міфологічні картини колективної свідомості відбувається формування релігійного світогляду, якому притаманна в якості домінуючої форми ставлення до світу – світосприйняття на основі індивідуальної уяви. Єдиний синкретичний світ міфології розколюється на земний (поцейбічний) світ людини та сакральний (потойбічний) світ богів, духів, демонів. Аналіз специфіки релігійної легітимації суспільних форм життя, в zasadниченій на вірі в Абсолют, неможливий без урахування тих змін, що відбулися у свідомості середньовічної людини порівняно з епохою античності. Перш за все природа вже не виступає зразком для функціонування людського суспільства. Дія невідомих природних сил заперечується в ідеї божественного провидіння. Останнє реалізує свою волю через вчинки людей. В межах середньовічної історіософської думки спостерігається відхід від “позаісторичності” античності. Спостерігається розрив між щоденною практикою людського буття та церковними догматами.

З переходом до монотеїстичних релігій правителі втрачають субстанційний зв'язок із сакральним. Однак згодом зв'язок із сакральним відновлюється в таких релігійних ритуалах та церемоніях легітимації політичного панування як помазання, коронація чи інавгурація. Зокрема церемонія помазання на царство символізувала собою сходження божественної благодаті на монарха через ідентифікацію його з священнослужителем, що амбівалентно змінювало статус правителя. З одного боку, відновлювався зв'язок між монархом і Богом - зв'язок, який освячував право на трон. Ритуал помазання означав вибір короля Богом, легітимував престолонаслідування. З іншого боку, помазання свідчило про перетворення церкви в інстанцію легітимації монархічної влади. Проте в міру зростання секуляризаційних процесів акт помазання починає сприйматися не стільки джерелом продукування монархічної влади, а скоріше фінальним актом освячення двох інших традицій передачі монархічної влади – династичного наслідування і вибору народом [21, 26-27]. У цьому контексті ми можемо говорити про суспільно-історичну еволюцію як перехід від ірраціонально-онтологічних (міфологічна та частково релігійна) форм легітимації до формально-раціональних форм легітимації.

В античній філософії розум ще зберігає субстанційний статус. Він править за джерело легітимації у формі ідеї Блага, справедливості тощо. Зокрема, у Арістотеля ідея блага здобуває нормативного виміру. У середньовічній схоластиці Розум однозначно пов'язується із субстанцією Бога, як один із його атрибутів - премудрості, всеблагості та всемилої (справедливості). Вважається, що людина також є носієм розуму, як божої іскри, яка дається їй для пізнання Бога через Святе Письмо. Розумом послуговуються середньовічні схоласти як засобом, з одного боку, доведення існування Бога, а з іншого – для легітимації політичної (земної) влади шляхом апеляції до Бога. Будь-які спроби людини покладатися в своїх діях на власну розсудливість у життєвих справах відносять до гріховності, оскільки в цьому проявляється її гордість як вияв самодостатності. Все це спричиняє своєрідну трансформацію політичної антропології платонівсько-арістотелівської традиції, яка найбільш виразно репрезентована у християнській теології Августина. Як відзначає П.Козловські, Августин намагається розв'язати двоєдину політичну проблему панування. З одного боку, - розв'язати проблему ставлення до панування взагалі, а з іншого - ставлення до панування держави в умовах існування державної церкви [13, 63]. Виходячи із розірваності розумної сутності людини та безсилля розуму після гріхопадіння, панування його над людськими пристрастями стає неможливим. Природу людини обумовлює не розум, а її вольне воління. Відтак політика вже не розглядається сферою втілення істини і розуму. Ці претензії перебирає на

себе християнство, що висувається на роль істинної та абсолютної релігії. Якщо у Платона і Арістотеля істина людського існування і благого життя реалізувалася у полісі, тобто державній формі, то в Августина, як відзначає Козловські, істинним існуванням людини стає не політичне, а релігійне існування, що виражається в любові до Бога [13, 71]. У контексті вчення про два гради політика підкоряється релігії, бо божественна істина отримує безумовний пріоритет над істиною політичною. За Августином, держава не здатна реалізувати свої претензії на забезпечення щасливого і благого життя на землі. Благо дарує лише Бог та Церква, яка репрезентує його на землі. Функція державної влади обмежується лише здатністю гарантувати виживання і свободу громадян та захист їх власності. У контексті священної історії земний історичний процес розглядається як тимчасовий, незавершений і водночас позбавлений причинно-наслідкового зв'язку, детермінованості. Перехід від одних форм суспільного життя до інших згідно з християнською теологією реалізується в креативному акті та в процесі подальшого вдосконалення богом людського суспільства. На відміну від довершеної природи суспільні форми життя перебувають у постійній зміні. Розвиток їх вкладається в есхатологічно-лінійну схему від моменту креації до страшного суду. Всі події суспільного життя, що лежать на цій есхатологічно спрямованій лінії, та ставлення підлеглих до влади Граду Земного можна досягнути із Святого Письма, яке й править за легітимаційне джерело. Зокрема, у Посланні св. апостола Павла до римлян (13,1) виразно наголошується, що “немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога” [18]. Отже, тут говориться, по-перше, про сакральний характер земної влади. Володар оголошується Божим слугою, який посилається християнину на благо. Через це, сказане у Посланні, владі “треба коритися не тільки ради *страху* кари, а й ради сумління” (13,5) [18]. Отже, по-друге, пропонується приймати її розумом і серцем як легітимну.

Виникає питання, чому людина має сліпо коритися будь-якій земній владі навіть відверто злочинній? Відповідь на це запитання знаходимо у вченні Августина про добро, джерелом якого є Бог, і зло як відпадиння від Бога [1, 26]. Тому не випадково, що гордість як джерело непокори християнським віровченням визнається за найвищий гріх, нещастя людини. Через свою непокору людина, за Августином, не воліє того, що може, а воліє того, чого не може. Тому талан її полягає в тім, щоб сприймати все, в тому числі й найзлішу земну владу як природу Божої волі, хоча й спотворену. Однак не слід людині в гордовитому розумуванні своєму щось намагатися змінювати в цій природі. Людина має суворо дотримуватися заповіді Божої – покірності, оскільки, повчає Августин, добродієність покори розумної тварі є матір'ю і берегинєю усіх інших чеснот [1, 29]. У цьому суть розвинутого Августином провиденціалістської концепції спасіння людини на шляху до есхатологічного „царства Божого”, в якому панує віра як ірраціональне начало. Як слушно відзначає М.Вебер, у контексті аналізу концепції релігії спасіння, „сублімована релігійна етика переконань схильна до останньої альтернативи: „Християнин чинить праведно, а в іншому покладається на Господа” [7, 455]. Але тим самим стає очевидним, що методично послідовний шлях до спасіння виявляє цілком ірраціональний характер з огляду на автономні закони світу. Однак порівняно з міфологічними формами легітимації, ірраціональний характер яких обумовлювався інтуїтивним та наївним сприйняттям сфери сакрального як джерела граничної легітимації, релігійна легітимація соціальних інститутів була просякнута раціоналізмом в аспекті методичної повсякденної культової практики з метою спасіння через здобуття милості Божої. Раціональний компонент логічної чи телеологічної послідовності кроків релігійної етики, за М.Вебером, формував практично-етичну позицію взагалі та економічний раціоналізм, зокрема, що вкоренився на Заході. Отже, концепція релігійного спасіння репрезентує системно розвинуту раціоналізовану „картину світу”. Однак, як переконливо показав Вебер, чимдалі прогресував цей специфічний тип раціоналізації, тим більше релігія витискалася у сферу ірраціонального [6, 413]. Попри це до головних історіософських здобутків релігійного світосприйняття слід віднести насамперед ідеї свободи волі людини як духовної особи, рівності людей

перед Богом, історичного часу та ідею про ідеальне існування – Царство Боже, як легітимізаційну мету усіх людських прагнень на шляху земних страждань.

Підбиваючи підсумки, зробимо такі узагальнення.

В архаїчному суспільстві лад космосу правив за зразок впорядкування суспільного життя. Дослідження тубільних культур в площині політичної антропології підтверджують висновок, що політична влада ідентифікується з силами, що керують всесвітом. Як показав П.Баландзе на прикладі міфічних уявлень верхньовольтських мосі, таким ключовим поняттям у системі політичного є поняття *pat*, яке виражає сакральну потугу й постає гарантом легітимності влади правителів. Як нерозривна цілісність сприймається в ньому „світовий лад, накинута богами, й лад суспільства, споконвіку встановлений предками чи засновниками держави” [3, 108]. Лад божественний (космічний) репрезентує вічність. Йому протистоїть хаос як безладдя і смерть. Непорушність існування космічного ладу підтримується ритуально, а суспільного - політичними діями. Спорідненість сакрального і політичного, їх паралелізм у підтримуванні загального ладу уможливує існування соціального порядку і життя взагалі. У цьому розумінні політична влада отримує амбівалентний характер. З одного боку, вона репрезентує субстанцію сакрального, яке матеріалізує свою трансцендентність у владі. З іншого боку, влада отримує в ньому свою легітимність.

Джерелом легітимізації соціальних інститутів в архаїчному суспільстві постають міфологічні картини світу, колективні уявлення про сакральне, яке виражається в магичній практиці та реалізується в символічно-чуттєвій формі в обрядах і ритуалах. Легітимізація первісних форм соціальності відбувається некритично, в символічно-перетворених формах, так би мовити, “за спиною свідомості” (Гегель).

У міру того як відбувається рефлексивне розмивання міфологічних картин світу на зміну їм приходять релігійний світогляд, головною особливістю якого постає подвоєння світу. Синкретичний світ міфології розщеплюється на земний (поцейбічний) світ людини та сакральний (потойбічний) світ богів, духів, демонів. Під тиском раціоналізації суспільного життя архаїчна колективна свідомість поступається місцем новим формам колективної свідомості, яка за своїм змістом чимдалі більш орієнтується на особистість. Розмивається легітимізаційний потенціал не тільки традиції, а й структури спорідненості та початкові форми економічних відносин, що закладені на обміні. Виникають державно-організовані суспільства, в яких субстантивні джерела легітимізації суспільних відносин через обмін предметами заміщаються формальними чинниками медіумів грошей і управління. Відбувається розщеплення влади на світську (державний апарат) і сакральну (жерці, священики). Легітимізація політичної влади переважно здійснюється шляхом релігійних ритуалів, помазання, коронації чи інавгурації.

Отже, можна зробити загальний висновок, що історична еволюція форм легітимізації йде у напрямку від онтологічних дорефлексивних (міфологічних) до релігійних форм, де індивід як носій розуму усвідомлює Бога як творця світу і вищу легітимізаційну інстанцію, і далі до рефлексивних форм. З певним застереженням в якості домінуючих форм легітимізації можна розглядати в архаїчних суспільствах міфологічну, у суспільствах високих культур (державно-організованих, традиційних суспільствах) – релігійну, у модерних (індустріальних) та постмодерних (постіндустріальних) - формально-процедурну. Причому наведену діахронію ми вводимо лише в якості робочої схеми, що уможливує систематизацію аналітичного матеріалу. Раціоналізація соціального життя спричиняє рефлексивне розмивання традиційного світогляду спочатку індивідуалістично (в межах філософії свідомості, закладеної на принципі суб’єктивності), а згодом – після лінгвістичного повороту у філософії – діалогічно, в інтерсуб’єктивній площині. Отож, роль традиції переймає метаінститут дискурсу як медіум і конститутивний чинник усіх форм соціальності та їх легітимізації на засадах мовного порозуміння.

Література

1. Августин Блаженный. О граде Божием // Августин Блаженный. Творения в 4-х тт. – Т. 4. – Изд-во: «АЛТЕИЯ»: Санкт-Петербург, УЦИММ-Пресс, Киев, 1998. – 587 с.
2. Амельченко Н. Постмодерн и кризис рациональной легитимации власти // *Sententiae*. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – II (2/2000). – УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2000. – С.108-113.
3. Баландые Ж. Політична антропологія. Пер. з фр. – К.: «Альтерпрес», 2002. – 252 с.
4. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995. – 323 с.
6. Вебер М. Господарська етика світових релігій. Вступ // Вебер М. Напрями і шаблі релігійного заперечення світу // Макс Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. – К.: Основи, 1998. – С.397-436.
7. Вебер М. Напрями і шаблі релігійного заперечення світу // Макс Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. – К.: Основи, 1998. – С.437-478.
8. Гьосле Вітторіо. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: «Лібра», 1999. – С.455-478.
9. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 572 с.
10. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії: Пер. з фр. - К.: Юніверс, 2002. - 424 с.
11. Етичні норми і цінності: проблеми обґрунтування / Аболіна Т.Г., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О., Малахов В.А. – К.: Стилос, 1997. – 243 с.
12. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: «Лібра», 1999. – 488 с.
13. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / Пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
14. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
15. Леві-Строс Клод. Первісне мислення / Пер. з фр., вступне слово та примітки С. Йосипенка. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 324 с.
16. Манхейм Карл. Диагноз нашего времени. Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
17. Носова Г. Міф у культурі: спроби інтерпретації // Філософська думка. – К., 2003. - №5. – С.27-50.
18. Послання св. Ап. Павла до римлян // Біблія або книги святого письма Старого й Нового заповіту. – Київ, Українське Біблійне Товариство, 2002. - С.1252-1268.
19. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / пер. с англ. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ» », 1998. – 784 с.
20. Шелер М. Положение человека в космосе. Die Stellung des Menschen im Kosmos- 1927 // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Издательство «Гнозис», 1994 – С. 127-193.
21. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.
22. Habermas Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns. - Frankfurt am Main: Shurkamp, 1981 - Bd. 2. – 633 s.
23. Habermas Jürgen, Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze. - Frankfurt am Main: Shurkamp, 1992. – 286 s.