

УДК 130.2

М. О. Ключко

Сумський державний педагогічний
університет ім. А.С.Макаренка

КАТЕГОРІЯ «БОЖЕСТВЕННОГО» ЯК СПОСІБ «ВВЕДЕННЯ ІНДИВІДА У СВІТ КУЛЬТУРИ»

У статті категорія «божественного» розглядається на шляхах розв'язання проблеми творчого діалогу культур Сходу і Заходу із застосуванням соціокультурного підходу. Аналізуються основні методологічні постулати міждисциплінарного синтезу філософських і релігійних систем.

Ключові слова: «божественне», культура, діалог культур Сходу і Заходу, синергетика.

Людство існує в період глобального релігійно-світоглядного синтезу, якого, як справедливо зауважив О. Ф. Лосев наша епоха «заспрагла більше, ніж будь-яка інша» [5, 188]. При розкритті природи характеру й сутності західної традиції розвитку науки філософії і релігії категорія «божественного» функціонувала в цьому духовно-культурному комплексі в якості теоретико-методологічного та ідейно-організаційного центра різностороннього синтезу наявних філософських і релігійних культур, традицій і світоглядів в нелінійній динаміці цілісної культури.

Класична філософія є визначеною загальною орієнтацією, загальною тенденцією або ідейним стилем мислення, властивим в цілому майже тривіковому періоду розвитку західної думки і сприймається в якості культурно-філософсько-методологічного стандарту застосування індивідуальної здатності людини до утворення засобів розуміння та реалізації свого буття в життєвому світі (переважно втілених в їх раціональних формах). Осягаючий горизонт картезіанського принципу обмежений сферою механічного, тобто суперечить почуттю суб'єктивної самодостовірності, не викликаючи інтересу до розвитку даного принципу в його застосуванні до інших сфер життєдіяльності індивіда. Отже, в переосмисленні і оцінці теоретичного змісту філософських систем в цілісному світовому процесі історико-філософського розвитку, мова повинна йти про їх фундаментальні принципи, їх природу, про те, в якій мірі вони є значущими чи другорядними для еволюції філософського знання у всезагальному смислі [3, 22–123].

Виявляється, що проблема співставлення класики і сучасності предметно допускає різні варіанти її розгляду. Яку роль і значення тут відіграє концепція «божественного»? При цьому варто врахувати такі два концептуально-методологічні моменти. По-перше, філософська культура в контексті соціальної культури практично означає адаптивну здатність людини в духовних пошуках свого місця у світі. В цих пошуках різнобічно зіштовхуються різні життєво значущі феномени: об'єктивна реальність,

духовні та тілесні сутності, творча особистість, мова, текст, наука і релігія, природознавство і міф, типи менталітету і філософські рефлексії. Їхня взаємодія і взаємовплив у процесі історико-філософсько-релігійного пізнання є істотно імовірними статистично-стохастичними при побудові вірного судження з метою одержання правильного висновку. По-друге, багатофакторна взаємодія і взаємовплив цих феноменів – надскладний нелінійний процес, пізнання сутності якого вимагає від дослідників змістовно-предметної реалізації міждисциплінарного характеру і активної ролі випадку в цьому дослідницькому полі, тобто в умовах природної, а не абстрактно-понятійної невизначеності. Ефективним засобом розв'язання цих завдань на сучасному стані пізнання є синергетичний підхід – загальна теорія самоорганізації, котра охоплює нелінійну динаміку розвитку природних, соціальних і когнітивних систем [4]. Змістова лінія порівняння ідей з повним правом може стати інтерпретацією поглядів на предмет вивчення філософії. В цьому випадку ми маємо справу з багатомірними взаємозв'язаними процесами пошуку кожною філософською культурою концептуально-методологічного стержня самоідентифікації в яскраво виражених умовах невизначеності (або «нестабільності» за термінологією І. Пригожина). Саме в такому розвитку, на шляху зближення «культурних світів» і усвідомлення рівноправності розмаїтих форм їхнього відображення зростає філософська самосвідомість. Тим самим об'єктом методологічного порівняння постають стилі мислення, способи оцінки і цілевизначення.

Мисленева культура класичного типу філософії була пронизана почуттям присутності природного порядку. Гармонія і упорядкованість світобудови визнавалися класикою достойним предметом філософської діяльності, а створення картини світу – її природною і неминучою ціллю.

Яке місце і значення відводились сприйняттю «божественного» в синтезі різних філософських і релігійних культур у контексті досягнутої соціальної культури? Зрозуміло, що механізм взаємодії цих типів культур розглядається як багатомірний і суперечливий процес переходу одного образу світу в другий через творчий діалог в плані досягнення цілевизначеної понятійно-концептуальній цілісності. «Божественне» при цьому виступає своєрідним джерелом синтезу предметно різних складових цих культур, їх спрямованого переосмислення і подальшого розвитку в напрямі адаптації до якісно нового образу світу в структурі досягнутого рівня соціальної культури. Тим самим воно стає **способом «введення індивіда у світ культури»** через різні варіанти розгляду і обґрунтування встановленої структури соціальної культури. Тому теорій, які розкривають філософську культуру і визначають її межі, достатньо багато. Нагадаємо, що всі вони розробляються в умовах невизначеності, володіють не до кінця розкритим теоретико-методологічним потенціалом такого роду засобів дослідження. Саме цей понятійно-концептуальний «зазор» цілеспрямовано і цілісно розгортає концепція «божественного» в напрямі розробки нових підходів до

сучасних новацій у сфері людської думки. Все це предметно враховується при розробці загальної картини світу.

«Картина світу» – це і світоглядний чинник, і умоглядний принцип, і теоретичне «стиснення» класичної раціональності (в концептуальній цілісності з ірраціоналізмом та містикою), вираження її повного і дійсного смислу. Такий ідеал і не міг бути реалізований у методологічній свідомості класичної науки і філософії. В жорстко означеному об'єктивному механістичному світі неусувним залишався простір для невизначеності й випадковості. Відтак, суб'єктивний концептуальний світ у такому дискурсі залишався не автентичним реальній природі. Це тонко приховувалось тезою щодо гносеологічної totoжності об'єкту та суб'єкта. В реальних взаємовідношеннях вони поєднані людською діяльністю. Реальна діяльність, як практична так і мисленева, складає загальнозрозумілий, загальнодоступний, загальнозначущий, а відтак – *раціональний* принцип totoжності. І як наслідок, утворюється однобічність, що веде до хиби: згідно з цим принципом, картина світу онтологічно не таємнича і може бути осягнута людиною тими засобами, які є в її розпорядженні. Поняття «божественного» як засіб зближення «культурних світів», а тим самим «введення індивіда в цю жорсткою невизначену сферу загальної культури, як такої» руйнувало надуману концептуальну ілюзію далеку від соціальної культури. Адже саме буття є також діяльним, тому взаємовідношення людини з ним може бути розкрито і розкривається лише в смислі антропоморфно тлумаченої єдності: буття «веде себе» аналогічно тому, що самосвідомо створюється людиною на раціональних основах. Ця однобічна хибність маскується тим, що останні наочно і неперервно зв'язують (очевидно, концептуально прямолінійно!) ціль і засіб, замисел і реалізацію, результат і дію. Принципово інша ситуація в розвитку філософії і культури Сходу. Західні дослідники (філософи, теологи і природознавці) продовжують на спрощеному, а тому так чи інакше викривленому рівні відшукувати якісь однобічні подібності, аналогії, паралелі, обходячи мовчанням спотворення якісно нових результатів, котрі одержані східними філософами і мудрецами при розкритті сутності єдиного буття людини і природи в предметному різноманітті способів, методів і підходів цілісного світосприйняття, світовідчуття і світорозуміння [1]. Однак у західній філософській традиції принцип суб'єкт-об'єктної аналогічності, як основи світоглядної раціональності, розумівся і застосовувався класикою в майже протагорівській буквальності, а по інерції мислення і нині ще так розуміється. І лише третя позитивістська хвиля (якою короткою вона не була) зруйнувала це уявлення до того, що даний принцип виявився за межами як розуміння, так і застосування, як раз за ознаками фізичної наочності і формальної раціональності. Світоглядна раціональність втратила здатність до реалістичного (в класичному смислу терміну) вираження. В прямолінійності розкриття природи і сутності цього принципу принципово не можна обґрунтувати його статус як основи світоглядної раціональності. Інакше слід

відкинути самі уявлення про сприйняття «божественного» як організаційного «центру» об'єднання науки, філософії і релігії в певну концептуальну цілісність на виявлених шляхах розуміння і застосування цього поняття (концепції) для більш глибокого пізнання складної нелінійної динаміки розвитку єдиного духовно-культурного феномену людської цивілізації.

У цьому плані не можна повністю погодитися з думкою тих сучасних дослідників, котрі все ще традиційно переконані в тому, що класика допустила невиправний герменевтичний перерахунок. Не зрозуміло, чому саме таке прикриття вони використовують для декларування вже давно «мертвих» схем європейської раціональності. Як підкреслює К. А. Свасьян, доля останньої зокрема у відношенні її формальної домінанти, була вирішена, вірніше «передвизначена» значно раніше [6].

А як ще тоді інтерпретувати ірраціоналізм і містику? Просто в ролі випадкових чи закономірних супутників реалізації такої форми раціоналізму. Одночасно наївно також тлумачити в якості відхилень від генеральної лінії в методологічному полі однобічних методів і підходів, світоглядної домінанти лапласівського детермінізму. В той же час процеси розробки і всебічного осмислення поняття «божественного» іманентно були зв'язані з проблемами взаємспіввіднесеності і взаємного впливу змістовно різних, навіть формально не співставлюваних методологій, наприклад, раціоналізму і містицизму. В дійсності, це були невід'ємні складники єдності знання і пізнання.

Цю обставину намагався врахувати Ф. Гегель. Його підхід – це серйозний крок на шляху осмислення розуміння сутності філософської і релігійної культур в духовності людини і суспільства. Вона і нині слугує засобом подолання різних декларативних рекомендацій пошуку філософської мудрості на межах деякого «тексту», як даності сучасного маргіналізму. Визначаючи умови розуміння («раціональності») він формулює таку тезу: «Для розуміння вимагається саме, з одного боку, ... субстанціальна основа змісту, яка, наближаючись до духу в якості його абсолютної сутності, зіштовхується з його найглибшими глибинами, знаходячи в них відлуння і, таким чином, одержує від нього свідчення своєї істинності. Це – перша абсолютна основа розуміння... Але так як, з іншого боку, істинне і вічне повинно бути знаним, тобто вступити в кінцеву свідомість, то цей дух... і спосіб його свідомості полягає в уявленнях і формах кінцевих речей і відношень... Цю форму кінцевої свідомості засвоїло собі й зробило своїм всезагальним середовищем уявлення, до якого повинно бути зведеним все, що входить в уявлення...» [2, 124]. По-перше, приведені Г. Гегелем умови розуміння не мають нічого спільного з класичним канонем «наочності» істини. По-друге, розуміється не те, що наочно дано (як предмет), – це найбільш розповсюджено. По-третє, те, що є найменш розповсюдженим, ховається в найглибших глибинах світової духовності. Воно презентує зовсім не предметну істину, але те, що є більш цінним – посвідчення своєї

істинності в силу взаємної здатності на таке відлуння. Незаперечним є вплив східних вчень на ці роздуми Г. Гегеля.

Об'єктивізм іде своїм шляхом, нарощуючи свій потенціал в розробці філософії науки. Уявлення про сприйняття «божественного» набувають реальної сили пояснення в концептуальному полі розробки вчень, які в очах класики мали репутацію «іраціоналістичний» – екзистенціалізм, філософія життя, філософський символізм тощо.

З'являється неklasичне розуміння “факта” знання, явища, події, яке змінило норму уявлення про факт, коли перетворення лінійної перспективи природного порядку з його принципами натуральної гармонії, раніше непорушної, виявилось можливим, навіть необхідним. Отже, до кінця класичного періоду найсуттєвішою проблемою стає питання про філософські основи самої науковості про останні основи знання взагалі, – тобто, до єдності онтологічного і метафізичного виміру в розкритті концептуальних засад світової духовності, у творчому діалозі Заходу і Сходу.

У чому ж полягає ж істинність уявлень кінцевої свідомості у цьому вимірі? Це питання трансформується в проблему міри співвіднесеності індивідуальної і світової духовності, тобто *шлях «введення індивіда в культуру» через структуру синтезу філософських і релігійних культур в новаціях сучасної людської думки*. «Зов буття» М. Хайдеггера, і «життєвий світ» Е. Гуссерля є варіантами розв'язання цієї проблеми, в яких імпліцитно враховується духовно-культурний потенціал концепції «божественного».

Особливої ваги тут набуває філософський символізм П. Флоренського. В пошуках необумовлено достовірних начал самосвідомості, цей філософ ґрунтовно аналізує можливі шляхи позитивного вирішення даної проблеми, підкреслює, що класична раціональна філософія, з її опорою на логічні функції свідомості, має лише пропедевтичну цінність. В її межах можливе лише гіпотетичне розмірковування про формальні предикати істинності, такі як «співпадіння протилежностей», «актуальна нескінченність», «інтуїція – дискурсія» і т.ін. [7, 287]. Пізнання будь-якого предмету є, перш за все, рід спілкування з ним, що об'єднує собою чуттєвий і духовний зміст. Це уже безпосереднє розуміння мислителем природи «божественного». Таку єдність він визнає як символ.

Явище духовного резонансу дозволяє мислителю закласти основи синергетичного підходу і трансформувати в його межах природу, сутність і структуру «божественного» до відповідних сфер філософського символізму. Таке розуміння природи символу суттєво зближує її з уявленнями східної філософії і культури і дозволяє П. Флоренському розробити конструктивно визначений спосіб втілення духовного. Розуміння “божественного” іманентно присутнє у його роздумах про витoki і функціонування людської думки в динаміці розвитку духовної культури індивіда, суспільства і людства. Тому ідеї, співзвучні творчій інтенції П. Флоренського, легко виявити в різних представників світової культури. Це, наприклад, Ф. Шеллінг («філософія одкровення»), Р.У. Емерсон з його тезою «Природа

є символ Духа», Ч.С. Пірс з його інтерпретацією «почуття серця» (як основи метафізики), а також «філософія символічних форм» Е. Кассіра, у вченні якого символічні функції, як вищі цінності є принципом творення світу. В той же час М. Фуко і Р. Барт небезпідставно стверджують про неперервність лінії філософського символізму. Останній завжди змінював досягнуте розуміння природи, смислу і змісту самосвідомості і світоглядного образу концептуальної цілісності світобачення. Навіть всебічна нез'ясованість поняття «божественного» не була нездоланим бар'єром на шляхах сучасних новацій людської думки в єдиній системі «раціональне-ірраціональне-містика», націлених на пізнання гармонійної надприродної духовності. І все-таки це було однобічним вираженням, яке дозволяло дослідникам поступово зрозуміти, що інтенсифікація діалогу між прибічниками різних типів філософської культури абсолютно необхідна для її розвитку.

У цьому ракурсі науковий інтерес представляє творчість Ч. С. Пірса – засновника американського прагматизму. З його методологічних позицій перехід від класичних до неklasичних уявлень складає загальну закономірність західної філософії в цілому (як динамічної закономірності синтезу різних типів філософських і релігійних культур в соціальному контексті).

Особлива роль належить філософії Е. Гуссерля, який рішуче виступив проти новітніх доктрин ХІХ століття – психологізму, емпіризму, конвенціоналізму, суб'єктивізму. Його вимога «до самих речей» направлена не тільки проти неокантіанської інтерпретації наукового пізнання в душі понятійного конструювання «дійсності», але й проти неопозитивістської доктрини «безпосередньо даного», прибічники якої намагалися побудувати будинок науки на фундаменті чуттєво даного.

Філософ наголошує: «Все натуралістичне пізнання, донаукове і наукове, є пізнання трансцендентно – об'єктивуюче; воно виставляє об'єкт як суще, намагається у процесі пізнання охопити положення речей, які в «істинному смислі» йому не дані і не «іманентні» [3, 211]. Е. Гуссерль вводить принцип феноменологічної редукції: «Існування трансценденцій, вірю я в нього чи ні, мене нічим не торкається, не тут судити про нього, воно цілком поза грою» [3, 215]. Аналіз трансцендентальної феноменології Е. Гуссерля і фундаментальної онтології М. Хайдеггера дозволяє дійти важливого висновку: між класикою, модерном і постмодерном є глибока наступність. Засновники модерна Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Шлік, Л. фон Вітгенштейн та ін. співзвучно заявили про «кінець метафізики», маючи на увазі класичну філософію. Виявилось, що це була лише мовна декларація. В дійсності йшов складний процес модифікації і трансформації класичної традиції в дискурсі синтезу різних філософських і релігійних культур, структур та їх світоглядів у напрямі забезпечення єдності людської культури в цілому.

К. Ясперс твердить про перетворення релігійної віри у філософську таким чином, що ситуація моральної відповідальності описується як

«погранична». В такому словесному оформленні уже можна декларувати, що внутрішня потреба філософії у розкритті смислу «пограничної» ситуації зв'язана (однобічно) з переводом релігійного тексту на філософську мову, враховуючи весь зміст світової культури шляхом іманентного співставлення духовних горизонтів з метою природного росту філософської самосвідомості.

У цьому плані повчальними є новації М. Хайдеггера при побудові ним історичної герменевтики. Вплив східної філософії на його інтелектуальні пошуки не викликають сумніву навіть в рамках традиційного дихотомічного способу мислення [8]. Більше того, виявляється, що герменевтичний принцип участі в життєвому світі недостатньо ефективний для адекватної реконструкції філософських творів. М. Хайдеггер не просто хоче відтворити те, як розуміли буття в ту чи іншу епоху, а бажає, щоб на його специфічній мові заговорило саме буття. При цьому мова – це не тільки говоріння, але й слухання, а письмо – не тільки текст, але й ландшафт. Навчитися читати – значить навчитися бачити і слухати.

Якщо С. К'еркегор наполягав на тому, що одиничне вище всезагального, то М. Хайдеггер з одного боку, твердить про сумісність існування, а з іншого – ставить існування вище сутності. Іntenціональна природа екзистенції як розуміння полягає в тому, що вона розкривається способом «буття-в-світі».

Концептуальний синтез трьох понять (Sache, Ding, Zeig) при самовиявленні істини буття дозволяє йому, по-перше, показати укоріненість речі в бутті потаємного. В цій динаміці понять не тільки річ але й світ наділяється «властивістю» продукування, породження і екзистенціально інтерпретується як «творення». Це дозволяє йому абстрактні метафізичні і теологічні поняття світу замінити поняттями житла, дому, ладу. Звідси не психологічна, а онтологічна інтерпретація серця як серцевини, зосередження, перехрестя (четвериці) світу. Хайдеггер вводить єдність чотирьох, щоб показати єдність світу і речей, які взаємно проникають один в другий і слугують їх мірою. Буття – це не предмет пізнання, влади, перетворень, а дар, який повинен бути сприйнятий і збережений людиною.

Проведений аналіз переконливо доводить, що в рамках однієї, наприклад, європейської філософської традиції формуються різні типи філософських і релігійних культур і світоглядів у дискурсі розуміння сутності категорії «божественного», як джерела сучасних новацій людської думки в нелінійній динаміці розвитку соціальної культури. В останній перетин філософських і релігійних традицій виступає як світоглядний фундамент «мутації» понятійно-концептуальної цілісності процесів теоретичної розробки і практичного застосування новітніх засобів «введення індивіда в культуру» крізь призму цієї «мутації» примушує філософів і теологів, методологів і епістемологів суттєво переосмислювати світоглядний фундамент її в напрямі динамічного збереження єдиного духовно-культурного феномену. Зрозуміло, що багатофакторний синтез якісно різних філософських і релігійних культур (філософії і релігії) в сучасних новаціях

духовно-культурного пошуку набуває домінантного значення для конструктивного розв'язання фундаментальних проблем цього дослідницького поля.

На новому етапі розвитку філософської науки конкретні соціокультурні дослідження виявляють набагато суттєвішу роль культури, антропологічного знання, суспільної і індивідуальної свідомості, підсвідомості і надсвідомості, менталітету, ніж це було зроблено в рамках формаційної парадигми розвитку суспільства. В контексті соціальної культури синтез різних філософських і релігійних культур реалізується як багатомірно-суперечливий процес переходу від одного образу світу в другий крізь призму творчого діалогу предметно різних теорій. З цих позицій по-новому оцінюється творчість М. Ікбала стосовно ідеї «досконалої людини» у східній думці взагалі. Все це дозволяє розгорнути світоглядний смисл поняття «божественного» як сучасного дискурсу розвитку єдиного духовно-культурного феномену. Наприклад, духовний потенціал філософії «вічної релігії» (Р. Радхакрішнан) сконцентрований в руслі нелінійної динаміки розвитку класичного ведантизму. У той же час, так звана школа «осаяння» в мусульманській філософії (С. Наср) предметно з'єднала метод раціоналізації з методами інтелектуальної інтуїції й осаяння. Розум, як вірно зазначив Сухраварді, без інтуїції й осаяння є «дитячим і напівсліпим» і не може досягти трансцендентного джерела всієї істини та інтелекту». Але й осаяння та інтуїції без логіки не можуть її виразити. Це був серйозний крок на шляху предметного з'єднання інтуїції з логікою. Це дозволило з різних позицій суттєво переосмислити те положення, що людина може досягти божественності, і що бог – тільки найвища маніфестація всіх здібностей, які приховані в душі людини. Як розкрити природу, сутність і механізм такої маніфестації? Якими повинні бути при цьому новації людської думки?

Відповідь на такого роду питання варто шукати на шляхах розв'язання проблеми творчого діалогу культур Сходу і Заходу в їх творчій взаємодії, взаємовпливові і взаємопроникненні. Встановлено, що вона не вичерпується питанням про співвідношення природничо-наукової і гуманітарної культури та знання. Новації людської думки, як правило, здійснюються в руслі становлення й розвитку синергетичної парадигми. Вони обумовлюють глибинне переосмислення основних концепцій взаємовідношення між філософією і наукою та правомірності ідеї розділення всієї людської культури на дві культури: природничо-наукову і гуманітарну. Недостатньою при цьому є розробка однофакторних методів і підходів, лавиноподібне народження парадоксів в дослідницькому полі методології штучного розділення цілісної реальності. В таких умовах і здійснюється пошук методологічних основ обґрунтування міждисциплінарних концепцій. Пріоритетність тут по праву належить синергетиці – одному з найсуттєвіших засобів плідного розв'язання творчого діалогу культур Сходу і Заходу, міждисциплінарного синтезу філософських і релігійних систем світобачення у напряму органічного з'єднання природничо-наукового і гуманітарного

знання, щоб здолати однобічне уявлення про пріоритетність природничо-наукового методу на всебічне пояснення світу людської культури. Саме синергетика як нова наукова парадигма і новий образ цілісного бачення світу є новим засобом «введення індивіда в культуру» та розробки міждисциплінарних підходів щодо органічного з'єднання природничо-наукового та гуманітарного знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вовк С. М. Даосизм: вчення і світогляд [Текст] / С. М. Вовк. – Чернівці : Прут, 2003. – 217 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. Кн.1, СПб. : Наука, 1993. – 350 с.
3. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Э. Гуссерль // Ступени, СПб., 1991. – № 3. – С. 198–218.
4. Князева Е.Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб. : Алетея, 2002. – 414 с.
5. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
6. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. – 377 с.
7. Флоренский П.А. Сочинения в 2-х томах - У водоразделов мысли (Том 2). – М. : «ПРАВДА», 1990. – 447 с. (Т2).
8. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер: Сборник: Пер. с нем./ Под ред. А. Л. Доброхотова. – М. : Высш. шк., 1991. – 192 с. (Б-ка философа).

РЕЗЮМЕ

М. А. Ключко. Категория «божественного» как способ «введения индивида в мир культуры».

В статье категория «божественного» рассматривается на путях решения проблемы творческого диалога культур Востока и Запада с применением социокультурного подхода. Анализируются основные методологические постулаты междисциплинарного синтеза философских и религиозных систем.

Ключевые слова: «божественное», культура, диалог культур Востока и Запада, синергетика.

SUMMARY

N. A. Klochko. Category of «divine» as method of «introduction individual into the cultural world»

Category of «divine» examined through the solution of problem of creative dialogs of the Oriental and Western culture applying sociocultural method. The

main methodological postulates of interdisciplinary synthesis of philosophical and religious systems are analyzed.

Key words: «divine», culture, cultural dialogue between East and West, synergy.